

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

### III. La religión en Toland: la lucha por el cristianismo originario

La problemática religiosa aparece en John Toland (1670-1722) como el elemento principal de su producción, no sólo porque tanto su primera como su última obra (*Christianity not Mysterious* y *Pantheisticon*) son, si bien desde una perspectiva totalmente opuestas, profundamente religiosas, sino también porque es una cuestión que le preocupó ya desde muy joven y que no le abandonaría jamás en su madurez. Por eso se puede asentar ya como tesis principal de este estudio que Toland es, ante todo, un pensador religioso<sup>1</sup>. De hecho, si profundizamos en su biografía<sup>2</sup>, obtendremos las claves para entender el origen, a la relativamente temprana edad de 25 años, del primer escrito que le haría famoso: *Christianity not Mysterious* (1696). Nacido en el seno de una familia irlandesa de origen católico, Toland se convierte por decisión propia a los 16 años al protestantismo. Es entonces cuando se produce lo que posteriormente denominará su primera lucha contra la idolatría y la superstición<sup>3</sup>. Convertido en disidente, Toland estudia Teología en Glasgow durante los años 1687-1690, obteniendo, bajo el tutelaje de David Gregory, A. Monro y J. Strachan, entre otros, el grado de *Magister Artium* en Edimburgo el 30 de junio de 1690, el día antes de la batalla en Boynefluss<sup>4</sup>. Posteriormente marcha a Londres, donde los disidentes<sup>5</sup> le envían a

---

<sup>1</sup> «For Toland was a deeply religious thinker, well schooled in the classics, theology and philosophy, familiar with the liberal Anglican tradition from Boyle to the Newtonians. Yet in one crucial respect Toland broke with that tradition: he was a Protestant for political reasons but he was not a Christian. He was a seeker after a new metaphysics, one that combined the new science with a naturalistic vision of the universe; in short he sought a universal religion complete with a new community and a new ritual». M. Jacob: *The Newtonians and the English Revolution 1689-1720*, op. cit., p. 153. En esta descripción de la profesora Jacob tenemos delineada la esencia de Toland. Por su parte, J. Champion afirma que «Toland could be considered as a full-time theologian». J. Champion: *The pillars of priestcraft shaken*, op. cit., p. 234.

<sup>2</sup> Para este primer período de Toland, es de gran utilidad, junto con las obras ya citadas en la biografía de Toland, el breve, pero documentadísimo estudio de H. F. Nicholl: «John Toland: *religion without mystery*», aparecido en *Hermathena. A Dublin University Review*, No. 100 (Summer 1965), pp. 54-65. En este punto, es mi deseo agradecer la amabilidad de la revista *Hermathena* y, en concreto, a la Sra. Eileen Kelly, quien tuvo la gentileza de hacerme llegar una copia del artículo.

<sup>3</sup> «For being educated, from my Cradle, in the grossest Superstiton and Idolatry, God was pleas'd to make my own Reason, and such as made use of theirs, the happy Instruments of my Conversion. Thus I have been very early accustom'd to Examination and Enquiry, and taught not to captivate my Understanding no more than my Sense to any Man or Society whatsoever. Now the best Method, I think, of communicating to others the Truth, is that by which a Man has learnt it himself». *John Toland's Christianity not Mysterious*, text, associated works and critical essays. Philip McGuinness, Alan Harrison, Richard Kearney editors, The Lilliput Press, Dublin 1997, p. 7. Todas las citaciones de la obra de Toland se harán a partir de esta edición crítica inglesa. La crítica argumentada a los prejuicios y a las mentiras y engaños a los que somos sometidos nada más nacer la encontraremos en una obra posterior, en concreto, en la primera *Letter to Serena*, titulada «The Origin and Force of Prejudices».

<sup>4</sup> Una copia del diploma que Toland recibió se puede ver en *Some Memoirs of the Life and Writings of Mr. John Toland: in a Letter to S\*\*\* B\*\*\* L\*\*\** (26 de mayo de 1722) de *A Collection*, op. cit., vol. I, pp. VII-VIII.

estudiar a Leiden y a Utrecht (Holanda)<sup>6</sup>, «to perfect his Studies»<sup>7</sup>. Allí es donde conoce, entre otros, a Friedrich Spanheim, a Philip van Limborch y a Jean Le Clerc, de cuya obra *Traité sur les causes de l'incrédulité* realizará una versión inglesa sin consentimiento del autor<sup>8</sup>. Con el tiempo – y como resultado de las influencias ejercidas por sus amistades y profesores en Holanda – se separará de los disidentes y, si bien

---

<sup>5</sup> De hecho, quien le financia el viaje y la estancia es el denominado ‘obispo presbiteriano’, el Dr. Daniel Williams, que había sido ministro republicano irlandés en Wood Street, con lo que ya tenemos la primera relación de la actividad intelectual de Toland con la política. Existe un informe sobre la vida de Toland, que se conserva en la Bodleian Library, que nos explica más detalladamente este hecho: «(I have forgot his name), a Presbyterian minister in Bishopsgate Street, who with some other of the brotherhood made a Collection of good round summ to maintain him for two years in Holland, where he should qualifie himself for the service of the Cause here in England». Citado en F. H. Heinemann, «John Toland and the Age of Enlightenment», publicado en *Review of English Studies*, vol 20, nº 78, April 1944, pp. 125-146 (p. 128). Sobre el Dr. Williams, puede verse, la obra de R. Thomas: *Daniel Williams, 'presbyterian bishop'*, Londres 1964.

<sup>6</sup> Que Toland, como Locke y como tantos otros de su época, pasaran, libre u obligatoriamente forzados por las condiciones políticas y religiosas, una temporada en Holanda, no es un hecho baladí, ni, menos aún, casual. Responde al hecho de que en aquellos tiempos Holanda, como quizá hoy también, se caracterizaba por ser un país en el que se gozaba de una tolerancia relativamente generosa y en el que se podían defender posturas ideológicas y religiosas de diferente índole con total libertad. La razón de ello es sencilla: Holanda no es sólo el país que, junto con Inglaterra, maneja el comercio en Europa, sino que además posee la Banca, es decir, que ofrece lo que se podría denominar ‘el primer modelo de estado capitalista’. Y allí donde el comercio, el dinero, quiere moverse y ser productivo, no se entiende ni de estamentos, ni de grupos ideológicos, ni de religiones distintas. Aquí todo el mundo es igual. Lo importante es que el comercio prospere: nada más. De ahí que también, como indica Hazard, Holanda destaque por su papel de ‘mediadora’ por sus Universidades, pues aquí se difunden todo tipo de ideas y hay libertad de imprenta. Para un estudio detallado del papel *mediador* de Holanda en esta época y en la historia moderna, véase el escrito de J. Huizinga: *Del papel de intermediario desempeñado por los Países Bajos entre la Europa occidental y la Europa central*. Centro europeo de la Fundación Carnegie, Boletín, núm. 7, 1933. Añade Margaret Jacob: «It was also the urban, commercial and diplomatic center of Western commercial capitalism in the late seventeenth-century. Its small but powerful elite commonly spoke and read French as well as Dutch, and the first stirrings of the Enlightenment on the Continent, the introduction of the new science, first in its Cartesian and then in its Newtonian forms; the violent pamphlet warfare against tyranny; the growth of spinozism and free thought; and the emergence of a periodical and spectatorial press were Dutch phenomena before they were European ones». Margaret C. Jacob: «The crisis of the European mind: Hazard revisited» en *Politics and culture in early modern Europe: essays in honor of H. G. Koenigsberger*, ed. por Phyllis Mack and Margaret C. Jacob, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 251-271 (pp. 259-260). Por su parte, Baruch de Spinoza, en su *Tratado teológico-político*, escribe: «Sirva de ejemplo la ciudad de Amsterdam, la cual experimenta los frutos de esta libertad en su progreso y en la admiración de todas las naciones. Pues en este Estado tan floreciente y en esta ciudad tan distinguida, viven en la máxima concordia todos los hombres de cualquier nación y secta; y para que confíen a otro sus bienes, sólo procuran averiguar si es rico o pobre y si acostumbra a actuar con buena fe o con engaños. Nada les importa, por lo demás, su religión o secta, ya que éstas de nada valen en orden a ganar o a perder una causa ante el juez. Y no existe en absoluto una secta tan odiosa, que sus miembros (con tal que no hagan daño a nadie y den a cada uno lo suyo y vivan honradamente) no estén protegidos con la autoridad y el apoyo público de los magistrados». Citamos según la edición de Atilano Domínguez en Alianza Editorial, Madrid 1986, p. 418 (p. 246 en la edición crítica de Gebhardt). Véase, asimismo, lo que afirma Anthony Collins en su *Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion, with An Apology for Free Debate and Liberty of Writing*, Londres 1724, pp. xxx-xxxi y C. Giuntini: *Panteísmo e ideología republicana*, op. cit., p. 32, sobre las iniciativas culturales y editoriales que se llevaban a cabo durante la época.

<sup>7</sup> Según se dice en la biografía de Pierre Desmaizeaux, en John Toland: *A Collection*, op. cit., vol. I, p. ix.

<sup>8</sup> *A TREATISE OF THE Causes of Incredulity. Wherein are examin'd the general Motives and Occasions which dispose Unbelievers to reject the Christian Religion. WITH Two LETTERS, containing a direct Proof of the Truth of Christianity*. Translated from the French of Monsieur LE CLERC. Londres 1697. Véase para más detalles de la edición G. Carabelli: *Tolandiana*, op. cit., pp. 33-34.

volverá hecho un *freethinker*, se convertirá, oficialmente, en latitudinario, esto es, en miembro de aquella corriente dentro de la iglesia anglicana que surgió con William Chillingworth, John Hales y el Vizconde Falkland, y que después de la Revolución de 1688 tuvo gran influencia al favorecer la difusión de la idea de tolerancia religiosa en Inglaterra. Los principales representantes teológicos de este movimiento fueron, entre otros, Gilbert Burnet y John Tillotson<sup>9</sup>, quienes proclamaban el primado de la razón humana en las cuestiones religiosas afirmando que éstas debían ser examinadas libremente por aquélla<sup>10</sup>. Los latitudinarios consideraban además la religión natural como la premisa fundamental de toda religión revelada, en este caso, del cristianismo y sostenían que el dogma y la ceremonia religiosa eran menos importantes que el sentimiento moral del cual Dios había hecho partícipe a todos los hombres<sup>11</sup>. Esta línea de pensamiento teológico está tan cercana al Toland de 1696 que se entiende que citase a Tillotson en el encabezamiento de su obra *Christianity not Mysterious*<sup>12</sup>.

En 1693 Toland vuelve a Inglaterra y al año siguiente a Oxford, donde conoce a John Mill, estudioso del Antiguo Testamento que tanto influiría en él. Es justamente aquí, en Oxford, donde Toland empieza a redactar lo que será dos años más tarde su *Christianity not Mysterious*. En lo concerniente a su actividad en esta ciudad podemos decir, tomando como base su epistolario, que estuvo dominada por sus ocupaciones teológicas y sus disquisiciones sobre asuntos religiosos en «Coffee-houses» o en «Clubs

---

<sup>9</sup> Los cuales, según nos comenta Leopold Zscharnack, fueron también consejeros del rey Guillermo III. La importancia de este dato político lo veremos más adelante. Cfr. la introducción de L. Zscharnack a la edición alemana de la obra de Toland: *John Toland's Christianity not mysterious (Christentum ohne Geheimnis)*, Giessen 1908 (Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus, 3. Quellenheft), pp.1-53. Por lo que se refiere a la fama póstuma de Tillotson, puede verse lo que dice Margaret Jacob en *The Radical Enlightenment*, op. cit., p. 98.

<sup>10</sup> Pierre Jurieu, en su obra *La Religion du Latitudinaire* (Rotterdam 1696), escribía que «le sens des Latitudinaires est, que la raison doit être Juge & des Controverses & du sens de l'Écriture, selon les notions communes, selon les axiomes de la droite raison. Ainsi la raison est en même temps & le juge & la loy, & la regle». (p. 380).

<sup>11</sup> Sobre el latitudinarismo puede verse G. R. Cragg: *The Church and the Age of Reason*, Penguin, Harmondsworth 1960; M. I. J. Griffin: *Latitudinarism in the Seventeenth Century Church of England*, Brill, Leyden-New York 1992 y B. W. Young: *Religion and Enlightenment in Eighteenth Century England. Theological Debate from Locke to Burke*, Clarendon, Oxford 1999. Gilbert Burnet, en su obra *History of His Own Time*, escribe: «They declared against superstition on the one hand, and enthusiasm on the other. They loved the constitution of the church, and the liturgy, and could well live under them: but they did not think it unlawful to live under another form. They wished that things might have been carried with more moderation. And they continued to keep a good correspondence with those who had differed from them in opinion, and allowed a great freedom both in philosophy and in divinity: from whence they were called men of latitude». Bishop Burnet's *History of His Own Time*, Oxford 1833 (reed. en Hildesheim 1969), vol. I, p. 342.

<sup>12</sup> La cita en concreto es: «We need not desire a better Evidence that any Man is in the wrong, than to hear him declare against Reason, and thereby acknowledg that Reason is against him» y está extraída del sermón *The Excellency of Abraham's Faith and Obedience* (1686).

of prophane Wits»<sup>13</sup>, hasta tal punto que muchos, a pesar de que le reconocían una gran inteligencia, le consideraban ateo: «The Character you bear in Oxford is this; that you are a man of fine parts, great learning, and little religion»<sup>14</sup>.

Toland se defendió de estas acusaciones afirmando que él creía ortodoxamente en un Dios todopoderoso, en la divinidad de Cristo, en el Espíritu Santo y en la inmortalidad del alma<sup>15</sup>. Asimismo, sostenía que no se consideraba ni ateo ni deísta y que eso iría en contra de su tarea vital que en estos momentos era simple y llanamente estudiar Teología en Oxford<sup>16</sup>.

No obstante, su fama le llevaría a ser cuestionado de nuevo. Así, el 30 de mayo de 1694, recibe de nuevo una carta en la cual se le informa de que «'tis said, that you are now publishing a piece with intent to shew, that there is no such thing as a *Mystery* in our Religion; but that every thing in it is subjcible to our understandings» y en la que se le recomienda prudencia y que lea las obras ortodoxas ya aparecidas sobre el tema<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> Como se dice en la carta que Toland recibe el 4 de mayo de 1694 de A. A. y que se encuentra recogida en John Toland: *A Collection*, op. cit., vol. II, p. 296.

<sup>14</sup> Ibid., p. 295. Por «little religion» entenderá el autor de la carta «that you were one who dealt somewhat too freely with it, a man of an aspiring and uncontroled reason, a great contemner of Credulity, and particularly an undervaluer of the two extraordinary Cures, wrought lately at London». Véase carta del 30 de mayo a Mr. Toland, en *A Collection*, op. cit., vol. II, p. 309.

<sup>15</sup> Véase la profesión de fe de Toland en la carta de contestación a las dos cartas recibidas de A. A. en *A Collection*, ed. cit., vol. II, pp. 303-304. Tal exposición le valió las siguientes palabras de su interlocutor en la carta anteriormente citada del 30 de mayo: «Your so free declaration of your Faith, makes me think you an Orthodox believer; and your sense of the obligation of the Christian duties, and your resolves of apperaring in the behalf of Religion, confirm me, that you are, and design to continue a very good Christian». *A Collection*, op. cit., vol. 2, p. 310. Un comentario a esta carta puede leerse en J. Champion: «John Toland: The Politics of Pantheism», en *Revue de Synthèse*, Número monográfico a Toland, 2-3, avr.-sept. 1995, pp. 259-280 (p. 263).

<sup>16</sup> Escribe Toland en su carta de respuesta: «But to what purpose should I study here or elsewhere, were I an Atheist or Deist, for one of the two you take me to be?». Véase John Toland: *A Collection*, op. cit., vol. II, p. 302. Y, no obstante, parece que es atribuible a Toland la obra *The Tribe of Levi. A Poem*. Londres 1691, en la que se llevaba a cabo una crítica radical al sacerdocio y que fue rebatida por el anónimo *Rabshakeh Vapulans: Or, An Answer To The Tribe of Levi; In Vindication Of The Clergy. A Poem*. Londres 1691. Véase G. Carabelli: *Tolandiana*, op. cit., pp.18-19.

<sup>17</sup> Véase la carta ya citada del 30 de mayo, *A Collection*, op. cit., vol. II, pp. 312-313. Otro documento clave de la época lo hallamos en la carta del Dr. Charlett al Arzobispo Tenison (25-X-1695), en la que se afirma que «As to Mr. Tolons [sic!] behaviour, it was so publick and notorious here, that the late Vice-Chancellor ordered him to depart this place [...] His behaviour was the same in Scotland and Holland, where he quarrelled with the Professors. He had the vanity here to own hismselfe a spy upon ye University, and insinuated that he received Pensions from some great men, and that his characters of Person here were the only measures followed above: This insolent carriage made him at last contemptible, both to ye Scholars and Townsmen. I was always apt to Fancy, he would appear at least to be a Papist. He pretended to great Intrigues and correspondencys, and by that means abused the names of some very great Men». Carta dada a conocer por S. R. Maitland en *Notes and Queries*, 4-I-1962, pp. 6-7, p. 7.

A principios del otoño de 1695, hallamos a Toland de nuevo en Londres para controlar la impresión de su *Christianity not Mysterious*<sup>18</sup>, que saldrá, anónimamente<sup>19</sup>, a finales de 1695, mas con fecha de 1696. Ya en este mismo año preparará la segunda edición, que verá la luz ahora sí con el nombre del autor en la portada, y en la que Toland realizará ampliaciones en algunos pasajes importantes del prólogo. Una tercera y definitiva edición se publicará, sin el consentimiento del autor y por iniciativa meramente comercial, en el año 1702 con el texto inalterado de la segunda edición y con el añadido del escrito de defensa *An Apology for Mr. Toland*.

En el prefacio a esta obra, Toland exponía los principios que iban a apoyar su argumentación y aclaraba que esta obra iba dirigida únicamente a los amantes de la verdad. En este primer escrito de Toland hallamos ya, por tanto, la divisa que será propia de su personalidad: el amor a la verdad, el querer ser el abanderado de la causa de la verdad: «Yet if we make a just Computation, and take in the Primitive Martyrs with the Prophets and Apostles themselves, the profess'd Defenders of Truth, only for Truth's sake, will be found to be a small handful with respect to the numerous Partizans of Error»<sup>20</sup>.

Este amor a la verdad es el que le impulsa a escribir esta obra y a denunciar con ella a todos los que en su tiempo usaban el nombre sagrado de la religión «to patronize Ambition, Impiety and Contention!» (p. 6). A los abanderados de la verdad, en lugar del triunfo en este mundo – sostiene con admirable precisión – se les castiga e injuria: «If any has the Firmness to touch the minutest thing that brings them Gain or Credit, he's presently pursu'd with the Hue and Cry of Heresy: And, if he values their Censures, compell'd to make honourable Amends; or if he proves contumacious, he falls a Sacrifice, at least in his Reputation, to their implacable Hatred» (p. 6: cfr. también p. 11).

---

<sup>18</sup> Publicada en Londres, el título completo de la obra reza: *Christianity not Mysterious: or, a Treatise shewing, that there is nothing in the Gospel contrary to Reason, nor above it: and that no Christian Doctrine can be properly call'd a Mystery*. Ya el mismo título se nos presenta polémico, pues parece ser que Toland estaba contestando al sermón de Robert South (1634-1716) del 29 de abril de 1694 que llevaba por título «Christianity Mysterious, and the Wisdom of God in Making It So: Proved in a Sermon Preached at Westminster Abbe, 29 April 1694» (en *Sermons Preached on Several Occasions*, Oxford 1833) y en el cual se afirmaba que el hecho de que hubiera misterios en el cristianismo no era un error de interpretación o de los textos mismos, sino que, antes bien, de ello era culpable la limitación de la razón humana. Cfr. Robert E. Sullivan: op. cit., p. 51.

<sup>19</sup> Esta peculiaridad, que podría sorprender a alguno, es comprensible si tenemos presente que la literatura religiosa en el siglo XVII era, por lo general, siempre anónima.

<sup>20</sup> J. Toland: *Christianity not mysterious*, ed. cit., p. 5. A partir de ahora se dará la paginación de las citas en el texto para no cargar con demasiadas notas el estudio y agilizar la lectura. Recuérdese las palabras de su epitafio «Veritatis propugnator, / Libertatis assertor».

Por ello mismo, él, de forma valiente, querrá tratar aquí una cuestión candente en la época y, en concreto, el papel de la razón y su relación con la fe y la religión. Un buen cristiano, sostiene aquí Toland, no debe tener miedo a utilizar libremente su razón, pues ella tiene la noble finalidad «to confirm and elucidate Revelation» (p. 6). Ella es, además, el criterio que nos sirve para luchar, como autobiográficamente nos expone, contra la superstición y la idolatría: «For being educated, from my Cradle, in the grossest Superstition and Idolatry, God was pleas'd to make my own Reason, and such as made use of theirs, the happy Instruments of my Conversion. Thus I have been very early accustom'd to Examination and Enquiry, and taught not to captivate my Understanding no more than my Sense to any Man or Society whatsoever. Now the best Method, I think, of communicating to others the Truth, is that by which a Man has learnt it himself» (p. 7).

La defensa de la verdadera religión (p. 7) le lleva a afirmar que el cristianismo no está al servicio de los intereses humanos, sino de los divinos y que «Religion is always the same» (p. 8) en todo tiempo y lugar, como Dios y como la razón humana. Esta misma razón humana no sólo nos explica racionalmente los términos y las doctrinas de los Evangelios<sup>21</sup>, sino que puede y está legitimada a ello porque «Religion is calculated for reasonable Creatures» (p. 8)<sup>22</sup>. La consecuencia de esta premisa tolandiana es clara y evidente: la lucha contra el dogmatismo y la autoridad, esto es, contra Roma: «'tis Conviction and not Authority that should bear Weight with them [reasonable Creatures] [...] He [the wise and good Man] knows no Difference between Popish Infallibility, and being oblig'd blindly to acquiesce in the Decisions of fallible Protestants» (pp. 8-9)<sup>23</sup>.

Toland criticará por ello con vehemencia a aquellos que, despreciando al vulgo con formulaciones complicadas e ininteligibles, tratarán sobre cuestiones religiosas ('sistemas de divinidad' es el nombre aplicado tanto aquí como en la obra de Locke a estos sistemas), introduciendo en el cristianismo conceptos y 'misterios' que en un

---

<sup>21</sup> «Scripture or Reason which, I'm sure, agree very well together». (p. 9).

<sup>22</sup> La idea de que la religión está destinada a seres racionales y, por tanto, de la claridad expositiva de Dios, se encontraba ya en Le Clerc, en su obra *Entretiens sur diverses matières de théologie* (Amsterdam 1685), donde afirmaba que «Dieu révéle sa volonté dans une langue que nous entendons ou que quelqu'un nous explique. S'il parlait une langue inconnue de nous et dont nous ne pouvions avoir aucun interprète, ou même s'il se sert d'expressions extraordinaires, dont nous ne pouvions point comprendre le sens, ce serait en vain qu'il nous parlerait» (p. 336).

<sup>23</sup> La clara consecuencia política de esta crítica, se manifestará no sólo en la polémica posterior que esta obra provocará, sino también en la obra de autores contemporáneos de Toland, como Charles Blount, quien en *The Great Diana of the Ephesians* (Londres 1695) había ya criticado «the clergy who lived by the credulity of men» (p. 36).

principio no estaban. El principal culpable de la situación actual del cristianismo es, para Toland, la clase sacerdotal, que históricamente empieza con los rabinos judíos. Y contra tales oscurantistas Toland se opondrá con firme decisión: «To all corrupt Clergymen therefore, who make a meer Trade of Religion, and build an unjust Authority upon the abus'd Consciences of the Laity, I'm a profest Adversary» (p. 14: texto añadido en la 2ª ed.). Contra la figura del sacerdote, Toland sostendrá además que «Truth is always and every where the same» (p. 10) y que también las palabras de la Escritura «may signify every where whatever they can signify» (p. 11). El sacerdote no es necesario, en definitiva, para interpretar y comprender las Escrituras<sup>24</sup>.

Para combatir su nefasta influencia y con el fin de recuperar la verdadera esencia del cristianismo, Toland se propone llevar a cabo un proyecto filosófico-teológico que constará de tres obras que estarán dirigidas prácticamente contra todos los denominados 'sistemas de divinidad': «In the following Discourse, which is the first of three, and wherein I prove my Subject in general, the Divinity of the New Testament is taken for granted; so that it regards only Christians immediately, and others but remotely, who are pray'd to weigh my Arguments by the said Supposition. In the next Discourse, equally concerning Christians and others, I attempt a particular and rational Explanation of the reputed *Mysteries* of the Gospel. And in the third, I demonstrate the Verity of Divine Revelation against *Atheists* and all Enemies of reveal'd Religion» (p. 12).

Estas palabras de Toland, junto con su confesión de estricto cristiano al final de su prefacio, nos dan ya las claves para entender que tanto el que escribe esta obra como las ideas que en ella se defienden son siempre desde una profunda convicción *cristiana*, es decir, que aquí no se está criticando racionalmente al cristianismo, sino que se está haciendo una apología *racional* del mismo (cfr. p. 13)<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Toland con estas palabras no sólo se estaba haciendo eco de la obra de Locke *The Reasonableness of Christianity*, sino que está llevando a sus últimas consecuencias también la doctrina protestante. En efecto, para Lutero y el protestantismo, el hombre sólo con su razón o, más exactamente, con la asistencia del Espíritu Santo a través de la Fe es capaz de entender el mensaje de las Escrituras, sin necesidad de ninguna autoridad suprema en la tierra (i.e., el Papado de Roma) que le dicte qué debe creer y cómo se debe leer la Biblia. Todos los hombres están, por tanto, llamados a entender por sí mismos el mensaje de las Escrituras que, siguiendo las indicaciones de Locke, están destinadas a la instrucción moral de la masa inculta de la humanidad.

<sup>25</sup> Aquí conviene señalar cómo el spinoziano Toland defiende unas posturas que serían totalmente censurables por Spinoza y provocarían su sonrisa, pues, como había dejado bien claro en su *Tratado teológico-político* no sólo no hay comunicación entre filosofía y religión, sino que la razón no tiene nada que decir en cuestiones de fe, pues son dos ámbitos completamente diferentes e independientes. «Se equivocan, pues, totalmente de camino quienes se empeñen en demostrar la autoridad de la Escritura con argumentos matemáticos». *Tratado teológico-político*, ed. española citada, p. 326 (p. 185 de la edición de Gebhardt).

En el apartado siguiente, *The State of the Question*, Toland expone lo que es la problemática principal: «the Mysteries of the Christian Religion» (p. 15). Donde mayoritariamente se encuentran estos misterios es en los ya mencionados ‘sistemas de divinidad’, «for they make the *Scriptures* speak either according to some spurious *Philosophy*, or they conform them right or wrong to the bulky Systems and Formularies of their several Communion» (p. 16).

Estos presuntos cristianos, sostiene Toland, defienden no sólo la primacía del misterio sobre la razón, cuando no su irremediable oposición, sino también doctrinas que no son racionales, sino ‘misteriosamente’ justificadas. Contra esta postura oscurantista se rebelará el irlandés con esta obra, exponiendo ya lo que es la tesis principal del tratado: «we hold that *Reason* is the only Foundation of all Certitude; and that nothing reveal'd, whether as to its *Manner* or *Existence*, is more exempted from its Disquisitions, than the ordinary Phenomena of Nature. Wherefore [...] *there is nothing in the Gospel contrary to Reason, nor above it*<sup>26</sup>; and that no Christian Doctrine can be properly called a *Mystery*» (p. 17)<sup>27</sup>.

La sección primera del tratado, titulada *Of Reason*, tendrá como finalidad exponer con todo detalle qué hay que entender por ‘razón’ y los medios de conocimiento de que dispone el ser humano. Así, después de refutar brevemente las diferentes concepciones erróneas mantenidas hasta entonces sobre la razón humana<sup>28</sup>, explica en qué consiste ésta. En primer lugar, no obstante, Toland expone qué hay que entender por conocimiento, el cual se define lockeanamente como «*the Perception of the Agreement or Disagreement of our Ideas in a greater or lesser Number, whereinsoever this Agreement or Disagreement may consist*» (p. 23). Y puesto que la percepción puede ser inmediata y mediata, conviene distinguir dos tipos de conocimiento, esto es, el conocimiento que tiene su origen en la autoevidencia (*Self-Evidence*) o intuición, es decir, que no necesita de ningún tipo de discurso o aprobación,

---

<sup>26</sup> En este punto merece la pena recordar las reflexiones al respecto de B. Spinoza, quien en el libro XV de su *Tratado teológico-político* califica a tales tentativas de fariseísmo, ya que si se intentara llevar a cabo «vel rationem vel Scripturam corrumpere necesse est» (XV, 167), puesto que «Scripturam non res philosophicas, sed solam pietatem docere et omnia, quae in eadem continentur, ad captum et praeconceptas opiniones vulgi fuisse accommodata» (ibid.).

<sup>27</sup> Con ello Toland no sólo afirmaba la importancia de la razón en las cuestiones teológicas, sino también en su función de acabar con el misterio. Esta idea tolandiana de la razón de la sola Escritura como medios para acabar con el misterio, se encontraban ya en su maestro Philip van Limborch, en sus obras *Theologia christiana* (Gouda 1687) y *De veritate religionis christianae* (Gouda 1687).

<sup>28</sup> En el prefacio a la obra ya advertía, además, del uso partidista e interesado de la razón, al afirmar que cuando era favorable a los argumentos de los sacerdotes, éstos la ensalzaban, mas cuando iba en contra de ellos la denigraban, «oppose its own Authority to it self» (p. 8).

pues la autoevidencia excluye toda duda u oscuridad, y aquel que necesita o implica el examen atento de ideas, conceptos intermedios. A éste es el que llamará propiamente 'Reason or Demonstration' (p. 24) y lo definirá como «*that Faculty of the Soul which discovers the Certainty of any thing dubious or obscure, by comparing it with something evidently known*» (p. 24)<sup>29</sup>

El paso siguiente será distinguir, siguiendo a Locke, entre «los medios de información» y «el fundamento de la persuasión». Los medios de información, que son definidos como «*those Ways whereby any thing comes barely to our Knowledg, without necessarily commanding our Assent*» (p. 26), se dividen en cuatro: la experiencia de los sentidos, la experiencia de la mente, la revelación humana y la revelación divina. Por lo que se refiere al fundamento de la persuasión, Toland lo define de la siguiente manera: «*that Rule by which we judg of all Truth, and which irresistibly convinces the Mind*» (p. 26). Y ésta será la *evidencia*, que consistirá «*in the exact Conformity of our Ideas or Thoughts with their Objects, or the Things we think upon*» (p. 28). Nosotros tenemos, añade Toland, evidencias que pueden ser erróneas y este error proviene en el hombre «*by abusing our Liberty, in denying that of any thing which belongs to it, or attributing to it what we do not see in its Idea*» (p. 29)<sup>30</sup>. Pero Dios nos ha otorgado una facultad que nos ayuda a combatir y a eliminar el error, un poder «*of suspending our Judgments about whatever is uncertain, and of never assenting but to clear Perceptions*» (p. 29).

No es posible, por tanto, que no haya ningún tipo de conocimiento cierto en el hombre, ningún tipo de norma – ésta será para Toland la razón y el principio de no contradicción<sup>31</sup>. Pues en caso contrario, no habría nada cierto, ningún conocimiento

---

<sup>29</sup> Parece obvio, por tanto, si se mantienen estas dos únicas vías de conocimiento que Toland rechace radical y decididamente el concepto 'probabilidad' de su teoría del conocimiento con el siguiente argumento: «*Now, since PROBABILITY is not KNOWLEDG, I banish all HYPOTHESIS from my PHILOSOPHY; because if I admit never so many, yet my Knowledg is not a jot increas'd: for no evident Connection appearing between my Ideas, I may possibly take the wrong side of the Question to be the right, which is equal to knowing nothing of the Matter. When I have arriv'd at Knowledg, I enjoy all the Satisfaction that attends it; where I have only Probability, there I suspend my Judgment, or, if it be worth the Pains, I search after Certainty*» (pp. 24-25: texto añadido en la 2ª ed.). Como indica Chiara Giuntini en su *Introduzione* a su edición de las obras de Toland en italiano: «Il punto è importante, perché Toland è guidato non tanto da preoccupazioni epistemologiche, ma dalla volontà di escludere la conclusione fideistica nella quale poteva sfociare la concezione lockiana del 'crepuscolo della probabilità' – e che di fatto Locke aveva utilizzato nel tentativo di giustificare l'esistenza di verità 'superiori', se non contrarie, alla ragione». J. Toland: *Opere*. A cura di Chiara Giuntini, UTET, Torino 2002, pp. 23-24.

<sup>30</sup> Como sostiene M. Malherbe, «la liberté d'errer [para Toland] est une corruption de la liberté que nous a accordée le Créateur envers ce qui est indifférent, douteux ou obscur». Véase M. Malherbe: «La raison polémique chez John Toland», en *Revue de Synthèse*, N. 2-3 (avr.-sep. 1995), pp. 357-378.

<sup>31</sup> «*If People precipitate their Assent, either because they find the Search of Truth attended with more Difficulties than they are willing to run through, or because they would not seem to be ignorant of any thing, this is their fault*», añade Toland en la segunda edición de la obra (p. 30).

cierto y no sería posible ni la sociedad humana ni el gobierno civil: «And truly if we might doubt of any thing that is clear, or be deceiv'd by distinct Conceptions, there could be nothing certain: Neither Conscience, nor God himself, should be regarded: No Society or Government could subsist» (p. 30).

Con la exposición por parte de Toland de en qué consiste la razón, su teoría del conocimiento y de la necesidad de la razón humana para asegurar un conocimiento certero entre los hombres, se pasa a la segunda sección que lleva por epígrafe: *That the Doctrines of the Gospel are not contrary to Reason*. Con el principio, «what is evidently repugnant to clear and distinct Ideas, or to our common Notions, is contrary to Reason» (p. 31), Toland se propone examinar críticamente las tesis defendidas hasta entonces por el cristianismo. Claramente dirigido este discurso contra Roma, critica la absurdidad y los efectos de no admitir ninguna contradicción real o evidente en la religión.

La primera tesis fuerte en este discurso será que «if any Doctrine of the *New Testament* be contrary to Reason, we have no manner of Idea of it» (p. 34). Aquí, en este mundo nuestro, todo se rige por «nuestras nociones comunes» (*our common Notions*) y es por ello que «by Reason we arrive at the Certainty of God's own Existence, so we cannot otherwise discern his *Revelations* but by their Conformity with our natural Notices of him, which is in so many words, to agree with our common Notions» (p. 35). Asimismo, el afirmar que Dios es el origen de las «incertezas» en este mundo no sólo es blasfemia, sino que es el origen peligroso de todo ateísmo: «The very Supposition, that Reason might authorize one thing, and the Spirit of God another, throws us into inevitable *Scepticism*» (p. 35)<sup>32</sup>. Y ello es así porque «the Proof of the Divinity of *Scripture* [is] depending upon Reason» (p. 35), con lo que se produce de nuevo un ataque por parte de Toland a la Iglesia Católica, es decir, a Roma:

You must believe that the *Scripture* is Divine, because the *Church* has so determined it, and the *Church* has this deciding Authority from the *Scripture*. 'Tis doubted if this Power of the *Church* can be prov'd from the Passages alledged to that Purpose; but the *Church* it self (a Party concern'd) affirms it. Hey-dey! are not these eternal Rounds very exquisite Inventions to giddy and entangle the Unthinking and the Weak? (p. 36).

No se trata tanto de las palabras, como de su *sentido*, que según como es entendido puede dar lugar no sólo a todo tipo de blasfemias, sino también de tiranías

---

<sup>32</sup> Cfr. René Descartes: *Meditaciones metafísicas*, II, obra que Toland conoció muy probablemente durante su estancia en Holanda.

(cfr. p. 36). De todo ello se deduce que la razón ha de ser la juez última de todo dogma y de toda creencia: «to believe the Divinity of *Scripture*, or the Sense of any Passage thereof, without rational proofs, and an evident Consistency, is a blameable Credulity, and a temerarious Opinion, ordinarily grounded upon an ignorant and wilful Disposition; but more generally maintain'd out of a gainful Prospect» (p. 38)<sup>33</sup>.

El paso siguiente, afianzado el papel decisivo de la razón en las cuestiones religiosas, será aclarar qué se entiende aquí por Revelación. Como ya había dicho en la primera sección, Toland afirmará que la Revelación es un medio de información. Ahora bien, amplía en este punto que «we should not confound the Way whereby we come to the Knowledg of a thing, with the Grounds we have to believe it» (p. 39).

Ello es así porque, como ya ha explicado con anterioridad, no podemos creer cualquier artículo de fe o presunta revelación sin apoyo racional, «for besides the infallible Testimony of the Revelation from all requisite Circumstances, we must see in its Subject the indisputable Characters of *Divine Wisdom* and *Sound Reason*, which are the only Marks we have to distinguish the Oracles and Will of God, from the Impostures and Traditions of Men» (pp. 40-41; cfr. 42).

La palabra de Dios ha de ser, asimismo, *inteligible* para todo el mundo y el objeto de la Revelación *posible*. Dios, de esta manera, no solamente revela sus verdades a los hombres racionales (recordemos que una de las premisas anteriormente citadas de Toland era que la religión está dirigida sólo a seres racionales), sino que también esta revelación es siempre *inteligible*, *posible* y, sobre todo, *verdadera* (cfr. 41).

Todo lo anteriormente indicado, sigue Toland, debe concordar perfectamente con la razón natural y nuestras propias ideas. Si se analiza el texto del Nuevo Testamento, se observará que aquí los milagros de Jesús tenían la intención de hacer entender a la población hebrea que él era el Mesías. Todo tenía tal fin y es considerado únicamente por Cristo como *medio* para la comprensión del hombre: «Now to what Purpose serv'd all these Miracles, all these Appeals, if no Regard was to be had of Mens

---

<sup>33</sup> En este contexto es conveniente traer a colación las palabras de B. de Spinoza en su *Tratado teológico-político* (p. 265 de la ed. española; p. 145 de la ed. de Gebhardt), cuando afirma que «se demostraría que la Escritura sólo es sagrada en cuanto que por su medio entendemos las cosas en ella expresadas y no en cuanto entendemos las palabras o la lengua y las oraciones que las significan; y que, además, los libros que enseñan y narran las cosas mejores, son igualmente sagrados, sin que importe en qué lengua o por qué nación fueron escritos», lo cual está en armonía con las palabras de Toland. Por su parte, Etienne de Courcelles, posible fuente también tolandiana, afirmaba en su *Religionis Christianae Institutio* que «*S. Scripturae [...] Perspicuitas, in eo consistens, quod non solum omnia ad salutem creditu et factu necessaria, sed etiam multa alia ad istum finem obtinendum utilia, ita clare & dilucide proponit, ut à quolibet, sanæ mentis homine, modo ipse sibi obicem culpa sua non ponat, facile intelligi possit.*» *Religionis Christianae Institutio*, en *Opera theologica*, Ámsterdam 1675, p. 26.

Understandings? if the Doctrines of Christ were incomprehensible? or were we oblig'd to believe reveal'd Nonsense? [Now if these Miracles be true, *Christianity* must consequently be intelligible; and if false (which our Adversaries will not grant), they can be then no Arguments against us]» (p. 44: el texto entre corchetes es un añadido a la 2ª edición).

Todo lo que Cristo hizo tenía, por tanto, como finalidad ser comprendido correctamente por sus compatriotas, no buscando en ningún momento la «incomprensión» o el «misterio»<sup>34</sup>, como hacen los *modernos* seguidores y exegetas de Cristo y sus Apóstoles. En este punto, el pensador irlandés efectúa una muy dura crítica a toda la teología escolástica y protestante del presente a la que califica de ridícula («their own ridiculous System») y de estar «only concern'd about their own Glory and Gain» en franca contraposición a los Apóstoles, quienes no confundieron ni guiaron erróneamente a sus gentes, sino que, conducidos por el Espíritu Santo, llevaban las mentes de las personas humildes al terreno del cristianismo (cfr. pp. 46-47).

Otro argumento cristiano contra la razón como medio de conocimiento que Toland criticará es la teoría protestante de una «razón pecadora» o, dicho con sus propias palabras, «yet corrupt and deprav'd Reason can neither discern nor receive Divine Verites» (p. 48). La razón se definirá ahora como «that Faculty every one has of judging of his Ideas according to their Agreement or Disagreement, and so of loving what seems good unto him, and hating what he thinks evil» (p. 48). El hombre es un ser libre que puede hacer uso libremente de su «sound Reason»: «the Deliberations we use about our Designs, and the Choice to which we determine our selves at last, do prove us the free Disposers of all our Actions» (pp. 49-50). De ahí que Toland se describa a sí mismo como un defensor nato de la libertad en el ser humano y la considere «the noblest and most useful of all our Faculties, the only thing we can properly call ours» (p. 50).

Esta razón comprensiva y juzgadora y esta libertad en el hombre no nos ha de llevar a la falsa imagen de un 'optimismo antropológico' por parte de Toland. Él admite la debilidad y limitación humanas, reconociendo con ello no sólo la necesidad de la Revelación en el hombre como «infallible Oracle», como guía de conducta del ser humano en sus reflexiones terrestres (cfr. p. 51), sino que justamente también por ello

---

<sup>34</sup> De hecho, la misión tanto de Cristo como de sus apóstoles fue «to dispel Ignorance, to eradicate Superstition, to propagate Truth and Reformation of Manners» (p. 47).

criticará radical y ferozmente a los filósofos antiguos por negar la libertad de la voluntad, pues ellos iban curiosamente con estas afirmaciones suyas en contra de la razón humana (p. 52).

Puestas todas estas premisas gnoseológicas como base de su investigación, Toland procede en la tercera sección de su obra a probar que no hay nada misterioso o por encima de la razón en los Evangelios. De esta manera, Toland analizará el significado del término «Mystery» en los pueblos gentiles<sup>35</sup>. Siguiendo las reflexiones de Pablo, Toland sostendrá que los paganos tenían una religión salvaje al ignorar la verdadera, esto es, el cristianismo. La introducción del misterio en estas religiones se hizo, en un primer momento, a través de los sacerdotes<sup>36</sup>, quienes, escondiendo la realidad al pueblo, introdujeron el misterio y el secreto en la religión pagana: «All the Excluded were for that Reason stil'd *the Profane*, as those not in Orders with us the *Laity*» (p. 55). De esta manera, el «misterio» era aquella doctrina en la cual se estaba iniciado: «they understood by Mystery in those Days *a thing intelligible of it self, but so veil'd by others, that it could not be known without special Revelation*» (p. 56), esto es, por un proceso de iniciación secreto. De esta manera la palabra misterio cobra según Toland en el paganismo el siguiente sentido: «*for things naturally very intelligible, but so cover'd by figurative Words or Rites, that Reason could not discover them without special Revelation*» (p. 57).

La defensa cognoscitiva de la negación del misterio en el cristianismo reza así: «I affirm, *That nothing can be said to be a Mystery, because we have not an adequate Idea of it, or a distinct View of all its Properties at once; for then every thing would be a Mystery*» (p. 58). El conocimiento del hombre es limitado, al ser él mismo un sujeto finito, por lo que «we should understand no more of these that are useful and necessary for us» (p. 58), con el fin de actuar en la tierra<sup>37</sup>.

Por tanto, lo que sabemos de las cosas que nos rodean es únicamente aquello que es útil y necesario para nosotros. Más no sabemos, ni podemos saber. Así, por ejemplo,

---

<sup>35</sup> La argumentación aquí esgrimida por Toland es deudora en muchos aspectos, como ha probado C. Giuntini (*Panteismo e ideologia repubblicana*, ed. cit., pp. 106 y ss) de la obra de Le Clerc, maestro de Toland en Leiden. Véase, asimismo, M. Iofrida: *La filosofia di J. Toland. Spinozismo, scienza e religione nella cultura europea fra '600 e '700*. Milán 1983, pp. 45 y ss.

<sup>36</sup> El papel histórico del sacerdote es un elemento clave en la interpretación tolandiana de la religión y de su crítica al «misterio» en el cristianismo. Que también la mencionada crítica al estamento sacerdotal tenía un trasfondo político, lo veremos más adelante.

<sup>37</sup> Esta idea fundamental en el sistema de Toland, se encontraba ya en Locke: *Essay*, II, 31, 14 y en Le Clerc: *De l'incrédulité*, ed. cit., pp. 245-246 y 252.

no se puede decir que la eternidad está por encima de la razón a causa de la limitación de este instrumento humano: «*Eternity* therefore is no more above Reason, *because it cannot be imagin'd*, than a Circle, *because it may*; for in both Cases Reason performs its Part according to the different Natures of the Objects, whereof the one is essentially imaginable, the other not» (p. 61).

Todo ello está obviamente justificado y fundamentado en la distinción entre «esencia nominal» y «esencia real» que ha llevado a cabo sabiamente «an excellent modern Philosopher», esto es, John Locke. *La esencia nominal* se definirá en Toland como «a Collection of those Properties or Modes which we principally observe in any thing, and to which we give one common Denomination or Name» (p. 61) y *la esencia real* como «that intrinsick Constitution of a thing which is the Ground of Support of all its Properties, and from which they naturally flow or result» (p. 61).

Nosotros sólo conocemos esencias nominales, nunca las reales: «we knew nothing of things but such of their Properties as were *necessary* and *useful*» (p. 63). Por esta razón, todo lo que hay de revelado en el cristianismo, si es cierto que la religión está dirigida a seres racionales, es fácilmente conocido y encontrado como consistente por nuestras nociones comunes y por nuestra razón natural (cfr. p. 60)<sup>38</sup>.

El criterio para poder discernir en el cristianismo si hay o no misterio es en Toland el *Nuevo Testamento*. Siguiendo, pues, el principio protestante de *sola Scriptura*, Toland analizará el fenómeno del misterio distinguiendo diferentes acepciones del mismo. Así, la primera que halla es que se denominaba misterio a todas aquellas cosas que Dios sabía, pero que todavía no había comunicado a nadie (cfr. p. 65). En este punto Toland aprovecha para arremeter duramente de nuevo contra la filosofía pagana por su arrogancia y por la ausencia de verdadera sabiduría y ciencia al carecer de lo principal, de la llave maestra del conocimiento – la Revelación: «It is a most delightful thing to consider what Pains the enquiring *Heathens* were often at to give a Reason for what depended not in the least upon any Principles in their

---

<sup>38</sup> En este contexto, es útil mencionar las definiciones que Locke ofrece en su *Essay* de «According to Reason», «Above Reason» y «Contrary to Reason», que representan una muestra clara de la posición latitudinaria y de la base a partir de la cual opera Toland en esta obra: «1. *According to Reason* are such Propositions, whose Truth we can discover, by examining and tracing those *Ideas* we have from *Sensation* and *Reflexion*; and by natural deduction, find to be true, or probable. 2. *Above Reason* are such Propositions, whose Truth or Probability we cannot by Reason derive from those Principles. 3. *Contrary to Reason* are such Propositions, as are inconsistent with, or irreconcilable to our clear and distinct *Ideas*». *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited by Peter H. Nidditch. (The Clarendon Edition of the Works of John Locke), Oxford 1975, Book IV, Ch. 17.

*Philosophy*, but was an historical Fact communicable by God alone, or such as had undoubted Memoirs concerning it» (p. 66)<sup>39</sup>.

Otra acepción que encuentra es aquella que denomina misterio a las doctrinas del Evangelio que estaban custodiadas por el pueblo elegido por Dios y que no se revelaban al estar bajo lo que se denomina «economía mosaica». Esta sombra y este velo que cubrían tales doctrinas, observa Toland siguiendo a Pablo (2Cor 3.12-13), fue corrido por Cristo<sup>40</sup>. Acto seguido Toland citará toda una serie de versículos neotestamentarios donde se utiliza la palabra «misterio» para demostrar que en ningún momento tiene el significado que habitualmente se le da y que él combate, esto es, el de una doctrina o sabiduría inalcanzable y *supra rationem*. Estos fragmentos se dividen en tres categorías de significación distinta que vienen a resumirse como sigue:

First, *Mystery* is read for the *Gospel* or the *Christian* Religion in general, as it was a future Dispensation totally hid from the *Gentiles*, and but very imperfectly known to the *Jews*: Secondly, Some particular Doctrines occasionally reveal'd by the *Apostles* are said to be *manifested Mysteries*, that is, unfolded Secrets. And, Thirdly, *Mystery* is put for any thing vail'd under Parables or Enigmatical Forms of Speech (p. 68)<sup>41</sup>.

Probado con los textos neotestamentarios que en el cristianismo no hay ningún tipo de misterio, Toland se dirigirá ahora hacia la Tradición cristiana exegético-apologética, y, en concreto, a Clemente de Alejandría, quien, en el quinto libro de sus *Stromata*, afirmó que «*the Christian Discipline was call'd Illumination, because it brought hidden things to light, the Master (CHRIST) alone removing the Cover of the Ark; that is, the Mosaick Vail*» (p. 76). Esta misma noción cree encontrarla, finalmente,

---

<sup>39</sup> Ni los filósofos paganos ni nadie poseían, por tanto, la «mind of Christ» para poder interpretar la realidad y obtener más conocimiento. La fuerte crítica y el desprecio de Toland tanto por la filosofía pagana como por el paganismo como forma religiosa en general, es una constante en toda su obra y se encuentra, por ejemplo, tanto en su *The primitive Constitution of the Christian Church (A Collection, vol. II, pp. 132 y 139 y ss.)* como en sus *Letters to Serena* (en especial la carta III, «The Origin of Idolatry, and Reasons of Heathenism»).

<sup>40</sup> La idea de que con la llegada de Cristo desaparecía todo tipo de misterios en el cristianismo, estaba ya en Le Clerc (*Liberii de Sancto Amore Epistolae Theologicae*, Irenapolis 1679 – Saumur 1681, p. 10), en P. Allix (*A Defence of the Brief History of the Unitarians*, Londres 1691, p. 49) y en Ch. Leslie (*Socinian Controversy Discuss'd*, Londres 1708, p. 11).

<sup>41</sup> Como muy agudamente señala y prueba Gerard Reedy, S. J., en su artículo ya citado, esta división de los misterios se basa literalmente en la expuesta por J. Biddle en su obra *An Impartial Account of the Word Mystery*, en *The Faith of One God*, pp. 5-7. La influencia de esta obra en Toland es especialmente sensible en toda la argumentación que viene a continuación sobre el 'misterio' en el cristianismo.

en Orígenes, cuando éste afirma que las doctrinas evangélicas deben «*to agree all with COMMON NOTIONS, and to commend themselves to the Assent of every well-dispos'd Hearer*» (p. 77). Todos estos testimonios son los que conducen a Toland a sostener, en conclusión, que «*by this time the Cause of Incomprehensible and Inconceivable Mysteries in Religion should be readily given up by all that sincerely respect FATHERS, SCRIPTURE or REASON*» (p. 77).

La siguiente problemática decisiva a tratar por Toland es la de *la fe*. Desde los inicios del cristianismo una de las piedras de toque en la lucha contra el paganismo ha sido la cuestión de la fe, de cómo se armonizaba con la razón. Toland se hace eco de esta polémica y, después de rechazar de nuevo la filosofía griega porque «*many of whose Principles are directly repugnant to common Sense and good Morals*» (p. 78), se enfrenta con la cuestión de la fe en la religión cristiana.

De esta manera, una vez combatidos otros argumentos de la tradición contra la razón (pp. 79-81), se ocupará de la fe en sentido estricto distinguiendo dos tipos. La fe divina, esto es, «*either when God speaks to us immediately himself, or when we acquiesce in the Words or Writings of those to whom we believe he has spoken*» (p. 51), declarando la última disyuntiva como la fe en este mundo. Así, toda fe se ha de basar en el raciocinio (cfr. p. 81). La razón es, por tanto, el juez último de la verdad o no, de la validez o no<sup>42</sup> de la Revelación<sup>43</sup>.

Fe se definirá, asimismo, con palabras de Pablo, como «*to come by hearing; but without Understanding – añade Toland – 'tis plain this Hearing would signify nothing, Words and their Ideas being reciprocal in all Languages*» (p. 82). Hay armonía, según Toland, entre fe y razón y en este sentido se puede decir que «*all Christianity ist not seldom stil'd the Faith*» (p. 83).

De cumplirse el hecho de que la fe no tuviera un contenido racional, no podría haber ni grados ni diferencias alguna (cfr. 84) y se podría caer en la tiranía. Es por esta razón que «*the Subject of Faith must be intelligible to all, since the Belief thereof is commanded under no less a Penalty than Damnation*» (p. 84). En el caso contrario, nota muy agudamente Toland, de que «*any part of Scripture were unintelligible, it could never be rightly translated, except the Sound of the Words, and not their Sense, be*

---

<sup>42</sup> Aun cuando Dios «*speaks always Truth and Certainty*» (p. 81).

<sup>43</sup> La idea de que la razón ha de entender la ley de Dios antes de poder someterse a ella, se encontraba ya de nuevo en los *Entretiens* de Le Clerc, en la p. 340 de la edición citada.

look'd upon as the Revelation of God» (p. 84). La fe ha de tener, por tanto, una fundamentación racional, pues de no ser así, se pregunta Toland, ¿cómo podríamos seguir las palabras del apóstol Pedro, cuando dice que hemos de estar siempre preparados para dar razón de nuestra esperanza? (1Pet 3.15).

Los apóstoles, por otro lado, no escribieron nada que fuese incomprensible o misterioso (cfr. pp. 85-86), ni Dios puede exigir que creamos algo que no entendemos, pues esto iría contra Dios mismo, que es entendido siempre como bondad y no como tirano o diablo (cfr. p. 85)<sup>44</sup>. No se puede, por tanto, definir la fe como «an implicate Assent to any thing above Reason» (p. 86). *Fe es conocimiento* (Faith is Knowledge) – y esto lo hemos de tener bien claro si queremos ser verdaderos cristianos, advierte Toland<sup>45</sup>. Esta afirmación, no obstante, no niega en ningún momento la Revelación, pues como ya ha sido indicado en lucha contra la filosofía pagana, «no Matter of Fact can be know without *Revelation*» (p. 87). La Revelación «enform us». Y contra aquellos que quieren sostener la supremacía de la razón sobre la Revelación Toland utiliza un símil griego para afirmar que «for we make use of *Grammar* to understand the Language, and of *Reason* to comprehend the Sense of that Book» (p. 87).

Acto seguido se vuelve sobre la cuestión del milagro que es definido ahora como «some Action exceeding all humane Power, and which the Laws of Nature cannot perform by their ordinary Operations» (p. 88). Los milagros no pueden ser contrarios a la razón, porque simple y llanamente toda contradicción, como ya ha sido probado, es sinónimo de imposibilidad o de nada (cfr. p. 88). Un milagro es, por ende, algo en sí inteligible y posible: «No *Miracle* then is contrary to Reason, for the Action must be intelligible, and the Performance of it appear most easy to the Author of *Nature*, who

---

<sup>44</sup> Las consecuencias de estas afirmaciones de Toland contra el misterio son fáciles de entrever. Con ello, de manera siempre indirecta, parece que se nieguen por tanto dogmas fundamentales del Cristianismo como, por ejemplo, la Trinidad, la Encarnación o la Redención, por la sencilla razón de que no son ni «racionalmente» explicables ni comprensibles.

<sup>45</sup> «It may be objected – dice más adelante Toland – that the Poor and Illiterate cannot have such a *Faith* as I maintain. Truly if this can be made out, it may pass for a greater *Mystery* than any system of *Divinity* in *Christendom* can afford: for what can seem more strange and wonderful, than that the common People will sooner believe what is unintelligible, incomprehensible, and above their Reasons, than what is easy, plain, and suited to their Capacities? But the Vulgar are more oblig'd to *Christ*, who had a better Opinion of them than these Men; for he preach'd his *Gospel* to them in a special manner; and they, on the other hand, *heard him gladly*; because, no doubt, they understood his Instructions better than the mysterious Lectures of their Priests and Scribes. The uncorrupted Doctrines of Christianity are not above their Reach of Comprehension» (p. 87). Con estas palabras Toland no sólo se acercaba a las posiciones expuestas por Locke en su *The Reasonableness of Christianity*, sino también a Le Clerc, en su *De l'Incredulité* por lo que se refiere al mensaje claro y sencillo de Cristo frente al sacerdote, a la vez que defendía el papel de Cristo como aquél que «ha indirizzato il proprio messaggio (massimamente conforme alla ragione) in particolare ai poveri». M. Iofrida: *La filosofia di John Toland*, op. cit., p. 60.

may command all its Principles at his Pleasure» (p. 87) – con lo que se concluye que nada contrario a la razón es milagroso (cfr. p. 91).

Deslegitimada toda interpretación que sostiene que hay misterios y milagros en el cristianismo y asentada la tesis de que la fe está regulada por la razón, que es conocimiento y que existe armonía entre ellas y la Revelación, Toland se propone por último investigar el origen histórico de la introducción de los misterios en el cristianismo.

Analizando la religión de los paganos (pp. 92-93), observa que en ella había mucho de criticable y censurable, destacando los tremendos e inexpresables misterios que le eran propios. Junto a estos misterios horribles y detestables fue puesto en su momento el cristianismo. «Foolish and mistaken Care!», exclama indignado Toland. Posteriormente los filósofos paganos prestaron atención al fenómeno del cristianismo convirtiéndose ellos mismos en muchas ocasiones en cristianos, pero introduciendo *nolens volens* sus – a juicio de Toland – antiguos y deleznable prejuicios en el seno del cristianismo (cfr. pp. 93 y ss.)<sup>46</sup>. Pronto entrará también en acción el sacerdote (cfr. pp. 95 y ss.) y ambos colectivos (filósofos paganos y sacerdotes cristianos) acabarán con una religión pura y noble, como es el cristianismo provocando que «so divine an Institution did, through the Craft and Ambition of *Priests* and *Philosophers*, degenerate into mere *Paganism*» (p. 96)<sup>47</sup>.

Contra estos misterios introducidos por los paganos<sup>48</sup> y por algunos cristianos en el seno del cristianismo está dirigida esta obra de Toland, pues como dice en la parte final de esta tercera sección, «no degree of *Enthusiasm* higher than placing Religion in

---

<sup>46</sup> Ya Jean Le Clerc había sostenido que «Cum styli apostolorum simplicitatem ac religionis christianae naturam intueor, mirum omnino videtur tot lites inter christianos circa religionis capit ab eius fere initio oriri potuisse. Ita scripserunt apostoli ut a quovis qui linguam forum calleret facile intelligi possent: non a sapientium scholis, sed a vulgato loquendi usu verba sua mutuabantur: religionem ab omnibus ethnicae philosophiae subtilitatibus abhorrentem se praedicare clamabant. Non veni, inquit Paulus, cum excellentia sermonis ac sapientiae, non misit me Christus cum sapientia sermonis, ne crux ejus inanis fieret». J. Le Clerc: *Liberi De Sancto Amore Epistolae theologicae*. Irenopolis 1679 (Saumur 1681), Praefatio, s/p.

<sup>47</sup> De esta degeneración, constata tristemente Toland, ni siquiera la reforma protestante ha sido capaz de librarse del todo (cfr. p. 97). En este punto, Toland se hacía eco de las contribuciones de socinianos como Paul Best (1590-1657), en su obra llevada a las llamas *Mysteries discovered. Or a Mercuriall Picture: pointing out the Way from Babylon to the Holy City* (1647), y en la obra atribuida a Le Clerc *Liberi de Sancto Amore Epistulae Theologicae*, op. cit.

<sup>48</sup> La idea de que los paganos, al convertirse, habrían degenerado con sus ideas el cristianismo, se puede encontrar también en Le Clerc (*Liberi de Sancto Amore Epistolae Theologicae*, Prefacio), en A. van Dale (*Historia baptismorum, en Dissertatio super Aristeae de LXX interpretibus*. Amsterdam 1705, pp. 426-427) y en el *Cymbalum mundi sive Symbolum sapientiae*.

such Fooleries; nor any thing so base as by these fraudulent Arts to make the *Gospel* of no effect, unless as far as it serves a Party» (p. 98).

Llegamos, por tanto, a la conclusión del tratado, donde se establece de forma definitiva que no hay misterio alguno «in *CHRISTIANITY*, or the most perfect *Religion*» (p. 99) y en donde se desmarca de cualquier pretendida «ortodoxia» en el cristianismo para defender y proclamarse abanderado y luchador por la verdad, pues «where-ever the *TRUTH* is there must be also the *CHURCH*, of God I mean, and not any Humane Faction or Policy» (p. 100). Y es que no hay mayor enemigo del cristianismo que aquellos que afirman los misterios, como los católicos y como aquellos que lo combaten desde una pretendida racionalidad como los deístas, ateos y escépticos. Contra estos pensaba dirigirse Toland en sus dos obras proyectadas como continuación de *Christianity not Mysterious*.

Así concluía, pues, esta primera obra de Toland en la que se refutaba toda autoridad externa en materia religiosa, se afirmaba radicalmente la necesidad de la tolerancia y la libertad de conciencia, una libertad de conciencia que se traducía en un examen libre y racional de las Escrituras<sup>49</sup> y en una crítica y depuración de los efectos perniciosos de los Padres de la Iglesia<sup>50</sup> y de los sacerdotes, quienes habrían deformado el cristianismo primitivo originario, un cristianismo que era completamente sencillo y comprensible para el pueblo sencillo<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> Un análisis que conllevaba irremediamente la desacralización de las Escrituras, pues, como sostiene A. Barnes, ello inducía a «ses lecteurs à voir dans l'Écriture l'oeuvre d'hommes faillibles, dont les récits étaient tous imprégnés de la crédulité des époques primitives». A. Barnes: *Jean Leclerc et la République des Lettres*, París 1938, p. 140. Este método, con todo, Toland lo había aprendido de su maestro Le Clerc, quien tenía varias obras al respecto, como *Traité de l'Inspiration des Livres Sacrés*, que se encuentra en su *Sentiments de quelques Théologiens de Hollande sur l'Histoire Critique du Vieux Testament* (1685).

<sup>50</sup> La crítica a los padres de la Iglesia como pervertidores de la verdadera doctrina del cristianismo primitivo, se hallaba también en Le Clerc. Véase su *Sentiments de quelques théologiens de Hollande*, op. cit., p. 34.

<sup>51</sup> Con ello, como bien apunta Iofrida, Toland daba pruebas «di un'accettazione della strategia di valorizzazione *politica* del cristianesimo come l'aveva impostata Spinoza», en el sentido de que «Toland era fedele al programma spinoziano che mirava a realizzare un raccordo fra filosofia e teologia, a istituire un canale che permettesse ai 'semplici' di ricevere, almeno mediatamente, dei messaggi razionali e non puramente immaginosi». M. Iofrida: *La filosofia di John Toland*, op. cit., p. 62. Véase asimismo, pp. 64 y ss.

### 3. 1. La recepción de *Christianity not Mysterious*

For I am so far from being concern'd at the frivolous Remarks  
or scurrilous Treatment of nameless, envious, and  
mercenary Libellers, that as I have never hitherto contributed  
to give them any Reputation by taking notice of their notorious Falsities,  
or those poor Stories, which, supposing 'em to be true, are very impertinent.<sup>52</sup>

Las reacciones por parte no sólo del mundo académico, sino también del eclesiástico y del político a la primera obra de Toland no se hicieron esperar. Así tenemos que en Inglaterra, donde Toland estuvo desde que apareció la obra hasta la primavera de 1697, las reacciones fueron bastante críticas y varios escritos salieron en su contra de forma anónima, como era natural, por otro lado, en la época. En 1697 se publicó *The Occasional Paper* de Richard Willis, donde se le da la razón a Toland en sus argumentos contra la antigua teología antirracionalista, pero se le llama la atención, no obstante, de la conveniencia de seguir utilizando la expresión «supra-racional» para aquello que nos es revelado. Observamos, por tanto, ya en esta crítica que la cuestión es ante todo nominal. Asimismo, declaraba que la argumentación tolandiana de la capacidad de la razón humana para entender correctamente la Escritura sin necesidad del sacerdote resultaba errónea. El clero es parte de los medios providenciales para preservar y elucidar la palabra verdadera de Dios. La razón humana, argumentaba, era demasiado débil para comprender por sí misma todos los misterios de Dios sin ayuda de una autoridad, fuese ésta ya la revelación de Dios o las declaraciones, fruto del estudio atento de la Biblia, de los sacerdotes.

Un escrito de Beconshall<sup>53</sup>, teólogo de Oxford, nos muestra cómo ya desde muy temprano se vinculó la obra y las ideas ahí defendidas por Toland con la filosofía de John Locke. Y es que, Beconshall como John Norris<sup>54</sup>, otro crítico de Toland, ya había realizado, en su momento, una fuerte argumentación y combatido la teoría lockeana del conocimiento y su aplicación a la teología. Norris denuncia en primer lugar los esfuerzos modernos de racionalizar el cristianismo, puesto que lo que se está

---

<sup>52</sup> *Vindicius Liborius*, op. cit., p. 181.

<sup>53</sup> Th. Beconshall: *The Christian Belief: Wherein is asserted and proved that as there is nothing in the Gospel contrary to reason, yet there are some doctrines in it above reason (...). In answer to a book intituled Christianity not Mysterious*, Londres 1696.

<sup>54</sup> John Norris: *An account of Reason and Faith, in relation to the Mysteries of Christianity*, Londres 1697.

produciendo en realidad es una *humanización* de Dios y una *deificación* del hombre y sus propias capacidades meramente humanas y finitas<sup>55</sup>. Este *desideratum* lo cree hallar ya en la obra de Boyle *Reflections upon a theological Distinction* (1690), contra quien también se posicionará. Así, sostendrá que es fruto de una pérdida de fe el anunciar que la «razón humana sea la medida de lo verdadero»<sup>56</sup>. La argumentación de Norris en este punto es bastante sencilla: Si Dios es la verdad, la verdad deberá ser algo infinito<sup>57</sup>. Si esto es así, la razón humana, que es reconocida por todos los racionalistas como limitada y finita, no puede ser en absoluto el criterio último de la verdad cristiana, por lo que se tiene que afirmar que hay cosas que la razón no puede comprender<sup>58</sup>. La verdad, afirmará categóricamente, «es materia de Fe»<sup>59</sup>. La razón no sería, por consiguiente, ni ciega ni incomprensible para el hombre. La razón tiene, con todo, una tarea muy importante en el conocimiento humano y en la teología como lo demuestra la doctrina tradicional cristiana que sostiene que su finalidad radica en «examinar con seriedad, diligencia e imparcialidad (y añadido con humildad) si las credenciales de este mensaje son verdaderamente divinos con el fin de saber si Dios es su verdadero autor o no»<sup>60</sup>.

En esta línea se inserta también la obra de Edward Stillingfleet<sup>61</sup>, quien denunció las teorías de Locke como fundamento de las de Toland, pero aclarando, con todo, que el uso por parte del irlandés era totalmente erróneo<sup>62</sup>. Asimismo, preocupado por establecer bien los límites entre el latitudinarismo y el socinianismo, Stillingfleet elogia la claridad expositiva de Toland, censurando sin embargo con dureza los aspectos

---

<sup>55</sup> Afirma en su primeras páginas (p. 12) que: «By this Analysis of their argument into its Principles, it is plain, that this their Reason of disbelieving the Mysteries of the Christian Religion, viz. Because they are above their Reason, does at last resolve into this, That their Reason is the Measure of all Truth, and that they can comprehend all things».

<sup>56</sup> Ibid., p. 142.

<sup>57</sup> Ibid., p. 167.

<sup>58</sup> Ibid., p. 226.

<sup>59</sup> Ibid., p. 254.

<sup>60</sup> Ibid., p. 292.

<sup>61</sup> Edward Stillingfleet: *Vindication of the Doctrine of the Trinity, with an Answer to the late Socinian Objections against it*. London 1696.

<sup>62</sup> Toland, en un artículo publicado en el *Postman* (30 de enero) y en el *St. Jame's Evening Post* el 2 de febrero, y que reproduce en el *Mangoneutes* (en *Tetradymus*, Londres 1720, pp. 191-193), comenta: «Now this is to inform all those who have not read Christianity not Mysterious, that I have never nam'd Mr. LOCKE in any edition of that book; and that farr from often quoting him, I have not as much as brought one quotation out of him to support notions he never dreamt of» (p. 191). Y añade: «The Bishop himself was forc'd at last to own, that Mr. LOCKE and I went upon different grounds; nay he averr'd that mine were the better (whether in justice to me, or opposition to him, I leave to the judgement of the public) upon which Mr. LOCKE reply'd» (p. 192). El artículo se encuentra reproducido en su totalidad en la vida que acompaña a *A Collection*, op. cit., vol. I, pp. LXXIII-LXXV.

socinianos de la argumentación tolandiana, que considera nocivos para toda teología latitudinaria<sup>63</sup>.

Otro ataque a la obra vino de parte de Thomas Beverly<sup>64</sup>, presbiteriano londinense, quien criticó con dureza la loa tolandiana a la razón y a sus capacidades cognoscitivas, defendiendo y abogando rotundamente por el misterio en el cristianismo<sup>65</sup>. Los sermones de William Payne<sup>66</sup> y la obra de Oliver Hill<sup>67</sup> insistían con más vigor en este punto afirmando que sin la inspiración de la fe y la revelación la razón natural no era nada. Jean Gailhard, por su parte, sostuvo que «'tis blasphemously to deny there is more of and better Reason in God than in Man; so we must own that there is in God more good reason than in us»<sup>68</sup>. Ello tiene como consecuencia el hecho de que en el cristianismo existen necesariamente misterios y negarlos sería absurdo:

They Profess not to believe the Mysteries in Religion, because their Reason cannot understand them, but there are such things as we cannot comprehend, yet must believe them, even for the same reason that we cannot comprehend them; Infiniteness is an essential attribute of God, yet that Infiniteness which God is infinite, is every way incomprehensible to me, and my very Reason<sup>69</sup>.

La recepción de la obra en el país natal de Toland, en Irlanda, donde emigró en la primavera de 1697 después de su estancia en Londres, no fue más benévola que en

---

<sup>63</sup> Que aquí había detrás una cuestión política lo prueba que la *intentio* de Stillingfleet de distinguir bien entre latitudinarismo y socinianismo respondía al hecho de que en la famosa Acta de Tolerancia se reconocía a los latitudinarios, pero no a los socinianos, que estaban, por tanto, fuera de la ley. Reconocer que se simpatizaba con ellos de alguna manera era una forma de buscarse enemistades innecesarias y declararse, además, fuera de la ley.

<sup>64</sup> *Christianity the great mystery*. Londres 1696.

<sup>65</sup> El subtítulo de su obra era toda una declaración de guerra a las tesis tolandianas: *Christianity is above Created reason, in its pure estate. And contrary to humane reason, as false and corrupted; and therefore in a proper sense, Mystery*.

<sup>66</sup> *The mystery of the Christian Faith and of the Blessed Trinity vindicated*, Londres 1696.

<sup>67</sup> *A rod for the back of fools: in answer to a book of Mr. John Toland called Christianity not mysterious*, Londres 1702.

<sup>68</sup> *The Blasphemous Socinian Heresie Disproved and Confuted, (...) with animadversions upon a late book called, Christianity not Mysterious* (Londres 1697), p. 316. Véase, asimismo, *The Epistle and Preface to the Book against the Blasphemous Socinian Heresie Vindicated and the charge against Socinianism made good* (Londres 1698). En el último capítulo de la primera obra mencionada, el autor combatía la obra de Toland y, aunque reconocía en principio desavenencias graves entre los socinianos y el filósofo irlandés, acusaba no obstante a éste de «sociniano» en el sentido de que otorgaba una importancia extrema a la razón del hombre.

<sup>69</sup> *The Blasphemous Socinian Heresie Disproved and Confuted, (...) with animadversions upon a late book called, Christianity not Mysterious*, Londres 1697, p. 329.

Inglaterra<sup>70</sup>. Aquí se vió ante todo el alcance político que tenía la obra. La crítica por parte eclesiástica vino de Peter Browne, senior en el Colegio de la Trinidad de Dublin, quien en su escrito *A Letter in Answer to a Book Entitled «Christianity not Mysterious», As also to all those who set up for Reason and Evidence, in opposition to Revelation and Mysteries*<sup>71</sup> se proponía combatir principalmente dos errores cometidos, según él, por Toland. El primero era de orden lógico, al afirmar que la evidencia era el único fundamento de la persuasión y el otro era teológico, al sostener que con el Evangelio desaparecería todo tipo de misterio<sup>72</sup>. Por lo que se refiere al primer error, Browne defiende que no podemos tener de ninguna manera una idea ‘clara y distinta’ de aquellas cosas que están en otro mundo, pero que, a pesar de ello, podemos y debemos creer en ellas<sup>73</sup>. La doctrina de la analogía que Browne presenta aquí frente a Toland y los deístas en general sostiene el hecho de que del orden supranatural podemos tener una idea «mediata e inmediata, una idea que nuestra mente se forma por analogía y similitud»<sup>74</sup> a partir de objetos mundanos. De esta manera, puede llegar a afirmar que conocemos a Dios a través de su obra, es decir, análogamente<sup>75</sup>. El error teológico es explicable, por otro lado, desde esta posición gnoseológica: el hombre no puede conocer todo de manera «clara y distinta», puesto que la religión es algo que supera las capacidades meramente humanas del hombre. Aunque no se presenta con total evidencia para él, una verdad religiosa puede ser altamente racional, puesto que no se puede negar del todo que hay una cierta idea de ella y porque su evidencia y verdad viene proporcionada directamente por su autor, esto es, por Dios<sup>76</sup>. Por ello la revelación era necesaria: «and therefore I say it again, in opposition to this insolent man,

---

<sup>70</sup> De hecho, Irlanda tenía una legislación que, en lo que a crítica religiosa y a herejías se refiere, era mucho más estricta y dura que la inglesa, no sólo porque la constitución irlandesa hizo suyo el «Christianity is part of the Law of Ireland», sino porque también retrasaron la implantación del Acta de Tolerancia inglesa de 1689 hasta 1719. Para más detalles sobre la particularidad de la legislación irlandesa contra los ataques a la religión, véanse los estudios de Paul O’Higgins: «Blasphemy in Irish Law», en *The Modern Law Review*, vol. 23, N° 2 (mar. 1960), pp. 151-166 y T. C. Barnard: «Reforming Irish Manners: The Religious Societies in Dublin during the 1690s», en *The Historical Journal*, vol. 35, N° 4 (Dec., 1992), pp. 805-838 (para la estancia de Toland en Dublin, véanse las pp. 827 y ss.).

<sup>71</sup> Obra publicada en Dublin 1697.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>73</sup> E insiste en un claro ataque no sólo a Toland, sino a todos los deístas: «If we must give our assent to nothing, but what we have clear and distinct Ideas of, then farewell all Religion both *natural* and *reveal’d*» *Ibid.*, p. 77.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>75</sup> *Ibid.*, pp. 28-29.

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 249 y 264-290. «Analogy is the happy mean between the literal interpretation of religious language, which leads to contradiction and absurdity, and the metaphorical interpretation, which has no real basis». Isabel Rivers: *Reason, Grace, and Sentiment. A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660-1780*, vol. 2. Shaftesbury to Hume, Cambridge 1991, p. 63.

that I thus adore what I cannot comprehend»<sup>77</sup>. Por último, en esta obra Browne tildaba a Toland de ser el más «inveterate enemy to all revealed religion», de ser un flagrante impostor, acusándole incluso de pretender formar su propia secta (los «tolandianos») <sup>78</sup>. A esta crítica, que también alcanzaba a Locke, se añadió posteriormente Edward Syngé en el apéndice posterior de 1698 a su obra *Gentleman's Religion*, así como otros teólogos irlandeses.

No obstante, la condena que más pesó sobre Toland fue la que, a través de las demandas del síndico de Dublín (*Middlesex grand jury*) influido por la obra anteriormente mencionada de P. Browne<sup>79</sup>, efectuó el parlamento irlandés el 11 de septiembre de 1697 instigado por el comité para los asuntos religiosos encabezado por Sir Richard Bulkeley<sup>80</sup>. Después de una gran polémica, el 9 de septiembre apareció un escrito condenatorio no sólo de su obra, sino también de su persona, que condujo a la quema pública de *Christianity not Mysterious* el día 11 de septiembre por herético<sup>81</sup>. Como veremos a continuación, Toland intentó defenderse, mas todo resultó inútil.

---

<sup>77</sup> Ibid., p. 60.

<sup>78</sup> La crítica de P. Brown fue tan existosa entre los círculos eclesiásticos, que al poco fue hecho obispo de Cork. Toland, solía afirmar con ironía «that he made him a bishop». *Abstract*, p. 12. Véase los comentarios de J. Champion: *The pillars of priestcraft shaken*, op. cit., pp. 112-113, nota 29.

<sup>79</sup> Con argumentos como «For writers o this *Strein* have given broad *hints*, that they are as little friends to our *Government* as our *Religion*. This man can say, 'That magistrates are made for the People', and everyone knows, what *Doctrines of Rebellion* men are wont to insinuate by this saying [...] Now what would this man have said, if the durst have spoke as plainly of *Government* as he hath done of *Religion*?» (ibid., pp. 208-209).

<sup>80</sup> Browne en su obra denunciaba además el alcance político que *Christianity not Mysterious* tenía para la sociedad, una influencia que le llevaba no sólo a querer desestabilizar el orden social y la religión establecida, sino también a fundar, como hemos dicho, una secta. Para más detalles de la estancia en Irlanda de Toland y del proceso, véase T. C. Barnard: «Reforming Irish Manners», art. cit., pp. 827-828.

<sup>81</sup> Explica Toland en su *An Apology for Mr. Toland* que en la sentencia se decía: «*That the Book entituled Christianity not Mysterious, containing several Heretical Doctrines contrary to the Christian Religion and the establish'd Church of Ireland, be publickly burnt by the hands of the Common Hangman. Likewise, That the Autor thereof John Toland be taken into the Custody of the Serjeant at Arms (which he took care to prevent) and be prosecuted by Mr. Attorney General, for writing and publishing the said Book. They order'd too, that an Address should be made to the Lords Justices to give Directions that no more Copies of that Book be brought into the Kingdom, and to prevent the selling of those already imported. Their Sentence was executed on the Book the Saturday following, which was the 11<sup>th</sup> of September, before the Parliament-House Gate, and also in the open Street before the Town-House; the Sheriffs and all the Constables attending [...] Mr. Toland himself should be burnt, as by another that he should be made to burn his Book with his own hands*». John Toland, op. cit., pp. 120-121. La condena se encuentra recogida en *Journal of the House of Commons of Ireland*, vol. 2, p. 190. Como insinúa Paul O'Higgins en su artículo ya citado, parece ser que la acción emprendida por el parlamento fue originada por la obra de Peter Browne, quien sostenía que el peligro teológico que la obra de Toland contenía podría tener graves consecuencias en el ámbito de la política. Esta actitud tan abiertamente intolerante del Parlamento irlandés se explica por el hecho de que ellos no adoptaron, como hemos indicado, la *Toleration Act* de 1689 inglesa hasta 1719 ni la *Blasphemy Act* de 1697, sosteniendo en su legislación el antiguo dicho anglosajón de que «Christianity is a part of the law of Ireland». Véase, para más detalles, tanto el artículo anteriormente citado de T. C. Barnard como el de Paul O'Higgins: «Blasphemy in Irish Law», art. cit., pp. 151-166.

Incluso los disidentes, que en un primer momento debían estar de su lado, también se volvieron en contra suya debido a la radicalidad de sus tesis y planteamientos teológicos<sup>82</sup>.

Sin embargo el juicio y condena de su obra no quedó ahí, sino que tres años más tarde, a principios de 1700, la «Lower House of Convocation» creó un comité para el examen de obras anticristianas y antianglicanas en la que se condenó de nuevo no sólo *Christianity not Mysterious*, sino también *Amyntor or a defence of Milton's Life* (1699), obra en la que Toland, siguiendo las indicaciones de Milton<sup>83</sup>, criticaba fuertemente la legitimidad del canon y la autoría de los libros del Nuevo Testamento y se declaraba admirador de Guillermo III y de su política protestante claramente anti-romana<sup>84</sup>.

### 3.2. La crítica de Gottfried W. Leibniz a *Christianity not Mysterious*

En el continente europeo y, en concreto, en Alemania, el filósofo Gottfried W. Leibniz, quien jugaría un papel fundamental en la vida de Toland, sobre todo durante la estancia del irlandés en la corte de la Reina de Prusia, tal y como tendremos ocasión de ver más adelante, leyó y tomó una serie de anotaciones críticas de esta primera obra de Toland que, por su importancia, resumiremos aquí, pues ellas nos dan la clave de la recepción de la obra de Toland en los círculos intelectuales alemanes del siglo XVIII.

Las *Annotatiunculae* de Leibniz<sup>85</sup> se redactan en el verano de 1701, después de que accediera por fin a un ejemplar del libro de Toland. Escribe Leibniz: «Liber Anglicana lingua scriptus, saepe auditus mihi, nondum visus, *de Christianismo mysteriis carente*, cum nuper in manus meas venisset; non potui temperare mihi quin

---

<sup>82</sup> Para una exposición detallada de la polémica suscitada con esta obra se puede ver J. Yolton: *John Locke and the Way of Ideas*. Oxford 1956 (Bristol 1993), pp. 121 y ss.; C. Giuntini: *Panteismo e ideologia repubblicana*, op. cit., pp. 95 y ss. y J. Champion: «Making Authority: belief, conviction and reason in the public sphere in late seventeenth century England», en *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle. Le Public et le Privé*, vol. 3. Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 1999, pp. 143-190.

<sup>83</sup> Toland se basaba en concreto en la obra de Milton *Of Reformation, touching Church-Discipline in England* (1641).

<sup>84</sup> Esta obra se incluye dentro del proyecto editorial de Toland y en concreto de su edición de las obras de John Milton, para lo cual escribió asimismo una *Life of John Milton* en 1699 (reed. Scientia Verlag Aalen, 1963), en la que mostraba su veneración por el autor inglés. La obra *Amyntor or a Defence of Milton's Life* (Londres 1699) nacía en defensa de sus opiniones no sólo sobre Milton, sino también sobre sus propias ideas políticas. Una vez más observamos cómo en Toland todo tiene una clara finalidad política.

<sup>85</sup> G. G. Leibnitii *Annotatiunculae subitaneae ad Librum de Christianismo Mysteriis carente*, recogido en J. Toland: *A Collection of Several Pieces*, vol. II, pp. 60-76.

perlegerem statim, et more meo aliquas Notatiunculas in chartam conjicerem inter legendum, quod non rarò facio cum Libri occurrunt singulares»<sup>86</sup>. Estas notas tendrán, no obstante, un carácter crítico y pretenderán aclarar diversos aspectos de la filosofía tolandiana<sup>87</sup>.

Así, después de unas reflexiones argumentando la necesidad de la Revelación de Cristo para el conocimiento de lo divino<sup>88</sup> y de una defensa del clero<sup>89</sup> criticado fuertemente por Toland, Leibniz analiza el título de la obra, el cual ya encuentra demasiado pretencioso:

Titulus ipse Libri mihi videtur longiùs ire quam par est [...] Equidem omnes fatentur nihil inesse debere Theologiae Christianae quod sit contrarium rationi, id est absurdum; sed eidem nihil inesse quod sit supra rationem, id est, quod ratione nostra comprehendi nequeat, non video qua probabilitate dici possit; cum ipsa divina natura, quae infinita est, necessario sit incomprehensibilis (p. 62).

Aparte de que aquí tenemos ya mencionados conceptos importantes de la filosofía leibniziana, como divina naturaleza e infinito, esta crítica se basa en el hecho de que Leibniz reconoce que no hay nada que sea *contra rationem*, mas sí *supra rationem* a partir de la diferenciación que su teoría del conocimiento establece entre «comprender» y «conocer», que será la premisa fundamental a partir de la cual se realizará toda la crítica leibniziana en estas notas a Toland. Para Leibniz, a diferencia de Toland, el infinito puede ser de alguna manera entendido, pero no totalmente conocido. Según su propia división de las ideas, para la completa comprensión de un objeto se exige únicamente una idea «adecuada»<sup>90</sup>, para su conocimiento en sentido amplio, en cambio, una idea clara o confusa. O dicho de otra manera: los enunciados *supra rationem* son aquellos que no pueden ser totalmente comprensibles ni totalmente

---

<sup>86</sup> G. G. Leibnitii *Annotatiunculae*, ed. cit., p. 60 (de aquí en adelante todas las citaciones se harán a partir de esta edición indicando solamente la paginación). El interés de Leibniz en conocer la obra de Toland se debía, sobre todo, al hecho de que había seguido con enorme interés la polémica anteriormente mencionada protagonizada por Edward Stillingfleet contra la epistemología de Locke y de Toland. Para un estudio en su contexto, puede verse Maria Rosa Antognazza: *Trinità e Incarnazione. Il rapporto tra filosofia e teologia rivelata nel pensiero di Leibniz*, Milan 1999, en especial, pp. 282-294.

<sup>87</sup> «Etsi via, qua ad hunc scopum ivit, non satis recta aut plana ubique videatur» (p. 61).

<sup>88</sup> «Non tamen ideò negari debet, per Christum nobis revelatas fuisse divinas doctrinas quas ratio perspicere non potest» (p. 61).

<sup>89</sup> Dice Leibniz que «certè errores et abusus qui irrepserunt in Ecclesiam, non tam cleri artibus, quàm temporum vitio tribui debent» (p. 61). En este punto de discrepancia juegan un papel muy importante dos factores en la vida del filósofo alemán: por un lado, el interés de Leibniz de conseguir una «reconciliación» entre las diferentes sectas cristianas y, por el otro, el hecho de que tenía amigos que procedían del clero, a los cuales apreciaba y por los que se sentía obligado a salir en su defensa.

<sup>90</sup> Un ejemplo de ello serían las matemáticas.

probados por el intelecto finito del hombre<sup>91</sup>. El hombre sólo puede entender y conocer lo que Leibniz denomina «notiones incompletae», es decir, aquella serie de propiedades como números o figuras que nuestra razón puede conocer en tanto que son concebidos por abstracción a partir de seres completos, es decir, a partir de sustancias individuales realmente existentes.

Establecida, pues, la premisa gnoseológica, Leibniz pasa a analizar sección por sección, capítulo a capítulo, la obra de Toland. En primer lugar, aprueba la definición de Toland de razón, mas le critica el hecho de que echa en falta una explicación de en qué consiste para él el uso correcto del sentido común y de la razón universal. A continuación corrige la definición de Toland de que el conocimiento es la percepción del consenso o disenso de las ideas, advirtiendo que esto es solamente válido para aquellas percepciones que llamamos *a priori*, mas no para las *a posteriori*, como prueba introduciendo un ejemplo del campo de la ciencia. Lo que sostiene Toland en su obra no es de ninguna manera posible al hombre, sino únicamente a Dios: «Solius DEI est omnia deducere ex mentis suae ideis» (p. 64). De las ideas de la razón se ocupa solamente, por tanto, la «pura razón», o sea, Dios. Asimismo afirma que la evidencia de una idea no depende únicamente de que sea «clara y distinta», sino también de su autor, de aquel de quién procede la idea: «Evidens esse nobis debet autoritas eorum quibus credimus aliquid contigisse, quod tamen quomodo factum sit non semper perspicimus» (p. 64).

El comentario a la segunda sección se inicia con una fuerte crítica a los socinianos (p. 65), a la que le sigue una diferenciación entre «necesidad metafísica» y «verdades naturales». Aquí sostiene firmemente que una «divina veritas» debe no contradecir nunca un enunciado lógico; que pudiera darse una «verdad física», opina Leibniz, sería arriesgado afirmarlo con rotundidad, puesto que Dios puede quebrar las leyes de la naturaleza cuando lo desee. En este punto vuelve a presentar su tesis gnoseológica de que «Verba sensum aliquem habere oportet, sed non semper necessarios esse conceptus distinctos, nedum adaequatos, experimenta ostendunt (qualium et supra memini) quibus fidem adhibemus tametsi de multis sensuum objectis immediatis, (veluti coloribus, odoribusque) distinctos conceptus non habeamus» (pp.

---

<sup>91</sup> Un conocimiento confuso puede comprender el sentido de las palabras que componen un enunciado *supra rationem*, según Leibniz. Nótese, por otro lado, cómo esta defensa de la existencia de dogmas *supra rationem* está argumentada desde el ámbito natural, es decir, desde el hombre y no desde la perspectiva de Dios.

67-68). Ejemplo de ello lo proporcionaría, según Leibniz, la geometría<sup>92</sup>. Esquemáticamente, podríamos expresar las diferencias entre Leibniz y Toland como sigue:

Para Toland:

1. La credibilidad de un testimonio revelado ha de ser probado.
2. Un enunciado de fe debe ser de por sí evidente.

Para Leibniz:

1. La credibilidad de un testimonio ha de ser probado (como en Toland).
2. Un enunciado ha de tener sentido, aunque no pueda ser probado.
3. La gracia debe aparecer como uno de los motivos de credibilidad para crear una fe cierta y real.

La definición que en su obra Toland ofrece de Revelación como un «*modum informationis*», Leibniz la rechaza radicalmente argumentando que «*cujus pronuntiati si is est sensus, Revelationem non pus habere autoritatis quam magistrum cui credimus tantum quia probat, aut quia rem per distinctos conceptus explicat, stare nequit. Nam Revelator non tantum habet personam magistri aut docentis, sed et testis imò judicis irrefragabilis; postquam scilicet constat, quod revelans sit ipse Deus*» (p. 68). Aplicando de nuevo un ejemplo de la geometría, Leibniz sostiene que para Dios sólo hay verdades necesarias y que Dios no puede engañarnos en absoluto, pues él no es solo el origen de los enunciados divinos, sino un juez «*irrefragabilis*»<sup>93</sup>.

En el análisis de los milagros que Toland lleva a cabo, Leibniz cree ver que el filósofo irlandés se contradice al afirmar que pueden ser calificados de supranaturales (p. 70). En este punto, aparece de trasfondo en la crítica leibniziana su teoría de la armonía preestablecida sosteniendo que los milagros están en armonía con las leyes de la naturaleza, constituyendo la existencia de los milagros sólo excepciones de las

---

<sup>92</sup> Aquí, como en otros lugares de este breve escrito, volvemos a hallar lo que sería característico del pensamiento de Leibniz, es decir, su pretensión de unificar Filosofía y Matemáticas.

<sup>93</sup> En su obra *De Ratione et Revelatione* escribió Leibniz: «*Principium fidei nostrae domesticum constat non esse rationem humanam, sed revelantis Dei auctoritatem*». Por otro lado, no deja de ser sorprendente la coincidencia con Santo Tomás de Aquino: «*Credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam*». Santo Tomás de Aquino: *Summa Theologica*. II IIQ2 a 9.

leyes de la naturaleza conocidas únicamente por nosotros y cuyos contrarios, puesto que son verdades físicas, son posibles. De esta manera los milagros no los podemos comprender y los calificamos de «supranaturales» en ese sentido.

A la defensa de la no corruptibilidad de la razón por Toland y de la libertad del hombre, responde decididamente Leibniz que, como cristiano, el filósofo irlandés parece olvidarse del pecado original: «Arbitror enim in quantum nostra natura infirma vel corrupta est, in tantum nos servituti obnoxios esse. Et cum mox disputat pro omnimoda *arbitrii libertate*, vereor ne longius procedat quam res patiat aut sit necesse»<sup>94</sup> (p. 70).

El comentario al tercer apartado se inicia aceptando la definición tolandiana de misterio en el cristianismo y en el paganismo, mas precisando que se ha de entender de dos maneras diferentes este concepto. En efecto, por un lado, se ha de denominar misterio a aquellas cosas que todavía no conocemos, pero que algún día podremos conocer y, por el otro, a aquellas que son *supra rationem*, en tanto que nunca llegaremos a una fundamentación de las cosas en el universo<sup>95</sup>. Estas dos diferencias equivalen a lo que Leibniz denomina en estas notas «praesentia ratio» (p. 70) y «supra rationem humanam» (p. 71). El misterio consiste para Leibniz, en definitiva, en el hecho de que «sic in naturalibus quoque detectio acus magneticae res magna est eritque etsi operationes ejus perpetuò nobis inexplicatae manerent. Eodem modo in Theologia veritas cujus ratio reddi nequit magni tamen ad salutis oeconomiam momenti esse potest»<sup>96</sup> (pp. 72-73).

A la definición que hace Toland de creencia (*Fidem esse ex auditu, sed si quae audiamus non intelligantur inanem imo nullam fidem fore*) Leibniz asiente, pero vuelve a diferenciarse del filósofo irlandés en tanto que sostiene una diferencia esencial entre fe y razón, que se traduce en «escuchar» y «entender». Los milagros y los misterios son, en definitiva, acaba sentenciando Leibniz, *supra rationem*<sup>97</sup>. Y en esta aseveración no está solo: «Philosophos nostri temporis insignes multa in natura agnoscere supra nostrae

---

<sup>94</sup> Leibniz no negará, con todo, la libertad en el hombre, sino que afirmará que el ser humano es libre, pero con cierta determinación, es decir, eliminará del concepto de libertad humana la arbitrariedad. Para el filósofo alemán, tanto la libertad humana como el milagro están dentro de los planes de Dios, esto es, de la armonía preestablecida.

<sup>95</sup> Por tanto, los misterios no son *supra rationem* en sentido estricto y absoluto, sino en tanto que son incognoscibles para la limitada razón humana.

<sup>96</sup> Ejemplos de misterios teológicos para Leibniz serían la Creación del mundo o la Trinidad.

<sup>97</sup> Escribe Leibniz, resumiendo su posición: «Nihil refert, quod *mysteria sunt doctrinae, et miracula sunt historiae*; nam miracula sunt ut sic dicam *mysteria transitoria, et mysteria aliqua habent quodam modo miraculi durabilis naturam*» (p. 74).

rationi vires» (p. 75). Por tanto, concluye Leibniz, se debe ser prudente y no afirmar tan temerariamente que todo es perfectamente cognoscible y que no hay nada que sea *supra rationem* en el cristianismo, como Toland pretende con esta obra suya<sup>98</sup>.

### 3.3. La respuesta de Toland

Mas si queremos entender cuáles fueron las principales invectivas que Toland consideró dignas de tener en cuenta y los argumentos que él arguyó en su defensa, haremos bien si nos detenemos en los escritos que éste redactó en su favor: *An Apology for Mr. Toland, A defense of Mr. Toland in a Letter to Himself y Vindicius Liberius*.

En el primer escrito de defensa, *An Apology for Mr. Toland*<sup>99</sup>, el irlandés se enfrentará sobre todo con el Gran Jurado de Middelsex, que quería condenar su obra a las llamas<sup>100</sup>. Aquí se defenderá de la acusación de pretender fundar una secta, los tolandistas (cfr. pp. 113 y 195), y de ser un peligro político para el Gobierno. Con ello se ponía ya en evidencia el marcado carácter político de la obra de Toland. Él mismo se encarga de ponerlo de relieve y sostiene que todo conocimiento, incluso el religioso, ha de estar fundamentado en la razón. De lo contrario se caería de nuevo en la tiranía no sólo religiosa, sino también política: «What Dominion is not founded in Reason, must be doubtless unreasonable, and consequently *Tyrannical*» (p. 116). Asimismo, proclama la tolerancia religiosa con los deístas y por ello mismo se autocalifica como «a Member

---

<sup>98</sup> Un buen estudio sobre estas *Annotatiunculæ* de Leibniz lo constituye el artículo de Maria Rosa Antognazza: «Natural and Supernatural Mysteries: Leibniz's *Annotatiunculæ subitaneæ* on Toland's *Christianity not Mysterious*», en *Nihil sine Ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz. VII. Internationaler Leibniz-Kongress*. Edited by H. Poser. Vols I-III. Leibniz-Gesellschaft, Berlín 2001, Vol. I, pp. 17-24. Asimismo, una exposición detallada no sólo de la crítica de Leibniz, sino de las críticas más importantes – y que hemos señalado en nuestro estudio – a la primera obra de Toland, lo constituyen las páginas que le dedica Mario Sina en su obra *L'avvento della ragione. 'Reason' e 'above Reason' dal razionalismo teologico inglese al deismo*, op. cit., pp. 441-468.

<sup>99</sup> *An Apology for Mr. Toland, in a Letter from Himself to a Member of the House of Commons in Ireland; written the day before his Book was resolv'd to be burnt by the Committee of Religion. To which is prefix'd a Narrative containing the Occasion of the said Letter*, London MDCCII, incluido como apéndice en *John Toland's Christianity not Mysterious*, op. cit., pp. 109-135.

<sup>100</sup> Cfr. N. Lutterell: *A brief historical narration of state affairs*, 6 vol., Oxford 1857, pp. 226-227. Junto a la obra de Toland iban la de Locke, *The Reasonableness of Christianity* y la anónima *A Lady's Religion*, obra ésta con la que Toland tenía relación: *A Lady's Religion. In a Letter to the Honourable my Lady Howard. By a Divine of the Church of England. With a prefatory Epistle to the same Lady, by a lay-Gentleman*, Londres 1697 (epístola firmada con «Adeisidaemon», pseudónimo de Toland que significaba «el hombre no supersticioso»). Mr. Molyneux, que se encontraba entonces en Dublín, expresa su indignación ante tales tipos de condenas en carta a Locke, escribiendo que «And this minds me of a Bussines that was very surprising to many, even several Prelates, in this Place, The Presentment of some Pernicious Books and their Authors by the Grand Jury of Middlesex. This is lookd upon as a Matter of Dangerous Consequence, to make Our Civil Courts judges of Religious Doctrines; and no one knows upon a Change of affairs, whose turn it may be next to be Condemned». *John Locke's Correspondence*, ed. cit., vol. VI, corr. 2288, pp. 162-164 (p. 163).

of the establish'd Church of *England*» (p. 118). Contra la acusación hecha a su obra y a su persona, Toland expresa la siguiente frase llena de profunda significación política: «O how inseparable is *Popery* from *Ignorance!*» (p. 119).

A continuación, en la segunda parte de esta *Apology*, Toland entra de pleno en la cuestión teológica, sosteniendo que el *Leitmotiv* que le movió a redactar su obra fue la de defender el cristianismo frente a los ataques de ateos y otros enemigos de la religión de Cristo que la consideran contradictoria y obscurantista (cfr. 122). Toland expone que él marcha contra sus enemigos como contra los papistas, quienes según él, «pervert Christianity it self» (p. 123).

En primer lugar, Toland defenderá el título y la intención de su obra argumentando que «if by *Mysteries* be meant the *Doctrines* themselves, he denies none of them; but that after Revelation they are not *mysterious* or obscure, he still maintains for the Honour of *Christianity*» (p. 124). El Evangelio es, siguiendo las reflexiones de Locke en su obra *The Reasonableness of Christianity* (1695)<sup>101</sup>, «plain», «credible» y «not mysterious»<sup>102</sup>. Este mismo Evangelio es, además, cierto y verdaderamente palabra de Dios. Contra aquellos que le acusaban de haber negado la divinidad de las Escrituras, sostendrá que «I demonstrate the Verity of Divine Revelation against Atheists and all Enemies of Reveal'd Religion», siendo por ello mismo la consecuencia lógica de ello que «all the Doctrines and Precepts of the New Testament (if it be indeed Divine) must consequently agree with Natural Reason and our own ordinary Ideas» (p. 125).

Por otro lado, frente a las acusaciones de arrianista y de sociniano que le hicieron sus enemigos al denominar a la figura del Salvador en su escrito meramente

---

<sup>101</sup> Véase John Locke: *The Reasonableness of Christianity, As delivered in the Scriptures*. Edited with an Introduction, Notes, Critical Apparatus and Transcriptions of Related Manuscripts by John C. Higgins-Biddle, Clarendon Press, Oxford, 1999, pp. 22, 38-39, 158-159 y 171. Para un estudio comparativo de las dos obras, puede verse G. Brykman: «Les deux christianismes de Locke et de Toland», en *Revue de Synthèse*, n. 2-3, avr.-sept. 1995, pp. 281-301.

<sup>102</sup> Que las Escrituras no están redactadas de manera ininteligible, sino de una manera sencilla, sin pretensiones especulativas, fue también señalado por Baruch Spinoza (pensador decisivo en la filosofía de Toland como tendremos todavía ocasión de ver) en su obra *Tratado teológico político*, donde en su importante capítulo XIII se afirma que, si bien puede haber algo de especulativo, «que la doctrina de la Escritura no contiene sublimes especulaciones, ni temas filosóficos, sino tan sólo cosas muy sencillas, que pueden ser entendidas por cualquiera, por torpe que sea. Por eso no consigo admirar lo suficiente el ingenio de aquellos, a que antes me he referido, que ven tan profundos misterios en la Escritura, que no pueden ser explicados en ninguna lengua humana, y que introdujeron, además, en la religión tantas especulaciones filosóficas que la Iglesia parece una Academia y la religión una ciencia o más bien un altercado [...] Ahora bien, si indagas qué misterios creen descubrir ellos en la Escritura, no hallarás otra cosa que lucubraciones de Aristóteles o de Platón o de otro parecido, que será más fácil a un idiota imaginarlas en sueños, que al hombre más culto descubrirlas en la Escritura». (p. 300 de la ed. española; pp. 167-168 de la ed. de Gebhardt).

«Cristo» o «Jesucristo», Toland sostiene que el hecho de que Cristo sea pocas veces mencionando en su tratado responde únicamente al hecho de que iba a ser objeto de un estudio detallado, junto con otras doctrinas de los Evangelios, en el segundo y el tercer libro que tenía planeado escribir.

Con estas breves aclaraciones, Toland termina lo que sería su carta con las siguientes palabras: «I shall give you no further trouble when I have told you, that I resolve always to continue an unalterable Friend to *Liberty*, and Advocate for *Religion* without Superstition, a true Lover of my *Country*» (p. 128). Pues él se considera un abanderado de la libertad y de la tolerancia en lucha contra aquellos «who no less dogmatically than tyrannically *impose* upon their Understandings» (p. 132), de la misma manera que hicieron Lutero y Calvino, pues, como se deduce de las últimas palabras con las que acaba este escrito, Toland quiere insertar el destino de su obra y de su persona dentro del proyecto de purificación del cristianismo iniciado por Lutero y Calvino:

The *Waldenses*, *Wicclifists*, *Hussites*, and the first *Reformers* were treated after the same manner by the Church of *Rome*; and when they could not seize their Persons, they never fail'd to load 'em with horrid, black, and monstrous Aspersions [...] Thus we read such accounts of *Luther* and *Calvin's* Lives publish'd by the Monks of those Times, as paint 'em worse than Devils, and that make their Doctrine as different from what we know it to be, as the Historians were from telling Truth (pp. 129-130).

En el escrito inmediatamente posterior a esta Apología, *A Defense of Mr. Toland in a Letter to Himself*<sup>103</sup>, el filósofo irlandés se enfrenta de nuevo con los argumentos en contra del título y del propósito de su obra: «'Tis an impudent thing, I am told, for a Man to publish to the World in huge Capital Letters, that *Christianity* is not *Mysterious*, when all Sects and Parties of *Christians*, have agreed to speak of the *Mysteries* of the *Christian Religion*; and a design to prove this seems to give the lye to all the *Fathers* and *Writers* of the whole *Catholick Church*, and to call them a Company of Ignorant Fellows, that did not understand any thing of the Religion they profess» (p. 138).

Toland retoma nuevamente la cuestión semántica del término «misterio» y distingue dos significados: «either something which we do not understand, because it is

---

<sup>103</sup> *A Defense of Mr. Toland in a Letter to Himself*, London MDCXCVII, incluido como apéndice en *John Toland's Christianity not Mysterious*, op. cit., pp. 136-150.

not discovered to us, or something that we cannot comprehend, or fully know after it is discovered» (p. 139). Decir, según la primera acepción, que el cristianismo es misterioso es tanto como decir que el cristianismo no es una religión revelada, es negar el valor de la Revelación, del Nuevo Testamento de hecho, pues estaríamos afirmando que la enseñanza de Cristo es superflua y esto ya es para Toland una clara herejía (cfr. 139-140).

Por lo que se refiere al segundo significado, Toland distingue en este contexto dos tipos de fe: la vulgar y la verdadera fe cristiana. La *vulgar* es aquella que defienden los amigos del misterio y que vendría a resumirse en el hecho de que aún después de lo revelado por Dios en el Nuevo Testamento, nosotros solamente conocemos una parte, permaneciendo el resto en completo misterio para nosotros (cfr. 140). Contra esta falsa fe, Toland defiende lo que él considera que es la *verdadera fe cristiana*: «That there is nothing in Scripture but what is fully discover'd to us, and what we fully comprehend; that we do not now *see through a Glass darkly*, but that we perfectly *know, even as we are known*» (p. 140).

Los defensores de esta falsa fe, enemiga de la verdadera y amiga del misterio, son para Toland de nuevo los sacerdotes, contra quienes vuelve a arremeter argumentando que ni ellos ni los parlamentarios, los políticos que se han echado sobre su obra, son los correctos jueces ni del cristianismo ni de la religión en general (cfr. 144-146)<sup>104</sup>. Finalmente, contra aquellos que le acusan de ser un papista, un impostor como Mahoma<sup>105</sup> o un fundador de sectas, responde vehementemente sosteniendo que él no es «supersticioso» (p. 148). Asimismo, se desmarca claramente del deísmo y otras corrientes que reivindicaban la religión natural con las siguientes palabras: «That 'tis very difficult for me to conceive how any Man, that owns the least tittle of *Natural Religion*, can publickly and solemnly profess to the World that he is firmly perswaded of the Truth of the *Christian Religion*, and the *Scriptures*, when at the same time he does not really and sincerely believe any thing of them» (p. 149).

---

<sup>104</sup> Esta crítica la volverá a repetir en su escrito *The primitive Constitution of the Christian Church*, en *A Collection*, op. cit., vol. II, donde escribe que «And least of all will I grant, that either Princes or Priests may justly damnify any person in his reputation, property, liberty of life, on the account of his religious Profession; nor lay him under any incapacities for not conforming to the national manner of Worship, provided he neither posseses nor practises any thing repugnant to human Society, or the civil Government where he lives» (pp. 122-123).

<sup>105</sup> La acusación a Mahoma de ser un impostor, no sólo tendrá su difusión a partir del tratado *De tribus impostoribus* (como tendremos ocasión de ver en nuestro análisis de la obra *Nazarenus*, más adelante), sino que se debe principalmente a Humphrey Prideaux: *The true Nature of Imposture fully display'd in the life of Mahomet*, Londres 1697.

En su último escrito de defensa, *Vindicius Liberius*<sup>106</sup>, redactado en 1702 después de su estancia en Alemania en la corte de Hannover, Toland vuelve a afirmar las doctrinas principales de la obra y declara finalmente, de manera más notoria si cabe, el carácter fuertemente anti-romano y político de su obra.

Lo característico de esta breve defensa es la nueva toma de posición de Toland frente a la polémica, que se nos hace comprensible, si tenemos en cuenta que se escribe después de su estancia en Hannover y en plena actividad política. Así, afirma, por un lado, que «I will by no means go about to justify every Thing in this Book, and the Wonder is not so great if either as to many of the Contents, or the Publication of the Whole, one of my Years and little Knowledge then of the World had bin too hasty, unadvis'd, and not throlly settl'd in all his Notions» (p. 175), es decir, «reconoce» la poca madurez del escrito, y, por el otro, «I have firmly resolv'd never hereafter to intermeddle in any religious Controversies, but to keep my self (as now I am) very easy and contended» (p. 159). Es más, llega incluso a declarar que «I shall never consent or contribute to any more Editions of that Book [...] neither will I defend what may be objected against it by any Persons whatsoever, desiring it may no longer be consider'd as a Work I wholly approve, unless I wou'd still continue to be five and twenty, and obstinately justify all the undigested Notions, all the Rashness and Indiscretions of such an Age» (p. 181)<sup>107</sup>.

Así, después de confesar que «in writing CHRISTIANITY NOT MYSTERIOUS, I neither doubted my self of the Wisdom, Goodness, or Power of God» (p. 164), discute la acusación de ateísmo que recae, como ya había indicado con anterioridad, sobre su obra y su persona: «The Publisher and the Compilers of the *Narrative of the Proceedings of the lower House* have represented me as the Author of an

---

<sup>106</sup> *Vindicius Liberius: or, M. Toland's Defence of himself, Against the late Lower House of Convocation, and Others; wherein (Besides his Letters to the Prolocutor), Certain Passages of the Book, intitl'd Christianity not Mysterious, are Explain'd, and others Corrected: with a Full and clear Account of the Authors Principles relating to Church and State; and a Justification of the Whigs and Commonwealths, against the Misrepresentations of all their Opposers*, London MDCCII, incluido como apéndice en *John Toland's Christianity not Mysterious*, ed. cit., pp. 152-202.

<sup>107</sup> Como veremos en el capítulo siguiente, cuando tratemos sobre la política en Toland, el interés por querer desmarcarse tanto de la obra como de la polémica, responde a motivaciones claramente políticas. En este momento (1702) Toland no sólo ha vuelto triunfante de su misión en las cortes de Hannover y Berlín, sino que se encuentra en plena lucha por la sucesión protestante en su país, por lo que rebrotes polémicos en torno a la integridad de su persona, acusándole de «ateo» y de «anticristo» podían ejercer efectos perjudiciales para la opinión pública que intentaba ganarse con su obra y su acción política. Como esto fue claro para sus contemporáneos, lo tenemos en el comentario que encontramos en el *Dictionnaire anti-philosophique* en relación a esta obra: «Toland étoit de ces hommes qui sacrifient tout à l'intérêt présent, & qui sont toujours prêts à écrire contre eux-mêmes, si la situation de leur fortune paroît l'exiger». *Dictionnaire anti-philosophique*, op. cit, p. 176.

Atheistical and Detestable Book, which is to make me an Atheist and detestable Person» (p.154). Toland niega de nuevo con rotundidad esa acusación y se pone de parte de la Verdad (cfr. 155). Además, recuerda que los primeros cristianos también fueron perseguidos y anatemizados bajo el calificativo de «ateos» y, sin embargo, tenían la razón, la verdad<sup>108</sup>. Asimismo, confiesa su profundo desprecio por el ateísmo («which I execrate and abhor from the Bottom of my Soul», p. 164), concluyendo categóricamente que «there is no *Atheism* in my Book» (p. 166)<sup>109</sup>. Por otro lado, se mantiene lejos de la herejía sociniana, de cuyos principios declara que «the Author has always believ'd not only to be false, but also wholly groundless and ridiculous» (p. 158, cfr. p. 175)<sup>110</sup>. Asimismo, dentro de su política de «rectificación», Toland reconocerá su error a la hora de explicar en qué consiste la Revelación y sostendrá que en lugar de haber dicho que no era un motivo de asentimiento necesario, sino un medio de información, «I ought to have said, REVELATION *was not only a necessitating Motive of Assent, but likewise a Means of Information*» (pp. 180-181).

Toland vuelve a defender la no existencia, a continuación, de misterio alguno en el cristianismo y recuerda una vez más que, a diferencia de Dios, no conocemos las esencias reales de las cosas de este mundo, y que lo único que podemos conocer es aquello que para nosotros es útil y necesario. Por ello, concluirá que no hay nada que sea un misterio por la sencilla razón de que no conocemos su esencia: «So I declar'd my self fixt in the Opinion that *what infinit Goodness has not bin pleas'd to reveal to us, we are sufficiently capable to discover our selves, or need not understand it all*» (p. 176). Y es que resulta que el misterio es el refugio en el cual se esconden los papistas para

---

<sup>108</sup> Qué significa ateo en este momento histórico ya lo hemos indicado con la definición que ofrece Lechler en su clásica obra. Otra formulación de lo mismo podría ser la que ofrece Margrit Muff: «Dass er [Toland] oft ein Atheist genannt wurde, ist nur daher zu verstehen, dass auch in jener Zeit neben dem freien Denken noch die engsten Anschauungen herrschten, nach denen jeder als Atheist bezeichnet wurde, der sich nicht traditionsgetreu über religiöse Fragen aussprach». Margrit Muff: *Leibnizens Kritik der Religionsphilosophie von John Toland*. Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich, Zürich, 1940, p. 8. Toland de hecho denunciará este uso abusivo del término en su obra *The primitive Constitution of the Christian Church*, op. cit., cuando escribe que «We may further perceive how liberally the epithet of Atheist has been thrown in all ages on men void of Superstition, by the Priests and by de rabble» (p. 141), volviendo a acentuar cómo tal palabra fue utilizada en los primeros años de nuestra era para designar a los primeros cristianos (ibid.).

<sup>109</sup> «I defended my self before from the horrible Charge of *Atheism*, which is not only the Denyal of GOD, but also of the future Existence and Immortality of the Soul, of the Rewards attending the Good, and the Punishments due to the Wicked; all which I stedfastly believe. I have no Doubts concerning the Excellence, Perfection, and Divinity of the *Christian Religion* in general as it is delivered in the holy *Scriptures*, and I willingly and herartily conform to the Doctrin and Worship of the *Church of England* in particular». J. Toland, op. cit., p. 181.

<sup>110</sup> Para un examen del socinianismo en Toland y sobre el grado de verdad de esta declaración suya, puede verse el artículo ya citado de G. Reedy: «Socinian, John Toland and the Anglican Rationalists», pp. 285-304 y lo que decimos a continuación.

defender sus absurdos e inconcebibles artículos de fe (cfr. 177). La furia antiromana que se deja translucir en toda la obra se hace aquí todavía más evidente, manifestándose en la lucha teológica de Toland sus irremediables e inseparables consecuencias políticas. Su intención es «to save us from *Popery* as well as from *Tyranny*». Para Toland los papistas son tan execrables como los Mahometanos y los Paganos. Es más, llega incluso a afirmar que «the Church of *Rome*, and som Eastern Sect, to be in these Things, as well as in their Idolatry, Frauds, and Tyrannical Impositions worse than *Pagans*» (p. 180).

Como ya había defendido en su escrito posterior a *Christianity not Mysterious*, en *Anglia Libera* (1701), Toland se considera a favor de Inglaterra frente a Roma, frente a los papistas, quienes niegan cualquier tipo de libertad, sea ésta civil o religiosa, declarándose un luchador y defensor de la paz:

Yet *Religion* it self is not more natural to Man, than it is for every Government to have a *national Religion*; or som public and orderly way to worshipping GOD, under the Allowance, Indowment, and Inspection of Civil Magistrat. It was the highest Favour this Iland cou'd receive from Heaven to be delivered from the intolerable Yoke of *Popish* Superstition, and to have the purer Worship of God imbrac'd by the Majority of the People [...] The Liberty of the Understanding is yet a nobler Principle than that of the Body, if this be not a Distinction (as they say) without a Difference; and where there is no *Liberty of Conscience* there can be no *Civil Liberty* (p.182)<sup>111</sup>.

Toland se considera un miembro de los *Whigs* (cuyo mayor representante para él es la princesa Sofía de la Casa de Hannover) y un férreo defensor de la *Commonwealth*: «A COMMONWEALTH therefore is the general Denomination of all *free Governments*, and I think the particular Form of the *English Commonwealth* to be the best in the World» (p. 190)<sup>112</sup>. Es esta una forma libre de gobierno en la que prima la libertad y el orden, la justicia y una sabia y liberal educación del individuo. Ante esta sociedad ideal Toland inclina su espíritu y por ella escribe su primera obra y con estas significativas palabras, concluye Toland este tratado apologético:

---

<sup>111</sup> Afirma más adelante: «I have bin wholly devoted to the self-evident Principle of Liberty, and a profest Enemy to Slavery and arbitrary Power» (p. 186).

<sup>112</sup> Y como tal afirma: «Having never bin for a *Democracy*, which I think to be the worst Form of a *Common-wealth*» (p. 186).

I firmly hope that my Persuasion and Practice will show me to be *a true Christian*, that my due Conformity to the public Worship may prove me to be *a good Churchman*, and that my untainted Loyalty to King WILLIAM will argue me to be *a stanch Commonwealthsman*; that I shall continue all my Life a Friend to *Religion*, an enemy to *Superstition*<sup>113</sup>, a Supporter of *good Kings*, and (when there's Occasion) a Depositor of *Tyrants*. Tu ne cede Malis, sed contra audientor ito<sup>114</sup> (p. 195).

### 3.4. La cuestión del socinianismo y del deísmo en *Christianity not Mysterious*

La cuestión del socinianismo<sup>115</sup> en la obra de Toland se nos presenta por un lado complicada y por el otro obvia y evidente. Complicada porque en las obras que Toland redactó para la defensa de su tratado, éste rechaza radicalmente su filiación sociniana y se muestra ofendido de tal calificativo, como ya hemos tenido ocasión de ver. Y ello era así porque el filósofo irlandés se encontraba alineado con los latitudinarios, por lo que era peligroso mostrar simpatías por los socinianos como ya hemos indicado:

Er [Stillingfleet, uno de los críticos de Toland] war selber latitudinarist und ein persönlicher Freund Tillotsons, bewachte aber seit langem scharf die Grenzen, die privilegierten Kirchen von den in Toleranzgesetz nicht anerkannten Sozinianern schieden. Er zog diese Grenzen vielleicht um so schärfer, je zahlreicher die Angreifer waren, die den ganzen Latitudinarismus sozinianisch nannten. Dem sollte auch jene Schrift dienen, die den Angriff auf Toland enthielt, sein *Discourse in vindication of the doctrine of the Trinity with an answer to the late Socinian objection against it* (1697). Er lobt die Schrift Tolands wegen ihrer Klarheit, weil sie zum ersten die Lücken des unitarischen Systems in den Prinzipienfragen ausgefüllt und die Natur sowie die Grenzen der ratio untersucht habe. Aber er schüttelte sozusagen Toland von Latitudinarismus ab und zählte ihn den Sozinianern zu.<sup>116</sup>

---

<sup>113</sup> «He declared himself a friend to religion which he was not, an enemy to superstition which he undoubtedly was» afirma C. Robbins en su obra *The Eighteenth-Century Commonwealthman. Studies in the Transmission, Development and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until the War with the Thirteen Colonies*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1959, pp. 127-128.

<sup>114</sup> Verso citado de la *Eneida*, VI, 95, que también hallamos en Giordano Bruno, en su obra *Spaccio de la bestia trionfante*, ed. de Miguel Ángel Granada, Alianza Editorial, Madrid 1989, p. 214. Para la relación Bruno-Toland, véase nuestro apéndice al capítulo VII.

<sup>115</sup> Para las reflexiones que aquí llevaremos a cabo hemos seguido el estudio del polaco Zbigniew Ogonowski: «Le 'Christianisme sans mystères' selon John Toland et les sociniens», *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej*, 12 (1966), pp. 205-223, que es la traducción de un capítulo de su libro titulado: *Socynianism a Oswiecenie*, Varsovia 1966. Un buen estudio que pone al día la obra del Ogonowski es el de Massimo Firpo: «Il rapporto tra socinianosimo e primo deismo inglese negli studi di un storico polacco», *Critica storica*, X (1973), n. 2, pp. 243-297. Véase además Paul Wrzeczonko (Hrsg.): *Reformation und Frühaufklärung in Polen. Studien über den Sozinianismus und seinen Einfluss auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert*. Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen 1977, especialmente las págs. 92-112.

<sup>116</sup> J. Toland, *Christianity not Mysterious*, ed. alemana citada, *Einleitung*, p. 24.

Obvio y evidente por su parte, pues si atendemos no sólo al hecho de que parece que Toland mostró posteriormente de manera pública sus simpatías por el movimiento, sino también al texto; si comparamos además sus tesis principales con la de Fausto Socino y otros socinianos más cercanos temporalmente a Toland, observaremos la clara existencia de rasgos y pensamientos socinianos en su obra. Éstos los hallamos justamente en su tesis principal: que no hay ningún misterio en el cristianismo, ni nada por encima de la razón. De entrada, como ya hemos visto, esta atrevida tesis del joven Toland tiene unas gravísimas consecuencias para la doctrina cristiana, pues entre otros dogmas, constituye la negación explícita de la Trinidad, de la Encarnación y de la Redención. La confrontación con los textos socinianos nos darán los principios de estas conclusiones.

Es conocido que los socinianos defendían la idea de que no hay nada en una religión que pretenda ser revelado y que sea contrario a los principios universales admitidos y reconocidos por la razón del hombre. Fausto Socino, con todo, en polémica con un jesuita, había afirmado que «multa quidem divinitus patefiunt supra rationem et humanum captum: nihil tamen contra rationem sensumque ipsum communem»<sup>117</sup>.

No obstante, ello no le capacita para defender la existencia de principios *supra rationem*, pues para él no significa lo mismo que para los medievales, quienes con su argumentación de la limitación de la razón humana, daban cabida y legitimaban toda una serie de principios que repugnaban al sentido común: «Sed praeterea animadvertendum est, longe aliud esse, quidpiam mente non capere, et capere mente, quidpiam esse non posse»<sup>118</sup>, afirma rotundamente Socino. Pues nosotros operamos con nuestro intelecto terrestre y todo lo debemos juzgar a partir de nuestra lógica terrenal que se basa en el principio de no-contradicción<sup>119</sup>. Esta tesis se muestra claramente en la cuestión relativa a la Revelación y a su comprensión por la razón humana. Como escribe en su obra *De Ecclesia*:

---

<sup>117</sup> *Bibliotheca Fratrum Polonorum (BFP), Opera Socini*, II, p. 617b, citado por Ogonowski, art. cit., p. 212.

<sup>118</sup> *BFP*, Socinus, II, p. 636b, citado en el artículo de Ogonowski, art. cit., p. 213.

<sup>119</sup> Argumento recogido siglos después por el personaje dostoievskiano Iván Karamázov contra la irracionalidad de la injusticia en este mundo y la permisibilidad de un Dios que se considera el bien absoluto y la bondad frente al mal.

Primo, quod aiunt res divinas eiusmodi esse, ad quas humana ratiocinatio non pertingat, conceditur hoc, si humana ratiocinatio per se ipsa consideretur, et omni divina patefactione destituta. Nam ubi divina patefactio adest, non solum humana ratio res divinas percipere potest, sed ut percipiat, necesse est; alioqui frustra plane esset patefactio ista.<sup>120</sup>

La Revelación permanece en un misterio mientras no se manifieste, pero una vez revelada, es completamente comprensible por el intelecto humano y éste, como ya hemos visto, es uno de los argumentos principales de Toland, que curiosamente también se hallaba en la *Reasonableness* de Locke.

Si nos acercamos a otro pensador sociniano como es Johann Crell y a su obra *De Deo et ejus attributis* (1631), observaremos más puntos en común. En esta obra, Crell sostiene que por misterio se ha de entender aquellas doctrinas que Dios mantiene en secreto y que el hombre no puede llegar a conocer por sí solo, a no ser por medio de la Revelación. A continuación cita una serie de ejemplos en las Escrituras que hallamos posteriormente de forma más literal en el escrito de Toland. Para Crell, por tanto, que sigue utilizando el término *supra rationem*, misterio viene a querer indicar básicamente aquella serie de verdades de fe que la razón humana no puede descubrir y que precisan de la Revelación.

Otro autor sociniano con el cual coincide Toland es Joachim Stegmann, quien en su obra *De iudice et norma controversiarum fidei* (1644), desaconseja utilizar el término escolástico *supra rationem*, pues este concepto medieval presupone que hay verdades o dogmas por encima de la razón cuando lo correcto sería afirmar la existencia de verdades más allá de la naturaleza, imposibles de conocer por nuestra razón natural. Un pensador, por último, en la línea de J. Stegmann podría ser también Andrzej Wiszowaty, quien en su *Religio rationalis*<sup>121</sup>, afirma que aquello que es sobrenatural es «supra rationem» – recupera, por tanto, el término despreciado por Stegmann – en tanto que la razón humana es incapaz de conocer su esencia y cómo se manifiesta en el mundo. Esto concuerda nuevamente con la tesis expuesta por Toland de que el hecho de que no podamos conocer una cosa no nos proporciona legitimidad para sostener que es un misterio o que está por encima de la razón natural del hombre, ya que, como añadirá el filósofo irlandés, solamente conocemos aquello de las cosas que nos es necesario y útil.

---

<sup>120</sup> BFP, p. 343a, citado en el artículo de Ogonowski, art. cit., p. 215.

<sup>121</sup> *Religio rationalis seu de rationis iudicio in controversiis etiam theologicis ac religiosis adhibendo tractatus*, Amsterdam 1684.

Lo que nos pueda faltar, no es ni imprescindible ni nos tiene que preocupar en lo más mínimo.

Se desconoce en qué medida Toland tuvo presente a los autores socinianos y las obras que de ellos pudo leer durante la redacción de su escrito, mas lo que sí es evidente es que su obra *Christianity not Mysterious* contiene muchas doctrinas que están en armonía con las expuestas y defendidas por los teólogos socinianos desde el mismo Fausto Socino. Y todo ello a pesar de que el propio Toland negase en su *An Apology for Mr. Toland*<sup>122</sup> su simpatía por este movimiento teológico y, en su *Vindicius Liberius*, sostuviese que, por lo que refiere a los principios socinianos, «the Author has always believ'd not only to be false, but also wholly groundless and ridiculous»<sup>123</sup>. Con todo, vale la pena que leamos con más atención *An Apology for Mr. Toland* y, en concreto, cuando dice: «I doubt very much whether now there be any Socinians in England; I am sure, no considerable Body of them: for the Theology of the Unitarians, who vulgarly pass under that name, is very different from that of Socinus». Si tenemos presente los desarrollos del socinianismo en Inglaterra en el movimiento unitario y, en concreto, a la figura de Stephen Nye (1648-1719)<sup>124</sup>, podremos observar que lo que aquí se afirma es que los presuntos socinianos ingleses no serían fieles a la doctrina de Socino<sup>125</sup>, la cual supone, para Toland, una interpretación racional de las Sagradas Escrituras, la concepción de la Revelación como un medio de información y la afirmación incondicional de la tolerancia<sup>126</sup>. En este sentido, la obra *Christianity not Mysterious* sería completa y totalmente sociniana, es decir, *auténticamente* sociniana<sup>127</sup>. Ahora

---

<sup>122</sup> Cfr. *An Apology for Mr. Toland*, ed. cit., 126.

<sup>123</sup> *Vindicius Liberius*, ed. cit., p. 158. Asimismo, más adelante afirma que «Nevertheless I must not, neither ought or can I, accuse my self of Opinions I never believ'd not mantain'd, such as *Arianism*, *Socianism*, or the like» (p. 175).

<sup>124</sup> Quien, con todo, fue de quien Toland conoció el dogma sociniano de la compatibilidad de la Escritura con la razón, como testimonia Sullivan en su *John Toland and the Deist Controversy*, op. cit., pp. 106-107.

<sup>125</sup> No serían fieles en el sentido de que sus intereses se han alejado de la importancia de resaltar el valor de la historia y de la razón en el análisis de la Biblia a favor del estudio y la discusión de los distintos artículos de fe y de la legitimidad o no de la Trinidad para la doctrina cristiana. De hecho, en *Christianity not mysterious* hallamos una crítica bastante clara a los socinianos a los cuales se les acusa de creer en la divinidad de Cristo. El pasaje en cuestión es el siguiente: «And tho the *Socinians* disown this Practice, I am mistaken if either they or the *Arians* can make their Notions of a dignifi'd and Creature-God capable of Divine Worship, appear more reasonable than the Extravagancies of other Sects touching the Article of the *Trinity*» (p. 33).

<sup>126</sup> Como dice Gerard Reedy, S.J. en su estudio sobre los socinianos y Toland, ésta era una de las características que Toland conservaba de los socinianos: «their methodology». G. Reedy, S.J., «Socinians, John Toland, and the Anglican Rationalists», art. cit., p. 296. Para más detalles, véase nuestro apéndice sobre los orígenes y la doctrina del socinianismo, así como su expansión en territorio anglosajón.

<sup>127</sup> Conviene señalar cómo Toland, que tenía buenos amigos socinianos, a raíz no sólo de esta obra, sino de su evolución ideológica posterior perdió paulatinamente esos contactos. Un ejemplo de ello es el

bien, Toland se resiste a ser denominado sociniano, no sólo seguramente por prudencia política, sino también por su deseo de no querer ser encasillado bajo una de las múltiples sectas existentes, con lo que podría mantener, de esta manera, su independencia de juicio y utilizar aquellos elementos del socinianismo que mejor sirvieran a sus propios intereses, sin tener por ello que aceptar los demás artículos o doctrinas del movimiento polaco<sup>128</sup>.

La cuestión relativa al supuesto deísmo de Toland también presenta una serie de dificultades semejantes a las de su socinianismo. La existencia de una religión natural en Toland está, como en Locke, condicionada en primer lugar por el papel histórico del sacerdote en la deformación y manipulación de la misma y, en segundo lugar, por la superioridad del cristianismo como religión y como vía de salvación para la humanidad.

La crítica al sacerdocio ya la hemos visto y la retomaremos posteriormente. El sacerdote aparece aquí como aquél que se adueña de la verdad introduciendo la idea de una serie de misterios que serían ininteligibles, excepto para una minoría (los propios sacerdotes). Con ello negaban el valor de la Revelación, que Toland supone como definitiva y como lo que elimina todo misterio y facilita la comprensión verdadera de las doctrinas cristianas<sup>129</sup>.

Como el propio Toland sostiene en su escrito de defensa posterior, *A Defence of Mr. Toland*, «that 'tis very difficult for me to conceive how any Man, that owns the least tittle of *Natural Religion*, can publickly and solemnly profess to the World that he is firmly perswaded of the Truth of the *Christian Religion*, and the *Scripture*, when at the same time he does not really and sincerely believe any thing of them»<sup>130</sup>.

Tenemos, pues, que frente a deístas y ateos, Toland es un radical defensor de la Revelación en el Cristianismo. Para él es innegable la función y la importancia de este medio de información en la doctrina cristiana. Así se entiende que lleve a cabo una campaña fortísima contra la filosofía pagana a la que denigra y desprecia en diversas ocasiones, como hemos tenido ocasión de ver, argumentando la falta de poder de la

---

famoso sociniano anglosajón Thomas Firmin, quien, según cuenta en carta el Obispo Burnet a Le Clerc alrededor de 1700, habría roto todo tipo de relación con Toland antes de su muerte: «I am very glad that you have put it in my power to clear you of all correspondence with Mr. Toland. I shall add only one thing concerning him to show you what sort of man he is. Mr. Firmin, whose character you know, if not himself, who supported Socinianism while he live and with whom it seems to be sunk among us, but who was a man of strict morality and eminently zealous for the truth of the Christian Religion, broke with him and would have no communication with him a year before his death [...] Mr. Firmin was a true Socinian». Carta citada en H. R. Fox Bourne: *The Life of John Toland*. Londres 1876, vol. II, p. 4

<sup>128</sup> Tal es la interpretación de C. Giuntini en su obra que venimos citando sobre Toland (p. 61).

<sup>129</sup> Véase *Christianity not mysterious*, ed. cit., pp. 55, 90 y 92.

<sup>130</sup> *A Defence of Mr. Toland*, ed. cit., p. 149.

razón y su incapacidad de conocer la verdad y ofrecer un código moral a la humanidad: «Have not these Men been quite baffl'd by as very *Heathens* as themselves? And are not their other Errors since detected and exploded by most of the Learned? Besides, they wanted a principal *mean of Information*, viz. *REVELATION*»<sup>131</sup>.

Es justamente este desprecio por el paganismo, por la filosofía y por toda religión en general que no sea la cristiana que le lleva a decir, como ya hemos dicho anteriormente, que fue «through the Craft and Ambition of Priests and Philosophers» cómo el cristianismo, la religión más perfecta, según Toland, «degenerate into mere Paganism»<sup>132</sup>.

El combate que libra aquí Toland no sólo contra los ateos, sino también contra los deístas de su tiempo a favor de la Revelación, se hace en nombre de lo que desde Günther Gawlick se conoce como «rationaler Supranaturalismus» que consistiría en el hecho de que «er setzt reine Offenbarung und zwar in dem Sinn, dass sie Wahrheiten mittheile, welche die Vernunft nicht aus sich würde haben produciren können, aber er behauptet dabei doch, was die Offenbarung enthält, das sey für die Vernunft begreiflich»<sup>133</sup>.

Toland, en esta obra no es ni deísta ni pretende negar la Revelación, ni el valor de la religión cristiana, sino que lo que aquí hallamos es, antes bien, la defensa y la reivindicación de un cristianismo que, a juzgar por los desarrollos posteriores sobre la materia por parte del filósofo irlandés, no es otro que el primitivo, el evangélico, sin los

---

<sup>131</sup> *Christianity not Mysterious*, ed. cit., p. 52. Véanse también las pp. 66, 78 y 93. En este contexto, Toland se estaría haciendo eco de lo que Le Clerc en su obra *De l'incrédulité* (1733, pp. 256-257) afirmaba que: «Les Lois de l'Évangile ont fixé les idées du Mal & du Bien, chancellantes parmi les autres peuples, ou même les ont introduites de nouveau [...] Pour vivre avec quelque retenue, parmi les Grecs & les Romains, il falloit avoir été bien élevé, ou avoir appris la Philosophie; & encore se lassoit-on aller à beaucoup d'injustices, que rien ne rendoit infames, qu'un excès horrible». Citado por M. Iofrida: *La filosofía de J. Toland*, op. cit., p. 47. En este contexto, C. Giuntini sostiene que «it is important to observe that Toland does not condemn the traditions of classical philosophy as such, but only the sophisticated and over-refined speculations of late Hellenistic thinkers, often associated to mystery worship and symbolical rites, which were transfused into the substance of Christian learning and practices». C. Giuntini: «The Classical Roots of Toland's Thought», en *I Castelli di Yale. Quaderni di filosofia IV* (1999), pp. 19-38, p. 23. Esta afirmación, en este primer periodo de Toland, nos parece, con todo, un poco exagerada.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 96. Esta tesis de la perversión del cristianismo y de la religión natural por parte de los sacerdotes la podemos encontrar ya en el padre de deísmo anglosajón, es decir, en Lord Herbert de Cherbury, quien en su obra *De religione gentilium* afirmaba en sus primeras líneas que «Sacerdotes autem non minus superstitiones Idololatriamque invexisse, quam rixas contentionesque ubique Gentium servisse, nulli dubium esse arbitror». Edward Lord Herbert of Cherbury: *De religione gentilium errorumque apud eos causis*. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Amsterdam 1663. Hrsg. und eingeleitet von Günther Gawlick. Stuttgart-Bad Cannstatt 1967, p. 2.

<sup>133</sup> Lechler, op. cit., p. 193. Véase también la introducción de Gawlick a la edición alemana de *Christianity not mysterious*, Faks.-Neudruck der Erstausgabe London 1696. Mit einer Einleitung von Günther Gawlick und einem textkritischen Anhang, Stuttgart 1964 (=1696), p. 12 y la obra de J. W. Calton: *John Locke and the Way of Ideas*, Londres 1956.

añadidos racionalistas de los filósofos «cristianos» venidos del paganismo. Por lo tanto, se podría afirmar, con Silvia Berti, que aquí se lleva a cabo una crítica desde el punto de vista judeocristiano, que es un volver a las raíces del cristianismo verdadero lo que parece encontrarse en el origen de las reflexiones de Toland sobre el cristianismo<sup>134</sup>.

Que esto es así, lo hallamos en el hecho de que Toland redactó varios escritos que permanecieron sin publicar sobre el cristianismo primitivo y el estatuto de los Evangelios y los primeros documentos que poseemos de la era cristiana<sup>135</sup>, pero también en que, como revisionista y como político, todo tenía, en el fondo, una razón de ser de carácter político, como se manifiesta en el hecho de que identifique, años después, el cristianismo originario con el profesado antiguamente por los irlandeses: «the genuin Christianity of the ancient Irish: for the Irish and the Albanian Scots, with the Western Britons, were the last of the all European nations that submitted (since neither the Grecs nor the Waldenses ever truely submitted) to the hierarchy, ceremonies, and doctrine of the Roman Church»<sup>136</sup>.

---

<sup>134</sup> Véase su artículo «At the Roots of Unbelief», *Journal of the History of Ideas*, vol. 56 (1995), pp. 555-575, en especial pp. 567 y 573. De hecho, en esta última página se afirma lo siguiente: «The examples of Toland and Collins seem to demonstrate how the most conscios and fruitful radical English Enlightenment owed the incisiveness and force of its criticism of Christianity not so much, as is often said, to a total, atheistic condemnation of the Judeo-Christian tradition, as to a rationalistic and scathing utilization of the polemic spirit of Judaism». Estudios que tratan de la positiva y favorable actitud de Toland hacia los judíos son: M. Wiener: «John Toland and Judaism», *Hebrew Union College Annual*, 16 (1942), pp. 215-242 y H.G. Rewentlow: «Judaism and Jewish Christianity in the Works of John Toland» en *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem 1977), III, pp. 111-116. No hay que olvidar tampoco la principal obra principal de Toland en la que éste defiende a los judíos de los ataques recibidos en su tiempo: *Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland, On the same foot with all other nations. Containing also, A Defence of the Jews against All vulgar Prejudices in all Countries*, Londres 1714. Un texto que comentaremos con todo detalle en la exposición de la política de Toland.

<sup>135</sup> Lo cual es fácilmente constatable en sus obras póstumas, como por ejemplo *The primitive Constitution of the Christian Church, with an Account of the principal Controversies about Church-Government, with at present divide the Christian World, (A Collection of Several Pieces*, op. cit., vol. II, pp. 12-200) y *A Catalogue of Books mention'd by the Fathers and othe ancient Writers, as truely or falsely ascrib'd to JESUS CHRIST, his APOSTLES, another eminent persons (A Collection of Several Pieces*, op. cit., vol. I, pp. 350-403).

<sup>136</sup> John Toland: *Nazaremus*. Edited by Justin Champion. Voltaire Foundation, Oxford 1999, p. 125.

### 3.5. La evolución posterior de la concepción del cristianismo en Toland hasta el *Nazarenus* (1718)

La imagen y la concepción del cristianismo que Toland tenía desde la publicación de su primeriza obra la podemos resumir de la siguiente manera:

1. El cristianismo es una religión dirigida a seres racionales
2. El cristianismo es, por tanto, racional
3. Si es racional, no pueden existir dogmas que estén más allá de la razón humana
4. El cristianismo es una religión con un mensaje claro y sencillo, cuyo conocimiento es necesario para la justificación del hombre y para alcanzar con ello la vida eterna.
5. Los culpables de la perversión del cristianismo originario han sido tanto los filósofos paganos como los posteriormente cristianos, así como los teólogos y, sobre todo, los sacerdotes.

Es en este punto, y a raíz de la polémica suscitada con su *Christianity not Mysterious*, que la postura de Toland frente al cristianismo irá cada vez más enfocada a la depuración de todos los prejuicios y misterios que la envuelven a través de la desacreditación del cristianismo actual, criticando, en primer lugar, el canon de las Sagradas Escrituras e investigando, a continuación, los verdaderos orígenes del cristianismo libre de las manipulaciones y añadidos posteriores de los sacerdotes, reduciéndolo a una ley moral para el vulgo.

De esta manera se iniciará la crítica al clero por su papel pervertidor del cristianismo originario en un escrito publicado póstumamente y que recoge lo esencial para entender el papel histórico que juega el sacerdote en la historia del cristianismo europeo: *The Primitive Constitution of the Christian Church*<sup>137</sup>.

---

<sup>137</sup> *The Primitive Constitution of the Christian Church. With an Account of the principal Controversies about Church-Government, which at present divide the Christian World*, publicado en J. Toland: *A Collection of Several Pieces*, vol. 2, pp. 120-200. Esta obra se dice ser la segunda parte de un escrito pensado por Toland y que se encontraría únicamente citado en el catálogo de manuscritos de la biblioteca de Anthony Collins (cfr. King's College Library, Keynes MS., 217, c. 469) y que llevaría por título: *Priesthood without Priestcraft: or Superstition distinguish'd from Religion, Dominion from Order, and Bigotry from Reason; in The most principal Controversies about Church-Government, which at present divide and deform Christianity*. In two books. Call no Man Master, 1705 (se encuentra en el *British Museum*, Add. Ms 4295, fol. 66). Véase, para más detalles, Carabelli, op. cit., p. 119. La reciente edición francesa de *La Constitution primitive de l'Église chrétienne* en la Honoré Champion éditeur de Paris (2003) se acompaña de una introducción bajo el título de *L'Ecclésiologie de John Toland* de Laurent

Este breve escrito aclara muchos puntos esenciales sobre el cristianismo y la religión en el primer Toland. Así, hallamos que la religión, en esta obra, que como en *Christianity not Mysterious* está redactada por «one who professes a greater love for truth» (p. 127), es definida como «an institution that informs the mind, and rectifies the manners» (p. 120). El carácter moral y político de la obra se encuentra, no sólo en su subtítulo, sino también en sus primeras líneas, donde Toland escribe: «'tis Discipline and not Religion, not Christianity but the Church, that is the occasion of those unnatural heats, scandalous libels, bitter invectives, foul aspersions, malicious reports, and irreconcilable factions, which from thence have taken their rife, or that make it a new pretence to cover antient animosities»<sup>138</sup>.

Esta obra se redacta de hecho contra el uso perverso que se hacía de la religión en su época, con lo cual ha dejado de ser de esa manera una educadora moral, para pasar a ser la causa de conflictos e intolerancias no sólo en Inglaterra, sino también en Europa: «In a word, much the greatest part of the inhuman barbarities, controversies, and divisions of Christians, with nine parts in ten of the religious volumes they have written, owe their being to the opposite factions of Priests, and to their various forms of Church-Government»<sup>139</sup>.

El culpable de esta situación Toland lo identificará, pues, con el clero quien no es «part of the Christian Religion» (p. 122). El sacerdote, según el filósofo irlandés, ha perdido su función originaria de transmisor de la doctrina de Cristo y de instruir al pueblo (cfr. p. 177) para pasar a convertirse en manipulador y tergiversador de la doctrina de Cristo (cfr. pp. 180 y ss). Es por ello que Toland decidirá investigar la verdadera «constitución de la Iglesia cristiana primitiva», puesto que «there is a vast difference between the Doctrine of CHRIST, and the methods appointed to propagate or

---

Jaffro, en donde se afirma y se prueba – con bastante solidez, a nuestro juicio – la identificación de ambas obras, es decir, de la *Constitution* con *Priesthood without Priestcraft*, argumentando en su favor el gran parecido temático y estructural a partir de ambos manuscritos, así como también el hecho de que el editor de *Constitution*, Desmaizeaux, manipuló y cambió en diversos momentos los títulos de los manuscritos de Toland (pp. 27-32), característica ésta ya destacada por Alan Harrison en su artículo «Notes on the Correspondence of John Toland», art. cit., p. 83.

<sup>138</sup> Pp. 124-125. A lo que añade que «no institution that ever was, being rent into more Sects than Christianity» (p. 174). Con lo cual se acentuaba el carácter civil de la religión. Cfr. más adelante la exposición del *Nazareus*.

<sup>139</sup> P. 124. Más adelante sostiene que si se siguiera la religión tal y como la entendía Minutius Felix en su obra *Octavio*, donde se dice «¿No deberíamos más bien dedicarle un templo a Dios en nuestras mentes y consagrarle un altar en nuestros corazones?», entonces «there had been no Disputes about these or the like temporal matters; no charge of impious sacrilege on the one hand, nor profane idolatry on the other; no reviling accusations of superstition or fanaticism, of pageantry or clownishness: neither wou'd any room be left for the boasted and affected mediums or order, decency, and reverence, between the two extremes» (p. 145).

to preserve it» (p. 123). Así, imponiéndose la tarea de «[to] call all things by their proper names, so I endeavour to restore Words to their genuine significations, and to rescue them from sophistry, ambiguity, and obscurity» (p. 128), dirá de Cristo:

When JESUS CHRIST, the most resplendent sun of sanctity, justice, and knowledge, begun to disperse those thick clouds of ignorance which from the Jews and Gentiles had much obscur'd the perfect truth, he engag'd his principal followers in the noble task of rescuing men from the tyranny of custom, fraud, and force: and (instead of superstitious practices, introduc'd by the foolish, and improv'd by the crafty; instead of unintelligible theories, calculated as much for the authority of some, as for the subjection of others) he fixt the true notion of one God, and declar'd how he becomes propitious to rebellious man; he taught repentance and remission of sins; he injoin'd faith in himself as the MESSIAS and deliverer; he brought life and immortality to light, and settl'd morality upon its just and natural foundation (p. 130)<sup>140</sup>

Los discípulos serán definidos, por otro lado, como aquellos quienes «with a zeal becoming the last commands of their divine master (who suffer'd an ignominious death for the glorious cause of truth, and for the salvation of mankind) perform'd their part with almost equal danger and success» (p. 130). Esta actitud de los primeros discípulos del Salvador contrastará fuertemente con la actitud de los hijos 'modernos' del cristianismo, puesto que ellos «were not to fine, damn, or burn; but to exhort and convince gain-sayers» (p. 188).

Para Toland, el verdadero cristiano, lo que hace cristiano es «the belief and observation of the truths that were taught by its founder JESUS CHRIST» (p. 134), encontrándose todo ello clara, sencilla y racionalmente explicado<sup>141</sup> (cfr. p. 134) en el Nuevo Testamento, «which contains the originals of the Christian Religion» (p. 135)<sup>142</sup>, pues la razonabilidad de la Biblia es indiscutible<sup>143</sup>, puesto que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento son «the most reasonable Books in the world» (p. 179)<sup>144</sup>.

---

<sup>140</sup> Por lo que se deduce de esta argumentación, Cristo aparece en este contexto como el anti-sacerdote por excelencia, como sostendrá Toland más adelante, cuando afirma que no hay mayor arma contra el sacerdote que el Evangelio de Cristo.

<sup>141</sup> Cfr. p. 134. Con lo que no existe, por tanto, dos tipos diferentes de cristianismo. Escribe Toland: «CHRIST did not institute one Religion for the learned, and another for the vulgar» (p. 131).

<sup>142</sup> Más adelante afirma que «in the Scriptures we may learn the Faith of CHRIST, by which salvation is to be had» (p. 158).

<sup>143</sup> Ello no es óbice para que aquí se afirme la necesidad absoluta de la Revelación (pp. 143 y ss.), algo que se volverá a hacer, de manera poco cristiana, en *Letters to Serena*.

<sup>144</sup> En contraste, por ejemplo, con el Corán, libro y religión que Toland desprecia profundamente en esta obra, como más tarde en *Letters to Serena*. Véanse las duras palabras contra la religión de Mahoma en la p. 178. Por otro lado, en esta obra se hace tanto hincapié de nuevo en la racionalidad del cristianismo que

Los culpables de que se haya llegado a esta situación Toland los identifica, como se ha indicado, en el clero y, en concreto, en la teología escolástica y sus conceptos poco claros de 'Iglesia' (cfr. p. 153), que han pervertido el sentido verdadero de *Ecclesia*, que en griego significaba «any Assembly of men call'd together, as by a publick cryer, to hear an oration» (p. 146), lo cual tenía su claro equivalente en hebreo, puesto que «it really signifies the same thing with the Jewish Synagogue» (p. 147)<sup>145</sup>. Por lo que *Ecclesia* no tiene relación alguna ni significa una «representative Church of the Clergy» (p. 156, cfr. p. 172). A ello hay que añadir los males doctrinales y los conflictos que han provocado los sínodos y los concilios celebrados históricamente, los cuales «seem concern'd for temporal Power and Dominion, for indifferent Rites and Ceremonies, or for avenging private piques, and indulging personal resentments, than for the true Faith, Reformation of Manners, or universal Peace, Toleration, and Charity» (p. 162)<sup>146</sup>.

Por todo ello la misión de Toland en el campo religioso será la purificación de los dogmas cristianos con la esperanza de volver a un cristianismo primitivo originario, el cual era completamente racional, en el sentido de que no había misterios y en el que la creencia era lo mismo que el conocimiento racional, pues si algo deja asentado este escrito es que tanto la Revelación como el mensaje de Cristo debe ser interpretado por la razón y el juicio de los hombres<sup>147</sup>. A esta tarea Toland se enfrentará con la publicación años más tarde de las famosas *Letters to Serena*.

Las *Letters to Serena*<sup>148</sup>, en concreto las tres primeras, de las cuales nos vamos a ocupar aquí, constituyen la ampliación y el tratamiento exhaustivo de uno de los principales *Leitmotiven* de la filosofía tanto religiosa como política de Toland: la superstición. Asimismo, señalan ya el primer paso a la identificación del cristianismo

---

incluso se equipara razón con Biblia y se las llama a ambas «the touchstone» del cristianismo (cfr. p. 165).

<sup>145</sup> La serie de análisis etimológicos que en esta obra se realizan, ha llevado a pensar en una muy posible influencia de nuevo en Toland del *Tratado teológico-político* de Spinoza, donde también se llevan, en los primeros capítulos, una serie de etimologías con el fin de explicar el origen de la religión y de su verdadera finalidad en la sociedad humana.

<sup>146</sup> Y a continuación añade: «Happy, thrice happy had it been for Christianity, if there never had been any Synods of Councils to impose their arbitrary Dictates for Articles of Religion!».

<sup>147</sup> Pues como sostiene Toland en la página 139: «JESUS CHRIST taught a reasonable Doctrine». Véanse, asimismo, las pp. 133, 137 y 167.

<sup>148</sup> Citamos según la edición: *Letters to Serena*, Londres 1704, reeditado en Garland Publishing, Inc., New York & London 1976. Por su contenido, las tres primeras cartas se encuentran en profunda relación con la programada por Toland y no publicada en 1705 *Superstition Unmask'd: wherein The nature and effects of this vice in all Religions are fairly display'd; containing I. Plutarch's Admirable Treatise of Superstition, with concise Notes: II. The preliminary Discourse of the celebrated Tanaquil Faber: and III. A Letter on the same Subject, principally distinguishing Superstition from Religion*, que se encuentra citada en Carabelli, op. cit., p. 11 (British Museum, Londres, Add. Ms. 4295, c. 71).

histórico con superstición (si bien de una manera todavía no explícita) y a la descristianización de la religión cristiana originaria, que tendrá su máxima expresión en el *Nazarenus*, obra que veremos con más detalle a continuación<sup>149</sup>.

Estas cartas tienen como finalidad propedéutica (The Preface, § 15) eliminar el peor de los males que acosa al hombre: la superstición. Así, la primera carta llevará un análisis histórico del «Origin and Force of Prejudices»<sup>150</sup>, destacando como nada más nacer empiezan a corrompernos con las costumbres heredadas en las familias, la importancia que estas primeras impresiones tienen para la formación del carácter humano (p. 2), y en cómo luego se desarrollan en las escuelas (pp. 5-6) y tienen su punto álgido en las universidades<sup>151</sup>: «The University is the most fertile Nursery of Prejudices, whereof the greatest is, that we think there to learn every thing, when in reality we are taught nothing» (p. 7).<sup>152</sup>

---

<sup>149</sup> En este punto conviene señalar que la crítica filosófica ha señalado cómo Toland tomó bastantes argumentos en sus primeras tres cartas a Serena, en lo que se refiere a la crítica a la superstición y la idolatría, de Edward Herbert, Lord of Cherbury, y su obra *De Religione Gentilium* (publicada en latín en Amsterdam en 1663 y en traducción inglesa - *The Antient Religion of Gentiles* - en Londres en 1705) y de Charles Blount y su *Great is Diana of the Ephesians* (1680). Asimismo, Daniel observa un paralelismo no sólo temático sino también de exposición con la obra de William Coward *Second Thoughts concerning the Human Soul* (1702). Aunque no es la primera vez que Toland toma argumentos o formas literarias de otros, conviene señalar, frente a aquellos que le critican de manera demasiado a la ligera, que «although Toland borrowed phrases, examples, and illustrations from the two earlier thinkers his writings have an eloquence and erudition that is entirely original. While in Blunt's work it is often difficult to discern the author's own beliefs in the deliberate morass of different and conflicting positions presented, in Toland's work his opinion is unequivocally clear», lo cual habla, por otro lado, muy a favor de la forma de escribir y de pensar de Toland. J. Champion: *The Pillars of Priestcraft shaken*, op. cit., p. 148. Asimismo, como afirma el mismo autor en otro estudio posterior: «Toland certamente sfruttò sia la forma sia el contenuto dell'opera di altri autori. Ma il suo intento no era tuttavia quello di spacciare com propria la cultura altrui. Pur seguendo le usuali prassi del lavoro erudito, Toland usò le opere altrui strumentalmente come piattaforma di lancio delle proprie tesi». «Cultura sovversiva: Erudizione e polemica nell'*Aymintor canonicus* di Toland, c. 1696-1726», en A. Santucci (ed.): *Filosofia e cultura nel Settecento britannico*, op. cit., pp. 343-370, p. 369 (cursiva mía).

<sup>150</sup> Letter I: «The Origin and Force of Prejuices», pp. 1-18.

<sup>151</sup> En su *A Specimen of the Critical History of the Celtic Religion and Learning: Containig An Account of the Druids*, Toland había ya escrito: «I must observe on this occasion, that there's no part of our education so difficult to be eradicated as SUPERSTITION; which is industriously instill'd into men from their cradles by their nurses, by their parents, by the very servants, by all that converse with them, by their tutors and school-masters, by the poets, orators, and historians which they read: but more particularly by the Priests, who in most parts of the world are hir'd to keep the people in error, being commonly back'd by the example and authority of the Magistrate» (*A Collection*, op. cit., vol. I, 140). Para la identificación del sacerdote con el poder civil para el mantenimiento del error y la superstición y su relación con la crítica *whig* de Toland, véase el estudio de M. Goldie: «Priestcraft and the Birth of Whiggism», en N. Phillipson and Q. Skinner (eds.): *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 216-220. En esta crítica a la universidad, Toland se alienaba, entre otros, con R. Molesworth y el conde de Shaftesbury. Cfr. P. Zanardi: «Molesworth, Toland e Shaftesbury: repubblicanesimo, religione, propaganda», art. cit., pp. 402-403.

<sup>152</sup> Crítica que sigue teniendo, desgraciadamente, hay toda su vigencia. Para una de las primeras críticas a las universidades, véase la obra Juan Luis Vives *De Disciplinis* (1531). Más adelante, en nuestra exposición de la política en Toland volveremos a esta cuestión.

Sin embargo, quien recibe las críticas más fuertes es, como en toda la producción anterior y posterior de Toland, el sacerdote, a quien se le acusa de manipular y jugar con los sentimientos y los miedos de las personas en su propio beneficio: «The bulk of Mankind, are retain'd in their Mistakes by their Priests. And nevertheless the very Doubts about the Joys of Heaven and the Torments of Hell, are enough to procure Authority for their infinite Contradictions: so strong are the Impressions of Hope and Fear, which yet are ever founded in Ignorance» (p. 9)<sup>153</sup>.

La fuerza de la superstición y de los prejuicios se muestra, asimismo, en los dogmas religiosos, estando la segunda carta dedicada a la historia de la inmortalidad del alma entre los paganos<sup>154</sup>. Tanto ésta como la siguiente epístola están principalmente dirigidas a probar cómo «in all Ages Superstition is actually the same, however the Names of it may vary» (The Preface, § 12).

La historia sobre la inmortalidad del alma que se lleva a cabo pretende demostrar que no fueron en absoluto los judíos los forjadores de tal dogma<sup>155</sup>, sino que tiene su origen en Egipto, que fue no sólo el educador del pueblo judío, sino también de Grecia (cfr. pp. 28-45). Este dogma, que originariamente narra Toland, tuvo su origen en los ritos funerarios egipcios y en su costumbre de preservar la memoria de los grandes hombres fallecidos (p. 45), fue pronto manipulado por las fantasías del pueblo, los sacerdotes y los legisladores, quienes utilizarían tal creencia para educar temerosamente al pueblo, de tal manera que llevara una vida moralmente correcta con el fin de alcanzar la virtud (pp. 55-56). Esta doctrina, con todo, fue purificada y enaltecida por el cristianismo, quien en este contexto aparece en clara continuidad con el paganismo: «You have no Doubts, I'm certain, about the Soul's Immortality, and Christianity

---

<sup>153</sup> En su poema *Clito: A Poem on the Force of Eloquence* (Londres, 1700) había escrito sobre los sacerdotes: «RELIGION's safe, with PRIESTCRAFT is the War,/All Friends to Priestcraft, Foes of Mankind are./Their impious Fanes and Altars I'll o'erthrow,/And the whole Farce of their feign'd Saintship show; /Their pious Tricks disclose; their murd'ring Zeal,/ And all their awful Mysterys reveal;/ Their lying Prophets, and their jugling Thieves/Discredit quite; their foolish Books (as Leaves/From Trees in Autumn fall) I'll scatter wide,/And show those Fables which they fain wou'd hide» (p.16).

<sup>154</sup> Letter II: «The History of the Soul's Immortality among the Heathens», pp. 19-68. Para la identificación de las fuentes para esta carta, véase J. Champion: *The pillars of priestcraft shaken*, op. cit., pp. 148-149.

<sup>155</sup> Como dice Giuntini, la intención de Toland con esta afirmación «non è affatto negare l'esistenza di rapporti tra Ebrei ed Egiziani e sottolineare la chiusura dello Stato mosaico nei confronti di tradizioni e culture differenti; ma piuttosto è inserire anche la nazione ebraica nella ininterrotta linea di trasmissioni di culti, tradizioni e misteri che scaturiscono dalla commune fonte egiziana». C. Giuntini: *Panteismo e ideologia repubblicana*, op. cit., p. 270.

affords the best, the clearest Demonstration for it, even the Revelation of God himself» (p. 19).<sup>156</sup>

Mientras que la segunda carta buscaba dilucidar el origen de la inmortalidad del alma y su degeneración en superstición, la tercera<sup>157</sup> tiene como objetivo investigar «by what means the Reason of men became so deprav'd» (p. 69). De nuevo, a través de una breve historia de la religión, Toland constata la existencia empírica de una religión natural primigenia en la cual no existiría ningún tipo de superstición:

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 (p. 71).

Toland ve el origen de la superstición no sólo en los miedos humanos (p. 78), sino también, como ya había indicado, en el culto a la muerte que se dispensa en los ritos funerarios:

All Superstition originally related to the Worship of the Dead, being principally deriv'd from Funeral Rites, tho the first occasion might be very innocent or laudable, and was no other than Orations wherein they were sometimes personally address (such as the Panegyricks of the Egyptians) or Statues dedicated with many Ceremonys to their Memory (p. 72).

A continuación, Toland demuestra la perversión y degeneración a causa de la superstición natural del pueblo mantenida por los sacerdotes, afirmando que las únicas armas para acabar con tales males son tanto la razón como la verdadera religión: «Religion and Reason are hated Obstacles to Superstition and Error» (p. 100).

Por este motivo, razón y verdadera religión serán combatidas por los sacerdotes, puesto que podría ir en contra de los beneficios económicos y políticos que (como denuncian estas páginas) la clase sacerdotal extrae de la ignorancia del pueblo. En efecto, aquí se realiza una fuerte crítica a la utilización de la religión (*instrumentum regni*) por parte de los príncipes y los sacerdotes para mantener su *status* político:

---

<sup>156</sup> Toland llegó incluso a afirmar que Jesucristo «brought Life and Immortality to Light» (p. 56).

<sup>157</sup> Letter III: «The Origin of Idolatry and Reasons of Heathenism», pp. 69-130. Para la identificación de las fuentes para esta carta, véase J. Champion: *The pillars of priestcraft shaken*, op. cit., pp. 149-150.

Moreover, there was not wanting sometimes a mutual Compact between the Prince and the Priest, whereby the former oblig'd himself to secure all these Advantages to the latter, if he in return would preach up his absolute Power over the People, on whose well-meaning Understandings he cou'd make what Impressions he pleas'd at any time (p. 104).<sup>158</sup>

Contra esta corrupción y depravación de la verdadera religión (la religión natural) y de la razón, Toland presenta al cristianismo como una «Institution design'd to rectify our Morals, to give us just Ideas of the Divinity, and consequently to extirpate all superstitious Opinions and Practices» (p. 128), por lo que no entiende cómo «the plain Institution of JESUS CHRIST cou'd degenerate into the most absurd Doctrins, unintelligible Jargon, ridiculous Practices, and inexplicable Mysteries» (p. 129), siendo calificada tal actitud de «Antichristianism, nothing being more diametrically repugnant to the Doctrin of CHRIST» (p. 128).

La profundización de esta lucha contra la superstición en los hombres y la crítica radical a la religión se llevará a cabo con las disertaciones *Adeisidaemon* y *Origines Judaicae*<sup>159</sup>. El primer tratado se inicia con la identificación clara de superstición y toda religión (cfr. *Epistola*), para, a continuación, matizar o suavizar la constatación, sosteniendo lo que será la tesis principal de que la verdadera religión se halla entre la superstición y el ateísmo:

Paradoxon fortè sapere videbitur, quòd, etsi magis noxiam Reipublicae censeam SUPERSTITIONEM quàm ATHEISMUM, illam tamen quandoque, hunc verò nunquam tolerari velim: sed ad Rationes, breviter a me et perspicuè in ipsa Dissertatione allatas, qua par est modestiâ, provoco; eas etenim omnibus verae RELIGIONIS cultoribus, quae inter ista extrema jacet media, satisfacturas minimè diffido (*Epistola*)

---

<sup>158</sup> Y añade Toland que los sacerdotes obligan a los demás «to follow their Directions, which always tend to the Increase of their own Glory, Power, and Profit» (p. 123).

<sup>159</sup> Citamos a partir de la versión bilingüe editada por Michael Palmer como segunda parte de su tesis doctoral: J. Tolandi Dissertationes Duae, *Adeisidaemon* et *Origines Judaicae*. Neue, zweisprachige Ausgabe des Drucks Den Haag 1708/9, sowie der zugrundeliegenden Handschrift von 1706/7: *Livius Vindicatus*, nach der Edition des Manuskriptes Bodelian Library, Rawlinson Coll., Cod. D. 177, fols. 132 (105) – 139 (112) durch Giancarlo Carabelli, Berlin 2002. (Las citas se harán citando únicamente los epígrafes y no la paginación moderna de M. Palmer, con la intención de poder facilitar así su localización en cualquier otra edición). El artículo de Carabelli, donde se anunciaba el descubrimiento de este texto, se halla en: «Un inedito di John Toland: il *Livius vindicatus*, ovvero la prima versione (mancata) dell'*Adeisidaemon* (1709)», en *Rivista critica di storia della filosofia*, XXXI, 1976, pp. 309-318. Conviene resaltar que el *Adeisidaemon*, obra contra la superstición y por la libertad de pensamiento, está dedicada a Sir Anthony Collins.

El uso con fines políticos de las creencias religiosas y de los ritos que ya había sido puesto de relieve por Toland en las *Letters to Serena* se denuncia una vez más aquí, en tanto que es llevada a cabo por los sacerdotes, quienes participan activamente en la represión del pueblo («quae autem ad sacra pertinebant, a pontificibus, maxime ut religione obstrictos haberent multitudinis animos, suppressa»; § 6), creando con ello que toda religión sea sólo «simulatio» (ibid.). La religión, para Toland, por tanto, deja de ser algo divino, para convertirse en mero instrumento del poder político y religioso y de ahí que sostenga que «Religionem apud Romanos fuisse Politiae in totum adaptatam, et pro arte subditos in officio bene continendi communiter habitam» (§ 7) y hable de unas «argumenta eorum essent PLERAQUE DISSOLVENDARUM RELIGIONUM» (ibid.)<sup>160</sup>.

A este engaño y a la superstición ayuda no sólo la ignorancia natural del pueblo y del creyente en general (§ 12) y su natural fanatismo (§ 18), sino también la malicia del sacerdote, quien vive gracias al error de los demás (§ 15), produciéndose con ello que «NIHIL ENIM IN SPECIEM FALLACIUS EST QUAM PRAVA RELIGIO» (ibid.). Es por ello que el espíritu ilustrado de Toland le lleva a defender la educación y la formación del individuo como la única terapia posible frente a toda superstición:

Educatio, cujus Praejudicia duplicatis viribus redeunt, si antea non salubri fuerint institutione et constanti exercitio radicatus sublata: rectè siquidem ac probè instructi nunquam ad vitae usque finem vacillant, vel mente turbantur; quum aut omnium quae accidunt noverint rationem, aut ad omnes sint fortunae casus subeundos parati (§ 18)<sup>161</sup>.

Es en este punto, en el que se pone al descubierto el peligro de la superstición y su traducción en términos religiosos, cuando Toland introduce el otro extremo, es decir, el ateísmo. La actitud de Toland frente al ateísmo es bastante favorable puesto que, según él, el ateísmo, a diferencia de la superstición, puede ser positivo para la república, ejemplificándose todo ello en la figura del «ateo virtuoso», quien se nos presentará

---

<sup>160</sup> Véase, para más detalles sobre la *religio* como *instrumentum regni*, el estudio introductorio de A. Sabetti a la edición italiana de *Adeisidaemon y Origines judaicae* (a cura de A. Sabetti. Nápoles 1984), «Un difficile messaggio di liberazione». Para una posible influencia de Maquiavelo en el pensamiento de Toland, véase C. Giuntini: «Toland e le fonti rinascimentali», en *Rinascimento*, 41 (2001), pp. 327-351, p. 334.

<sup>161</sup> En este punto pone de manifiesta la diferencia entre la *Recherche de la Verité* de N. Malebranche y la obra de Toland en torno a los prejuicios y a la función de la educación, puesto que mientras que para el francés la educación debía evitar el efecto de las impresiones sensibles que corrompen y perturban la tendencia racional y moral de los individuos, para Toland, por el contrario, la función de la educación es intentar erradicar el origen de todo tipo de superstición en los hombres.

como una persona que renuncia a todo tipo de creencias supersticiosas y puede llegar a ser un ciudadano más útil y beneficioso para el Estado (§§ 23-24)<sup>162</sup>:

Missis autem hisce, non Deum profectò credit scelerum ultorem Atheus, non vindices inferorum exhorret flammas; nec sacrâ jusjurandi Religione, sed civili tantum promissorum reverentiâ, cohibetur. At modò vel a natura vel b arte bene comparatus sit, non ullis necessariò impellitur stimulis aut incitamentis in aliorum perniciem. Nullos propter variantia conscientiae dictamina aut odio unquam aut armis persequetur; cùm non quid alii credant, sed quid faciant, solummodò curet. Virtutum et vitiorum, turpis et honesti discrepantiam lubens agnoscit, ab ipsa utpote rerum essentiâ promanantem; laudisque semper internae et vituperii sibi conscius est, ob ea quae rectè vel secus fecerit: quamvis nihil absolutè et per se bonum aut malum fateatur, sed respectu tantùm habito ad bonos aut malos usus quibus res quaeque inservit; prouti homines scilicet gaudio afficit aut dolore, vel in quantum taedet et delectat. Ceterùm, quo minus mercedem ullam aut poenam post mortem expectat futuram, eo magis studere tenetur praesentis vital (et unicae secundùm illum) felicitati, quam nemo tamen consequi posse novit, absque aliorum adjumento et operâ mutua; quia nulla Societatis beneficia percipere debet ille, nec percepturus est, qui aliis non fecerit quae sibi fiere exoptat (§ 23)<sup>163</sup>.

No obstante esta alabanza del ateo, Toland vuelve a la tesis oficial de su tratado para sostener que en el punto medio de estos dos extremos se halla siempre la religión: «ATHEISMUS ergo et SUPERSTITIO sunt veluti animorum Scylla et Charybdis. Sed extrema haec tam sunt vitanda, quàm sequenda RELIGIO est in medio sita» (§ 24)<sup>164</sup>.

---

<sup>162</sup> En este punto Toland parece hacerse eco de las reflexiones llevadas a cabo por Pierre Bayle en su *Pensées diverses sur la comète* (Édition critique avec une introduction et des notes publiée par A. Prat, 2 Vol., Paris 1984) en donde se afirmaba que «l’Atheïsme n’est pas un plus grand mal que l’Idolatrie» (Tomo I, § CXIV, p. 303), «L’Idolatrie rend les hommes plus difficiles à convertir, que l’Atheïsme [...] le zèle d’un Idolâtre est une disposition du coeur beaucoup plus pernicieuse que l’indifference» (Tomo I, § CXIX, p. 315). Afirmaciones como ésta llevaron a Bayle a tener que publicar con posterioridad *Additions aux pensées* en los cuales tuvo que defenderse de la crítica de ateísmo que respiraba su obra. Para un estudio de la cuestión, puede verse: Gianluca Mori: «L’ ‘athée spéculative’ selon Bayle: permanence et développements d’une idée», en Michelle Madelaine et alt. (eds.): *De l’Humanisme aux Lumières, Bayle et le Protestantisme. Mélanges en l’honneur d’Elisabeth Labrousse*. Paris – Oxford 1996, pp. 595-609.

<sup>163</sup> El modelo ético aquí expuesto con la descripción del «ateo virtuoso» tiene unas claras connotaciones racionalistas e ilustradas. Escribe Giuntini al respecto que «l’ideale etico al quale Toland appare ispirato è assoluto e relativistico a un tempo: la sola ragione, una e identica in tutti gli uomini, è in grado di fornire i criteri del bene e del male, che tuttavia vanno sempre riferiti alle situazione concrete e sottoposti a una valutazione utilitaristica, ma non individualistica». *Panteismo e ideologia repubblicana*, op. cit., pp. 446-447. Por otro lado, véanse las reflexiones de Shaftesbury sobre el ateísmo en su obra ya citada de *Characteristics of Men, Manner, Opinions, Times* y S. Grean: *Shaftesbury’s Philosophy of Religion and Ethics. A Study on Enthusiasm*. Ohio 1967 y de A. Collins en su *A Discourse*, op. cit., pp. 105 y ss.

<sup>164</sup> Y, no obstante, Toland vuelve a señalar pocas líneas antes la identificación en la Antigüedad entre religión y superstición: «Ubi notandum est Religionis voce in plerique autoribus classicis non genuinam denotari peitatem, aut internum numinis cultum; sed pro quavis absurdissimâ Superstitione usurpari (quod mille possemus demonstrare exemplis) ac maximè pro externis ritibus et ceremoniis, quo sensu idem Lucretius citari debet, quando dicit, *Religio peperit scelerosa atque impia facta*» (§ 23).

La prudencia intelectual le lleva a Toland a no querer ser considerado en ningún momento enemigo de la religión, sino, antes bien, un adversario «acerrimus Superstitionis cujuscunque detector et flagellum» (§ 25). Toland se quiere presentar en este escrito como un defensor convencido de la religión, como lo demuestran las palabras con las que inicia la dedicatoria de sus *Origines Judaicae*: «NEC VERO SUPERSTITIONE TOLLENDAM RELIGIONEM TOLLITUR» (§ 1).

Este texto, *Origines Judaicae*, cobra una especial relevancia en la interpretación del pensamiento religioso tolandiano, puesto que nos muestra, en su análisis de los orígenes religiosos del pueblo judío, la verdadera posición de Toland que hallaremos posteriormente expuesta en 1720 en su *Pantheisticon*.

Basándose en los comentarios de Estrabón sobre los judíos y, en concreto, sobre Moisés<sup>165</sup>, Toland considerará a Moisés no como un profeta inspirado por Dios, sino principalmente como un legislador, que utilizó la religión con fines políticos: «Moysen cum aliarum gentium Prophetis & Legislatoribus comparasse, quasi eodem esset usus commenti genere, Leges nempe suas ad Deum auctorem referendo» (§ 2)<sup>166</sup>. La cosmovisión que este Moisés político mantendría sería, siguiendo a Estrabón, la panteísta, o, mejor dicho, la spinoziana, llegándose a afirmar incluso un ateísmo (religioso) que estaría en plena armonía no sólo con la ley de la naturaleza (sobre la que, de hecho se fundamentaría), sino que será la defendida por el propio Toland: «Mosem enimvero fuisse Pantheistam, sive, ut cum recentioribus loquar, Spinosistam<sup>167</sup> [...] Spinosam in Pentateucho inveniunt, et Atheismum suum in nomine *Jehovah*» (§§ 6 y 23)<sup>168</sup>.

---

<sup>165</sup> Toland concibe este escrito como respuesta a la obra de Pierre-Daniel Huet: *Demonstratio Evangelica* (París 1679), que presentaba una imagen de Moisés totalmente antagónica, que Toland denominó de «*Demonstrationes fabulares*» (§ 10). Como muy bien indica Champion, «*Origines Judaicae* was a full blown assault upon orthodox Christian understandings of Moses as *vir archetypus*». J. Champion: «John Toland and the *Traité des trois imposteurs* c. 1709-1718», en internet: [http://eprints.rhul.ac.uk/archive/00000150/01/Champion\\_Spain3.pdf](http://eprints.rhul.ac.uk/archive/00000150/01/Champion_Spain3.pdf), pp. 1-42, p. 6.

<sup>166</sup> A pesar de la fuerte crítica que Spinoza realiza a Moisés (véase nota siguiente), en esta caracterización tolandiana de Moisés como legislador, ambos pensadores están de acuerdo. Véanse las pp. 110, 153 y 154 de la edición citada de A. Domínguez (pp. 41, 70-71, de la de Gebhardt). En concreto en la p. 110, Spinoza escribe que «Moisés enseñó como legislador, para que se sintieran coaccionados por el imperio de la Ley a vivir bien».

<sup>167</sup> Una lectura paralela de este escrito de Toland y el *Tratado teológico-político* de Spinoza da la razón a J. Karp, cuando afirma que «Spinoza, for instance, would have laughed at the notion that Moses was a source of his own pantheism». Art. cit., p. 482. Véase, por otro lado, la obra de Jan Assmann: *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Londres 1997, en donde se afirma que «Toland was the first to openly call Moses a ‘Spinozist’» (p. 211; trad. española de Javier Alonso López, Madrid 2003, p. 234). Asimismo, para la cuestión aquí tratada del papel de Moisés en la historia del judaísmo y del cristianismo, esta obra aparece como fundamental.

<sup>168</sup> En este punto es conveniente señalar lo sorprendente de la afirmación tolandiana, puesto que Spinoza acusaba a Moisés justamente de tener un dios corporal y visible, que está sujeto a los juicios humanos y a

El máximo representante de esta concepción del mundo será en este texto de nuevo el pueblo egipcio, quien aparecerá, como en las *Letters to Serena*, como el educador religioso, moral y político de la humanidad y del pueblo judío en general (quien es, se afirmará, descendiente directo de los egipcios<sup>169</sup>) y como el conservador de la antigua y verdadera religión natural, identificada con el panteísmo de Moisés: «ID VERO SOLUM ESSE DEUM, QUOD NOS OMNES CONTINET, ET TERRAM, ET MARE, QUODQUE COELUM, ET MUNDUM, ET RERUM OMNIUM NATURAM APELLAMUS» (§7)<sup>170</sup>.

Esta teología que estaría en plena concordancia con el Pentateuco (cfr. § 6)<sup>171</sup>, se manifiesta en el hecho de que el nombre de Jehová se concibió justamente para expresar esta concepción religiosa. Escribe Toland: «Hinc sibi volunt sacrosanctum et ineffabile nomen JEHOVA astipulari, cùm necessariam solummodo existentiam, vel illud (quicquid sit) quod per se existit, emphaticè significet; eodem planè sensu quo τὸ ὄν Graecorum Mundum incorruptibilem, aeternum, & interminabilem, perlumque denotat» (§ 15)<sup>172</sup>.

Moisés, como «Sacerdos [...] Aegyptius & Nomarcha» (§ 13), quiso establecer una república (*Respublica Mosaica*) a partir de tal concepción panteísta<sup>173</sup>, una república que, como constata Toland, fue la mejor que hubo en toda la antigüedad (cfr. § 17) y se conserva todavía hoy, en parte, en aquellos judíos que siguen la ley

---

los celos. Lo único que podría ser común entre ambos, en todo caso, es su afirmación de la eternidad de la divinidad. Para la caracterización por parte del pensador judío de Moisés, pueden verse las pp. 107, 110, 144 y 303 de la edición española del *Tratado teológico-político* (pp. 38, 40, 64 y 169 de la edición de Gebhardt).

<sup>169</sup> Con ello, Toland unía al pueblo hebreo con el pueblo egipcio, lo que para su visión de la historia significaba identificar la fuente de la sabiduría antigua: en el pueblo egipcio estaría la religión y la filosofía y en el pueblo judío la política.

<sup>170</sup> La interpretación de Toland de las palabras del Eclesiastés «Él [Dios] lo es todo» (43:27), que constituye la base de su interpretación «panteísta» de Moisés, fue duramente criticada por Mr. Huet en un artículo que publicó anónimo en forma de carta a sí mismo en *Journal des Trévoux* (sept. 1709, xxxiv, pp. 1588-1618), en el que censuraba la nula instrucción del pensador irlandés en lo que a la «doctrina verdadera» se refiere y por el primer biógrafo de Toland, J. Mosheim, quien sostenía que «potest tamen etiam Deus 9ε B□< dici, qua ab eo omnia, quaecumque praeter eum existunt, per creationem, orta sunt» (op. cit., Prefacio, s/n).

<sup>171</sup> En el *Hodegus* Toland sostendrá que «the MOSAIC History [is the] abridgment of the Pentateuch» (en *Tetradymus*, op. cit., p. 24).

<sup>172</sup> En esta concepción no habría lugar para la superstición, condenada por Toland, como se puede observar por los apartados 16 y 18 y ss.

<sup>173</sup> En este punto conviene señalar de nuevo la gran diferencia entre Toland y el Spinoza del *Tratado teológico-político*, para quien Moisés no instaura una república de libertad «panteísta», como quiere Toland, sino que, como legislador ante un pueblo incapaz de darse a sí mismo un ordenamiento jurídico básico y duradero, estableció un régimen basado en la devoción y en el temor, lo único que podían entender, puesto que «los judíos ignoraron la verdadera dignidad de la virtud y la verdadera felicidad». *Tratado teológico-político*, ed. cit., p. 111 (p. 41 de la edición de Gebhardt).

mosaica<sup>174</sup>, que Cristo, como se verá en el *Nazarenus*, conservó y perfeccionó. Esta república, con todo, pronto se echó a perder por culpa del establecimiento de la monarquía absoluta y el advenimiento al poder de los sacerdotes y profetas posteriores, quienes, según el testimonio citado de Estrabón, cayeron en la superstición, traicionando con ello la obra<sup>175</sup> del legislador Moisés (§ 8)<sup>176</sup>.

La reflexión y posición oficial de Toland sobre el cristianismo en su obra publicada lo constituye el *Nazarenus*<sup>177</sup>, de 1718, redactado<sup>178</sup> a partir del supuesto descubrimiento por parte del pensador irlandés de un antiguo Evangelio, el atribuido por la tradición a Barnabás y conservado por la comunidad musulmana<sup>179</sup>, en el cual se

---

<sup>174</sup> Toland afirma de hecho que si se pudiera trasladar a todos los judíos a Palestina de manera que pudieran vivir juntos, «they will then, by reason of their excellent constitution, be much more populous, rich, and powerful than any other nation now in the world». Appendix «Two Problems concerning The Jewish Nation and Religion», en *Nazarenus*, ed. cit., § 8, p. 240. A ello han de ayudar, además, los gentiles, como se afirma a continuación (*ibid.*).

<sup>175</sup> En este punto, señala muy agudamente J. Champion la operación subversiva que Toland llevaba a cabo con esta descripción de Moisés: «To the orthodox the Mosaic institutions were the direct product of God; Toland characterized them as the product of human politics», es decir, *seculariza* la personalidad y la obra de Moisés. J. Champion: *The pillars of priestcraft shaken*, op. cit., p. 130.

<sup>176</sup> Con esta caracterización de Moisés, Toland llevaba a cabo conscientemente el tránsito de una *philosophia mosaica* cristiana a una *respublica mosaica* civil desacralizando radicalmente con ello la figura de Moisés. Cfr. J. Champion: *John Toland and the Traité*, art. cit., pp. 6 y ss., donde se lleva a cabo un riguroso examen de la obra a partir de este pensamiento fundamental tolandiano.

<sup>177</sup> Citamos por la edición ya mencionada de J. Champion, es decir, John Toland: *Nazarenus*. Edited by Justin Champion. Voltaire Foundation, Oxford 1999. Conviene señalar en este punto que del *Nazarenus* se conservan dos textos: un manuscrito en francés titulado *Christianisme Judaïque et Mahometan*, de 1710, y que fue redactado y enviado al Príncipe Eugenio de Savoya a través de su ayudante y bibliotecario el Barón Georg Wilhelm von Hohendorf y el texto que Toland decide «to publish to all the World» (Preface, p. 132) en 1718 en inglés. Entre ambos existen una serie de diferencias textuales e ideológicas que permiten ver los cambios que padecieron los puntos de vista mantenidos por Toland en torno a los orígenes y al primitivo y originario cristianismo. Para un análisis filológico y doctrinal de las diferencias existentes entre ambos textos, puede verse Gesine Palmer: *Ein Freispruch für Paulus. John Tolands Theorie des Judenchristenthums*. Mit einer Neuausgabe von Tolands 'Nazarenus' von Claus-Michael Palmer, Berlin 1996, pp. 40-55. En nuestro estudio citaremos el manuscrito francés con una «C», mientras que el *Nazarenus* será indicado con una «N».

<sup>178</sup> Aunque el origen remoto de la obra habría que buscarlo, como señala Champion en su introducción al *Nazarenus*, en las discusiones que mantuvo Toland con el sacerdote francés Isaac de Beausobre, director de Sophie, a principios de octubre de 1701 en Berlín y que giraron en torno a la legitimidad de los Evangelios considerados canónicos y sobre su formación, cuestión capital que se discutirá en el *Amyntor* y luego en el *Nazarenus*, así como de la credibilidad histórica de Pablo de Tarso, por el cual manifestaría una antipatía que iría in crescendo con el tiempo. Las memorias sobre la discusión se encuentran editadas en J. P. Erman: *Mémoires pour servir à l'histoire de Sophie Charlotte reine de Prusse*, Berlin 1801, pp. 200-211, publicadas con anterioridad en *Bibliothèque germanique ou Histoire littéraire de l'Allemagne, de la Suisse et des Pays du Nord*, Tomo VI (1723), Artículo de Jo. Lau. Mosheim: *De Vita, Fatis et Scriptis Jo. Tolandi*, pp. 24-61 (la polémica se recoge en las pp. 39-50). Para la cuestión del canon, puede leerse el estudio de F. Schmidt: «John Toland critique déiste de la littérature apocryphe», en P. Geoltrain et alt.: *La fable apocryphe I*, Torhout 1990, pp. 119-145 y J. Champion: «Apocrypha Canon and Criticism from Samuel Fisher to John Toland, 1650-1718», en *Judaean-Christian Intellectual Culture in the Seventeenth Century. A Celebration of the Library of Narcissus Marsh, (1638-1713)*. Edited by A.P.Coudert, S. Hutton, R.H.Popkin and G.M. Weiner. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1999, pp. 91-117.

<sup>179</sup> Por esta referencia positiva a los musulmanes, Toland fue acusado de «mahometano», calificativo que, por cierto, también era aplicado a los socinianos, bajo la excusa de que querían crear una religión

encontraría descrito el verdadero mensaje de Jesús y, por ende, el genuino cristianismo<sup>180</sup>. Este descubrimiento<sup>181</sup> le permite a Toland realizar una dura crítica al cristianismo moderno, diferenciando entre un cristianismo de cariz judío («among the Jews») y un cristianismo gentil («among the Gentiles»), que sería el que ha triunfado históricamente, caracterizándose por el hecho de que ha subvertido y traicionado el mensaje y la intención primigenia de Jesús al mezclarse con conceptos procedentes de la mentalidad gentil, es decir, no judía<sup>182</sup>. De ahí que diga que «I do here teach a very different doctrine, more consonant (I am persuaded) to the mind of CHRIST and his Apostles, as tis more agreeable to the Law of nature and the dictates of Humanity» (N, §VII, p. 118).

Culpables principales de esta falsificación del cristianismo son los sacerdotes, quienes vuelven a ser criticados ferozmente por Toland, denunciando sus tácticas censoradoras e inquisitoriales frente a todos aquellos que desean buscar y comprender la verdadera esencia del cristianismo: «To speak against any of these, if you take their own word for it, is to be an enemy to all Clergymen, to disbelieve the Christian religion, and

---

estrictamente racional (Cfr. Sullivan, op. cit., p. 99 y P. Lurbe: «Le Christianisme au miroir de l'islam dans le Nazarene de John Toland», en *Dix-huitième siècle*, 27 (1995), pp. 335-347, p. 338). La postura, por otra parte, de Toland frente al *Corán* en esta obra es ambigua, puesto que mientras que por un lado se afirma que el *Corán* contiene pasajes verdaderos de los Evangelios (N I, §14, p. 142), por otro, el filósofo irlandés anatemiza, en plena armonía, por lo demás, con el *De tribus impostoribus*, el texto sagrado como «the grossest of all impostures» (N I, §21, p. 147). Cfr. *Mangoneutes*, en *Tetradymus*, op. cit., p. 163.

<sup>180</sup> El título del manuscrito era: «Vero Evangelio di Jesu chiamato Christo, nuovo Profeta mandato da Dio al mondo, secundo la descrizione di Barnaba Apostolo suo».

<sup>181</sup> La descripción del descubrimiento y del Evangelio se encuentra en las páginas 115-117 y 139-143. El Evangelio fue primeramente editado junto con una traducción inglesa por Lonsdale y Laura Ragg: *The Gospel of Barnabas*, Clarendon Press, Oxford 1907. A ella le siguió la edición en facsimil con una traducción comentada en francés: L. Cirillo, M. Fremaux: *Évangile de Barnabe: recherches sur la composition et l'origine*, Paris 1977 y, posteriormente, D. Sox: *The Gospel of Barnabas*, Londres 1984. Estudios sobre el evangelio pueden verse en: W. Axon: «On the Mahometan Gospel of Barnabas», en *Journal of Theological Studies*, III (1901-1902), pp. 441-451; L. L. Ragg: «The Mahomedan Gospel of Barnabas», en *The Journal of Theological Studies*, VI (1904-1905), pp. 424-433; J. Fletcher: «The Spanish Gospel of Barnabas», en *Novum Testamentum* 18 (1976), pp. 314-320; J. Slomp: «The Gospel in Dispute. A Critical Evaluation of the First French Translation with the Italian text and introduction of the so-called Gospel of Barnabas», en *Islamochristiana* 4 (1978), pp. 67-112; F. N.: «The Gospel of Barnabas», en *Notes and Queries* (15-XII-1988), pp. 464-465 y David Flusser: «John Toland oder die ursprüngliche Absicht des Christentums», en *Das jüdisch-christliche Religionsgespräch*, hrsg. von Heinz Kremers und Julius H. Schoeps, Burg Verlag, Stuttgart-Bonn 1988, pp. 198-209, donde se muestran los paralelismos y la influencia del maestro de Toland en Leiden Friedrich Spanheim (pp. 200-201) y se describe la gestación del Evangelio («Die Endredaktion des Barnabas-Evangeliums [wurde] von einem zum Islam konvertierten venezianischen Antitrinitarier, vielleicht in Siebenbürgen, verfasst», p. 205).

<sup>182</sup> La crítica implícita aquí a la autenticidad de los Evangelios, que ya había sido puesto en duda en el *Amyntor*, tuvo ya en 1698 su respuesta por parte de los latitudinarios del círculo de Robert Boyle, en las *Boyle Lectures*, en concreto, en la del reverendo F. Gastrell, «The Certainty of the Christian Revelation, and the Necessity of Believing it, Explained». Asimismo, conviene señalar cómo justamente en el *Amyntor* se decía que «the Epistle of BARNABAS is by CLEMENS ALEXANDRINUS, and ORIGEN, not only reckon'd genuin, but cited as Scripture» (p. 44).

not to own the being of a God» (N Preface §§ XVII-XVIII, p. 126). Estos sacerdotes están impregnados de voluntad de poder y de riqueza, siendo su única finalidad «to procure to themselves Riches and consequently Power and Authority; as, in order to secure both, they train up their hearers in Ignorance and consequently in Superstition and Bigotry» (N Preface §XIV, p. 125). Toland describe el papel del sacerdote en la historia del cristianismo, afirmando que su forma de vida produce ateos y su doctrina esclavos (cfr. N Preface §XV, p. 124)<sup>183</sup>.

Es por ello que, en lucha contra esta falsificación llevada a cabo tanto por los filósofos gentiles (el antisemitismo gentil; N Preface §VI, p. 118) como por los sacerdotes (cfr. N I, § 69, p. 182 y §77, pp. 186-187; C §§65-66, p. 281 y § 71, p. 282)<sup>184</sup>, reivindicará el cristianismo originario (en una línea semejante a la sociniana; cfr. N I, § 77, p. 187; C §§ 71-72, pp. 282-283), sosteniendo, en primer lugar, frente a las interpretaciones judeofóbicas de la religión cristiana, que la doctrina de Jesús no niega de ninguna manera la ley de Moisés: «JESUS did not, as tis universally believ'd, abolish the Law of MOSES, neither in whole nor in part, not in the letter no more than in the spirit» (N I, § 5, p. 135)<sup>185</sup>, pues justamente en ello consiste «the true and original Christianity», en el hecho de que es simplemente *reformed Judaism*<sup>186</sup>: «at least for the

---

<sup>183</sup> Y, con todo, es necesario destacar cómo en esta obra distingue por primera vez entre dos tipos de sacerdotes, sosteniendo la existencia de sacerdotes honestos. Véase N §XV y N I, §75 (pp. 124 y 185). En el prefacio al *Tetradymus*, Toland confiesa «that *Christian priests* in the literal sense I acknowlegde none, nor any other *Sacrifices* but those of prayer and thanksgiving, offer'd on the *Altar* of the heart; whether by every one in private, or by all in public, devoutly joining with the person who makes a common prayer in their name, be it conceiv'd or a set form. Such Pastors, such Ministers of the Congregation, lawfully ordain'd to this function and duely qualify'd, exclusively of all confusion in the public worship, tho every Christian be figuratively both a king and a priest, I respect and highly approve. So I do also approve of *National Churches*, with which I hold *tolerated Churches* to be very consistent» (p. XVIII).

<sup>184</sup> Falsificación que se muestra en los propios Evangelios, que son duramente criticados por Toland en esta obra, como ya había hecho anteriormente en *Amyntor*. Ésta es una constante en Toland, como demuestra el testimonio de su discusión en torno al cristianismo con M. De Beausobre. «Il me dit – recuerda M. De Beausobre – qu'il étoit Chrétien comme moi, mais qu'en homme raisonnable il ne pouvoit l'être que par connoissance, et qu'il ne dissimoloit pas, qu'il avoit de grands scrupules sur l'autorité des Livres du N. Testament» (*Bibliothèque Germanique*, op. cit., p. 41). Especial hincapié hizo Toland en su momento en el Evangelio de San Mateo: «M. Toland incidenta sur l'Évangile selon S. Matthieu, prétendant que nous n'avions pas l'Original, et que la Version en avoit été altérée, puis qu'elle n'étoit pas conforme à l'Original Hébreu, conservé par les Nazaréens» (Ibid., p. 42). Posteriormente en *Mangoneutes*, volverá a negar la autenticidad del Evangelio (pp. 144, 147 y 156). La crítica tolandiana, por otra parte, se basaba también en los estudios de la época, como por ejemplo, Richard Simon: *Nouvelles observations sur le texte et les versions du Nouveau Testament*, París 1695 y L.-S. Trillemont: *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique* (1693).

<sup>185</sup> El latitudinario J. Tillotson había ya afirmado que «Christianity doth not destroy but perfect the law». J. Tillotson: *Sermons*, Londres 1704, vol. IV, p. 85 y Spinoza, en su *Tratado teológico-político*, defendió la idea de que Cristo no eliminaba la doctrina de Moisés ni enseñaba nada nuevo. Véanse las pp. 153 y 200 de la edición española y pp. 70-71 y 103, de la de Gebhardt.

<sup>186</sup> Con ello Toland tomaba de nuevo parte por los judíos en la polémica antisemita de su época, como se deja entrever en esta obra en muchos pasajes, así como por el hecho de que critique fuertemente las

space of seven years after the death of CHRIST, none of the Gentiles embrac'd his doctrine; all his followers, till the conversion of CORNELIUS the Centurion, who was a proselyte of the gate, having been of the Jewish nation and religion» (N I, §27, p. 151)<sup>187</sup>.

Así lo entendieron los primeros cristianos, quienes en un primer momento no se denominaron nunca «cristianos», sino *nazarenos* (N I, §§29-37, pp. 152-153 y N I, §72-73, pp. 183-184) y quienes comprendieron la verdad del cristianismo, es decir, que los judíos debían mantener la ley de Moisés, la cual llegaba a la plenitud con Cristo, el Salvador. El plan originario del cristianismo consistía, por tanto, no sólo en la negación y eliminación de todo misterio en la religión (con lo que se volvían a las posiciones defendidas por Toland en su juventud)<sup>188</sup>, sino en la unión fraternal de los judíos con los gentiles en el amor y el conocimiento de Dios. La finalidad del cristianismo, pues, reside no sólo en el hecho de que regula la conducta de los seres humanos de manera que puedan ser felices, sino principalmente en «the admirable Economy of uniting the Jews and the Gentiles into one Family, and thus leading all the world to the knowledge of one God» (N I, §70, p. 182)<sup>189</sup>.

Siendo éste el pensamiento originario del verdadero cristianismo preconizado por Jesús, representado por los nazarenos, Toland proclamará que, lejos de ser denominado cristiano, prefiere ser llamado nazareno, si quiere ser realmente fiel a la doctrina de Cristo:

---

persecuciones y los desprecios del que históricamente ha sido objeto el pueblo judío. Véase, a título de ejemplo, lo que se afirma en N Preface §VI y N I §38 (pp. 118 y 159).

<sup>187</sup> Dicho con otras palabras: «Die ursprüngliche Absicht des Christentums (the original plan of Christianity) war die, dass die Juden, auch wenn sie sich mit den Nichtjuden verbunden und sie als ihre Brüder anerkannt haben, nach ihren eigenen Gesetzen zu leben hätten, während die Heiden, die insofern Juden geworden waren, als sie den einen Gott anerkannten, das jüdische Gesetz nicht zu beachten hatten». David Flusser: art. cit., p. 205.

<sup>188</sup> Escribe Toland: «But since that declaration it ceases to be longer a MYSTERY to any, but to such as love darkness better than the light; or that take upon them to teach others, what they profess not to understand themselves. Whereas, after the manifestation of it by the *Gospel*, nothing is more intelligible or conceivable, as nothing is more amiable or interesting, than the true and genuin Christianity: so plain and perspicuous indeed, that it was preach'd at the very beginning to men of the most ordinary capacities; who were not puzzl'd but enlightn'd, not banter'd but thoroly instructed» (N I, §33, p. 156).

<sup>189</sup> Esta unión de judeocristianos y de gentiles cristianos no se hará, con todo, bajo una misma ley. Es decir, la ley de Moisés es únicamente aplicable a los judíos, quienes no deben en ningún momento renunciar a ella. Escribe Toland: «THUS therefore the Jewish Christians were ever bound to observe the Law of MOSES, and the Gentile Christians, who liv'd among them, only the Noachic precepts of abstinence from blood and things offer'd to Idols». Y añade: «for the Moral Law was both then, and before, and ever bill be, of indispensable obligation to all men, it being the grossest absurditiy and impiety to assert the contrary; since sound Reason or the light of comen sense, is a catholic and eternal rule, without which mankind cou'd not subsist in peace or happiness one hour» (N I, §65-66, p. 179; cfr. también el manuscrito en francés *Christianisme Judaïque et Mahometan*, F61, p. 279). En la convivencia pacífica de estas dos comunidades con códigos morales diferentes, pero unidos en el hecho de que se basaban en la ley natural, consiste para Toland, pues, *the original plan of Christianity*.

My first reason is, because this name, as I have already prov'd, was that which the followers of JESUS took to themselves at the beginning, even preferably to that of CHRISTIAN, which was given them next: and my second reason is, because this name was afterwards peculiarly apply'd to those, who understood the design of Christianity as I do; namely, that the Jewish nation shou'd always continue to observe their own Law under the Christian dispensation, tho nevertheless the disciples from among the Gentiles do stand under no obligation to keep the Law, either as it is ceremonial or judicial (N I, §72, pp. 183-184)<sup>190</sup>.

Toland, no obstante, no se queda en la mera descripción positiva, sino que, deseando exponer, asimismo, la doctrina de la «genuin Theology of the Nazarens» (N I, §78, p. 169), llevará a cabo una revisión crítica de la recepción del cristianismo en Europa. Así sostendrá que la visión nazarena de Cristo defiende que «JESUS [was] a mere man [...] divinely conceiv'd by the Virgin MARY» (N I, §16, p. 144), una visión que es parecida a los unitarios o socinianos actuales (con lo que se estaría justificando históricamente<sup>191</sup> las tesis heréticas de los socinianos<sup>192</sup>), denunciando, asimismo, el papel de Pablo, a quienes los antiguos nazarenos despreciaban, tildándole de apóstata y transgresor de la ley, «representing him as an intruder in the genuin Christianity, and, tho a stranger to the person of CHRIST» (N I, §37, p. 153), rechazando, además, sus epístolas como escritas por un enemigo e impostor del cristianismo (cfr. N I, §25, p.

---

<sup>190</sup> En su obra posterior, *Tetradymus*, tanto en el prólogo (pp. X-XI), como en la cuarta parte, *Mangoneutes*, su defensa de los ataques que recibió su *Nazarenus* (pp. 165-173), Toland argumenta la necesidad de que se diga «Nazaren» y no «Nazarean», puesto que fue el término utilizado históricamente por los primeros cristianos para denominarse a sí mismos.

<sup>191</sup> De esta manera puede Toland finalizar la exposición de la doctrina contenida en el evangelio de los nazarenos o mahometanos con las siguientes palabras «you perceive by this time (MEGALATOR) that what the Mahometans believe concerning CHRIST and his doctrine, were neither the inventions of Mahomet, nor yet of those Monks who are said to have assisted him in the framing of his *Alcoran*: but that they are as old as the time of the Apostels having been the sentiments of whole sects or Churches» (N I, § 84, p. 192). Como dice P. Lurbe («Le Christianisme au miroir de l'Islam», art. cit., p.344), Jesús no es presentado aquí «en vertu d'une *deitas* de nature, mais d'une *divinitas* de fonction», es decir, no como Dios, sino como hombre, y, en concreto, como legislador moral (cfr. N I, 67). Así se justificaría – teológicamente –, por otro lado, la llamada a la tolerancia y al respeto por la religión de Mahoma proclamada al inicio de su obra (cfr. N I, §§4-5, pp. 134-135), pues, (y de nuevo en palabras de Lurbe): «la religion mahométane est conforme à la raison, et plus fidèle a l'esprit du christianisme que le christianisme même» (p. 345), tesis ciertamente muy dura, pero que constituye la base sobre la cual se construye esta obra. Sobre la tolerancia para con el islam, véase el estudio de L. Kontler: «The Idea of Toleration and the Image of Islam in Early Enlightenment English Thought», en E. H. Balazs (ed.): *Sous le signe des Lumières. Articles rédigés à l'occasion du VIIe Congrès International des Lumières*, Budapest 1987.

<sup>192</sup> De hecho, la identificación entre la religión musulmana y el socinianismo se encuentra en la obra ya mencionada de Humprey Prideaux, donde se afirmaba que los socinianos dicen exactamente lo mismo que Mahoma en torno a Cristo, con la única diferencia de que aquéllos no defendían la superioridad de Mahoma sobre Cristo. Los propios socinianos, por su parte, en la persona de S. Nye en *The Judgement of the Ancient Fathers [...] against the Trinity* (Londres 1698) habían defendido que la concepción de Cristo de los primeros cristianos nada tenía que ver con la que posteriormente los Padres de la Iglesia y los diferentes concilios establecieron. Cfr. C. Giuntini: *Panteismo e ideologia repubblicana*, ed. cit., p. 407 y ss.

150)<sup>193</sup>. A él le siguieron pronto otros «false coiners» (N I, §97, p. 184), entre los que cabría destacar los miembros de la primitiva Iglesia, que «as the first was to forge books, under the names of the Apostles» (N I, §73, p. 184)<sup>194</sup>, los padres de la Iglesia y, sobre todo, los sacerdotes, a los que volverá a criticar duramente<sup>195</sup>.

Este cristianismo, a pesar de estas tergiversaciones, sostiene Toland en la segunda parte de su escrito, se puede encontrar también en su verdadera esencia en el «genuin Christianity of the ancient Irish» (N II, §2, p. 195). Valiéndose del testimonio descubierto<sup>196</sup> también por él en La Haya de «*a manuscript of the four Gospels*<sup>197</sup> (then lately brought from France) all written in Irish characters, which were mistaken for Anglosaxon, but yet the whole text in the Latin tongue» (N I, §X, p. 121), constata cómo en el cristianismo irlandés «before the ninth century» (N II, §16, p. 205), la fe «consisted in a right notion of God and the constant practice of virtue» (N II, §16, p. 205), en una recta comprensión del papel y de la función del sacerdote (N II, §§29-30, pp. 215 y ss.), así como de la Iglesia (*Church*), que sería concebida como «the congregation of the faithful thro-out the world, whether visible or invisible, and however differing any where in their discipline or modes of worship» (N II, §34, p.

---

<sup>193</sup> En su discusión en la corte prusiana anteriormente citada, había afirmado que «S. Paul n'avoit pas prêché la même Doctrine que J. Christ, et allégué pour ses témoins les Nazaréens, qui anathématisoient S. Paul» (Bibliothèque Germanique, op. cit., p. 44). En *Mangoneutes*, no obstante, sostiene paradójicamente que él ha defendido siempre a Pablo frente a los ataques de los nazarenos (véanse las pp. 198-199).

<sup>194</sup> Aquí se sigue la crítica bíblica iniciada en el *Amyntor*, en cuanto a la autoría de los Evangelios, apoyada, como se puede observar por los testimonios que citará no únicamente en autores cristianos, sino también – principalmente – en autores paganos, como Celso. Para una exposición del pensamiento de Celso, véase nuestro artículo: «La primera crítica filosófica al Cristianismo: Celso y el *Alethes Logos*», *Daimon*, 34, (2005), pp. 19-36.

<sup>195</sup> La fuerte crítica que se realiza aquí al cristianismo en nombre del Islam, tenía sus precedentes en la historia reciente de Toland. Así, hay que citar como antecesor directo de estas tesis a Henry Stubbe (1632-1676), materialista amigo de Hobbes, que puede ser considerado como pensador puente entre los primeros *freethinkers* y los de los de la década de 1690 y que redactó *An Account of the Rise and Progress of Mahometanism* (1671), texto que circuló de forma manuscrita durante algunos años y en donde se exponían casi las mismas tesis principales que en esta primera parte del *Nazarenus*, tesis que Toland radicalizará, llevándolas a sus últimas consecuencias. Véase J. Champion: *The Pillars of Priestcraft shaken*, op. cit., pp. 120-132 y su estudio «Impostors, Legislators and Republicans: the English Context of treatise on imposture in the late seventeenth century» en S. Berti, F. Charles-Daubert, R.H. Popkin (eds.): *Heterodoxy and Irreligion in Early Modern Europe*, Kluwer 1995, pp. 333-356 y «Legislators, Impostors and the Politic Origins of Religion: English Theories of Imposture from Stubbe to Toland» en R.H. Popkin, S. Berti (eds.): *Heterodoxy, Spinozism and Freethought*, Kluwer 1996, pp. 333-356.

<sup>196</sup> Véase A. Harrison: «John Toland and the Discovery of an Irish Manuscript in Holland», en *Irish University Review*, t. 22, n. 1 (1992), pp. 33-39.

<sup>197</sup> Este Evangelio parece ser una reproducción de uno hecho en Armagh en 1138 por el monje Mael Brigte. Cfr. Robin Flower: *Catalogue of Irish Manuscript in the British Museum*, t. 2, Londres 1926, pp. 428-432.

219). Esta religión era, en definitiva, «agreeable to *Scripture* and Reason» (N II, §57, p. 235)<sup>198</sup>.

Con todo, si se observa más detalladamente todo lo hasta aquí expuesto se constatará cómo en esta obra se lleva a cabo una descristianización del cristianismo en tanto que se remodela y se convierte en una religión civil que tiene como función articular moralmente al pueblo<sup>199</sup>. Es decir, el cristianismo deja de ser una religión trascendente, para convertirse en un sistema moral con unas leyes o normas completamente sencillas, puras, instructivas y útiles para todos<sup>200</sup>. En efecto, en primer lugar, se pone de manifiesto el carácter estrictamente moral cuando se mantiene que el cristianismo originario no era la negación de la ley moral de Moisés, sino su plena realización y consumación. Jesús de Nazaret, además, no es nombrado nunca como hijo de Dios, ni como divinidad, sino únicamente como «their spiritual Lawgiver» y como maestro de virtud (N I, §69, p. 181). A ello hay que añadir la definición que Toland ofrece del cristianismo, cuando afirma que «one main design of Christianity was to improve and perfect the knowledge of the Law of nature, as well as to facilitate and enforce the observations of the same» (N I, §67, p. 180). Con lo que tenemos una primera aproximación clara de cristianismo con religión natural, como hemos señalado anteriormente, cuando decíamos que la intención de Toland era exponer un cristianismo que estuviera más acorde con la ley de la Naturaleza y los dictados de la Humanidad (cfr. N Preface, §7, p. 118)<sup>201</sup>.

---

<sup>198</sup> Como se afirma en el artículo de A. Harrison: «Sur les origines celtés de John Toland», art. cit., este «cristianismo irlandés» permitía «voir la Réformation comme un retour aux anciennes valeurs et non comme un schisme» (p. 351). Véase así mismo: P. McGuinness: «John Toland and Irish Politics», en la edición ya citada de *Christianity not mysterious*, p. 279, donde afirma: «Clearly, Toland sees Ireland's first Christians as Protestants».

<sup>199</sup> Cfr. J. Israel, op. cit., p. 613.

<sup>200</sup> Con ello Toland parecía acercarse a las posiciones expuestas por John Locke en su *Reasonableness of Christianity*, pero con una diferencia esencial. Así, mientras que para el filósofo empirista, la racionalidad del cristianismo consistía en el hecho de que estaba confeccionado a las capacidades del vulgo, que no tenía tiempo para ir a la Academia o al Liceo, para Toland el cristianismo es accesible únicamente porque enseña la ley de la naturaleza y nada más. Con todo, y de nuevo a diferencia de Locke, el hecho de que el cristianismo enseñe la ley de la naturaleza no significa que exclusivamente el Evangelio muestre a los hombres realmente qué era la verdadera religión natural, sino que ésta viene, por el contrario, conservada en secreto por los filósofos a través de la historia, como tendremos ocasión de ver cuando tratemos la cuestión de la filosofía y del filósofo en Toland y cuando analicemos el *Pantheisticon*, su manifiesto filosófico.

<sup>201</sup> Conviene retener estas dos características, pues las volveremos a hallar de nuevo en la exposición de la religión de Toland en el *Pantheisticon*, donde podremos entender el alcance que esta afirmación tolandiana tiene en su posición personal contra el cristianismo.

### 3.6. Valoración de la concepción del cristianismo en Toland

Un análisis de los textos citados nos hace notar cómo ya en sus *Letters to Serena* se produce en Toland la identificación entre superstición y religión, si bien es cierto que no se dice de manera clara y directa, sino a través de la forma de narrar la historia de la superstición y con afirmaciones tales como «Superstition is in all times the same» (Preface, § 12 y Carta III, p. 129). En efecto, si observamos su historia de la superstición con detalle, veremos cómo el que la religión natural de los paganos acabase en superstición gracias al sacerdote y el cristianismo no constituya, en este aspecto, una excepción, sino que, antes bien, parezca lícito hablar de continuidad intelectual entre paganos y judíos primero y cristianos después, da pie a que se sostenga implícitamente en el texto que no habría de ninguna manera una ruptura entre el cristianismo con el paganismo, siendo, por tanto, la religión cristiana una manifestación más de la superstición en la historia de la humanidad, que, como se afirma en el prefacio, «is in all Ages the same» (§ 16)<sup>202</sup>.

Si la antigua religión egipcia degeneró en superstición por culpa de los sacerdotes, quienes manipularon el culto a la muerte para asegurarse el poder introduciendo con ello el fin de la religión natural egipcia y el cristianismo tampoco ha podido librarse de tal anatema, conviene preguntarse en este punto si es posible volver a un «cristianismo originario» que estuviese libre de toda superstición como parece ser la intención de Toland en su obra *Nazarenus*. Porque, si este es realmente el propósito de nuestro autor: ¿hasta qué punto se trata aquí de un cristianismo tal y como se le ha entendido hasta ahora? ¿Hasta qué punto estamos ante la idea de una religión revelada, con un libro sagrado, con un Mesías de origen divino? ¿Hasta qué punto esta alabanza del cristianismo en las últimas líneas de su tercera *Letters to Serena* no es una muestra más de la prudencia de las reflexiones de Toland, puesto que no parece muy coherente con los versos que cita a continuación alabando la religión natural?

---

<sup>202</sup> El razonamiento de Toland se podría resumir, pues, en lo siguiente, teniendo presente también lo que se había afirmado en *Cristianity not mysterious* y que es una constante en su producción: el sacerdote es criticado porque exige creer cosas que son incomprensibles, definiéndose la superstición como la creencia de aquellas cosas que no se pueden entender racionalmente. La verdadera religión sería aquella que permitiría al individuo creer solamente aquello que pudiera entender únicamente con la razón natural.

Natural Religion was easy first and plain,  
Tales made it Mystery, Offerings made it Gain;  
Sacrifices and Shows were at length prepar'd,  
The Priests ate Roast-meat, and the People star'd.

Que en estas cartas hay una crítica implícita radical al cristianismo se muestra en el hecho de que en estas tres primeras epístolas no se menciona en ningún momento a Cristo como Dios o Hijo de Dios, sino que se habla siempre de una «doctrin of Christ» (p. 128), una doctrina que, como hemos indicado, debe mejorar nuestra moral y liberarnos de todo tipo de superstición religiosa, es decir, de toda creencia en un Dios creador, la cual se ha demostrado ser falsa y producto de la invención de los sacerdotes, en su ansia de poder y de riquezas.

En su obra *Adeisidaemon*, dedicada exclusivamente a la crítica de la superstición<sup>203</sup> bajo el pretexto de ser una defensa de la vida y la obra del historiador latino Tito Livio, acusado de supersticioso y enemigo de la religión<sup>204</sup>, se lleva a cabo una demolición de toda superstición que es, como hemos visto, clara e inequívocamente identificada con la religión<sup>205</sup>. Aquí se realiza de manera más evidente la descristianización del cristianismo, es decir, su reducción a religión civil, como se puede observar en las primeras líneas del tratado que adjuntó, *Origines Judaicae*, citando a Cicerón (*De Natura Deorum*, I, 118): «totam de Diis immortalibus opinionem, fictam esse ab hominibus sapientibus Reipublicae causâ: UT QUOS RATIO NON POSSET, EOS AD OFFICIUM RELIGIO DUCERET» (p.62).

En diversas ocasiones Toland habla de una «verdadera religión» y de que lejos de su intención está el combatir la religión, mas, en este punto, cabe preguntarse qué entiende aquí el filósofo irlandés por «religión». Si seguimos la lógica de su discurso, observaremos que toda religión, como se había dicho en *Letters to Serena*, deriva inevitablemente en superstición, mientras que la razón lleva al ateísmo, que si bien no es

---

<sup>203</sup> No en vano, «Adeisidaemon», término que ya había aparecido en su epístola *A Lady's Religion* y en su poema *Clito, or the Force of Eloquence* (1700), significa «el hombre no supersticioso». Conviene señalar, por otro lado, lo que se afirma en el testimonio dado en la vida de Toland que se encuentra en *A Collection of Several Pieces*, op. cit., vol. I, que *Adeisidaemon* no significaría sólo «hombre no supersticioso», sino también «one that fears neither God nor Devil» (p. XLVI).

<sup>204</sup> Contra la interpretación de J. G. Voss: *De historicis latinis libri tres* (1627), J. Maire, Lugdunum Batavarum 1651 (2ª ed.).

<sup>205</sup> Y así lo entendió muy bien uno de los críticos de estas dos disertaciones y el primero en utilizar la palabra «panteísmo» en este contexto, J. de La Faye en su *Defensio Religionis, Necnon Mosis et Gentis Judaicae, contra duas Dissertationes Joh. Tolandi, quarum una inscribitur Adeisidaemon, altera verò Antiquitates Judaicae* (Ultrajecti 1709), cuando denunciaba a Toland de querer «obtente superstitionis omnem prorsus Religionem tollere» (p. 4).

perjudicial y es preferible a la superstición para la conservación de la república, tampoco es completamente recomendable para *todos*<sup>206</sup>.

Lo que aquí defiende la razón, por tanto, como se dice en las últimas líneas de la dedicatoria a Sir Anthony Collins<sup>207</sup>, es una postura que se podría definir como de puro y verdadero ateísmo o, lo que es lo mismo en Toland: *ateísmo religioso*. La traducción en términos más concretos de lo que quiere decir con «ateísmo religioso» y con «verdadera religión» no es otra cosa que lo que se afirma en los *Origines Judaicae*, cuando se habla «De mundo Pantheisticon» (p. 63), es decir, de *panteísmo*. En efecto, ya en esta obra se presentan los rasgos del futuro Toland del *Pantheisticon* en la figura de Moisés que, como se ha señalado, es presentado no sólo como panteísta o spinozista, sino también como ateo<sup>208</sup>. Moisés será, asimismo, celebrado como legislador, es más, como legislador prototipo de la república o *Commonwealth* ideal de Toland<sup>209</sup>. Esta *Respublica Mosaica*, que se anuncia de manera solemne por primera vez en esta obra, será expuesta con más detalle en su *Nazarenus*, escrito que constituye el ataque definitivo de Toland al cristianismo histórico y de su tiempo<sup>210</sup>.

En efecto, esta obra que, como hemos visto, tiene por finalidad llevar a cabo una profunda revisión del cristianismo, tiene su punto álgido en el análisis de la legitimidad de los Evangelios a partir de la supuesta veracidad que se le otorga al Evangelio de Barnabás<sup>211</sup>. Así, el análisis de los principales dogmas cristianos conducirá a su rechazo

---

<sup>206</sup> De hecho, resulta curioso observar cómo Toland se esfuerza en definir positivamente el carácter del ateo, mientras que no caracteriza al religioso. La razón a nuestro juicio es obvia: tanto el hombre supersticioso como el religioso son una y la misma persona para Toland.

<sup>207</sup> Autor, como ya hemos indicado, del famoso tratado *A Discourse of Freethinking, occasioned by the Rise and Growth of a Sect called Freethinkers*, op. cit., que supone el punto álgido del movimiento *freethinker*.

<sup>208</sup> El ateísmo aparece en esta obra como rasgo esencial del filósofo, de los pocos, pues como dirá Toland «Atheismus denique ad paucos, ad omnes ferè Superstitio spectat» (*Adeisidaemon*, op. cit., p. 50).

<sup>209</sup> Como acertadamente afirma J. Champion, «Toland's understanding of Moses was not simply a historical argument contrived to destabilize orthodox interpretations but acted as the premise for his arguments directed to changing the social policy of the early eighteenth century state». J. Champion: «Toland and the Traité», art. cit., p. 18. Ello lo veremos con más detalle en el capítulo siguiente dedicado a la política en Toland.

<sup>210</sup> Ello fue bien visto por los críticos de la obra de Toland, como demuestran los escritos de Pierre-Daniel Huet en «Lettre de Mr. Morin de l'academie des inscriptions», en *Memoires pour l'histoire des sciences et des beaux arts a Trevoux* (septiembre 1709), pp. 1588-1618, donde se afirmaba que en la concepción tolandiana «la republicque de Moyse n'a point été instituee de Dieu: c'est l'ouvrage de la politique de cet home avise» y que «c'est Dieu même qu'il attaque; c'est Dieu qu'il veut detruire; c'est la religion qu'il veut abolir» (p. 1601); la reseña aparecida en el *Journal Litteraire*, lv (1714), pp. 250-253, donde se denunciaba que «la Republicque des Juifs n'est que effet de la politique de Moise»; la de *Le journal des sçavans* XVI (1709), pp. 241-247 o la recensión inglesa de S. Parker en *Censura Temporum*, 2 vol. (Londres 1708-1709), pp. 547-564.

<sup>211</sup> Y, no obstante, en *Mangoneutes*, sostendrá que nunca ha defendido su autenticidad: «but that I had asserted the truth of that *Gospel*? which I have been so farr from doing, that I mist no opportunity of detecting the forgery» (p. 147), para acabar sosteniendo que «a true or canonical *Gospel* I have not dreamt

como superstición introducida por los sacerdotes, con lo que se destruirá no sólo la base apostólica, en tanto que se critica a los padres de la Iglesia como personas incapaces de captar la esencia del cristianismo<sup>212</sup>, sino incluso a toda la tradición heredada hasta entonces,<sup>213</sup> con lo que se deslegitima toda presunta autoridad religiosa, sea ésta católica o protestante.

La prueba de que el cristianismo no fue siempre lo que Toland conoció en su momento histórico cree encontrarla en la religión cristiana de los primitivos celtas o irlandeses<sup>214</sup>, que intenta reconstruir a partir del *Codex Armachanus*<sup>215</sup>, que mostraría cómo el cristianismo del antiguo pueblo irlandés rechazaba el sacerdocio y las mentiras dogmáticas creadas por él y viviría un cristianismo de acuerdo con la razón. Con ello Toland daba un golpe de muerte a la Iglesia anglicana, que se sostenía sobre la tradición, pues se afirmaba que otra forma de leer y entender la Biblia era posible, siendo su propuesta la verdadera y la única legítima, pues tenía como base el cristianismo originario. Asimismo, se conseguía «svuotare dall'interno il contenuto della rivelazione del Nuovo Testamento». Con ello, negado el valor de la religión cristiana, se limitaba este «cristianismo celta» a representar y a probar *políticamente* el

---

of making it, nor so much as even the work of BARNABAS, whom I no where affirm to have written a *Gospel*» (p. 148). Que el Evangelio de Barnabás no es, sea como sea, un testimonio digno de fiabilidad, prueba el hecho de que investigaciones posteriores han demostrado que es un reelaboración de un apócrifo judeocristiano redactado en los primeros siglos. Para más detalles, véase el estudio de L. Cirillo: «Un nuovo vangelo apocrifo: il vangelo di Barnaba», en *Rivista di storia e letteratura religiosa*, n. 2, 1975, pp. 391-412.

<sup>212</sup> En el prefacio al *Tetradymus* Toland afirma que «I have always declar'd (I go not about to deny it) a sovereign contempt for most of the *Fathers*; as well as for other very material causes, regarding their Integrity, their knowlege, and certain other disqualifying qualifications. Not above three of the *Greec Fathers* of the four first centuries (if I may strictly allow so many) knew any thing of the original Hebrew; and the *Latin Fathers*, no greater number excepted, understood as little either of that or the original *Greec*» (p. XV). Y en el *Mangoneutes* escribe: «In short, there's nothing on which the *Fathers* laid their hands that they did not deprave and corrupt, but above all things the sacred *Scriptures*, which no men in the world were less fit to explain; as appears by their forc'd allegories, delirious etymologies, fanciful allusions, their impertinent and farr-fetch'd interpretations» (en *Tetradymus*, op. cit., pp. 208-209).

<sup>213</sup> En el *Mangoneutes* se lee al respecto: «Yet these are the conveyers of that *Tradition*, against which the lies which have been spread of my own book within so short a space, is to me no small objection. However because *Tradition* is the pretence for supporting all the superstition, tyranny, and other abuses, which have so much disfigur'd and perverted Christianity in most parts of the world, I ingage to publish a tract on this subject very soon» (en *Tetradymus*, op. cit., p. 209).

<sup>214</sup> La obsesión de Toland por la religión y la cultura celta en general es uno de sus intereses particulares esotéricos que pocas veces salieron a la luz pública, como sucede aquí en el *Nazareus*. Como muestra de este interés, P. Desmaizeaux publicó en el primer volumen de la recopilación de textos póstumos de Toland *A Specimen of the Critical History of the Celtic Religion and Learning: containing an Account of the Druids, &c.* De hecho, como bien afirma R. Kearny: «Toland never abandoned his Irish roots and reutrned again and again to the claim that the ancient Irish Church of the Culdees was the most genuine form of Christianity». R. Kearny: «John Toland: An Irish Philosopher?», en *Christianity not mysterious*, ed. cit., pp. 207-222, p. 209.

<sup>215</sup> Documento en el cual se encuentran los cuatro evangelios canónicos junto con anotaciones escrito en caracteres galaicos y que es atribuido a Mael Brighte, sacerdote irlandés que vivió en el s. X.

ideal de tolerancia tanto social como religioso de la «Unity without Uniformity», es decir, de la convivencia pacífica de diferentes tradiciones y grupos religiosos con el fin de garantizar la paz y la seguridad social e impedir que tengan voluntad de participar en cuestiones políticas<sup>216</sup>.

De ahí que Toland diga posteriormente en el prefacio al *Tetradymus*, que «I am [not] an enemy to Religion, tho avowedly so to Superstition. Religion pure and perfect, as it was originally taught, without the corrupt additions and alterations of ignorant or interested persons, I both profess and recommend» (p. XVIII) y confiese al final de su tratado *Mangoneutes* de forma solemne el cristianismo que él dice defender y profesar:

I solemnly profess to your Lordship, that the Religion taught by JESUS CHRIST and his APOSTLES (but not as since corrupted by the subtractions, additions, or other alterations of any particular man or company of men) is that which I infinitely prefer before all others. I do over and over again repeat CHRIST and his APOSTLES, exclusive of either Oral Tradition, or the determinations of Synods: adding, what I declar'd before the World, that Religion, as it came out of their hands was no less plain and pure, than useful and instructive; and that as being the businness of every man, it was equally understood by every body. 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 doctrine, which they preferr'd to their native but less edifying religions. And certainly one of the most distinguishing advantages of true Christianity is this, that neither poverty, nor want of learning, nor the hurry of particular callings, can hinder any person from acquiring it, without which it cou'd not properly be a perfect Religion: but rather on the same foot with the Traditional worship of the degenerate Jews, the awful Mysteries of the bewilder'd Heathens, or with the secret Initiations of certain mungrel Philosophers; wheras it supplies the imperfections of the first, detects the vanity of the second, and prevents the impostures of the third. (pp. 223-224; cfr. pp. 143-144).

---

<sup>216</sup> Todo ello se resumiría en el concepto clave político-religioso de Toland que analizamos en el siguiente capítulo: la *República Mosaica*, como se desprende del hecho de que para el pensador irlandés solamente allí «the inhabitants be very good Christians too: requiring no more from their brethren of the Gentiles that liv'd among them (and agreed with them in the main article, of the unity of the Deity, as well as in other: important tho not so essential points) than a strict abstinence [...] which were likewise originally prohibited by the Jewish Law to their *Proselytes of Justice*» (N, §§ 66-67, p. 164; C, § 65, pp. 273-274). Véase, asimismo, Lia Mannarino: «Toland, Giannone e il 'progetto originario del cristianesimo'», en A. Santucci: *Filosofía e cultura nel Settecento britannico*, op. cit., pp. 415-434.

Esta revisión del cristianismo acabará, por tanto, con su proclamación de una religión civil<sup>217</sup>, que tendrá como finalidad educar moralmente al pueblo y hacerlo obediente a las leyes de la república<sup>218</sup>, resumiéndose en el concepto clave del último Toland: «*Respublica Mosaica*».

Este término, que lo encontramos por primera vez en un manuscrito redactado para el príncipe Eugenio de Saboya<sup>219</sup>, designaba el proyecto de una obra teórico-política que Toland anunciaba que quería publicar. Un tratado con este nombre, no obstante, no se conserva, sino que lo que poseemos en su lugar son las descripciones que Toland fue haciendo en diferentes lugares de su producción y, en concreto, en *Origines Judaicae* y en el *Nazarenus*<sup>220</sup>.

La «*Respublica Mosaica*» aparece por vez primera de manera explícita en *Origines Judaicae*<sup>221</sup>, donde, siguiendo las reflexiones y las indicaciones del pagano Estrabón<sup>222</sup>, se habla de una religión civil y se califica a Moisés no sólo de legislador,

---

<sup>217</sup> Esta reducción del cristianismo no sólo se lleva a cabo en el plan dogmático, sino también en el sagrado. De acuerdo con ello, para Toland la Biblia no tendría un carácter sacro, sino que sería un documento histórico más que le permite conocer la realidad del pueblo judío. Como dice Champion: «Toland in effect used New Testament and patristic sources, not as material for authorising a 'system' of theological doctrine, but as an historical record of religious practice. The words of Peter or Paul to Nazarenes or Gentiles were words of advice on holy living, rather than doctrinal prepositions». J. Champion, introducción citada al *Nazarenus*, p. 75.

<sup>218</sup> Escribe muy claramente en su *Mangoneutes*: «whereas nothing is wiser, plainer, truer, and consequently more divine, than what CHRIST and his APOSTLES have propos'd about the means of reconciling God to sinners, of purifying the mind, of regulating manners, of directing conscience, of illuminating the understanding, of stating particular duties, of fixing the hope of rewards to the good, of planting the fear of punishment on the wicked, of propagating mutual love, forbearance, and peace among all mankind, of improving, conducting, and supporting civil society». *Mangoneutes*, en *Tetradymus*, op. cit., p. 225.

<sup>219</sup> El manuscrito lleva por nombre *Projet d'une Dissertation sur la Colonne de feu et de Nuée des Israelites: dans une Lettre à Megalonymus (1708-1710)*, conservado en la Biblioteca Nacional de Viena, bajo la signatura 10.325, fos. 4-5.

<sup>220</sup> Palmer, en su edición del *Adeisidaemon*, sostiene que gran parte del material dispuesto para tal obra «scheint teilweise in *Hodegus* und grösstenteils in *Origines Judaicae* repräsentiert zu sein» (p. 62). En el *Nazarenus*, no obstante, como veremos a continuación, se encuentran expuestas también gran parte de las líneas principales del ideal político republicano de Toland.

<sup>221</sup> No en vano, como finamente nota J. Champion, la obra está escrita en latín «to hide its infidel arguments from the vulgar». J. Champion: *The Pillars of Priestcraft shaken*, op. cit., p. 131. Otro testimonio sobre la intención de escribir una obra bajo este título lo hallamos en la carta que Toland le escribió a Leibniz el 14 de febrero de 1710.

<sup>222</sup> Que Toland se apoyara en autores paganos en sus interpretaciones del cristianismo y, en este caso, de Moisés, fue ya criticado en su época por varios autores, entre ellos, por Leibniz, quien, en carta del 30 de abril de 1709, le escribe a Toland que «STRABON est un auteur grave, mais lors qu'il parle de MOYSE, il paroist qu'il prend le actions et les sentimen de ce Legislatteur selon les preventions et les chimeres des Grecs». A lo que contestó Toland: «I shan't make the least alteration in either *Adeisidaemon* or the *Origines Judaicae* since the attempts to answer or censure them appear to be as impotent as they were malicious, and therefore have confirm'd others no less than myself in the truth of my allegations» (carta a Leibniz del 14 de febrero de 1710). Ambas en *A Collection*, op. cit., vol. II, pp. 383 y 390.

sino de panteísta y ateo, en un nivel muy por encima de los legisladores antiguos<sup>223</sup>. En efecto, la imagen que tenía Toland del profeta judío se resumía en el hecho de que lo concebía básicamente como un legislador político, quien utilizó las normas religiosas para domar moralmente a su pueblo, recién huído de Egipto. Esta tesis tolandiana, que combatía la esgrimida por Pierre-Daniel Huet en su obra *Demonstratio Evangelica* (1679), en la que pretendía que toda la teología de los paganos derivaba de los escritos y las acciones de Moisés<sup>224</sup>, ha sido comparada con la expuesta en el escrito clandestino y subversivo titulado *De tribus impostoribus*<sup>225</sup>, donde se ridiculizaba a toda religión revelada y se afirmaba que tanto Moisés como Cristo y Mahoma habrían sido falsos profetas, impostores, que habrían manipulado la religión para sus propios fines políticos<sup>226</sup>. A pesar de la semejanza en la argumentación que se pudiera encontrar entre estos dos textos, la participación de Toland en su redacción no sólo es dudosa, sino que incluso no es necesaria para entender sus posiciones filosóficas<sup>227</sup>.

---

<sup>223</sup> En el escrito «Two Problems, Historical, political, and theological concerning the Jewish Nation and Religion», Toland afirmaba que la *Respublica Mosaica* fue tan perfecta y Moisés tan buen legislador que estamos obligados a reconocer que habría que «to allow MOSES a rank in the politics far superior to SALEUCUS, CHARONDAS, SOLON, LYCURGUS, ROMULUS, NUMA, or any other Legislator» (*Nazarenus*, ed. cit., Appendix, §8, p. 239). Para más referencias en la obra de Toland a Moisés como legislador, véanse las páginas que le dedica en el *Tetradymus*, op. cit., pp. I y ss., 6, 11 y 25.

<sup>224</sup> P. D. Huet: *Demonstratio evangelica*, Frankfurt 1722 (1 ed. 1679), p.68. Leibniz, en carta del 30 de abril de 1709 a Toland, le daba la razón al irlandés en su crítica a Huet, pero lamentaba que las continuas alusiones tolandianas a un supuesto panteísmo de Moisés no hubieran ido acompañadas de una refutación contundente. «Mais comme cette opinion (que vous marquez rejeter vous même) est aussi pernicieuse, qu'elle est mal fondée; il eut été à souhaiter, Monsieur, que vous ne l'eussiez rapportée qu'avec une refutation convenable, que vous donnerez peut-être ailleurs. Mais il seroit tousjours meieux de ne pas differer l'antidote aprez le venin». Epístola citada en *A Collection*, op. cit., vol. II, p. 385 (véase también en Klopp, ed. cit., vol. II, p. 307).

<sup>225</sup> El texto parece que tiene su origen en 1230, por el Emperador Federico II, quien, según cuenta la leyenda, lo redactó en latín para su amigo Othon. Históricamente circuló con posterioridad junto con la *Vie et esprit de Spinosa*. Después se separó esta obra, que pasó a ser denominado *L'Esprit de Spinosa ou ce que croit la plus saine partie du monde*, cuyo autor se sospecha que fue el Comte de Boullainvilliers. Este manuscrito sobre Spinosa pasó a ser conocido, según cuenta Marchand, como *Les trois imposteurs*, puesta que parecía ser «a partial fulfilment of the title De tribus Impostoribus». Véase Winfried Schröder: *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, p. 127. Para una historia de los orígenes y de la fortuna de *Les trois imposteurs*, véanse las páginas 124-140.

<sup>226</sup> Escribe muy acertadamente J. Champion, en lo que a Toland se refiere, que «for a Stubbe and Toland, Mahomet and Moses were legislators founding their principles upon true monotheistic roots. In these early histories of religion, the classical idea of the legislator combined with the notion that religion should be employed for social purposes to become one of the primary roots of civil theology». J. Champion: *The Pillars of Priescraft shaken*, op. cit., p. 132. Para la relación de Toland con el *Traité*, véase el artículo ya citado de J. Champion «Toland and the Traité». La idea de un Moisés como legislador o como impostor se encuentra recogida, asimismo, en el escrito clandestino *Theophrastus Redivivus*, en el tercer tratado, capítulo quinto, intitulado «De iudaicâ sive mosaicâ religione». Un buen estudio sobre este texto clandestino lo constituye la obra de T. Gregory: *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*. Florencia 1979, mientras que la primera edición del tratado lo hallamos en *Theophrastus redivivus*. Edizione prima e critica, editado por G. Canziani y G. Paganini. 2 vol. Florencia 1981-1982.

<sup>227</sup> La polémica en torno a la participación de Toland en la composición del tratado ha sido extensa. Un resumen de los argumentos a favor los presenta J. Champion, en su obra ya citada *Republican Learning*,

El proyecto político o la «utopía» que Toland se representaba bajo el nombre de «Respublica Mosaica» tenía en su sistema un papel bien definido: se trataba de presentar a la religión como un invento de los legisladores en su intento de modelar éticamente al vulgo, mientras que los legisladores y los filósofos poseerían otra (la panteísta) que sería totalmente inabarcable al común del pueblo, quien la desconocería por su incapacidad de comprenderla y practicarla sin introducir el misterio y la superstición<sup>228</sup>. Moisés aparecería, en este sentido, como el legislador republicano modélico por excelencia<sup>229</sup>, que promovería la paz, la tolerancia y la cohesión social, en tanto que buscaba el equilibrio entre la verdad filosófica sobre una religión natural y la verdad del pueblo, más cercana a la superstición y a los mitos religiosos<sup>230</sup>.

El mensaje de tolerancia religiosa y política que se deja entrever en estas reflexiones se hace todavía más evidente si pensamos que la verdad originaria del cristianismo, según Toland, era el respeto por parte de los judíos de la ley de Moisés y la práctica de los preceptos nuevos, pero en continuación con la tradición hebrea, que

---

pp. 179-182, así como sus artículos «John Toland and the *Traité des trois imposteurs*, 1709-1718», art. cit., y «Legislators, impostors and the politic origins of religion: English theories of ‘imposture’ from Stubbe to Toland», art. cit..

<sup>228</sup> El modelo para esta república o *Commonwealth* era, como se observa en *Origenes Judaicae* y en el *Nazarenus*, pero se explicita todavía más en *Two Problems*, Cicerón, de quien dice que ha tomado el modelo de una *Immortality of a Commonwealth*, en concreto, de «his six books *de Republica*, or *de optimo statu Civitatis & de optimo Cive*» (§6, pp. 238-239). Para Toland, la *Respublica* latina era el ejemplo y el modelo de todo gobierno verdaderamente libre: «*Respublica* in Latin, is a general word for all free Governments, of which we believe ours to be the best» (J. Toland: *The State Anatomy of Great Britain, containing a Particular Account of its several Interests and Parties, their bent and genius etc.*, Londres 1717, p. 10). Toland estuvo tan fuertemente influenciado por el cónsul latino, que redactó incluso un *Cicero illustratus, Dissertatio Philologico-Critica: sive Concilium de toto edendo Cicerone, alia planè methodo quàm hactenus unquam factum* (en *Collection I*, pp. 229-296), con la intención de llevar a cabo una edición de su obra. Dos buenos estudios sobre la cuestión son G. Gawlick: «Cicero and the Enlightenment», en *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, XXV (1963), pp. 657-682 y Robert R. Evans: *Pantheisticon. The Career of John Toland*, op. cit., pp. 153 y ss.

<sup>229</sup> En *Origenes Judaicae* se le denomina, en un pasaje, no sólo «Aegyptius Sacerdos & Nomarcha», sino incluso también «Dux & Legislator Moses» (§ 24).

<sup>230</sup> Cfr. J. Champion: *Republican Learning*, op. cit., p. 183. En este punto conviene señalar la gran similitud con las reflexiones llevadas a cabo por Spinoza en su ya citado *Tractatus Theologico-Politicus*, cuando califica a los profetas de ignorantes («nam Salomon, Esaias, Josua etc. quamvis prophetae, homines tamen fuerunt, et nihil humani ab ipsis alienum existimandum», II, 23) e intenta probar con ello la separación de filosofía y religión («Verum enimvero quamvis haec tantum [...] ad scopum, ad quem intendo [...] nempe ad separandam philosophiam a theologia», II, 30), en tanto que en la Biblia no se encontraría ninguna información ni enseñanza filosófica para la edificación intelectual del hombre, sino únicamente normas de conductas («ex quibus omnibus sequitur Scripturae doctrinam non sublimes speculationes neque res philosophicas continere, sed res tantums implicissimas, quae vel a quovis tardissimo possunt percipi», XIII, 153). Para Toland, si bien esto es cierto, Moisés será, no obstante, el modelo de cómo fue posible articular el discurso al pueblo con la teología panteísta de la naturaleza, que él mismo representaba.

Jesús reforma y hace accesible también a los gentiles, promoviendo con ello la convivencia pacífica entre ambos<sup>231</sup>.

Mas con ello Toland realizaba una operación completamente subversiva. En efecto, si observamos bien qué pretende el filósofo irlandés en este escrito, observaremos cómo lo que se está llevando a cabo es una defensa de sus propios ideales políticos a través de la figura de Moisés, es decir, «Toland's applause for Moses was a part of a public strategy for rendering republican institutions more readily accommodated to the prevalent Judaeo-Christian discourses of his time»<sup>232</sup>. Sostener esta tesis, sin duda, nos conduce irremediabilmente a desconfiar de la sinceridad de la simpatía de Toland por Moisés y el pueblo judío, pero si tenemos en cuenta la tesis de la doble comunicación y de la necesidad para el filósofo que desea reformar la sociedad de cierta prudencia a la hora de exponer sus ideas, no nos resultará tan sorprendente e, incluso, se puede afirmar, como hace J. Champion, la siguiente sin duda tesis fuerte: «it is possible [...] to argue that Toland's *Nazarenus* (1718) was an English 'version' of the *Traité*»<sup>233</sup>. En efecto, si atendemos a lo que aquí se expone en esta obra, veremos cómo las similitudes no sólo son grandes, sino que las en teoría contradicciones entre estas dos obras son más bien aparentes. En ambas, se sostiene la teoría de que el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam son religiones no fundadas por Dios, sino que tienen un origen natural y civil, es decir, que fueron legisladores los que establecieron las religiones correspondientes con la finalidad de gobernar y controlar a la masa mediante sus leyes. Sólo con la aparición de una clase sacerdotal y sus ansias de poder, la religión deviene algo supersticioso y dañino para el hombre. Con este esquema histórico, que debía mucho al *Traité*, Toland pretenderá exponer su pensamiento republicano y su propuesta de tolerancia para su época, pues si el cristianismo originario era la tolerancia entre costumbres diferentes y demostraba que era posible vivir en comunidad con tradiciones distintas, éste debía ser el modelo a seguir para evitar confrontaciones y fanatismos religiosos como los que acaecían en el momento histórico en el cual escribía el filósofo irlandés.

---

<sup>231</sup> Jesús aparecerá, pues, para Toland, no como el Hijo de Dios, no como el Mesías prometido, sino como un *profeta* más, un *legislador*, cuya misión sería dotar de nuevo o restaurar el contenido racional y la validez de la ley Mosaica, extendiéndola también a los gentiles, quienes también participarían con ello de la ley natural.

<sup>232</sup> J. Champion: «Toland and the *Traité*», art. cit., p. 25.

<sup>233</sup> *Ibid.*

De ahí también que Toland alabe a Lutero<sup>234</sup> y a la Reforma protestante, como aquel movimiento que, a pesar de los fallos cometidos, pasará a la historia como el liberador de Europa, siendo celebrados los reformadores como héroes:

Those Reformers had their follies and their faults, which their true admirers are as faar from denying, as drawing into example. But when I compare their failings with their excellencies, and above all when I consider their courage, in essaying to deliver from the basest slavery a world sottishly bewitch'd by fraudulent Priests, the most ungenerous, the most implacable, and cruellest of enemies, I hesitate not to give 'em the preference over all the Conquerors of antiquity. The very designing what the actually perform'd, is above the completest victory over the most numerous host of barbarians. Considereing the gross ignorance of ages immediately preceding the Reformation, the bigotry of the greatest Princes, the vast influence of the Clergy, and the stupendous superstition of the People; I am surpriz'd with infinitely more wonder, that those Heroes discover'd so many truths, than what they continu'd in any errors<sup>235</sup>.

De esta manera, Toland no sólo participaba activamente, como «buen protestante»<sup>236</sup>, en los debates de su tiempo sobre el concepto de tolerancia religiosa y política y luchando contra la superstición, sino que con la representación de un Moisés republicano se quería legitimar sus propias aspiraciones republicanas y acomodarlas al discurso religioso cristiano de su época. Si, como afirma Champion, «Moses could be shown to be a republican pantheist who designed a rational religion for political purposes, then Toland's arguments were less exposed to vilification as irreligious»<sup>237</sup>. Con ello se inicia el tránsito a la filosofía política de Toland.

---

<sup>234</sup> *Hodegus*, en *Tetradymus*, op. cit., p. 5 y *Mangoneutes*, en *Tetradymus*, op. cit., p. 196, donde se alaba también a Calvino.

<sup>235</sup> *Ibid.*, pp. 196-197. Y, con todo, Toland no puede dejar de constatar tristemente cómo la Reforma va perdiendo fuerza: «The truth of the matter is, my Lord, that of the Protestant Churches some were never reform'd enough, and that others of them are going back from their Reformation» (*Mangoneutes*, en *Tetradymus*, op. cit., p. 215).

<sup>236</sup> He aquí cómo define Toland al buen protestante: «But it signifies nothing to good Protestants, whether unwarrantable authority be establish'd at Rome, or Canterbury, or Wittemberg, or Geneva; whether the Superstitions introduc'd into the Church be antient or modern, of Eastern or Western original, deduc'd from Fathers or Councils. These things they'll decry with equal vigor every where: and as the Roman Church, whose head is the POPE, has exceeded all other in tyranny, forgery, and superstition, in adding to the *Bible* and taking from it, in equalling if not substituting *Tradition* to its dictates, these things wherever practis'd are figuratively term'd POPERY, in the same proportion as the *Species* is to its *genus*» (*Mangoneutes*, en *Tetradymus*, op. cit., pp. 214-215).

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 185.

# Apéndice

## El Socinianismo: origen y doctrina.

### El caso inglés de John Locke.

#### 1. Breve introducción histórica

Cuando, según cuenta la leyenda, el 31 de octubre de 1517 el joven monje agustino Martín Lutero colgó en la puerta principal de la *Schloßkirche* de Wittenberg sus 95 tesis, pocos pensaron que aquel acto de incipiente rebeldía podía tener unas consecuencias tan grandes teológica y políticamente hablando como las que tuvo en la Europa de los siglos venideros<sup>238</sup>. El cisma que se produjo en el seno de la Iglesia Cristiana tuvo unas repercusiones mucho más desastrosas que las que se dieron en el siglo X (1054) entre la Iglesia de Oriente (la futura Ortodoxia) y la de Occidente (la Católica). En efecto, uno de sus primeros resultados fue la clara y tajante división de la teología cristiana, en concreto, en lo que a la interpretación de las Sagradas Escrituras se refería. Así, mientras la Iglesia Católica, a pesar de sus discusiones internas, defendía y representaba una doctrina teológica unitaria apoyada en la Tradición, en el campo de la Reforma, por el contrario, hallamos una serie de teólogos que elaboran diferentes doctrinas, las cuales entran en conflicto mutuamente. De hecho, dentro del proceso de la Reforma iniciado por Lutero y como resultado del descontento que se produjo al manifestarse el movimiento como una nueva versión del cristianismo más cruel e intolerante que el catolicismo (ténganse presentes los diferentes procesos inquisitoriales llevados a cabo por los protestantes y las persecuciones de todos aquellos que no compartieran sus fines), pronto empezaron a surgir nuevos impulsos de reforma que pretendían llevar a cabo con mayor eficiencia los anhelos de volver a un cristianismo más puro y genuino. Esta Reforma radical<sup>239</sup> tuvo varias vertientes, entre ellas, la anabaptista y la antitrinitaria o unitaria. Los anabaptistas creían que no se había llevado a sus últimas consecuencias la reforma protestante y que todavía quedaban muchos elementos católicos por suprimir. Haciendo especial hincapié en la cuestión práctica,

---

<sup>238</sup> La obra del italiano Giordano Bruno es un buen ejemplo de denuncia de las consecuencias negativas de la Reforma para los europeos de finales del siglo XVI.

<sup>239</sup> Término técnico acuñado por George Huntston Williams en su obra *Radical Reformation*. Westminster Press, Philadelphia 1962 (*La reforma radical*. Trad. española de Antonio Alatorre, FCE, México 1983).

abogaban por una conducta moral más pura y por un retorno a la manera de vida de los primeros cristianos, en donde no había ningún tipo de injusticia social y la separación entre Estado e Iglesia era efectiva y real. Uno de sus representantes principales fue el teólogo revolucionario protestante Thomas Müntzer, quien fue decapitado por sus actividades subversivas a favor de los campesinos en la masacre de Frankenhausen el 27 de mayo de 1525.<sup>240</sup>

El movimiento unitario, que tenía un carácter más teórico-místico, criticará preferentemente la reforma de los dogmas cristianos llevada a cabo por Lutero y el resto de líderes protestantes. Los unitarios o socinianos denunciarán que no se ha realizado una reforma teórica en su plenitud, destacando como ejemplo de ello la doctrina de la trinidad, del dios-hombre y de la satisfacción, siendo asimismo su preocupación principal cómo se debía leer e interpretar la Biblia desde un punto de vista que ya no era sólo el místico, sino el *racional*. Nosotros nos vamos a centrar justamente en este movimiento, en el unitarismo o, mejor dicho, en el *socinianismo*<sup>241</sup>.

Este movimiento, vilipendiado tanto por la historiografía católica como por la protestante, se nos revela como un programa teológico que históricamente posee una influencia decisiva en lo que concierne al desarrollo religioso y filosófico de la Europa de los siglos XVI-XVII<sup>242</sup>. De hecho, esta doctrina teológica ejemplifica a la perfección las dos alas o vertientes del espíritu protestante que desde entonces se darían: la

---

<sup>240</sup> En este movimiento anabaptista se puede quizás ya rastrear algunos elementos de lo que posteriormente se conocerá como Teología de la liberación, movimiento de cariz marxista anatemizado por la Iglesia Católica. Véase, para la historia del anabaptismo dentro del proceso de la Reforma, la obra *Wegscheidern der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*. Hrsg. von Günther Vogler, Weimar 1994, en concreto las contribuciones de Siegfried Bräuer: «Selbstverständnis und Feindbild bei Martin Luther und Thomas Müntzer: Ihre Flugschriftenkontroverse von 1524» (pp. 57-84) y Hans J. Hillerbrand: «Bundesbegriff und Bundestheologie bei Thomas Müntzer und den frühen Täufern» (pp. 85-98); y para la influencia del anabaptismo en Polonia el estudio de G. Huntston Williams: «Anabaptism and Spiritualism in the Kingdom of Poland and the Grand Duchy of Lithuania. An Obscure Phase of the Pre-history of Socinianism», en L. Chmaj (ed.): *Studia nad arianizmem*, Varsovia 1959, pp. 215-262. Asimismo las páginas que le dedica Delio Cantimori en su obra *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*. Turín 1992, pp. 42-48.

<sup>241</sup> Ya de entrada hay que señalar lo problemático de tal denominación, pues los representantes de tal doctrina en ningún momento se denominaron así. El término 'sociniano' es el calificativo que recibieron en sentido polemizante por parte de los teólogos de la antigua ortodoxia protestante. Asimismo, se les ha identificado bajo el nombre de 'antitrinitarios', 'arrianos', 'nuevos arrianos', 'servetistas', 'fotonianos' o 'unitarios', calificativo este último que vendría a significar una corriente teológica diversificada dentro del protestantismo que F. Socino, como veremos más adelante, unificará bajo su doctrina, siendo desde entonces 'unitario' y 'sociniano' sinónimos (y así lo utilizaremos nosotros en nuestro estudio). Los 'socinianos' se denominaban a sí mismos '*ecclesia minor*' (pues la '*ecclesia major*' era la iglesia reformada), 'hermanos polacos' o, simplemente, '*christiani*'.

<sup>242</sup> Véase para más detalles de su importancia filosófica el artículo de Zbigniew Ogonowski: «Der Sozinianismus aus der Sicht der grossen philosophischen Doktrinen des 17. Jahrhunderts», en Lech Szczucki; Zbigniew Ogonowski; Janusz Tazbir (ed.): *Socinianism and its Role in the Culture of the XVIth to XVIIIth Centuries*, Varsovia-Lodz 1983, p. 115-123.

‘racionalista’ y la ‘mística’. Así, mientras que la primera sostenía la posibilidad del conocimiento de las verdades teológicas a través de nuestro entendimiento finito y se constituía a partir de la diferencia esencial entre infinito/finito y divino/humano, la segunda mantiene como fuente de conocimiento la intuición inmediata y tiene como punto de partida la unidad esencial de aquellas partes separadas tan radicalmente por los primeros<sup>243</sup>.

Con estas premisas cognoscitivas y con la consiguiente revalorización del poder de la razón (‘pecadora’, ‘corrupta’, según el lenguaje paulino de Lutero) es comprensible que el socinianismo fuera, como veremos, la base desde la cual surgió y se desarrolló el deísmo anglosajón, que, en palabras de Ernst Troeltsch, constituye la «filosofía de la religión de la Ilustración»<sup>244</sup>, al sostener la primacía absoluta de la razón en las cuestiones teológicas.

## 2. El nacimiento del socinianismo.

Aunque el origen del socinianismo hay que rastrearlo en Lelio Socino, se puede destacar por su importancia y por la influencia que produjo sobre el teólogo italiano la figura del español Miguel Servet (1511-1553)<sup>245</sup>, quien fue el primero en exponer y defender de manera heroica el pensamiento unitario. Si bien es cierto que no fue antitrinitario en el sentido de que fuera una persona que no creyera en la Trinidad, desarrolló con todo una nueva concepción en la comprensión de ésta a partir de un análisis profundo de la Biblia, que sería para él la única guía en asuntos teológicos, como se demuestra en su escrito *Christianismi Restitutio*<sup>246</sup>, obra en la que desarrolla un

---

<sup>243</sup> Para una exposición histórica y teológica del socinianismo, véase la todavía hoy indispensable obra de Otto Fork: *Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesamtenwicklung des christlichen Geistes, nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff*, Kiel 1847 y la de Earl Morse Wilbur, D.D.: *A History of Unitarism. Socinianism and its Antecedents*. Cambridge, Massachusetts 1947.

<sup>244</sup> Ernst Troeltsch: *Gesammelte Schriften*, Hrsg. von Hans Baron. Mohr, Tübingen 1924, Bd. 4: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, pp. 429-430: «Der Deismus ist die Religionsphilosophie der Aufklärung und somit der Ursprung der modernen Religionsphilosophie überhaupt, sowohl nach der metaphysischen als auch der historisch-kritischen und geschichtsphilosophischen Seite».

<sup>245</sup> Un clásico que estudia los antecedentes teológicos de Fausto Socino es la obra de F. Trechsel: *Die protestantischen Antitrinitarier vor F. Socin*. Nach Quellen und Urkunden geschichtlich dargestellt. Kiel 1839-1844. En dos volúmenes: *Michael Servet und seine Vorgänger* (1839) y *Lelio Sozini und die Antitrinitarier seiner Zeit* (1844).

<sup>246</sup> Michael Servetus: *Christianismi Restitutio. Totius ecclesiae apostolicae est ad sua limina vocatio, in integrum restituta cognitione Dei, fidei Christi, iustificationis nostrae, regenerationis baptismi, et coenae domini manducationis. Restituito denique nobis regno coelesti, Babylonis impiae captivitate soluta, et Antichristo cum suis penitus destructo*. Viena 1553 (Frankfurt a.M. 1996). Traducción española de Ángel Alcalá y Luis Betés en Fundación Universitaria Española, Madrid 1980 y en edición bilingüe en: Miguel Servet: *Obras completas* (ed. de Angel Alcalá): vol. V y VI: *Restitución del cristianismo I y II* (2 vols.).

nuevo sistema teológico cristiano y donde encontramos expuesta en la primera parte, titulada *De Trinitate* (que era una reformulación de su escrito de 1531 *De Trinitatis erroribus libri septem*<sup>247</sup>) su doctrina sobre la trinidad, dirigida básicamente contra la concepción niceniana. Para él no existen separados ontológicamente el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, sino que hay un solo Dios, el cual contiene miles de esencias y naturalezas y que se manifiesta de maneras diferentes. Por eso puede afirmar, frente a los antitrinitarios, quienes defendían que había tres entidades metafísicas invisibles en una esencia y naturaleza divina, que Cristo es el hijo real y natural de Dios y ningún *logos* separado del Padre (*Olim verbum, nunc filius. Et olim in verbo personam filii*). Él mismo se manifiesta en el mundo en la persona de Jesús, mientras que por otro lado el Espíritu Santo no sería más que la manera en la que Dios se comunica con el mundo (*modus diversus, Dei essentia quatenus manifestatur, quatenus communicatur*)<sup>248</sup>. Condenado por su doctrina tanto por la Iglesia Católica como por Calvino, Miguel Servet falleció en la hoguera en Ginebra el 27 de octubre de 1553, siendo el único ‘hereje’ quemado en la Ginebra de Calvino<sup>249</sup> y estando como testigo de ello el teólogo italiano Lelio Socino (1525-1562), quien puede ser considerado el verdadero fundador del antitrinitarismo.

---

Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza 2007. Véanse las diferentes asociaciones de servetistas y estudiosos de su obra a escala internacional en <http://www.servetus.org> y <http://www.miguelservet.org>.

<sup>247</sup> Otra obra de juventud de Servet sobre la trinidad fue *Dialogi de Trinitate* (1532), que se encuentra en edición bilingüe en el segundo tomo de las obras completas de Miguel Servet que, bajo la dirección de Ángel Alcalá, ha editado Prensas Universitarias de Zaragoza en el 2004 (2 vol.).

<sup>248</sup> Para una exposición detallada del pensamiento de Miguel Servet, véase Henri Tollin: *Das Lehrsystem Michael Servets, genetisch dargestellt*. Gütersloh 1876-1878 (4 vols.). Estudios más modernos son los de Roland H. Bainton: *Servet, el hereje perseguido (1511-1553)*, trad., prólogo y bibliografía sobre Servet por Ángel Alcalá y una biografía sobre Servet por Madeleine E. Stanton, Taurus, Madrid 1973 (ed. original: *Hunted Heretic. The Life and Death of Michael Servetus*, Boston 1972) y Marian Hillar: *The Case of Michael Servetus (1511-1553). The Turning Point in the Struggle for Freedom of Conscience*. Lewiston – Queenston – Lampeter 1997 y su ponencia presentada en el *Sixteenth Century Studies Conference* (24-27 de octubre de 2002 en San Antonio, Texas) titulada «Process Theology and Process Thought in the Writings of Michael Servetus» y que se puede consultar en la web de los socinianos en internet: <http://www.socinian.org/process theology.html>. Asimismo, véase la obra ya citada de Cantimori (*Eretici italiani del Cinquecento*), donde se analiza los argumentos antitrinitarios de la obra de 1531 y se destaca el carácter de ‘*imitatio Christi*’ que comportaba tal defensa de la humanidad de Cristo – y que luego veremos reflejado en F. Socino – así como la influencia de Joaquin de Fiore en su concepción del Espíritu Santo y de la nueva ‘edad del espíritu’.

<sup>249</sup> La relación de Miguel Servet con Calvino fue larga y complicada, en tanto que si bien se dejaban textos y discutían sobre cuestiones teológicas, la intolerancia de Calvino pronto se hizo manifiesta y se dice incluso que fue él mismo en persona quien denunció a Servet y el principal artífice de su posterior condena. El trágico fin del español Servet se convirtió en una leyenda entre los unitaristas quienes, aun hoy, le consideran y le veneran como su primer mártir.

Hombre dedicado por completo a la investigación y al estudio racional de las Escrituras<sup>250</sup>, pronto surgieron en Lelio Socino<sup>251</sup> dudas sobre las doctrinas religiosas hasta entonces recibidas. De hecho, uno de sus rasgos más característicos fue siempre su profundo (en sentido etimológico del término) escepticismo metodológico en cuestiones teológicas que le llevaba constantemente a fundamentar de manera racional una doctrina antes de creer en ella. Por ello no sólo se opuso a la Iglesia católica, sino al mismo Calvino, con el cual estuvo toda su vida en contacto, discutiendo sobre cuestiones dogmáticas. En esta serie de discusiones que mantuvieron, sobre todo, epistolarmente, se ponía ya de manifiesto la novedad epistemológica que Lelio quería introducir en la investigación teológica: la credibilidad y la importancia decisiva de la razón en la teología. Así, mientras que Calvino defendía una ‘fe ciega’ y hablaba de los límites de la inteligencia humana, Lelio Socino decía no creer en nada que fuera ‘contrario a la razón’ y buscaba una justificación racional a todas sus creencias<sup>252</sup>. Después de una estancia en Polonia, donde conoció a varios reformados antitrinitarios como él y fue recibido como un héroe, volvió de nuevo a Zurich, donde se quedó trabajando hasta su muerte, estando siempre en buenos términos diplomáticos con Calvino. Entre sus obras cabría destacar *Tractatus aliquot theologici*, que contiene *De resurrectione* (1549) y *De Sacramentis dissertatio ad tigurinos et genevenses* (1555) publicadas en Amsterdam en 1654<sup>253</sup> y *Theses de Filio Dei et Trinitate a Socino aut Sociniano confectae*<sup>254</sup>.

---

<sup>250</sup> Escribe Philip Melancton sobre las capacidades intelectuales de Lelio Socino: «Adolescens, ut fontes Iuris, videlicet, Ius divinum cognosceret, legit Propheticos et Apostolicos libros, quorum lectione cum divinitus traheretur ad veri Dei invocationem, et ad omnia pietatis officia, tanto studio sacrorum librorum flagrare coepit, ut et Hebraeam linguam disceret, ut fontes certo cognosceret». Philippi Melanthonis. *Opera quae supersunt omnia*. Ed. C. G. Bretschneider. Corpus Reformatorum, vol. IX, 1842; carta de recomendación del 1 de diciembre de 1557 a Maximiliano II, col. 381.

<sup>251</sup> Una buena síntesis de su vida y de su pensamiento la ofrece la introducción de Antonio Rotondò a Lelio Sozzini: *Opere*. Edizione critica a cura de A. Rotondò. Firenze 1986, pp. 13-72, así como las tres cartas de recomendación de Philip Melancton, del 1 de diciembre de 1557 al rey de Polonia Segismundo Augusto, al rey de los romanos Maximiliano II y al predicador de la corte de Viena Nikolaus Pfauser en Philippi Melanthonis. *Opera quae supersunt omnia*, ed. cit., vol. IX, 1842, coll. 379-383.

<sup>252</sup> En carta a J. Calvino había escrito: «nihil esse credendum quod rationi sit adversum». Carta fechada en Basilea el 25 de julio de 1549, en *Opere*, ed. cit., p. 154.

<sup>253</sup> Reproducido en F. Trechsel: *Die protestantischen Antitrinitarier vor F. Socin*, op. cit.: *Laelii Socini De Sacramentis Dissertatio. Ad Tigurinos et Genevenses* (4 pars), pp. 438-444 y *De resurrectione*, pp. 445-446. En este clásico de la historiografía antitrinitaria se hallan así mismo otros documentos como, por ejemplo, algunas cartas importantes, así como testimonios sobre su labor teológica. En la edición moderna citada anteriormente de A. Rotondò, se encuentran ambas obras en las pp. 75-80 y 81-92 respectivamente.

<sup>254</sup> Publicado por primera vez a partir del manuscrito conservado en la Universidad de Basilea por Delio Cantimori y Elizabeth Feist (Ed.): *Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa*. Reale Accademia d'Italia, Roma 1937, pp. 57-61. Para un análisis filológico de este manuscrito, véanse las pp. 305-306 de la obra ya mencionada de A. Rotondò.

Mas será su sobrino Fausto Socino<sup>255</sup> (1539-1604) quien recogerá lo esencial de su pensamiento y lo elevará a doctrina teológica<sup>256</sup>. F. Socino es, de hecho, la figura clave dentro de lo que se ha denominado ‘unitarismo’, pues fue su deseo unificar las diferentes direcciones que en su seno se daban a favor de una doctrina unitaria y coherente que sería conocida posteriormente con el nombre de socinianismo<sup>257</sup>. Llevar la reforma iniciada por Lutero hasta sus últimas consecuencias fue la misión histórica de Socino<sup>258</sup>, quien tuvo además el mérito de predicar, en una época en la que el protestantismo mostraba rasgos de intolerancia radical<sup>259</sup> – como pudo constatar su tío en Ginebra con el caso del español Miguel Servet –, los principios de humanidad, tolerancia y de amor al prójimo.

Aunque se conservan diferentes escritos de Socino dedicados a cuestiones teológicas como, por ejemplo, *De Jesu Christo Servatore, De Sacrae Scripturae auctoritate* o *Explicatio primae partis primi capituli Ioannis*<sup>260</sup>, no fue sino después de

---

<sup>255</sup> Para la biografía de F. Socino, véase S. Przypcovius: *Vita Fausti Socini*, proemio a *Fausti Socini Senensis Opera Omnia in Duos Tomos distincta. Quorum prior continent ejus ‘Opera exegetica et didactica’ posterior ‘Opera ejusdem Polemica comprehendit’*, publicada en *Bibliotheca Fratrum Polonorum* [B.F.P.], Irenopolis [Amsterdam] 1656, vol. 1, pp. 8-16.

<sup>256</sup> Para el testimonio del propio Fausto Socino de agradecimiento y deuda intelectual para con su tío, véase F. Socini: B.F.P., vol. 1, p. 782, donde se difunde, además, la imagen de un Lelio Socino en plena oposición a la transmitida posteriormente por la historiografía protestante y católica. Un estudio comparativo de ambos, tanto por lo que a su vida como a su pensamiento teológico se refiere, es el de Marian Hillar: «Laelius and Faustus Socini: Founders of Socinianism, their Lives and Theology» en *The Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarism*, primera parte publicada en el número 10:2, pp. 18-38 y la segunda en el número 10:3, pp. 11-24.

<sup>257</sup> A pesar de que él no quiso ser jefe de ninguna comunidad y rechazó bautizarse de nuevo, es cierto que fue gracias a ellos, a los hermanos polacos, que cobró reputación posteriormente. Escribe acertadamente al respecto Cantimori: «si può ben dire che senza il ricco contenuto religioso e sociale e la concreta energia dei polacchi le dottrine dell’italiano sarebbero rimaste dottrine astratte e isolate, formalmente interessanti ma senza importanza nella storia europea». *Eretici italiani*, op. cit., p. 406.

<sup>258</sup> Un pareado en latín, de origen desconocido, ejemplificaba este hecho: *Alta ruit Babylon; destruxit tecta Lutherus, muros Calvinus, sed fundamenta Socinus*.

<sup>259</sup> Intolerancia que desde el bando católico padeció también Fausto Socino en sus propias carnes cuando en 1598, estando en Racovia, un grupo de estudiantes católicos entraron en su apartamento mientras estaba enfermo en la cama. De allí le sacaron medio vestido y le llevaron a la plaza pública donde, en medio de las cenizas de sus obras y escritos quemados en su presencia, se le quiso obligar a renunciar a sus doctrinas, a lo cual se negó rotundamente. Fue entonces cuando le transportaron a las orillas del Vístula para lanzarlo al río por hereje impentente, de lo cual se pudo salvar gracias a la intervención del profesor Martin Wadowit que casualmente pasaba por allí. Este desagradable accidente fue lo que provocó que se trasladase a Lusławice, donde permaneció hasta el fin de su vida. Véase F. Socino: *Listy* (Cartas). Edición de Ludwik Chmaj. Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1959, Ep. XIV, vol. 1, p. 157.

<sup>260</sup> Los escritos de los teóricos más importantes del socinianismo se encuentran recogidos en la *Bibliotheca Fratrum Polonorum* [B.F.P.], *quos Unitarios vocant, instructa operibus omnibus Fausti Sociani Senensis, Nobilissimi Itali, Joannis Crellii Franci, Jonae Schlichtingii a Bucowietz, Equitis Polioni, exegeticis et Joannis Ludovici Wollzogeni Baronis Austriaci, quae omnia simul juncta totius Novi Testamenti explicationem complectuntur*. Irenopoli [Amsterdam] post annum Domini 1665-1692 en 10 volúmenes. Por fecha de publicación los volúmenes son los siguientes: de J. Crell vol. 1 y 2 (1665), de Schlichting vol. 1:1 (1665), de Socino vol. 1 y 2 (1668), de Crell vol. 3 y 4 (1668), de Schlichting vol. 1:2 (1668), de Wollzogen 1:1 y 1:2 (1668) y, finalmente, de Przypkowski vol. 1 (1692). Para una historia de la colección, puede consultarse Jeroom Vercruysse: «*Bibliotheca Fratrum Polonorum: Histoire et*

su muerte que se puso de manifiesto la necesidad de confeccionar un escrito en el cual se pudieran unificar las diferentes facciones del unitarismo. La idea de un escrito, en concreto, de un catecismo, le vino sugerida ya en vida a Socino<sup>261</sup>, quien trabajó en él hasta su muerte<sup>262</sup>, dándole el título de *Christianae religionis brevissima Institutio, per Interrogationes et responsiones, quam Catechismum vulgo vocant*, junto con otro escrito titulado *Novum Fragmentum catechismi prioris*, ambos inconclusos<sup>263</sup>. Sobre él, y tomando como base también otros textos como el Coloquio de Racovia de 1601<sup>264</sup>, donde se trataron temas relacionados con la ley, la autodefensa y la guerra, y lo expuesto en el Sínodo de 1602 de Racovia<sup>265</sup>, en el cual se discutieron cuestiones en torno al sacrificio, el castigo capital, la pobreza, la usura, el lujo y la disciplina eclesial, trabajarían posteriormente cuatro discípulos directos suyos: Peter Statorius Stoinski, Valentin Schmalz, Hieronymous Moskorzowski y Johann Völkel. En 1605 aparece por fin el Catecismo en Racovia (*Katechizm Rakowski*)<sup>266</sup> en polaco junto con un catecismo para niños tanto en alemán como posteriormente en latín y en polaco<sup>267</sup>. En 1608 sale la

---

Bibliographie», en *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, (Varsovia), 21 (1976), pp. 197-212. Como dato curioso, cabe señalar que esta biblioteca aparece como respuesta a la obra póstuma de Christopher Sandius *Bibliotheca Anti-Trinitatorium* (Freistadt 1864).

<sup>261</sup> Véase F. Socino: *Listy*, op. cit., vol. 2, Ep. CX, pp. 92-93.

<sup>262</sup> Socino se inspiró en el Catecismo redactado y publicado en latín por George Schomann en 1574: *Catechesis et confessio fidei coetus per Poloniam congregati in nomine I.C. Domini nostri crucifixi et resuscitati. Deut. VI. Audi Israel, Dominus Deus noster, Deus unus est. Ioann. VIII. Dicit Jesus. Quem vos dicitis vestrum esse Deum, est Pater meus*. Para entender el contexto en el cual esta obra se publica, véase el capítulo sexto ('The Establishment of the Racovian Doctrine'), de la obra de Stanislas Kot: *Socinianism in Poland. The Social and Political Ideas of the Polish Antitrinitarians in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Translated from the Polish by Earl Morse Wilbur. Boston 1957, pp. 69-81.

<sup>263</sup> Publicados ambos en B.F.P., vol. 1, pp. 651-689.

<sup>264</sup> Valentin Schmalz (1572-1622) tomó notas de este coloquio bajo el título *Epitoma del Coloquio mantenido en Racovia en el año 1601*. El original desgraciadamente no se conserva, mas se ha podido reconstruir, más o menos, a partir de copias parciales y otros documentos. Véase Lech Szczucki y Janusz Tazbir (ed.): *Epitome Coloquii Racoviae*. Varsovia 1966. En edición inglesa parcial, se puede ver en *The Polish Brethren. Documentation of the History and Thought of Unitarism in the Polish-Lithuanian Commonwealth and in the Diaspora, 1601-1685*. Edited, Translated, and Interpreted by George Huntston Williams, Montana 1980 (2 vols.), vol. I, Documento III, pp. 83-126.

<sup>265</sup> Las *Acta Synodi Racoviensis, anno Domini 1602* se encuentran publicadas en D. Cantimori, E. Feist (ed.): *Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa*, op. cit., pp. 211-277.

<sup>266</sup> *Katechizm Zboru tych ludzi, którzy w Królestwie Polskim y w Wielkim Xięstwie Litewskim [...]*, Racovia 1605. De esta primera edición sólo existe una copia que se halla accesible en microficha en la Biblioteka Narodowa de Varsovia. Fue impresa por Sebastian Sternacki, bajo el pseudónimo de Sebastianus Ambrosius Kazimiriensi. Algunos extractos de esta edición se pueden ver en *The Polish Brethren*, op. cit., vol. I, Documento VI-II, pp. 183-196. Agradecemos en este punto al amable personal de la Biblioteka Narodowa de Varsovia, quienes gentilmente nos facilitaron el acceso en microficha a la primera edición del Catecismo, así como a las obras originales de los socinianos en la B.F.P.

<sup>267</sup> La versión alemana se debe a V. Schmalz (*Der kleine Katechismus zur uebung der Kinder in dem Christlichem Gottesdienst zu Rakow 1605*) y la latina (*Catechesis Minor religione Christiana imbuendae conscripta*, Racovia 1612), junto probablemente también la polaca, a H. Moskorzowski (1612).

versión alemana dedicada a la universidad de Wittenberg<sup>268</sup> y en 1609 Moskorzowski realiza la versión latina<sup>269</sup> con diversos añadidos<sup>270</sup> dedicándosela al rey Jacobo I de Inglaterra<sup>271</sup>. La edición final y ‘canónica’ del catecismo, ampliada y modificada por Andrew Wiszowaty y Joachim Stegmann, Jr., es en latín y data de 1665<sup>272</sup>, con una edición posterior compacta en 1680, que sufre pocas variaciones, como la ampliación del prefacio, con respecto al texto de 1665, por parte del hijo de A. Wiszowaty, Benedict<sup>273</sup>. Esta edición será considerada como una síntesis de todo lo acaecido al movimiento sociniano desde 1605<sup>274</sup>.

### 3. El *Catecismo*: la doctrina del socinianismo.

Si se tuviera que definir el socinianismo con tres rasgos principales, éstos podrían ser: tolerancia religiosa, valoración positiva del papel de la razón humana en las cuestiones teológicas y antitrinitarismo. El espíritu de tolerancia religiosa y de libertad de pensamiento se expresaba ya en las primeras líneas del prefacio al *Catecismo*, redactado por A. Wiszowaty y J. Stegmann, Jr., en 1665:

---

<sup>268</sup> La cual no tomó la dedicatoria como un elogio. Prueba de ello es el escrito de F. Balduin: *Ausführliche und Gründliche Wiederlegung Des Deutschen Arianischen Chatechism (...)*, verfasst durch die Theologische Facultet zu Wittenberg 1619. De este catecismo en alemán hubo una segunda edición en 1612.

<sup>269</sup> Algunos extractos de la misma en inglés se pueden consultar en *The Polish Brethren*, op. cit., vol. I, Documento VIII, pp. 205-245.

<sup>270</sup> Johannes Daniel Hoffman publicó un artículo en 1743 donde exponía en 23 páginas todas las diferencias que se hallaban entre las dos ediciones. J.D. Hoffman: «Catechesis Racoviensis a Moscorovio translato», en *Miscelanea Lipsiensia nova* II (1743), pp. 205-228.

<sup>271</sup> *Catechesis Ecclesiarum quae in Regno Poloniae et magna Ducatu Lithuaniae, et aliis ad istud Regnum pertinentibus Provinciis, affirmant, neminem alium, praeter Patrem Domini nostri Jesu Christi, esse illum unum Deum Israelis: Hominem autem illum Jesum Nazarenum, qui ex Virginenatus est, nec alium, praeter aut ante ipsum, Dei Filium unigenitum, et agnoscunt et confitentur. Ante annos quatuor Polinice, nunc verò etiam Latine edita*. Esta versión posee una serie de curiosidades que merecen ser mencionadas. Entre ellas, el hecho de que Moskorzowski tradujo con bastante libertad y ‘subjetividad’ el texto, un texto en cuya redacción él había colaborado. Asimismo, que se le dedicase a Jacobo I de Inglaterra con la esperanza de que promoviera la tolerancia y la paz entre los socinianos de toda Europa, ingleses y polacos en concreto. La dedicatoria, con todo, no fue del gusto del monarca, quien calificó el escrito de ‘satánico’ y a sus autores de ‘hijos de Satanás’, lamentando no tenerlos en sus dominios para poder castigarles. Véase Isaac Casaubon: *Exercitationes ad Cardinalis Baronii prolegomena in Annales*, Londres 1614, p. xxi (prefacio).

<sup>272</sup> Los colaboradores en concreto fueron: Florian Klaus, Johann Crell, Martin Ruar, Jonas Schlichting, Andrew Wiszowaty y Benedict Wiszowaty Jr. El prefacio estaba firmado por A. Wiszowaty y Joachim Stegmann.

<sup>273</sup> Para una lectura en inglés de algunos fragmentos de estas dos ediciones, véase *The Polish Brethren*, op. cit., vol. II, pp. 685-706.

<sup>274</sup> Nosotros citaremos por la versión latina de 1684, que es una reedición de la de 1680. *Catechesis ecclesiarum polonicarum, Unum Deum Patrem, illiusque Filium Unigenitum Jesum Christum, una cum Spiritu Sancto, ex sacra Scriptura confitentium*, Staupoli [Amsterdam] 1684, señalando su correspondencia con el Catecismo polaco original de 1605. Todas las citas en español son traducción nuestra.

Escribiendo un Catecismo no prescribimos nada a nadie; expresando nuestros puntos de vista no queremos someter a nadie. Permítase a toda persona disfrutar de la libertad de su propio juicio en cuestiones religiosas; séanos únicamente permitido a nosotros también expresar nuestras convicciones sobre cuestiones divinas, sin injuriar y calumniar a otros. Pues esta es la dorada libertad profética que tan imperiosamente los sagrados escritos del Nuevo Testamento nos ponen en el corazón y que la Iglesia Cristiana apostólica original nos ha transmitido con su ejemplo<sup>275</sup>.

Con ello los socinianos no sólo se convertían en abanderados de la libertad y de la tolerancia religiosa<sup>276</sup>, sino que reconocían con su actitud que no hay ninguna confesión válida para toda la eternidad y que la verdad no es privilegio de una época o de una generación, puesto que con el paso del tiempo se descubren nuevos aspectos de la sabiduría y del conocimiento; de ahí la necesidad absoluta e incondicional del derecho a la libertad de confesión.

Acto seguido el Catecismo define el cristianismo como «la vía revelada por Dios para conseguir la vida eterna»<sup>277</sup>. La religión tiene la finalidad de conocer a Dios y a

---

<sup>275</sup> En latín el texto reza como sigue: «Dum Catechesim scribimus, nemini quicquam praescribimus: dum sententias nostras exprimimus, neminem opprimimus. Cuique liberum esto suae mentis in religio ne iudicium: dum modò et nobis liceat animi nostri sensa de rebus divinis, citrà cujusquam injuriam atque infectationem depromere. Haec enim est aurea illa Prophetandi libertas, quam Sacrae Literae Novi Instrumenti nobis impensè commendant, et in quâ Apostolorum primitiva Ecclesia nobis exemplo sub facem praetulit» (Catecismo 1684, p. 3). Esta concepción de la tolerancia religiosa y de libertad de investigación se encuentra ya en Lelio Socino, como puede verse en su *Confessio fidei*, en *Opere*, ed. cit., p. 99. Fue justamente por esta obra, asimismo, que fue calificado de ‘académico’ o de ‘nuevo académico’, al sostener la necesidad de dudar y cuestionarse problemas «ad amplificandam rerum divinarum cognitionem». Cfr. introducción de Rotondò, cit., pp. 58 y ss. y las páginas que le dedica Joseph Lecler S. J.: *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*. Tome Premier, Aubier 1955, pp. 384-398. Asimismo, en Fausto Socino, quien escribió en su *Tractatus De Ecclesia*: «Condenar a los otros que no piensan como tú en todas las cosas y afirmar que ninguna salvación es posible fuera de vuestra comunidad no es propio de ningún modo de la Iglesia, sino que le es, antes bien, completamente extraño. Puesto que en la religión cristiana hay muchas cosas que son útiles sin ser por ello necesarias para la salvación eterna, nada impide la existencia de diversas Iglesias divergentes entre sí, pero sostenidas por una doctrina que les permite a sus miembros alcanzar la salvación. Una Iglesia apostólica no es aquella que no enseña ningún error doctrinal, sino aquella que no enseña ningún error dentro de las cosas necesarias para la salvación». B. F. P., vol. 1, p. 347.

<sup>276</sup> Véase el artículo de Marian Skrzypek: «Les lumières françaises et l'idée socinienne de la tolérance», en Lech Szczucki, Zbigniew Ogonowski, Janusz Tazbir (ed.): *Socinianism and its Role in the Culture of the XVIIth to XVIIIth Centuries*, op. cit., pp. 193-199, así como el de S. Wollgast: «Zeitgenössische Gegner und historische Wirkungen des Sozinianismus», en S. Wollgast: *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550-1650*, Berlín 1988, pp. 412-422 y el estudio de F. Pintacuda de Michelis: *Socinianesimo e tolleranza nell'età del razionalismo*. La Nuova Italia Editrice, Firenze 1975.

<sup>277</sup> Catecismo de 1605, p. 1. Aquí ya empiezan los problemas exegéticos de la doctrina sociniana, pues en el Catecismo de 1684 se añadió: «o, en otras palabras, es la manera de servir a Dios, quien se ha enviado a sí mismo en Cristo». Con lo que parece que, en sentido estricto, sólo son religiones el cristianismo y el judaísmo, en tanto que confirmación de la religión cristiana, pues en ambas se produce la Revelación en sentido externo, es decir, proveniente de Dios. Fausto Socino había afirmado en su obra *Brevissima Institutio Christianae religionis* (B. F. P., vol. 1, p. 651a) que el cristianismo era la «via divinitus proposita et patefacta perveniendi ad immortalitatem seu aeternam vitam» y en *Summa religionis christianae* (ibid., p. 281a): «Religio Christiana est doctrina caelestis, docens veram viam perveniendi ad vitam aeternam».

Cristo (Jn 17,3) para poder alcanzar con ello la vida eterna, con lo que aparentemente se da un giro a la intención primigenia del protestantismo, que había sido siempre más práctica en lo que a la relación del hombre con Dios se refiere<sup>278</sup>, puesto que la base antropológica en la que descansa esta concepción de la religión como vía de alcanzar la vida eterna sostiene que el primer hombre era un ser mortal, tanto por lo que se refiere al cuerpo como al alma. El hombre sólo puede conseguir librarse de la muerte gracias a la misericordia divina, que solamente es alcanzable si se obedecen los mandatos divinos. Así se explican las palabras expresadas por Dios a Adán en la expulsión del Paraíso: a partir de entonces el hombre debería padecer la necesidad de la muerte, ya que Dios no proporcionaría más su ayuda al hombre<sup>279</sup>.

Este conocimiento de Dios para alcanzar la vida eterna precisa obligatoriamente de la Revelación, que se definirá como pura comunicación externa de un contenido que es totalmente trascendente a la naturaleza finita del hombre. Una de las características principales de los socinianos a tener en cuenta es la concepción totalmente separada del hombre y de Dios: Dios es totalmente trascendente y el hombre no puede saber nada de Dios a no ser a través de una revelación externa. La posibilidad de un conocimiento natural de Dios queda, pues, absolutamente excluida en Socino, para quien el único camino para poder conocer a Dios era únicamente a través de la Biblia y de la Revelación de Dios. La religión sólo es posible porque hay una Revelación: *nam cum religio res naturalis nequaquam est*<sup>280</sup>, siendo ejemplo claro de ello tanto las poblaciones indígenas de América, como los indios, quienes no ‘sabían’ ni ‘conocían’ nada de Dios<sup>281</sup>.

---

<sup>278</sup> Socino no desprecia esta vertiente y es por ello que escribe: «Qualem cognitionem istam intelligis? – Intellego potissimum Dei per Christum erga nos voluntatis notitiam, et ad eam cogitationum, morum actionumque nostrarum confirmationem». B.F.P., vol. 1, p. 651a.

<sup>279</sup> Véase *Ad argum. Puccii respons.* en B.F.P., vol. 2, pp. 258 y ss. En este punto conviene recalcar la negación absoluta por parte de los socinianos del ‘pecado original’, al argumentar que el hombre no puede heredar la culpa ajena, puesto que eso iría en contra de su libertad y de su voluntad libre. El hombre solo es el que ha de ganarse el castigo o la gracia divina. Él es el único responsable ante Dios de sus actos. Aquí aparece ya uno de los primeros rasgos de pelagianismo en la doctrina sociniana.

<sup>280</sup> F. Socino: *Lectiones sacrae F. Socini S., Quibus auctoritas Sacrarum Literarum, praesertim Novi Foederis asseritur*, en B.F.P., vol. 1, p. 273b. Y añadía: «sed si vera est, patefactio est quaedam divina». De aquí en adelante todas las citas de Socino se darán en nuestra propia versión española.

<sup>281</sup> Reformulaciones posteriores del socinianismo acabarían aceptando, no obstante, la existencia de una religión natural, como J. Crell o J. Stegmann, quien afirmó que la Revelación no era la única fuente de las normas de fe al ser válida la razón. De hecho distinguía dos tipos de *principia naturalia*: los *principia philosophica* (tienen valor absoluto y validez tanto en la tierra como en el cielo) y los *principia theologica* (posibilitan la constitución de una religión natural). Véase su *De iudice et norma controversiarum fidei* de 1644 y la obra de Andreas Wiszowaty: *Religio rationalis seu de rationis iudicio in controversiis etiam theologicis ac religiosis adhibendo tractatus*. Amsterdam 1685. Texto publicado en latín, junto con traducción francesa y alemana en A. Wissowatius: *Religio Rationalis*. Editio trilinguis. In

A pesar de que en esta postura de F. Socino se podría ver un desprecio del valor de la razón humana<sup>282</sup>, sostiene, no obstante, que la Revelación debía estar en plena armonía con la razón en tanto que la Revelación debía ser de tal manera que pudiera ser recibida y comprendida correcta y totalmente por el ser humano, de manera que era necesario que la Revelación fuera accesible a la mente humana y que siguiera los principios de la razón humana<sup>283</sup>, ya que si bien es cierto que hay verdades que son *supra rationem*, no existen, por el contrario, dogmas cristianos que sean *contra rationem*: «Pues doquiera esté presente la revelación divina la razón humana no sólo es capaz de aprehenderla, sino que es también necesario que pueda; de lo contrario, la revelación sería en vano»<sup>284</sup>.

Esta Revelación se encuentra, por otro lado, en las Sagradas Escrituras y, en concreto, en el Nuevo Testamento (p. 1). La posición de los socinianos ante la Biblia en su conjunto es clara: el Antiguo Testamento es cierto y sagrado, mas ahora posee únicamente un valor histórico necesario para comprender el Nuevo Testamento, puesto que con la Nueva Alianza se tiene la Revelación de Dios en la persona de Jesucristo que proporciona todo lo necesario para la salvación y la consecución de la vida eterna<sup>285</sup>.

Frente a los teólogos protestantes, que para fundamentar la ‘credibilidad’<sup>286</sup> de las Sagradas Escrituras hacían referencia a su carácter ‘inspirado’, los socinianos no utilizarán ni una sola vez el término en su Catecismo<sup>287</sup> y buscarán argumentar su

---

Zusammenarbeit mit J. Domański, T. Namowicz, H. Vandenbossche und J. Vercruysse. Hrsg. Z. Ogonowski, Wolfenbüttel 1982.

<sup>282</sup> Esta absoluta y categórica negación de Socino de todo posible conocimiento natural de Dios puede ser explicado no sólo por una cuestión epistemológica, sino vital, en el sentido de que Socino fue siempre una persona que jamás tuvo el más mínimo interés ni por la filosofía ni por las cuestiones mundanas, como prueban sus escritos y su rechazo radical de la vida política y social a favor del estudio bíblico constante y la vida religiosa. En este sentido seguía las enseñanzas de su tío quien, según nos relata Melanchton en carta del 20 de junio de 1551, era un hombre «alienum a regnorum et imperiorum negotiis» ocupado únicamente en el estudio «literarum et virtutis causa». Ph. Melanchton: *Opere*, ed. cit., vol. 7, 1840, «De Lelio Socino», coll. 798-799.

<sup>283</sup> Se ha de tener presente que, a pesar de ello, la razón no juega aquí el papel que posteriormente tendrá de ‘crítica’, sino que se ha de entender en su función de ‘sentido común’, de aquella capacidad humana que permite que *todos* los hombres puedan recibir y comprender correctamente la Revelación.

<sup>284</sup> F. Socino: *Tractatus de Ecclesia*, en B.F.P., vol. 1, p. 343a. Con el tiempo esta doctrina de Socino fue abandonada y se afirmó la existencia de una religión natural y de un posible conocimiento por parte del hombre de Dios. Un ejemplo de ello sería J. Crell quien sostenía su posibilidad, defendiendo que la revelación era un auxilio y un complemento de lo que el espíritu humano había podido conocer dentro de sus límites.

<sup>285</sup> Véase F. Socino: *Lectiones sacrae F. Socini S., Quibus auctoritas Sacrarum Literarum, praesertim Novi Foederis asseritur*, B.F.P., vol. 1, pp. 271-278.

<sup>286</sup> Catecismo de 1605: ‘O Pewności Pisma Świętego’, pp. 1-16; Catecismo de 1684: ‘De certitudine Sacrorum Literarum’, pp. 1-12.

<sup>287</sup> Ellos únicamente afirmarán que las Sagradas Escrituras están redactadas bajo el influjo inmediato del Espíritu Santo. Véase *Lectiones sacrae F. Socini S., Quibus auctoritas Sacrarum Literarum, praesertim Novi Foederis asseritur*, B.F.P., vol. 1, p. 287: «Quandoquidem monumenta habemus Scripta, quae nobis

*certitudo* a través de argumentos externos, como por ejemplo, el histórico. Así sostendrán que las Escrituras son verdaderas basándose en el hecho de que las primeras comunidades, aquellas sobre todo de Jerusalén que habían conocido al Salvador, corroboraron la verdad de lo allí expuesto tomándolas como guías. Por otro lado, la verdad de las Escrituras y, por extensión, de la religión cristiana se prueba por su fundador, que era un hombre divino, como se manifiesta a través de sus milagros y de su resurrección entre los muertos (p. 6) y por la religión misma, que es divina (p. 6), como se puede observar por el carácter tanto de sus prescripciones (dirigidos a una santificación perfecta y celestial de la vida), como de sus promesas (dirigidas al supremo y perfecto bien, esto es, a la vida eterna), que son tan sublimes y están tan por encima del espíritu humano que sólo pueden provenir de Dios<sup>288</sup>.

Asimismo, la *sufficiencia* de la Biblia (p. 11)<sup>289</sup> se presenta por el hecho de que posee todo lo necesario para la salvación del hombre (i.e. la creencia en Cristo y sus mandatos) y, por ello mismo, su contenido es simplicísimo y claro, siendo necesario para su comprensión la participación de la *recta ratio* del hombre<sup>290</sup>. De ahí también su *perspicuitas*: aunque hay ciertamente algunos dogmas que permanecen oscuros para el hombre, no obstante, aquellos que son necesarios para la salvación están en las Sagradas Escrituras redactadas de manera fácil y simple (*facilis et perspicua*)<sup>291</sup>. Con ello los socinianos acababan radicalmente con la pretensión católica de la imposibilidad de la comprensión de la Escritura por el individuo y de la necesidad, por consiguiente, de una ‘tradición’ y una ‘autoridad eclesiástica’ (sacerdotes) que determinara el sentido y la comprensión de la palabra de Dios. De ahí que indiferentemente de la lengua en la que esté traducida, todo lector atento ha de poder comprender con facilidad el mensaje de la Biblia con la ayuda únicamente de su razón (entendida como sentido común), la Gracia y el texto. El lector sociniano ideal será aquel, pues, que, independientemente de la

---

Deus mirabili et benignissimo consilio dedit et conservavit, divinatorum virorum, qui vel ab ipso divino spiritu impulsi eoque dictante, vel Spiritu Sancto pleni, illa literis commiserunt; hi sunt libri, quos Biblia, seu Vetus et Novum Testamentum vulgo appellamus».

<sup>288</sup> Dice el Catecismo: «Primum ex divino illius Authore. Deinde ex ipsius religionis tum natura tum circumstantiis. Omnia enim hace divinam eam ae proinde et veram esse demonstrant».

<sup>289</sup> Catecismo de 1605: ‘O Dostateczności Pisma Świętego’, pp. 16-18; Catecismo de 1684: ‘De sufficientia Scripturae Sacrae’, pp. 12-15.

<sup>290</sup> «Doceri amplius velim an etiam sint Sufficientia, ut in rebus ad salutem necessariis iis solis acquiescendum sit». (Catecismo de 1684, p. 12).

<sup>291</sup> Catecismo de 1605: ‘O Iasności Pisma Świętego’, pp. 18-20; catecismo de 1684: ‘De perspicuitate Sacrorum Literarum’, pp. 15-18.

Tradición, está completamente solo con su razón y el texto bíblico y no sólo lo lee, sino que lo entiende perfectamente<sup>292</sup>, como es deseo explícito de Dios.

La sencillez de la Biblia se debe, asimismo, al hecho de que está dirigida a un tipo de hombre sin cultura que debe poder salvarse también comprendiendo por él mismo su contenido. Ahora bien, notan los redactores del Catecismo, se observa que existen conflictos y malas interpretaciones, en ocasiones, por causa de la Biblia misma: «En primer lugar, no son muchas las diferencias que en cuanto al sentido de lo que es necesario para la salvación se da en las Sagradas Escrituras, aunque el vulgo crea lo contrario. Y aun cuando existan realmente diferencias, y algunas de ellas pudiesen surgir de la obscuridad de algunos textos en concreto, un gran número de ellas no es por la dificultad de las Escrituras, sino por culpa de los hombres. Ya que o bien leen las Escrituras con negligencia o bien no se acercan a ellas sinceramente, desligados de todo deseo corrupto, o bien no tienen su espíritu libre de prejuicios o bien no imploran el auxilio divino para conseguir la seriedad requerida en las Sagradas Escrituras o bien, finalmente, están cegados por su ignorancia de las lenguas en las que fueron redactadas las Escrituras» (pp. 15-16).

La autenticidad y la *auctoritas* de la Biblia para los socinianos es indiscutible, pues, tanto por su origen divino, como por su credibilidad, su suficiencia y su simpleza; por ende, la Biblia es la única autoridad en cuestiones de fe. Asimismo, Socino distinguía en las Escrituras entre doctrina propiamente dicha, esto es, aquella que debía ser creída, de aquellas otras que no serían más que explicaciones de algunas palabras insignificantes o de poca importancia de Jesús y de pasajes veterotestamentarios, siendo únicamente éstos un añadido a la doctrina.

Hasta tal punto se potenció entre los socinianos el estudio literal de la Biblia que es justamente de ellos de quienes proceden los primeros estudios críticos desde un punto de vista histórico y filológico. Prueba de ello es la obra del católico oratoriano Richard Simon, que se inserta en un contexto de clarificación de la Trinidad en las Sagradas Escrituras. J. Biddle, el principal representante del socinianismo anglosajón, le dedicará precisamente unas significativas páginas a R. Simon<sup>293</sup>. Además, según se decía en el

---

<sup>292</sup> Y lo entiende aplicando, como dirá la versión inglesa del socinianismo que llegará hasta Toland, el sentido común, pues los socinianos pretenderán «reduce all things to common Sense». Véase J. Biddle: *Some Thoughts Upon Dr. Sherlock's Vindication of the Doctrine of the Holy Trinity*, en *The Faith of One God* (1691), p. 11.

<sup>293</sup> Véase su obra *Considerations on the Explications of the Doctrine of the Trinity*, en *A Third Collection of Tracts* (1695), p. 30 y ss.

Catecismo, la posibilidad de interpretación racional de la Biblia está garantizada y permitida, puesto que no hay nada que sea contrario o repugne a la sana razón<sup>294</sup>.

Con ello se entra en la relación siempre problemática para el cristianismo entre razón y revelación. La postura de los socinianos, como hemos visto, es clara: el ser humano necesita un órgano para la recepción de la revelación y éste es la razón. El hombre no sólo puede entender la revelación a través de ella, sino que, como se ha indicado, *debe*<sup>295</sup>. La razón (*sana ratio*) es más que el ojo espiritual para poder ver; tiene una significación puramente crítica: no sólo ve, sino que prueba y discierne (*cernere et discernere*) la verdad de la revelación divina. Sólo se puede creer lo que es verdad y lo que es verdad sólo puede ser determinado por la razón. Por tanto no hay doctrina teológica en las Sagradas Escrituras que sea *contra rationem* en el sentido que fuese incomprensible para el hombre, puesto que si así fuera, y la razón no fuese decisiva en la comprensión de las verdades del cristianismo, también podrían ser cristianos los animales, quienes carecen de razón. Escribe Socino: «Hay muchas cosas ciertamente en la Revelación que están por encima de la razón y la facultad perceptiva humana, pero nada que sea contrario a la razón y al sentido común»<sup>296</sup>. Por lo que se refiere a la siempre complicada cuestión del *status* del milagro, sostendrán que son ciertamente *supra naturam*, o, al menos, sobre el curso ordinario de la naturaleza, pero que en ningún momento contradicen a la razón.

En este punto, la relación filosofía-religión queda bastante delineada para los socinianos. Aunque ciertamente Socino, como ya hemos indicado, no mostró nunca interés por la filosofía<sup>297</sup>, sus discípulos sí lo hicieron y notaron que la verdadera filosofía concordaba sin problemas con la doctrina de Cristo y que cuando el Apóstol

---

<sup>294</sup>En la página 17 del Catecismo se afirma que «Denique ne quid statuatur, quod ipsi sanae rationi repugnet, seu contradictionem involvat».

<sup>295</sup> Escribe Socino: «Non solum humana ratio res divinas percipere potest, sed ut percipiat necesse est» (B.F.P., vol. 1, p. 343a). Con ello se marchaba tanto contra la Iglesia Católica como contra los protestantes, quienes hablaban de la influencia interna del Espíritu Santo.

<sup>296</sup> F. Socino: *Resp. Ad. Libell. Iac. Wujela: De Divinitate Filii Dei et Spiritus Sancti*, B.F.P., II, cap. 9, p. 617b. Véase así mismo J. Crell: *De uno Deo patre*, B.F.P., vol. 4, cap. 16 («In qua ostenditur, adversariorum de Trinitate sententiam ipso sacrarum literarum silentio refutari; nec quicquam prohibere, quominus ea argumentis à ratione petitis oppugnetur»), Amsterdam 1656, pp. 87-89, y J. Stegmann (sen.): *De iudice et norma controversiarum fidei*, Amsterdam 1644, lib. I, cap. 3, p. 16.

<sup>297</sup> Él mismo escribió en una carta poco antes de morir: «¿Qué se puede esperar de mí, un hombre que nunca se ha dedicado a la filosofía, ni a la teología escolástica (como la llaman), ni siquiera a la lógica, de la que nada sé excepto los rudimentos y a muy tardía edad?». *Epistola F. S. Qua excellentissimi cujusdam viri literis respondet* (1603) en B.F.P., vol. 1, p. 490a. Sobre su formación autodidacta, véase además su carta a M. Squarcialupi, de 1582, en el vol. 1, p. 362a.

alertaba contra ella, lo hacía contra la falsa filosofía y la sofística<sup>298</sup>. Para ellos, la filosofía tenía una significación puramente formal en las cuestiones teológicas, como la razón en relación con la Revelación, mas, no obstante, la filosofía alcanza en el socinianismo tardío una importancia relativa, en tanto que se constituye como ciencia totalmente independiente de la teología.

Por lo que se refiere a los dogmas cristianos, el socinianismo es, como ya se ha señalado en su caracterización general, fuertemente antitrinitario, pues defiende que este dogma no está ni en las Escrituras ni es aceptable racionalmente. De manera explícita tal doctrina no se encuentra en la Biblia, es más, ella misma la contradice. Asimismo, no se puede argumentar racionalmente que puedan existir tres personas en una misma sustancia<sup>299</sup>. En efecto, ellos sostienen que no se puede predicar de Dios ninguna ‘segunda naturaleza’, puesto que Dios es numéricamente una persona, por lo que en sentido estricto sólo se puede decir de Dios que es una *substantia prima*. De ahí se deduce claramente que sólo hay una hipóstasis posible, una única persona, un único Dios<sup>300</sup>.

De ahí también que los socinianos, cuando deseen saber más sobre Jesucristo, como fuente reveladora de la voluntad de Dios y como la vía para alcanzar la salvación, sostengan que Cristo fue un hombre<sup>301</sup>. El argumento principal para probar tal tesis es el hecho de que su resurrección no tendría entonces sentido, pues si fuera Dios, significaría que sólo es posible para los dioses y no para el hombre, mientras que si de verdad ha de ser efectiva y creíble, Jesús ha de ser necesariamente un ser humano. Cristo es esencialmente, por tanto, un hombre y a la pregunta de si Cristo es de naturaleza divina contesta categóricamente el catecismo sociniano que nunca, «pues tal cosa no sólo repugna a la sana razón, sino también a la verdad de las letras divinas» (p. 48).

Tanto la Biblia como la razón prueban, asimismo, que cuando se le denomina ‘Dios’ es en el sentido de que Dios le ha dado la ‘auctoritas’ para poder gobernar sobre

---

<sup>298</sup> De hecho es un sociniano, A. Wiszowaty, quien cita el famoso *dictum*: «Nihil tam absurdum esse, quod non dixerit aliquis veterum Philosophorum». Véase su *De Deo et ejus attributis*, en *De vera religione* I, cap. 5, p. 50.

<sup>299</sup> Cfr. F. Socino: *Christianae religionis brevissima Institutio*, en B.F.P., vol. 1, pp. 652b y 661a y ss.

<sup>300</sup> *Ibid.*, pp. 652a y ss. Reconocer la misma esencia en Dios y en Cristo, añadirá el Catecismo, no sólo repugna a la recta razón, sino también a las Sagradas Escrituras (Catecismo 1684, pp. 45 y ss.).

<sup>301</sup> En la sección IV del Catecismo que se titula ‘De cognitione Christi’, capítulo I: ‘De Persona Christi’ (pp. 45-144), en donde se afirma que Cristo ‘Quod natura sit verus homo’ (p. 45). En el Catecismo polaco se halla esta sección (‘O znaiomości Pana Christusowey’), capítulo I (‘O osobie Pana Christusowey’) en las pp. 55-152.

toda la creación<sup>302</sup>, mientras que con ‘hijo de Dios’ se ha de entender en el sentido de que fue concebido sin ayuda de varón carnal alguno y sólo por obra del Espíritu Santo<sup>303</sup>. Además, Cristo sería palabra de Dios en el sentido de que transmite la revelación divina y es igual a Dios solamente en poder y efectividad: a través de él operaría Dios<sup>304</sup>. Racionalmente, como sucede con la cuestión trinitaria, es algo que repugna a la razón el hecho de que puedan existir dos substancias (una finita y otra infinita) al mismo tiempo y que pertenezcan a una misma persona (Catecismo, pp. 51-53). De hecho, con tales afirmaciones socinianas se negaba también la *κένωσις*, esto es, el acto según el cual Dios se hace hombre<sup>305</sup>. Esto no significa, empero, que Cristo fuera un *purus homo*, como se argumenta en las pp. 46-47 del Catecismo: por *ratione qualitatum* Cristo es más que un hombre, por *ratione essentiae*, sin embargo, es un hombre. Esto no quiere decir en absoluto que se le niegue toda veneración y respeto, pues debido al traspaso de poder divino que Dios le hace (*raptus in coelum*), Él también se convierte en una persona divina a la que hay que rendir culto, si de verdad se es cristiano<sup>306</sup>.

La muerte de Cristo<sup>307</sup>, por último, será interpretada como el paso previo a la resurrección y al amor de Dios a los hombres. Así, y en plena concordancia con lo hasta ahora expuesto, mientras que la ortodoxia protestante y católica mostraban con ella el carácter divino de Cristo, para los socinianos representaba la muerte de Jesús un ejemplo para nosotros, pero nunca un acto de redención, por lo que no existe ni satisfacción ni reconciliación de Dios<sup>308</sup>. Para Socino está muy claro que Cristo no murió *por* nosotros, sino *por culpa* nuestra, es decir, que fueron los hombres quienes le mataron (*Ut igitur, pro peccatis nostris mortuum esse Christum, aliud nihil significat,*

---

<sup>302</sup> F. Socino: *Christianae religionis brevissima Institutio*, en B.F.P., vol. 1, pp. 655a y ss. El Catecismo aclara, por su parte, que es denominado Dios sólo en el sentido de que poseía la autoridad y el poder divino que Dios le otorgó en el cielo (Catecismo, p. 46).

<sup>303</sup> Ibid., p. 654a.

<sup>304</sup> Aquí se habría producido lo que en la tradición exegética sobre Jesús se conoce como ‘*raptus in coelum*’, es decir, Cristo es raptado por Dios e instruido allí en cuestiones divinas, como se deduciría a partir de Juan 13:3 (Catecismo 1684, pp. 146-148). Véase, asimismo, Santo Tomás de Aquino en *Quaestiones disputatae de veritate*, q.1a. 5c.

<sup>305</sup> Cfr. Carta a los filipenses, II, 7.

<sup>306</sup> Todas estas reflexiones llevaban como consecuencia el hecho de que se negase también la preexistencia de Cristo.

<sup>307</sup> Véase la Sección VI, capítulo VIII del Catecismo 1605 (‘*O smierci Pana Christusowey*’), pp. 259-288 y 1684, pp. 261-288.

<sup>308</sup> De hecho, en el Catecismo se argumenta que si es cierto que Cristo expió todos nuestros pecados, tanto los presentes como los futuros, no tiene sentido entonces que se exija responsabilidades al hombre, por lo que el hombre perdería toda responsabilidad sobre sus actos a favor de un libertinaje sin freno.

*quam nostrorum peccatorum causa eum occisum fuisse*)<sup>309</sup>. Además, la justificación de la fe – tema clave en el protestantismo – no se encuentra en su sacrificio en la Cruz para Socino, sino en el hecho de que en Cristo se manifiesta la voluntad divina. La ‘redención’ consistiría para los socinianos en el hecho de que muestra al hombre la vía de la salvación eterna «in qua ipsa persona, cum vitae exemplo»<sup>310</sup>, con lo que hallamos el marcado carácter antitrinitario de nuevo que habíamos visto en M. Servet, cuando hablaba de *exemplo Christi*, de *imitatio Christi*, si se deseaba ser un verdadero cristiano<sup>311</sup>. Consecuencia última de esta *imitatio Christi* es la unión de la justificación por la fe y por las obras: no sólo es necesario creer en Jesús como el Mesías, sino también actuar como Él en el mundo. La fe será entendida en consecuencia como confianza en Cristo y la obediencia de sus mandamientos con la esperanza de alcanzar la vida eterna. Para ello es necesario no sólo fe, creer, sino también las obras, actuar, puesto que la obediencia a los preceptos de Cristo exige imitarle. En este sentido, están tan fuertemente unidos fe y obra en el socinianismo que se identifican, por lo que el propio Socino puede incluso afirmar sin contradicción alguna que la fe sola justifica<sup>312</sup>. De esta manera, fe y razón se unían intrínsecamente en la comprensión de los principios divinos transmitidos por Cristo con la única finalidad de conseguir la vida eterna<sup>313</sup>.

El carácter redentor de la muerte de Cristo se negaba en tanto que se argumentaba que el castigo es algo que se ejerce siempre sobre un individuo determinado sin que su pecado o culpa pueda asumido ser en ningún momento por otra persona. De esta manera el sentido del sacrificio de Cristo en la Cruz es explicado por los socinianos como sacrificio en beneficio de Cristo mismo. Es decir, Cristo habría aceptado la vía del dolor y de la muerte con la única finalidad de poder adquirir el dominio prometido por Dios sobre todo lo creado y ayudar a aquellos que siguen sus preceptos desde el cielo para que puedan obtener la gracia y la misericordia de Dios y con ello la vida eterna<sup>314</sup>. De ahí que Cristo se convierta en Rey y en Sacerdote supremo

---

<sup>309</sup> F. Socino: *Tractatus de Justificatione*, B.F.P., vol. 1, p. 601b.

<sup>310</sup> F. Socino: *De Jesu Christo servatore*, B.F.P., vol. 2, p. 121.

<sup>311</sup> Toda la obra, *De Jesu Christo servatore*, es, de hecho, la justificación teológica por parte de F. Socino de la necesidad de la *imitatio Christi*.

<sup>312</sup> F. Socino: *De fide et opp.*, en B.F.P., vol. 1, pp. 624 a y ss.

<sup>313</sup> Con ello Socino acaba con la polémica entre protestantes y católicos en torno al valor de la fe y de las obras y de la superioridad de una sobre la otra. Fe y obras se manifiestan, por tanto, como una unidad indisoluble dentro del sistema de los socinianos.

<sup>314</sup> F. Socino: *Themata de offic. Christi*, en B.F.P., vol. 1, pp. 588 y 777b; *Christ. rel. inst.*, en B.F.P., vol. 1, pp. 664 y ss. y *Prael. Theol.*, en B.F.P., vol. 1, pp. 588 y 600 a.

en el momento en el que muerto y resucitado entra en el cielo<sup>315</sup>. El sentido de la venida de Cristo y de su muerte era, por ende, mostrar el camino mediante el cual Dios concedía el perdón y la vida eterna al hombre. Cristo se presentaba, pues, como modelo para una conducta vital ética y adecuada a los mandamientos divinos<sup>316</sup>.

En la interpretación sociniana del Salvador domina, por consiguiente, tal y como está estructurada en el Catecismo, la *triplex munus Christi*<sup>317</sup>, esto es, Cristo visto desde la perspectiva de Profeta<sup>318</sup>, Sacerdote<sup>319</sup> y Rey<sup>320</sup>. Como Profeta, Jesús de Nazaret es un Maestro y un Legislador: sólo justifica al cristiano la fe en Él, así como la obediencia a los preceptos revelados por Cristo en nombre de Dios<sup>321</sup>. Como Sacerdote continúa haciendo en el cielo la función de mediador entre Dios y aquellos que le obedecen y le siguen (p. 320), mientras que como Rey reina, desde la mano derecha del Padre, el mundo entero. Es el vice-regente del Padre y la Iglesia está bajo su poder (p. 331).

La Iglesia<sup>322</sup> como institución será finalmente para los socinianos el imperio de Cristo enaltecido, siendo la totalidad de sus miembros su pueblo. Asimismo, diferenciarán bien claramente (p. 340), siguiendo la teología luterana, la existencia de una Iglesia visible, que sería el común de los cristianos que mantienen y profesan la verdad salvadora (pp. 340-352) y una invisible, que la formarían los cristianos que

---

<sup>315</sup> F. Socino: *Prael. Theol.*, ed. cit., pp. 588 y 600b; *Christ. rel. inst.*, ed. cit., pp. 676 a y 777 b; *De Jesu Christo Servatore*, ed. cit., p. 178.

<sup>316</sup> F. Socino: *Tractatus de Justificatione*, en B.F.P., vol. 1, p. 601 a. Hasta aquí se hace bastante patente la gran semejanza doctrinal del socinianismo con el pelagianismo. Así se pueden observar como dogmas semejantes la idea de que el pecado original no afecta a la naturaleza del hombre, la voluntad mortal del hombre puede distinguir entre el bien y el mal, Cristo aparece como ejemplo a seguir, los hombres tienen plena responsabilidad por la salud de su alma y sus pecados y la idea de la muerte del cuerpo.

<sup>317</sup> Tal concepción de Cristo venía ya de Eusebio de Cesarea, de quien pasaría posteriormente a Erasmo, a M. Bucer y a Calvino, aunque quien lo sintetizó fue el polaco John Laski, de quien lo toman los socinianos. Véase, para más detalles, el artículo de George Huntston Williams: «Erasmianism in Poland. An Account and an Interpretation of Major Though Ever Diminishing Current in Sixteenth-Century Polish Humanism and Religion 1518-1605» en *The Polish Review* 22 (1977), pp. 3-50; ahora en Cyriac K. Pullapilli (Ed.): *East and West in the Renaissance*. New Rochelle 1979. En la *Quaestio* 191 (Catecismo 186) se decía: «Tenendum itaque tibi est, Christi munus in eo consistere, quod is sit Propheta, Rex et Sacerdos noster».

<sup>318</sup> Catecismo 1605 ('O wrzedzie prorockim Pana Christusowym'), pp. 152-156 y Catecismo 1684, pp. 144-149.

<sup>319</sup> Catecismo 1605 ('O wrzedzie ofiarowniczym Pana Christusowym'), pp. 333-346 y Catecismo 1684, pp. 320-331.

<sup>320</sup> Catecismo 1605 ('O wrzedzie krolewskim Pana Christusowym'), pp. 321-333 y Catecismo 1684, pp. 331-340.

<sup>321</sup> De ahí que la sección siguiente del Catecismo de 1684 sea: Sectio VI, 'De Praeceptis Christi', pp. 149-319 (Catecismo 1605, 'O Roskazaniach Pana Christusowym, ktore do zakonu przydat' [pp. 156-210] y 'O Roskazaniach Pana Christusowych zosobna podanych' [211-219], pp. 156-219).

<sup>322</sup> Sectio X, 'De Ecclesia Christi', pp. 340-360 (Catecismo 1605, 'O zborze Pana Christusowym', pp. 346-371).

llevan la doctrina de Cristo en su interior, siendo justamente por ello invisible (p. 353)<sup>323</sup>.

#### **4. La fortuna del socinianismo en Polonia y su influencia en el pensamiento anglosajón. El caso de John Locke.**

El socinianismo, como el protestantismo en general, no arraigó en Polonia debido a la fuerte impronta ‘ilustrada’ que poseía ya que acababa con las mediaciones de los dogmas eclesiásticos poniendo en su lugar a una razón demasiado ‘abstracta’ y ‘especulativa’. A ello hay que añadir el gran abismo existente en la sociedad polaca entre la nobleza y el pueblo bajo<sup>324</sup>. Así, mientras que las clases pudientes disfrutaban de libertad y formación intelectual, el pueblo estaba sometido a la ignorancia y a la esclavitud. Y el sometimiento político y la incultura social nunca se han asociado con la ilustración religiosa y la libertad eclesial. Si bien los socinianos disfrutaron de unos años de relativa tranquilidad y tolerancia religiosa bajo Zygmunt August III (1587-1632), debido, sobre todo, al hecho de que permanecían alejados de la capital polaca y a la política de tolerancia iniciada por Stephan Báthory (1533-1586)<sup>325</sup>, pronto, gracias a la influencia católica en la corte y a la unión de las sectas calvinista y luterana contra los socinianos, empezaron los problemas<sup>326</sup>. Así, el día 1 de mayo de 1638 la Dieta polaca decide cerrar y destruir la Universidad Akademia Rakowicka (Gymnasium Bonarum Artium) y la imprenta sociniana de Racovia y el 20 de julio de 1658, el rey Juan Casimir (1648-1668), quien el 1 de abril de 1656 en la catedral de Lwów y el 15 de junio del mismo año había prometido expulsar a todos los arrianos de Polonia, les pone la disyuntiva de o bien convertirse al catolicismo o bien el exilio o, si se quedaban sin

---

<sup>323</sup> Para un profundización en la doctrina sociniana aquí expuesta, es necesario remitirse a la obra anteriormente citada de Otto Fork y como buena síntesis de todo lo publicado hasta ahora a Fartein Valen-Sendstad: *Kampen om korset. En analyse av sociniansk teologi og luthersk-ortodoksi – med særlig henblikk på forståelsen av Jesu lidelse og død*, Kristiansand 1993. Una selección de textos socinianos en polaco puede verse en *Myśl Ariańska w Polsce XVII wieku. Teksty wybrat, opracowat, wstępem i notami opatrzył Zbigniew Oganowski*. Wrocław, Warszawa, Kraków 1991.

<sup>324</sup> De hecho fue gracias a los nobles polacos cómo el protestantismo en general y el socinianismo en particular pudieron desarrollarse en Polonia, puesto que vieron en la Reforma una oportunidad de luchar contra la centralización del monarca y contra los privilegios del clero. Por tanto, se podría afirmar que fue una reacción de los nobles feudales contra la monarquía absoluta.

<sup>325</sup> El rey Stephan Báthory afirmó: «Yo soy el rey del pueblo y no de las conciencias [...] Dios se reservó para sí tres cosas: crear cualquier cosa de la nada, conocer el futuro y reinar sobre las conciencias». André Wegierski: *Slavonia reformata*. Amsterdam 1697, p. 215.

<sup>326</sup> Los jesuitas alcanzaron una influencia tal en los últimos años del reinado del rey Zigmunt August III, que ya en 1617 el obispo Piasecki de Cracovia pudo publicar el primer *Index librorum prohibitorum* de Polonia, que condenó a la hoguera todos los libros publicados por los protestantes.

renunciar al socinianismo, la muerte por herejes. Aunque hubo muchos socinianos que se convirtieron al catolicismo, una minoría bastante elevada emigró, produjéndose la denominada ‘diáspora sociniana’, hacia Alemania, Holanda<sup>327</sup> y Prusia, desarrollándose paralelamente este pensamiento en Transilvania, Inglaterra y Norteamérica y desapareciendo prácticamente de Polonia<sup>328</sup>. Mas nosotros nos vamos a centrar en Inglaterra y, más en concreto, en John Locke y en John Toland.

El pensamiento religioso del siglo XVII en Inglaterra se encuentra dominado por el deísmo<sup>329</sup> que, con la llegada del socinianismo, se mezcla con él, causando en la doctrina de Socino una serie de cambios importantes que serán característicos del socinianismo anglosajón. Éstos son:

1. Pérdida del elemento sobrenatural que todavía conservaba el socinianismo originario.
2. Tendrá un carácter más de racionalismo teístico: para el socinianismo, la *ratio sana* era compatible con lo inaprensible, mientras que para los deístas-socinianos ingleses la razón humana era la instancia última sobre la positividad de la doctrina bíblica y eclesiástica.
3. Las Sagradas Escrituras son interpretadas por la sana razón, que es la única norma de creencia, con lo que se rechaza todo milagro y misterio.
4. Cristo no es definitivamente Dios, sino un hombre divino, un modelo de piedad y perfección ética.
5. Dominio de los elementos morales sobre los dogmáticos.
6. El hombre no está del todo perdido por el pecado: optimismo antropológico.
7. No hay una teoría metafísica de la satisfacción, sino una significación psicomoral de la redención. No hay castigo eterno en el infierno.

---

<sup>327</sup> Donde se refugió la elite intelectual que continuó allí trabajando, publicando, entre otras obras, la ya citada *Bibliotheca Fratrorum Polonarum*.

<sup>328</sup> Para más detalles puede verse el artículo de Marian Hillar: «From the Polish Socinians to the American Constitution», en *A Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarism*, vol. 4, N° 3, 1994, pp. 22-57,

<sup>329</sup> Para su contextualización histórica y teológico-filosófica, véase la obra del Dr. Herbert John McLachland: *The Socinianism in Seventeenth Century England*, Londres 1952.

Como se puede observar, lo moral es lo principal tanto en el socinianismo como en el deísmo, mas aquí se emancipa completamente de la Revelación. Asimismo, la actitud ilustrada que mantendrá el deísmo anglosajón tendrá un gran trasfondo sociniano en tanto que éste era la negación explícita de los dogmas no apoyados en argumentos racionales y en tanto que, con su metodología racionalista, era un intento de revalorizar de nuevo a la razón humana y a la religión cristiana en tanto que racional.

Este socinianismo se presenta en un primer momento en los escritos del anglosajón John Biddle (1615-1662), quien fue exiliado por Cromwell y es considerado «the Father of the English Socinians»<sup>330</sup>. Entre sus obras más importantes se hallan *The Faith of One God* (1691), que causó una gran polémica entre los teólogos anglicanos de la época y en donde se afirmaba que:

God, who has all Men to be saved, and to come to the knowledge of His Truths, has made his Revelations so intelligible, as to make it plain and easy to all Men, as well to idiots, as to the most subtle Philosophers. Therefore it is, God never uses any Term to teach us his Mysteries, but wha we have a clear and distinct idea of.<sup>331</sup>

A esta obra hay que añadir los diez tratados de *A Second Collection of Tracts Proving the God, and Father of our Lord Jesus Christ, the only True God* (1692) y los ocho tratados de *A Third Collection* (1695). La tesis principal que se defendía era la comprensibilidad de la Escritura para cualquier ser racional, quien necesitaría únicamente de la ayuda de la gracia para su correcta interpretación. Con la convicción de que la verdad de la Biblia era «plain and simple», Biddle procedía a la crítica radical de los dogmas cristianos, como, por ejemplo, el de la trinidad. Asimismo, fue el primero que tradujo el Catecismo racoviano al inglés<sup>332</sup> y promovió las ideas socinianas en una época nada fácil para el movimiento unitario anglosajón: el Acta de Tolerancia de 1689

---

<sup>330</sup> Joshua Toulmin: *A Review of the Life, Character, and Writings of the Rev. John Biddle, M.A.*, Londres 1791, sig. a1.

<sup>331</sup> John Biddle: «An impartial Account of the Word Mystery, as it is Taken in the Scripture», en *The Faith of One God, Who is Only the Father; and of One Mediator between God and Men, Woh is only the man Christ Jesus*. Londres 1691, p. 23. Como se puede observar, una tesis que se encontrará después desarrollada con todas sus consecuencias en Toland en *Christianity not Mysteriorious*, lo cual constituye una prueba más de su socinianismo o, como mínimo, de conclusiones semejantes entre ambos.

<sup>332</sup> Traducción publicada en Amsterdam 1652. Una segunda edición del catecismo corrió a cargo de Thomas Rees, quien realizó una nueva traducción: *The Racovian Catechism, with notes and illustrations*, Londres 1818.

excluía a socinianos y papistas; en los años 1697 y 1711 se promulgaron diversas leyes penales contra ellos y ya bajo Jorge I en 1721 se les persiguió con más severidad<sup>333</sup>.

Uno de los principales grupos intelectuales de la Inglaterra del momento que defendió y estudió el socinianismo fue el *Ten Circle* (cuyo nombre venía de la posesión propiedad del Conde Falkland ‘Great Ten’, cerca de Oxford), entre cuyos miembros hallamos la figura de John Locke. La relación del filósofo inglés con el socinianismo la podemos rastrear ya con la traducción inglesa de su *Epistola de Tolerantia*<sup>334</sup>. Concebida en Holanda durante el exilio que padeció Locke al tener que huir ante las intrigas y persecuciones contra los latitudinarios en 1683, la epístola se maduró en los círculos arminianos que Locke frecuentó en Gouda durante el otoño de 1685 y se redactó en latín en el invierno de 1685-1686 en forma de carta a su amigo Philip van Limborch, sin división de capítulos, con lo que se sospecha que esta obra no estaba dirigida al gran público. Locke no publicará esta *Epistola* hasta el año 1689, cuando se encuentre de nuevo en Londres, creando con ello una fuerte polémica<sup>335</sup>. La versión inglesa corrió a cargo de William Popple, conocido comerciante sociniano, quien en su traducción no fue totalmente fiel al texto latino e introdujo bastantes modificaciones que estaban dirigidas a una defensa de los socinianos ingleses, quienes habían quedado fuera del Acta de Indulgencia de 1689, erróneamente llamada con posterioridad Acta de Tolerancia.

Mas donde se rastrea con total claridad la huella sociniana en el pensamiento lockeano es en su obra *The Reasonableness of Christianity* de 1695<sup>336</sup>. El escrito se abre expresando el descontento por parte de Locke ante lo que él denomina «sistemas de divinidad», esto es, los diferentes sistemas teológicos, a los que acusa de «poca satisfacción y consistencia» en sus argumentaciones (p. 3). Locke se distancia de tales elucubraciones desviadas, según él, de la verdadera doctrina cristiana y de la fe,

---

<sup>333</sup> Para el contexto en el cual escribe John Biddle, véase Robert E. Florida: «British Law and Socinianism in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries», en *Socinianism and its Role in the Culture*, op. cit., pp. 201-210.

<sup>334</sup> John Locke: *Epistola de Tolerantia. A Letter on Toleration*. Latin Text edited with a Preface by Raymond Klibansky. English Translation with an Introduction and Notes by J.W. Gough. Clarendon Press, Oxford 1968. Para un estudio sobre esta obra, se puede ver el trabajo de Carlo Augusto Viano: *John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo*, Turin 1960.

<sup>335</sup> Y la publicación se consiguió gracias a su amigo van Limborch, quien se entusiasmó con la lectura del manuscrito que Locke le había hecho llegar poco antes de abandonar Holanda.

<sup>336</sup> John Locke: *The Reasonableness of Christianity, As delivered in the Scriptures*. Edited with an Introduction, Notes, Critical Apparatus and Transcriptions of Related Manuscripts by John C. Higgins-Biddle, Clarendon Press, Oxford 1999. Todas las citaciones se hacen a partir de esta edición crítica. La traducción española de Leandro González Puertas, con introducción de Cirilo Flórez Miguel, publicada por Paulinas (Madrid 1977), a pesar del excelente estudio preliminar, aparece como anticuada al no basarse en los materiales publicados con posterioridad por John C. Higgins-Biddle.

pretendiendo ofrecer en estas páginas los resultados de una lectura atenta y detenida de las Sagradas Escrituras.

Así, después de negar el pecado original en el hombre, el cual sólo consistiría, por lo demás, en la muerte (pp. 6 y ss.), Locke lleva a cabo en la segunda parte de su obra una exposición concordada de las Escrituras con la finalidad de probar que lo único necesario, aunque no lo suficiente, para la justificación del individuo es creer «que Jesús fue el Mesías» (p. 100). Esta fe es la que separa a los apóstatas e incrédulos de los creyentes, de los cristianos. Pues justamente para ello fue redactado el Evangelio, para distinguir, mediante su predicación, a los fieles de los infieles, a los que reconocían que Jesús era el Mesías de los que no.

Después de probar el carácter mesiánico de Cristo, Locke critica a la casta sacerdotal por haber impedido un primer conocimiento de la divinidad a través de la naturaleza con ayuda de la razón (pp. 143 y ss.), con lo que se afirma la posibilidad de un primer conocimiento de la divinidad sin ayuda de la Revelación. No obstante, Locke constata el fracaso educativo de los paganos, quienes con sus disquisiciones y razonamientos, muy alejados de las posibilidades y disposiciones intelectuales del resto del pueblo, fueron incapaces de dar un código moral universal a la humanidad (pp. 249 y ss.). El cristianismo, con su Revelación, será aquel que dará al pueblo, a través de mandatos sencillos e inteligibles para todos, un nuevo código moral que se manifestará superior a todo lo anteriormente conocido. Así, podrá afirmar la superioridad de la Revelación transmitida por Jesucristo, afirmando que «por Él tenemos una ley completa y segura para nuestra dirección y acorde a la razón. Pero la verdad y la obligación de sus preceptos tienen su fuerza y quedan fuera de toda duda para nosotros por la evidencia de su misión. Él ha sido enviado por Dios: sus milagros lo muestran. Y la autoridad de Dios en sus preceptos no puede ser cuestionada. Aquí la *moralidad* tiene unos valores morales seguros que la Revelación afirma y que la razón no puede ni negar ni cuestionar: ambas juntas, empero, testimonian que viene de Dios, el gran legislador» (p. 153). Y ello es así no solamente porque en las Sagradas Escrituras se manifiesta el amor de Dios a los hombres sencillos y honestos<sup>337</sup>, sino también porque en ello reside precisamente la racionalidad del cristianismo para Locke, en el hecho de que es *claro y sencillo*. El cristianismo es una religión que está dirigida a todos los hombres

---

<sup>337</sup> La Biblia, dice Locke, «es toda pura, toda sincera; nada sobra, nada falta; pero una regla de vida tan completa, como los más sabios tienen que reconocer, tiende en todo hacia el bien de la humanidad y a que todos fueran felices si todos la practicasen» (p. 159).

racionales, sean éstos filósofos o vulgo: «escuchando mandatos sencillos es la única manera segura de llevarles [a los hombres] a la obediencia y a la práctica. La mayoría no puede saber y, por tanto, debe creer» (pp. 157-158)<sup>338</sup>.

La razonabilidad del cristianismo no hay que entenderla, por ende, en que es una religión racional en el sentido en el que se compone de axiomas y principios lógicos de difícil comprensión y que niega, por tanto, la necesidad de la Revelación, que aparecería como superflua, sino, antes bien, en el hecho de que es una doctrina que es de fácil acceso a todo ser racional, en especial, a las gentes humildes: «Y si a los pobres se les predicó el Evangelio, fue sin duda un Evangelio tal como los pobres lo podían entender, sencillo e inteligible. Y así fue, como hemos visto, en las predicaciones de Cristo y sus Apóstoles» (p. 171)<sup>339</sup>.

Este escrito levantó una fuerte polémica en los círculos intelectuales del momento, como prueba la crítica que le hizo, por ejemplo, Thomas Burnet, quien sostenía que Locke «destruye en gran medida la doctrina de la expiación de Cristo»<sup>340</sup> y la de John Milner<sup>341</sup>, quien resaltó todavía más la poca atención que había merecido a sus ojos la doctrina del perdón de los pecados.

---

<sup>338</sup> «Il fatto che la maggior parte degli uomini hanno poco tempo per pensare, dovendo quasi sempre lavorare, non è l'ultima ragione per cui il borghese Locke ritiene necessario un Cristianesimo semplice, conforme il più possibile al buon senso più depotenziato, ridotto a quel ristretto numero di principi morali che il volgo che lavora deve a tutti i costi rispettare; ogni controversia dogmatica, ogni raffinatezza dottrinale non ha senso per una religione popolare, quale è necessaria per omogeneizzare le masse, per controllarle e moralizzarle, per educarle ed elevarle». M. Iofrida: *La filosofia di J. Toland. Spinozismo, scienza e religione nella cultura europea fra '600 e '700*, op. cit., p. 52.

<sup>339</sup> En este punto es conveniente hacer mención de la gran semejanza que estos argumentos lockeanos poseen con el *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza (ed. española de Atilano Domínguez, Madrid 1986), obra que Locke conocía bien. Así, en un primer momento, podemos ver cómo Spinoza criticaba los 'sistemas de divinidad' y abogaba por la separación clara entre filosofía y teología (pp. 317, 324 *et passim*), el papel de Cristo como adoctrinador moral del vulgo, incapaz de conocer mediante la razón los verdaderos atributos de Dios (pp. 153 y 200), así como el hecho de que el mensaje de las Sagradas Escrituras sería completamente inteligible para el vulgo debido a su sencillez, sencillez que, por otro lado, le daría justamente su carácter sacro (p. 265 y 282). «La doctrina de la Escritura –escribía Spinoza– no contiene sublimes especulaciones, ni temas filosóficos, sino tan sólo cosas muy sencillas, que pueden ser entendidas por cualquiera, por torpe que sea [...] Por eso no consigo admirar lo suficiente el ingenio de aquellos, a que antes me he referido, que ven tan profundos misterios en la Escritura, que no pueden ser explicados en ninguna lengua humana, y que introdujeron, además, en la religión tantas especulaciones filosóficas que la Iglesia parece una Academia y la religión una ciencia o más bien un altercado» (p. 300; véanse asimismo las pp. 284-285 y 295). Con todo, tales semejanzas no han de impedir ver el hecho de que mientras Spinoza redactaba su obra desde un punto de vista claramente anti-cristiano y anti-religioso, a Locke, por el contrario, le guiaba su fe cristiana, una fe que no abandonará jamás y que es la que se encuentra detrás de todas sus especulaciones filosóficas, como revela una lectura atenta de su famoso *Essay*.

<sup>340</sup> Th. Burnet: *Animadversions on a late Book Entitled the Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*, Oxford 1697, p. 51.

<sup>341</sup> J. Milner: *An account of Mr. Lock's religion, out of his own writings, and in his own words*. Londres 1700.

El crítico que con más dureza recriminó y denunció el socinianismo de Locke fue John Edwards<sup>342</sup>, calvinista extremista de Cambridge, quien en sus últimos años de vida se dedicó a combatir herejías. Dedicado en exclusiva a desacreditar y a luchar desde el punto de vista de la ortodoxia de la ‘Low Church’ contra el socinianismo, al que vinculaba y tachaba de ateísmo, en tanto que, según él, despreciaba cualquier tipo de fe que no pudiera ser claramente discernida por la razón humana, reduciendo con ello el cristianismo a la medida de los límites de la razón humana. Edwards descubre que también en la obra publicada de forma anónima, *Reasonableness of Christianity*, hay rastros de socinianismo puesto que «se nos da constantemente en estas palabras, es decir, en que *no se requiere que el cristiano crea otra cosa que no sea que Jesús es el Mesías*»<sup>343</sup>.

A esta crítica mayor se añadía el hecho de que Locke omitía doctrinas como la divinidad de Cristo, la unidad en el Padre, la Trinidad (lo que era una consecuencia de su desprecio por las cartas paulinas), la reducción del concepto de ‘Hijo de Dios’ a ‘Mesías’, con lo que se probaba el antitrinitarismo de Locke. «Esto y muchas otras cosas – decía Edwards – que podrían ser ofrecidas al lector, muestran que ha socinianizado por todos sitios».<sup>344</sup>

Por lo que se refiere al primer punto, si atendemos a las obras de teología que Locke poseía en su biblioteca, observaremos que todas las posibles fuentes para su afirmación de una reducción de las doctrinas cristianas no son socinianas. La obra de Sebastian Castellio, *De haereticis*, la de Jacobus Acontius, *Stratagemata Satanae* y, sobre todo, las obras de John Hales de Eton<sup>345</sup>, William Chillingworth<sup>346</sup> y Jeremy

---

<sup>342</sup> Se conserva una carta de Le Clerc a Locke, en la que le comenta que «J’ai lû avec plaisir les défenses de la *Reasonableness*. C’est un terrible homme, que Mr. Edward, et qui sent le Jurieu, dans la foiblesse et dans la violence des raisonnements. Il seroit bien facile de l’étriller». Carta de J. Le Clerc a Locke, del 30 de marzo / 9 de abril de 1697, en *The Correspondence of John Locke*. Ed. by E. S. De Beer, op. cit., vol. 6., pp. 72-74, p. 72.

<sup>343</sup> *Some Thoughts concerning the Several Causes and Occasions of Atheism*, J. Robinson, Londres 1695. Las páginas dedicadas a Locke se encuentran reproducidas en la obra *John Locke’s Reasonableness of Christianity. Contemporary Responses to the Reasonableness of Christianity*. Ed. and Introduced by Victor Nuovo, Bristol 1997, p. 180.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 183. Conviene tener presente, con todo, que el calificativo de sociniano se utilizaba en aquella época con bastante libertad. Así, muchos aplicaban este nombre a todos aquellos que se desviaban en algún punto de la doctrina de la Trinidad, abogaban por la tolerancia religiosa o por el valor de la razón en cuestiones religiosas. Hasta tal punto se alzaron tales acusaciones sobre los pensadores de la época que incluso el Arzobispo de Canterbury, John Tillotson, latitudinario, expresaba indignado que «todo aquel que intenta dar cuenta racional de su fe y establecer la religión sobre principios racionales es calificado actualmente de sociniano». John Tillotson: *Works*, Londres 1752, vol. III, p. 443.

<sup>345</sup> Véase su sermón ‘Abuse of hard places of Scripture’.

<sup>346</sup> Véase su *The Religion of Protestants*, Londres 1637.

Taylor<sup>347</sup>, los padres ideológicos del latitudinarismo, son una prueba clara de ello. Asimismo, merece ser nombrado Edward Fowler<sup>348</sup>, quien solía hacer referencias a la «Reasonableness» del cristianismo y hablaba de la consideración de los dogmas cristianos tal y como éstos estaban «delivered in the Scriptures».

La idea de que lo único necesario para convertirse al cristianismo era creer que «Jesús era el Mesías» se hallaba asimismo entre otros latitudinarios como Benjamin Whichcote<sup>349</sup>, John Smith<sup>350</sup>, John Tillotson y John Pearson, quien afirmó que este *dictum* era «la piedra de toque según la cual se distinguía si los hombres eran cristianos o anticristianos»<sup>351</sup>.

Respecto a la cuestión de la trinidad, Locke siguió ciertamente el gran debate que, en la década de los 90, se produjo en Inglaterra, mas en ningún momento se pronunció abiertamente sobre la aceptación o el rechazo de este dogma cristiano. Lo único que señaló fue que esa doctrina no se hallaba ni en el Nuevo Testamento, ni en el Credo de los Apóstoles. Esto también afecta a la aceptación o no de la divinidad de Cristo. Aquí hemos de tener presente que Locke se centra siempre en la actividad misionera de Jesús, esto es, en su oficio de Mesías, no en la investigación de su naturaleza. En todo caso, parece ser que en Locke se da la aceptación de la dualidad de la naturaleza de Cristo en la mente de Dios. Esta cuestión nos conduce a la problemática relación que Locke establece entre Adán y Cristo, en la que sigue las reflexiones de Pablo y, frente a los socinianos, sostiene la inmortalidad de ambos.

Los dos únicos aspectos de la crítica de Edwards que pudieran ser tenidos en consideración en cuanto a verdaderas pruebas de socinianismo por parte de Locke son el rechazo de la doctrina de la redención de los pecados y el castigo eterno. Por lo que se refiere a la primera cuestión, parece que no hay un rechazo explícito, sino que, antes bien, existe un acto de prudencia por parte de Locke al ser éste un dogma no aceptado universalmente por todos los cristianos, además de ser un hecho que él no cree hallar tampoco en las Escrituras. El rechazo, empero, de la doctrina del castigo eterno sí que parece haber sido total por parte de Locke, como se puede observar en algunos

---

<sup>347</sup> Véase su *Liberty of Propheying* y su *Symbolon ethico-polemikon, or a Collection of Polemical and Moral Discourses*, Londres 1657.

<sup>348</sup> *The Principles and Practices of Certain Moderate Divines of the Church of England*, Londres 1670.

<sup>349</sup> B. Whichcote: *Works*, 4 vol., Aberdeen 1751. Obras que parece haber adquirido Locke cuando surgieron los dos primeros volúmenes en 1698 y en 1702.

<sup>350</sup> J. Smith: *Select Discourses*, Cambridge 1673, (2 ed.).

<sup>351</sup> J. Pearson: *An Exposition of the Creed*, Londres 1676 (4 ed.), prefacio y p. 101.

manuscritos suyos como, por ejemplo, «Resurrectio et quae sequuntur»<sup>352</sup>. Este sería, por tanto, el único punto en el cual podría verse un contacto con las enseñanzas de los socinianos.

Toda esta discusión nos conduce irremediabilmente a la pregunta de si podemos considerar o no a Locke un pensador sociniano. Por todo lo que acabamos de ver, no parece que sea así, más aún si tenemos en cuenta que Locke no sólo no fue un teólogo militante de una determinada escuela, sino que sus conclusiones, si bien es cierto que estaba bien informado teológicamente, las extrajo de su propia, atenta e independiente lectura de las Escrituras. Esto, que podría parecer banal, es lo que le lleva, sin embargo, a sostener y a defender tesis que, en un primer momento, podrían parecer que pertenecen a una escuela teológica concreta. Sin embargo, esas ideas expuestas por Locke en su escrito tienen su origen en las Sagradas Escrituras y, por ende, no las mantiene como ciertas porque sean socinianas, latitudinaristas o disentistas, sino porque están en la Biblia, única fuente de conocimiento y de verdad para él. Testimonio de esta actitud lo ofrecen las siguientes palabras dirigidas al obispo de Worcester en 1697: «La Sagrada Escritura es para mí, y siempre lo será, la guía constante de mi asentimiento; y siempre me mantendré en ella, como conteniendo la verdad infalible y como tratando de cuestiones de supremo interés»<sup>353</sup>.

A pesar de ello, no se puede obviar el hecho de que Locke perteneció al círculo intelectual anteriormente mencionado y que en él se dan bien claramente los siguientes rasgos del socinianismo anglosajón. En concreto:

1. La no necesidad de la Revelación cristiana para la salvación.
2. La Revelación sólo tiene la función de dar normas básicas de conducta a los hombres.
3. La Revelación, por tanto, no sólo se presenta como complemento del conocimiento natural de las cosas divinas y como norma moral, sino como

---

<sup>352</sup> MS Locke (The Lovelace Collection of Locke's Papers in the Bodleian Library, Oxford) c. 27, fos. 162-73, citado en la introducción a la edición crítica inglesa, p. lxxii y que se encuentra reproducido en Lord King: *The Life of John Locke*, 2 vol., Londres 1830, vol. 2., pp. 139-151.

<sup>353</sup> Como le recordó a John Edwards en marzo de 1697 su *A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity*, en *The Works of John Locke. A New Edition, Corrected. In ten Volumes. Londres 1823* [Reprinted by Scientia Verlag Aalen, 1963], cuando a propósito de la fundamentación bíblica de la expiación de los pecados le comenta que «no hay palabra alguna en ninguna de las epístolas o en otros libros del Nuevo Testamento en mi Biblia como expiando o expiación hecha por nuestro Salvador; de esta manera no la pude poner en mi *Cristianismo* como se desprende de la Escritura. Si mi Biblia no es una Biblia auténtica, sería mi deseo que me facilitara una que fuera más ortodoxa». Vol. VII, p. 267.

manifestación de la bondad suprema de Dios, quien manda a su Hijo para el fortalecimiento de las exigencias morales en el hombre.

4. Por ende, no hay ninguna ‘redención’ y la ‘fides iustificans’ se reduce a la misión mesiánica de Cristo<sup>354</sup>.

Cuando a finales de 1695, mas con fecha de 1696, se publica de manera anónima la obra *Christianity not Mysterious*<sup>355</sup>, pocos pensaban que su autor, John Toland, que por aquel entonces contaba con 25 años, estaba inaugurando toda una vía nueva de pensamiento en el mundo anglosajón al defender de manera bíblica y racional la inexistencia de cualquier misterio o doctrina en el cristianismo que estuviera por encima o fuera contraria a la razón y cuyas consecuencias ya hemos podido ver detalladamente en el primer capítulo de nuestra tesis.

## 5. Reflexiones finales sobre el socinianismo

El socinianismo se nos presenta, pues, como un movimiento teológico de espíritu protestante, cuya finalidad es llevar a cabo una reforma radical de los dogmas cristianos, interpretados y mantenidos hasta ahora por la Iglesia Católica. Esta revisión de los principios básicos del cristianismo les llevó a ser realmente críticos tanto con la ortodoxia católica como con la protestante y a aspirar a crear un cristianismo más puro, un cristianismo que fuera fácilmente accesible a todo ser humano racional y que supondría la revalorización de la razón en cuestiones escriturísticas. De esta manera, la filosofía es reivindicada por los socinianos como instrumento formal para las cuestiones teológicas, es decir, obtiene el mismo *status* que la razón en relación con la Revelación. Pero así como la razón tenía una importancia decisiva en relación con la Revelación, a pesar de su inicial sometimiento, en tanto que la Revelación había de ajustarse a los moldes de la razón si quería ser recibida y comprendida por el ser humano racional, la filosofía, como ciencia de la razón, debía tener en relación con la teología, entendida como ciencia de la Revelación, una posición semejante, es decir, la filosofía debía ser el ‘canon’ mediante el cual el hombre pudiera estudiar y ocuparse de las cuestiones

---

<sup>354</sup> Véase, para más detalles de la relación entre el socinianismo y Locke el estudio de Z. Ogonowski: «Wiara i rozum w doktrynach religijnych socynian i Locke’a», en *Socynianizm a Oświecenie: studia nad myślą filozoficzno-religijną arian w Polsce XVIII wieku*, Varsovia 1966, pp. 425-450.

<sup>355</sup> *John Toland's Christianity not Mysterious*, text, associated works and critical essays. Philip McGuinness, Alan Harrison, Richard Kearney editors. The Lilliput Press. Dublin 1997.

teológicas. No obstante, la importancia de la filosofía en la teología no será reivindicada hasta sus últimas consecuencias por los socinianos (a pesar de los tímidos esfuerzos de A. Wiszowaty), sino mucho más tarde por hombres como Spinoza<sup>356</sup>, Locke o Toland.

Con todo, no se ha de perder nunca de vista que el socinianismo no es ni una doctrina naturalista (a pesar de que ponga en primer plano la *humanidad* de Cristo) ni racionalista (a pesar de la importancia que atribuye primero a la razón y luego a la filosofía), sino una religión estrictamente revelada. Tanto Lelio como Fausto, los verdaderos padres del movimiento, fueron ante todo teólogos, hombres profundamente religiosos, nacidos de la Reforma luterana del siglo XVI. Su tremenda piedad y celo religioso fue lo que les llevó a desear un cristianismo más puro dentro de la tolerancia y la libertad de pensamiento, teniendo siempre a la Biblia como única autoridad y guía en cuestiones religiosas. Tal fue la misión histórica de Fausto Socino y de su movimiento, como le reconocieron sus contemporáneos cuando en el epitafio de su tumba en el cementerio ‘arriano’ de Luclawice (ahora Luślawice)<sup>357</sup> escribieron

*Chi semina virtù, raccoglie la fama, e vera fama supera la morte*

---

<sup>356</sup> La relación de Spinoza con los socinianos en su vertiente holandesa ha sido estudiada por L. Chmaj: «De Spinoza a Bracia Polscy» (Spinoza y la hermandad polaca) en *Reformacja w Polsce*, III, 1924, pp. 49-88. Ahora también en *Bracia Polscy: ludzie, idee, wpływy*. Varsovia 1957, pp. 209-262.

<sup>357</sup> Véase Earl M. Wilbur: «The Grave and Monument of Faustus Socinus», en *Proceedings of the Unitarian Historical Society*, Boston 1936, IV, pp. 25-42.