

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

## VII. La concepción de la Filosofía y del filósofo en Toland

To know the TRUTH is one thing,  
to tell it to others is another thing:  
and as all men profess to admire the first,  
so few men practise the last as they ought

*Clidophorus*

La comprensión de qué tipo de filosofía defendía y promovía John Toland es fundamental no sólo porque nos ayuda a entender su trayectoria intelectual desde la publicación de *Christianity not Mysterious* hasta el *Pantheisticon* o el *Tetradyms*, sino también porque constituye la clave interpretativa de todo filósofo. En una de las escasas tesis afortunadas de Fichte, el filósofo alemán sostenía que «was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was für ein Mensch man ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat»<sup>1</sup>. Ni que decir tiene que esta afirmación es totalmente válida para Toland.

Como ya hemos visto, Toland entra en la vida pública intelectual de su tiempo en 1696 con la publicación de *Christianity not Mysterious*. En esta obra se proponía combatir toda interpretación del cristianismo que lo envolviese en misterio o en superstición. Una de las principales tesis que en dicha obra se exponía contra la idea de un cristianismo misterioso era la negación de una doctrina esotérica por parte de Cristo<sup>2</sup> (negación que se hará explícita de nuevo en el *Tetradyms*<sup>3</sup>), a lo que hay que añadir la

---

<sup>1</sup> Johann Gottlieb Fichte: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797), Einleitung § 5, en J.G. Fichte: *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Werke 1797-1798*, vol. I, 4, herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky unter Mitwirkung von Richard Schottky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, p. 195 (*Introducciones a la Doctrina de la ciencia*. Edición española de José María Quintana Cabanas, Tecnos, Madrid 1987, p. 20).

<sup>2</sup> Como bien señala A. Lantoine, «Le *Christianisme sans mystères* résume par son titre – et par son sujet – le mode d’attaque des philosophes. Ils veulent ruiner la religion dans son ésoterisme. Son enseignement est et doit être accesible à tous, et sa moralité ne doit pas dépendre de sanctions surnaturelles». A. Lantoine: *Un précurseur de la franc-maçonnerie. John Toland 1670-1722. Suivi de la traduction française du Pantheisticon*, Paris 1927, p. 52.

<sup>3</sup> En *Christianity not Mysterious* puede verse, por ejemplo, la p. 87, donde se dice que «the uncorrupted Doctrines of Christianity are not above their [del vulgo] Reach or Comprehension» y en el *Mangoneutes*, su última obra, Toland afirma: «For CHRIST did not institute one Religion for the learned, and another for the vulgar; as the defenders of Tradition must hold, or else quit their plea. On the contrary, tis recorded that the Common people heard JESUS gladly; and he was not onely follow’d by diverse of the female sex, but also among the converts of PAUL are reckon’d of the honourable women not a few. This supposes, that, being well inclin’d and unprejudic’d, they easily comprehend the evidence of the Christian

crítica a aquellos que despreciaban al vulgo con discursos teológicos oscuros e incomprensibles:

I have in many Places made explanatory Repetitions of difficult Words, by synonymous Terms of more general and known Use. This Labour, I grant, is of no benefit to Philosophers, but it is of considerable Advantage to the Vulgar, which I'm far from neglecting, like those who in every Preface tell us they neither court nor care for them. I wonder how any can speak at this rate, especially of those whose very Business it is to serve the Vulgar, and spare them the Labour of long and painful Study, which their ordinary Occupations will not allow them. Lay-men pay for the Books and Maintenance of Church-men for this very end: but I'm afraid some of the latter will no more believe this, than that Magistrates too are made for the People<sup>4</sup>.

Toland, pues, a sus 26 años, ya defendía con toda claridad y de manera directa y pública en la Inglaterra de fines del siglo XVIII una concepción no misteriosa del cristianismo con la ayuda epistemológica de Locke<sup>5</sup>. Pronto recibió severas críticas por parte de todos los ámbitos a raíz de las tesis defendidas en este escrito: desde el religioso al político. Es toda esta serie de experiencias negativas<sup>6</sup> lo que le hace reflexionar y plantearse el problema de la comunicación y de los límites de la

---

doctrine, which they prefer'd to their native but less edifying religions» (pp. 223-224). Véase, asimismo, *The Primitive Constitution of the Christian Church*, op. cit., pp. 133-134.

<sup>4</sup> *Christianity not Mysterious*, ed. cit., p. 10. Como dice Stephen H. Daniel: «The philosopher [...] should intend that his labor be intelligible to the generality of men, the ordinary, the vulgar. Otherwise, philosophy becomes a business, or occupation, of specialists oblivious of their duty to serve men with ordinary occupations». Op. cit., p. 44. La verdad es patrimonio de todos y el filósofo no debe esconderla como el sacerdote, defenderá el Toland del *Christianity not Mysterious*. Véase, asimismo, C. Giuntini en su *Panteismo e ideologia repubblicana* (ed. cit., p. 50) cuando afirma que «il sapere non può essere inteso come oggetto di sfoggio nelle dispute erudite, né confinato nelle biblioteche e nelle ristrette cerchie dei dotti, ma deve essere rivolto a una presa di coscienza delle prospettive nel mondo attuale, e collegato ai problemi vitali dell'esistenza degli individui e della società».

<sup>5</sup> La influencia del pensador empirista sobre Toland ya ha sido expuesta con detalle en el primer capítulo cuando hablábamos de *Christianity not Mysterious*.

<sup>6</sup> No sólo vividas en plena carne, sino también en las experiencias de otros, como prueban, por ejemplo, Thomas Akinhead, quien en 1697 fue ahorcado en Edimburgo por sus escritos contra la Trinidad y Thomas Emlin, quien en Dublín, en 1703, fue condenado a un año de prisión y a una multa de 1000 libras por blasfemia al ser denunciado por manifestar también sus dudas sobre la doctrina de la Trinidad, tanto oralmente como en su obra *A Humble Inquiry into the Scripture Account of Jesus Christ* (Dublín 1702). Véase Michael Hunter: «'Akinhead the Atheist': The Context and Consequences of Articulate Irreligion in the Late Seventeenth Century», en Michael Hunter and David Wootton (ed.): *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, op. cit., pp. 221-254. En 1729, por último, fue condenado y encerrado también por blasfemia Thomas Woolston por haber publicado *Discourses on the Miracles* (1727-1729). Para más detalles, por otro lado, de la respuesta que recibió esta primera obra de Toland, véase el capítulo I. Sobre la fortuna de Th. Emlin, así como la de otros 'herejes' irlandeses, véase el documentado estudio, con abundante bibliografía, de T. C. Barnard: «Reforming Irish Manners», art. cit., pp. 830 y ss.

tolerancia<sup>7</sup>, iniciándose el proceso de un tránsito paulatino «de la esfera pública a la privada»<sup>8</sup>, forjándose en Toland el arte de escribir o del disimulo<sup>9</sup>, que consistiría en «un particolare mezzo d'azione in grado di salvaguardare la verità, e di comunicarla, anche se oscuramente e per enigmi; costituisce la necessaria difesa in caso di pericolo, rappresentato dall'intolleranza politico/religiosa, o dalla persecuzione popolare; è un comportamento per lo più consono a situazioni di difficoltà da cui uscire»<sup>10</sup>. Con esta táctica del disimulo<sup>11</sup>, el filósofo irlandés se avenía tanto al *Act of Tolerance* de 1689, que ponía los límites de toda crítica en la propagación o incitación al desorden público, influyendo a partir de entonces de una manera menos directa en las opiniones y actuaciones políticas y religiosas de la época<sup>12</sup>, como a la *Act for the more effectual suppressing of Blasphemy and Prophaneness* de 1698, que castigaba duramente el hecho de negar que cualquier persona de la Trinidad fuera Dios, afirmar que había más

---

<sup>7</sup> Como muy bien explica C. Giuntini, estas experiencias fueron realmente decisivas en lo que a sus convicciones filosóficas se refiere, pues «egli si considerava vittima dell' 'Inquisizione protestante' e martire della libertà di pensiero, e si confermava, attraverso l'esperienza personale, nella sua convizione degli effetti distruttivi dell'intolleranza». *Panteismo e ideologia repubblicana*, ed. cit., p. 127.

<sup>8</sup> «Toland's experience with the adverse reactions to *Christianity Not Mysterious* taught him to curtail his enthusiasm for 'promiscuous communication'. He concluded that, because critical individuals subvert communal (often politically sanctioned) prejudices, he had no choice but to endorse the ancient practice that 'one Thing should be in the Heart, and in a private Meeting; and another Thing Abroad, and in public Assemblies'». Stephen H. Daniel: «The Subversive Philosophy of John Toland» en *Irish writing: exile and subversion* (ed. By Paul Hyland Neil Sammells), Macmillan 1991, pp. 1-12, p. 3.

<sup>9</sup> En este contexto es obligado citar la ya clásica obra de Leo Strauss *Persecution and the Art of Writing*, donde la cuestión de la escritura como medio de defensa y de comunicación se estudia y se presenta con todo detalle y donde encontramos las siguientes palabras aplicables completamente a Toland: «The influence of persecution on literature is precisely that it compels all writers who hold heterodox views to develop a peculiar technique of writing, the technique we have in mind when speaking of writing between the lines [...] That literature is addressed, not to all readers, but to trustworthy and intelligent readers only. It has all the advantages of private communication without having its greatest disadvantage – that it reaches only the writer's acquaintances. It has all the advantages of public communication without having its greatest disadvantage – capital punishment for the author». L. Strauss: *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe 1952, pp. 24-25.

<sup>10</sup> Emilio de Dominicis: *La dissimulazione in Toland*, p. 7 (Artículo en internet: [http://www.scienzedelleinvestigazioni.it/appuntigenerali/contenuti\\_appunti\\_generali/Indagine\\_Semiotica/LA%20%20DISSIMULAZIONE%20%20IN%20%20TOLAND.doc](http://www.scienzedelleinvestigazioni.it/appuntigenerali/contenuti_appunti_generali/Indagine_Semiotica/LA%20%20DISSIMULAZIONE%20%20IN%20%20TOLAND.doc)). A ello hay que añadir que «la dissimulazione non è improvvisazione. E' una tecnica, fatta di realismo e intelligenza, è mediazione tra concessione ai fatti ed esercizio di libertà» (ibid.).

<sup>11</sup> Que se verá reflejada en toda su producción con la elección por parte del filósofo irlandés de toda una serie de pseudónimos a la hora de publicar sus obras, unos pseudónimos que en ningún momento son gratuitos y que pretendían ofrecer al lector atento la clave de lectura necesaria de sus escritos. Un ejemplo de ello puede ser el *Clito*, donde Toland se califica a sí mismo de *Adeisidaemon*, esto es, 'el hombre no supersticioso', denominación que ya había utilizado al firmar, por otro lado, el prólogo a *A Lady's Religion*.

<sup>12</sup> Aun así, cuando Toland deseó publicar algo realmente subversivo como fueron su *Adeisidaemon* y sus *Origines Judaicae*, no sólo lo redactó en latín, sino que eligió La Haya como lugar de edición, puesto que únicamente allí se garantizaba realmente la libertad y se «assicurava alle opere piú audaci e originali un pubblico attento ed eterogeneo». C. Giuntini: *Panteismo e ideologia repubblicana*, op. cit., pp. 427-428. La edición se llevó a cabo a través de la imprenta de un asociado de Toland, Thomas Johnson, librero escocés asentado en La Haya e involucrado en el tráfico clandestino de obras subversivas, entre las cuales se encuentra muy posiblemente el *Traité des trois imposteurs*.

de un Dios, negar la verdad de la religión cristiana o la autoridad divina del Antiguo y el Nuevo Testamento<sup>13</sup>.

Posteriormente, en 1704<sup>14</sup>, Toland dará un paso más y cambiará radicalmente de postura en lo que a la cuestión de la comunicación se refiere, aunque todavía no de forma claramente práctica, con la publicación de sus *Letters to Serena*<sup>15</sup>, donde se explicita por vez primera la existencia histórica por parte de los filósofos de una doctrina exotérica dirigida al vulgo y otra esotérica reservada a unos pocos y que se iría transmitiendo de forma velada<sup>16</sup>. Esta distinción aparece en pleno debate sobre el origen de la inmortalidad del alma entre los filósofos griegos, donde se afirma que no todos los pensadores helenos creían en la inmortalidad del alma, aunque públicamente no lo expresaran, puesto que hacían uso de la doble doctrina según la cual había una verdad pública destinada «to be indifferently communicated to all the World» y una privada que era transmitida «only very cautiously to their best Friends, or to some few others capable of receiving it, and that wou'd not make any ill use of the same»<sup>17</sup>. Toland verá un ejemplo de esta actitud en Pitágoras, quien de ningún modo creía en la inmortalidad del alma individual ni en su transmigración, sino que lo que realmente quería señalar cuando hablaba de 'transmigración' era «the eternal Revolution of Forms in Matter,

---

<sup>13</sup> Esta situación ya la había denunciado Toland en el Prefacio a su *Christianity not Mysterious* (ed. cit., p. 5) cuando escribía que «and such is the deplorable Condition of our Age, that a Man dares not openly and directly own what he thinks of Divine Matters, tho it be never so true and beneficial, if it but very slightly differs from what is receiv'd by any Party, or that is establish'd by Law; but he is either forc'd to keep perpetual Silence, or to propose his Sentiments to the World by way of Paradox under a borrow'd or fictitious Name. To mention the least part of the Inconveniencies they expose themselves to, who have the Courage to act more above-board, is too melancholy a Theme, and visible enough to be lamented by all that are truly generous and vertuous».

<sup>14</sup> De hecho en carta del 22.10.1705 a Shaftesbury, Toland le confesaba que ya no discutía en sitios públicos y que incluso «ne fréquente plus les cafes». Citado según L. Jaffro: *Ethique de la communication et art d'écrire*, op. cit., p. 282. Dice, asimismo, M. Malherbe en su estudio sobre Toland y la razón polémica que «on se souvient aussi comment à partir des années 1705 il en vint, plus prudemment, à écrire à distance, du fond d'une retraite sise à la campagne». M. Malherbe: «La raison polémique chez John Toland», art. cit., pp. 363.

<sup>15</sup> Ya en su poema *Clito* de 1700 podríamos encontrar indicios de esta doble manera de escribir: «In common Words I vulgar things will tell,/And in Discourse not finely speak, but well./My Phrase shall clear, sort, unaffected be./And all my Speech shall like my Thoughts be free [...] But when the Crowd I'm chosen to persuade/By long Orations for the purpose made [...] Then shall my fertil Brain new Terms produce,/Or old Expressions bring again in use,/Make all Ideas with their Signs agree./And sooner Things than Words shall wanting be» (p. 6).

<sup>16</sup> Un excelente estudio sobre el esoterismo en la filosofía lo constituye el artículo de Paul J. Bagley: «On the practice of Esotericism», en *Journal of the History of Ideas*, vol. 53, N. 2 (Apr.-Jun., 1992), pp. 231-247. Véase, asimismo, Stephen H. Daniel: *John Toland*, op. cit., pp. 166 y ss.

<sup>17</sup> Con la defensa de esta teoría, como muy bien indica Stephen H. Daniel, «Toland throws into doubt the sincerity of the philosophic enterprise for anyone hoping to achieve the eternal truth often promised in totalising account of philosophy». Stephen H. Daniel: «The Subversive Philosophy of John Toland», art. cit., p. 9.

those ceaseless Vicissitudes and Alterations, which turn every thing into all things, and all things into any thing»<sup>18</sup>.

El origen, con todo, de esta concepción de la filosofía en Toland no sólo viene propiciado por su propia experiencia personal, sino también por una serie de descubrimientos y de lecturas que fue haciendo a través de estos años y que a pesar de su tremenda influencia (o quizás justamente por eso) el pensador irlandés no reflejó nunca explícitamente en su obra publicada para el gran público. Nos estamos refiriendo, obviamente, a la adquisición en 1698 de las obras de Giordano Bruno<sup>19</sup>, en concreto, de sus diálogos italianos, donde se exponen los peligros que acechan al sabio a causa de la ignorancia y el carácter natural rudo del vulgo y de sus guías (los sacerdotes) y la necesidad del Sileno para transmitir de forma velada, disimulada, la verdadera filosofía<sup>20</sup>.

La imagen del Sileno la hallamos, en primer lugar, en Platón, quien en el *Banquete*, a través de Alcibíades, hace una alabanza de Sócrates argumentando que su apariencia externa poco agradable escondía un tesoro y una belleza interior de gran valor (véase 215B-216D). Esta imagen fue posteriormente recogida en el Renacimiento, donde la encontramos principalmente en Erasmo de Rotterdam, quien la utilizará para combatir a Aristóteles, identificado aquí con la Filosofía, a favor de los Apóstoles y lo que él denomina sabiduría celestial o, tomando prestado un término de la apologética cristiana griega, *philosophia Christi*. Ello se puede observar tanto en el *Elogio de la locura* (1511), como en el adagio que tiene precisamente por título *Sileni Alcibiadis* (*Adagios*, 1515)<sup>21</sup>. En Bruno, estos Silenos erasmianos se invertirán, no siendo más los representantes de la verdad cristiana, sino de una mentira que ha llevado a la falsificación de la imagen tanto del universo como de la divinidad y de la vida en general, todo ello manifiesto en un periodo de tinieblas que dura ya dos mil años y que, como ‘bestia trionfante’, es combatida por la filosofía bruniana:

---

<sup>18</sup> *Letters to Serena*, op. cit., Letter II, p. 56. En la tercera carta, Toland narra que «when ANAXAGORAS discover'd that he Moon had but a borrow'd Light from the Sun, and so gave the Reasons of its Wax and Wane, such a Doctrine durst not be made publick, but was secretly communicated to very few, and even to them under a Promise of Fidelity» (pp. 114-115).

<sup>19</sup> Para la relación Giordano Bruno – John Toland, véase el apéndice a este capítulo.

<sup>20</sup> Conviene tener presente en este punto que no en vano Toland hizo una traducción al inglés de la epístola proemial al *Del Infinito* y posiblemente también de la *Expulsión de la bestia triunfante*.

<sup>21</sup> Véase Erasmo de Rotterdam: *Escritos de crítica religiosa y política*. Trad. de Miguel Ángel Granada y Bernardo Pérez de Chinchón. Prólogo y notas de Miguel Ángel Granada. Círculo de Lectores, Barcelona 1996.

Così dunque lasceremo la moltitudine ridersi, scherzare, burlare e vagheggiarsi su la superficie de mimici, comici et istrionici Sileni, sotto gli quali sta ricoperto, ascoso e sicuro il tesoro della bontade e veritade: come per il contrario si trovano più che molti, che sotto il severo ciglio, volto somnesso, prolissa barba, e toga maestrata e grave, studiosamente a danno universale conchiudeno l'ignoranza non men vile che boriosa, e non manco pernicioso che celebrata ribaldaria<sup>22</sup>.

Esto llevará a la separación de ámbitos, distinguiendo bien claramente el filosófico del religioso ya en su primer diálogo italiano, esto es, en *La cena de la cenari*, donde, discutiendo sobre la compatibilidad de las Sagradas Escrituras con los descubrimientos astronómicos de Copérnico, se afirma que «nelli divini libri in servizio del nostro intelletto non si trattano le dimostrazioni e speculazioni circa le cose naturali, come se fusse filosofia: ma in grazia de la nostra mente et affetto, per le leggi si ordina la pratica circa le azzione morali. Avendo dunque il divino legislatore questo scopo avanti gli occhii, nel resto non si cura di parlar secondo quella verità per la quale non profitarebbono i volgari per ritrarse dal male et appigliarse al bene: ma di questo il pensiero lascia a gli uomini contemplativi; e parla al volgo di maniera che secondo il suo modo di intendere e di parlare, venghi a capire quel ch'è principale [...] Per questo disse Alchazele filosofo, sommo pontifice e teologo mahumetano, che il fine delle leggi non è tanto di cercar la verità delle cose e speculazioni, quanto la bontà de costumi, profitto della civiltà, convitto di popoli; e pratica per la commodità della umana conversazione, mantenimento di pace et aumento di republiche»<sup>23</sup>.

Esta concepción pre-spinoziana de la distinción de la teología con respecto a la filosofía<sup>24</sup> se desarrolla más extensamente en su tercer diálogo *Del infinito*, donde se critica fuertemente a los teólogos protestantes (en concreto, a Lutero y a Calvino), quienes con sus doctrinas teológicas (la predestinación o la justificación por la fe en detrimento de las obras, por ejemplo<sup>25</sup>) han llevado la 'verdad' al vulgo, creando con ello miedos y conflictos sociales innecesarios:

---

<sup>22</sup> Giordano Bruno: *Oeuvres complètes V/1: Expulsion de la bête triomphante (Dialogue I)*. Texte établi par Giovanni Aquilecchia, notes de Maria Pia Ellero, introduction de Nuccio Ordine, traduction de Jean Balsamo. Paris 1999, «Epistola explicatoria», p. 9. En la edición española de M. A. Granada (Madrid 1989), se encuentra en la p. 89

<sup>23</sup> *La cena de le cenari* (BOeuC, II, pp. 191-193).

<sup>24</sup> Todo el *Tratado teológico-político* está compuesto justamente con esa finalidad, como dice en su capítulo XIII, cuando afirma que «separar la fe de la filosofía, que es el objetivo principal de toda esta obra» (p. 309 de la edición española, p. 174 de la edición de Gebhardt).

<sup>25</sup> Su *Spaccio de la bestia trionfante* constituye, en este contexto, una fuerte crítica a las consecuencias que tales dogmas reformados han producido en la vida de los europeos.

Come talvolta certi corrottori di leggi, fede e religione, volendo parer savii, hanno infettato tanti popoli facendoli dovenir più barbari e scelerati que non eran prima, dispreggiatori del ben fare et assicuratissimi ad ogni vizio e ribaldaria, per le conclusioni che tirano da simili premisse.<sup>26</sup>

Frente a ellos, Bruno reivindica la figura del «buen pastor», es decir, de aquel teólogo que, cumpliendo con su función de pastor de pueblos, reconoce la *libertas philosophandi* y el diferente papel que tanto el filósofo como el teólogo tienen en la sociedad con la finalidad de que ésta prospere en paz:

E facilmente condonaranno a noi di usar la vere proposizione dalle quali non vogliamo inferir altro che la verità della natura e dell'eccellenza de l'autor di quella; e le quali non son proposte da noi al volgo, ma a sapiente soli che possono aver accesso all'intelligenza di nostri discorsi. Da questo principio depende che gli non men dotti che religiosi teologi giamai han pregiudicato alla libertà de filosofi; e gli veri, civili e bene accostumati filosofi sempre hanno faurito le religioni: perché gli uni e gli altri sanno che la fede si richiede per l'instituzione di rozzi popoli, che denno esser governati; e la dimostrazione per gli contemplativi, che sanno governar sé et altri.<sup>27</sup>

A ello, el filósofo de Nola añade, en clara polémica contra los teólogos protestantes de su época que:

Tutta volta lodo che alcuni degni teologi non le admettano [los silogismos demostrativos]: per che providamente considerando, sanno che gli rozzi popoli et ignorante, con questa necessita vegnono a non posser concipere come possa star la elezzione e dignità e meriti di giustizia; onde confidati o desperati sotto certo fato, sono necessariamente sceleratissimi.<sup>28</sup>

Esta concepción del Nolano de la necesaria separación de ámbitos tiene como fundamento lo que se ha llamado 'antropología averroísta de la desigualdad humana',<sup>29</sup> que tendría precedentes tanto en el mismo Averroes, como en Platón, Aristóteles o

---

<sup>26</sup> *Del infinito: el universo y los mundos*. Trad. de Miguel A. Granada. Madrid 1993, p. 120 (*De l'infini, de l'univers et des mondes*. Texte établi par G. Aquilecchia. Trad. de Jean-Pierre Cavaillé, en *Oeuvres complètes* (=BOeuC), Paris 1995, p. 91).

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 122 (BOeuC, vol. IV, pp. 93-95).

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 120 (BOeuC, vol. IV, p. 91). Véase M. A. Granada: *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*. Barcelona 2005, pp. 175-182.

<sup>29</sup> Para esta cuestión, véase M.A. Granada: «'Esser spogliato dall'umana perfezione e giustizia'. Nueva evidencia de la presencia de Averroes en la obra y en el proceso de Giordano Bruno», en *Bruniana & Campanelliana*. V (1992/2), pp. 305-331. Cfr. también en *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, op. cit.

Maimónides<sup>30</sup>. Cronológicamente, Aristóteles (y si afinamos un poco más podemos remontarnos incluso a algunos de los filósofos presocráticos<sup>31</sup>) fue el primero en defender en los últimos apartados de su *Ética Nicomáquea* (en concreto Libro X, cap. 7-8) la separación y la desigualdad humana entre el filósofo y el vulgo. Así, mientras que el filósofo no sólo ejercitaría aquel órgano que tenemos en común con la divinidad, a saber, la razón, sino que también, guiándose por sus directrices, llevaría una vida divina en la tierra y se convertiría en el legislador más adecuado para el vulgo, éste último, sometido al imperio inmediato de los sentidos y las sensaciones, llevaría una vida desordenada y alejada del *logos* divino, necesitando ser gobernado y rectificado moralmente por la ley, entendida ésta tanto en su concepción jurídica del castigo civil como en su vertiente religiosa<sup>32</sup>. El filósofo, dirá Bruno, es aquel Acteón que, huyendo de la vida vulgar, entra en comunión con la divinidad al buscar e ir en caza del bien máspreciado, convirtiéndose así no sólo en un ‘furioso heroico’, en un ser ‘raro’, sino también en *dios*: «Atteone significa l’intelletto intento alla caccia della divina sapienza, all’apprension della beltà divina [...] con maggior facilità e con una più efficace lena a’luoghi più folti, alli deserti, alla reggion de cose incomprensibili; da quel ch’era un uom volgare e commune, dovien raro et eorico, ha costumi e concetti rari, e fa estraordianria vita [...] qua finisce la sua vita secondo il mondo pazzo, sensuale, cieco e

---

<sup>30</sup> Y muy probablemente también, dentro de esta tradición de pensamiento, en N. Maquiavelo. Véase para un análisis más detallado de la relación entre Bruno y Maquiavelo, Miguel Angel Granada: «Maquiavelo y Giordano Bruno: religión civil y crítica del cristianismo», en *Bruniana & Campanelliana. Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*, IV, 1998/2, pp. 343-368. (Ahora también en: M. A. Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*. Barcelona 2002, pp. 169-196).

<sup>31</sup> Para esta cuestión, véase el documentadísimo estudio ya citado de Hans-Dieter Voigtländer: *Der Philosoph und die Vielen. Die Bedeutung des Gegensatzes der unphilosophischen Menge zu den Philosophen (und das problem des Argumentum e consensu omnium) im philosophischen Denken der Griechen bis auf Aristoteles*.

<sup>32</sup> No en vano, las últimas líneas de la *Ética Nicomáquea* son un tránsito a la investigación política: «Pues bien, como nuestros antecesores dejaron sin investigar lo relativo a la legislación, quizá será mejor que lo examinemos nosotros, y en general la materia concerniente a las constituciones, a fin de que podamos completar, en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas. Ante todo, pues, intentaremos recorrer aquellas partes que han sido bien tratadas por nuestros predecesores; luego, partiendo de las constituciones que hemos coleccionado, intentaremos ver qué cosas salvan o destruyen las ciudades, y cuáles a cada uno de los regímenes, y por qué causas unas ciudades son bien gobernadas y otras al contrario. Después de haber investigado estas cosas, tal vez estemos en mejores condiciones para percibir qué forma de gobernar es mejor, y cómo ha de ser ordenada cada una, y qué leyes y costumbres ha de usar. Empecemos, pues, a hablar de esto». *Ética Nicomáquea*, Libro X, 1181b. Traducción castellana en *Ética Nicomáquea · Ética Eudemia*. Introducción por Emilio Lledó Ínigo, traducción y notas por Julio Pallí Bonet. Editorial Gredos, Madrid, 1985 (segunda reimpresión, 1993), pp. 408-409. Véase además M. A. Granada: *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, op. cit., introducción, pp. 13-16.

fantastico; e comincia a vivere intellettualmente: vive vita de dèi, pascesi d'ambrosia et inebriasi di nettare».<sup>33</sup>

Este furioso que quiere alcanzar la *beatitudo* tiene como *conditio sine qua non* alejarse, como recomendaba Epicuro, lo máximo posible del vulgo, «perché la mente aspira al splendor divino, fugge il consorzio de la turba, si ritira dalla commune opinione». Y es que «certo nessuno ama veramente il vero e buono che non sia iracondo contra la moltitudine».<sup>34</sup> Esta clara separación entre dos tipos de hombres llevará a Bruno a sostener, consecuentemente con su carácter pagano y aristocrático, que «bisogna che siano arteggiani, meccanici, agricoltori, servitori, pedoni, ignobili, vili, poveri, pedanti et altri simili: perché altrimenti non potrebono essere filosofi, contemplativi, coltori degli animi, padroni, capitani, nobili, illustri, ricchi, sapienti, *et altri che siano eroici simili a gli dèi*».<sup>35</sup>

Así pues, se produce una escisión de la humanidad tal que nunca se podrá suprimir, ya que, en el fondo, es necesaria por naturaleza. Yendo, por consiguiente, contra cualquier tipo de ilustración popular, Bruno afirmará de acuerdo con su cosmovisión pagana que «parlare con i termini de la verità dove non bisogna, e voler che il volgo e la sciocca moltitudine dalla quale si richiede la pratica abbia il particular intendimento, sarrebe come volere che la mano abbia l'ochio: la quale non è stata fatta dalla natura per vedere, ma per oprare e consentire a la vista».<sup>36</sup> Los filósofos, por tanto, mediante la razón natural investigarán la naturaleza, el hombre y Dios sin que tengan que confundirse en ningún momento con los pastores de pueblos, con los buenos teólogos<sup>37</sup>, que enseñan y cuidan del vulgo.

Donde mejor se encuentra desarrollado este pensamiento fundamental aristotélico es en Maimónides y en Averroes, fuentes directas de la cosmovisión

---

<sup>33</sup> *De gli eroici furori. Des fureurs héroïques*, texte établi par G. Aquilecchia, introduction et notes de M. A. Granada, traduction de P.-H. Michel revue par Y. Hersant, en *Oeuvres complètes*. Paris 1999, vol. VII, pp. 155-159.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 315 y 449, donde Bruno toma pasajes de las *Epístolas* de Séneca.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 373; cursiva nuestra.

<sup>36</sup> Giordano Bruno: *Oeuvres complètes II: Le souper des cendres*. Texte établi par Giovanni Aquilecchia, notes de Giovanni Aquilecchia, préface de Adi Ophir, traduction de Yves Hersant. Paris 1994, «Dialogo quarto», pp. 195f. En la edición española *La cena de las cenizas*. Edición española de M. A. Granada. Madrid, 1994<sup>2</sup>, p. 135. Cfr. asimismo, en esta obra las pp. 53 y 65 de la edición crítica (pp. 73 y 77-78 de la edición española).

<sup>37</sup> Pastores y legisladores que salen de entre los propios filósofos, como se afirma en el *De la causa* (BOeuC, III, p. 65): «Lodiamo dumque nel suo geno l'antiquità, quando tali erano gli filosofi, che da quelli si promovevano ad essere legislatori, consiliarii e regi. Tali erano consiliari e regi, che da questo essere s'inalzavano ad essere sacerdoti». Sobre la relación filosofía / teología / religión véase *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, op. cit., cap. V.

filosófica del Nolano. En efecto, Maimónides en su *Guía de los perplejos* afirmaba lo siguiente:

Has de saber que cuando un hombre cabal, conforme al grado de su perfección, desea expresarse de palabra o por escrito sobre lo que ha captado de estos misterios [i.e. las alegorías ocultas que encierran los libros proféticos], no le es posible exponer ni siquiera lo que haya aprehendido, con absoluta claridad y orden, como lo haría en otras ciencias cuya enseñanza es del dominio público. Por el contrario, le sucederá al instruir a los otros lo mismo que cuando lo aprendió para sí, a saber: el asunto parecerá iluminarse y en seguida se obnubilará, como si tal fuera su naturaleza, tanto en lo mucho como en lo poco. Por tal motivo, todos los grandes sabios metafísicos y teólogos, amantes de la verdad, al explicar algo sobre esta materia, siempre recurrían a alegorías y enigmas, incluso desarrollando esas alegorías en todas sus especies y géneros [...] En conclusión, me encuentro como quien, estrechado en una encrucijada, sin posibilidad de exponer una verdad bien asentada, si no es a un solo hombre destacado, desagradando a millares de ignorantes, prefiere arrancar a ese único de la perplejidad en que se halla sumido y evidenciarle el camino de su extravío, con el fin de que llegue a la perfección y consiga la tranquilidad<sup>38</sup>.

Averroes, por otro lado, en su *Destructio destructionis*, sostenía que:

El discurso relativo al conocimiento que el Creador tiene de sí mismo y de lo otro es uno de aquellos que está prohibido analizar en modo dialéctico durante las disputas, y todavía más tratarlo por escrito, puesto que la comprensión de las masas no llega a semejantes sutilezas. Si uno se para a discutir con el vulgo de semejantes cuestiones, se destruye en sus mentes la divinidad. Por eso está prohibido disputar con él de tales cuestiones, ya que para su felicidad basta con que sepa lo que puede alcanzar su inteligencia [...] Pero esta cuestión es propia de los sabios, los cuales fueron llamados por Dios a la verdad. Por eso no debe ser tratada por escrito, excepto en libros compuestos según el método demostrativo [...] Discutir de estas cosas con el vulgo es como dar a beber veneno a los cuerpos de muchos animales para quienes es veneno. Pues los venenos son cosas relativas, ya que algo será veneno con relación a un determinado animal, mientras que será alimento para otro animal. Lo mismo ocurre a propósito de las ideas entre los hombres, puesto que se dará alguna opinión que será veneno para algunos hombres y alimentos para otros. Quien afirma que todas las opiniones son buenas para todos los hombres es como el que afirma que todas las cosas son alimento para todos los hombres. Pues bien, quien prohíbe la especulación a quien debe concedérsela semeja al que afirma que todos los alimentos son veneno para todos los hombres. Y no es así, sino que algún alimento es veneno para algunos hombres y alimento para otros. El que da veneno a quien le resulta perjudicial debe ser castigado, aunque para otros hombres sea alimento; y quien prohíbe el veneno a aquel a quien alimenta, de suerte que se le hace morir, debe ser castigado también. Y de este modo hay que entender la presente cosa y por eso, cuando yerran los necios

---

<sup>38</sup> Maimónides: *Guía de perplejos*. Edición de David Gonzalo Maeso. Madrid 1994. Introducción, pp. 57 y 63.

dando veneno como si fuera alimento a quien resulta verdaderamente veneno, el Médico debe de tratar de curarlo por medio de su arte. Por eso nos está permitido tratar de esta cuestión en un libro como éste, pues de otra manera nos estaría prohibido, ya que es rebelión expresa o una de las cosas más deplorables sobre la tierra, y se conoce la pena que la Ley reserva para los que incurren en ella<sup>39</sup>.

Dos son los textos de Toland en los que esta teoría se expone, y, además, se materializa: *Pantheisticon* y *Clidophorus* (este último en *Tetradymus*). De entrada conviene destacar la distinta forma en que estas dos obras fueron redactadas y publicadas. Así, mientras que el *Pantheisticon* está escrito en latín y circuló de manera clandestina, el *Clidophorus* se publicó en inglés para el gran público<sup>40</sup>. A pesar de que en las dos se trata la cuestión de la doble filosofía y de la necesidad para el sabio de proteger su verdadero pensamiento de la intolerancia del vulgo, en el primero de estos escritos la citada distinción se lleva a cabo con la finalidad de justificar la transmisión velada de la verdadera filosofía y religión panteísta, mientras que en el segundo se trata únicamente de una exposición histórica, sin extraer de ahí ninguna aplicación aparentemente práctica. Decimos «aparentemente práctica», puesto que si atendemos a la distribución de los cuatro tratados que componen el *Tetradymus*, veremos que la táctica del disimulo o el arte de escribir de Toland se manifiesta con total claridad. En efecto, el *Clidophorus* viene antes del *Hypatia*, que bien puede considerarse como la denuncia más radical de la intolerancia religiosa, en este caso, cristiana, contra la filosofía y de los graves peligros a los que está sometido el filósofo en una sociedad dominada por las ansias de poder y las envidias de los sacerdotes, enemigos acérrimos de la sabiduría y amigos apasionados, además de propagadores, de la superstición<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Averroes: *Destructio destructionum Philosophiae Algazelis*. In the Latin version of Calo Calonymos. Ed. de B. H. Zedler. Milwaukee 1961, Disputatio sexta, pp. 291ss. Traducción de Miguel A. Granada, en M. A. Granada: «'Esser spogliato dall'umana perfezione e giustizia'. Nueva evidencia de la presencia de Averroes en la obra y en el proceso de Giordano Bruno», art. cit., pp. 309-310. Cfr. también en *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, op. cit., pp. 180-182.

<sup>40</sup> En este punto afirma Isabel Rivers: «*Clidophorus* illustrates the inconsistencies in Toland's various rhetorical poses and the difficulties caused by the resort to exoteric and esoteric doctrines [...] It seeks to make public the practice of exoteric and esoteric writing, which is itself based on the assumption that the truth can be told only to the philosophic few while the vulgar many must be content with the traditional lies». I. Rivers: *Reason, Grace and Sentiment*, vol. 2: 'Shaftesbury to Hume', Cambridge 2000, p. 50. Es cierto que hace 'pública' la doctrina de la doble verdad, pero con la intención de denunciar abiertamente la persecución y los peligros que los prejuicios y la ignorancia causan y reivindicar con ello libertad de expresión para el sabio y para la sociedad en su conjunto. Ello está, además, en plena armonía con la actitud y actividad pública del filósofo que, como veremos más adelante, no se ha de limitar a la transmisión clandestina y a un retiro 'ocioso' de la sociedad, sino que tiene la obligación de participar activamente en la lucha contra la superstición y la tiranía por el bien de su país.

<sup>41</sup> Sobre la importancia del *Clidophorus* en la comprensión de la forma de comunicarse y escribir de los *freethinkers*, véanse las referencias que da I. Rivers en su obra ya citada, p. 36, nota 139. Asimismo, David Bermann señala que esta obra da las claves necesarias de «how to read a covert atheistic text, how

Toland encuentra el origen histórico de la teoría de la doble doctrina en los primeros legisladores y en su necesidad de recurrir a la religión a través de la *fábula* con el fin de ser obedecidos por el pueblo<sup>42</sup>. Entre estos «impostores» Toland cita a Mahoma y a Diodoro de Sicilia<sup>43</sup>, mas salva a Moisés<sup>44</sup>, quien si bien fue un legislador como ellos, «his laws be truely divine, without any mixture of weakness or folly» (p. 65)<sup>45</sup>. A esta mentira forjada por los legisladores con la finalidad de ser obedecidos se unieron los sacerdotes, quienes utilizaron la situación en su propio interés y, naturalmente, los magistrados, «(partly thro Superstition proceeding from their ignorance; and partly thro Policy, to grasp at more power than the laws allow'd, by the assistance of the Priests) have been commonly very ready to inforce those laws, by what they call'd *wholesom severities*» (ibid.).

Es ante esta situación sociopolítica, donde no había lugar para la libre propagación de la verdad, en la que los filósofos se vieron obligados a introducir la teoría de la doble verdad o «a two-fold doctrine», según la cual «the one *Popular*, accommated to the PREJUDICES of the vulgar, and to the receiv'd CUSTOMS or RELIGIONS: the other *Philosophical*, conformable to the nature of things, and consequently to TRUTH; which, with doors fast shut and under all other precautions, they communicated onely to friends of known probity, prudence, and capacity» (pp. 65-66).

Esta distinción pagana Toland cree encontrarla también en los cristianos actuales, a los que acusa de traicionar con ello a Cristo y a la verdad, puesto que «they profess the Religion of him who *is TRUTH it self, and whose service is perfect*

---

to see through its prudential theological lying. Toland also discusses what he takes to be the philosophical doctrine which has been and will always be that of the wise and the few, and which the wise will never openly tell». D. Bermann: «Atheism in Britain», *Introduction*, en *Atheism in Britain*. Bristol 1996, vol. I, p. XII.

<sup>42</sup> Quien teorizará esta manera de actuar del legislador frente a la masa de manera ejemplar será Nicolás Maquiavelo tanto en su obra *El príncipe* (p.e., cap. XV y XVII), como en *Los discursos de Tito Livio* (p.e., cap. I, 11).

<sup>43</sup> Según informa la nota 1 de la página 351 de la edición francesa del *Clidophorus (Lettres à Serena et autres textes*, op. cit.) esta denominación podría encontrarse ya en *Theophrastus redivivus*, III, 2.

<sup>44</sup> Con ello Toland era coherente con la tesis expuesta en *Origines Judaicae* de un Moisés panteísta (desmarcándose, a la vez, de la tradición libertina del *Traité* y del hermetismo), que hacía a Moisés depositario de una verdad mística y religiosa que transmitiría a todos los pueblos de la antigüedad, pasando a ser, por tanto, para el irlandés «erede della sapienza egiziana e inserito nella serie ininterrotta di filosofi che avrebbero contribuito a perpetuare una tradizione di pensiero materialistico ed esoterico tuttora viva ed operante». C. Giuntini: *Panteismo e ideologia repubblicana*, ed. cit., p. 440.

<sup>45</sup> Citamos por *CLIDOPHORUS, or, of the EXOTERIC and ESOTERIC PHILOSOPHY; THAT IS, of the External and Internal Doctrine of the Ancients: The one open and public, accommated to popular prejudices and the RELIGIONS establish'd by Law; the other private and secret, wherin, to the few capable and discrete, was taught the real TRUTH stript of all disguises*, segundo tratado del *Tetradymus*, Londres 1720, pp. 61-100.

FREEDOM» (p. 66)<sup>46</sup>. Esta postura anticristiana, según Toland, ha conducido a los cristianos hasta la «*Inquisition, as the utmost perfection of this hellish Oeconomy of faith*» (p. 67)<sup>47</sup>. Son precisamente estas actitudes inquisitoriales las que han llevado, además, a las más profundas intolerancias y enemistades contra la misma religión y contra la filosofía en nombre no sólo de una supuesta «infalibilidad» de la Iglesia en cuanto a la verdad, sino también de unas «necessary cautions» para evitar todo tipo de «ambigüedades, equívocos e hipocresías», mantenidas «in all times and places by ambitious Priests, supported by their property the Mob» (p. 68).

De ahí, por tanto, la necesidad histórica de los filósofos de establecer o defender una doble postura ante la sociedad. Dentro del recorrido histórico que Toland lleva a cabo, sobresale en primer lugar Parménides, quien habría defendido que «they are two sorts of Philosophy, the one according to TRUTH, the other according to OPINION» (p. 69). No obstante, fueron los egipcios<sup>48</sup> quienes «were the wisest of mortals, had a twofold doctrine: the one secret, and in that very respect sacred; the other popular, and consequently vulgar» (p. 70)<sup>49</sup>. Con ayuda del testimonio de Plutarco<sup>50</sup>, Toland prueba cómo esta mentira destinada al pueblo iba disfrazada en forma de fábula, poniendo como ejemplo la concepción de Isis por parte del sabio y por parte del vulgo<sup>51</sup>.

---

<sup>46</sup> Y añade: «They are commanded to LOVE each other, and to speak the TRUTH one to another: but they so obey, as if they were expressly injoin'd the contrary» (ibid.).

<sup>47</sup> Esta crítica estaría, pues, en consonancia con lo ya denunciado en *Christianity not Mysterious*.

<sup>48</sup> La fascinación por el pueblo egipcio como fuente de sabiduría religiosa y filosófica y como transmisores de la verdadera filosofía no sólo le vino a través de su lectura del *Spaccio* de Bruno (véase nuestro apéndice a este capítulo), sino también de obras como la de J. Spencer: *De legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus, libri tres*. La Haya 1686, quien defendía la tesis de que los jeroglíficos egipcios eran símbolos icónicos que referían a conceptos, siendo éstos los medios mediante los cuales se pretendía transmitir de manera secreta y alejada de las opiniones del vulgo su doctrina 'mística', revelándose ésta a través de la legislación que Moisés posteriormente, bajo manto divino, otorgó a los israelitas tras su fuga de Egipto. Esta tesis tuvo bastante éxito en los siglos posteriores, como prueba W. Warburton (*The divine legation of Moses demonstrated on the principles of a religious deist, from the omission of the doctrine of a future state of reward and punishment in the Jewish dispensation*. 2 vol., 1738-1741) y, sobre todo, el ensayo de Schiller *Die Sendung Moses* (1790), que tanto impacto tendría posteriormente sobre la ilustración alemana y en Freud y su interpretación de la figura de Moisés. Para más detalles, véase Jan Assmann: «The Mosaic Distinction: Israel, Egypt, and the Invention of Paganism», en *Representations*.N. 56 (Autumn 1996), pp. 48-67 y del mismo autor *Moses, the Egyptian*, op. cit., pp. 117 y 144-167 (trad. española citada, pp. 137 y 161-186).

<sup>49</sup> Véase, asimismo, el esbozo de la carta II a Serena, donde se afirmaba que «les Égyptiens avoient des philosophes, des politiques, des prêtres et des prophètes quand les Juifs n'en avoient point». John Toland: *Dissertations diverses*, op. cit., p. 129. Sir Robert Howard, en *The History of Religion*, afirmaba que «in Egypt, in the temple of Isis, was placed Harpocrates the God of Silence, with his finger on his Lips; as it were to teach, that the mysteries and Secrets of Religion are not to be divulged [...] therefore the Unlearned are to be debarred from using their Reason in what is plain to be understood, such as the plain Gospel of Jesus Christ». R. Howard: *The History of Religion*, Londres 1694, pp. 53 y 111.

<sup>50</sup> Véase *De Iside et Osiride*, 354c-d.

<sup>51</sup> «ISIS in the mouth of the vulgar signify'd a Queen, and Nature in that of the Philosophers» (p. 71). Véase para más detalles P. Hadot: *Le voile d'Isis*. París 2004.

Esta manera de enseñar era propia, además, de todos los pueblos de la Antigüedad. Como sostiene Toland: «This double manner of teaching was also in use among other oriental nations, especially the Ethiopians and Babylonians, the ancient and modern Bramins, the Syrians, Persians, and the rest, principally instructed by ZOROASTER» (p. 72). Quienes mejor ilustran esta situación históricamente, con todo, son los pitagóricos, cuyo maestro Pitágoras<sup>52</sup> fue un ejemplo a seguir para los filósofos griegos: «The disciples of PYTHAGORAS were either *Hearers* or *Mathematicians*, or *Exoterical* or *Esoterical*, whom we may render Exterior and Interior auditors. All things were declar'd to the *Esoterical* (but without witnesses) in a plain, perspicuous, and copious speech: while every thing, on the contrary, was deliver'd to the *Exoterical*, in a perplex, obscure, and enigmatical manner; nor was any thing told clearly, except popular and vulgar matters» (pp. 72-73). Norma de estos discípulos o matemáticos de la doctrina esotérica era que «*all things ought not to be declar'd to all men*» (p. 73)<sup>53</sup>.

Esta división entre doctrina esotérica-exotérica Toland la vuelve a destacar en Aristóteles<sup>54</sup>, en los estoicos (p. 75), en los epicúreos (ibid.) y en Platón, quien «wisely

---

<sup>52</sup> Ya Bayle había hecho referencia a esta doble doctrina en Pitágoras en su *Dictionnaire*, op. cit., vol. IV, artículo «Pythagore», nota H, p. 686. Asimismo, véase el diálogo segundo de la *Cabala del caballo pegaseo* de Giordano Bruno.

<sup>53</sup> Cabe señalar que el hecho de revelar alguna doctrina fuera de los estrechísimos círculos de transmisión pitagóricos se castigaba de manera muy severa. Un ejemplo lo constituye el caso de Hiparco: «LYSIS the Pythagorean severely chid his condisciple HIPPARCHUS, for having publish'd some points of the *Esoteric Philosophy*; and for having communicated to men, who were neither initiated, nor prepar'd by contemplation and the necessary sciencies, their master's doctrine: whereupon he was expell'd out of the school, and a monument erected for him, according to the custom of the Pythagoreans, as if he had been actually dead» (p. 73).

<sup>54</sup> Dice Toland, citando a Aulo Gelio y su obra *Noctes Atticae* (lib. 20, cap. 5), que Aristóteles «admitted all his disciples without distinction, and even such of the people as pleas'd, to his *Exoteric* lessons, which he read in the evening: but he spent the morning in the Lyceum upon explaining the *Acroamatic* or *Esoteric doctrine*, to which (pursues GELLIUS) he did not indifferently admit every body» (p. 74). Las palabras exactas de A. Gelio son: «Commentationum suarum artiumque, quas discipulis tradebat, Aristoteles philosophus, regis Alexandri magister, duas species habuisse dicitur. Alia erant, quae nominabat  $f>T9,\Delta46\Box$ , alia quae appellabat  $\Box6\Delta\equiv\forall946\Box$ .  $f>T9,\Delta46\Box$  dicebantur quae ad rhetoricas meditationes facultatemque argutiarum ciuiliumque rerum notitiam conducenbant,  $\Box6\Delta\equiv\forall946\Box$  autem uocabantur, in quibus philosophia remotior subtiliorque agitabatur quaeque ad naturae contemplationes disceptationesue dialecticas pertinebant. Huic discipline, quam dixi,  $f>T9,\Delta46\downarrow$  tempus exercendae dabat in Lycio matutinum nec ad eam quemquam temere admittebat, nisi quorum ante ingenium et eruditionis elementa atque in discendo studium laboremque explorasset» (A. Gellii: *Noctes Atticae*, recognovit breuique adnotatione critica instruxit P. K. Marshall, Tomus II, Libri XI-XX, Oxford University Press, Oxford 1968, XX, v, 5-20, p. 594). En este punto, es conveniente traer a colación la anécdota que el mismo Aulo Gelio, pocas páginas más adelante reproduce y que se halla asimismo en las *Vidas paralelas* de Plutarco, en torno a Alejandro Magno y Aristóteles y que ilustra a la perfección la problemática de la enseñanza esotérica-exotérica: «Al parecer, Alejandro no sólo recibió enseñanzas de ética y política, sino que también tomó parte en lecciones secretas más profundas, que los filósofos denominaban en particular 'acroamáticas' y 'epópticas', y se guardaban de divulgar. En efecto, cuando ya había pasado a Asia, al enterarse de que Aristóteles había publicado en libros algunas de estas doctrinas, le escribe en nombre de la filosofía una carta llena de franqueza, de la que es copia el siguiente texto: 'Alejandro a Aristóteles saluda. No has hecho bien en publicar las lecciones acroamáticas. Pues ¿en qué nos diferenciaremos

providing for his own safety, after the poysonous draught was administer'd to SOCRATES<sup>55</sup> by profane and impious persons, wrote rather poetically, than philosophically» (ibid.). Finalmente, el claro ejemplo de Heráclito de Éfeso (p. 76) da la enseñanza definitiva de cómo hay que leer a todos estos filósofos que practicaron el arte de la doble filosofía por miedo a las represalias del vulgo y los sacerdotes: «The readers wanted a key, that might open 'em a passage into his secret meaning: and such a key, that I may hint it *en passant*, is to be, for the most part, borrow'd by the skilful from the writers themselves» (p. 76)<sup>56</sup>.

En Roma, quienes mejor representaron esa posición fueron, a juicio de Toland, Cicerón y los académicos, los cuales, fieles discípulos en todo de Platón, mantuvieron la doble distinción, no siendo por ello ni «escépticos» ni «eclécticos», tal y como habitualmente se les caracteriza, sino que «it was the custom of the Academic to conceal their opinion; and not to discover it to any body, except to such as had liv'd with them even to old age» (p. 77).<sup>57</sup>

---

nosotros de los demás si las doctrinas en las que nos has instruido van a ser comunes a todo el mundo? Yo preferiría por mi parte distinguirme por el conocimiento de los bienes más altos antes que por el poder. Que sigas bien.' Para consolarle Aristóteles de la decepción de esta ambición, se justifica a propósito de aquellos escritos, diciéndole que están publicados y no lo están. Pues, en realidad, el tratado de física no tiene ninguna utilidad para quien quiere enseñar o instruirse, porque está escrito para servir de memorándum a los ya instruidos desde el principio». Plutarco: *Vidas paralelas. Alejandro-César, Pericles-Fabio Máximo, Alcibiades-Coriolano*. Traducción, introducción y notas de Emilio Crespo Güemes. Barcelona 1983, pp. 23-24.

<sup>55</sup> En este contexto, Sócrates, como ya anteriormente en *Letters to Serena* (III, p. 114), adquiere una importancia decisiva para el filósofo irlandés como ejemplo paradigmático de los peligros en los que se ve envuelto el filósofo cuando intenta enseñar la verdad o llevar a cabo algún tipo de reforma social. C. Giuntini sostiene muy acertadamente, por su lado, que Toland «vareva a dimostrare non tanto le conseguenze tragiche del tentativo di esprimere pubblicamente le proprie idee su qualsiasi argomento, quanto piuttosto la sterilità di tale tentativo». C. Giuntini: *Introduzione* a J. Toland: *Opere*, Torino 2002, p. 64. Sobre Sócrates como arquetipo del filósofo y su presencia en Bruno, véase M. A. Granada: *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, op. cit., cap. I.

<sup>56</sup> Con esta sugerencia de la búsqueda de una «key», Toland estaría haciendo referencia muy probablemente al título de su tratado, *Clidophorus*, esto es, «el portador de las llaves».

<sup>57</sup> Toland cita en este contexto como apoyo a su tesis a Agustín de Hipona y a su escrito *Contra Academicos*, III, XX, 43, que reza así: «Hoc mihi de Academicis interim probabiliter, ut potui, persuasi. Quod si falsum est, nihil ad me, cui satis est jam non arbitrari non posse ab homine inveniri veritatem. Quisquis autem putat hoc sensisse Academicos, ipsum Ciceronem audiat. Ait enim illis morem fuisse occultandi sententiam suam, nec eam cuiquam nisi qui secum ad senectutem usque vixisset, aperire consuesse. Quae sit autem ista, Deus viderit; eam tamen arbitror Platonis fuisse». Citado según la *Patrología Latina de Migne*, París 1887, tomo 32, p. 957. La traducción española reza: «He aquí las convicciones probables que entre tanto me he formado, según pude, de los académicos. Si no son acertadas, poco me importa, porque ahora me basta con creer que el hombre puede hallar la verdad. Pues quien opina que los académicos mismos han pensado así, lea a Cicerón. Porque dice él que solían ocultar su doctrina, sin descubrirla a nadie más que al que llegaba con ellos a la ancianidad. Cuál fuese su doctrina, Dios lo sabe; yo creo que fue la de Platón». *Obras de San Agustín en edición bilingüe*. Tomo III. *Obras filosóficas*. Versión, introducciones y notas de los padres Fr. Victorino Capanaga, O.R.S.A., Fr. Evaristo Seijas, O. S. A., Fr. Eusebio Cuevas, O. S. A., Fr. Manuel Martínez, O. S. A., Fr. Mateo Lanseros, O. S. A., Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1951, p. 221.

Dentro del judaísmo, Moisés fue uno de los que utilizó esta distinción (p. 78), llegando a su punto álgido con Jesucristo, quien «taught for the most part in parables, expressly forbidding *the children's bread, or that which is holy*, meaning the true doctrine, to be *cast to the dogs*: and admonishing his disciples, after the manner of the Philosophers, *not to cast their pearls before swine*» (p. 78). Y, con todo, «*the original and genuin Institution of JESUS*» (p. 79) era completamente comprensible para todos, sin necesidad de los añadidos posteriores de sacerdotes y Padres de la Iglesia (pp. 79-80)<sup>58</sup>.

Esta teoría de la doble comunicación de la verdad se apoya históricamente, por ende, en la necesidad de no instruir a todos con la verdad de las cosas, ya que es contraproducente y no está todo el mundo intelectualmente maduro y preparado para comprenderla, siendo la mejor opción (parece ser, indica Toland) el uso de *fábulas*, como sostenía el filósofo Salustio, ya que es inadecuado «to be desirous to teach all men alike, what is true concerning the Gods, since this in the unwise, who are incapable of such instruction, will breed contemt, and in the wise laziness: wheras to conceal the Truth under Fables refrains the former from despising, and necessitates the latter to Philosophize; as obliging them to inquire into the right meaning of such Fables, which will not let time ly idle on their hands» (pp. 80-81). Como muestra de ello Toland ofrece el testimonio, ya citado en sus *Origines Judaicae*, de Estrabón, quien defendía la necesidad de la superstición para educar moralmente al vulgo, mencionando, como ejemplos, las autoridades de Homero y al autor de las *Alegorías homéricas*.

Mas el irlandés, coherente con su lucha contra la superstición, ya sea ésta en el campo de la religión, la política o la ciencia, no apoya esta postura y sostendrá que «the horror of Superstition, instill'd into the minds of men, never produc'd any good [...] [It] shou'd occasion more evil than good in the world» (p. 82). Con esta crítica, el filósofo denunciaba los peligros del uso de las fábulas para educar al vulgo y la necesidad de usar convenientemente la alegoría, como sostenía también Salustio, Cicerón (pp. 91-92) y, antes que ellos, Platón (pp. 85-86). Asimismo, «in conceiving, explaining, and

---

<sup>58</sup> Aquí se vuelve a retomar la crítica ya efectuada por Toland a los primeros Padres de la Iglesia, quienes, procedentes del paganismo, habían pervertido el sentido originario del cristianismo con mentiras e introducido el misterio. Véase, para más detalles, el capítulo anterior dedicado a la religión de Toland. Asimismo, conviene señalar cómo en este contexto Toland no sólo alinea a Jesús con los filósofos clásicos, sino que por querer difundir de manera 'simple and plain' lo que los filósofos mantenían en secreto, fue perseguido por los sacerdotes, haciéndole con ello víctima de la intolerancia del clero, como posteriormente denunciará con Hypatía. En su *Mangenoutes* afirmará que «there is no such satyr in the world against Priestcraft as the Gospel of CHRIST, which made the Priests never cease till they brought him at last to the Cross». *Mangenoutes*, en *Tetradymus*, ed. cit., p. 226.

declaring the DIVINE NATURE and ATTRIBUTES, I readily own that Symbols and Metaphors are not onely apt and useful, but the last of 'em even absolutely necessary» (p. 88).

El filósofo, por tanto, ha de tener sumo cuidado cuando habla y cuando discurre sobre cuestiones, ya sean éstas en torno a la divinidad, ya sean en torno a la naturaleza, puesto que sus oyentes no son siempre los mismos ni tienen las mismas capacidades de comprensión, por lo que ha de utilizar preferentemente símbolos y metáforas. Una anécdota traída a colación por Toland ejemplifica esta tesis:

SYMONIDES being asked by the tyrant HIERO, what GOD was, or of what nature? requested the space of one day to think on the subject. When the day after, the same demand was reiterated, he begg'd for two days. But when he had frequently doubl'd the number of days, and HIERO admiring ask'd why he did so? because, said he, the longer I consider upon it, the more obscure this thing appears (pp. 88-89)<sup>59</sup>

De ahí, pues, la necesidad histórica de la filosofía de propagarse bajo símbolos, metáforas o parábolas, puesto que, como decía Platón en el *Timeo* (28c): «To discover the creator and parent of the Universe, was difficult: but to explain his nature to the Vulgar, impossible» (p. 90), siendo mejor por ello para el sabio callar siempre, como Lord Shaftesbury, quien «conferring one day with Major WILDMAN about the many sects of Religion in the world, they came to this conclusion at last; that, notwithstanding those infinite divisions caus'd by the interest of the Priests and the ignorance of the People, ALL WISE MEN ARE OF THE SAME RELIGION: wherupon a Lady in the room, who seem'd to mind her needle more than their discourse, demanded with some concern what that Religion was? to whom the Lord SHAFTESBURY strait reply'd, *Madam, wise men never tell*»<sup>60</sup> (pp. 94-95)<sup>61</sup>. La enseñanza que Toland extrae de todo ello es que:

---

<sup>59</sup> Citado por Cicerón en su *De natura deorum*, I, 60 y en Bayle: *Dictionnaire historique et critique*, Nouvelle Édition, augmentée de notes extraites de Chauffepié, Joly, La Monnoie, Leduchat, L.-J. Leclerc, Prosper Marchand, etc, Ginebra 1969 (reimpresión de l'édition de Paris 1820-1824), art. «Simonide», F, pp. 291-292.

<sup>60</sup> Sobre la autoría de este dicho de Shaftesbury, pueden verse las discusiones sostenidas en *Notes and Queries* (4-X-1902, p. 271; 24-XII-1927, p. 467; febrero de 1979, pp. 25-26; 21-V-1981, p. 406; 11-VI-1981, pp. 472-473). Asimismo, Gilbert Burnet ofrece una variación del mismo en su *History of His Own Time* (Edited by Martin Joseph Routh, Oxford 1833, p. 175, nota k): «A person came to make him a visit whilst he was sitting one day with a lady of his family, who retired upon that to another part of the room with her work, and seemed not to attend to the conversation between the earl and the other person, which turned soon into some dispute upon subjects of religion; after a good deal of that sort of talk, the earl said at last, 'People differ in their discourse and profession about these matters, but men of sense are really but

*When a man maintains what's commonly believ'd, or professes what's publicly injoin'd, it is not always a sure rule that he speaks what he thinks: but when he seriously maintains the contrary of what's by law establish'd, and openly declares for what most others oppose, then there's a strong presumption that he utters his mind* (p. 96)<sup>62</sup>.

Esta prudencia y esta delicadeza del sabio a la hora de manifestar y propagar su ideario se debe al peligro que éste corre a causa de la ignorancia del vulgo, quien es manipulado convenientemente por el clero. Como claramente expresa Toland: «the ignorance of the Laity is the Revenue of the Clergy» (p. 89)<sup>63</sup>. Ello se materializa claramente en la historia de la filósofa Hypatía. El texto que la narra, *Hypatia*<sup>64</sup>,

---

of one religion.' Upon which says the lady a sudden, 'Pray, my lord, what religion is that which men of sense agree in?' 'Madam,' says the earl immediately, 'men of sense never tell it'». Asimismo, Benjamín Disraeli, Earl of Beaconsfield, en su *Endymion*, cuando escribe: «'As for that, said Waldershare, sensible men are all of the same religion'. 'And pray what is that?' inquired the prince. 'Sensible men never tell'». B. Disraeli: *Endymion*, Tauchnitz Edition, Leipzig 1880, vol. II, p. 186 (c. XXIX). Por otro lado, es curioso señalar cómo R.W. Emerson, en *The Preacher* (1884) afirma: «I see that sensible men and conscientious men all over the world were of one religion, - the religion of well-doing and daring, men of sturdy truth, men of integrity and feeling for others». *The Complete Works of R. W. Emerson*, Harvard University Press 1979 (reedición de las obras completas en 12 volúmenes de 1903-1904), vol. X, p. 215.

<sup>61</sup> Como afirma D. Wootton, «his central claim is that every philosophes has had the same esoteric teaching, namely (to use a term he invented) pantheism. This is Toland's esoteric message, concealed within an essay on esotericism». David Wootton: «New Histories of Atheism», en Michael Hunter and David Wootton (ed.): *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford 1992, pp. 13-53, p. 41.

<sup>62</sup> Con ello, Toland estaba pidiendo libertad de expresión para el sabio, quien se veía obligado a camuflar sus ideas ante el temor a ser castigado por los prejuicios de la sociedad: «Let all men speak what they think, without being ever branded or punish'd but for wicked practises, and leaving their speculative opinions to be confuted or approv'd by whoever pleases» (p. 100). Un texto paralelo al citado se encuentra en el prefacio a esta obra, donde Toland escribe que «in effect the Poets were no exempt from the same danger, that commonly attended the Philosophers: for tis a grand mistake to suppose, that the former did always write in a figurative strain out of pure choice, and because it was as amuzing or alluring as their numbers. No, no: those Poets and Philosophers who wou'd rather obtain the people's favor, than run any risque in undeceiving or instructing them (for I except the most generous spirited) must no less than those venal Orators and Historians, who court the applause of the many, approve their favorite sentiments, as well as tickle their ears and fancies. Listen to a Man perfectly acquainted with this matter. *Whoever writes any thing for the people* (says SYNESIUS, who was both Poet and Philosopher) *or addresses his speech to them, must necessarily appear popular in his doctrine, and invent or discourse what gratifies them: for they being unlearned, are therefore pertinacious and intractable defenders of their senseless prejudices; so that if any declines from his country rites, he must strait drink the juice of hemlock. What thin you must HOMER have suffer'd from the Grecians, if he had realted the naked truth concerning JUPITER? And not vended those monstrous fictions, which terrify children.* All silly folks are children, no less at other times than in that of HOMER; a secret well known to EMPEDOCLES, with some other poetical Philosophers». Prefacio a *Tetradymus*, op. cit., p. VI. En este punto Toland se hace eco y se alinea con la defensa de la libertad de la filosofía y del filósofo establecida de forma clara y directa en su época por el *Tratado teológico-político* de Spinoza.

<sup>63</sup> Un excelente estudio sobre el *Clidophorus* y la doble filosofía aquí anunciada lo constituye el artículo de P. Lurbe titulado justamente «*Clidophorus* et question de la double philosophie», en *Revue de Synthèse*, 4. S., N. 2-3, avr-sept 1995, pp. 379-398.

<sup>64</sup> Citamos por *HYPATIA: or, the history of a most beautiful, most vertuous, most learned, and every way accomplish'd LADY; who was torn to pieces by the CLERGY of Alexandria, to gratify the pride, emulation, and cruelty of their ARCHBISHOP, commonly but undeservedly stil'd Saint CYRIL*, tercer tratado del *Tetradymus*, Londres 1720, pp. 101-136. Este tratado tenía como moto: «Magnum aliquid instat, afferum, immane, impium» (Seneca, *Medea*, Act. 3. Scen. I. Lin. 16). Sobre la historia de la filósofa Hypatía, véase el todavía hoy válido libro de la profesora de historia romana antigua de la

constituye no sólo la defensa más firme y apasionada del papel de la mujer en la filosofía, sosteniendo con ello la innegable importancia de la mujer tanto en la literatura como en la filosofía<sup>65</sup>, que es definida aquí como «the highest perfection, so it demands the utmost effort of human nature» (p. 106). Además, constituye un canto a la Filosofía encarnada en la filósofa griega Hypatía, quien es considerada víctima de la superstición y de la intolerancia religiosa. Así, en este escrito laudatorio de la Filosofía, se ofrece toda una serie de testimonios sobre las capacidades intelectuales de Hypatía (pp. 105-106), que muestran cómo era respetada y adorada no sólo por sus discípulos, sino por todos<sup>66</sup>, hasta tal punto que fue llamada ya en su tiempo, tal y como testimonian Sinesio y Damascio, «the PHILOSOPHER» (pp. 109 y 111), siendo descrita, además, como «a Lady of most eminent Learning, and that SYNESIUS, with probably not a few of her other disciples, esteem'd her to be a miracle of virtue and prudence» (p. 117).

Hypatía fue, en una época en la que el cristianismo cobraba fuerza, completamente indiferente a la religión cristiana y en ningún momento se enfrentó a ella. Ello no impidió que fuera mucho más respetada por todos sus compatriotas que muchos sacerdotes y obispos de su época, como prueba el gobernador de Alejandría, Orestes, quien según la tradición consultaba<sup>67</sup> los problemas que tenía con Hypatía y no con los cristianos, a los cuales no toleraba, situación ésta que produjo la enemistad del obispo de Alejandría (Cirilo). Hasta tal punto el obispo despreciaba a Orestes, que se cuenta que incluso hubo una tentativa por su parte de matarle<sup>68</sup>. Mas al fracasar el intento de asesinato, nos narra Toland, el obispo dirigió entonces su furia contra Hypatía, quien, según cuenta Sócrates (libr. 7, cap. 13), era vista «as if she obstructed a reconciliation between Bishop CYRIL and ORESTES. Wherefore certain hot-brain'd men, headed by one PETER a Lecturer, enter'd into a conspiracy against her, and

---

Universidad Jagelónica de Cracovia Maria Dzielska: *Hypatia de Alexandria*, Ediciones Siruela, Madrid 2004 (ed. orig. *Hypatia z Aleksandrii*, Cracovia 1993). En Internet puede verse la siguiente página web sobre Hypatía: <http://www.polyamory.org/~howard/Hypatia/>

<sup>65</sup> Aquí alcanzará su punto álgido la defensa de la mujer, iniciada en el prefacio a las *Letters to Serena* y, todavía mucho antes, en el también prefacio a *A Lady's Religion in a letter to the Honourable My Lady Howard* (1697), donde se afirmaba que la mujer, al igual que el hombre, puede entender de manera completamente natural el mensaje de los Evangelios sin necesidad de la ayuda de ningún sacerdote.

<sup>66</sup> En este punto, Toland cita el testimonio del historiador Sócrates (*Historia*, lib. 7, cap. 15), quien afirmó que «by reason of the confidence and authority which she had acquir'd by her Learning, she somtimes came to the Judges with singular modesty; nor was she any thing abash'd, to appear thus among a croud of men: for all persons, on the score of her extraordinary discretion, did at the same time both reverence and admire her» (p. 117).

<sup>67</sup> Dice Toland: «She was held an Oracle for her wisdom, which made her be consulted by the Magistrates in all important cases» (p. 117).

<sup>68</sup> Como recoge Sócrates en su historia (Libro 7, cap. 14), capítulo que es citado *in extenso* por Toland para probar las perversas influencias que el obispo poseía sobre la casta sacerdotal de la ciudad fundada por Alejandro Magno.

watching their opportunity when she was returning home from some place, they dragg'd her out of her chair; hurry'd her to the church call'd CESAR'S, and stripping her stark naked they kill'd her with tiles. Then they rote her to pieces, and carrying her limbs to a place call'd Cinaron, there they burnt them to ashes» (p. 130)<sup>69</sup>.

Así, según Toland, la furia cristiana, envidiosa de la sabiduría, asesinaba a una mujer, a Hypatía, es decir, a la Filosofía, asentando lo que serían las bases de la actuación de toda religión (del cristianismo en este caso<sup>70</sup>) cuando el sacerdote alcanza el poder *político*: «You may therefore expect to hear of vengeance from the Priest, whom the same NICEPHORUS represents proud, seditious, a boutefeu, a persecutor: while the Emperor might thank himself for the disorders that desolated one of his principal cities; for where was it ever otherwise, when the Clergy were permitted to share in the government of civil affairs?» (p. 127)<sup>71</sup>

Pero, ¿por qué es tan peligrosa la filosofía? ¿Por qué ese odio hacia ella? ¿Qué es lo que la filosofía propone? La filosofía, como dice Toland en un escrito publicado póstumamente, es aquella que cura de la superstición y de los errores que dominan al vulgo<sup>72</sup>. Por ello es odiada y detestada tanto por el sacerdote como por el vulgo por él manipulado y por ello aquello que posee de positivo, esto es, la antigua versión materialista y panteísta, no lo descubrirá nunca públicamente el filósofo, puesto que esta cosmovisión se transmite históricamente de forma velada, siendo únicamente

---

<sup>69</sup> De la anotación de Damascio al texto anteriormente citado de Sócrates, Toland menciona las siguientes significativas palabras: «Upon a time, CYRIL passing by the house of HYPATIA, saw a great multitude before the door both of men on foot and on horseback; wherof some were coming, some going, and other stay'd. When he inquir'd what that croud was, and what occasion'd so great a concourse? He was answer'd by such as accompany'd him, that this was HYPATIA the Philosopher's house, and that these came to pay their respects to her. Which when CYRIL understood, he was mov'd with so great envy, that he immediatley vow'd her destruction, which he accomplish'd in the most detestable manner» (p. 132).

<sup>70</sup> Toland sostiene más adelante que «of genuin Christianity there remain'd very little at that time» y que «No, no, they were no Christians that kill'd HYPATIA: nor are any Christian Clergymen now to be attack'd thro the sides of her murderers» (p. 133). Para la sinceridad de estas palabras, hemos de tener presente únicamente lo que se afirmó en el *Clidophorus* en la p. 96. Cómo la Iglesia católica supo leer este texto, lo demuestra la obra que se publicó con el título *The History of Hypatia, a Most Impudent School-Mistress. In Defense of Saint Cyril and the Alexandrian Clergy from the Aspersion of Mr. Toland*.

<sup>71</sup> Con ello Toland se hacía eco de lo ya expuesto por Spinoza en su *Tratado teológico-político*, en cuyos tres últimos capítulos (del XVIII al XX) se denunciaba lo pernicioso para la Filosofía y para la libertad de pensamiento que supone el hecho de que el sacerdote tenga el poder político (en especial, véanse las pp. 386-387 de la edición española; pp. 225-226 de la edición de Gerbhardt) y donde se aboga por la subordinación de la religión al poder político, proclamándose la ilegitimidad de toda acción política por parte de la casta sacerdotal al ser el ámbito de la religión lo interior del hombre y al exigir únicamente como esencial la obediencia y la fe.

<sup>72</sup> En *Directions for breeding of Children by their Mothers and Nurses, in two LETTERS, written above two thousand years ago, in A Collection*, vol. II, pp. 13-14, afirmaba: «we have a remarkable instance, how far Philosophy had cur'd her of the Superstition and vulgar errors of her country».

patrimonio de unos pocos<sup>73</sup>. De ello era bien consciente Toland, quien, junto con la publicación de textos en inglés para el gran público, llevará a cabo una tremenda empresa en lo que a la distribución clandestina de materiales heterodoxos se refiere. Como afirma Justin Champion, Toland «played a critical role in the production and dissemination of manuscript material in England and on the continent in the early eighteenth century»<sup>74</sup>.

Son varios los manuscritos y textos propios y ajenos que Toland transmitió secretamente por toda Europa<sup>75</sup>. Desde la obra de Bruno hasta opúsculos que posteriormente no han sido encontrados<sup>76</sup>. El *Pantheisticon*, de 1720, es decir, un escrito del último Toland, constituye un ejemplo clarividente de la forma de operar filosóficamente en la transmisión de su verdadero pensamiento, pues «the ‘real’ John Toland is only present in the clandestine, secret, shadowy masonic coteries, while the public Toland was little more than a hypocritical gad-fly irritating the orthodox establishment»<sup>77</sup>.

En efecto, el *Pantheisticon*<sup>78</sup> se inserta en aquel tipo de obras que, aunque fueron llevadas a la imprenta, no se publicaron para el gran público, sino que, editadas a cargo del propio Toland, se distribuyeron entre sus amigos más cercanos. Este círculo de lectores de Toland estaba compuesto indistintamente tanto por hombres como por

---

<sup>73</sup> «Philosophy, or science –dice Leo Strauss– the highest activity of man, is the attempt to replace opinion about ‘all things’ by knowledge of ‘all things’; but opinion is the element of society; philosophy or science is the attempt to dissolve the element in which society breathes, and thus it endangers society. Hence philosophy or science must remain the preserve of a small minority, and philosophers or scientists must respect the opinions on which society rests. To respect opinions is something entirely different from accepting them as true. Philosophers or scientist who hold this view about the relation of philosophy or science and society are driven to employ a peculiar manner of writing which would enable them to reveal what they regard as truth to a few, without endangering the unqualified commitment of the many to the opinions on which society rests». L. Strauss: «On a Forgotten King of Writing», en *What is Political Philosophy and Other Essays*, New York 1959, p. 221. Véase, asimismo, M. A. Granada: *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, op. cit., p. 23

<sup>74</sup> J. Champion: «‘Published but not printed’: John Toland and the circulation of manuscripts c.1700-1722», en *La Lettre Clandestine*, 7 (1998) pp. 301-341, p. 301.

<sup>75</sup> El *Clito*, de 1700, según nos informa el *Dictionnaire anti-philosophique* (op. cit., p. 175), sería uno de aquellos textos en donde no sólo se respira por todas sus páginas «l’irreligion», sino también que habrían corrido «quelque temps en Manuscrit». Véase, asimismo, Nicéron: *Mémoires*, op. cit., vol. I, p. 253.

<sup>76</sup> Para más detalles sobre las obras o manuscritos de Toland de cuya existencia sabemos, pero no han llegado hasta nosotros, véase el artículo anteriormente citado de Champion.

<sup>77</sup> J. Champion: «‘Published but not printed’», art. cit., p. 340. Esta afirmación, a pesar de su veracidad, merece, con todo, ser matizada. Que el ‘verdadero’ Toland pueda ser encontrado únicamente en su actividad no-pública, puede ser cierto, mas también es cierto que es posible encontrar al ‘verdadero’ Toland en su obra publicada destinada a eliminar la superstición de la vida de los hombres y a crear las bases mínimas para la instauración de una religión natural, o sea, un código moral que eduque y articule éticamente al vulgo con el fin de propiciar la tolerancia y la convivencia social.

<sup>78</sup> El *Pantheisticon* estaba editado en *Cosmopoli*, que era como se conocía, entre la literatura subversiva y clandestina de la época, Londres, con lo que ya en la portada se indicaba la naturaleza del escrito que el lector tenía entre las manos.

mujeres y agrupaba a abogados, libreros, aristócratas y políticos, entre otros. Este grupo, tan heterodoxo en lo que a profesiones y clases sociales se refiere, tenía, no obstante, un punto en común: su afiliación política *whig* y su apoyo incondicional a la sucesión protestante de la casa de Hannover. Varios de ellos, además, apoyaron y fomentaron la ideología neo-republicana o *commonwealth*<sup>79</sup>.

Esta distribución, sin embargo, no se hacía por igual, es decir, Toland, de acuerdo con su concepción de la filosofía esotérica y de la transmisión de las verdaderas doctrinas a aquellos más «iniciados» o más cercanos ideológicamente, hizo varios añadidos de forma manuscrita a su texto. Su primer biógrafo recoge un testimonio que informa sobre el hecho de que el filósofo irlandés añadió una oración en algunos de los ejemplares que distribuyó del *Pantheisticon*. Francis Hare, en su obra *Scripture Truth vindicated from the Misrepresentations of the Lord Bishop of Bangor* (1721, p. 21), afirma que «this Atheistick Writer not content with what he has dared to print in this prophane Piece, has, I am told, in some Copies inserted a Prayer in MSS. in these or the like words.

*Omnipotens et Sempiterna BACCHE, qui hominum corda donis tuis recreas, concede propitius, ut qui hesternis poculis aegrotie facti sunt, hodiernis curentur, et per pocula poculorum*»<sup>80</sup>.

Más adelante, el mismo autor, añade: «THE Prayer to BACCHUS, p. xxi. being, to the best of my remembrance, in the very words, in which I have heard it repeated more than once by the same person; and yet differing much in expression from two written Copies I have lately seen; (which also differ from each other;) I thought it would not be unacceptable to the Reader, to give him the following Copy; which, whatever the other be, I can assure him is from an Original.

*Omnipotens et Sempiterna BACCHE, qui humanam societatem maxime in bibendo constituisti; concede propitius, ut istorum capita, qui hesternâ computatione gravantur, hodiernâ leventur; idq; fiat per pocula poculorum. Amen.*»<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> Entre los receptores de la obra cabría destacar, asimismo, tanto al Dr. Alexander Haliday, como a William Bruce y al primer presbiteriano de la iglesia de Belfast, quien donaría con posterioridad su ejemplar a la Queen's University de la misma ciudad.

<sup>80</sup> Testimonio citado por *A Collection*, vol. 1, pp. LXXXIV-V y por Carabelli: *Tolandiana*, op. cit., p. 237, el *Dictionnaire anti-philosophique*, op. cit, p. 181 y Niceron: *Mémoires*, op. cit., vol. I, p. 261.

<sup>81</sup> *A Collection*, vol. 1, pp. LXXXV-LXXXVI. En la misma página LXXXVI, el biógrafo desmiente, empero, estas afirmaciones del Dr. Hare, sosteniendo que «[I] can now assure you that he never dream'd of any such thing». El autor del *Abstract*, comentando estas palabras de Desmaizeaux, comenta que «He

Toland, por tanto, no cuidaba sólo la forma de sus textos, sino también el contenido, el cual estaba, de esta manera, destinado para un público específico y selecto entre los ya escogidos por el propio filósofo irlandés. La distribución clandestina de manuscritos y obras prohibidas o de naturaleza «subversiva» posibilitaba al autor el control de los posibles lectores, creando con ello una comunidad de lectores de los que se estaría seguro tanto de su prudencia como de su capacidad de comprensión<sup>82</sup>.

Un ejemplo de cómo funcionaba esta comunidad de lectores y de diálogo clandestino lo proporciona el caso de la lectura en común que hicieron Toland, por un lado, y su mecenas y amigo Robert Molesworth, por el otro, de la obra de Martin A *Description of the Wertern Islands of Scotland* de 1716<sup>83</sup>.

Martin Martin era un investigador con una serie de contactos con el que fue posteriormente presidente de la *Royal Society* Hans Sloane y que se movía en círculos cercanos a la *High Church* de Oxford. Todos estos científicos tenían como misión «reinforced the sacred hand behind the natural order. Such erudition was ancillary to the defence of Christian truth»<sup>84</sup>.

Toland entra en contacto con este autor y con su obra a raíz de sus lecturas preparatorias para una historia de la cultura y la sabiduría antigua irlandesas. Adquirida en 1718, Toland leyó esta obra tres veces. La primera vez fue una «cursory reading», la segunda con más tranquilidad y «with pen in hand (as 'its often my custom)», para leerlo una tercera vez «in the same manner». Toland no sólo lo leyó con un lápiz en la mano para subrayar aquello que le interesaba destacar, sino también «partly to explain,

---

assures us, that he knows the author, but forbears to mention him, on account of his profession. Indeed, there can hardly be a doubt, that Dr. Hare himself was the author». *Abstract*, p. 32.

<sup>82</sup> Sobre este tipo de sociedades o comunidades de lectores, véase el estudio de J. Champion: «Marginal Radicals: Reading erudition in late Stuart England» en Internet: <http://csb.princeton.edu/index.php?app=download&id=50>, pp. 1-33; pp. 14-15. Es en este contexto de distribución de obras y manuscritos clandestinos donde juegan un papel importantísimo las bibliotecas privadas de las grandes personalidades de la época, como, por ejemplo, Sir Anthony Collins, Lord Shaftesbury o el Príncipe de Saboya. A las obras ya citadas en torno a la transmisión oculta de textos, añádase J. S. Spink: «La diffusion des idées matérialistes et antireligieuses au début du XVII siècle: le 'Theophrastus redivivus'», en *Revue d'histoire littéraire de la France* (1937), pp. 248-255, I. O. Wade: *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophical Ideas in France from 1700 to 1750*. New York 1967, así como la revista especializada en esta cuestión *La lettre clandestine*. Entre la ingente producción de Miguel Benítez, véase «Sociétés Secrètes Philosophiques à l'aube des Lumières: Panthéistes et Naturalistes» en *Lendemains* (1987), pp. 11-17; su libro *La cara oculta de las Luces. Investigaciones sobre los manuscritos filosóficos clandestinos de la edad clásica*. Valencia 2003 y «Las Huellas del Panteísmo en el *Theophrastus Redivivus*: una Religión para el Pueblo», en *Historia Philosophica*. Vol. 3. 2005. Pag. 13-27.

<sup>83</sup> El ejemplar aquí citado se halla en la British Library con la signatura C.45, c.1. Véase la nota bibliográfica de Carabelli, op. cit., pp. 13-14

<sup>84</sup> J. Champion: «Marginal Radicals», art. cit., p. 18.

and partly to correct him»<sup>85</sup>. Las anotaciones de Toland se encuentran por todo el volumen, siendo muy profusas, dentro de las casi 400 páginas del texto, desde la primera hasta la 373.

Es en este contexto que Toland presta, en octubre de 1721, con todas sus anotaciones, el libro a Robert Molesworth, quien también estaba interesado en la cultura irlandesa. Las anotaciones de Toland datan de septiembre de 1720. Molesworth lee la obra y se la devuelve posteriormente también anotada a Toland, quien, a su vez, la volverá a leer y contestará a las anotaciones de su patrón.

Entre las diferentes anotaciones de carácter filológico, filosófico e histórico que tanto Toland como Molesworth hicieron críticamente a la obra de Martin Martin destacaremos tres. La primera responde a una afirmación del autor según la cual los habitantes de San Kilda «contract a cought as often as any strangers land and stay for any time among them» (p. 286). El filósofo irlandés responde que «This is a strange piece of credulity in them: for I suppose our Author reports only what they say». Molesworth, cuando leyó este fragmento, anotó: «In his large history of St Kilda he asserts it as his own firm belief, grounded upon his own experience. Poor Man!»

La segunda viene en relación con un comentario de Martin Martin referido a los EELS en las playas de Harries, en Irlanda (p. 58). Toland escribe que «are indeed call'd sand eels, but are real smelts & are so dug out of the sands in the north of Ireland. In Irish they're call'd magher». En este punto Molesworth le contestó: «You are much mistaken Mr T-d, they are a different fish from smelts, whereof I never saw any in Ireland», a lo que Toland replicó: «I am not at all mistaken, My Lord: & if you have not been in every part of Ireland, that's none of my fault».

En otro lugar (p. 92), a raíz de una afirmación de que el agua en la villa de Tangstill «being boil'd grows thick like a puddle», Toland se pregunta «Why did he not try this experiment among ye rest as well as ye next two?», a lo que respondió Molesworth: «I'll tell ye why: your Author is a foolish pretending coxcomb».

Toda esta serie de comentarios irónicos y este diálogo crítico entre Toland y Molesworth no respondía únicamente a un afán de querer demostrar sus conocimientos y resaltar lo que para ellos eran pruebas evidentes de la ignorancia del autor<sup>86</sup>, sino que tenía una finalidad muy determinada. Como sostiene agudamente Champion, «the

---

<sup>85</sup> Anotación realizada por Toland en la página 2 de la obra de Martin con fecha «Putney Sepr. 1720».

<sup>86</sup> Como se observa por las anotaciones de las pp. 63, 65, 89, 267 ó 211, donde anotó: «I have not room to set down what I know of this matter».

annotators regarded the text as a case-study for exposing civil and ecclesiastical corruption as well as the natural tendency of human ignorance. To attack the man, was to attack the institution, and thereby compromise the scholarly genre»<sup>87</sup>. En efecto, para ellos esta obra de Martin Martin constituía una clara «geografía de la superstición», producto de la forma de trabajar y de la epistemología de la Royal Society. Mientras que para el propio autor lo que describía en su obra era evidencia de lo sobrenatural y fruto de la providencia y de la religión, para Toland y Molesworth el contenido del escrito no dejaba de ser pura y mera superstición, con lo que sus comentarios y críticas estaban en plena armonía con su lucha contra la superstición y la ignorancia que obras como la de Martin Martin procuraban difundir bajo la máscara de la científicidad. Así pues, mientras que por ejemplo, la obra de Tito Livio, que Toland había usado en su *Adeisadaemon* y en sus *Origines Judaicae* para criticar a la religión y tacharla de superstición, era una recopilación de las supersticiones del pueblo, sin que el propio Tito las mantuviera, lo grave de este caso era que Martin se lo creía: «for him they were evidence of the supernatural, not the building blocks of an exposure of priestcraft»<sup>88</sup>. Con esta forma, pues, de leer y de comentar obras, Toland y Molesworth «produced a new work that both illustrated and confirmed their approach and convictions» a través de una manera de comunicarse y dialogar totalmente oculta y privada.

En este contexto entramos en lo que sería la concepción del filósofo en Toland, pues tal y como la vivió el pensador irlandés, dicha concepción poco o nada tiene que ver con la imagen que actualmente se tiene.

El filósofo se define en Toland como aquella persona que, en primer lugar, se ha elevado de la masa al usar la razón, que es definida por el filósofo como el elemento que tenemos en común con la divinidad, puesto que ella nos permite conocer la realidad de Dios y de su creación, como ya había mantenido en su *Christianity not Mysterious*<sup>89</sup>. Por ello es propio del hombre el uso de la razón, pues como «the only Light God has given him», está destinada «to find out Religious Truth, in order to practise it, does all that God desires»<sup>90</sup>. Estos deseos de Dios se resumirán en el hecho de que el hombre podrá alcanzar la felicidad únicamente a través de la razón, es decir, que no será el sacerdote o quien fuere el que le dictará al hombre las normas necesarias para ser feliz,

---

<sup>87</sup> J. Champion: «Marginal Radicals», art. cit., p. 18.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>89</sup> Véase, por ejemplo, el prefacio y lo que se dice en el §15 de la segunda sección y, en general, nuestra exposición en el capítulo primero.

<sup>90</sup> *A Letter to a Member of Parliament, Shewing, that a restraint on the Press is...*, op. cit., p. 3.

sino que la razón misma será la guía para llevar a los hombres a la felicidad que Dios nos ha dispuesto a encontrar racionalmente<sup>91</sup>:

Whoever does not make use of his Reason, is not only ungrateful to neglect so excellent a gift of God, but actually prefers the state of brutes to humanity. But whoever, on the contrary, has addicted himself to a serious contemplation of the works of God and Nature, to a diligent examination of times and places, and to an impartial enquiry into men and opinions (which is what we truly call Philosophy, and not any peculiar system of the School) whoever, I say, will thus employ his mind<sup>92</sup>.

Este filósofo se distinguirá por el carácter científico y ecuánime de su estudio y valoración de los diferentes problemas que se disponga a tratar. Así, dos leyes serán básicas para este filósofo. En primer lugar, el filósofo es aquel que sabe leer, que practicará el arte, como diría Nietzsche, de *saber leer bien*<sup>93</sup> que es, por otro lado, la contrapartida lógica del viejo 'arte de escribir' practicado desde siempre por los filósofos. Y leer bien significa no extrapolar nuestros juicios sobre el autor que se maneja y dejarle hablar contextualizando siempre en su conjunto cada una de sus manifestaciones:

Attention must therefore be given to the scope of the Author and the thread of his discourse, which must always be reasonably interpreted according to this view, together with a diligent consideration of his particular expressions, which must not be understood as they stand by themselves, but as they agree with the whole<sup>94</sup>.

---

<sup>91</sup> Ibid., p. 15.

<sup>92</sup> *A Project of a Journal*, en *A Collection*, op. cit., vol. II, pp. 211-212.

<sup>93</sup> Sobre el arte de leer bien en Nietzsche, pueden verse los siguientes textos: El fragmento póstumo 19 [1] (octubre-diciembre 1876), el § 5 del prólogo de *Aurora*; el § 8 del prólogo a *Humano, demasiado humano*; el § 8 del prólogo a *La genealogía de la moral*; y el § 270 de *Humano, demasiado humano*, donde afirma: «*L'art de llegir*. — Tota orientació forta és unilateral; s'aproxima a l'orientació de la línia recta i, com aquesta, és exclusiva, és a dir, no es toca amb moltes altres orientacions, tal com fan partits i naturaleses dèbils en el seu ondulant anar i venir: per tant, s'ha de perdonar també als filòlegs el fet que siguin unilaterals. La reconstrucció i la depuració dels textos, juntament amb la seva explicació, practicades per un gremi al llarg dels segles, han permès que finalment s'hagin trobat els mètodes correctes; tota l'Edat Mitjana va ser profundament incapaç d'oferir una explicació estrictament filològica, és a dir, guiada per la voluntat d'entendre només allò que diu l'autor, — ¡trobar aquests mètodes no és poca cosa, no és una cosa que s'hagi de subestimar! Tota ciència ha aconseguit continuïtat i estabilitat únicament gràcies al fet que l'art de llegir bé, és a dir, la filologia, ha assolit la seva perfecció». Véase también el § 52 del *Anticristo*: «Per filologia cal entendre aquí, en un sentit molt general, l'art de llegir bé, — poder llegir els fets sense falsejar-los per mitjà de la interpretació, sense perdre, en l'afany per entendre, la precaució, la paciència, la subtileza. Filologia com a *ephexis* [cautela] en la interpretació: ja es tracti de llibres, de notícies de diari, de destins o de fenòmens meteorològics, — per no parlar de la “salvació de l'ànima”...». Los dos textos citados se hallan en F. Nietzsche: *L'Anticrist*. Edició d'Antonio Morillas, traducció de Marc Jiménez, Llibres de l'Índex, Barcelona 2004, pp. 298 (nota 476) y 147-148 respectivament.

<sup>94</sup> *The Constitution of the Christian Church*, en *A Collection*, op. cit., vol. II, p. 178.

Además, el filósofo no ha de dejarse nunca llevar por los prejuicios de aquellos que escriben «according to the Ideas of their own times», sino que «neither to conclude from some things amiss in those elder times, that all were so; having the nature of things and undeniable facts to the contrary, not a few superstitions being crept in even from the beginning: nor to infer from some things right in later times, that all things continu'd as right as before, when the contrary is likewise from nature and facts most evident»<sup>95</sup>. A ello hay que añadir que el filósofo ha de conocer bien la gramática y ha de aprender a escribir con elegancia, siguiendo los preceptos de Cicerón de adecuación, claridad y ornamentación<sup>96</sup>. Asimismo, la manera de escribir dependerá de la materia a tratar y de cómo ésta se ha de presentar al público, al lector:

For as every thing in the Universe is the Subject of writing, so an Author ought to treat of every subject smoothly and correctly, as well as pertinently and perspicuously; nor ought he to be void of ornament and Elegance, where his matter peculiarly requires it. Some things want a copious style, some a concise; other to be more floridly, others to be more plainly handl'd: but all to be properly, methodically, and handsomly exprest. Neglecting these particulars, is neglecting, and consequently affronting, the reader<sup>97</sup>.

Podemos encontrar ejemplos de esta manera de escribir, que en muchos casos revela el arte del disimulo que el filósofo ha de practicar cuando expresa públicamente sus opiniones, en toda la producción tolandiana<sup>98</sup> y, en concreto, en las *Letters to Serena*, que representan en su conjunto una buena muestra, ya incluso desde sus primeras líneas<sup>99</sup>. Analizando en este contexto las tres primeras cartas, vemos que cuando Toland describe en el prefacio el contenido de las cartas, escribe que «they are only innocent Researches into the venerable Ruins of Antiquity, or short essays in

---

<sup>95</sup> Nazarenus, op. cit., p. 223.

<sup>96</sup> Cfr. su ensayo *Cicero illustratus, dissertatio philologico-critica: sive Consilium de toto edendo CICERONE, alia planè methodo quàm hactenus unquam factum*, en *A Collection*, op. cit., vol. I, pp. 285-286, donde escribe: «Quis denique, hisce destitutus adminiculis, APTE, DISTINCTE, ORNATE scribere valeat? quod artis princeps Cicero praecepit, quodque in symbolum mihi (bonis utinam avibus) selegi».

<sup>97</sup> *A Specimen of the critical History of the Celtic Religion and Learning*, en *A Collection*, op. cit., vol. I, p. 18.

<sup>98</sup> Como bien vio M. de la Chapelle en su comentario en el tomo IV de la *Bibliothèque Angloise*, Toland – en palabras de L. M. Chaudon –, «se moque de la Religion, en faisant semblant d'être en colère contre ceux qui l'accusoient d'irrèligion». A ello añade que: «C'est une espèce de charlatenerie en usage parmi les Incrédules, & que les Disciples François du Déiste Anglois n'ont pas manqué de suivre». *Dictionnaire anti-philosophique*, op. cit., p. 182.

<sup>99</sup> En efecto, la cita que encabeza el texto de Cicerón (*De natura deorum*, II, 5) revela ya el carácter del escrito: «Opinionum commenta delet Dies, Naturae Judicia confirmat», pues, como indica G. Gawlick, «in earlier writers it served to illustrate the dignity of universal consent», lo cual está lejos de las intenciones de Toland. G. Gawlick: «Cicero and the Enlightenment», art. cit., p. 668.

Philosophy, not calculated to offend any, but to please all; and to divert, if they are not capable to instruct» (preface).

Ni que decir tiene que con esta supuesta vanalización del contenido de sus cartas lo que Toland está resaltando es el fuerte carácter polémico que estos textos tienen. Ello lo tenemos de nuevo ejemplificado, pocas líneas más abajo, cuando sostiene que si hace comparaciones con la Antigüedad no lo hace en detrimento de los modernos, sino en beneficio del lector, pues «such Inferences are much easier drawn by the People concern'd, who must needs perceive the best of any, what has the greatest Resemblance with their own Doctrins or Practices» (preface).

Que esto no es así, el lector atento lo ve durante la lectura de la obra. La contraposición entre antiguos y modernos tiene aquí la única función de *desacralizar* dogmas y opiniones a través del método (comparativo y genealógico) histórico. Mediante la supuesta crítica a la superstición y a los misterios del paganismo, Toland entra en polémica directa asimismo con el cristianismo. Como muy bien señala I. Rivers, «a favourite way for the freethinkers to undermine Christianity by implication was to attack paganism and superstition, in particular the rite, ceremonies, and sacrifices of the heathen priests»<sup>100</sup>.

La táctica del disimulo se encuentra en la conclusión de la primera carta, donde Toland después de esbozar muy brevemente su hombre ideal libre de prejuicios<sup>101</sup>, aconseja respetuosamente a la Reina la búsqueda de un pequeño círculo de interlocutores con los cuales poder conversar libremente huyendo del aplauso y /o de las envidias y resentimientos de las multitudes: «But this [las alabanzas o críticas del vulgo] ought not to hinder your enjoying the Happiness of free Discourse with any Persons worthy of this Honor, whom you shall find to have as much Judgment and Discretion in reasoning» (pp. 17-18). Con ello Toland estaba no sólo dando un consejo filosófico a Serena, sobre la necesidad para el sabio de buscarse un pequeño grupo de amigos con

---

<sup>100</sup> I. Rivers: *Reason, Grace, and Sentiment*, op. cit., pp. 41-42. Ello es totalmente constatable en las cartas segunda y tercera, como veremos a continuación.

<sup>101</sup> Por su decisiva importancia, se ofrece el texto a continuación, un texto que ayuda a comprender el ideal de hombre tolandiano, tal y como lo hallaremos posteriormente en el *Pantheisticon*: «A person exempt from Prejudices seems in his outward Circumstances to have little advantage over others; yet the cultivating of his Reason will be the chief Study of his Life, when on the one hand he considers that nothing can equal his inward Quiet and Joy, seeing almost all the rest of his kind ever grovelling in the dark, lost in inextricable Mazes, agitated with innumerable Doubts, tormented with perpetual Fears, and not sure to find any End of their Misery even in Death: while, on the other hand, he himself is wholly secur'd by a right use of his Understanding against all these vain Dreams and terrible Phantoms, content with what he already knows, an pleas'd with new Discoverys, without thinking himself concern'd in things inscrutable; not led like a Beast by Authority or Passion, but giving Law to his own Actions as a free and reasonable Man». *Letters to Serena*, op. cit., p. 16.

los cuales poder expresarse libremente, lejos de los prejuicios, de las persecuciones y, en definitiva, de los peligros de una sociedad sometida a la ignorancia.

Es en la segunda carta, en la que Toland aborda la cuestión de la inmortalidad del alma en la Antigüedad, donde encontramos de forma más clara el arte de escribir del pensador irlandés. Así, en las primeras líneas de esta segunda carta, escribe que va a tratar de la inmortalidad del alma entre los paganos y de las dudas que éstos se plantearon sobre ella, dudas que, en la actualidad, gracias a la Revelación cristiana, no tienen cabida: «You have no Doubts, I'm certain, about the Soul's Immortality, and Christianity affords the best, the clearest Demonstration for it, even the Revelation of God himself» (p. 19).

Cómo está funcionando aquí la prudencia en Toland, lo podemos comprobar en el hecho de que un examen *histórico* como el que realiza en estas páginas supone como premisa que la inmortalidad no es un dogma sagrado cristiano, sino una opinión nacida a partir de los miedos y esperanzas del vulgo históricamente articulado y manipulado por el sacerdote. Asimismo, vemos cómo Toland se posiciona ante este dogma de forma crítica y negativa, cuando, hablando de su recepción entre los filósofos de la Antigüedad, sostiene que ninguno de ellos creyó jamás en él en su fuero interno, pero que de cara al público mostraron siempre su apoyo haciendo uso no sólo de la doctrina de la doble verdad, sino también de la necesidad de tal dogma para la educación moral y el control del vulgo (véase, pp. 55 y ss.).

De esta manera, después de realizar una historia genealógica de la inmortalidad y de probar que tenía su origen en el culto a la muerte y en los miedos del pueblo a morir, cita *in extenso* un texto de Plinio el Viejo (*Historia natural*, VII, lv, 188-190)<sup>102</sup>

---

<sup>102</sup> El texto es como sigue: «Post sepulturam vanae manium ambages, omnibus a supremo die eadem quae ante primum, nec magis a morte sensus ullus aut corpori aut animae quam ante natalem - eadem enim vanitas in futurum etiam se propagat et in mortis quoque tempora ipsa sibi vitam mentitur, alias immortalitatem animae, alias transfigurationem, alias sensum inferis dando et manes colendo deumque faciendo qui iam etiam homo esse desierit - ceu vero ullo modo spirandi ratio ceteris animalibus distet, aut non diuturniora in vita multa reperiantur quibus nemo similem divinat immortalitatem. Quod autem corpus animae per se? quae materia? ubi cogitatio illi? quomodo visus, auditus, aut qui tangit? quis usus ex iis aut quod sine iis bonum? quae deinde sedes quantave multitudo tot saeculis animarum velut umbrarum? puerilium ista deliramentorum avidaeque numquam desinere mortalitatis commenta sunt. similis et de adservandis corporibus hominum ac reviviscendi promisso Democriti vanitas, qui non revixit ipse. Quae malum ista dementia est iterari vitam morte? quaeve genitis quies umquam, si in sublimi sensus animae manet, inter inferos umbrae? perdit profecto ista dulcedo credulitasque praecipuum naturae bonum, mortem, ac duplicat obituri dolorem etiam post futuri aestimatione; etenim si dulce vivere est, cui potest esse vixisse? at quanto facilius certiusque sibi quemque credere, specimen securitatis antegenitali sumere experimento!».

y, en lugar de rebatir su crítica al culto de la inmortalidad del alma, Toland se limita a afirmar que:

Such are the Reasonings of Men who talk all the while of they know not what, having false Notions of the Origin of the Soul, none at all of its Union with the Body, and but imperfect Guesses about its Essence, which leads 'em consequently to doubt of its separate Existence, and so to deny its Immortality. But, however, Men left to themselves may mistake, 'tis impossible that God shou'd lie; and what he has reveal'd, tho not in every thing falling under our Comprehension, must yet be true and absolutely certain<sup>103</sup>.

Concluyendo acto seguido la carta, sin dar ningún tipo más de explicación o aclaración<sup>104</sup>, pasando de una historia genealógica<sup>105</sup> a una crítica feroz al culto de la inmortalidad, pues su apostilla «*tho not in every thing falling under our Comprehension*», después de lo que había expuesto en su *Christianity not Mysterious*, no sorprende al lector atento, quien no puede dejar de ver aquí un guiño irónico de Toland y una confirmación y apoyo de lo dicho por Plinio el Viejo<sup>106</sup>, aun cuando posteriormente pueda volver a sostener que «in my opinion the Moderns have not the same right to examine this matter as the Antients, but ought humbly to acquiesce in the Authority of our Savior JESUS CHRIST, who brought Life and Immortality to Light» (p. 56). Lo cual no deja de ser, una vez más, muestra del carácter subversivo de las cartas<sup>107</sup>.

En la tercera carta, discutiendo sobre la idolatría, observamos de nuevo la ambivalencia de la argumentación tolandiana cuando por un lado se dice que el paganismo fue una corrupción de la luz de la razón, para afirmar a continuación que «heathenism was a better Foundation for Virtue than Christianity» y que «the Law of

---

<sup>103</sup> *Letters to Serena*, op. cit., Letter II, p. 66.

<sup>104</sup> «You need no Antidote, SERENA», se excusa diciendo Toland acto seguido (p. 67).

<sup>105</sup> Al final de la carta sostiene irónicamente que no es su deseo excederse en su «design of a bare Historian» (p. 67).

<sup>106</sup> Sobre el arte de leer y de escribir en la filosofía de Toland en general, véase el excelente estudio de L. Jaffro: «L'art de lire Toland», en *Revue de Synthèse*, 4 S. N. 2-3, avr.-sept. 1995, pp. 399-419.

<sup>107</sup> Como bien aclara C. Giuntini, «Il problema dell'immortalità si configura dunque come un aspetto di una tematica assai piú vasta e storicamente significativa: esso offre l'occasione per approfondire il confronto fra lo sviluppo delle dottrine religiose e la storia del pensiero antico, per ricostruire il complesso intreccio di credenze superstiziose e di tentativi di compresione razionale del mondo nell'evoluzione della civiltà, legata non solo a conflitti fra opposte tendenze intellettuali, ma anche all'influsso di fattori di natura sociale e politica». C. Giuntini: *Panteismo e ideologia repubblicana*, op. cit., p. 243.

Nature was often better full fill'd by the Heathens than Christians» (p. 117), así como recomendar a Cicerón para uso de los cristianos contra el paganismo y su idolatría<sup>108</sup>.

Como se puede observar por estos ejemplos del arte de escribir, una de las características propias del filósofo según Toland será su metodología, una metodología que ha de garantizar y proporcionar libertad de juicio e independencia: «But I have – afirma Toland –, by a free enquiry and diligent application, learnt them [las tesis mantenidas en este tratado] from the dictates of right reason, from my own observations on the best governments in the World, and from the original Constitution of Christianity»<sup>109</sup>.

Para ello, como se deja entrever en estas líneas, el filósofo ha de viajar, salir de su ambiente familiar y social y conversar con diferentes tipos de personas de culturas distintas, pues solamente a través del diálogo (recordemos las discusiones y conversaciones que Toland solía llevar a cabo en los *Coffee-Houses*<sup>110</sup> de Londres) con otros individuos se puede progresar en el conocimiento:

I shou'd have a fine task indeed on my hands, being intimate with Turks and Jews, with Christians of most denominations, with Deists and Sceptics, with men of wit or worth in every nation of Europe, and with some out of it. I wish I were with more of so every where. This was the laudable manner of the Antients, this I take to be the way to solid Knowledge, this I am certain is true Humanity: and as I set no value on the judgement of peevish narrow-soul'd Bigots of any kind, by whom no Improvement is to be made, cramping on the contrary all generous Researches: so I am persuaded, that whatever is afraid to trust it self alone abroad, is not able to stand alone at home<sup>111</sup>.

Porque el filósofo, que sabe que la verdad no es propiedad de nadie y mantiene el principio de falibilidad ciceroniano (*sic et non*), no tendrá miedo a escuchar

---

<sup>108</sup> Véase pp. 117-118. En ello se muestra de nuevo el cinismo de Toland al incitar a los cristianos modernos (como ya hicieron entre sí los primeros apologistas) a la lectura de un clásico como Cicerón, enemigo de toda religión misteriosa y que revela cómo es justamente el cristianismo.

<sup>109</sup> *The Constitution of the Christian Church*, en *A Collection*, op. cit., vol. II, p. 128. Véanse, así mismo, las pp. 129, 137-138 y 157 de esta obra. Aquí, como se puede observar, se afirman tres rasgos característicos de la filosofía moderna que Toland representa: por un lado el uso de la razón frente a la autoridad, sea ésta del tipo que sea, la defensa de la experiencia como fuente de conocimiento y la consulta de los materiales originales como indispensable de toda investigación seria y científica, como la que pretende el autor irlandés llevar a cabo aquí con su estudio de la constitución originaria de la Iglesia establecida por Jesús.

<sup>110</sup> Para un estudio sobre los coffee-houses y los clubs ingleses de la época, véase la obra de John Timbs, F. S. A.: *Clubs and Club Life in London. With Anecdotes of its Famous Coffe Houses, Hostelries and Taverns, from the seventeenth Century to the Present Time*. Londres 1872, en donde curiosamente no se menciona en ninguna ocasión a Toland, así como Larry Stewart: «Other Centres of Calculation, or, Where the Royal Society Didn't Count: Commerce, Coffee-Houses and Natural Philosophy in Early Modern London», en *British Journal for the History of Science*, 32 (1999), pp. 133-153.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 130.

argumentos en contra y reconocer si se ha equivocado. Dice Toland: «A good Cause dares hear the worst that can be said against it, having no distrust of its own Worth. I dare venture my Belief with any man. If tis right he may come into it, if wrong he may convince me, and if he'll do neither he's at his liberty: it breaks no squares at all, provided he's master of any Art, or Science, or other good Quality, by which I may reap any benefit or entertainment» (ibid.).

Toland, como Aristóteles, sostiene que el conocimiento y la ciencia se llevan a cabo a través de las aportaciones que históricamente se han hecho y a través, sobre todo, de la discusión y transmisión de ideas<sup>112</sup>. Por eso era tan importante para el Toland político la defensa de la libertad de prensa, pues de lo que se trata es de posibilitar la transmisión de los descubrimientos que los distintos individuos van haciendo: «It's Mens mutual Duty to inform each other in those Propositions they apprehend to be true, and the Arguments by which they endeavour to prove them; which cannot be done so well as by *Printing* them»<sup>113</sup>. Todo ello obedece al ansia de libertad de Toland, quien sostendrá rotundamente, frente a los inquisidores, sean éstos romanos o protestantes (pues ambos han demostrado actuar de la misma manera), que «Men have the same right to communicate their Thoughts, as to think themselves; and where the one is denied, the other is seldom used, or to little purpose»<sup>114</sup>. A lo que añade: «The greatest Enjoyment that rational and sociable Creatures are capable of, is to employ their Thoughts on what Subjects they please, and to communicate them to one another as freely as they think them».<sup>115</sup>

---

<sup>112</sup> La misma tesis se encuentra defendida en la obra principal de A. Collins: *A Discourse of the Freethinking*, op. cit., pp. 8-9.

<sup>113</sup> *A Letter to a Member of Parliament, Shewing, that a restraint on the Press is...*, op. cit., p. 4. Véase asimismo p. 10. Por tanto, aquel que impida a los hombres «from communicating their Thoughts, (as they notoriously do that are for restraining the Press) invade the natural Rights of Mankind, and destroy the common Ties of Humanity» (p. 7).

<sup>114</sup> Ibid., p. 8.

<sup>115</sup> Ibid., p. 24. Decía en su *Mangoneutes*: «By the original right of Nature, and the main principle of the Reformation, tis the privilege of every man, whether by word or by writing, to inform others, or to seek information from them [...] To confine writing on [religious] subjects to any set of men, wou'd be the certain way in a short time to have neither true doctrine nor true history; as is the case in fact, where and whenever this practice has been sottishly authoris'd or even indulged. Ignorance becoming thus triumphant begets Credulity, as Credulity unavoidably occasions Lyes; and Lyes have recourse to Force for their support against Reason, which left free wou'd soon expose them to contemt, and then quite explode them». *Mangoneutes*, en *Tetradymus*, op. cit., p. 142.

La discusión y la difusión de ideas de manera pública, abierta y directa<sup>116</sup> Toland la practicó durante sus primeros años de vida intelectual en diferentes *Coffee-houses* y era esencial para el primer Toland<sup>117</sup>. En efecto, Toland creía en un principio que las grandes cuestiones sobre religión y política debían ser discutidas primeramente en público<sup>118</sup>, puesto que sólo allí era posible contrastar libremente opiniones y juicios distintos. Además, no reservando el saber a una élite, Toland creía poder combatir de esta manera tanto el oscurantismo característico de los sacerdotes como la ignorancia<sup>119</sup>. Así se entiende que en su *A Description of Epsom*, el filósofo irlandés afirmase que «the Taverns, the Inns, and the Coffee-houses answer the resort of the place. And I must do our coffee-houses the justice to affirm, that for social virtue they are equal'd by few, and excelled by none, tho' I wish they may be imitated by all»<sup>120</sup>.

Con el tiempo, no obstante, Toland empieza a dudar de la eficacia de estos debates que, si bien eran manifestaciones claras de un espíritu y un ambiente vivo y de tolerancia<sup>121</sup>, no podían ser controlados en su eficacia e influencia de cara al exterior, a

---

<sup>116</sup> El comentario que realiza William Molyneux a Locke en la siguiente carta da a entender cómo eran estas discusiones y qué consecuencias tenían a los ojos de los pensadores de la época, más moderados y menos impulsivos que el filósofo irlandés: «He [Toland] has raised against him the Clamours of all Partys; and this not so much by his Diference in Opinion, as by his Unseasonable Way of discoursing, propagating, and Maintaining it. Coffe-houses, and Publick Table, are not proper Places for serious Discourses relating to the Most Important Truths. But when also a Tincture of Vanity appears in the Whole Course of a Mans Conversation, it disgusts many that may otherwise have a due Value for his Parts and Learning». Mr. Molyneux to Mr. Locke, Dublin 27 de mayo de 1697 en *The Correspondence of John Locke: in Eight Volumes*, ed. by E. S. de Beer, op. cit., vol. VI, carta 2269, pp. 132-133.

<sup>117</sup> Hasta tal punto era así que en diversas ocasiones le enviaban la correspondencia a los *coffee houses* que Toland frecuentaba como el lugar más seguro para hacerle llegar las cartas. Véase, a título de ejemplo, *A Collection*, op. cit., vol. II, p. 296. Asimismo, el capítulo V de la citada obra de Stephen H. Daniel: *John Toland. His Methods, Manners, and Mind*, titulado «The Method of Polemic» (pp. 139-163) y que analiza con detalle este periodo de la vida de Toland.

<sup>118</sup> Esta característica de Toland y de los primeros *freethinkers* fue duramente criticada por sus adversarios, como demuestra el testimonio de Humphrey Prideaux, decano de Norwich, quien escribió: «I find the Republicanians in these parts sedulous to promote atheism, to which end thy spread themselves in coffy houses and talk violently for it». *Letters of Humphrey Prideaux [...] to John Ellis, Sometime Under-Secretary of State 1674-1722*, Londres 1875, p. 162. De hecho, Edmund Gibson escribió en una ocasión a su amigo Arthur Charlett comunicándole que «Toland was arraign'd and convicted in the coffee-House for burning a Common-Prayer-Book». Carta del 9 de abril de 1694, que se encuentra en la Bodleian Library, sección Allard, MSS 5 f. 274. Citada por J. R. Wigelsworth en «Lockean Essences, Political Posturing, and John Toland's Reading of Isaac Newton's *Principia*», en *Canadian Journal of History*. N. 38 (2003), pp. 521-535, p. 532, nota 8.

<sup>119</sup> Así se presentaba, por ejemplo, en su *Clito*, cuando escribía que «thus arm'd, thus strong, thus fitted to persuade, /I'll Truth protect, and Error straight invade,/Dispel those Clouds that darken human sight,/And bless the World with everlasting Light./A noble Fury does possess my Soul,/Which All may forward, nothing can controul; /The fate of Beings, and the hopes of Men,/Shall be what pleases my creating Pen». *Clito*, ed. cit., pp. 7-8.

<sup>120</sup> *A Description of Epsom*, en *A Collection*, op. cit., vol. I, p. 105.

<sup>121</sup> Anthony Collins escribía al respecto que «men have no reason to apprehend any ill consequence to truth (for which alone they ought to have any concern) from *free debate*; but on the contrary to apprehend ill consequence to truth from *free debate* being disallow'd [...] And while *free debate* is allow'd, truth will never want a professor thereof, nor an advocate to offer some plea in its behalf: and it can never be

la vida pública<sup>122</sup>. De ahí surgirá el arte del disimulo, como ya hemos anotado anteriormente. Toland dará un paso más y se concentrará en el último periodo de su vida en la necesidad de una comunicación y discusión privada, esotérica<sup>123</sup>, reivindicando para el filósofo la elección de un grupo reducido de interlocutores capaces de entender y de dialogar con total libertad, sin miedo a represalias<sup>124</sup> o censuras<sup>125</sup>. Como bien señala Stephen Daniel: «This did not mean that the philosopher could not and should not publish his ideas (when he could safely do so), accommodating popular prejudices and the religions established by law. It simply meant that when the philosopher did speak or write publicly, only he, and perhaps his close acquaintances, would know whether he was expressing his true sentiments»<sup>126</sup>. Ello va estrechamente unido a la idea del retiro

---

wholly banish'd, but where human decisions, back'd with power, carry all before them». Anthony Collins: *A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion*, op. cit., pp. XVII-XVIII.

<sup>122</sup> A ello hay que añadir el carácter bélico y agresivo que, en el arte de la disputa, Toland mostraba, consiguiendo por ello resultados opuestos a los deseados o haciendo peligrar con ello sus objetivos políticos, como sucedió en las cortes de Hannover y Berlín. En la carta de Leibniz a Burnet de Kemney del 27 de febrero de 1702, reproducida en *Correspondenz*, op. cit., vol. II, p. 333, el filósofo alemán describe esta manera especial de discutir de Toland.

<sup>123</sup> De hecho, Toland –y los *freethinkers* en general – acabó por optar por un estilo de vida completamente privado y secreto, que se materializaba tanto por el hecho de viajar en ocasiones de incógnito, no firmar con su propio nombre las cartas o firmarlas con un «you know who» (como solía hacer con Shaftesbury: PRO MSS 30/24/45, f. 304), buscar medios para crear ambientes de total privacidad en torno suyo (en carta a Shaftesbury, Toland afirmaba que «I lodg at Mr. Ridley's in the lay Haye's street; It has a Door into the Park, by which any man may come to me incognito»). Carta del 22.10.1705, en PRO 30/24/20, f. 105, citada por Robert Voitle: *The Third Earl of Shaftesbury. 1671-1713*. Baton Rouge & Londres 1984, p. 205), como por la creación de clubs sociales privados. Cfr. para más detalles M. Jacob: *The Newtonians and the English Revolution*, ed. cit., pp. 206-207.

<sup>124</sup> Cómo esta situación de censura e intolerancia estaba extendida, nos lo muestra la anécdota según la cual Sir Robert Molesworth, patrón de Toland, en una recepción en el castillo de Dublín, poco antes de las navidades de 1713, frente a la aparición de los sacerdotes, murmuró «they that have turned the World upside down are come hither also» (paráfrasis de las famosas palabras de Pablo y Silas durante su predicación en Tesalónica. *Hechos de los apóstoles*, XVII, 6), lo que llevó a ser amonestado muy severamente por los Lords y los Comunes del Parlamento irlandés al constituir estas palabras «an indictable profanation of the Holy Scriptures». Para más detalles, véase el artículo de T. C. Barnard: «Reforming Irish Manners», art. cit., p. 833 y Paul O'Higgins: «Blasphemy in Irish Law», art. cit., pp. 156-157.

<sup>125</sup> L. Jaffro, a pesar de exponer también tres etapas en la obra de Toland en lo que a la comunicación se refiere (véase tanto su «L'art de lire Toland», art. cit., pp. 413-415 y *L'ecclésiologie de John Toland*, prefacio a *La Constitution primitive de l'église chrétienne*, París 2003, pp. 25-27), sostiene, no obstante, que el arte del disimulo no tiene nada que ver con la doble comunicación, como si fueran paralelas: «Dans l'ésoterisme entendu comme une exposition privée, pour les *happy few*, l'art d'écrire comme technique de dissimulation n'est évidemment pas nécessaire» («L'art de lire Toland», art. cit., p. 402 y *L'ecclésiologie de John Toland*, p. 16). El arte del disimulo se lleva a cabo cuando el filósofo publica una obra o un escrito suyo; cuando se dirige, por el contrario, a un grupo reducido en el cual tiene confianza y conoce sus capacidades intelectuales, ahí el filósofo habla con total libertad y claridad. Una cosa no excluye la otra: son aplicaciones metodológicas en ámbitos diferentes.

<sup>126</sup> Stephen Daniel: *John Toland*, op. cit., p. 179. I. Rivers añade: «The freethinkers were skilful and self-conscious manipulators of their roles and their audiences; their opponents regard them as disingenuous, lacking in candour, and stooping to insinuate what they did not dare to publish openly». I. Rivers: *Reason, Grace, and Sentiment*, op. cit., p. 3. Por otro lado, Lord Shaftesbury escribió: «It may be necessary, as well now as heretofore, for wise Men to speak in *Parables*, and with a double Meaning, that the Enemy may be amus'd, and they only *who have Ears to hear, may hear*. But 'its certainly a mean,

alejado de la sociedad. En un tono claramente epicúreo, el filósofo irlandés escribe en el prefacio a su última obra publicada:

NATURE IS CONTENT WITH A LITTLE, and he wants least who has fewest desires, or keeps the strongest control over his passions. Books and bread enough, with select company in an agreeable Retirement, give that solid satisfaction, which is fruitlessly expected from the scraping or hording the treasure, from sollicitously counting or profusely spending it. Wherefore I prefer the innocent amusements of the country (where alone real pleasures are best enjoy'd) its frugal but salubrious diet, the purity of the air, the charms of the earth and water, and the tranquillity of my walks unconfin'd as my thoughts, to all the pomp and delicate entertainments of the Court, to all the wealth and splendid hurry of the City [...] There I shall contribute my best endeavors for the good of mankind, and never do any thing to disturb the public peace<sup>127</sup>.

El filósofo, como se puede deducir de estas últimas líneas, no se retira para alejarse para siempre de la ciudad y del 'mundo', sino que, en un *otium cum dignitate*<sup>128</sup> ciceroniano, el retiro ha de conllevar una vuelta a la ciudad, a la política, para actuar en ella activamente de manera pública o clandestina<sup>129</sup>, pues para Toland, como para todo filósofo en la historia, el conocimiento está destinado a la praxis<sup>130</sup>. «Truly I'm so far – confiesa Toland – from desiring to live merely to my self, and from preferring a solitary Life, that I set no value upon all the Books and Leisure in the World, further than they

---

impotent, and dull sort of Wit, which amuses all alike, and leaves the most sensible Man. And even a Friend, equally in doubt, and at a loss to understand what one's real mind is, upon any Subject». Anthony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury: *Characteristicks of men, manners, opinions, times*. Ed. by Philip Ares, Oxford 1999, vol. I, pp. 62-63.

<sup>127</sup> Prefacio a *Tetradymus*, op. cit., pp. XX-XXI.

<sup>128</sup> Que detrás de estas reflexiones está Cicerón, nos lo muestra el propio Toland en carta a su protector Lord Molesworth, desde Putney: «I shall only trouble you with the example of CICERO, who during the seven year's space that he was forcibly kept out of business, wrote all those incomparable Books, which are much more useful to the World, than the whole course of his Employments. The great noise he made in the Forum has not contributed near so much to his Immortality, as the fruits of his Retirement, whereof nevertheless we have but the least part remaining. In like manner, MY LORD, that excellent work, wherein you have made such progress, and which seems to resemble so nearly CICERO *de Republica*, will be a nobler task, and more useful to mankind, than any Senatorial efforts: *nec aliud scribendi genus tam è dignitate vestra mihi videtur*». Carta recogida en *A Collection*, op. cit., vol. II, p. 492.

<sup>129</sup> Lord Shaftesbury le escribió en una carta a Toland las siguientes palabras: «My greatest Desire is Privacy and Retirement. I am not so well fitted to bear the World; and whatever good I may do Mankind it must still be in the same Private Character», que están en plena armonía con lo expuesto por Toland. Carta del 21 de Julio de 1701, que se encuentra en Shaftesbury Papers G. D. 24, bdl. XXI, f. 231, citado por F. H. Heinemann en su artículo «John Toland and the Age of Enlightenment», art. cit., p. 133. Véase, asimismo: B. Cowan: «Reasonable Ecstasies: Shaftesbury and the Languages of Libertinism», en *The Journal of British Studies*, vol. 37, N. 2 (Apr. 1998), pp. 111-138, p. 129.

<sup>130</sup> Sólo Karl Marx parece no haberse percatado de ello, cuando afirma que «die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern». *Tesis sobre Feuerbach* (1845), en *Marx-Engels Werke*, Bd. 3, p. 535. En cambio Lord Shaftesbury afirmó en una carta a James Stanhope en noviembre de 1709: «I don't only esteem philosophy and letters to be the good nourishment and preservative of the patriot and statesman, but of the hero, and that there is not, nor even can be, a truly great man in either way without this diet». T. Forster (ed.): *Original Letters of John Locke, Algernon Sidney and Lord Shaftesbury*. Londres 1830 (reprint Bristol 1990), p.186.

contribute to render me fit for *Business* and *Society*, especially the Service of God and my Country»<sup>131</sup>.

Ello se manifestará con total claridad en la lucha que el filósofo llevará a cabo contra la superstición y la ignorancia introducida y mantenida por el clero<sup>132</sup>. Como muy bien sostiene Isabel Rivers, los *freethinkers* como Toland eran bien conscientes de que en su momento histórico la separación y distinción entre verdad filosófica y religiosa ya no se mantenía como en la antigüedad. «Nevertheless it was their self-imposed task to undermine the authority of the priests by exposing their self-interest and to free the people from superstition by exposing the imposture of revealed religion. The most difficult task was to restore the true religion of nature»<sup>133</sup>, que, como hemos visto, debía de regular moralmente al pueblo.

Mas tal tarea, ante la victoria total de los newtonianos y del nuevo orden social que ello conllevaba, se manifiesta como poco real, por lo que Toland optará por una participación desde el retiro, fuera de la primera línea de acción política<sup>134</sup>. Justamente en este contexto, introducirá el irlandés una diferencia importante y esencial en su pensamiento, pues para el filósofo, según Toland, no significan lo mismo «soledad» que «retiro»:

[...] Solitude, which I take to be quite another thing from Retirement, I am ready to own that without Retirement one is in a perpetual hurry: it reiterates all our enjoyments by recollection; and furnishes us with materials as well as desires for new pleasures, when we produce our selves again upon the theatre. Solitude, on the contrary, not only deprives us of both the past and the future, but always inclines the present hour the joyless melancholy, which sooner or later ends in something intractable, Timonean, (pardon the word) or perhaps more fatal.<sup>135</sup>

Resumiendo todo lo hasta ahora dicho, observamos que tanto la concepción de la filosofía como del filósofo en Toland padece una evolución desde una concepción pública, abierta y exotérica a una visión privada, cerrada y esotérica, de la filosofía, de

---

<sup>131</sup> Bernardo Davanzati: *A Discourse upon Coins* (1588), traducido del italiano por J. Toland en 1696, prefacio del traductor, p. V.

<sup>132</sup> Como afirma en el esbozo a la primera *Letter to Serena*, «un homme sage n'aspirera tout au plus qu'à rendre la superstition de son pays moins onéreuse et malfaisante». Véase John Toland: *Dissertations diverses*. Édition, introduction et notes par Lia Mannarino, Paris 2005, p. 111.

<sup>133</sup> I. Rivers: *Reason, Grace, and Sentiment*, op. cit., p. 58. Véase, asimismo, las pp. 69-71.

<sup>134</sup> Fue tal la tranquilidad que Toland experimentó en estos primeros momentos que en una carta a Barnham Goode, desde casa de Anthony Collins, escribía que «I enjoy as profound a tranquility, as if living in Arabia». B. L., MSS ADD 4295, f. 39, citado por M. Jacob en *The Newtonians and the English Revolution*, ed. cit., p. 249.

<sup>135</sup> Carta a Mrs. \*\*\*, citado en *A Collection*, op. cit., vol. 2, p. 412.

la comunicación. Este giro, con todo, (es necesario insistir en ello) no hay que tomarlo en el sentido de que Toland rechazase toda actividad pública. Antes bien, la acción pública del filósofo ha de promover la tolerancia y la libertad política, religiosa y civil en la patria donde se encuentre<sup>136</sup>. Es cierto que la actividad pública de Toland le llevó al final de sus días a un escepticismo ante las posibilidades de actuación, que fue lo que provocó que se retirara de la vida pública y que cayera - como hemos visto en la descripción inicial de su vida - en la más triste de las miserias. Sin embargo, hay que reiterar el hecho de que toda acción que llevó a cabo desde la clandestinidad tenía no sólo un interés intelectual, sino también, y principalmente, un interés político ante la imposibilidad de los *freethinkers* de poder actuar abiertamente<sup>137</sup>. Por todo ello Toland concluirá su imagen del filósofo con las siguientes significativas palabras en las que vuelve a recalcar los *Leitmotiven* de su filosofía y, sobre todo, el valor de la libertad que ya no se exigirá tanto para el pueblo, como principalmente para uno mismo:

For while the Priests industriously conceal'd their Mysteries, left, being clearly understood, they might by the Philosophers be expos'd to the laughter of the people, as fabulous, false, and useless: the philosopher, on the other hand, conceal'd their sentiments of the Nature of things, under the veil of divine allegories; left being accus'd of impiety by the Priests (which often happen'd) they might be expos'd in their turn to the hatred, if no to the fury of the Vulgar. Now the Philosophers holding this cautious conduct to be lawful, and even necessary, as I said, on the account of selfpreservation; I easily conceive the threefold passion of a true Philosopher at sacrifice to have been, despising the MOB, detesting the PRIEST, and delighting in his own LIBERTY<sup>138</sup>.

---

<sup>136</sup> Como de manera excelente resume C. Giuntini: «Se il filosofo, o il *freethinker*, non vuole rinunciare del tutto alla sua funzione educatrice, egli non può ritirarsi in un mondo arcadico di nobili sentimenti e generiche effusioni umanitarie, né consolarse nella solitaria contemplazione della natura, si pure ispirato da un entusiasmo 'divino'; ma dovrà sforzarsi di contribuire in qualche modo all'emancipazione dell'umanità, ora prendendo le difese di minoranze opprese, ora proseguendo l'opera imponente di demolizione dei pregiudizi, ora cercando di diffondere gli strumenti e le idee per la costruzione di una nuova cultura e di una diversa concezione del mondo». *Panteismo e ideologia repubblicana*, ed. cit., p. 452. A pesar de la certeza de estas palabras, hay que tener presente, con todo, que el filósofo en Toland no es un ilustrado democrático y popular. El vulgo es siempre vulgo y una educación moral del mismo en los valores de la tradición o filosofía panteísta se han demostrado históricamente inviables. A lo máximo que el filósofo puede aspirar, según Toland, es a erradicar la superstición y a crear un clima de paz y convivencia social reflejada en la libertad de expresión y de pensamiento y que permita al filósofo inquirir y conocer la *verdad* filosófica, sin detrimento de la *verdad* del vulgo. Como muy bien dice Lantoiné, «il faut limiter les effets d'un prosélytisme dissolvant. La 'canaille' doit rester 'canaille'. On ne se soucie pas de l'éclairer». A. Lantoiné: *Un précurseur de la franc-maçonnerie*, op. cit., p. 125.

<sup>137</sup> «As journalists, publishers and promoters of clandestine literature they sought to use scientific learning and methodology to reform people's mind, while at the same time whenever possible they ingratiated themselves into the corridors to political power». M. Jacob: *The Radical Enlightenment*, ed. cit., p. 68.

<sup>138</sup> *Clidophorus*, op. cit., p. 94.



## Apéndice

### *Ecrasez l'infâme!*

#### **La recuperación de la filosofía bruniana por Toland**

El 17 de febrero de 1600 ardía vivo en Campo dei Fiori, en la hoguera de la Santa Inquisición Romana, el condenado por hereje Giordano Bruno. Con su muerte se ponía fin a un largo y tedioso proceso inquisitorial que había empezado en Venecia y, al mismo tiempo, a su obra<sup>139</sup>. Desde entonces, el nombre de Giordano Bruno, que se había labrado una fama en toda la Europa culta gracias a su defensa exacerbada del copernicanismo, quedaba relegado, sobre todo, en el mundo católico-romano, al olvido y a la prohibición.

Un ejemplo de la nueva situación, que con el juicio de Bruno se ponía como antecedente en el mundo académico en general y en el cosmológico en particular, es el caso de Galileo Galilei, quien negó siempre conocer la doctrina y la obra de Giordano Bruno<sup>140</sup>. Hasta tal punto fue consciente del peligro que corría que, a pesar de las claras evidencias que indican que llegó a trabar conocimiento de la filosofía y la cosmología brunianas, el Nolano no aparece nombrado ni una vez en toda su obra – a diferencia de Kepler, quien sí le citaba, mas para combatir sus tesis cosmológicas.

La fama que quedó de Bruno en la Europa posterior a su condena y muerte la tenemos ejemplificada a la perfección en la obra del fraile mínimo Marin Mersenne,

---

<sup>139</sup> Véase para más detalles del proceso inquisitorial la obra de L. Firpo: *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quagliani, Roma 1993 (publicado por primera vez entre el año 1948 y 1949 en *Rivista storica italiana*).

<sup>140</sup> Para la relación Bruno-Galileo puede verse la obra R. Prechtl: *Giordano Bruno und Galilei. Prozesse um ein Weltbild*. Munich 1947. Sobre el proceso a Galileo pueden ser de utilidad los siguientes estudios: *The Galileo Affair: a Documentary History*. Edited and translated with an introduction and notes by Maurice A. Finocchiaro. Berkely 1989; *I documenti del processo di Galileo Galilei* (a cura di Sergio M. Pagano), Ciudad del Vaticano 1984 y Zdenko Šolle: *Neue Gesichtspunkte zum Galilei-Prozess (mit neuen Akten aus böhmischen Archiven)*. Hrsg. von G. Hamann, Viena 1980. Véase, asimismo, la nueva obra de Maurice A. Finocchiaro: *Retrying Galileo, 1633-1992*, California 2007 y A. Beltrán: *Talento y poder. Historia de las relaciones entre Galileo y la Iglesia católica*, Pamplona 2006.

quien, en 1624, en *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps, combatuë, et renuersee de point en point par raisons tirées de la Philosophie, et de la Theologie*, anatemizaba a Giordano Bruno y a su doctrina anticristiana con las siguientes palabras:

Jordanus Brunus [...] seroit excusable s'il s'estoit contenté de philosopher sur le poinct, l'atome, et l'unité, et qu'il n'eust eu autre dessein que de prouuer que la ligne circulaire, et la droite, le poinct, et la ligne, la surface, et le corps ne sont qu'une mesme chose; que le diuisible finy ne peut estre diuisé infiniment, mais qu'il faut venir à un poinct: (ie laisse son infinité de mondes estoilés, et plusieurs autres choses, lesquelles appartiennent à la Philosophie, ou aux Mathematiques.) Je ne m'amuserois pas icy à le reprendre, mais puis qu'il a passé outre, et qu'il a attaqué la verité Chrestienne, il est raisonnable de le décrier comme un des plus meschans hommes que la terre porta iamais.<sup>141</sup>

Casi un siglo después de la muerte del pensador dominico, el 4 de octubre de 1698<sup>142</sup>, un pensador irlandés, que hacía justamente dos años había provocado en su

---

<sup>141</sup> M. Mersenne: *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps*. Faksimile-Neudruck der Ausgabe París 1624, Stuttgart-Bad Canstatt 1975, pp. 229-230 (ed. moderna de D. Descotes, París 2005, p. 173). Véase también su segundo volumen dedicado completamente a Bruno titulado: *Ensemble la refutation des «Dialogues» de Jordan Brun, dans lequel il a voulu establir une infinité de mondes, et l'ame universelle de l'univers*, así como su anterior escrito *Quaestiones celeberrimae in Genesim, cum accurata textus explicatione* (1623), donde se criticaba fieramente a los ateos y deístas, mencionando literalmente a Bruno en el prefacio. En este punto, como muy bien aclara C. Giuntini, Mersenne criticaba tan decididamente al Nolano por el hecho de que «era consciente che le concezioni bruniane a sfondo naturalistico e panteistico costituivano una grave minaccia per l'alleanza fra cristianesimo e scienza, in un periodo che assisteva alla diffusione, in forme sotterranee e scoperte, dei germi del materialismo e dell'ateismo». C. Giuntini: «Toland e Bruno: ermetismo 'rivoluzionario'?», en *Rivista di filosofia*, vol. cxvi, giugno 1975, pp. 199-235, p. 208. Para la polémica Mersenne-Bruno, véanse los artículos de Carlos Gómez «Marin Mersenne: la polémica acerca de la pluralidad de los mundos en las *Questiones celeberrimae in Genesim* y sobre el infinitismo de Giordano Bruno en *L'impiété des déistes, athées et libertines de ce temps*», en *Endoxa*, N. 8, 1997, pp. 163-192 y «Marin Mersenne versus Giordano Bruno: La crítica mersenniana al concepto de *anima mundi* y la condena de la magia», en *Daimon: Revista de filosofia*, n. 14, 1997, pp. 93-110. Asimismo, A. del Prete: «Réfuter et traduire. Marin Mersenne et la cosmologie de Giordano Bruno», en *Revolution scientifique et libertinage*, sous la direction d'A. Mathu, avec la collaboration d'A. del Prete, Bruselas 2000, pp. 49-83; C. Buccolini: «Una 'questio' inedita di Mersenne contra il *De Immenso*», en *Bruniana & Campanelliana*, V (1999,2), pp. 165-175 e idem: «'Contractiones' in Bruno: potenza dell'individuo e grazia divina nell'interpretazione di Mersenne», en *Bruniana & Campanelliana*, VI (2000,2), pp. 503-531.

<sup>142</sup> El hecho de que Toland afirme en una carta publicada por Chauffepié en el *Nouveau Dictionnaire* (Tome Second, BO-H, Amsterdam-La Haya 1750, p. 455) que Bruno «étoit entièrement inconnu aux Curieux avant l'année 1696, que je le trouvai», ha dado pie a que especialistas como Heinemann, sostengan que «it makes it possible that *Christianity not Mysterious*, 1696, was written under the Italian's influence» (F. H. Heinemann: «John Toland and the Age of Enlightenment», art. cit., p. 140), lo cual no parece muy acertado. Esta carta se publicó con posterioridad en *Nova Bibliotheca Lubecensis*, vol. VII, 1756, pp. 158-162, bajo el título de *Lettre de M. Toland sur le Spaccio della bestia trionfante (Paris 1584)*, con la ortografía y la puntuación distinta. Nosotros la citaremos, por ser el primer lugar en el que se publicó, a partir de Chauffepié.

país una gran polémica con su primeriza obra *Christianity not Mysterious* (1696)<sup>143</sup>, John Toland, adquiere de la biblioteca del recientemente fallecido médico *tory* Francis Bernard (1627-1698)<sup>144</sup>, además de la denominada trilogía de Frankfurt, es decir, el *De monade*, el *De triplici minimo* y el *De immenso et innumerabilibus*, los diálogos en italiano de Giordano Bruno que habían pertenecido a la Reina Isabel I de Inglaterra<sup>145</sup>. Éstos en concreto eran:

«Bruno Nolano de la Causa Principio, etc. Venet. 1584

De l'Infinito Universo e Mundo, *Ibid.*

Spaccio de la Bestia Trionfante Dialogo, *Ibid.*

Dialogi la Cena de la Ceneri, *Ibid*»<sup>146</sup>

Estos cuatro primeros diálogos italianos, ofrecidos en un formato encuadernados en un solo volumen por Bruno a la Reina Isabel I serán de una importancia tal en la vida y doctrina de J. Toland, que incluso traducirá diversos fragmentos de los mismos, siendo con ello no sólo el divulgador *clandestino* de Giordano Bruno en el siglo XVIII en Inglaterra, sino en toda la Europa culta. De esta manera, Toland recuperaba para los *freethinkers* de su época el pensamiento de uno de los mayores filósofos del Renacimiento italiano y europeo.

Muestras del éxito de esta divulgación clandestina, y no tan clandestina, del pensamiento bruniano lo tenemos, por ejemplo, en el artículo condenatorio, en una línea muy parecida a Mersenne, de P. Bayle, quien había trabado conocimiento del *Spaccio* gracias a Toland<sup>147</sup> y su *Dictionnaire historique et critique* escribe:

---

<sup>143</sup> Hasta tal punto que fue llevada a las llamas, al ser condenada por la Cámara de los Comunes de Irlanda, el 11 de septiembre de 1697.

<sup>144</sup> Según cuenta T. Hearne en *Remarks and Collections* (Oxford 1906, III, p. 202), Bernard lo compró por 15 guineas y escribió en él *Libellus iste vel ob raritatem vel ob impietatem ad insanum pretium attollitur*.

<sup>145</sup> Cfr. *A Catalogue Of The Library of the late Learned Dr. Francis Bernard, Fellow of the College of Physicians, and Physician to S. Bartholomew's Hospital... Sold by Auction... Octob. 4. 1698* (London 1698), pp. 58, nn. 55-56 para los poemas frankfurtinos y parte III, p. 20, nn. 242-245, para los diálogos italianos. Citado por Saverio Ricci: *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno, 1600-1750*, Le Lettere, Firenze, 1990, p. 242, n. 11.

<sup>146</sup> G. Aquilecchia: «Nota su John Toland traduttore di Giordano Bruno», en *English Miscellany*, IX, 1958, pp. 77-86.

<sup>147</sup> En la mencionada carta publicada por Chaupepié, Toland afirma que «Avant que je l'eusse montré à Mr. Bayle, Scioppius étoit le seul qui en eût donné le titre, dans sa Lettre à Rittershusius; mais il est certain qu'il n'avoit jamais vu le livre même, puisqu'il a cru que la *Bête Triomphante*, selon la manière de parler de ce temps-là, étoit le Pape, et que Bruno avoit dessein de flatter par-là les Protestants». Toland le enseñó su ejemplar en su estancia en Holanda camino a la corte de Hannover, sin dejarle que en ningún momento se hiciera una copia.

[J.B.] était un homme de beaucoup d'esprit, mais il employa mal ses lumières: car non-seulement it attaqua la philosophie d'Aristote [...] mais il attaqua aussi les vérités les plus importantes de la foi.<sup>148</sup>

Por otro lado, una interpretación positiva derivada de la recuperación de la filosofía de Giordano Bruno por Toland, en la que se dibujaba al Nolano como abanderado y símbolo de la libertad de pensamiento y de la lucha contra la superstición religiosa la hallamos en *Jordanus Brunus redivivus, ou Traité des erreurs populaires*, «anonimo manoscritto clandestino anteriore al 1738, ma pubblicato soltanto nel 1771 nell'ambito del *salon* d'Holbach, in una silloge intitolata *Pièces philosophiques*».<sup>149</sup>

## 1. La labor divulgativa y traductora de John Toland

La tarea de Toland desde que traba conocimiento de la obra del Nolano será la de dar a conocer *subterráneamente* la doctrina bruniana a través de la traducción y la divulgación clandestina de su obra. De hecho, según nos informa Saverio Ricci, «la 'propaganda bruniana' di Toland si svolge da Londra a Viena attraversando Amsterdam, l'Aja, la Germania, e susciterà echi e reazioni anche in Italia, fino a Napoli, ancora attorno alla metà del Settecento»<sup>150</sup>.

Si hemos de juzgar, por otro lado, por la correspondencia con Leibniz, fue tal el impacto que causó Bruno en Toland, que incluso quiso editar sus obras completas. Desgraciadamente tal carta, donde se expone la intención editora de Toland, no se conserva y lo único que poseemos es la respuesta de Leibniz, quien parece aceptar la edición de la obra bruniana, mas con serias reservas en lo que al contenido se refiere:

---

<sup>148</sup> Pierre Bayle: *Dictionnaire historique et critique*. Slatkine Reprints (Réimpression de l'édition de Paris, 1820-1824), Genève 1969. Tome IV, BOS-CA, S. v. Brunus (Jordanus), pp. 173-177, p. 173. Conviene señalar, por otro lado, que fue precisamente Bayle uno de los primeros en señalar el paralelismo doctrinal en cuestiones cosmológicas entre Bruno y Spinoza. Así, sostenía, después de la exposición de su cosmología, que «voilà une idée générale de ce qu'il expose plus en détail dans ses sommaires, et plus amplement dans ses Dialogues; d'où il paroît que son Hypothese est au fond tout semblable au Spinosisme».

<sup>149</sup> S. Ricci, op. cit., p. 279. Para más detalles sobre este escrito, puede verse P. Naville: *Thiery d'Holbach et la philosophie scientifique au xvii siècle*, París 1943, p. 156 e Ira Owen Wade: *The Clandestine Organisation and Diffusion of Philosophical Ideas in France from 1700 to 1750*, op. cit., pp. 233-236, así como lo que se afirma en el artículo de Alan Charles Kors, en donde se explica que la traducción de la obra de Toland, *Letters to Serena* (1704), la llevó a cabo D'Holbach, mientras que la anotación fue llevada a cabo por Naigeon: «The Atheism of D'Holbach and Naigeon», en Michael Hunter and David Wootton (ed.): *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, art. cit., pp. 273-300.

<sup>150</sup> S. Ricci: «Il Bruno di Toland: aspetti politici», en M. Ciliberto e N. Mann (eds.): *Giordano Bruno 1583-1585. The English Experience / L'esperienza inglese*. Proceedings of the Colloquium held at the Warburg Institute 3-4 June 1994, Firenze 1997, pp. 101-116, p. 104.

Son genie paroît mediocre, et je ne crois pas qu'il ait été grand Astronome ny grand philosophe [...] Les meilleurs livres de Bruno sont ceux qu'il a faits sur l'infini, l'un en Italien, l'autre en Latin<sup>151</sup> [...] On ne feroit pas mal cependant de mettre ensemble ses ouvrages en y ajoutant des petites Notes qui contiennent une juste censure des endroits insupportables.<sup>152</sup>

En esta breve pero interesantísima correspondencia mantenida entre Toland y Leibniz, observamos el significativo hecho de que la obra clave para Toland fue, desde el principio, el *Spaccio de la bestia trionfante*: «I confess something more particular ought to have been said concerning the *Spaccio*, which of a printed book is the rarest in the world. But, on the other hand, this is not a secrete to be indifferently communicated to every body».<sup>153</sup>

Mas, antes de entrar en la tan debatida cuestión de la importancia de esta obra en John Toland, prestaremos atención a otras manifestaciones brunianas en nuestro pensador irlandés.

El primer testimonio escrito y claramente divulgativo de la filosofía del Nolano por parte de Toland, lo hallamos en las dos cartas que sobre la doctrina expuesta en el *Spaccio* escribe al Barón de Hohendorf en 1709. De la primera se conserva una copia bajo el elocuente título *De genere, loco et tempore mortis Jordani Bruni Nolani (Viro Illustrissimo Baroni Hohendorffio, S.P.D. Johannes Tolandus)*.<sup>154</sup>

La importancia de este texto reside en el hecho de que se publica y se comenta críticamente, a petición de su interlocutor, el barón de Hohendorf, la epístola de Gaspar Schopp, testigo presencial del acto inquisitorial del 17 de febrero, a Conrad Rittershausen, en donde describía a Bruno como aquel que en su obra había resumido

---

<sup>151</sup> Es decir: *De l'infinito universo e mondi* (1584) y *De immenso et innumerabilibus, seu de universo et mundis* (1591).

<sup>152</sup> Carta inédita de Leibniz a Toland de 1710, publicada por vez primera en: «John Toland e G. W. Leibniz, otto lettere», a cura di G. Carabelli, *Rivista critica di storia della filosofia*, XXIX (1974), pp. 412-431, p. 430. Si hemos de juzgar por éste y por otros comentarios de Leibniz, Bruno no fue nunca un autor por el cual sintiese una gran simpatía y predilección. Incluso parece que habla con Toland del Nolano y su 'Nolana filosofía' con bastante antipatía y desagrado. Algunos pasajes reveladores de Leibniz extraídos de sus cartas sobre el Nolano podrían ser los siguientes: «L'auteur ne manque pas d'esprit, mais il n'est pas trop profond» (carta del 11 de abril de 1708 a Lacroze) y «Les deux ouvrages [...] que Giordano Bruno a publié de l'univers et de l'infini, et que j'ay lus autrefois, font voir que cet auteur ne manquait pas de penetration. Mais malheureusement il est allé au delà des justes bornes de la raison. Il donnoit aussi dans les Chimeres de l'art de Raymond Lulle. Je n'ay jamais lû son *spaccio de la bestia triomfante*; il me semble, qu'on m'en a parlé un jour en France, mais je ne le saurais assurer: il y a trop temps [...] M. de la Croze m'a dit, que vous luy avés montré ce livre» (carta del 30 de abril de 1709 a Toland).

<sup>153</sup> Carta del 22 de febrero de 1710, publicada por Carabelli, art. cit., p. 425.

<sup>154</sup> Publicada entre sus papeles póstumos en *A Collection*, op. cit., vol. I, pp. 304-315. Asimismo, por los testimonios que aporta Ricci en su obra anteriormente citada (p. 279, n. 77), parece que hubo otra exposición, de la cual desgraciadamente no queda testimonio alguno: *Philosophi egregij, et incomparabilis Astronomi Iordani Bruni Nolani, vita, et Philosophia*.

todo aquello que «quicquid unquam ab Ethnicorum Philosophis, vel a nostris antiquis et recentioribus Hereticis est assertum»<sup>155</sup>.

Así, después de una breve introducción explicando de dónde toma la carta de Schopp, Toland transcribe la misma, pasando a continuación a comentar lo que a su parecer son juicios erróneos sobre Giordano Bruno. El más importante es la aclaración que hace sobre lo que hay que entender bajo el término 'bestia trionfante'. Schopp afirma que Bruno se refiere con esta expresión al Papa de Roma, alineándose con ello a la serie de críticos papales protestantes, aunque, como deja también bien claro Schopp: «Lutheranos talia non docere neque credere [se refiere a la doctrina filosófica bruniana], ac proinde aliter tractandos esse» (p. 310). Por el contrario, Toland niega rotundamente que Bruno quisiera indicar al Papa con su 'bestia trionfante' e interpreta el título en armonía no sólo con lo ya expuesto por él mismo en su *Christianity not Mysterious*, sino con Bruno mismo, indicando que con ello el Nolano quería criticar todo tipo de superstición, esto es, en el lenguaje tolandiano, todo tipo de religión:

Scioppium verò mentem ejus non ubique assecutum esse, vel inde constat, quod libellum *de Bestia Triumphante* ad Papam referat; cum de Papa ibi nulla facta sit mentio, et Bestia haec sit multifaria Superstitio, quae credulis (ut vult) hominibus, omni loco et tempore, latè dominatur.<sup>156</sup>

Al mismo tiempo, se ofrecía un breve, pero importantísimo resumen de la cosmología bruniana, resaltando su carácter unitario, materialista y claramente panteísta. De ahí que afirmara que

Ne quid tamen dissimulem, rerum Universitatem ex sola credidit constituisse materia, et stricto quidem sensu unam esse et infinitam; ac Globos idcirco sive Terras, vel Planetas potiùs et Mundos, in immenso aetheris expanso circa Soles suos, vel Stellas fixas, rotari indesinentes et innumerabiles. Ex iis etiam non paucos, si non omnes, Lunis suis, seu (uti jam loquimur) Satellitibus, comitari asseruit. Quae de Anima mundi in libro Italico *de infinito, universo et mundis*, aequivocè disserit, cave ne cum Platoniorum sententia confundas: cum spiritum nullum a materiae compage distinctum intelligat, sed subtiliorem tantùm et mobiliorem materiae partem, mechanicè agentem [...] De unitate autem rerum

---

<sup>155</sup> *A Collection*, op. cit., vol. I, p. 309. La carta de Schopp se halla en L. Firpo: *Il processo di Giordano Bruno*, op. cit., pp. 348-35.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 313. Véase también M. Rita P. Sturlese: «Postille autografe di John Toland allo Spaccio del Bruno», en *Giornale critico della filosofia italiana*, LXV (1986), pp. 27-41 (32). La lucha contra la superstición es una constante en J. Toland. Sirva de ejemplo, entre toda su obra, la primera carta a Serena, donde se finaliza la exposición con el perfil tolandiano del hombre libre de prejuicios.

indivisibili, et infinita Universi extensione, videatur alter Bruni libellus Italicus, *de causa, principio et uno*; ubi omne, quod existit, prorsus esse materiale, contendit<sup>157</sup>.

Con ello Toland quería dar a entender a su interlocutor la validez y la actualidad de una cosmología y una filosofía capaz de dar respuesta a los problemas de carácter filosófico y científico de la época, en concreto, a aquellas doctrinas «basate sull'idea di una fondamentale distinzione fra la sostanza di Dio e quella di un mondo governato dalla provvidenza»<sup>158</sup>, es decir, al newtonianismo.

Toland, además, tradujo la importantísima epístola proemial del tercer diálogo italiano *Del infinito, universo e mondi*. El título de la traducción al inglés rezaba: «An Account of Jordano Bruno's Book Of the infinite universe and innumerable Worlds: In five Dialogues: Written by himself in a Dedication of the said Book to the Lord Castelnau, Ambassador from the French King to Queen Elizabeth. Translated from Original italian, printed in the Year 1584».<sup>159</sup>

Con la versión tolandiana inglesa de este texto no sólo se proporcionaba de nuevo una idea sintetizada por el propio Bruno de su doctrina cosmológica, sino que se daba a conocer el texto fundamental con el que se cierra esta epístola proemial y que se ha querido denominar 'manifiesto filosófico del Nolano'<sup>160</sup>. En estas últimas líneas, Bruno expone la novedad radical que supone una filosofía verdadera (la suya) frente a la falsedad de su tiempo (principalmente la aristotélica), a la vez que resalta el carácter claramente anticristiano de su doctrina, haciéndose pasar él mismo por un nuevo 'Júpiter' o 'Mesías', al proclamar el renacimiento de una filosofía que está no sólo de acuerdo con la verdad del hombre, sino con la naturaleza y con la realidad de las cosas.<sup>161</sup>

Pero Toland no reparó únicamente en este proemio, sino que parece que dio también importancia a las Epístolas preliminares a *La cena de la ceniza* y al *De la*

---

<sup>157</sup> *A Collection*, op. cit., vol. I, pp. 313-314. De lo que aquí afirma Toland, merece ser retenido lo siguiente: el irlandés llama, en primer lugar, a no confundir la doctrina bruniana del alma con la interpretación vulgar del platonismo y, en segundo lugar, lleva y fuerza la doctrina bruniana a su propio materialismo: hace del alma, que es *principio* paralelo y coextenso a la materia en Bruno, a una especie de manifestación *sutil* de la materia, con lo que modifica la doctrina nolana en favor de sus posiciones materialistas.

<sup>158</sup> C. Giuntini, art. cit., p. 220.

<sup>159</sup> Cfr. *A collection*, op. cit., vol. I, pp. 316-349.

<sup>160</sup> Para tal denominación, véase M. A. Granada: «La perfección del hombre y la filosofía», en *Idem: Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona 2002, pp. 297-329.

<sup>161</sup> *Ibid.*, pp. 343-349.

*causa*<sup>162</sup>, así como al quinto diálogo bruniano *Cabala del caballo pegaseo*. Según nos indica G. Aquilecchia, quien tuvo la oportunidad de tratar con los manuscritos originales de J. Toland, el pensador irlandés tradujo «probabilmente il secondo dialoghetto della stessa *Cabala* – di cui è interlocutore Onorio, l' 'asino malvagio' – e il dialogo unico dell' *Asino Cillenico*», que envió a Mr. Hewet. Asimismo, Toland remitió a Lord Ayliner un 'Bruno's Sermon', que parece ser, según las conclusiones de Aquilecchia, la *Declamazione al studioso, divoto e pio lettore*.<sup>163</sup>

Por lo que concierne a la obra que vamos a tratar aquí, *Spaccio de la bestia trionfante*, su traducción a la lengua inglesa publicada en 1713 está envuelta en dudas y ha sido objeto de fuerte polémica. Si bien es claro y manifiesto que Toland leyó e hizo en su ejemplar una serie de anotaciones de una significación – como veremos a continuación – nada desdeñables para entender tanto su comprensión de la obra como el grado de su influencia, la traducción está, por el contrario, llena de oscuridad. Dice Carabelli: «Il problema dell'identità del traduttore di quest'opera non è stato ancora risolto in maniera del tutto convincente».<sup>164</sup>

A pesar de los esfuerzos por adjudicársela a Toland, parecía claro, por las evidencias que aportó V. Salvestrini<sup>165</sup> y que fueron, en un primero momento, respaldadas por G. Aquilecchia<sup>166</sup>, que, si bien fue editada por el filósofo irlandés, la traducción hay que adjudicársela a William Morehead, «un personaggio di cui non si sa quasi nulla, tolto che fu forse legato da parentela con Toland».<sup>167</sup>

Sin embargo, un estudio posterior de G. Aquilecchia<sup>168</sup> echó por tierra esta hipótesis al indicar cómo era imposible atribuir la autoría de la traducción anónima del

---

<sup>162</sup> Dice G. Carabelli: «L'epistola proemiale al *De l'infinito, universo e mondi* è trascritta, in italiano, in un manoscritto conservato presso la Oesterr. Nationalbibliothek, Vienna, cod. 10390, posseduto dal barone di Hohendorf, cc. 424-44. Esso reca il titolo: Proemiale Epistola et Argomenti dell'Autor sopra il Trattato dell'Infinito Universo, et Mondi. Al signor Michele di Castelnuovo, signor di Mauvissiero, Ambasciator di Francia, alla Regina Elisabetta d'Inghilterra. – Il codice contiene anche la trascrizione delle epistole proemiali a *La cena de le ceneri* (cc. 398-441v) e al *De la causa, principio e uno* (cc. 412-423v) e di alcune poesie di Bruno». Giancarlo Carabelli: *Tolandiana*, op. cit., p. 255.

<sup>163</sup> G. Aquilecchia: art. cit., pp. 80-82.

<sup>164</sup> G. Carabelli: *Tolandiana*, op. cit., p. 170.

<sup>165</sup> V. Salvestrini: *Bibliografia di G. Bruno*, Florencia 1958.

<sup>166</sup> Aquilecchia: art. cit., p. 77, n. 1.

<sup>167</sup> G. Carabelli: *Tolandiana*, op. cit., p. 170. De la misma opinión era C. Giuntini en su artículo ya citado: véase la p. 205, nota 15 y la bibliografía que allí se ofrece para argumentar su tesis y M. C. Jacob en su *The Radical Enlightenment*, op. cit., p. 172. De la misma opinión eran O. Elton: «Giordano Bruno in England», en *Quarterly Review*, n. 395 (1902), pp. 483-508 y J. L. McIntyre: *Giordano Bruno*, Londres 1903.

<sup>168</sup> «Scheda bruniana: la traduzione 'tolandiana' dello *Spaccio*», en *Giornale storico della letteratura italiana*, vol. CLII (1975), pp. 311-313. Ahora también en *Schede bruniane (1950-1991)*. Manziana 1993, pp. 279-280.

*Spaccio* de 1713 a W. Morehead, por la sencilla razón de que éste, hermanastro de Toland, murió en 1692, esto es, 21 años antes de que se publicara la traducción inglesa y, lo que es más importante, 6 años antes de que Toland adquiriese, como ya hemos indicado, los diálogos italianos. Por tanto, y a falta de otras razones históricas y biográficas que invaliden la candidatura de la versión inglesa a Toland, hay que creer que fue una traducción propia y con intereses e intenciones propias.<sup>169</sup>

Con estas traducciones y comentarios en la mano, Toland inició, ya cuatro años después de sus descubrimientos, la difusión de la obra del Nolano<sup>170</sup>. Esta labor comenzó en 1703, en la corte de la reina Sophie Charlotte (la ‘Serena’ de las *Cartas a Serena* de Toland)<sup>171</sup>, mediante probablemente citaciones de la obra del Nolano en las discusiones filosóficas y teológicas que mantuvo allí, continuándose en los años 1708-1709, en los que enseña visualmente su ejemplar del *Spaccio* a la reina y a al bibliotecario real de Berlín Mathurin Lacroze de la Veyssière, y posteriormente en gira por Viena, Praga y Holanda, donde conoció a Eugenio de Saboya y a su bibliotecario, el barón von Hohendorf<sup>172</sup>. En los últimos años de su vida, entre 1719-1721, la distribución se reflejará en varios tratados a sus amistades y conocidos como prueba el listado que dejó antes de morir bajo el título de ‘Manuscripts of Mine Abroad’ (BL Add Ms 4295, f. 43), donde se puede leer que prestó los siguientes manuscritos: *Life of Jordano Bruno* a Nicolaas Hartsoeker en Holanda, *Tolandi Peregrinans* a Mr. Fomine,

---

<sup>169</sup> S. Ricci recoge el testimonio de Lorenz Mosheim, quien en su biografía (ed. cit., p. 172), afirmaba que Toland tenía la responsabilidad de haber llevado a cabo la «versio anglica libri pestilentissimi JORDANI BRUNI *Spaccio de la Bestia trionfante*, cuius et ignotus quidam scriptor Gallicus meminit, et de qua plures, qui et *Bataviam* iter fecerunt, mihi retulerunt, ingenti pretio a TOLAND fuisse venditam». Ricci: op. cit., p. 378. Véase, asimismo, A. Beyer: *M. Augusti Beyeri Memoriae Historico-Criticae*. Dresden – Leipzig 1734, p. 222, así como J. Champion: *The pillars of priestcraft shaken*, op. cit., p. 152. Para una valoración de conjunto, véase Caribelli: *Tolandiana*, op. cit., pp. 170-172.

<sup>170</sup> Toland difundía la obra sosteniendo que el *Spaccio* era el *Traité des trois imposteurs*, como sostiene M. V. la Croze en su obra *Entretiens sur divers sujets d’histoire et de littérature*, cuando dice que «Mr. Toland, qui a ses raisons pour faire beaucoup de cas de cet ouvrage, croit que c’est celuy qui est si fameux dans le monde, sous le Titre de *Traité des trois Imposteurs*». *Entretiens sur divers sujets d’histoire et de littérature*. Cologne 1711, p. 327. Asimismo, en el *Dictionnaire historique* (La Haya 1758, p. 200), Marchand afirmaba que «Si l’on en veut croire Toland, l’Ouvrage si renommé depuis longtemps sous le titre de *De tribus impostoribus* n’est autre chose que ce *Spaccio de la Bestia trionfante*». Y añade: «Il n’en fit tirer qu’un assez petit nombre d’exemplaires, a fin de les mieux vendre». Otro testimonio nos lo ofrece John Bagford, quien tuvo la oportunidad de leer el *Spaccio* en compañía de Toland y quien también creía que estaba leyendo el famoso tratado subversivo. Cfr. G. Aquilecchia: «Nota su John Toland», art. cit., pp. 85-86. Por otro lado, según nos informa Philomneste Junio (=Pierre Gustave Brunet) en su «notice philologique et bibliographique» a la edición de *De Tribus Impostoribus* (París 1861), en diversas ocasiones la obra de Bruno iba acompañada, en su difusión clandestina, de *De Tribus Impostoribus*. Cfr. pp. xxix-xxxii.

<sup>171</sup> Para más detalles, veáse S. Ricci: op. cit., pp. 262 y ss.

<sup>172</sup> Véase S. Ricci: «Il Bruno di Toland: aspetti filosofici», art. cit., pp. 110-111.

*Translation of Bruno's Asse, 2 Dialogues a Mr. Hewet*<sup>173</sup> y *Bruno's Sermon a Lady Aylmer*<sup>174</sup>.

## 2. *El Spaccio de la bestia trionfante de Toland*

Si hubo una obra, entre las que conoció Toland de Bruno, que le impactó con mayor fuerza<sup>175</sup> y que divulgó incondicionalmente entre sus amistades y los círculos *freethinkers* y deístas de su época, ésta es sin duda alguna la ya indicada *Spaccio de la bestia triunfante*<sup>176</sup>.

Cuarto de los denominados 'diálogos italianos' de Giordano Bruno, esta obra del Nolano es la más radical por lo que se refiere a su componente ético y político. Los seis diálogos italianos se suelen dividir a efectos académicos en dos partes, a saber, los tres primeros<sup>177</sup>, que tendrían un carácter más cosmológico y metafísico y los tres últimos subsiguientes<sup>178</sup>, que pretenderían llevar al campo de la ética, la política y la religión los resultados obtenidos con la reforma cosmológica y ontológica. Estos diálogos, en su intención global, intentan ser una denuncia de la criminalidad histórica del cristianismo,

---

<sup>173</sup> Véase Carabelli, op. cit., pp. 9-10.

<sup>174</sup> Véase Carabelli, op. cit., p. 10. Asimismo, el artículo de Champion: «'Published but not printed'», art. cit., pp. 5-6 y 24 y su obra *The Pillars*, op. cit., p. 150, n. 64. Mientras que el primer título apareció póstumamente en la recopilación de Desmaizeaux y los dos últimos fueron publicados por G. Aquilecchia en su «Nota su John Toland, traduttore di Giordano Bruno», en *English miscellany* 9 (1958), pp. 77-86, del segundo tratado no existe documento alguno.

<sup>175</sup> Hasta tal punto que llegó a afirmar que «J'ai de bonnes raisons de croire, sans vouloir en jurer, qu'il n'y a point à présent d'autre Exemplaire de ce Livre au Monde, que le mien». *Chaufepie: Nouveau Dictionnaire*, ed. cit., Tome Second, p. 455.

<sup>176</sup> Con todo, Toland, si bien enseñaba la obra a diferentes personas, lo hacía «sans en laissez jamais prendre copie», puesto que «le Traité est aussi dangereux qu'impie, et il ne convient qu'à des personnes qui ont assez de bon-sens et de force de Raison pour être à l'épreuve de tous les sophismes». La Croze relata que en un encuentro con Toland «Je parlerai fort brièvement de cet Ouvrage ne l'ayant eu qu'un moment en ma disposition: le fameux Mr. Toland a qui il apairtenoit, ne me l'ayant montré qu'avec beaucoup de reserve». *Entretiens*, op. cit., p. 326. A pesar de ello, la obra circuló relativamente bien, como señala S. Ricci, quien ofrece un listado de las personas que poseían un ejemplar de la misma. Véase S. Ricci: «Il Bruno di Toland: aspetti politici», art. cit., pp. 109-110. Por otro lado, es importante tener presente el comentario de Nicéron (*Mémoires*, op. cit., vol. I, p. 262) tanto por lo que a la recepción de la obra en Toland se refiere como a su distribución: «Il faisoit un grand cas montrant en cela plus de passion pour l'Atheisme, que de discernement; il en vendit les exemplaires très-chers, ayant eu la precaution de n'en faire imprimer qu'un petit nombre, a fin d'en tenir le prix fort haut».

<sup>177</sup> *La cena delle ceneri, De la causa, principio et uno y Del infinito, universo e mondi*.

<sup>178</sup> *Spaccio della bestia trionfante, La cabala del cavallo pegaseo y Gli eroici furori*.

que se pone de manifiesto en su época no sólo con la falsificación de la imagen del cosmos y de la divinidad, sino también con las guerras civiles que la división entre católicos y protestantes está causando por toda Europa y la inestabilidad sociopolítica que ello conlleva, en claro antagonismo y oposición a la religión antigua pagana (ejemplificada en la egipcia y romana), religión civil y heroica, en plena armonía con el hombre y la naturaleza, es decir, con la *physis*<sup>179</sup>. No obstante la severa crítica al cristianismo llevada a cabo por el Nolano, éste permite y concede la existencia de la religión cristiana en la sociedad humana europea, pues, como sostiene G. Sacerdoti, «cercare di estirpare completamente la superstizione cristiana non era, nell’Inghilterra del 1584, una politica realistica»<sup>180</sup>.

La primera reacción de Toland ante la lectura del diálogo bruniano fue de un entusiasmo tal que pronto empezó a divulgarlo no sólo mediante discusiones públicas en el *Grecian Coffe House* de Londres<sup>181</sup> y con resúmenes de la obra que envió a sus amistades, sino también a través de sus propias obras. Un ejemplo de ello son *Letters to Serena* y *Pantheisticon*, donde se observa el fuerte influjo bruniano tanto en lo que se refiere a la crítica de la superstición y a la exhortación de la religión egipcia como testimonio histórico del verdadero culto (religión natural) la adoración de la religión egipcia, como a la cosmología aquí defendida y reivindicada<sup>182</sup>.

De esta manera, en la primera carta enviada al barón de Hohendorf (La Haya, 19 de noviembre de 1709), Toland destacaba el carácter completamente esotérico de la génesis de la obra, de su contenido, así como de la intención del autor:

Il etoit bien connu à cette Majesté [i.e. Isabel I], / et cheri de tout ce qui etoit de plus poli a / la Cour: mais ses amis les plus intimes furent / les Chevaliers Philippes Sydnei, et Foulques Greville, fort liés entre eux, et sans contesta-/tion les seigneurs les plus sçavans; et les plus / spirituels de toute

---

<sup>179</sup> Para lo que a la filosofía y la doctrina del Nolano se refiere, el lector español haría bien en leer las obras de Miguel Ángel Granada: *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona 2002 y *Reivindicación de la Filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona 2005.

<sup>180</sup> G. Sacerdoti: «Toland e la ‘lettura moderna’ di Bruno», en *Rivista di storia della filosofia*, n. 3, 2003, pp. 505-513, pp. 507-508. El pasaje donde Bruno permite la existencia del cristianismo en la sociedad civil concluye con un «porque en este templo celeste, junto a este altar al que asiste, no hay otro sacerdote que él [Cristo] y ya lo veis con esa bestia que ha de ser ofrendada en la mano y con un frasco para las libaciones colgado de la cintura. Y puesto aquel altar, el templo y el oratorio es necesarísimo y sería inútil sin el administrante, que viva, pues, aquí, que aquí permanezca y persevere eternamente *a no ser que el destino disponga otra cosa*». G. Bruno: *Expulsión de la bestia triunfante*, trad. cit., p. 299, cursiva nuestra (*Spaccio*, en *BoeuC*, V/2, p. 499). Sobre el sentido de esta expresión en cursiva, véase el artículo de M. A. Granada: «Maquiavelo y Giordano Bruno», art. cit., pp. 193ss.

<sup>181</sup> Escribe Margaret Jacob que el *Grecian Coffe House* «became a veritable den of iniquity in the minds of pious churchmen who repeatedly attacked the deists and atheists of the Grecian». M. Jacob: *The Radical Enlightenment*, ed. cit., p. 151 y *The Newtonians and the English Revolution*, ed. cit., p. 226.

<sup>182</sup> Véase para más detalles el capítulo dedicado al *Pantheisticon*.

l'Angleterre. Avec ceux / ci, et quelques autres de leur Coterie, Jordan / tenoit des Assemblées à peu pres semblables / à nos Academies modernes; mais à porte / fermée, et on l'on n'admettoit que des per-/sonnes choisies, comme il s'y agissoit de ma-/tières assez delicates, et qui ne seroit pas / trop ni du gout, ni de la portée de tout le monde.<sup>183</sup>

Así, de la sociedad o secta bruniana, que se pone en comunión con la 'sodalitates socratica' que el *Pantheisticon* se encargará de constituir definitivamente, escribirá que sus miembros, en relación al *Spaccio* y a su filosofía, «gardoient si bien le secret entre / eux, qu'aucun ecrivain d'Angleterre n'a / jamais fait la moindre mention de ce livre, / qui estoit tout à fait inconnu aux curieux, / jusqu'a ce qui je l'eusse en fin tiré de son cachot».<sup>184</sup>

El secreto que esta 'sociedad bruniana' o 'sodalitates socratica' tolandiana guardaba y que no era comunicable a todo el mundo era el hecho de que la 'bestia' a la cual se hace referencia en el título de la obra de Bruno no era el Papa de Roma, como los exegetas protestantes y la misma Inquisición creían, sino que «la veritable / Bete en question est la Religion Revelée, par quelque / maniere qu'elle triomphe dans le monde, et de quelque / espece que ce soit, payenne, juive, chretienne, ou / Mahometane; les quelles sont nommément réfutes, / turlupinées, et rejetées toutes, sans aucune façon, / ou exception».<sup>185</sup>

Por lo que atañe al contenido, el pensador irlandés distinguía en su primera epístola dos momentos bien diferenciados en la exposición bruniana. Así, el *Spaccio* de Bruno constituye un «systeme complet de la loi na-/turelle, la Theorie, et l'ordre de

---

<sup>183</sup> Carta reproducida en S. Ricci, op. cit., p. 271 (c 395 v).

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 272 (c. 396). Sobre la doble filosofía, véase el capítulo sobre la concepción de la filosofía y del filósofo en J. Toland, así como lo que decimos al respecto más abajo.

<sup>185</sup> *Ibid.* (c. 396 v). En la carta que publica Chauffepié de Toland sobre el *Spaccio* en el *Dictionnaire* de Bayle y que sería, según nos informa S. Ricci, la misma que le envía a Hohendorf, mas «con interpolazioni e rettifiche tese a dissimulare l'adesione di Toland alle dottrine bruniane» (S. Ricci: «Il Bruno di Toland: aspetti politici», art. cit., p. 112), éste afirmaba de nuevo que «par la *Bête* il entend toute Religion Révélée en général, de quelque nature qu'elle soit, et de quelque manière que ce soit qu'elle triomphe dans le Monde. Soit la Religion Paienne, soit la Judaïque, ou la Chrétienne, il les attaque, les tourne en ridicule, et les rejette également sans aucune cérémonie, et sans exception». Ello se encuentra en plena armonía, por lo demás, con lo expresado por Toland en este mismo año en su *Adeisidaemon* y en sus *Origines Judaicae*, publicadas ambas en latín. Asimismo, cabe resaltar la – en principio – fuerte oposición doctrinal que se podría señalar con el *Nazarenus*, escrito redactado en esta época, mas publicado en 1718, donde se defiende un cristianismo originario que se identificaría con el judaísmo y el islam. Esta supuesta 'aporía' o 'contradicción' en Toland queda ya aclarada con lo expuesto en nuestro capítulo sobre la concepción de la filosofía en Toland y la acción pública del filósofo.

l'ancienne sphere, l'histoi-/re, le parallele, et la refutation de plusieurs superstitions». <sup>186</sup>

La segunda epístola completa esta visión de Toland del *Spaccio* y de la intención de Bruno. El Nolano, según Toland, no habría hecho una crítica exclusiva al cristianismo, sino únicamente habría descrito una historia paralela y con intención comparativa de la *superstitio* pagana y cristiana, en la que ésta última era considerada la peor y más dañina para la *dignitas hominis* <sup>187</sup>. Por otro lado, habría purificado el cielo del hombre, expulsando la 'bestia', esto es, como había explicado anteriormente, todo tipo de superstición, es decir, de religión revelada: «religionem omnem, quam revelatam dicunt, pro fabula, et impostura constanter [Brunus] habuit». <sup>188</sup>

Por lo tanto, lo que de aquí podemos dilucidar, es que para Toland, hay dos momentos bien diferenciados en el *Spaccio* bruniano: un momento negativo, esto es, la lucha contra la superstición y la religión revelada y un momento positivo, esto es, la reconstrucción de todo un sistema completo de 'ley natural' y de una nueva (antigua) religión. En su carta sobre el *Spaccio* escribía el irlandés:

Vous voyez donc, que dans un très petit espace, son Livre ne contenant que 326 pages, outre l'Epître Dédicatoire, il se trouve un Système complet de Religion Naturelle, la Théorie de l'ancienne Cosmographie, l'Histoire, la comparaison et la réfutation de différentes Opinions, outre quantité d'Observations curieuses sus divers sujets <sup>189</sup>.

Todo ello lo veremos con total claridad a través de las notas de lectura de Toland al *Spaccio*.

### **3. La significación filosófico-religiosa de la anotación de Toland a su ejemplar del *Spaccio***

Si iniciamos nuestra exposición y análisis de las anotaciones que Toland realizó en su ejemplar del *Spaccio* por la cuestión del cristianismo, observamos cómo el

---

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 272 (c. 397 v). Voltaire, en sus *Lettres à son altesse monseigneur le prince de \*\*\**, sur *Rabelais & sur d'autres auteurs accusés d'avoir mal parlé de la religion chrétienne*, escribía en este contexto que «[II] fut recherché pur son livre *della bestia trionfante*; on le fit périr par le supplice du feu, supplice inventé parmi les chrétiens contre les hérétiques. Ce livre très rare est pis qu'hérétique; l'auteur n'admet que la loi des patriarches, la loi naturelle». Voltaire: *Oeuvres complètes*, París 1785, t. XLVII, p. 341.

<sup>187</sup> Operación similar fue la llevada a cabo por Toland en sus tres primeras *Letters to Serena*.

<sup>188</sup> S. Ricci, op. cit., p. 294 (c. 382 v).

<sup>189</sup> Chauffepié: *Nouveau Dictionnaire*, ed. cit., Tome Second, p. 456.

filósofo irlandés destaca, en primer lugar, el pasaje en el cual Bruno denuncia cómo los cristianos han edificado sus iglesias en territorio pagano:

Là dove io avevo nobilissimi oracoli, fani et altari, ora, essendono quelli gittati per terra et indegnissimamente profanati, in loco loro han dirizzate are e statue a certi ch'io mi vergogno nominare, perché son peggio che li nostri satiri e fauni et altri semebestie, anzi più vili che gli crocodilli d'Egitto: perché quelli pure magicamente guidati mostravano qualche segno de divinità; ma costoro sono a fatto lettame de la terra.<sup>190</sup>

De esta religión (el cristianismo) que ha pisado insolentemente territorio pagano, Toland destaca la crítica bruniana a la concepción cristiana de la providencia y el Destino que tantos males causaba a la sazón en Europa en la forma del predestinacionismo luterano y sobre todo calvinista («Providentia errisa, et explosa»; n. 5) y a los 'pedantes reformados' que a juicio de Bruno «in tempi nostri grassano per l'Europa»<sup>191</sup>. Apunta Toland en este punto: «Acerrime castigantur, et depinguntur otiosi Christianorum ecclesiastici, quibus multis parasangis antecellunt legislatores, magistratus, imperatores, etc» (n. 20).<sup>192</sup>

En plena concordancia con su anterior crítica en el *Christianity not Mysterious*<sup>193</sup>, Toland destacará los momentos en los que Bruno lucha contra los mitos y las fábulas judeocristianas. Así, señala el paso en el cual Bruno arremete duramente – como en su momento hicieron los primeros críticos del cristianismo como Celso<sup>194</sup> y Porfirio<sup>195</sup> – contra la fábula cristiana del diluvio universal y de la procreación y multiplicación de la especie humana a partir de una única pareja, en favor de Deucalión y del poligenismo, esto es, según el *alethes logos*, la creencia de que el hombre nace del seno de la madre tierra.<sup>196</sup>

---

<sup>190</sup> G. Bruno: *Spaccio de la bestia trionfante*, en *Oeuvres complètes* (BOeuC), V/1, op. cit., p. 83. En este punto, Toland escribe acertadamente: «Christianismus in locum ethniciismo suffectus». Compléméntese con las anotaciones 18 y 19 que comentaremos más adelante.

<sup>191</sup> *Spaccio*, BOeuC, V/2, p. 209.

<sup>192</sup> Esta apostilla tolandiana y esta crítica bruniana habría que relacionarla con la fortísima argumentación del Nolano contra el Ocio que, según Bruno, promueven los protestantes con su doctrina de la justicia de la fe y del nulo valor meritorio de las obras y que tan perjudicial se está mostrando no sólo en el ámbito religioso, sino también en el civil y en el académico.

<sup>193</sup> Véase su cap. IV (V en la segunda edición) titulado: «Objections brought from particular Texts of Scripture, from the Nature of Faith, and Miracles, answer'd».

<sup>194</sup> Véase nuestro estudio «La primera crítica filosófica al Cristianismo: Celso y el *Alethes Logos*», en *Daimon*, 34 (2005), pp. 19-36.

<sup>195</sup> Véase nuestro estudio «*Contra Christianos*: la crítica filológica de Porfirio al Cristianismo», en *Daimon*, 40 (2007), pp. 154-164.

<sup>196</sup> Cfr. *Spaccio*, ed. cit., pp. 449-455. Conviene señalar aquí, frente a la interpretación de Toland de que Bruno arremete también contra el paganismo en esta obra, el siguiente texto bruniano que se halla a pocas

La crítica al Génesis, no obstante, no queda solamente en estas palabras, sino que a continuación Bruno ridiculiza la serpiente del paraíso y el deseo de Dios de que el hombre no pruebe la fruta prohibida<sup>197</sup> a partir de una fábula sobre la inmortalidad que Zeus regaló a los hombres en virtud de su ayuda contra el robo del fuego por parte de Prometeo<sup>198</sup>. Junto a ello, la crítica posterior al mito del arca de Noé: «Corvus in arca Noe cum gentiliis de eodem volucris fabulis comparatus» (n. 35).

Por otro lado, la crítica bruniana a la Eucaristía y, más exactamente, a la 'presencia' de Cristo en ella, en la forma del pan y del vino, no podía de ninguna manera pasar desapercibida al autor de *Christianity not Mysterious*, quien señala aquellos pasajes críticos indirectamente con Cristo (n. 31) y ya más directamente con él, como en la n. 32 y, sobre todo, en las nn. 12-13 y 30 y 36.

Siendo uno de los primeros lectores que indicaron que bajo la crítica a Orión, el Nolano se estaba refiriendo de hecho a la figura de Cristo («Falsissima<sup>199</sup> in Christum satyra, sub Orionis persona»; n. 30), Toland destaca la burla que a su persona, en principio, divina y humana, lleva a cabo Bruno con las siguientes palabras: «duae, quae dicuntur in Christo naturae, divina nempe et humana, irreduntur» (n. 36)<sup>200</sup>. A ello hay que añadir la fuerte crítica al cristianismo y a Cristo, encubierta con cierto antisemitismo<sup>201</sup>, cuando el pagano Bruno afirma: «Li nostri de la finta religione tutte queste glorie le chiamano vane, ma dicono che bisogna gloriarsi solamente in non so che tragedia caballistica»<sup>202</sup>. A lo que anota Toland: *Mortis Christi vana merita* (n. 12), i.e., Toland se percató de que la «tragedia cabalística» designaba el presunto sacrificio redentor de Cristo en la cruz. Y es que en la verdadera religión, en la religión que está en armonía con el poder civil, con la sociedad, y forma un todo uno con el hombre, la naturaleza y los dioses, como en Grecia y en Roma, no se adora a los muertos, sino a los héroes, como anota muy agudamente Toland, en un pasaje central de Bruno resumiendo

---

líneas del anteriormente citado: «Onde noi Greci conoscemo per parenti de le nostre favole, metafore e dottrine la gran monarchia de le lettere e nobiltade Egitto, e non quella generazione la quale mai ebbe un palmo di terra che fusse naturalmente o per giustizia civile il suo; onde a sufficienza si può conchiudere che non sono naturalmente, come né per lunga violenza di fortuna mai furono, parte del mundo» (Ibid., p. 455).

<sup>197</sup> N. 33: «Adam et Eva, diabolus» y n. 34: «Arbores vitae, et mortis, scientiae boni, et mali».

<sup>198</sup> Cfr. *Spaccio*, BOeuC, V/2, p. 483 y ss.

<sup>199</sup> Adjetivo que vale la pena que tengamos presente, pues ¿qué pretendía Toland decir con ello?

<sup>200</sup> El texto bruniano es el siguiente: «Or che vogliamo far di quest'uomo insertato a bestia, o di questa bestia inceppata ad uomo? In cui una persona è fatta di due nature: e due sustanze concorreno in una ipostatica unione?» *Spaccio*, BOeuC, V/2, p. 495.

<sup>201</sup> Al cual Toland es totalmente opuesto. Véanse, entre sus obras apoloéticas del pueblo judío, *Reasons for naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland* (1714) y el *Nazarenus* (1718).

<sup>202</sup> *Spaccio*, BOeuC, V/2, p. 199.

con ello qué es lo que realmente quiere Bruno: «Non Christianorum sanctis, sed heroibus, et legislatoribus erigendae statuae» (n. 18). Pues como a continuación escribe el pensador irlandés: «Romanorum magnanimitas, iustitia, ordo civilis eorum debentur religioni, quae homines ad virtutem, et gloriam stimulabat» (n. 19)<sup>203</sup>.

Un retorno al paganismo, tal y como exigía en el siglo II Celso en su obra contra el cristianismo, es lo que aquí está pidiendo el filósofo nolano. Pues sólo de esa manera es posible volver a los verdaderos dioses («tutti quei che non sono apposticci, ma naturali»<sup>204</sup>) y llevar a cabo una auténtica reforma moral o, hablando nietzscheanamente, una transvaloración de todos los valores<sup>205</sup>. Esta y no otra es la principal intención del Nolano con esta obra, como señala Toland: «Morum reformatio, non corporis castigatio laudatur» (n. 16). Una afirmación respaldada por afirmaciones brunianas como la siguiente:

Non permetta che si addrizzeno statue a poltroni nemici del stato de le republiche e che in pregiudicio di costumi e vita umana ne porgono paroli e sogni, ma a color che fanno tempii a Dei, aumentano il culto et il zelo di tale legge e religione per quale vegna accesa la magnanimità et ardore di quella gloria che séguita dal servizio della sua patria et utilità del geno umano: onde appaiono instituite universitadi per le discipline di costumi, lettere et armi<sup>206</sup>.

A esto apostilla muy agudamente, como ya hemos señalado anteriormente, Toland: «Non Christianorum sanctis, sed heroibus, et legislatoribus erigendae statuae» (n. 18). Y es que dentro del sistema positivo que aquí se construye, *la ley* tiene un papel fundamental<sup>207</sup>. Este nuevo sistema filosófico bruniano tiene, como Toland señala, la verdad como primer principio<sup>208</sup> (n. 6), a la que sigue la prudencia<sup>209</sup> (n. 7) y la *sapientia*, que es de dos clases, siendo la *Philosophia* la suprema de ellas<sup>210</sup> (n. 8).

---

<sup>203</sup> Un reflejo de ello se encuentra en las cartas II y III de sus *Letters to Serena* (1704). Véase además M. A. Granada: «Maquiavelo y Giordano Bruno: religión civil y crítica del cristianismo», en *Idem: Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona 2002, pp. 169-196. Todo ello está en profunda relación con el republicanismo ciceroniano de Toland.

<sup>204</sup> *Spaccio*, BOeuC, V/1, p. 91.

<sup>205</sup> Véase la obra de Nietzsche *El Anticristo*, la cual, en muchos aspectos, corre paralela a la del Nolano. Una buena edición de esta obra nietzscheana la constituye la catalana de Antonio Morillas (con traducción de Marc Jiménez) para *Llibres de l'índex*, Barcelona 2004.

<sup>206</sup> *Spaccio*, BOeuC, V/2, pp. 205-207.

<sup>207</sup> Como en la filosofía política de Toland, como ya hemos tenido ocasión de ver.

<sup>208</sup> Cfr. *Spaccio*, BOeuC, V/1, p. 181.

<sup>209</sup> Cfr. *Ibid.*, V/1, p. 185.

<sup>210</sup> Cfr. *Ibid.*, V/1, p. 187 y ss. En este punto, es necesario señalar cómo Toland destaca de las dos formas de *sapientia* sólo la *philosophia* – quizás con ello queriendo indicar ya la doctrina de la ‘doble verdad’ que aquí se expone y que él luego tan decididamente defenderá.

Como hija de la sabiduría aparece para Bruno *la ley*. Mas esta ley, distanciándose y entrando en clara polémica con los protestantes y cristianos en general, tendrá para Bruno un fuerte componente social. Dice Bruno: «per questa [la legge] gli precipi regnano, e li regni e republiche si mantengono»<sup>211</sup>, a lo que Toland apostilla: «De legibus, et rebus publicis» (n. 9). Así, cuando Bruno afirma «che nessuna legge che non è ordinata alla pratica del convitto umano, deve essere accettata»<sup>212</sup>, escribe el irlandés: «Speculatio male antefertur legibus, et bonis actionibus» (n. 10). Junto a esta ley que regula el orden social, Bruno, nota Toland, coloca al Juicio, que tiene en sus manos «la spada e la corona»<sup>213</sup> para premiar y castigar (n. 11). De esta manera se constituirán los grados de criminalidad (n. 14) y la penitencia, que no se igualará nunca a la inocencia (n. 15).

#### 4. La cuestión de la ‘magia’ en Bruno: ‘il Bruno di Toland’

El Bruno que Toland representa y defiende se caracteriza por su fuerte impronta anticristiana y por su lucha no sólo por una cosmovisión panteísta del universo, sino también por su crítica a la ‘superstitio pagana’.

Sin entrar a valorar el grado de acierto interpretativo o no de Toland y lejos de reducir a Bruno a mero mago inserto en la tradición hermética<sup>214</sup>, es cierto que el Nolano concede a la magia, en tanto que *medium* para alcanzar los secretos de la naturaleza y aproximarse con ello a la divinidad, una gran importancia. Este rasgo de la filosofía bruniana, que aparece bien señalado en el *Spaccio*, Toland no lo ‘ve’ y sostiene que «per *Magiam* in scriptis suis nihil aliud umquam intellexit, praeter reconditiorem, et non vulgarem, quamvis maxime naturalem Sapientia».<sup>215</sup>

Toland no puede comprender el sentido de la magia en Bruno por el hecho de que se encuentra, un siglo después, bajo el influjo de una cosmovisión que le impide valorarla como debiera en la figura del Nolano. Como escribe Margaret Jacob: «The new science and mechanical philosophy of the seventeenth century repudiated magical

---

<sup>211</sup> *Ibid.*, V/2, p. 193.

<sup>212</sup> *Ibid.*, V/2, p. 197.

<sup>213</sup> *Ibid.*, V/2, p. 199.

<sup>214</sup> Como por ejemplo lleva a cabo la investigadora F. A. Yates en su ya canónico estudio *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*. Bari 1964.

<sup>215</sup> Cfr. *A Collection*, ed. cit., pp. 312-313.

explanations that relied upon the random working of spirit or animus in the universe or upon the ability of the *magus* or magician to control nature»<sup>216</sup>.

Esta posición será, principalmente, la de los latitudinarios y newtonianos de la época de Toland, mas los *freethinkers*, los miembros de la *Radical Enlightenment*, al querer ir más allá de ellos y a pesar de reconocer el hecho de que el panteísmo tiene su origen en la visión naturalista y mágica del neoplatonismo del Renacimiento y de intentar compaginar una visión mecanicista del universo con la naturalista, criticarán fuertemente la magia como elemento de engaño en manos de los sacerdotes en su proceso de manipulación, control y dominio del pueblo. Así expresaba Toland en sus *Letters to Serena* su desprecio por la magia, cuando sostenía que «Magick it self (in the worst sense) had its undoubted Original from Physick, as Pliny says, pretending to afford better Remedys, to be nobler and more divine: to its flattering and most alluring Promises were added the joint Forces of Religion (to which Mankind is always extremely obnoxious) and of Mathematical Arts (meaning Astrology)<sup>217</sup> [...] Over and above the Impressions of Religion in barbarous Words and Charms; and of Astrology, in the Influence and Intelligence of the Stars, the Magicians wou'd appear not to act without rational Grounds, by the occult physical Virtues of certains Herbs, Stones, Minerals, and other Things extremely difficult to be procur'd, and only know to themselves»<sup>218</sup>.

Será todo ello, pues, lo que dificulte a Toland la comprensión del componente mítico y profundamente religioso de la concepción bruniana de un alma del mundo, de la «idea di un 'spirito divino' universalmente e tangibilmente diffuso nelle cose»<sup>219</sup>.

No obstante, para Bruno la magia y el 'filósofo mago' eran decisivos, en tanto que es justamente este filósofo, este 'furioso', como lo denominará en sus *De gli eroici furori*, el que alcanzará el conocimiento de la naturaleza y, por tanto, de Dios en tanto que sea posible, a través de una ascensión por medio del conocimiento progresivo de los secretos de la naturaleza tal y como se ejemplificaba en la antigua religión de los egipcios. Es justamente la desaparición de la religión egipcia y de la consecuente

---

<sup>216</sup> M. C. Jacob: *The Radical Enlightenment*, ed. cit., p. 32.

<sup>217</sup> Hasta aquí es una cita de Toland del libro 30 de la *Historia Natural* de Plinio.

<sup>218</sup> *Letters to Serena*, Letter III, pp. 79-80.

<sup>219</sup> C. Giuntini: *Panteismo e ideologia repubblicana: John Toland (1670-1722)*, op. cit., p. 300. Con todo, no hay que caer en las exageraciones de un Bruno exclusivamente mago o inserto en la tradición hermética como mantenía Yates en su libro ya mencionado o como Giuntini en lo que se refiere a una 'depuración' de la magia por parte de Toland. Para una crítica de estas posiciones, véase G. Sacerdoti: «Toland e la 'lettura moderna' di Bruno», art. cit., pp. 510-513.

sabiduría mágica<sup>220</sup> lo que ha producido que se perdiera la comunicación directa con la naturaleza y con la divinidad, puesto que la religión que la ha sustituido ha resultado ser un culto profundamente antinatural y trascendente en su desprecio de la naturaleza viva<sup>221</sup>.

Esta idealización de la cultura egipcia y de su religión, como base de la verdadera sabiduría y cultos naturales que se produce en la obra de Bruno, se halla reflejada en la producción posterior de Toland<sup>222</sup>. Así, por ejemplo, en su historia de la inmortalidad del alma, el irlandés afirmaba que:

The most antient Egyptians, Persians, and Romans, the first Patriarchs of the Hebrews, with several other Nations and Sects, had no sacred Images or Statues, no peculiar Places or costly Fashions of Worship; the plain Easiness of their Religion being most agreeable to the Simplicity of the Divine Nature, as indifference of Place or Time were the best Expressions of infinite Power and Omnipresence<sup>223</sup>.

En el *Clidophorus*, por otro lado, Toland sostendrá que los egipcios son el origen de la doctrina de la doble verdad y, por tanto, de la filosofía panteísta: «The Egyptians, who were the wisest of mortals, had a twofold doctrine: the one secret, and in that very respect sacred; the other popular, and consequently vulgar. Who is there, that is ignorant of their sacred Letters, Hieroglyphics, Forms, Symbols, Enigmas, and Fables? Farr and near was spread the fame of the Egyptian Philosophy, concealing things under the appearance of Fables (says PLUTHARCH) and in speeches that contain'd obscure indications and arguments of the Truth»<sup>224</sup>.

En este contexto, vemos que para el Nolano la pérdida de la religión egipcia correspondía a una época de tinieblas en la cual desaparecía dentro del ciclo vicisitudinal la antigua y verdadera religión e imagen y representación del cosmos representada y manifestada por el filósofo furioso ('mago'), mientras que para Toland la religión y la filosofía egipcias pasan a significar el origen de la transmisión oculta de la

---

<sup>220</sup> Para el réquiem bruniano a la religión egipcia, véase el denominado «lamento de Asclepio» en el *Spaccio*, BOeuC V/2, pp. 429ss.

<sup>221</sup> Bruno considera, de hecho, en su *Spaccio*, que la religión egipcia ha desaparecido para siempre, permaneciendo «como una reliquia o bien como una tabla de la hundida nave de la religión y culto nuestros».

<sup>222</sup> Otras fuentes sobre la importancia de la religión egipcia en Toland son J. Marsham: *Canon chronicus aegyptiacus, hebraicus, graecus*. Londres 1672 (que influirá en la segunda carta a Serena de Toland); J. Spencer: *De legibus hebraeorum ritualibus et earum rationibus libri tres*, Hagae Comitibus 1705 y ya antes que ellos R. Cudworth: *The True Intellectual System of the Universe*. Londres 1678, donde se afirmaba que «Hermes Trismegist or the Egyptians Priests, in their Arcane and True Theology, really acknowledged One Supreme and Universal Numen». (p. 320). Véase, para una contextualización de todas estas obras, el estudio de J. Assman: *Moisés el egipcio*.

<sup>223</sup> *Letters to Serena*, op. cit., p. 71.

<sup>224</sup> *Clidophorus*, en *Tetradymus*, op. cit., p. 70.

verdadera religión y cosmovisión materialista y panteísta. Dicho en otras palabras: «La *prisca theologia* si è trasformata in una *prisca philosophia* a carattere esclusivamente naturalistico e materialistico»<sup>225</sup>.

Es este cambio de perspectiva, junto con la denuncia de los peligros que acechan al sabio que se halla en los diálogos brunianos, lo que lleva a Toland a sostener la doctrina de la doble verdad, como ya hemos tenido ocasión de ver. En este contexto se puede observar un punto de confluencia radical con Bruno, ya que en Toland este peligro que acecha al sabio y la prudencia que éste debe mostrar siempre en su actuar público se radicalizan y se convierten en un eje central de su pensamiento, puesto que esta postura está ligada «all'esigenza pratica della dissimulazione, dipende da una situazione comune a quasi tutte le epoche, in cui la forza della superstizione, la subordinazione politica e religiosa, l'intolleranza, hanno falsato i rapporti fra gli uomini e creato barriere insormontabili alla libera discussione e al confronto delle idee»<sup>226</sup>.

Ello no es óbice, sostendrá Toland, para que el filósofo no actúe en el mundo políticamente, como hizo el mismo Bruno, luchando contra la superstición y las tiranías enemigas de la libertad<sup>227</sup>, puesto que ésta es justamente la esencia de los verdaderos filósofos y lo que hace que Bruno sea considerado «il più illustre martire moderno del libero pensiero», al ser representante, a juicio de Toland, de «l'ininterrotto sviluppo di una tradizione materialistica e naturalistica, individuabile sotto le cautele e le dissimulazioni imposte ai filosofi dalla necessità di evitare persecuzioni e condanne»<sup>228</sup>.

## **5. El valor histórico-filosófico de la difusión del pensamiento bruniano por Toland**

---

<sup>225</sup>C. Giuntini: art. cit., p. 230. Y, con todo, la semejanza de posturas entre Bruno y Toland deviene clara y manifiesta.

<sup>226</sup>Ibid., p. 222.

<sup>227</sup>Por eso tiene razón Margaret Jacob cuando, hablando de la cuestión de la religiosidad de Bruno y de Toland, dice algo que podemos hacer extensivo a los demás aspectos que unen a ambos pensadores: «Toland and Bruno were kindred spirits separated by a century of history». *The Radical Enlightenment*, op. cit., p. 153. S. Ricci afirma por su parte que esta apropiación política de Bruno, tiene como consecuencia que haga del Nolano «un des premiers bustes 'républicains' de l'histoire moderne d'Europe, couronné comme un héros antique». S. Ricci: «Giordano Bruno, auteur politique», en *L'Art du comprendre: 'Giordano Bruno et la puissance de l'infini'* (Avril 2003, n° 11-12), pp. 159-196, p.160.

<sup>228</sup>C. Giuntini: *Introduzione* a J. Toland: *Opere*, ed. cit., p. 26. Ricci resume muy bien la concepción tolandiana de la figura de Bruno cuando sostiene que «Bruno ne devient plus seulement le 'martyr' de la superstition et de l'obscurantisme chrétien et catholique, mais le 'témoin' de vérités qui ne profitent plus seulement à des élites intellectuelles assez restreintes ou aux habitués des clubs ésotériques et des loges maçonniques, mais aussi et surtout à l'inédite figure historique d'un 'peuple' dont on reconnaît en fin la dignité et la conscience historique». S. Ricci: «Giordano Bruno, auteur politique», art. cit., p. 167.

Mucho es lo que los estudiosos brunianos deben a la figura John Toland. Como hemos visto, desde que descubrió la obra del Nolano en 1698, su tarea de difundir la obra y la vida de Giordano Bruno fue tan apasionada como incesante. Es verdad que desde el secretismo y desde la clandestinidad, con exposiciones y traducciones remitidas a sus amigos, aunque con la traducción del *Spaccio* de cara ya al público, mas no por ello sin el éxito en tan complicada empresa.

Con su actividad llegó a provocar no sólo que Giordano Bruno y su filosofía fuesen de nuevo conocidos en los círculos y salones intelectuales, sino que también tuviesen de nuevo resonancia académica. Una prueba de este ‘renacimiento’ lo constituye el hecho de que se le relacionase con Descartes (cfr. p. e. el artículo de Bayle en su *Dictionnaire*), se le criticase en las *Boyle Lectures* como precursor y fuente filosófica de los *freethinkers*<sup>229</sup> o bien que se le identificase hasta tal punto con Spinoza que, en el *Pantheismusstreit*, Jacobi no sólo realizó la primera confrontación seria entre estos dos autores, sino que además tradujo por primera vez a la lengua alemana fragmentos de su obra, concretamente del diálogo *De la causa, principio e uno*:

Mein Hauptzweck bei diesem Auszuge ist, durch die Zusammenstellung des Bruno mit dem Spinoza gleichsam die Summa der Philosophie des ♠< 6∇℞ B□< in meinem Buche darzulegen [...] Schwerlich kann man einen reineren und schöneren Umriss des Pantheismus im weitesten Verstanden geben als ihn Bruno zog.<sup>230</sup>

Sin embargo, como desgraciadamente viene haciéndose habitual cuando un pensador hace suyo un filósofo y lo difunde posteriormente, el Bruno que se conocía, el Bruno ‘renacido’, no era el Bruno histórico, sino el ‘Bruno di Toland’. Un Bruno a quien se le acentuaba su carácter filosófico y, sobre todo, político, en detrimento de todos aquellos rasgos que podían perjudicar la imagen que Toland quería difundir del Nolano «come ‘il filosofo’ per eccellenza, libero da ogni forma di superstizione, demolitore di tutte le imposture religiose»<sup>231</sup>.

---

<sup>229</sup> De ello se encargó el reverendo Benjamin Ibbot en 1713 con su discurso *On the Exercise of Private Judgement, or Free-thinking*. Cfr. M. Jacob: *The Newtonians and the English Revolution*, op. cit., pp. 171-172.

<sup>230</sup> F. H. Jacobi: *Werke*, Leipzig, 1819, vol. IV, 2, p. 10. Citado en Giordano Bruno: *La cena de las cenizas*, edición de M. A. Granada, Alianza Editorial, Madrid 1994, p. 11, n. 10.

<sup>231</sup> C. Giuntini: art. cit., p. 225. Stephen H. Daniel completa esta descripción, afirmando que «as one who lived the life of philosophic polemic, Bruno had a temperament similar to Toland’s. It is almost as if Toland saw him as an itinerant sixteenth-century version of himself. By learning about Bruno’s career and fate, he was able to crystallize much of his own thinking about the role and passion of the philosopher». Stephen H. Daniel: *John Toland*, op. cit., pp. 187-188.

En suma, el Bruno que Toland difunde y defiende clandestinamente ante su círculo de *freethinkers* y que será la imagen que conservarán deístas y pensadores de los siglos venideros<sup>232</sup>, estará caracterizada por la celebración del filósofo de Nola como el enemigo acérrimo de la ‘santa asinità’, esto es, de la superstición y «come il più illustre martire moderno del libero pensiero»<sup>233</sup>.

Por último es nuestro deseo señalar aquí una breve anotación que hallamos indicada en la obra de Ricci, que bien puede despertar algunos recelos sobre el grado de honestidad intelectual de Toland para con el Nolano y su filosofía. Se trata de un pasaje que, curiosamente, no aparece en la versión inglesa del *Spaccio* y cuya ausencia facilita la interpretación política por parte de Toland<sup>234</sup> del texto y la doctrina de Bruno:

È forse non privo di significato – explica S. Ricci – che l’única frase di tutto lo *Spaccio* che non invita ad insorgere contro chiese, vizî sociali e governi corrotti, ma che esorta piuttosto il lettore a mantenere ‘il timore e culto verso le potestadi invisibili; onore, riverenza e timore verso gli prossimi viventi governatori’, sia anche l’único luogo lasciato cadere nell’anónima traduzione inglese.<sup>235</sup>

El motivo de la censura, según nos explica el propio Ricci en un artículo posterior, se entendería si se tiene en cuenta que Toland considera a Bruno como un enemigo acérrimo de todo tipo de religión (sea ésta revelada o no), a la que considera como simple y pura superstición, así como lo que pretendían Toland y los *freethinkers* lectores de Nolano, es decir, acabar con las relaciones de poder entre los denominados poderes invisibles y los que gobiernan a la luz pública, o sea, «dans l’Angleterre du début du XVIIIe siècle, entre le pouvoir spirituel de l’Eglise anglicane et le pouvoir politique»<sup>236</sup>. En tal contexto, una frase como ésa, que llama a la obediencia civil y

---

<sup>232</sup> Dice C. Giuntini que John Toland contribuyó «con la sua attività di divulgazione e di elaborazione personale, alla costruzione di un’immagine del filosofo italiano destinata a trasmettersi fino a tempi molto recenti». C. Giuntini: art. cit., p. 203.

<sup>233</sup> C. Giuntini: *Introduzione* a J. Toland: *Opere*, ed. cit., p. 36. Recordemos su trágica muerte en la hoguera por orden de la Inquisición católica descrita en el capítulo sobre la concepción de la filosofía y del filósofo en Toland.

<sup>234</sup> Véase para más detalles S. Ricci: «Il Bruno di Toland. Aspetti politici», en M. Ciliberto y N. Mann (eds.): *Giordano Bruno 1583-1585. The English Experience/L’esperienza inglese. Atti del Convegno di Londra, The Warburg Institute, 2-3 Juni 1994*, Florencia 1997, pp. 101-116.

<sup>235</sup> S. Ricci: op. cit., p. 251. La referencia al *Spaccio* es BOeuC V/2, p. 195.

<sup>236</sup> S. Ricci: «Giordano Bruno, auteur politique», art. cit., p. 163.

religiosa, no sólo aparece como inadecuada, sino también como falsa dentro del discurso de Bruno<sup>237</sup>.

---

<sup>237</sup> Otro aspecto epocal que Toland y los suyos no podían comprender de Bruno era su ideal de un príncipe que uniera espiritual y quizás también políticamente a una Europa devastada por las guerras de religión provocadas por los efectos malignos de la Reforma protestante. Véase S. Ricci: «Il Bruno di Toland: aspetti politici», art. cit., pp. 104-105.