

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

VI. *PANTHEISTICON*: la verdadera filosofía de Toland

Ast effecit, ut albo huic inscriberetur liber, quem suspecta et insolito inscriptione, pantheisticon, insigniuit, profana imprudentia plenum, quem Spinozisticae impietatis semina continere, affirmant, qui legerunt: pauca enim exemplaria tantum, more suo excudi curavit, ut hae naeniae carius emerentur, ut in vulganda versione profanae satyrae, quae *Bestiae triumphantis* titulum gerit, similiter fecit¹.

Así describe Jacob Brucker, en su *Historia critica philosophiae* el *Pantheisticon*, la que podríamos denominar la última obra de Toland y en donde se resume todo su pensamiento filosófico. En efecto, en ella hallamos expuestos de manera clara y directa todos los ámbitos del pensamiento tolandiano: desde su filosofía de la naturaleza hasta su religión o su concepción definitiva de la filosofía y de la tarea del filósofo en el mundo². No en vano, ha sido y debe ser calificado como el «testamento filosófico de Toland»³.

Los orígenes de esta obra los podemos rastrear ya en 1712, cuando Toland le informa a su reciente nueva amistad, el Conde de Hohendorf, de que está escribiendo y que le hará llegar en breve una «formula, sive liturgica philosophica»⁴. No obstante, es en un escrito de 1718, donde encontramos la siguiente declaración de Toland, que nos conduce a pensar que podría tener en mente una obra de las características del *Pantheisticon*:

I shall hereafter (God willing) give a more distinct account of my Religion, stript of all literature, and laid down in naked theorems, without notes of any kind. I promise you (Sir) before-hand, that it will

¹ Jacob Brucker: *Historia critica philosophiae. A tempore resuscitatorum in occidente litterarum ad nostra tempora*. Tomi IV. Pars altera. Lipsiae 1744, p. 702.

²No obstante, dice I. Rivers, «the form of *Pantheisticon* precludes rational exposition of Toland's philosophy». *Reason, Grace, and Sentiment*, op. cit., p. 76.

³Cfr. por ejemplo, C. Giuntini en la *introduzione* a la edición italiana de las *Opere* de Toland, p. 65. Es cierto que no es realmente lo último que redactó Toland, puesto que después vendría el *Tetradymus* y una serie de tratados menores como el *Physic without Physicians* y el prólogo a la nueva edición de *The mercenary Parliamentary*, pero sí que es la última en relación a aquellos asuntos que verdaderamente le preocuparon y en donde se pudo expresar de manera completamente libre sin miedo a censura alguna, aun cuando, como veremos, Toland no dice todo lo que piensa de manera directa y clara, sino que, también aquí, *pace* Jaffro, se utiliza el arte del disimulo.

⁴Carta que se encuentra en el British Museum, MS. Add. 4295, c. 20r. Así lo interpretan, por ejemplo, los editores de la traducción italiana de la obra (*Pantheisticon*. A cura di Onofrio Nicastro e Manlio Iofrida. Edizioni ETS 1996, p. 22 de la introducción), mientras que M. Jacob, en su artículo *Toland and the Newtonian Ideology*, art. cit., sostiene que Toland estaría haciendo referencia a un poema manuscrito suyo intitulado *A very Pious Psalm after Sermon about the meaning of the Asse and her Foal* y que sería una copia parafraseada del *Soneto in Lode de l'asino* de la *Cabala* de Bruno.

not be a mechanical and artificial Religion consisting more in a stupid respect for receiv'd forms, and a lifeless round of performances by rote, than in a reasonable worship or unaffected piety. There will be more objects of practice than of belief in it, and nothing practis'd but what make a man the better, nor any thing believ'd but what necessarily leads to practice and knowledge: yet nothing that does not concern people to know, or that they cannot possibly know at all. It will contain nothing fabulous or mysterious, nothing hypocritical or austere; nothing to divert people from their employments, or tending to beget idleness and licentiousness: nothing, in short, that contributes to enslave their minds or bodies, nothing to serve the purposes of Princes or Priests against the interest of mankind⁵.

Aunque no hay pruebas materiales de que iniciara algún escrito sobre su propia religión en esta época, es de pensar que el *Pantheisticon* responde de alguna manera a esta intención expresada por Toland en su *Nazarenus*, sobre todo, si tenemos en cuenta el tipo de religión que se expondrá en esta obra que, a pesar de todo, tiene varios puntos en común con lo aquí expuesto, como tendremos ocasión de ver cuando analicemos el texto.

Sea como sea, en 1720 Toland escribe, imprime, pero *no* publica, la que él considerará su obra principal⁶, pues con el *Pantheisticon* nos encontramos con una obra que fue redactada en latín⁷, llevada a la imprenta, pero que no fue dada a conocer al gran público, es decir, con un texto de transmisión clandestina para un tipo de lector bien delimitado⁸. Si hemos de hacer caso a los testimonios que sobre él nos han llegado, parece ser que Toland no sólo hizo imprimir 50 ejemplares, sino que los distribuyó a 50 guineas cada uno entre un grupo selecto de lectores⁹, que constituía en aquella época lo que se llamaba entre los escritores que practicaban esta táctica *republic of letters*¹⁰.

⁵ *Nazarenus*, Preface, p. XIV, (p. 124 de la edición ya citada de J. Champion).

⁶ El hecho de que Toland, como hemos visto en el primer capítulo de nuestro estudio, aparezca en el único retrato de él existente con el *Pantheisticon* en las manos nos conduce a pensar irremediamente que, en este caso, a diferencia de otras obras publicadas o que circularon de manera clandestina por Inglaterra y por Europa, este escrito es el más personal de Toland y, de alguna manera, se identifican aquí obra y creador.

⁷ El hecho de redactar la obra en latín y no en inglés era ya una manera de restringir el acceso y seleccionar a sus lectores, los cuales deberían tener un mínimo de cultura y formación para poder leer el escrito. En este punto, señalaremos cómo también otra obra de carácter subversivo y que respondía en gran manera a los ideales de Toland fue publicada en latín, como fueron *Adeisidaemon* y *Origines Judaicae*.

⁸ Este hecho, singular en la producción tolandiana, puede ser explicado por su biografía. En efecto, después de la ascensión al trono de George I y la progresiva supremacía *whig* a partir de 1714, los servicios de Toland al partido parece que dejan de ser necesarios, desapareciendo progresivamente del primer plano de acción política hasta 1720, en el que este irse recluyendo empieza a manifestarse como algo necesario, debido a los desengaños y a las pérdidas tanto humanas, en cuanto a amistades se refería, como económicas, sobre todo, a partir de la bancarrota de *South Sea Bubbles*. Para más detalles, véase la biografía de Toland al inicio de nuestro estudio.

⁹ Selectos parece ser no sólo porque fueron pocos los que recibieron un ejemplar, sino porque pertenecían a clases importantes y con influencias de la sociedad. Así, obtuvieron una copia el Duque de Orleans a

No obstante, esta obra tuvo tres ediciones¹¹ en el mismo año de su impresión con las mismas características en la portada: sin el nombre del autor, sin el lugar de edición, ni el nombre del editor ni de la tipografía. Lo único que aparece en la portada de las tres ediciones es: «Cosmopoli, 1720»¹². A continuación, en la epístola al lector (*Lectori Philomuso et Philalethi*) aparece en la cabecera:

F. P.

Janus Junius Eoganesius

Con estas indicaciones, se nos aparece de nuevo en Toland el carácter esotérico que posee un escrito como éste, dispuesto a «revelar» a un grupo minoritario y selecto, la doctrina tolandiana. En efecto, estas siglas y este nombre en latín nos son comprensibles gracias a la existencia de una carta de Toland a Barnham Goode y a su biógrafo Desmaizeaux. Así, tanto por lo que informa Toland como por Desmaizeaux,

través del embajador inglés John Dalrymple, así como diversos príncipes o regentes de la época, todo ello con la intención «to have an effect on national policy through convincing the influential figures of the time, rather than having a more historically nebulous ‘influence’ on public opinion», es decir, «Toland’s preferred audience was elite rather than public». J. Champion: *Republican Learning*, op. cit., p. 243. Stephen H. Daniels, por su parte, afirma que «when he wrote *Pantheisticon*, though, he was not writing for the wide audience addressed in *Christianity Not Mystrious*. This narrow focus reflected the size of the small groups of true religious believers». Stephen H. Daniels: *John Toland*, op. cit., p. 210.

¹⁰ Tal es el dato que se encuentra anotado en el manuscrito latino que se halla en la biblioteca de Cherbourg en Francia (BM MS 15), en el que se puede leer lo siguiente: «Jean Tolland philosophe anglais fameux par la singularité et la hardiesse de ses systèmes, est auteur de cet ouvrage, composé pour une société choisie des plus beaux Esprits et des plus grand Seigneurs de la Cour de Londres, où il a été imprimé en 1720, in 8° en un volume de 90 pages en la maison de l’auteur qui n’en fit tirer que 50 exemplaires dont chacun lui fut payé 50 guinées» (c.1r). Un adversario declarado de Toland cuenta la historia de la siguiente manera: «Par un charlatanisme utile à ses intérêts, il n’en fit tirer qu’un petit nombre d’exemplaires, afin que la rareté en augmentât la valeur. Il le colportoit lui-même, le vendoit mystérieusement, dans la vue de piquer davantage la curiosité. Comme on savoit l’auteur dans la détresse, on achetoit le livre par commisération, pour le prix d’une guinée, sans avoir même envie de le lire, tant il révoltoit par ses impies absurdités». M. Tabaraud: *Histoire critique du philosophisme anglais*. París 1806, vol. 2, p. 116.

¹¹ Carabelli en su *Tolandiana* refiere la existencia de cuatro ediciones (pp. 219-221), que en su *Errata, addenda e indice* de 1978 se limita a enumerar con las letras A, B, C y D. Los editores de la edición italiana sostienen, por su lado, que las únicas que deberían ser tenidas en cuenta como ediciones distintas deberían ser A, C y D (pp. 72-73). Por la argumentación rigurosamente filológica que los editores italianos ofrecen, nosotros nos referiremos de la misma manera a esto tres textos distintos como ediciones diferentes. Para un análisis filológico comparativo remitimos al lector a las pp. 72 y ss. de la mencionada edición.

¹² ‘Cosmopoli’ era, en la literatura clandestina, el nombre con el cual se conocía la ciudad de la libertad, en este caso, a Londres. Además, «London was a special place for Toland because it embodied the diversity, harmony, and activity of all nature, recognizable by the promiscuous communication and commerce found there. In identifying the place of publication of *Pantheisticon* as Cosmopoli – city of the cosmos – he indirectly indicated his attitude towards London». Stephen H. Daniel: *John Toland*, op. cit., p. 208. Para un listado de las obras publicadas bajo el nombre de ‘Cosmpoli’, véase P.-G. Brunet: *Imprimeurs imaginaires et libraires supposés. Étude bibliographique, suivie de recherches sur quelques ouvrages imprimés avec des indications fictives de lieux ou avec des dates singulières*. Paris 1866, p. 243.

sabemos que «F. P.» significa aquí «*Felicitatem Precatur*», mientras que «Janus Junius» «was his true Christen-name» y «Eoganesius» deriva de *Inis-Eogan*, es decir, de *Eogani Insula*, el lugar de nacimiento de Toland¹³.

Por lo que se refiere tanto al título como a su contenido, hemos de señalar, antes de entrar a analizar el texto, que la palabra «panteísta», si bien Toland parece que fue el primero que la utilizó en inglés, no es una invención suya, sino que ya se encontraría en autores anteriores como, por ejemplo, Vanini y su obra *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis libri quatuor* (1616) y, sobre todo, en Joseph Raphson (1648-1715), en cuya obra, que conoció y criticó el filósofo irlandés¹⁴, *De Spatio Reali seu Ente Infinito* (1697) aparece el término en latín¹⁵.

En John Toland este término aparece por primera vez en su escrito *Socinianism Truly Stated* (1705), donde presentando la traducción, probablemente suya, de una obra de Le Clerc¹⁶, utilizaba el término «pantheist» para designar aquella posición del filósofo de indiferencia (pero no por ello agnosticismo) frente a las discusiones en materia religiosa, considerando todas las opiniones al respecto como verdaderas de alguna manera¹⁷.

¹³ La carta a B. Goode, del 30 de octubre, se halla en BL, MS Add 4295, cc. 39-40 (y transcrita en A. Harrison: *Notes on the correspondence of John Toland*, art. cit., pp. 96-97), mientras que la explicación del biógrafo en *A Collection*, op. cit., vol. I, p. lxxviii. Por la datación de la carta, se puede deducir que el *Pantheisticon* fue redactado en o antes de octubre de 1720. Por otro lado, en la misma carta Toland insistía en la necesidad de no revelar estos datos a nadie. De hecho, Toland parece que pidió a varios de sus receptores que no revelaran su identidad con la intención «to keep both the text, and his authorship, out of a wider public view» (J. Champion: *Republican Learning*, op. cit., p. 243), lo cual estaba en armonía con lo dicho en la introducción a su *Collection of Letters by Monk*: «Secrecy, together with Resolution, are the Life and Soul of great Actions» (p. VI).

¹⁴ Véase lo expuesto en el capítulo anterior, cuando analizábamos la cuestión del vacío en relación a la crítica a Newton.

¹⁵ Cfr. Stephen H. Daniel: «Toland's Semantic Pantheism», en *Christianity not mysterious*, ed. cit., pp. 303-312, pp. 305 y ss. El texto en concreto de Raphson se encontraba en la página 21. Allí se decía que «*Pantheismum* etiam hodie apud Indos retinent *Brachmanes*, qui Deum, seu primam rerum causam per immensam araneam denotant, omina ex suis textentem visceribus, quae tamen aliquando retrahet forsan, & in seipsum absorbebit; inter Europaeos insuper *Pantheismum* profiteri videntur Fanatici quidam & Enthusiastae, sed horum meminisse, vix operae pretium duximus, utpote ab historia Philosophica alienum». Por otro lado, Daniel, en su libro ya citado, comenta cómo «in none of his published works, nor in his surviving manuscripts and correspondence, did Toland ever use the word 'pantheism'», porque, según Daniel, Toland no deseaba que «the philosophy of the pantheist not be understood in terms of an -ism, or a body of beliefs that can be understood apart from the methods and attitudes of those who profess them», lo cual, teniendo en cuenta la fobia que tenía Toland hacia todo sistema que pudiera decaer en superstición, es bastante verosímil. Stephen H. Daniel: *John Toland*, op. cit., pp. 211-212.

¹⁶ Véase, para más detalles de la edición, Carabelli: *Tolandiana*, op. cit., p. 120.

¹⁷ *Socinianism truly stated*. Londres 1705, pp. 5-7. De hecho, se trata de un panfleto de 15 páginas, cuyas diez primeras páginas corresponden a un breve texto de Toland sobre el socinianismo, mientras que las páginas 11 a 15 son la traducción del ensayo de Le Clerc sobre el libro de J. Fabricio *Consideratio variarum controversiarum* (Helmstadt 1704), aparecido en el quinto volumen de *Bibliothèque Universelle*.

No obstante ser este escrito el primero en el que se utiliza el término «pantheist», la cosmovisión panteísta se puede rastrear ya en su obra *Clito* (1700), donde se expone como posibilidad una imagen del universo que estará muy cercana a la presentada posteriormente en *Pantheisticon*:

WHO form'd the Universe, and when and why
Or if all things are from Eternity;
What Laws to Nature are prescrib'd by JOVE;
Where lys is chiefest residence above;
Of if he's only but the World's great Soul;
Or parts the Creatures are, and God the whole
From whence all Beings their Existence have,
And into which resolv'd they find a Grave;
How nothing's lost, tho all things change their Form,
As that's a Fly which is but now a Worm;
And Death is only to begin to be
Som other thing, which endless change shall see;
(Then why should men to dy have so great fear?)
tho nought's Immortal, all Eternal are.)¹⁸

Esta concepción se retomará de nuevo en *Letters to Serena*, como hemos visto, pero sin dar nunca el nombre de «panteísmo», sino, en todo caso, de spinozismo¹⁹. En 1709, en sus *Origines Judaicae*, redactado en latín, hallamos que, en polémica con la interpretación del Obispo Huet sobre la figura histórica de Moisés, Toland sostendrá que Moisés, descendiente de sacerdotes egipcios y, por tanto, conocedor de la antigua verdad esotérica egipcia, era el representante de una concepción panteísta del mundo («de mundo Pantheistico»), calificándolo, a partir de las indicaciones que cree encontrar en Estrabón, de panteísta o, en lenguaje moderno, de *spinozista*. Así mismo, se afirmará una teología que, «et orthodoxa sit Theologia, & quàm conveniens cum Pentateucho» (p. 78), se definirá como «ID VERO SOLUM ESSE DEUM, QUOD NOS OMNES CONTINET, ET TERRAM, ET MARE, QUODQUE COELUM, ET MUNDUM & ET RERUM OMNIUM NATURAM APPELLAMUS» (p. 81). A este Dios, Moisés le denominó Jehová, con lo que Toland, con ayuda siempre de su interpretación del patriarca de Estrabón, cree poder dar por fin la verdadera definición de Jehová:

¹⁸ *Clito*, ed. cit., pp. 8-9.

¹⁹ Para más detalles, véase el capítulo anterior dedicado al examen de su filosofía natural a partir de las cartas cuarta y quinta a Serena.

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 $\vartheta \in \angle <$ Graecorum Mundum incorruptibilem, aeternum, & interminabilem, perlumque denotat (p. 103).

La exposición de este pensamiento panteísta y, sobre todo, su identificación con Moisés condujo a una breve polémica con Leibniz, quien escribió una carta a Toland, en la que criticaba la interpretación de Estrabón, según la cual «lors qu'il parle de MOYSE, il paroist qu'il prend les actions & les sentimens de ce Legislatteur selon les preventions & les chimeres des Grecs»²⁰, así como su identificación de la doctrina de Moisés con el panteísmo, sin que Toland ofreciera una respuesta a esta peligrosa cosmovisión: «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 rapporté qu'avec une refutation convenable, que vous donnerez peu-être ailleurs»²¹.

La respuesta de Toland nos lleva a pensar que lo que ahí se exponía era realmente su pensamiento, pues el tono de la carta que le envió era decidido y firme en sus posiciones:

A word now to your former Letter.

My *Adeisidaemon* will be reprinted at the Hague, as soon as I transmit thither an additional Dissertation, tho' upon a different subject. I shan't make the least alteration either in *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 my self in the truth of my allegations; for their invidious consequences I utterly disclaim as illogical and false²².

Es decir, Toland se negaba a renunciar a su ideal filosófico y a corregir o refutar su declarado panteísmo. No obstante, este panteísmo desaparecerá de su obra publicada, quedando como único vestigio el *Nazarenus*²³ y su correspondencia privada²⁴ hasta la

²⁰ Carta de Leibniz a Toland, del 30 de abril de 1709, publicada en *A Collection*, op. cit., vol. II, p. 383.

²¹ *Ibid.* A lo que añade: «Mais il seroit tousjours mieux de ne pas differer l'antidote aprez le venin».

²² Carta de Toland a Leibniz, en *A Collection*, vol. II, p. 390. En esta misma carta Toland ofrecía, de manera colateral, una definición del término panteísmo, cuando hablando del *Spaccio* de Bruno señalaba «the Pantheistick opinion of those who believe no other eternal Being but the Universe» y que se encontrará de nuevo, casi *verbatim*, en el *Pantheisticon*. Leibniz, en una carta posterior (del 1 de marzo de 1710, en *A Collection*, op. cit., vol. II, pp. 400-402) volvió a insistir sobre la poca fiabilidad de Estrabón y de la tesis tolandiana de que «Moysse a crû, que Dieu est le Monde» (p. 401), a la que Toland parece ser que no contestó.

²³ En el prefacio a esta obra, Toland concluía su epístola a MEGALATOR (esto es, al Príncipe de Saboya), autodenominándose *Pantheus* (p. xxv; p. 132 de la edición de J. Champion).

distribución, en 1720, de su obra, que llevará por título: *Pantheisticon sive Formula Celebranda Sodalitatis Socraticae, in Tres Particulas Divisa: Quae PANTHEISTARUM, sive SODALIUM, continent I, MORES & AXIOMATA: II, NUMEN & PHILOSOPHIAM: III, LIBERTATEM, & non fallentem LEGEM, Neque fallendam. Praemittitur De antiquis & Novis Eruditorum SODALITATIBUS, Ut & de UNIVERSO infinito & aeterno, Diatriba. Subjicitur De duplici Pantheistarum PHILOSOPHIA sequenda, Ac de VIRI OPTIMI & ornatissimi idea, Dissertatiuncula*²⁵.

Si analizamos el título de la obra, observaremos que Toland pretende exponer aquí por completo la cosmovisión de los panteístas: desde la ética hasta la filosofía, la política y la religión que éstos practicarán. De especial relevancia serán aquí no sólo la *Diatriba*, donde se expondrá la cosmología de los panteístas, sino, sobre todo, la *Dissertatiuncula*, que pone las bases prácticas de la filosofía panteísta que volveremos a encontrar en el *Clidophorus* (en *Tetradymus*).

Mas vayamos al texto y examinemos sus conceptos principales. De entrada, la epístola al lector se encuentra encabezada con las siguientes palabras: «Lectori Philomuso et Philalethi, F. P. Janus Junius Eoganesius», con lo cual Toland caracteriza ya a sus lectores como personas amigas de las Musas y de la Verdad, o sea, de la sabiduría, de la filosofía²⁶.

Toland, guiado por su «amor al genero humano y a la verdad», se propone como finalidad con esta obra ofrecer una nueva «fórmula» filosófica que le proporcione al hombre un camino que le permita ser «melior et sapientior, semper laetus et summè contentus» (A2). Esta filosofía, dirá Toland, no sólo se fundamenta a sí misma, sin necesidad alguna de autoridad (sea ésta física o metafísica), sino que además huirá del aplauso de la plebe. De hecho, «contrariatur scientiae vulgus hominum, atque asseclas ejus insectatur»²⁷. Citando los juicios despectivos con la masa de Séneca²⁸ y

²⁴ Es justamente en 1720, cuando Toland escribe a Barnham Goode (30 de octubre de 1720: BM Add. MS 4295, fol. 39), después del fracaso de la South Sea Bubble que «I enjoy as profound a tranquillity, as if living in Arabia. And after all I think it the wisest course, at least the most becoming a Pantheist (who ought to be prepar'd for every caprice and reverse of fortune)», con lo que tenemos una identificación del término 'panteísta' con una actitud vital ante los acontecimientos negativos de la vida que veremos también reflejada en el *Pantheisticon*.

²⁵ La edición utilizada será la ya mencionada italiana del *Pantheisticon*, a cura di Onofrio Nicastro e Manlio Iofrida (Edizioni ETS 1996), citando a partir de la numeración del texto original latino para una mejor localización del texto en otras ediciones.

²⁶ Para el significado de F. P. y de Janus Junius Eoganesius, véase la explicación más arriba.

²⁷ El desprecio, el rechazo o el alejamiento del sabio con respecto al vulgo y a sus opiniones manipuladas por los sacerdotes y la superstición no sólo responde al cambio de perspectiva filosófica que la experiencia vital llevó a Toland (véase el capítulo siguiente sobre la filosofía en Toland), sino también posiblemente a sus lecturas, entre ellas, a Giordano Bruno, quien fue un defensor radical de la separación

posteriormente de Cicerón²⁹, Toland sostendrá que su filosofía se encuentra lejos de los errores y de la superstición del vulgo: «Sanabimur si modò separemur a coetu». El lector al cual se dirige Toland no seguirá, pues, las costumbres y tradiciones de la multitud, sino que se guiará únicamente por la razón, siendo descrito como aquel «jucundam deges vitam et tranquillam, nihil admirans aut horrescens» (A3). Este hombre tendrá como lema los famosos versos de Virgilio:

Felix, qui potuit rerum cognoscere causas!
Atque metus omnes, & inexorabile fatum,
Subjecit pedibus, strepitumque ACHERONTIS avari.
(Georg., lib. 2, ver. 490)

En este punto, Toland destaca la preeminencia de la ciencia especulativa, cuando sostiene que él en este tratado no hace teología, sino filosofía, puesto que lo que se propone es «NATURAM explicare» y no fundar una nueva religión, con lo que, por un lado, se delimita y se elimina la metafísica de su discurso, mientras que, por el otro, se desmarca de todo tipo de dogmatismo y proselitismo religioso.

Toland concluye esta epístola del lector con las palabras «Anno aerae vulgaris M.DCC.XX.» Se podría afirmar, con Régis Blanchet, que con ello Toland estaba haciendo referencia a la falsa cronología cristiana, a favor de la que se mantenía en la *Druid Order*, orden a la cual pertenecería y que pretendería recuperar el antiguo culto celta o druida³⁰. O bien, que, lejos de querer fundar una orden de nuevos sacerdotes druidas, lo que Toland se proponía aquí era cambiar la cronología de la misma manera

entre el filósofo o el sabio y el vulgo, de raíz aristotélico-averroísta. Véase, por ejemplo, su último diálogo *De gli eroici furori*, donde recomendaba, junto con Epicuro, alejarse lo máximo del vulgo, «perché la mente aspira al splendor divino, fugga il consorzio de la turba, si ritira dalla commune opinione» («porque aspira al resplandor divino, huye la mente el comercio con la turba, se aparta de la opinión vulgar»; ed. cit., p. 148) y es que «certo nessuno ama veramente il vero e buono che non sia iracondo contra la moltitudine» («nada más cierto, pues ninguno ama verdaderamente la verdad y el bien que no se irrite contra la multitud»; ed. cit., p. 207). *De gli eroici furori*, en *Oeuvres complètes de Giordano Bruno* [=BOeuC], collection dirigée par Y. Hervant et N. Ordine, Les Belles Lettres, París 1993-1999, vol. VII, *De gli eroici furori. Des fureurs héroïques*, texte établi par G. Aquilecchia, introduction et notes de M. A. Granada, traduction de P.-H. Michel revue par Y. Hersant, Paris 1999, pp. 315 y 449, donde Bruno toma pasajes de las *Epístolas* de Séneca. Véase para la problemática sabio / vulgo y sus interrelaciones en la Antigüedad la importantísima obra de Hans-Dieter Voigtländer: *Der Philosoph und die Vielen. Die Bedeutung des Gegensatzes der unphilosophischen Menge zu den Philosophen (und das Problem des Argumentum e Consensu Omnium) im philosophischen Denken der Griechen bis auf Aristoteles*, Wiesbaden 1980.

²⁸ En concreto *De vita beata*, capítulos I y II.

²⁹ Especialmente *De divinatione*, II, 39 y *Tusculanae*, II, 2.

³⁰ R. Blanchet et P. Danlot: *John Toland (1670-1722). Un des modernes. Quand une pensée oubliée du XVIIIe siècle deviene nécessaire au XXIe siècle*. Parution 1996, p. 131.

que habían querido hacer todos aquellos revolucionarios que han pensado que con su labor empezaba una nueva época, como pretendieron en política los que llevaron a cabo la Revolución Francesa y la Revolución Rusa o como lo quiso Friedrich Nietzsche, el transvalorador de todos los valores cristianos, cuando en *Der Antichrist* concluía con las siguientes palabras:

I es compta el *temps* des del *dies nefastus* [dia nefast] en què va començar aquesta fatalitat, — ¡des del *primer* dia del cristianisme! — ¿Per què no millor des del seu últim dia? — ¿Des d'avui? — ¡Transvaloració de tots els valors! ...³¹

No sería de extrañar, pues, que Toland quisiera dar a entender a sus lectores escogidos con este «*anno aerae vulgaris*» que con esta obra suya se acababa una época de error y de dominio de la superstición y se iniciaba para los panteístas la vuelta a la antigua sabiduría que había nacido entre los antiguos egipcios y que se habría transmitido de manera esotérica a través de los tiempos.

La *Diatriba* que Toland escribe a continuación como primera parte del *Pantheisticon* se encargará justamente de exponer esta nueva y, sin embargo, antiquísima concepción del mundo, empezando con la cosmología panteísta: *De Universo infinito et aeterno*³².

La presentación de la *sodalitas* que Toland desea describir la fundamenta, en primer lugar, antropológicamente en la necesidad natural del hombre de juntarse y formar sociedades, como se demuestra desde la Antigüedad, teniendo como ejemplos significativos los pueblos griego y romano, quienes fundaron diferentes sociedades, entre las cuales destacaban las «*ad erudiendum animum*» (p.2), como las descritas por Plutarco en su *Convivio* (libro I), cuando hablaba de las «*symposia socratica*». Serán justamente estas *socraticas sodalitates* compuestas por filósofos «*vel ad Philosophos proxime*» (p. 5) y de los cuales «*sunt nostro tempore non pauci*» (*ibid.*), los cuales «*qui nullius in verba jurati, non educatione neque consuetudine abducti, non religionibus*

³¹ F. Nietzsche: *L'Anticrist*, op. cit., p. 166. En original, el texto reza: «Und man rechnet die *Zeit* nach dem *dies nefastus*, mit dem *dies Verhängniss* anhub, - nach dem *ersten* Tag des Christentums! - *Warum nicht lieber nach seinem letzten?* - *Nach heute?* - Umwertung aller Werte!...». F. Nietzsche: *Der Antichrist*, in *Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Bd. 6. Berlín / New York 1988, p. 253

³² Como ya señaló en su momento Nourrisson, el primer autor en indicar que «le *Pantheisticon*, à lui seul, témoigne surabondamment de l'influence exercée sur Toland par Bruno», pues sería él y no Spinoza el que daría la base cosmológica al filósofo irlandés, ya en el título se refleja el impacto de la obra del Nolano, puesto que uno de sus principales diálogos, que Toland tradujo parcialmente al inglés, se titulaba precisamente *De l'infinito, universo e mondi*. Véase Nourrisson: «Pantheisticon», en *Revue de France*, vol. 20 (1876), pp. 439-482.

patrijs neque legibus impediti, de rebus omnibus, tam sacris (ut dicitur) quàm profanis, liberrimo cum iudicio, et, ablegatis quibuslibet praejudicationibus, summâ cum animi tranquillitate disquirunt» (*ibid.*)³³. Los miembros de estas sociedades Toland los denomina panteístas³⁴, debido a su concepción de Dios y del universo, que presenta en el siguiente *dictum*: «Ex Toto quidem sunt omnia, et ex omnibus est Totum» (p. 6)³⁵. La descripción de la concepción del universo por parte de los panteístas, Toland lo resumirá con las siguientes palabras:

UNIVERSUM itaque (cujus exigua portio est Mundus hic aspectabilis) affirmant esse infinitum, tam extensione quàm virtute; continuatione verò totius, & partium contiguitate, unum: immobile secundùm totum, cùm extra eum nullus sit locus aut spatium; mobile autem secundùm partes, sive per intervalla numero infinita: incorruptibile simul et necessarium utroque modo, existentia scilicet aeternum & duratione: intelligens etiam eminenti quadam ratione, nec nisi levi similitudine eodem nomine cum nostra intelligendi facultate appellanda: cujus denique sunt partes integrantes semper eadem, ut partes constituentes semper in motu (pp. 6-7)³⁶.

Este universo regido «rectissima ratione» (p. 7), contiene innumerables e infinitos mundos y su perfección no queda en ningún momento mermada por el movimiento de sus partes: «novae perfectiones indefinenti generatione producantur» (p.

³³ Estas sociedades son presentadas, como se puede ver, como exclusivamente panteístas, «car ses membres sont présentés comme des libres penseurs, des philosophes qui se son éloignés de toute forme de pensée religieuse dogmatique». R. Blanchet et P. Danlot: *John Toland*, op. cit., p. 138. G. Cherchi, en su estudio *Satira ed enigma: Due saggi sul Pantheisticon di John Toland* (Lucca 1985) sostiene justamente que esta obra es un conjunto de ritos y ceremonias destinadas a separar y distinguir a los filósofos del vulgo ignorante sometido a la superstición con la finalidad de iniciarlos en la doctrina de los panteístas.

³⁴ En este punto, Toland lleva a cabo una matización muy importante que, en cierto punto, contradice lo expuesto en su *Adeseidaemon* y sus *Origines judaicae*, distinguiendo a los panteístas de los ateos, estilo Epicuro o «Chaologis et Oneiropolis», bajo la argumentación de que los panteístas «[no establecen] cùm nullam confusionem primaevam, cùm nullam fortunam, nedum casum ullum Mundi opificem» (pp. 5-6). No obstante, tal contradicción no existe, puesto que el ateo, tal y como se describe en las obras anteriormente mencionadas, posee el mismo comportamiento que el «panteísta», mientras que el ateo aquí descrito tiene los mismos rasgos disgregadores sociales que el supersticioso, por lo que se podría afirmar que en este escrito Toland identifica el «panteísta» con el ateo de sus escritos latinos de 1709 y el «ateo» con el hombre supersticioso. Por otro lado, véase para la crítica a la física epicúrea en Toland el artículo ya citado de P. Lurbe «John Toland et l'épicurisme», en donde se dice que «Toland rejoint l'esprit même de la physique d'Épicure» (p. 570).

³⁵ La frase procede de Estobeo: *Eclogae physicae, dialecticae et ethicae*, cap. 10, 5, 2, de la edición de Wachsmuth. *Ioannis Stobaei anthologium*. Eds. Por C. Wachsmuth y O. Hense. 5 vols. Berlín 1884, vol. 1 (reed. 1958).

³⁶ Es decir, la misma concepción que se defendió en 1704 en la última carta a Serena. Véase para más detalles el capítulo anterior. M. Iofrida, por otro lado, llama la atención sobre el fuerte paralelismo existente entre estas afirmaciones y la obra de C. Berigard, *Circulus Pisanus*, en la cual se afirmaba que «[los filósofos paganos] dicunt universum ipsum esse Deum unum continuatione, infinitum extensione, immobilie secundùm totum, mobile secundùm partes, incorruptum & necesario utroque modo, intelligens eminente quadam, & a nostra cognitione longè diversa» (Padova 1661, p. 174).

7), sostiene Toland³⁷. En este universo nada se disuelve, sino que «omniaque perpetuâ formarum mutatione, ac pulcherrimâ quadam rerum varietate et vicissitudine» (p. 8)³⁸, pues como sostiene citando a Museo «Ex uno facta esse omnia in idemque omnia iri resoluta». Todo ello con la mejor finalidad posible del todo y regulado por «Deus, Mentem o Animam Universi» (*ibid.*); mas esta diferencia entre un orden del Universo o Dios y el Universo es únicamente una distinción de razón para los panteístas, puesto que Dios y el Universo son una y la misma cosa³⁹. Esta afirmación panteísta estaría, además, en plena armonía con el *Pentateuco* de Moisés y su *Cosmopeia*⁴⁰, puesto que Moisés

³⁷ Basándose seguramente en las afirmaciones de Bruno, quien había sostenido en su *De la causa* que a pesar de la *vicissitudine*, la sustancia es siempre la misma, «perché non è che una, uno ente divino, immortale». *De la causa*, BOeuC, III, p. 281 (trad. esp.: «porque no hay más que una [sustancia], no hay más que un ser divino e inmortal»; pp. 142-143).

³⁸ Decía Bruno en *La cena de las cenizas* (ed. española citada, pp. 160-161): «como a la masa entera de que consta este globo, este astro, no le es conveniente la muerte y la disolución, y puesto que es imposible la aniquilación de toda la naturaleza, viene a renovarse periódicamente según un cierto orden, alterando, cambiando, permutando todas sus partes [...] A ellos [los ‘mundos’ o astros], sin embargo (como cree Platón en el *Timeo* [41a-b] y como creemos también nosotros), les ha sido dicho por el primer principio: *Sois disolubles, mas no os disolveréis* [...] No hay cosa a la que pertenezcamos que no deba en alguna ocasión ser nuestra, al igual que no hay nada nuestro a lo que no debamos en algún momento pertenecer» («Però a questa massa intiera della qual consta questo globo, questo astro, non essendo conveniente la morte e la dissoluzione, et essendo a tutta natura impossibile l'annihilazione : a tempi a tempi, con certo ordine, viene a rinovarsi, alterando, cangiando, mutando le sue parti tutte [...] Ma ad costoro (como crede Platone nel *Timeo*, e crediamo ancor noi) è stato detto dal primo principio : ‘Voi siete dissolubili, ma non vi dissolverete’ [...] Non è cosa della quale noi siamo, che talvolta non debba esser nostra, come non è cosa la quale è nostra, della quale non doviamo talvolta essere»). Véase también *Causa* p. 76 (BOeuC III, p. 109) donde vuelve a remitirse al *Timeo* platónico. En *Del infinito* véase la p. 144, donde afirma que «si esta tierra es eterna y perpetua no lo es por la consistencia de sus mismas partes y de sus mismos individuos, son por la alternancia vicisitudinal de las partes que difunde y de aquellas otras que le advienen en lugar de ellas, de modo que, aun perseverando la misma alma e inteligencia, el cuerpo se va cambiando y renovando constantemente partícula a partícula» («Onde questa terra, se è eterna et è perpetua, non è tale per la consistenza di sue medesime parti e di medesimi suoi individui, ma per la vicissitudine de altri che diffonde et altri che gli succedeno in luogo di quelli ; in modo che, di medesima anima et intelligenza, il corpo sempre si va a parte a parte cangiando e rinovando»; BOeuC IV, pp. 143s.), así como pp. 184s, 194 y 233 (BOeuC IV, pp. 235, 261 y 355, respectivamente). Véase, por último, *De gli eroici furori*, ed. cit., p. 92 (BOeuC VII, p. 197), así como *De immenso* (BOL I, 1 p. 274). Sobre esta cuestión, nos remitimos a Miguel Ángel Granada: «‘Voi siete dissolubili, ma non vi dissolverete’. Il problema della dissoluzione dei mondi in Giordano Bruno» en *Paradigmi, Rivista di critica filosofica*, Anno XVIII, n.53, Nuova Serie – maggio-agosto 2000, pp. 261-289.

³⁹ Con lo que, como se puede observar, Toland da un paso que no dio en 1704 afirmando la identidad absoluta entre Dios y el Universo. J. Seidengart, por su parte, en su artículo ya citado sobre «l’infinitisme panthéiste de Toland» (p. 340, nota 65), sostiene que aquí se puede rastrear «un simple plagiat literal des formules brunniennes», señalando como fuente de este plagio tolandiano *De immenso*, VIII, 10, que rezaba: «Deum esse infinitum in infinito, ubique in omnibus, non supra, non extra, sed praesentissimum, sicut entitas non est extra et supra entia, non est natura extra naturalia, bonitas extra bonum nulla est. Distinguitur antem essentia ab esse tantum logico, et sicut ratio, ab eo cuius est ratio» (BOL, I,2, p. 312).

⁴⁰ Toland utiliza de nuevo aquí la figura de Moisés que había esbozado en su *Origines Judaicae* como panteísta para apoyar sus tesis y su cosmovisión esotérica pagana y claramente anticristiana, con lo que observamos no sólo una línea de continuidad de pensamiento entre el Toland del *Adeisidaemon-Origines Judaicae* y el del *Pantheisticon*, sino también su gran simpatía por el patriarca judío y su enseñanza, la cual pone de nuevo en estrecha conexión con los antiguos egipcios.

habría enseñado la misma doctrina de que «Deum esse aeternam causam Mundi aeterni, omniaque ab aeterno a Deo sine medio emanasse» (pp. 8-9)⁴¹.

Este universo de los panteístas está compuesto además por unos *prima corpora*, los cuales «simplicissima sunt, et actu indivisibilia, specie item et numero infinita» (p. 9) y que formarían y conformarían la materia infinita del universo⁴². Estos *prima corpora* poseen movimiento propio, sin que por ello, como ya se ha indicado, se perturbe el orden y la perfección del universo. Este movimiento, frente al axioma escolástico «non dari motûs processum in infinitum» (p. 10), en un espacio infinito en el cual «nec summum, nec infimum, nec medium, nec ultimum, concipi quidem queat» (p. 10), en definitiva, en un universo que es ilimitado (*interminatum*), tendrá una acción infinita, si bien las partes se limitan y se obstruyen entre ellas (cfr. pp. 10-11).

Y, con todo, a pesar de este movimiento de las partes, no se produce nada nuevo, sino que las partículas que conforman la materia se mezclan unas con otras dando diferentes formas «cui plus inest alicujus substantiae ab ea ut plurimum sortitur nomen» (p. 11). Todo se mueve constantemente, no hay nada nuevo en este universo que contiene todas las cosas posibles y en el cual no hay vacío⁴³; sólo el movimiento local es «nuevo», no existiendo reposo absoluto, sino relativo, «sed respectu tantum ad alias res habito, cum ipsa Quies verè sit resistantiae motus» (p. 11).

Aquello que produce, por otro lado, que haya vida en este universo y se pueda hablar, por ende, de un organismo vivo, es, según muestra Toland, el *éter* («vivificus etenim, suaviterque commovens, est AETHER»; p. 13), el cual no sólo «omnia circundans», sino también «omnem perceptionis, imaginationis, reminiscentiae,

⁴¹ Aquí Toland trae a colación a Gregorio de Rimini, Guillermo de Ockham, Cayetano y a Santo Tomás de Aquino como defensores de estos principios de orientación panteísta. También aquí, como en las tesis expuestas anteriormente, Toland se estaría haciendo eco de Berigard. Véase M. Iofrida: *La filosofía de John Toland*, op. cit., p. 138 y las indicaciones que allí ofrece.

⁴² Aunque con reminiscencias a las *Letters to Serena*, observamos aquí un pequeño cambio en la concepción de la materia por parte de Toland, la cual ya no será totalmente homogénea, sino compuesta de estos *prima corpora* cualitativamente distintos.

⁴³ En este contexto, en el que se niega, como ya se había hecho en las dos últimas *Letters to Serena*, la existencia del vacío, Toland remite al lector a Newton, en el caso de que se quiera aprender más de los que defienden tal teoría: «Maximum ille consulat NEUTONUM, cui haec cordi sunt» (p. 11). Como bien indica M. Jacob (*John Toland and the Newtonian Ideology*, art. cit., p. 328), Toland en esta ocasión no es tan benévolo con Newton, por la sencilla razón de que ya en 1717-1718 se había publicado la segunda edición de la *Opticks*, en la cual se combatía directamente, en sus últimas *queries*, las tesis físicas tolandianas. Véase al respecto lo ya expuesto en el capítulo anterior. M. Iofrida corrige, por su lado, la interpretación excesivamente negativa de M. Jacob de la relación de Toland con Newton en este escrito y afirma que «la verità è che Toland svolge le sue riflessioni a partire da Newton e sulla base del suo sistema, cercando di portarne alla luce quegli aspetti che il grande scienziato si era sforzato di esorcizzare». M. Iofrida: *La filosofía de John Toland*, op. cit., p. 149. Ello no es sólo es cierto por lo que se refiere a las *Letters to Serena*, sino también, como tendremos ocasión de ver durante la exposición, del *Pantheisticon*.

amplificandarum idearum et imminuendarum, machinamentum ritè perficit» (pp. 12-13)⁴⁴.

En el universo, según los panteístas, pues, todo estaría en todo («in infinito etenim omnia sunt infinita, imò et aeviterna»; p. 16), de manera actual, es decir, en acto⁴⁵, deviniendo con ello absurda la teoría aristotélica del acto y de la potencia, siendo criticada de manera sistemática por el filósofo irlandés (cfr. pp. 16-17).

Apoyándose en los descubrimientos recientes de la química de su tiempo⁴⁶, los panteístas, sostendrá Toland, frente a los filósofos que han hablado de los cuatro elementos⁴⁷ y de la formación posible de cosas y seres nuevos en la naturaleza, defenderán que los cuerpos se constituyen a partir de las mezclas de las diferentes partículas⁴⁸ de las que está formado el universo⁴⁹, denominándose el resultado de aquellas que dominan unas sobre otras ©:≐4≐:,Δ∞H (p. 18)⁵⁰, no existiendo jamás en la naturaleza «similare corpus mistum» (*ibid.*)⁵¹.

Todo, por tanto, en este universo tiene vida⁵², y «nihil in terra [...] non organicum est; nec aequivoca datur ullius rei, seu absque proprio semine, generatio» (p. 21). De ahí que Toland denomine a la tierra «Mater Panspermia» y al sol

⁴⁴ Con lo que se elimina de la realidad cualquier elemento espiritual, pues el pensamiento tendrá su origen en el movimiento del cerebro y las ideas serán corporales, con lo que Toland desarrolla aquí las tesis expuestas en sus dos últimas cartas a Serena en clara lucha contra todo principio espiritual o metafísico que pretenda explicar la realidad de las cosas, o sea, la naturaleza.

⁴⁵ Pues «principijs simplicissimis [...] existunt rerum omnium composita Semina, ab aeterno tempore inchoata» (p. 16). Este semen se identificará posteriormente con las homeomerías de la página 18.

⁴⁶ Sobre los intereses y la influencia de la química de su tiempo en Toland, véase la obra de M. Iofrida: *La filosofía di John Toland*, op. cit., pp. 157 y ss., en la que se señala como principal fuente de Toland a Nicolas Hartsoeker, autor de *Conjectures physiques* (Amsterdam 1702) y *Eclaircissements sur les Conjectures Physiques* (Ámsterdam 1710) y a quien, como veremos en el apéndice sobre Giordano Bruno, le envió el manuscrito *Life of Giordano Bruno*, por lo que nos podemos imaginar que, a pesar de las posibles diferencias que pudieran existir entre ambos, había cierta comunión de ideales.

⁴⁷ Recordemos que la crítica a la teoría de los cuatro elementos, nacida de una interpretación errónea de la naturaleza, se encontraba ya en las *Letters to Serena*. Véase, para más detalles, el capítulo anterior.

⁴⁸ Para apoyar sus tesis, Toland se hará eco («ut verba Philosophi cujusdam mea faciam») de las afirmaciones de Claudio Berigard en su *Circulus Pisanus* (Padova 1661) a quien parafraseará no sólo aquí, sino en otros lugares del *Pantheisticon*. De hecho, gracias a las investigaciones de M. Iofrida, se sabe hoy que el autor francés constituye una fuente fundamental para la comprensión de esta última obra de Toland. Dice Iofrida: «Toland compose il *Pantheisticon* teniendo il *Circulus Pisanus* sulla scrivania e attingendovi di continuo» (p. 139). Véase, además, las pp. 136 y ss., donde se exponen las bases fundamentales de su pensamiento que luego se verían reflejados en este escrito.

⁴⁹ Con lo que se tenemos en Toland una formulación de un atomismo materialista.

⁵⁰ El término tiene su origen, como es sabido, en la teoría física de Anaxágoras. Véase Diógenes Laercio: *Vidas, opiniones y sentencias de filósofos ilustres*, II, §§ 6-15.

⁵¹ Y en este contexto es donde cobran sentido los versos que Toland compuso para su epitafio: «Spiritus cum aethereo patre, / A quo prodiit olim, conjungitur: / Corpus item, naturae cedens, / In materno gremio reponitur. / Ipse vero aeternum est resurrecturus, / at idem futurus TOLANDUS nunquam».

⁵² «Qui lapillos innumerabiles varijs figuris conspicuos, unquam observaverit adnasci quibusdam locis; nihil est cur eos credat minùs fuisse vitae participes, quàm animalium dentes et ossa», afirma en la página 19.

«Pammestor»⁵³. Como el hombre en este sistema panteísta pertenece a la naturaleza y forma parte orgánica del universo, el filósofo panteísta podrá afirmar como lema: «Sol mihi pater est, mater Terra, Mundus patria, omnes Homines cognati» (*ibid.*)⁵⁴.

La astronomía panteísta, de origen egipcio, pitagórico o «cum recentioribus loquor, COPERNICANAM»⁵⁵, se definirá como «Solem collocantes in centro circumgyrantium Planetarum, inter quos non minima neque infima est Terra nostra» (p. 22), de la cual habrá innumerables en el universo, «circa propios Soles (vel stellas quas vocant fixas) orbis suos debito tempore, secundùm cujusque distantiam, conscientes. Idem de Cometis, maximos describentibus circulos, inconcussè tenent» (*ibid.*)⁵⁶. Todos estos sistemas solares – y el universo en su conjunto – son regidos de manera harmónica por la «sphaerarum Musica», según las palabras de Cicerón, quien en su *Somnium Scipionis* escribió que «tantus ille et tam dulcis Sonus, qui intervallis conjunctus imparibus, sed tamen pro rata parte ratione distinctis, impulsu et motu ipsorum Orbium conficitur; qui, acuta cum gravibus temperans, varios equabiliter concentus efficit» (*ibid.*)⁵⁷.

⁵³En el *De la causa*, Toland pudo leer «que che varii son gli animali che la benigna terra genera e nodrisce nel suo materno e capace seno» (BOeuC, III, p. 45). Y en *La cena* que «esta madre nuestra [la Tierra] que en su dorso nos alimenta y nos nutre, tras habernos producido de su seno en el que de nuevo nos recoge siempre». *La cena de las cenizas*, ed. cit., p. 71 («questa nostra madre, che nel suo dorso ne alimenta e ne nutrisce, dopo averne prodotti dal suo grembo al qual di nuovo sempre ne riaccoglie»; BOeuC, II, p. 49). Cfr. también p. 161 y *Del infinito*, ed. cit., p. 111.

⁵⁴ Posible reformulación por parte de Toland de las palabras que pudo leer en la epístola explicativa del *Spaccio* de Bruno que decían «Ahora bien, ahora bien, este hombre, ciudadano y siervo del mundo, hijo del padre Sol y de la madre Tierra, porque ama demasiado al mundo, vemos que deberá ser odiado, censurado, perseguido y aniquilado por él» (*Expulsión de la bestia triunfante*, ed. española cita, pp. 90-91; BOeuC, VI/1, p. 11: «Orsù, orsù: questo, come cittadino e domestico del mondo, figlio del padre Sole e de la Terra madre, perché ama troppo il mondo, veggiamo come debba essere odiato, biasimato, perseguitato e spinto da quello»). Asimismo, se puede encontrar en Shaftesbury, quien escribió: «What am I? A man. But how a man? As an Athenian? As a Roman? As a European? And is this all? No, but as a citizen of the world. This is to be a man. This the nature of man signifies». B. Rand: *The Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen of Anthony Ashley, Earl of Shaftesbury*, Londres – New York 1900, p. 11.

⁵⁵ Que en las reflexiones siguientes es posible ver una influencia de Bruno, nos parece fuera de toda duda, sobre todo, porque Toland conocía bien la *La cena de le ceneri*. Por otro lado, como señala Seidengart en su artículo ya citado, en estas continuas referencias de Toland a los egipcios podemos observar cómo se inserta «dans le mythe d'une *prisca philosophia*» (p. 341). Véase para un desarrollo posterior de esta idea lo que decimos más abajo sobre la intención del filósofo irlandés de recuperar toda una tradición de pensamiento o cosmovisión claramente pagana y, por tanto, anticristiana.

⁵⁶ Toland en estas líneas no sólo se hace eco de los resultados de las investigaciones de Kepler, sino también de Newton, en lo que a los cometas se refiere. Véanse los *Principia*, L. III, prop. XL, teor. XXI. Asimismo, es muy probable que la base sea también Bruno. Véase M. A. Granada: «Cálculos cronológicos, novedades cosmológicas y expectativas escatológicas en la Europa del siglo XVI», en *El umbral de la modernidad*, op. cit., pp. 379-478.

⁵⁷ M. Iofrida demuestra cómo estas líneas estaban inspiradas en el prefacio que David Gregory, el maestro newtoniano de Toland en Edimburgo, había antepuesto a sus *Astronomiae Physicae & Geometricae Elementa* (1702) y que hoy se sabe fue redactado originariamente por Newton. Véase, para más detalles, M. Iofrida: *La filosofía di John Toland*, op. cit., pp. 150-151.

En este punto, en el que se ha explicitado gran parte de la cosmología panteísta, Toland expresa «Quàm varia, quàm amoena aenigmata, a PANTHEISTARUM alumnis nullo negotio dissolvuntur!» (p. 23)⁵⁸. Como ejemplo, el filósofo irlandés pretende exponer el tercer movimiento de la tierra basándose en los principios de la doctrina esotérica de los panteístas conocida como *Extremorum Coincidentia* (*ibid.*). Así, a partir de los descubrimientos y observaciones astronómicas antiguos, confirmados por Copérnico y por Halley⁵⁹, Toland describirá y denominará este movimiento de la tierra equinoccial:

Haec Meridianae inclinatio, *inquit ex nostris non nemo*⁶⁰, ostendit Axem terrae non semper transire per partes oppositas. Unde fit ut sensim, et sine sensu, aliae atque aliae regiones sint sub Axe positae; et populi Zonae, quae nunc est frigida, referantur ad Aequinoctialiem: tandemque locus Poli arctici ad antarcticum, et ortus ad occasum; quod, ex Sacerdotum Aegyptiorum⁶¹ sacrâ fide et reconditoribus monumentis, HERODOTUS testatur olim bis accidisse (p.26).

A continuación Toland discute y pone en entredicho la correcta exégesis del diluvio universal y de la conflagración final, describiendo a Moisés como «*sapientissimus legislator*» y como «*ex schola Aegyptiaca Philosophus*» (p. 32) y a sus intérpretes Burnet, Woodward⁶² y Whiston como ignorantes del sentido y del

⁵⁸ Tal y como había hecho al final de la V Carta a Serena, Toland vuelve a insistir en la idoneidad y utilidad de su filosofía natural que resuelve de manera definitiva y satisfactoria los misterios de la naturaleza, contribuyendo con ello a una mejor comprensión del universo.

⁵⁹ Toland se estaría haciendo referencia aquí a los estudios astronómicos de E. Halley (*Synopsis Astronomiae Cometicæ*, 1705), que tan decisivos fueron para acabar radicalmente con la concepción aristotélica-cristiana del cosmos basada en el milagro, pues se probaba que, para poder explicar los complicados fenómenos de la naturaleza, sólo hacía falta estudiarla para comprender sus leyes y sus regularidades con lo que se acababa con todo tipo de subterfugio mágico o divino. Estaríamos, pues, de nuevo, ante el afán tolandiano de depurar el conocimiento humano del misterio y de todo elemento teológico que pudiera favorecerlo.

⁶⁰ Con ello Toland construía puentes de unión entre los panteístas modernos y los antiguos, calificando a la doctrina de aquéllos como continuadora de la antigua sabiduría frente a las filosofías hasta entonces difundidas, las cuales estaban todas ellas fundamentadas en una falsa interpretación del universo.

⁶¹ De nuevo encontramos en Toland la tesis de que los egipcios son los padres de la filosofía originariamente panteísta. Así, más adelante dice Toland frente a Copérnico, quien pretendía reducir el movimiento vicisitudinal astral y el retorno de todas las partes al mismo estado a 25.000 años frente a los 36.000 de los egipcios: «O quoties irrisi irridentes Aegyptios! quorum vel nudos terminos non intellexerunt, purioris Astronomiae imperiti barbari quidam circulatores, portentosis fabulis popelli animos irretientes» (p. 27). Cfr. además, la página 28, donde muestra cómo la ciencia moderna confirma progresivamente los descubrimientos egipcios.

⁶² A pesar de que aquí es citado junto con Thomas Burnet y William Whiston por su militancia en la *Royal Society*, conviene señalar cómo anteriormente (p. 31) había sido mencionado con el calificativo de «doctissimus Woodwardus» por sus investigaciones sobre los fósiles que probaban su origen orgánico y antiquísimo en su obra *An Essay towards a Natural History of the Earth* (Londres 1695). El motivo por el cual fue anteriormente citado de manera positiva, fue el hecho de que Toland contemplaba los resultados

vocabulario utilizado por Moisés, quien, al igual que Homero, habría tomado su doctrina de los caldeos: «et minùs perceptis Chaldaeorum vocabulis sacris, dimanavit *Conflagrationis Universalis ac Finalis* portentum» (p. 38).

El universo es uno, eterno e inmutable en su totalidad, mas no en sus partes, las cuales se mezclan continuamente creando nuevas formas a partir de la misma materia, nuevas formas que jamás se repetirán, como ya se ha dicho, de nuevo (p. 40). De ahí que sea absurdo el miedo a la muerte, pues «nihil verè deperit in UNIVERSO; sed, ut superiùs scriptum, locum tantùm mutat quidlibet» (ibid.)⁶³. No hay *creatio ex nihilo*, sino que, en todo caso, y gracias a la mutación continua de la materia, «omnia tamen *esse creata*» (ibid.).

Expuesta la cosmología, Toland presenta lo que sería la parte práctica de los panteístas⁶⁴. Estos defenderán, como los filósofos clásicos, dos tipos de transmisión de conocimientos, a saber, la forma exotérica «vel popularem et depravatam» y la esotérica «vel puram et genuinam» (p. 42)⁶⁵. Tal posición nace de la convicción de la peligrosidad de transmitir ciertos conocimientos en un ambiente hostil, dominado por la superstición y la ignorancia del vulgo, que será lo que llevará al panteísta a «*loquendum*

de sus investigaciones desde un punto histórico que le permitía acabar con el mito cristiano de Noé, mito que el autor pretendía justificar con su fe cristiana.

⁶³ En el *Pantheisticon* se encuentra, por tanto, la misma crítica al miedo a la muerte que hallábamos en la *V Letter to Serena* y que se puede rastrear en la tradición en la que se inserta Toland y los panteístas, tanto en Lucrecio (*De rerum natura*) como posteriormente en Giordano Bruno, en la *Expulsión de la bestia triunfante* y en el *Del Infinito*, donde el filósofo italiano afirmaba que «Así, desean especialmente vivir y temen especialmente morir aquellos hombres que no poseen la luz de la filosofía verdadera y no conocen otro ser que el presente, pensando que no puede sobrevenirles otro ser que les pertenezca a ellos, porque no han llegado a comprender que el principio vital no consiste en los accidentes que resultan de la composición, sino en la sustancia indivisible e indisoluble, en la cual – al no haber perturbación – tampoco resulta conveniente el deseo de conservarse ni el temor a desvanecerse, sino que esto es conveniente a los compuestos, esto es, por razón de simetría, complexión y accidente». Edición española citada, pp. 199-200 («come massime desiderano vivere quegli uomini, e massime temeno il morire coloro, che non han lume di filosofia vera, e non apprendeno altro essere ch' il presente, e pensano che non possa succedere altro che appartegna a essi. Perché non son pervenuti ad intendere che il principio vitale non consiste ne gli accidenti che resultano dalla composizione: ma in individua et indissolubili sustanza, nella quale se non è perturbazione, non conviene desiderio di conservarsi, né timore di sperdersi; ma questo è conveniente a gli composti, come composti, cioè secondo raggione simmetrica, complessionale, accidentale»; BOeuC, IV, p. 275).

⁶⁴ Pues los principios cosmológicos son la base sobre la cual se fundamenta *toda* la filosofía panteísta: «Super ista (quae antea recensuimus) UNIVERSI *immensi et aeterni* fundamenta, solidissimè jacta, Philosophiam suam aedificant, & omnibus numeris exornant PANTHEISTAE» (p. 33). La contemplación de la naturaleza no es sólo misión de la filosofía, sino que es justamente a través de ella gracias a la cual el hombre alcanza la felicidad: «cujus rei [del universo todo] consideratio est, Mehercule, theoria omnium in vera Philosophia jucundissima simul et nobilissima» (p. 36). Que detrás de estas consideraciones está Giordano Bruno resulta evidente por todo lo que llevamos visto.

⁶⁵ Véase un análisis más en profundidad en el apartado dedicado a la concepción de la filosofía en John Toland.

cum Vulgo et sentiendum cum Philosophis» (p. 42)⁶⁶. De cara a la sociedad, el panteísta elegirá y aparentará profesar siempre la religión de su país o aquella que garantice de manera más eficiente la libertad. En política, esta actitud se definirá en su lucha apasionada por la libertad, «cunctis Tyrannis (sive illi Monarchae sint despotici, vel Optimates oligarchici, vel anarchici Demagogi) infensissimi» (p. 42).

Estos panteístas Toland los localiza en París, en Venecia, en Amsterdam y, sobre todo, en Londres, «ibique sedem [...] collocant» (p. 42)⁶⁷. En este punto, Toland los diferencia de los miembros de la *Royal Society*⁶⁸ y de la *Academie Française*⁶⁹, describiendo sus reuniones y convites como «moderata et honesta» y «propter amicorum coetum delectationemque sermonis» (p. 42). Sus reuniones se celebran siempre bajo el máximo secreto, al estilo de los antiguos, lejos de los profanos y los ignorantes, de manera que «ut vinum, ita et oratio omnibus est communis» (p. 43).

La descripción de la composición de estas *sodalitates* se pone en conexión con las de la Antigüedad; así, habrá un moderador que se encargará de elegir los temas de conversación y hará de guía de la lectura de la *formula*, mientras los miembros de la *sodalitas* se sentarán en orden de entrada o admisión y juntos «commentantur stati temporibus in LEGEM NATURAE, verissimam illam et nunquam fallentem, RATIONEM scilicet (uti exhibetur in ultima FORMULAE Particula) cujus radiorum luce tenebras quascunque dispellunt, inanes sollicitudines detrahunt, simulatas potissimum Revelationes (nam de veris quis sanus dubitet?) rejiciunt; ut et conficta

⁶⁶ Que era una reformulación del famoso dictum de Charles Blount, quien en su obra *Great is Diana of the Ephesians: or Of the Original of Idolatry* (Londres 1695), afirmó «the wisest amongst the Heathens followed this rule in their Converse, *Loquendum cum vulgo, sentiendum cum sapientibus; & si mundus vult decipi, decipiatur*» (p. 22). Esta actitud de prudencia, como veremos, no fue entendida por todos, como demuestran los comentarios, por ejemplo, de Nourrisson, quien afirma que «une philosophie qui ne convient point à tout homme quel qu'il soit, ne convient à aucun homme quel qu'il puisse être, et c'est pourquoi les doctrines du *Pantheisticon* ou les doctrines analogue ne sont, après tout, que de pernicieux et assez misérables divertissements de l'esprit». Nourrisson: «*Pantheisticon*», art. cit., p. 482.

⁶⁷ Sobre la veracidad de estas palabras, Friedrich Christoph Schlosser se expresaba de la siguiente manera: «Toland has without doubt greatly exaggerated the number of pantheists in the beginning of the eighteenth century, as Lalande the astronomer exaggerated the number of atheists at its close; it is remarkable, however, that in those apparently believing and pious times, the great circulation and numerous editions of his very mediocre writings appear to confirm his assertion». F. C. Schlosser en *History of the Eighteenth Century and of the Nineteenth till the overthrow of the French Empire, with a particular Reference to Mental Cultivation and Progress*, op. cit., vol. I, pp. 38-39.

⁶⁸ La *Royal Society*, como ya hemos visto, era el lugar desde donde se pretendía unificar cristianismo con investigación científica y difundir una ciencia en armonía con lo que ellos denominaban 'religión natural', esto es, la cristiana, lo que para Toland era totalmente despreciable, sobre todo, si tenemos presente su incondicional lucha contra todo tipo de religión revelada como es en este caso el cristianismo.

⁶⁹ La *Academie française* nace, como es sabido, por inspiración del Cardenal Richelieu en 1635, quien pretendía crear una organización que protegiera y cuidara el idioma francés, con lo que se propuso como meta la redacción de un diccionario de la lengua francesa, así como llevar a cabo funciones de mecenazgo científico.

explodunt Miracula, absona Mysteria, ambigua Oracula: omnesque dolos, technas, fallacias, fraudes, aniles denique fabulas detegunt; quibus foeda RELIGIONI nubes, atque VERITATI nox altissima obducitur» (pp. 45-46)⁷⁰.

Es decir, la ley natural o razón será aquella que terminará con todo tipo de revelación (pues, aunque Toland hable de la posibilidad de «revelaciones verdaderas», es obvio por su contexto que ello implica su negación absoluta) y de superstición en la religión. En una línea en la que de nuevo se puede apreciar la tremenda influencia del filósofo de Nola, en concreto, del *Spaccio*, en su pensamiento, Toland, en plena armonía con lo ya expuesto tímidamente en su *Christianity not Mysterious* y posteriormente en sus *Letters to Serena* y en el *Adeisidaemon*, volverá a reivindicar el poder de la razón como guía absoluta y certera del hombre, como única manera de acabar con todo tipo de engaño y superstición reivindicando una religión natural, esto es, racional que conduzca al hombre a vivir de acuerdo al *logos* y a disipar con ello las tinieblas que desde la imposición, sobre todo, del cristianismo se han cernido sobre el culto religioso y la concepción del hombre y la naturaleza.

Acto seguido, Toland transcribe las tres partes de la *formula* estando la primera dedicada a la ética de los panteístas e iniciándose con las siguientes significativas palabras:

Floreat PHILOSOPHIA:

Cum ARTIBUS politioribus (p. 47)

Estas reuniones estarán dedicadas a la verdad, a la libertad y al sentido común (*sanitas*), teniendo como lema «VERITATI & LIBERTATI ideo addicti sumus, ut a TYRANNIDE & SUPERSTITIONE soluti esse possimus» (p. 49)⁷¹. Los guías de esta *sodalitas* serán para los panteístas Sócrates, Platón, Catón y Cicerón (p. 50)⁷², quienes

⁷⁰ Por la importancia del texto, damos aquí la versión española: «en los momentos de tranquilidad, comentan la ley natural, es decir, la razón, que es verísima y nunca engaña (como se explica en la última parte de la fórmula), gracias a cuyos rayos de luz se disipa todo tipo de tinieblas, demoliendo los vanos cuidados, sobre todo, rechazando las falsas revelaciones (pues, ¿qué persona sana dudaría de las verdaderas?); desacreditando los milagros inventados, los misterios absurdos, los oráculos ambiguos: desenmascarando todo tipo de engaños, subterfugios, falacias, fraudes, en suma, todo tipo de fábulas de viejas; las cuales cubren la religión con una horrible nube, así como la verdad en una noche profundísima».

⁷¹ Lema que para Toland era tan importante y personal que lo encontramos posteriormente en su epitafio, donde escribió «Veritatis propugnator, / Libertatis assertor».

⁷² Guías a los cuales no hay que tomar como verdades absolutas, pues ello sería caer de nuevo en el misterio y en la superstición, tan caras a las religiones en general. Así «Nullius in verba jurandum; /

enseñaron con su ejemplo que el conocimiento de las causas y de la naturaleza lleva a acabar con los terrores del vulgo (p. 51) y, sobre todo, con el mayor de los temores del hombre - el miedo a la muerte:

MOD.

RERUM scrutemur causas:

ut vitam hilarè,

ut mortem tranquillè obeamus

RESP.

Ut ab omni metu liberati;

Non elati gaudio, nec moerore dejecti,

Mente excidamus (pp. 50-51)

En la segunda parte se expone la concepción de la divinidad y de la filosofía, iniciándose con un fuerte rechazo del vulgo y llamando a la prudencia y al secretismo debido a la radicalidad de lo que se desea exponer («PROFANUM arcete Vulgus. / Clusa tutaque sunt omnia»; p. 54). La concepción aquí expuesta resume los principios anteriormente mencionados en la *Diatriba*, destacándose, ante todo, el carácter panteísta de su concepción del mundo: «Quod Omne in omnibus, DEUS est; / Aeternus ac immensus, / Neque genitus neque interiturus» (p. 54). En este universo, en donde «vivimus, movemur, et existimus» (p. 55)⁷³ todo estará regido por la *vicissitudo*, todo cambia constantemente, pero el mundo queda con todo como era, eterno: «At manet incolumis MUNDUS, suaque omnia servat» (p. 55), dirá citando a Marco Manilio (*Astronomica*, I, v. 515), con quien afirmará así mismo que «DEUS est, qui non mutatur in aevum» (p. 56).

A continuación, Toland trae a colación el célebre canto a la filosofía realizado por M. T. Cicerón en sus *Tusculanae disputationes* para resumir la concepción panteísta de la vida y que debido a su importancia para la comprensión del *Pantheisticion*, reproducimos en su extensión:

Nedum in ipsius SOCRATIS: / Et *Hierotechnen* omnem execramur» (p. 49). Los panteístas, como los antiguos, se guían únicamente por la ley de la naturaleza, que es la eterna razón.

⁷³ Reminiscencia tolandiana a las famosas palabras de Pablo a los atenienses, en las que decía que en Dios «vivimos y nos movemos y tenemos nuestro ser» (Hechos, XVII, 28), pero con un sentido totalmente opuesto: Dios no aparece como un creador trascendente, sino identificado con el universo (no hay una providencia, por tanto, cristiana), no hay vida después de la muerte (somos seres compuestos de pequeñísimas partículas que se juntan y se disuelven constantemente) y no existe, por último, ni castigo ni recompensa después de la muerte.

O vitae PHILOSOPHIA dux! o VIRTUTIS indagatrix, expultrixque VITIORUM! quid non modò nos, sed omnino vita hominum sine te esse potuisset? Tu urbes peperisti, tu dissipatos homines in societatem vitae convocasti. Tu eos inter se, primò domicilijs, deinde conjugijs, tum literarum et vocum communione junxisti. Tu inventrix legum, tu magistra morum et disciplinae fuisti. Ad te confugimus, a te opem petimus, tibi nos penitùs totosque tradimus. Est autem unus dies bene, et ex praeceptis tuis actus peccanti Immortalitati anteponendus. Cujus igitur opibus potiùs utamur, quàm tuis? quae et VITAE TRANQUILLITATEM largita nobis es, et TERROREM MORTIS sustulisti⁷⁴.

Con ello Toland establece una clara y radical separación con el pensamiento de su tiempo, dominado por el cristianismo, reivindicando la filosofía como guía de los hombres libres y la razón como «vera et prima Lex: Lux, lumenque vitae» (p. 57), gracias a la cual el hombre alcanza la virtud y el bien (ibid.)⁷⁵.

La lectura del «canon philosophicus» viene a continuación bajo la premisa de que «NATURAE rerum ut jucunda contemplatio, Sic est utilissima scientia: Attendimus itaque, perpendemus, et judicabimus» (p. 58). Este canon, pues, centrado en el conocimiento de la naturaleza, será una exposición abreviada de la física tolandiana, en la que de nuevo se hablará de las partes ínfimas que componen la materia del universo, de sus composiciones, sus principios, su divisibilidad, mas nunca su destrucción total, de los principios de movimiento intrínseco de cada parte del universo, resumiéndose en las palabras de Virgilio (*Georg.*, lib. IV, v. 225-227):

Scilicet huc reddi deinde, ac resoluta referri

Omnia; nec MORTI esse locum, sed VIVA volare

⁷⁴ Cicerón: *Tusculanae Disputationes*, libro V, cap. 2, §§5-6. «¡Oh filosofía, guía de la vida, indagadora de la virtud y desterradora de los vicios! ¿Sin ti qué habríamos podido ser, no sólo nosotros, sino también la vida humana en general? Tú has engendrado las ciudades, tú has llamado a los hombres dispersos a una comunidad de vida, tú los has unido, en primer lugar, compartiendo una vivienda, luego, mediante el matrimonio, a continuación, mediante la comunión de la escritura y el lenguaje, tú has sido la inventora de las leyes, tú has sido la maestra de la moralidad y el orden; en ti buscamos refugio, a ti pedimos ayuda, a ti nos entregamos ahora, del mismo modo que antes en gran parte, en cuerpo y alma. Un solo día bien vivido y acorde con tus preceptos es preferible a una inmortalidad sumida en el error. ¿A qué otra ayuda mejor que a la tuya podemos recurrir, tú que nos has regalado la tranquilidad de la vida y nos has suprimido el terror de la muerte?». M. T. Cicerón: *Disputationes tusculanas*. Introducción, traducción y notas de Alberto Medina González. Madrid 2005, libro V, 2, 5-6, p. 389.

⁷⁵ Con lo que se afirma implícitamente la no necesidad de un Dios ni de unas normas morales basadas en el premio y en el castigo, es decir, la moral cristiana, en nombre de una autonomía moral del individuo que se encuentra solo y libre gracias a la razón y a la contemplación de la naturaleza. Por otro lado, aquí se podría ver lo que Peter Harrison denomina la auténtica religión de Toland, la cual sería una «religión de la razón»: «The pantheist's religion consisted in being governed by this law, and not by the 'lying and superstitious fictions of men' which are 'neither clear nor universal'. Toland did not articulate any more specific content to his religion than this. It seems more a methodological commitment than a set of beliefs – literally a religion of Reason». P. Harrison: *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*. Cambridge 1990, p. 90.

Syderis in numerum, atque alto succedere coelo (p. 62)⁷⁶.

La tercera parte, dedicada a la política y al comportamiento en sociedad de los panteístas se inicia con las siguientes palabras: «Ut sit MENS SANA in CORPORE SANO / usque optandum est: / Ac ut VITA non leviter deserenda, / Sic nunquam timenda MORS est» (p. 65). El sabio panteísta vivirá prefiriendo la felicidad al lucro, la libertad a la servidumbre, obedeciendo siempre honestamente la ley de la ciudad en la que se encuentre, puesto que la ley es sagrada para ellos: «At LEGIBUS parere necesse est, / Nam sine his nil proprium aut tutum» (p. 66)⁷⁷.

La ley es necesaria para «bene vivendi, beatè moriendi» (p. 67), siendo el guía en esta obediencia a la ley Cicerón, quien enseña (*De republica*, libro III) que «Est quidem VERA LEX RECTA RATIO, / naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna» (pp. 67-68)⁷⁸. Gracias a esta ley natural el panteísta podrá acabar con los «mendacibus, et superstitiosis hominum commentis» (p. 68). Mas con ello no quiere decir que se acabe con todo tipo de religión, puesto que «nec verò SUPERSTITIONE tollendâ RELIGIO tollitur» (p. 69)⁷⁹, ya que justamente lo que se desea es terminar con la superstición en la vida de los hombres y en la concepción de la vida religiosa en nombre de la religión natural. En palabras de Cicerón (*De divinatione*, II, 7): «Quamobrem, ut RELIGIO Propaganda etiam, quae est juncta cum cognitione NATURAE; sic SUPERSTITIONIS stirpes omnes ejiciendae» (p. 70).

De ahí que el hombre virtuoso, el sabio panteísta frente a la muerte no tendrá ningún miedo, sino que comprendiendo que «quod cuique temporis a Natura / ad vivendum datur [...] At qui Mortem, quia necessaria, non timet; / Is sibi praesidium ad beatam vitam parat» (p. 70), lo cual está muy cercano a las tesis epicúreo-lucrecianas y brunianas⁸⁰.

⁷⁶ De nuevo tenemos formulada la cosmovisión pagana de Toland que se encontrará reflejada, como ya hemos señalado en su epitafio en los versos «Corpus item, naturae cedens, / In materno gremio reponitur».

⁷⁷ En este contexto es fácilmente reconocible la influencia del pensamiento clásico de Cicerón, en concreto, en la concepción tolandiana de la ley. Véase el capítulo dedicado a la política para más detalles.

⁷⁸ Pues como se decía en el *Theophrastus redivivus*: «Si ad veram felicitatem tendere voluerimus, nulla alia est quam quae lege naturae constituitur, et necessario per illam progrediendum est. Non est felix nisi qui sapiens; nec sapiens nisi qui vivit secundum naturam». Ed. cit., vol. II, p. 882.

⁷⁹ Que era una cita de Cicerón, en concreto, de su obra *De divinatione*, II, 72.

⁸⁰ En efecto, Bruno había afirmado en el *De Imenso* (BOL, I, 1, 205) que «Anima sapiens non timet mortem, immo interdum illam ultro appetit, illi ultro occurrit. Manet ergo substantiam omnem pro duratione aeternitas, pro loco immensitas, pro actu omniformitas», como ejemplificó Pitágoras, «che non teme la morte ma aspetta la mutazione». *De la causa*, BOeuC, III, p. 281 («quien no temía a la muerte, sino que esperaba la transformación»; trad. esp., p. 143).

La última parte del *Pantheisticon*, la 'Breve Dissertatio', aparece como la más importante del tratado al mostrarse las consecuencias reales de la filosofía panteísta, así como todos sus rasgos distintivos⁸¹. En primer lugar, Toland descubre brevemente qué tipo de religión defenderán los panteístas:

Religionem eorum animadvertas simplicem, claram, facilem, intemeratam, et gratuitam; non fucatam, implicitam, operosam, incomprehensibilem, aut mercenariam; non animos inanibus lactantem fabulis, et superstitionum spurcitiâ, diritate, aut ludibrijs irretientem: non privato, inquam, alicujus familiae vel factionis commodo, adversùs communem utilitatem, inservientem; neque secùs sentientes (dummodo viri probi sint et pacifici) infamantem, aut insectantem, multo minùs torquentem aut excruciantem. (pp. 76-77)⁸².

Es decir, la religión de los panteístas se diferenciará radicalmente de las religiones reveladas como el cristianismo que se han manifestado históricamente como intolerantes y perniciosas para el espíritu humano, fomentando de esta manera una religión sin misterio, que no perturbe la vida de los hombres con quimeras supranaturales ni con promesas de premios y castigos, que sea de ámbito social y de dominio público y que respete la diversidad y la diferencia de pensamiento y de opinión de los individuos, siempre y cuando éstos no perturben el orden y la armonía social.

A continuación Toland insiste de nuevo en la manera de transmisión de la filosofía panteísta, haciendo especial hincapié en el secretismo y en su carácter selectivo. Así afirmará que «quòdque secretam hanc Philosophiam, nudam et integram, omni detractâ larvâ et ambage, non nisi (foribus ocllusis) amicis spectatae probitatis et prudentiae proponant» (p. 78)⁸³.

El motivo del secretismo panteísta viene dado por la situación en la que se encuentra la mayoría de la sociedad humana, inmersa en la más temible superstición que se muestra históricamente inextirpable: «At cùm SUPERSTITIO semper eadem sit

⁸¹ En este sentido ha sido calificada como de «menu philosophique, éthique et métaphysique parfaitement intemporal» (R. Blanchet et P. Danlot: *John Toland*, op. cit., p. 165) y que, como veremos, no es una calificación del todo errónea.

⁸² Obsérvese cómo más adelante Toland retrotraerá y asociará esta concepción suya de la religión con la de los pitagóricos y todavía incluso con la de los druidas.

⁸³ Como explica C. Giuntini: «Il compito dei filosofi è quello di preservare il messaggio di verità racchiuso nelle testimonianze più remote del pensiero umano, ma anche di saper cogliere nelle circostanze attuali le occasioni per promuoverne la diffusione, senza pretendere trasformazioni radicali della mentalità corrente, né l'abbandono delle pratiche innocue e socialmente vantaggiose che ispirano in una comunità il senso di appartenenza a radici e tradizioni comuni», añadiendo a continuación el muy probable influjo bruniano en esta concepción: «Anche in questo senso la lezione di Bruno non appare affatto superata, ma piuttosto meritevole di un lavoro di approfondimento e di aggiornamento». C. Giuntini: «Toland e le fonti rinascimentali», op. cit., p. 347.

vigore, etsi rigore aliquando diversa; cùmque nemo sapiens eam penitùs ex omnium animis evellere, quod nullo pacto fieri potest, incassùm tentaverit» (pp. 79-80)⁸⁴. A pesar de ello, luchará por la libertad religiosa⁸⁵, mas entretanto, mientras existan peligros de persecuciones y censura, «necessariò evenit» mantener la siguiente postura, lema del actuar de los panteístas: «UT ALIUD SIT IN PECTORE ET PRIVATO CONSESSU, ALIUD IN FORO ET PUBLICA CONCIONE» (p. 80)⁸⁶.

Debido, pues, a esta situación desfavorable y peligrosa para los panteístas, para el sabio, éstos actuarán socialmente de manera prudente, ayudando a su gobierno y al género humano intentando erradicar la superstición y actuando, cuando sea posible, en pequeños ámbitos (p. 81), mostrando siempre tolerancia ideológica hacia los demás:

⁸⁴ Lo que se encontraba en armonía con la tradición libertina y con el *Theophrastus redivivus* que defendía, en palabras de Tullio Gregory, que «il volgo costituisce una massa sorda ai richiami della ragione, la sua vita etica può essere retta solo dal timor e dalla superstizio, cioè dalle più assurde mitologie religiose. Dunque, come aveva detto Charron [*De la saggese*, II, 8], 'il faut laissez le monde où il est'». Tullio Gregory: *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*. Nápoles 1979, p. 187.

⁸⁵ Puesto que la libertad religiosa es la base de todo desarrollo de un país. Así lo describe Toland: «Viris principibus et politicis, hac animi dispositione imbutis, acceptum referri debet quicquid est ubivis hodie RELIGIOSAE LIBERTATIS, in maximum literarum, commerciorum, et civilis concordiae emolumentum» (p. 80). Que el filósofo irlandés tiene con estas palabras en mente a Holanda, parece evidente no sólo por la admiración que siempre mostró por la forma de vida que allí existía (recuérdese que en su política Toland hablaba de una unión de Holanda con Inglaterra para guiar la lucha europea contra el oscurantismo), sino porque también es el fundamento de paz y convivencia social que posibilita el desarrollo comercial y económico de toda sociedad civil. Además, en ello se reflejaba de nuevo un rasgo más de la filosofía de Cicerón en el pensamiento de Toland, como muy bien pone de relieve J. Champion en su *The pillars of priestcraft shaken*, op. cit., pp. 194-195.

⁸⁶ No son pocas las críticas que se le han hecho a Toland de que con ello estaría de nuevo sumergiendo al hombre en el misterio y en la superstición al defender esta actitud de 'secretismo' del filósofo panteísta hacia la sociedad. C. Giuntini, por ejemplo, se pregunta: «Il silenzio e la complicità dei sapienti non equivaleva forse all'atteggiamento dei sacerdoti, non aveva come effetto quello di incoraggiare gli eccessi della superstizione e le aberrazioni del fanatismo?». C. Giuntini: *Panteismo e ideologia repubblicana*, op. cit., p. 287. Y Peter Harrison por su parte afirma: «There is a curious irony in the fact that the man who originally would banish all mystery from Christianity ended his career advocating the practice of mysteries», Peter Harrison: *'Religion' and the religions in the English Enlightenment*, op. cit., p. 89. Nada hay más falso y erróneo que una tal interpretación de las palabras y de la intención de John Toland. Varias consideraciones aclarativas se imponen para poder entender con mayor exactitud qué quiere decir aquí Toland. En primer lugar, esta teoría surge del peligro en el cual se encuentra sometido el filósofo en una sociedad en la cual no existe libertad de expresión y en donde el poder del clero impide el libre debate de las ideas. Ello provoca que el filósofo, si desea poder filosofar libremente, se cree un círculo pequeño de iniciados entre los cuales poder discutir y hablar de manera libre. Esto tiene como consecuencia que se produzca un arte de escribir que se definiría como «la trace laissée dans la langue de l'enseignement exotérique par la libre pensée ésotérique», que va estrechamente unido a un arte de leer, que se instaura como necesario para poder «découvrir dans l'enseignement exotérique son sens ésotérique». En segundo lugar, el secretismo de los panteístas tiene, a diferencia del mantenido por los sacerdotes, cuya función es mantener la ignorancia, el oscurantismo y la superstición entre la gente sencilla, salvaguardar la antigua y verdadera doctrina del uso y manipulación por parte de los sacerdotes, que la podrían depravar, creando con ello más superstición y peligros para la sociedad. Por último, el sentido del secretismo filosófico tiene como finalidad «préservar une liberté fragile qu'une publication intempestive, comme le montre [a Toland] l'expérience de *Christianity not Mysterious*, risquerait de briser». Para más detalles, véase, entre toda la bibliografía ya citada sobre esta cuestión durante este estudio, la obra de L. Jaffro: *Ethique de la communication et art d'écrire. Shaftesbury et les Lumières anglaises*. París 1998, pp. 268-275 (para las citas: pp. 273-275), así como las reflexiones posteriores de C. Giuntini en su artículo ya citado «Toland e le fonti rinascimentali», pp. 350-351.

«Neminem ergo aut poenâ aut infamiâ, ob merum animi iudicium, ob dicta (inquam) vel facta nulli nocentia, unquam persequetur PANTHEISTA» (pp. 81-82).

El panteísta perseguirá conseguir su ideal de hombre virtuoso a su manera, al margen de las opiniones sociales y del vulgo, teniendo como guía a Cicerón: «Hujus autem *virii optimi et ornatissimi Idea* a CICERONE, cui tot ac tam egregia debet SODALITAS [...] Legant Eruditi, et ad hanc se regulam forment» (pp. 82-83). Así, el hombre ideal de Toland se describirá en el primer libro *De legibus* (caps. 22-24) del gran Cónsul, en el cual se expone la divinidad del hombre como microcosmos perteneciente a un macrocosmos, como aquel que investiga, por ello mismo, la naturaleza con el fin de poder llegarla a conocer(se) mejor y ser feliz («quibus illustratus, SAPIENTIA duce, bonum virum, et, ob eam ipsam causam, cernat se beatum fore»; p. 83), amigo de todos los hombres, despreciador de los vicios de la plebe y participante activo en la política de su país (cfr. pp. 84-85)⁸⁷.

De ahí que insista Toland de nuevo en la necesidad para el panteísta de la prudencia en sociedad y de su implicación, no obstante, política y humana, («non, nisi pro patria tamen et amicis, unquam de capite periclitaturus»; p. 86), concluyendo con una frase que rebate posibles ataques y críticas a los panteístas de oscurantismo, superstición y misterio: «non apertiores tamen futuri sunt PANTHEISTAE, usque dum sentire quae velint, et quae sentiant dicere, ipsis liceat» (p. 87)⁸⁸.

Quizás fruto de este miedo a la persecución y de esta prudencia sea el hecho de que Toland, incluso en un escrito de carácter *esotérico* como el que nos ocupa⁸⁹, concluya afirmando de forma irónica la posibilidad de la no existencia, a pesar de todo, de tales sociedades⁹⁰, jugando con el lector («si falsa veris mista malueris»), y concluyendo con la afirmación de que «in plurimis locis PANTHEISTAE non pauci» y

⁸⁷ Es decir, el ideal de hombre que Toland defiende sería el lucreciano, esto es, el hombre libre de todo tipo de superstición y que se guía única y libremente por su razón, pero añadiendo la vocación política, como Cicerón.

⁸⁸ Pues «son but est de préserver non seulement la liberté d'expression mais aussi la promotion de la Verité» (R. Blanchet et P. Danlot: *John Toland*, op. cit., p. 171) y si para ello el panteísta debe callar en público y comunicarse en secreto, sostiene Toland, lo hará. Cfr. asimismo, C. Giuntini: *Panteismo e ideologia repubblicana*, op. cit., p. 479: «La riservatezza, i simboli e le 'duplici dottrine' non dipendono dal carattere intrinsecamente misterioso e iniziatico della vera sapienza, ma rappresentano la conseguenza della necessità di dissimulazione e segretezza imposta dalle condizioni storiche, in un mondo dove il conformismo e la superstizione continuano a guidare il gregge umano».

⁸⁹ Peter Harrison señala muy correctamente la actitud de Toland, cuando afirma que «Yet we should also bear in mind that Toland still felt that he could not speak directly on such matters». Peter Harrison: *'Religion' and the religions in the English Enlightenment*, op. cit., p. 90.

⁹⁰ Dice en la p. 88: «Ita ad effigiem jucundissimae simul et eruditissimae Sodalitatis, haec omnia de PANTHEISTIS conficta sint?». No obstante, en la página 42 había dicho que los panteístas se encontraban por toda Europa, con lo que nos encontramos con otro ejemplo del arte del disimulo y el arte de escribir de Toland, incluso en una obra en teoría esotérica como era el *Pantheisticon*.

que, no obstante, es muy probable que ellos no posean la *formula* aquí expuesta, mas «tu verò fruere, quisquises; ac, ut prosit, peropto» (p. 89).

No sólo el deseo de la existencia de los panteístas, sino también la exposición de su *formula* revela muy posiblemente en Toland su esperanza de reunir un grupo de personas junto a los cuales poder llevar a cabo su proyecto filosófico y religioso. Téngase presente, por lo demás, los datos biográficos anteriormente expuestos, los cuales nos indicaban el grado de soledad en el que este texto fue pensado y redactado y el hecho de que este escrito sea no sólo una declaración abierta de principios a sus allegados más cercanos, sino también un anzuelo en busca de iguales, pues no todos los contactos que mantenía entonces Toland comulgaban con las ideas aquí expuestas.

Es en este contexto en el que entra a debate la cuestión de la masonería en Toland, pues, entre los estudiosos que la han tratado, es justamente sobre esta obra sobre la cual se fundamentan⁹¹. El primero en llamar la atención de forma sistemática sobre la posible relación de Toland con el nacimiento de la masonería en Europa fue Albert Lantoin en su obra: *Un précurseur de la franc-maçonnerie, John Toland 1670-1722. Suivi de la traduction française du Pantheisticon*⁹². En el estudio introductorio el autor recogía toda una serie de datos en torno a la obra y juzgaba que muy posiblemente Toland tuvo relación con las logias masónicas no sólo inglesas, sino también continentales, aunque (pequeño detalle que a veces los comentaristas posteriores acostumbran a obviar) asegura que, con todo, «Toland ne fut jamais initié» (p. 164)⁹³. No obstante, esto no era un argumento suficiente para él para no dedicar todo el capítulo VII de su introducción a la «corrélacion entre la sodalite socratique du *Pantheisticon* et la Franc-Maçonnerie française contemporaine» (pp. 147-170)⁹⁴, creando a partir de ahí todo un precedente en los estudios tolandianos.

Aunque posteriormente esta tesis tuvo su éxito y su vigencia, no fue hasta la aparición de la obra de la investigadora americana Margaret C. Jacob, que esta problemática volvió de nuevo a ser el centro tanto de los estudios tolandianos, como de

⁹¹ De hecho, si afinamos un poco más, veremos cómo la acusación a Toland de querer formar una secta se encontraría ya en las primeras críticas que recibió después de la publicación de *Christianity not Mysteries*, en la que, por ejemplo, Peter Browne hablaba de la intención de Toland de crear una secta denominado 'tolandianos' y de ser un impostor como Mahoma.

⁹² Publicada en París, en 1927. Y aun antes se podría ver en P. Dudon: «Le second Centénaire de la Franc-Maçonnerie anglaise», en *Etudes*, CLIII (1917), pp. 681-707 e *idem*: «John Toland fut-il un précurseur de la Franc-maçonnerie?», en *Etudes*, CCIV (1930), pp. 51-61.

⁹³ Y sabía de lo que hablaba, puesto que él mismo era un miembro activo de la masonería.

⁹⁴ Justamente en ese año se publicó una traducción del *Pantheisticon* (H. Welsch H. y H. Dubois (éd.): *John Toland. Le Pantheisticon. 1720. Traduction française [...] d'après l'exemplaire de J. Lempereur*, s.l., 1927) destinada a «la Loge 'La Parfaite Intelligence et l'Étoile Réunies'».

los del periodo de la Ilustración europea⁹⁵. En concreto fue en 1770, cuando publicó, exhumándolo entre los papeles póstumos de Toland, un texto titulado *Chapitre General des Chevaliers de la Jubilation* fechado en La Haya, en 1710, es decir, en el periodo en el que Toland vivió allí, y que a su entender era una prueba de la existencia de una organización masónica⁹⁶. Este documento, cuyo lenguaje era, según la investigadora americana, completamente «masonic»⁹⁷, representaba ser un recuerdo de una reunión mantenida en La Haya, entre cuyos miembros se hallaban Bernard Picart y Prosper Marchand, personajes claves en el desarrollo posterior de la masonería y de los grupos secretos en Europa⁹⁸, así como suministraba «the vital link between the radical Whigs and the first generation of Continental radicals, and one that leads to the Netherlands and its vast publishing industry»⁹⁹. Esta asociación, que parece ser mantenía reuniones secretas de manera regular tanto en La Haya como en Ámsterdam, publicaba asimismo una revista bastante influyente en los círculos radicales e ilustrados titulada *Journal littéraire*, en la cual no sólo se publicaron textos de conocidos *freethinkers*, sino que también tenía lugar la difusión de la ciencia newtoniana en el continente europeo, contando entre sus principales colaboradores a personalidades tan importantes y decisivas como P. Desmaizeaux o W. J. s'Gravesande¹⁰⁰.

⁹⁵ Otros estudios que de una manera u otra tocaban la cuestión son: F. A. Yates: *The Rosicrucian Enlightenment*. Londres 1972; J. M. Roberts: *The Mythology of the Secret Societies*. Londres 1972 y P. Chevallier: *Histoire de la franc-maçonnerie française*, I. París 1974.

⁹⁶ M. C. Jacob: «An Unpublished Record of a Masonic Lodge in England: 1710», en *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 22 (1970), pp. 168-171. Un extracto del documento se encuentra reproducido en el *Appendix* a *The Radical Enlightenment*, op. cit., pp. 268-269. De hecho, la autora va tan lejos en sus afirmaciones que incluso deduce (de las palabras ya citadas en carta a Hohendorf de que está preparando un ritual) que Toland no sólo lo envió realmente a Holanda, sino que «was published in Latin in 1720 as part of his *Pantheisticon*», si bien, añade a continuación, «official freemasonry never adopted it». M. C. Jacob: «Freemasonry and the Utopian Impulse», en *Milleniarism and Messianism in English Literature and Thought 1650-1800. Clarke Library Lectures 1981-1982*. Edited by Richard H. Popkin. Leiden – New York – København – Köln 1988, pp. 127-148, p. 144 y *Living the Enlightenment. Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*. New York – Oxford 1991, p. 66.

⁹⁷ *Living the Enlightenment*, op. cit., p. 91.

⁹⁸ De hecho, Marchand ya señaló en su momento la similitud entre la liturgia del *Pantheisticon* y las ceremonias de los masones en una carta a Mr. Johnson: «Not knowing the Lodges of the Freemasons I would take care not to judge indiscreetly, but from what one can deduce of their unique and bizarre ceremonies, their gestures and what is said, they see, to so resemble the *Pantheisticon* and the other bacchanalian liturgies as to be the same thing under a different name». Véase Marchand MSS 62, Biblioteca de la Universidad de Leiden (citado por M. Jacob en *The Radical Enlightenment*, op. cit., *Appendix*, p. 276). Para más detalles sobre este documento, así como de sus miembros, véanse las dos obras ya citadas de M. Jacob, a saber, *The Newtonians and the English Revolution* y *The Radical Enlightenment*. A ellas hay que añadir la citada *Living the Enlightenment*, que constituye una respuesta a las críticas recibidas por sus tesis sobre los orígenes de la masonería en el periodo de la Ilustración.

⁹⁹ M. Jacob: *The Radical Enlightenment*, op. cit., p. 155.

¹⁰⁰ Para un análisis más detallado en lo que se refiere a las conexiones con la incipiente masonería, véase *Living the Enlightenment*, op. cit., pp. 92-95.

M. Jacob relacionó posteriormente esta sociedad con la fundación en Londres, en 1717 de la Gran Logia indicando que si bien en un primer momento la Logia permitió la entrada de *freethinkers* y libertinos, pronto, al estar dominada principalmente por newtonianos, se prohibió en sus estatutos la admisión de cualquier «Stupid Atheist [and] an Irreligious Libertine»¹⁰¹. No obstante, M. Jacob resumiría posteriormente la importancia de este texto en las siguientes palabras:

In short, the Knights of Jubilation manuscript is one of those precious historical documents which when pieced together with other records provides new insight into the history of the early Enlightenment, and one that forces an historiographical revision of our understanding of that movement. Basic to that revision is the question of the origins and social uses of European Freemasonry¹⁰².

Es decir, para la investigadora americana, este escrito de Toland constituía un documento decisivo que cambiaba la concepción que hasta entonces se había tenido no sólo de la Ilustración radical inglesa, sino también de los orígenes de otro movimiento radical clandestino como eran los masones en Europa y su posterior desarrollo ideológico.

Esta tesis de la profesora Jacob fue duramente criticada por Ch. Berkvens-Stevelinck¹⁰³, experto justamente en P. Marchand¹⁰⁴, quien demostró que los textos que Jacob había presentado (junto con otros a los cuales, según su opinión, no había querido mostrar atención) tenían que ver más con una tradición libertina que masónica. Al año siguiente, M. Jacob contestaba a esta crítica de Berkvens-Stevelinck¹⁰⁵, creándose con ello una polémica que aún hoy domina en los estudios tolandianos, pues no está, por lo extraño que pueda parecer, probado que Toland fuera masón ni que fundara una sociedad ni masónica ni proto-masónica¹⁰⁶. En la introducción a su edición del

¹⁰¹ James Anderson: *The Constitutions of the Right Worshipful Fraternity of the Free and Accepted Masons*. Londres 1723; 1756), p. 143.

¹⁰² M. Jacob: *The Radical Enlightenment*, op. cit., p. 155.

¹⁰³ Ch. Berkvens-Stevelinck: «Les Chevaliers de la Jubilation: Maçonnerie ou libertinage? À propos de quelques publications de Margaret C. Jacob», en *Quaerendo*, XIII (1983), 1, pp. 50-73 y 2, pp. 124-148.

¹⁰⁴ Véase su *Catalogue des manuscrits de la collection Prosper Marchand*. Avec la collaboration de Adèle Nieuwboer. Leiden 1988.

¹⁰⁵ En un artículo en la misma revista titulado «The Knights of Jubilation -- Masonic and Libertine. A Reply», *Quaerendo*, XIV (1984), pp. 63-75. Más tarde, en un colaboración en 1988, M. Jacob actualizaba sus tesis en relación a Toland y a la masonería: «Freemasonry and the Utopian Impulse», en Richard H. Popkin (ed.): *Millerianism and Messianism in English Literature and Thought 1650-1800*. Clark Library Lectures 1981-1982. Leiden 1988, pp. 126-148.

¹⁰⁶ Entre los expertos tolandianos que ponen en entredicho la pertenencia de Toland a la masonería se encuentran P. Lurbe («La question de la traduction française du *Pantheisticon* de John Toland», en McKenna, Anthonu / Mothu, Alain (eds.): *La philosophie clandestine à l'âge classique*. Oxford / Paris

Pantheisticon, O. Nicastro y M. Iofrida realizan un estudio textual comparativo entre la obra de Toland y escritos masónicos posteriores probando que en ningún momento «può considerarse provata» (p. 58) la adhesión de Toland a una sociedad masónica ni se puede «dimostrare l'appartenenza del *Pantheisticon* all'alveo della tradizione massonica» (p. 69). Más bien, se debería tener en cuenta, como hemos indicado antes, el momento biográfico en el que se redacta para comprender que, como bien dicen los editores italianos, «le *sodalitates* descritte nel *Pantheisticon* si configurino per Toland più come un programma che come una realtà già dispiegata» (p. 70)¹⁰⁷.

Mas si observamos las reacciones posteriores al contenido de la obra, quizás podamos arrojar más luz sobre la cuestión. Para ello nos basaremos en los juicios que póstumamente provocó la obra. Así, tenemos que el *Dictionnaire anti-philosophique* sostenía que «Il [Toland] leva entièrement le masque dans son *Pantheisticon*»¹⁰⁸, mientras que Nicéron, en sus *Mémoires*, afirmaba que «On peut dire que l'impiété & la folie de M. Toland alloient toujours en augmentant, il en donna une preuve par son *Pantheisticon*»¹⁰⁹. Es decir, que lo que se destacaba del escrito era justamente el fuerte componente anticristiano que la obra respiraba con lo que se descubría por fin la verdadera intención y el genuino carácter de la filosofía de Toland¹¹⁰.

1997, pp. 353-366, p. 357), los editores de la edición italiana del *Pantheisticon* (Introduzione, pp. 58 y ss.); I. Rivers (*Reason, Grace, and Sentiment*, op. cit., p. 72); C. Giuntini (*Panteismo e ideologia repubblicana*, op. cit., pp. 472 y ss. y 465, donde dice que «al di là del linguaggio volutamente ambiguo e allusivo, esso presenta una visione del cosmo che non ha nulla a che vedere con la speculazioni teosofiche e le esperienze mistiche di tipo 'rosacrociario'») y Stephen H. Daniel, quien en su obra ya citada, sostiene que «circumstantial evidence and that found in *Pantheisticon* does not conclusively support the claim that the sodalities of the pantheists were forerunners of Freemason gatherings», argumentando a continuación que «to conclude that Toland's pantheists were Freemason is to confuse *Freemason* with *freethinkers*» (p. 214). Cfr. asimismo, la página 218 donde se discute la interpretación de Jacob del memorial sobre los «Chevaliers des Jubilations». Entre los que estarían a favor de una filiación masónica por parte de Toland se encuentra M. Sina, quien en su ya citada *L'avvento della ragione* sostiene que la teología tolandiana «non sarebbe atea, ma massone» (p. 502, nota 244); Ph. McGuinness: «John Toland and Irish Politics», art. cit., p. 272; M. Firpo: «John Toland e il deismo inglese», art. cit., p. 349 y K. Raven: «Toland's Symbolic visibility in Dublin», en *I Castelli di Yale. Quaderni di filosofia IV* (1999), pp. 39-54, p. 45

¹⁰⁷ De opinion contraria es Lechler, quien en su ya citada obra sostiene que «Dieses Schriftchen (von 89 8° Seiten), das der Verfasser nur in wenigen Exemplaren drucken liess, enthält nicht eigentlich, wie man es schon dargestellt hat, den *Vorschlag*, eine pantheistische Gemeinde zu errichten, sondern gibt sich als Beschreibung von etwas schon Bestehendem, und zwar von einer philosophischen, nicht theologischen, Sodalität». G. V. Lechler: *Geschichte des englischen Deismus*, op. cit., p. 473.

¹⁰⁸ *Dictionnaire anti-philosophique*, op. cit., p. 180.

¹⁰⁹ Nicéron: *Mémoires*, vol. I, p. 260. A. Lantoine, en su estudio introductorio ya mencionado al *Pantheisticon*, afirmaba que esta obra contenía «le substratum de toute sa philosophie» (p. 41) y M. Tabaraud, en su *Histoire critique*, escribía que «celui qui met le comble à ses impiétés et à ses extravagances, est le fameux *Pantheisticon*, sive formula celebrandae sodalitates Socraticae» (p. 114).

¹¹⁰ Nourrisson, en su estudio sobre el *Pantheisticon*, afirmaba que «ce livre, qui épuisa ses dernières ressources, semblaît renfermer aussi, avec ses dernières espérances, ses dernières pensées». Nourrisson: «*Pantheisticon*», art. cit., p. 450. Asimismo, en la introducción a la edición italiana de las *Letters to Serena*, se afirma que «cadute le illusioni di riuscire a fare accettare la sua filosofia alternativa alle élites progressiste della cultura inglese, realizzatasi con l'egemonia Whig un equilibrio che interpretava in

De hecho, continuaba Nicéron, «Il n'en a fait tirer que peu d'exemplaires, afin sans doute qu'en les distribuant lui-même il pût les placer en des mains sûres, & qui en connussent le prix»¹¹¹. A lo que se añadía el detalle de que, como veremos en el próximo capítulo, Toland envió algunos ejemplares con una anotación manuscrita. En la copia existente en la Dr. Williams Library (1080. N. 22*; ex libris de Stephen J. W. Tabor), está la siguiente anotación en el segundo folio del escrito:

Toland avoit écrit sur son exemplaire ce qui suit: 'O sempiternae Bacche, qui reficis et recreas vires deficientium, adsis nobis propitius (sic!) in pocula poculorum Amen'.

En la copia manuscrita que existe en la biblioteca de Lyon (BM, MS 169 (101)), en la página 28rv, después del final del *Pantheisticon*, se podía, asimismo, leer:

Joannes Tholand natus in Hibernia die 30a 9bre 1670 fuit author huius libri, cuius pauca edidit exemplaria, in quorum uno, quod dedit nobili anglo, propria manu scripsit impiam hanc orationem.

O Sempiternae Bache, qui reficis & recreas vires deficientium, adsis nobis propitius in pocula poculorum, amen.

A partir de estos datos y de la forma en que está redactada esta obra muchos contemporáneos (e investigadores actuales¹¹²) señalaron que el *Pantheisticon* era una burla de la liturgia católica, como indicó Mayeul-Chaudon, quien lo definió en su *Dictionnaire anti-philosophique* como un «tourner en ridicule les Liturgies Chrétiennes & de répandre son libertinage»¹¹³.

termini moderati l'eredità della gloriosa rivoluzione, Toland accentua la carica radicale delle sue conclusioni». J. Toland: *Lettere a Serena*, a cura di E. Lecaldano, Laterza 1977, «Introduzione», p. XLIII. Por su parte, el autor del *Abstract* de la vida de Toland sostenía que «Mr. Toland was, at all times, a rigid advocate for the primitive apostolic simplicity of the Christian religion. This tract, instead of being a proof of our author's heterodoxy, is so far the reverse, that had John Knox been alive, I am persuaded, he would have thanked him for it». *Abstract*, p. 29.

¹¹¹ Ibid., p. 261.

¹¹² P. Burle, C. Giuntini o Champion serían ejemplos de ello.

¹¹³ *Dictionnaire anti-philosophique*, op. cit., p. 180. Véase, asimismo, M. Tabaraud: *Histoire critique*, op. cit., p. 115. Stephen H. Daniel añade que «in the *Pantheisticon* Toland missed no opportunity to note that pantheist liturgy parodied the liturgies of institutional religions, even going so far as to print the exchanges of the moderator and respondents, found within the philosophical canon, in the form of alternating red and black lines as in the Anglican missal and the Book of Common Prayer». Stephen H. Daniel: *John Toland*, op. cit., p. 220. Cfr. asimismo. L. V. Lechler: *Geschichte des englischen Deismus*, op. cit., p. 475; Nourison: «Pantheisticon», art. cit., p. 474 y Leslie Stephen: *History of English Thought in the Eighteenth Century*. In two volumes. Londres 1902, vol. I, p. 104. No obstante, el autor del *Abstract* de la vida de Toland afirma sorprendentemente que «Mr. Toland was, at all times, a rigid advocate for the primitive apostolic simplicity of the Christian religion. This tract [*Pantheisticon*], instead of being a proof of our author's heterodoxy, is so far the reverse, that had John Know been alive, I am persuaded, he would have thanked him for it». *Abstract*, p. 29.

Tal sería la caracterización más correcta de esta obra, si nos quedáramos en este nivel negativo¹¹⁴. Mas si prestamos atención a la operación filosófica que Toland lleva a cabo, no sólo para criticar, en efecto, al cristianismo, sino también a la filosofía natural de su tiempo (física newtoniana) que estaba intrínsecamente relacionada e influenciada por los principios cristianos, observaremos que la composición de este escrito, por lo que a las fuentes y a las citas se refiere, suponen una transvaloración en el sentido de que Toland conscientemente elimina, a favor de las tesis o de la filosofía de los griegos y los romanos, los 1700 años de filosofía cristiana de Occidente¹¹⁵, culpable, a juicio de Toland, de la época de tinieblas en la cual se ha visto sumido el pensamiento europeo en tanto que elimina la sabiduría de la Antigüedad. «Si tratta – dice C. Giuntini – infatti della sola religione che abbia unito le aspirazioni universalistiche (estranee alla mentalità del mondo pagano, ma anche di quello ebraico) con la costruzione di un apparato dogmatico e istituzionale così solido da riuscire non solo a occultare, ma addirittura a cancellare il più ricco patrimonio culturale trasmesso dalle ‘remote antichità’»¹¹⁶.

Dos son los pilares sobre los cuales Toland construye fundamentalmente el edificio filosófico y religioso del *Pantheisticon*: Giordano Bruno¹¹⁷ y Marco Tulio

¹¹⁴ Otro ejemplo de un juicio despectivo sobre la obra y su autor lo tenemos en Naigeon, quien en su *Encyclopédie méthodique* escribió que «le *Pantheisticon* est en général un ouvrage mediocre. La plupart des idées en sont vagues, inconsistantes, et mal ordonnées. Ce défaut est surtout très sensible dans la première dissertation où Toland pose les fondements de cette religion universelle qu’il appelle le panthéisme. Cette matière importante et difficile exigeoit l’examen le plus réfléchi, la discussion la plus profonde: mais elle y est traitée d’une manière superficielle, et qui ni laisse dans l’esprit aucune lumière et dans la mémoire aucun résultat précis». Jacques-André Naigeon: *Encyclopédie méthodique, philosophie ancienne et moderne*. París 1793, p. 655.

¹¹⁵ Elimina o pretende interpretarlos de manera favorable a su filosofía, como hemos visto ya con Ockham o Santo Tomás de Aquino.

¹¹⁶ C. Giuntini: «Toland e le fonti rinascimentali», art. cit., p. 333.

¹¹⁷ Y es que es justamente en este contexto donde la influencia de Bruno cobra mayor fuerza y no precisamente con un hermetismo ‘revolucionario’. «L’adesione di Toland alle concezioni di Bruno è comprensibile solo se si considera che quest’ ultimo è visto non come l’esponente di una *pia philosophia* ermetico-cristiana, ma come il più recente e convinto assertore di una visione dell’universo che trae le sue radici da un’originaria sapienza ‘naturale’ dell’umanità e costituisce una persistente sfida alle superstizioni e ai falsi idoli, principali fonti di schiavitù, di divisioni e di conflitti. Questo tipo de lettura del pensiero di Bruno e il suo riadattamento a un quadro storico radicalmente mutato implicano evidentemente la perdita di un carattere essenziale delle dottrine ermetiche: l’ideale gnostico, il senso mistico della partecipazione dell’uomo alla vita divina dell’universo: in sostanza, l’aspetto religioso dell’ermetismo, che anche in un pensatore non cristiano come Bruno era assolutamente inscindibile dalla sua visione filosofica e cosmologica». G. Ricuperati: *L’esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*. Milán-Nápoles 1970, p. 228. Véase, asimismo, G. Sacerdoti: «Toland e la ‘lettura moderna’ di Bruno», en *Rivista di storia della filosofia*, n. 3, 2003, pp. 505-513. Una opinión contraria la ofrece J. Champion, en su obra *The pillars priestcraft shaken*, op. cit., p. 154, en la que discute contra la interpretación de M. Jacob.

Cicerón¹¹⁸. Así, mientras que el primero ofrece las bases para edificar la cosmología panteísta, Cicerón otorga el código moral y ético-religioso necesario para la buena conducta del panteísta en la sociedad y en la vida en general¹¹⁹. Con todo, las citas de otros pensadores clásicos se reparten por toda la obra. Este volver hacia Grecia, o más exactamente, hacia el mundo clásico, lo encontrábamos ya en sus dos últimas cartas a Serena, en concreto, en las reflexiones llevadas a cabo, mas de manera indirecta, sobre el cosmos y su caracterización. En efecto, las tesis defendidas por Toland en esta epístola quinta encontraban su reflejo o querían recuperar el pensamiento de los presocráticos, quienes habrían enseñado, antes de la llegada de Anaxágoras y su idea de un *nous* como principio del movimiento, «the Universe to be infinite, and Matter to be eternal, tho the Forms thereof were changeable»¹²⁰. Con ello Toland unía el pensamiento panteísta con la filosofía pagana de la misma manera que Giordano Bruno entroncaba su filosofía con la Antigüedad, cuando sostenía que su concepción de la divinidad y del universo «era ya conocida por Heráclito, Demócrito, Epicuro, Pitágoras, Parménides, Meliso, como resulta manifiesto por los restos que nos han llegado de ellos en los cuales puede verse que conocían un espacio infinito, una región infinita, una materia infinita, una infinita capacidad de mundos innumerables semejantes al nuestro, todos los cuales efectúan sus movimientos circulares al igual que la Tierra el suyo y por eso se llamaban antiguamente *ethera*, es decir, corredores, correos, embajadores, nuncios de la magnificencia del único altísimo, contempladores con musical armonía del orden de la constitución de la naturaleza, espejo vivo de la infinita deidad».¹²¹

El *Pantheisticon* de Toland, pues, pretendía recuperar toda una sabiduría transmitida esotéricamente a través de los siglos¹²² con la intención de convertirse en un

¹¹⁸ Cfr. J. Champion: *The pillars priestcraft shaken*, op. cit., p. 193, donde afirma que «in his *Pantheisticon* (1720) [...] the ideas and words of Cicero provide the main theme of the work».

¹¹⁹ Con todo, Toland no cita en ningún lugar nominalmente al Nolano, aun cuando su fascinación e influencia sobre su pensamiento fuera tan decisiva como la de Cicerón, como acabamos de ver. De su amor por el gran Cónsul romano surgió su *Cicero illustratus*, en el cual encontramos las siguientes significativas palabras que nos sirven para comprender el grado de importancia que tenía para el pensador inglés: «CICERONEM MIHI SEMPER TALEM FORE, QUALIS CICERONI EXTITERAT PLATO», calificándolo posteriormente de «incomparabilis Oratoris, optimi Civis, sapientissimi Magistratus, summi Philosophi». *Cicero illustratus*, en *A Collection*, op. cit., vol. I, pp. 231 y 232 respectivamente.

¹²⁰ *Letters to Serena*, op. cit., p. 22.

¹²¹ *La cena de las cenizas*, op. cit., p. 153.

¹²² Esta sabiduría, como muy finamente nota C. Giuntini, no entiende de periodizaciones de la historia del pensamiento, puesto que «al di là della distinzione fra epoche più o meno favorevoli alla fioritura della vita civile e della cultura, il 'panteista' avverte un'affinità immediata con tutti gli orientamenti e le dottrine che si riconoscono nei principi dell'eternità e infinità del cosmo, dell'attività universale, dell'inseparabilità fra mente e materia e così via: dalle filosofia dei 'letterati' cinesi agli insegnamenti di Mosè e degli 'stratonici' antichi e moderni». C. Giuntini: «Toland e le fonti rinascimentali», art. cit., p. 343.

manual de una nueva humanidad liberada de la superstición y de los errores acumulados durante milenios a causa de las manipulaciones y los misterios creados históricamente por los sacerdotes para dominar a la sociedad y mantener al hombre en la ignorancia, mientras se suprimía el poder y el uso libre de la razón humana¹²³. Esta obra, por consiguiente, tenía una misión liberadora, de la misma manera que lo pretendía la filosofía de Bruno, cuando, en el famoso pasaje de la epístola proemial a su tercer diálogo (*Del infinito*) sostenía que su filosofía era aquella «che apre gli sensi, contenta il spirito, magnifica l'intelletto, e riduce l'uomo alla vera beatitudine, che può avere come uomo»¹²⁴. Como muy bien resume M. Sina, el *Pantheisticon* «è una professione di fede nella filosofia, in quella filosofia però libera da ogni rapporto ancillare con pretese rivelazioni e teologie dogmatiche, di una filosofia che, vinto l'annoso divario dei suoi limiti, si erge nella comprensione completa ed assoluta del tutto»¹²⁵. La ragione celebra nella simbólica assemblea narrada di seguito, che vede spiritualmente raccolti tutti i sapiente antichi e tutti quei filosofi che nelle grande città europee propugnano la 'light of Reason', il suo trionfo»¹²⁶.

¹²³ Y, con todo, conviene dejar bien claro que esta obra no está, como hemos visto durante la exposición, en concreto, en su epístola al lector, dirigida a todo el mundo, sino que, a diferencia de lo que sucedía en *Christianity not Mysterious* (donde se combatía a aquellos que se burlaban del vulgo y no buscaban instruirles con sus obras), aquí se pone de manifiesto el pesimismo antropológico de Toland con respecto a una posible educación del género humano, condenado irremediablemente a la superstición y a la ignorancia. Dice C. Giuntini: «Alla fiducia programmatica nella capacità di emancipazione dell'intelligenza dei laici, basata sulla presa di coscienza del diritto universale all'esercizio delle proprie facoltà razionali, si è sostituita una consapevolezza più matura e disincantata degli ostacoli che si oppongono alla diffusione del libero pensiero e della necessità di strumenti alternativi per l'educazione del volgo» (*Introduzione*, p. 65). T. Gregory, en su estudio sobre el *Theophrastus redivivus* sostiene que es «inutile e dannoso tentare di diffondere la ragione là dove trionfano passioni irrazionali; la vita pubblica è retta dalla *vulgi opinio* e questa conferisce alla *religio* il suo valore di *lex* idonea a reggere un determinato ordine politico» (op. cit., p. 186). De ahí que resulte infructuoso todo esfuerzo de ilustración popular. Véase, para más detalles, el capítulo siguiente dedicado a la filosofía y el filósofo en John Toland.

¹²⁴ *De l'infinito, universo e mondi*. BOeuC, vol. IV, p. 41; trad. esp., p. 89.

¹²⁵ A. Sabetti apunta el hecho de que «Il panteismo di Toland rimane una fede per gli iniziati, per gli adoratori di una verità che si pone fuori dalla storia e dal concreto formarsi della società e delle sue ideologie. Tuttavia la fede in questo Tutto, anche se non rappresenta il trionfo della ragione critica, rimane pur sempre una finesta aperta verso l'assunzione di una nuova e più libera concezione di vita, e si iscrive, pur con tutte le contraddizioni che quella fede comporta, nel contesto di quell'illuminismo radicale di cui Toland si fa in certo modo iniziatore e progunatore». A. Sabetti: «John Toland e la critica della terra», p. 293.

¹²⁶ M. Sina: *L'avvento della ragione*, op. cit., p. 507. Que es lo mismo que pretendía Baruch de Spinoza en su famoso *Tractatus theologico-politicus*. De hecho, como señala Alexander Chalmers: «Toland seems to have approached the nearest to his system of any modern freethinker: and indeed the doctrines inculcated in his *Pantheisticon*, are much the same with those of Spinoza». A. Chalmers: *The General Biographical Dictionary: Containing an Historical and Critical Account of the Lives and Writings of the Most Eminent Persons in every Nation; particularly the British and Irish from the Earliest Accounts to the Present Time*. A New Edition, revised and enlarged by A. Chalmers, F. S. A. Londres 1816, vol. XXVIII p. 303.

Esta «comprensione completa ed assoluta del tutto» se resumía en una concepción panteísta del universo y de la vida humana, un panteísmo, que, como uno de los pocos que criticaron su *Adeisidaemon* sostenía, procedía «ex inferis et ex scriptis Ethnicorum philosophorum»¹²⁷. Con el *Pantheisticon*, pues, Toland no sólo ofrecía su verdadero credo filosófico, sino que, en lo que se refería a la religión, dejaba bien clara la identificación entre religión natural y panteísmo, puesto que en él la naturaleza se confundía e identificaba claramente con Dios¹²⁸. Asimismo, gracias a su reivindicación del movimiento en la materia, Toland se hacía peligrosamente eco no sólo de las teorías de Bruno, sino también de las de Lucrecio, en concreto, de los versos en los cuales sostenía que «omnia [...] rerum primordia [...] in motu» (II, 309) y hablaba de un «aeterno motu» (III, 33). De hecho, siguiendo las indicaciones de W. Schröder y teniendo en cuenta la naturaleza esotérica y el carácter polémico de Toland frente a Newton en este escrito, sería quizás más adecuado hablar aquí, no tanto ya de un newtonianismo modificado, sino de una recuperación de las doctrinas «ateas» de Lucrecio, de una recuperación que explicaría por qué Toland fue considerado posteriormente un precursor del ateísmo¹²⁹ y por qué recibió el calificativo de «Lucretius redivivus»¹³⁰.

¹²⁷ Jacques de La Faye: *Defensio religionis [...] contra duas dissertationes Joh. Tolandi*. Utrecht 1719 (1ª ed. 1709), p. 195.

¹²⁸ Robert Evans afirma que «When Pantheism [...] is abruptly compared backward with *Christianity Not Mysterious*, we see the change in Toland from his 'Juvenile Thots' to those of his maturity. Both are formulations of Natural Law, that classical ethic [...] The difference between the two formulations is that the earlier had been articulated in a Christian frame, deriving from the Gnostic Origen. The latter is non-Christian and eclectic, deriving from the secularist philosophy of the Commonwealth». Robert E. Evans: *Pantheisticon. The Career of John Toland*, op. cit., p. 109.

¹²⁹ Así lo denominó, por ejemplo, L. Büchner en su célebre obra *Kraft und Stoff oder Grundzüge der natürlichen Weltordnung: nebst einer darauf gebauten Moral oder Sittenlehre; in allgemein verständlicher Darstellung*. Leipzig 1904 (ed. original de 1885), p. 73, destinada a ser el manual de los ateos y nihilistas del siglo XIX, como se muestra en la figura de Bazarov de la novela de Ivan Turgueniev *Padres e hijos* (1862).

¹³⁰ Winfried Schröder: *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, p. 293, n. 115.