

## Anthony Collins revisitado: deísmo, panteísmo y ateísmo en los tiempos modernos

MIGUEL BENÍTEZ\*

**Resumen:** Con ocasión de la refutación de una interpretación reciente del pensamiento de Anthony Collins, fundada en presupuestos metodológicos erráticos y tributarios, en definitiva, de la concepción propia de los apologistas en tiempos de las Luces, este trabajo denuncia los abusos en la historiografía de los tiempos modernos de una mal llamada lectura entre líneas, que implica no el examen detenido del texto en su complejidad, sino el menosprecio de la letra, y propone criterios que faciliten un tratamiento en clave propiamente histórica de categorías como deísmo, panteísmo y ateísmo, lejos de la pretensión de una determinada filosofía de trabajar sobre «conceptos rigurosos y perfectamente definidos», portadores de esencias.

**Palabras clave:** Metodología, Tiempos Modernos, Deísmo, Panteísmo, Ateísmo, Collins.

**Résumé:** A l'occasion de la réfutation d'une interprétation récente de la pensée d'Anthony Collins, fondée sur des principes méthodologiques erratiques et somme toute tributaires de l'approche que fut celle des apologistes du temps des Lumières, ce travail dénonce les abus dans l'historiographie des temps modernes d'une prétendue lecture entre les lignes, impliquant non l'examen attentif du texte en toute sa complexité, mais le mépris de la lettre; l'auteur propose aussi des critères pouvant déterminer une approche en termes proprement historiques de catégories telles que deïsme, panthéisme et athéisme, loin de la prétention d'une certaine philosophie de travailler sur des «concepts rigoureux et parfaitement définis», porteurs d'essences.

**Mots Clés:** Méthodologie, Temps Modernes, Déïsme, Panthéisme, Athéisme, Collins.

Entre las paradojas de la historia, la del ateísmo resulta particularmente sorprendente: en efecto, en todo tiempo los apologistas han puesto sobre aviso contra el ateísmo, mientras reconocían que se hace explícito en muy raras ocasiones y sólo excepcionalmente se convierte en sistema. Así, si no se confunde la negación razonada de toda divinidad, que parece definirlo etimológicamente, con la blasfemia o la irreligiosidad, la presencia del ateísmo resulta más bien parca en la historia del pensamiento. Con frecuencia, como es notorio, se ha acusado inconsideradamente de ateísmo a quienes creían en los dioses de otras religiones, e incluso de otras sectas dentro de una misma religión. Por lo demás, la propia historia muestra que no hay una imagen única de Dios, una supuesta naturaleza divina, sino que los hombres han forjado ideas diferentes acerca de la divinidad, que han sido adoptadas sucesivamente o han coexistido en una misma cultura, en una misma época: el Dios creador y providente de las revelaciones no es el único dios posible. Habría, pues, diferentes clases de teísmo, distintas maneras de creer en dioses diferentes –y de negarlos, eventualmente. Esta cons-

tatación reduce aún más el campo del ateísmo. La historia conserva, sin embargo, la memoria de pensadores que han negado a Dios, o a los dioses: si el ateísmo de Epicuro resulta en definitiva discutible, parece que Protágoras, Diágoras y Teodoro, entre otros filósofos de la Antigüedad, fueron realmente ateos. En el ámbito de la cultura cristiana moderna, la primera manifestación formal de ateísmo se encuentra, por lo que sabemos, en el tratado titulado *Theophrastus redivivus*, redactado hacia 1659. Pero el ateísmo apunta en la obra de otros pensadores, insinuado mediante fórmulas equívocas, o escondido en sistemas en los que un dios puramente nominal no desempeña ningún papel relevante. El temor a las persecuciones explicaría el embarazoso silencio de algunos otros, así como la percepción de la religión, en otros casos, como un *ars regnandi*, como un instrumento para el gobierno de los pueblos. Algunos historiadores insisten en estos factores, para proponer una lectura entre líneas. En definitiva, se trataría de reescribir la historia del ateísmo. Ahora bien, si leer es una tarea ciertamente difícil, leer algo que no ha sido explicitado requeriría los ojos de Argos. Porque el historiador se atiene necesariamente al texto: la letra es sagrada, sólo ella permite objetivar la lectura. Sin embargo, sólo una mirada miope puede considerar que el texto es la letra desnuda: lo que aparece entre las líneas forma también parte, a su manera, del texto, tanto como las circunstancias en que ha nacido. La dificultad de leer entre líneas se reduce en definitiva a la dificultad de leer –de leer bien. Con frecuencia, lo que falsea la investigación histórica no es tanto la dificultad para acceder al texto mismo en su rica complejidad cuanto las carencias metodológicas que padece el propio historiador<sup>1</sup>.

### Anthony Collins, del deísmo al ateísmo

La obra de Pascal Taranto sobre Anthony Collins [1676-1729] se inserta en esa corriente revisionista de la historia de la filosofía, y más concretamente de la historia del ateísmo<sup>2</sup>. El autor anuncia su programa desde la introducción: «Nous voulons montrer que Collins n'était pas du tout 'déiste', mais bien au contraire un véritable *athée de système*» (p. 18). En efecto, su propósito consiste en mostrar que hay en la obra del pensador inglés un mensaje escondido, dirigido a los iniciados, acostumbrados a leer entre líneas. Collins no era en realidad un cristiano racionalista, en los márgenes del protestantismo, como se ha escrito<sup>3</sup>; ni tampoco un deísta, como se había dicho ya en su época y se repite aún<sup>4</sup>; el fondo de su pensamiento no era otro que el ateísmo<sup>5</sup>. Sin embargo, por razones obvias, Collins no podía sostener públicamente esta posición, y se habría visto obligado a adoptar formalmente el panteísmo. Pero, según Taranto, el Dios de los panteístas no es creador, ni inteligente, ni libre –y no es, por consiguiente, un verdadero Dios: todo panteísta

- 
- 1 Sobre estas cuestiones, ver mi artículo «L'historien et l'apologète: panthéisme et athéisme aux temps modernes», C. Secrétan, T. Dagron, L. Bove eds., *Qu'est-ce que les Lumières «radicales»? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tourmant philosophique de l'âge classique*, Paris, éditions Amsterdam, 2007, p. 211-242.
  - 2 Estas reflexiones metodológicas nacen de la lectura de la obra de Pascal Taranto *Du déisme à l'athéisme: la libre pensée d'Anthony Collins*, Paris, H. Champion, 2000, 557 pages.
  - 3 James O'Higgins, *Anthony Collins. The Man and his Works*, The Hague, M. Nijhoff, 1970.
  - 4 John Leland, *A view of the principal deistical writers that have appeared in England in the last and present century*, London, 1754; Leslie Stephen, *History of the English Thought in the Eighteenth Century*, 2 vols., London, Smith, Elder & Co., 1876; R.L. Colie, «Spinoza and the early english deists», *Journal of the History of Ideas* XX (1959), 23-46.
  - 5 Taranto sigue las trazas de David Berman, «Anthony Collins and the question of Atheism in the early part of the eighteenth century», *Proceedings of the Royal Irish Academy* LXXV (1975), 85-102, y *A History of Atheism in Britain*, London, Croom Helm, 1988, ch. 3, «Anthony Collins's Atheology».

sería así un ateo disfrazado. Por lo demás, el propio Collins identificaría en diferentes ocasiones panteísmo y ateísmo.

Esta síntesis de una investigación que se pierde en prolijos meandros y adopta con frecuencia giros engañosos ilustra suficientemente acerca de los peligros de una lectura oblicua de los textos so pretexto de un *art of writing*, cimentada además en presupuestos metodológicos repletos de prejuicios y carencias. Para empezar, la estrategia que Taranto atribuye a Collins se muestra errática. En efecto, nuestro filósofo no podía ignorar que teólogos y apologistas denunciaban más bien el panteísmo de la época como una de las máscaras que adoptaba el ateísmo<sup>6</sup>: en esas condiciones, resulta ciertamente difícil explicar que haya decidido ampararse en el panteísmo para evitar la censura y la persecución. Una estrategia de esa índole sería extravagante, por no decir simplemente suicida. Sobre todo si se acepta que, en lugar de reivindicar, contra sus contemporáneos, la carga teísta del panteísmo, Collins habría escrito espontáneamente que la identificación de Dios con el mundo constituye la esencia misma del ateísmo. En realidad, las cosas suceden de manera bien diferente. Según la demostración propuesta por el propio Taranto, Collins no ha enseñado que el ser infinito y eterno que existe necesariamente es Dios: no hay así trazas de panteísmo en su sistema; y, en mi opinión, Taranto ha leído mal los pasajes que alega para probar que Collins identificaba panteísmo y ateísmo. Todo ello sin contar con que las circunstancias en las que Collins ha publicado sus escritos invitan a matizar la idea de que se ha visto obligado a disimular sus verdaderas opiniones.

La metodología de Taranto se revela, por otra parte, tributaria de la apologética. En efecto, en su opinión, el Dios de los panteístas no es Dios, porque no es el verdadero Dios —es decir, el Dios creador, providente y remunerador. La formulación de esta tesis resulta en ocasiones engañosa. Así, Taranto escribe que el ateísmo es la «*négation de toute divinité*» (p. 227), y evoca «*la signification obvie de ce vieux mot d'athéisme: la négation, lucide et déterminée, de toute divinité*» (p. 230). Pero en el primer caso opone los dioses de la ciudad antigua al verdadero Dios; en el segundo, considera diversas modalidades de negación de un solo Dios, el Dios de los cristianos. De hecho, pues, «*toute divinité*» significa la única divinidad que considera digna de ese nombre. Ocasionalmente, sin embargo, Taranto habla no de Dios, sino de «*un Dieu*». En realidad, la fórmula no significa que pueda haber otro dios que Dios: se trata más bien de saber si el ser que existe por sí mismo «*est un Dieu, c'est-à-dire s'il est libre, intelligent, et créateur*» (p. 334). Porque, según Taranto, solo el Dios personal de la revelación es verdaderamente Dios, puesto que solo El exige un culto, una religión: cualquier otro Dios es necesariamente una ficción, una máscara. De esa manera, el Dios que los panteístas identifican con la naturaleza, o el mundo, no es Dios. Y, por consiguiente, el panteísmo es un ateísmo: «*A suivre Collins, l'athée pourra bien baptiser 'Dieu' l'univers matériel, si ça lui fait plaisir: car il n'y a pas de risque qu'on rende jamais un culte à ce Dieu-là*» (p. 333). La reivindicación del papel desempeñado por el ateísmo en la obra de Collins aparece así estrechamente

6 Richard Bentley, contemporáneo de Collins, comentando el salmo de David sobre el insensato que niega a Dios, escribía: "I must beg leave to think that the *Fool in the Text* was a thorough confirmed *Atheist*; and that the modern disguised *Deists* do not only call themselves so for the former reason of *Epicurus*, to decline the publick odium and resentment of the Magistrate, and do cover the most arrant *Atheism* under the mask and shadow of a Deity, which they understand no more than some universal Nature, and Soul of the World, void of all sense and cogitation, endued with none at all, much less with Infinite Wisdom and Goodness; and therefore in this present Discourse they may deservedly come under that Character which the Text hath given them, of *Fools that have said in their Hearts, There is no God*" [*Eight Sermons preach'd at the Honourable Robert Boyle's Lecture, First lecture or sermon, The Folly of Atheism, and (What is now Called) Deism: even with respect to the present life*, London, 1692, pp. 9-10; cité par K.-J. Walber, *Charles Blount (1654-1693) Frühaufklärer. Leben und Werk*, Frankfurt am Main, P. Lang V., 1988, p. 248].

emparentada con una concepción de la divinidad que se encuentra en deuda con la apologética: o el Dios de los cristianos, o ningún Dios. Por lo demás, Taranto no lo disimula en absoluto, sino que se vanagloria más bien de la pretendida osadía de su elección: «Osons considérer certains d'entre eux [los supuestos deístas], avec les Clarke, Berkeley, Swift, et tous les philosophes qui n'ont rien de l'ecclésiastique furieux, ni de l'orthodoxe borné, comme de véritables athées» (p. 227). Los apologistas tenían, pues, razón: muchos deístas eran en realidad ateos –aunque el ateísmo no sea, desde luego, ningún baldón...

### Una demostración inconvincente

#### *Escribir bajo coacción*

Según P. Taranto, Anthony Collins no podía sostener explícitamente su ateísmo «sans risquer la persécution» (p. 19), puesto que «un tel aveu est imposible» en su época (p. 228). Ambas tesis deben ser matizadas. En efecto, algunos textos manuscritos que circulaban clandestinamente en Europa enseñaban explícitamente el ateísmo: el autor anónimo del tratado titulado *Theophrastus redivivus* considera el panteísmo la religión primitiva de la humanidad, la más adecuada para el pueblo, pero sostiene claramente que no hay Dios, comoquiera que se le imagine; a comienzos de las Luces, la *Lettre de Thrasybule à Leucippe* rechaza también la confusión de Dios con una causa universal de todos los seres y proclama su inexistencia; otros escritos, como *Recherches curieuses de philosophie, Parité de la vie et de la mort, Dissertation sur la formation du monde, ou Jordanus Brunus redivivus* se mueven en los mismos parámetros. Y el cura Jean Meslier ha redactado una larga requisitoria en la que expresa sus opiniones acerca de la religión y el gobierno de los hombres y predica el ateísmo<sup>7</sup>.

Es cierto, sin embargo, que los autores de estos textos se escondían tras el anonimato; y Jean Meslier ha disimulado sus ideas durante toda su vida, para dejarlas en testamento a su grey. Proclamarse ateo era, pues, posible, con la condición de ocultar la propia identidad, o de poner entre sí mismo y los potenciales perseguidores una barrera infranqueable. En principio, el caso de Anthony Collins no parece demasiado diferente. En efecto, todos los textos que se le atribuyen han sido publicados anónimamente –y su paternidad se discute aún en el caso del único impreso con su nombre, *A Dissertation of Liberty and Necessity*, London, 1729. Además, algunas de esas obras más polémicas fueron publicadas clandestinamente, sin nombre de impresor. En fin, incluso si Collins podía ser eventualmente identificado, como lo ha sido en las traducciones francesas de algunos de sus escritos, podía negar esa atribución y desmentir las sospechas. De cualquier manera, esta circunstancia parece extremadamente significativa en el caso de un autor que escribe presionado por el temor a la persecución. Paradójicamente, Taranto no le concede la menor relevancia: de hecho, su lector se entera por un comentario incidental a propósito de la atribución a Collins de una docena de artículos publicados en el periódico *The Independent Whig* en 1720-1721, «anonymes, comme

7 P. Taranto ignora la entidad de esta filosofía manuscrita clandestina. Si bien cita la obra clásica de I.O. Wade *The clandestine organisation and diffusion of philosophic ideas in France from 1700 to 1750*, afirma que «décrit le fonctionnement» de «l'impression et la diffusion» clandestina «des livres en pays 'papistes'» (p. 74, note 58); también fecha erróneamente el libro en «Princeton, 1738», error repetido en la bibliografía (p. 533). Para obtener una visión de conjunto más reciente de esta literatura clandestina, se puede consultar mi libro *La Face cachée des Lumières*, Oxford-Paris, The Voltaire Foundation-Universitas, 1996 (tr. esp. *La cara oculta de las Luces*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2003).

toute sa production» (p. 73, note 57). En los demás casos, Taranto se expresa, sin excepción, como si esos escritos hubiesen sido publicados con el nombre de Collins y como si sus adversarios le nombrasen cuando discuten con él –una actitud que resulta por lo menos curiosa.

P. Taranto afirma que Collins ha teorizado su «stratégie de communication indirecte» en un *Discourse concerning Ridicule and Irony in Writing*, impreso en 1729, una especie de «art d'écrire». Sin embargo, también este discurso es anónimo, y su atribución a Collins ha sido cuestionada con sólidos argumentos<sup>8</sup>. Taranto no ha tratado en absoluto de rebatirlos, declarándose vencido de antemano en «une lutte d'érudition» (p. 79), una escapatoria supuestamente elegante utilizada con frecuencia por esa raza peculiar de estudiosos que huye de los archivos como de la peste<sup>9</sup>. Tampoco se ha esforzado en ilustrar con ejemplos tomados de la obra de Collins el método propuesto en este discurso, donde se supone que el autor desvela los diferentes procedimientos que utiliza en sus tratados para insinuar en el ánimo de sus lectores verdades útiles, sin alarmar por ello a sus enemigos, insistiendo en todo aquello que no podría explicarse mediante otros «arts d'écrire» que circulaban en la época. Simplemente, Taranto sostiene que la atribución a Collins de este opúsculo no data de 1766, sino que «dès 1733, l'origine du pamphlet était connue», según un testigo anónimo que señala al mismo tiempo que este discurso «seems to have occasioned by Mr Woolston's discourses on the miracles, and his persecution for them» (p. 79; Taranto cita una *Life of Mr Woolston*, London, 1733, p. 21). Sin embargo, este testimonio carece completamente de credibilidad. Resulta, en efecto, sumamente inverosímil que Collins haya podido considerar que la obra de Thomas Woolston pudiese complimentar el proyecto presentado en *The Scheme of Literal Prophecy considered*, consistente en la elaboración de un discurso sobre los milagros de los dos Testamentos, destinado a completar la crítica de las profecías contenida en *A Discourse concerning the Grounds and Reasons of the Christian Religion*; porque Collins no desprecia menos la lectura alegórica de las Escrituras que patrocina Woolston en sus *Discourses upon miracles of our Saviour* que su interpretación literal. Por lo demás, la crítica somera que el autor del *Discourse concerning Ridicule and Irony in Writing* hace de los milagros no recuerda en absoluto el escrito de Woolston, por mucho que Taranto quiera interpretarla como «un prétexte pour [lui] payer, à sa manière, un tribut discret mais ravageur» (p. 135). Y en lo que se refiere a la forma, el tono, la retórica en suma, no existe la menor similitud entre la ironía elegante que preconiza el discurso anónimo y el sarcasmo brutal de Woolston, sus insultos, sus groseras provocaciones. Parece, pues, difícil aceptar que este *Discourse concerning Ridicule and Irony in Writing* pueda ser leído como «un plaidoyer pour Woolston» (p. 80), como Taranto repite en varias ocasiones (pp. 92; 133, n. 70). Y las demás razones para dudar de la paternidad de Collins siguen siendo tan válidas como antes...

### *El supuesto panteísmo de Collins*

Siguiendo las huellas de David Berman, P. Taranto denomina «athéologie» el ateísmo oculto de Anthony Collins. Taranto define esta ateología «non pas simplement le déni de Dieu (simple

8 J. O'Higgins, *op. cit.*, pp. 196-197. Junto a algunas consideraciones escasamente convincentes sobre el estilo, O'Higgins señala que Desmaizeaux no ha incluido este texto en la lista de los escritos de su amigo Collins que ha dado en 1735 a Birch, así como su ausencia en el catálogo manuscrito de la biblioteca de Collins, donde sí se encuentran, sin embargo, otros textos que entraron en 1729. O'Higgins cree que la atribución de este texto a Collins data de 1766.

9 Taranto no aprecia el argumento fundado sobre la diferencia de estilos; más adelante, sin embargo, atribuye sin dudar a Collins las cartas a Clarke sobre la libertad de un tal doctor Bulkeley de Cambridge, poniendo de manifiesto que «ces lettres sont effectivement typiques du style et des arguments du libre-penseur» Collins (p. 348, note 15).

athéisme qu'il n'a évidemment jamais explicitement soutenu, du moins dans ses ouvrages), mais sa tentative de promouvoir à travers toute son oeuvre un 'panthéisme' matérialiste» (p. 169, n. 18). Sin embargo, no cita ni un solo texto de los escritos de Collins que sugiera que era panteísta, es decir, que haya pensado en un Dios inmanente a la naturaleza. Según Taranto, el sistema de Collins se construye en oposición a la apologética de Samuel Clarke: el ateísmo del uno sería, así, una especie de negativo del 'deísmo' del otro, su imagen invertida. Pero la posición de Collins en esa disputa sugiere más bien que no es en absoluto panteísta. En efecto, Clarke sostenía que Dios es extenso, aunque inmaterial. Si Collins se hubiese sentido tentado por el panteísmo, habría explotado seguramente esa idea de un Dios extenso que ocupa el espacio; en realidad, piensa más bien que esta doctrina de un Dios extenso inmaterial resulta ininteligible, como reconoce el propio Taranto (p. 337). Sin embargo, tampoco parece haber reivindicado Collins en ningún lugar la imagen de un Dios material. A mi parecer, lo más cerca que ha estado nunca de hacerlo es cuando afirma, contra la opinión de Clarke<sup>10</sup>, que habría que probar la creación de la materia si se quiere refutar el ateísmo:

For if once Matter be allow'd to be a self-existent Being, we Christians who believe but in one self-existing Being, are oblig'd by our own reasoning to allow Matter all possible Perfections, and to exclude every thing else from being Self-existent: Because it is from the Idea of Self-existence, that we infer the Perfections of God [*An Answer to Mr Clark's Third Defence of his Letter to Mr Dodwell*, London, 1708, p. 90].

En efecto, se podría interpretar que Collins enseña en este texto la divinización del ser necesario, cualquiera que sea, en la medida en que estaría dotado de todas las perfecciones posibles. Pero la continuación muestra que sólo quiere decir que el Dios creador de los cristianos desaparece si se acepta que la materia existe por sí misma –puesto que reconocen que sólo puede existir un único ser necesario. Pero eso no significa que esa materia que reúne en sí misma el conjunto de todas las perfecciones atribuidas a la divinidad sea Dios. Lejos de predicar un Dios material, Collins reivindica más bien en su disputa con Clarke la idea tradicional del Dios cristiano:

It is evident to me that God must be an Immaterial Being, that is, a proper Immaterial Being, a Being without any of the Propertys of Matter, without Solidity, Extension or Motion, and that exists in no place; and not a Being that has Extension (and consequently exists in Place and has Parts) according to Mr *Clark's* Idea of Immaterial Being [*op. cit.*, pp. 33-34].

No parece, sin embargo, que Collins crea realmente en ese Dios, porque esta noción de un Dios espiritual le parece igualmente ininteligible: en efecto, ¿cómo podría ser inmenso, o, si se prefiere, omnipresente un Dios que no estaría en ningún lugar? Por otra parte, tampoco ha dado una demostración de la creación de la materia, aunque la considera indispensable para refutar a los ateos, sino que insiste más bien en su dificultad. Y puesto que las cosas son de esta manera, se podría decir que Collins sugiere que la materia es el ser necesario, y no hay Dios, por consiguiente. Resulta, pues, verosímil que enseñe el ateísmo entre líneas. Pero también parece evidente que ese ateísmo no es en ningún caso un panteísmo...

---

<sup>10</sup> Clarke sostenía que si existen dos especies de seres diferentes, uno ha creado necesariamente al otro, y no habría en ese caso necesidad alguna de dar una demostración de la creación *ex nihilo*.

Paradójicamente, Taranto no tiene la menor intención de mostrar que Collins ha divinizado la materia, o el mundo –lo que le convertiría en un panteísta. Así, aunque advierte a su lector de que «le panthéisme matérialiste serait donc la conclusion inévitable d'un échec de la preuve» de la creación de la materia (p. 340), no ha pensado en demostrar, como sería lógico, que la materia de que habla Collins, increada y dotada de todas las perfecciones, es Dios. En realidad, como se puede percibir con nitidez en su manera de proceder, si insiste en denominar «panthéisme», o «panthéisme matérialiste», el probable ateísmo de Collins, es simplemente porque no concibe que se pueda ser ateo en la época si no es a través del panteísmo. Así, tras mostrar que la idea de un ser inmaterial resulta inconcebible para Collins, establece que «la conclusion de la preuve athée consistera à montrer que 'la cause éternelle générale des effets' doit être raisonnablement l'univers matériel, plutôt que 'Dieu', cette hypothèse gratuite...» (p. 337). De donde se deduciría que Collins reemplaza a Dios por el universo material. Sin embargo, milagrosamente, ese mundo se convierte en Dios. En efecto, a continuación, a propósito de la creación *ex nihilo*, Taranto explica que Collins retorne «un argument de Locke (II, XXIII, § 5), en faveur du panthéisme» (p. 338). Puesto que Locke enseña que no tenemos idea de substancia alguna, lo que significa que no podemos negar en sentido estricto la existencia de una substancia espiritual, Collins admite que los materialistas no pueden probar que sólo existe la materia; pero exige como contrapartida a los partidarios de la inmaterialidad del alma que reconozcan la imposibilidad de probar la existencia de dos substancias diferentes, en la medida en que el pensamiento podría ser un modo de la materia. En resumidas cuentas, podría ser que sólo existiese la materia. En ese caso, Collins sería un materialista, y, si se quiere, un ateo. Ni el argumento de Locke, sin embargo, ni su explotación por Collins, favorecen en absoluto una interpretación panteísta. En el mismo sentido, Taranto explica más adelante que Clarke sostenía que el ser necesario es único, al mismo tiempo que afirma que «l'argument ne touche pas les panthéistes, qui concluent de là que 'l'univers entier n'est qu'une seule substance uniforme, éternelle, incréée, et nécessaire'» (p. 341). Pero no basta decir que el universo entero es increado para ser panteísta; es preciso además afirmar que ese universo es Dios. Porque todo materialista no es necesariamente panteísta, como sugiere el propio Collins cuando habla en la respuesta citada a la tercera defensa de Clarke de «any Spinozist or Materialist» (p. 81)<sup>11</sup> –no porque sepa, aparentemente, que el spinozismo no es un materialismo; más bien, entiende que el spinozismo, o el panteísmo, es un materialismo que identifica el universo material con la divinidad. Esa transición inexplicada del ateísmo al panteísmo en el análisis de Taranto reaparece también, de manera significativa, en las conclusiones. En efecto, después de resumir los diferentes pasos contenidos en la «preuve athée» de Collins, afirma: «Aucune raison ne peut être donnée pour distinguer la cause générale des effets du monde matériel lui-même: *wherein consists the essence of atheism*». Y a manera de conclusión: «Il nous semble maintenant établi que c'est plutôt du côté d'un 'panthéisme matérialiste' qu'il faut chercher la véritable signification de son oeuvre philosophique» (p. 432). Para Taranto, el panteísmo consistiría, pues, en la identificación de la causa universal con la materia<sup>12</sup>.

11 Por lo demás, todo panteísmo no es necesariamente materialista, como sospecha el propio Taranto, que señala que Berkeley se dispone a substituir un panteísmo por otro con su inmaterialismo (p. 324).

12 Taranto compara la supuesta estrategia de Collins con la crítica que hace Toland del sistema de Spinoza en sus *Letters to Serena*, que interpreta como un elogio disimulado, «un *bouncing compliment* à l'envers!» (p. 146, note 80). Pero la crítica de Toland sobre las carencias del spinozismo y su incapacidad para explicar la aparición del movimiento en la materia no es en absoluto una acusación gratuita desmentida por el contexto, sino que se funda más bien en su examen de la *Ethica* y en la aparente incapacidad de Spinoza para responder adecuadamente a las preguntas de sus correspondientes; además, la última carta a Serena es un tratado de materialismo, en el que Toland resuelve el problema estableciendo que el movimiento es inherente a la materia. Una lectura que no falsifique los textos con el pretexto de descubrir un sentido

La supuesta identificación en Collins de ateísmo y panteísmo no es, pues, sino un prejuicio. Este prejuicio está fundado, por una parte, en una extrapolación ilegítima de la relación que el libre pensamiento mantiene con el panteísmo en los tiempos modernos. Taranto ha establecido desde el principio que quienes querían extender el derecho de pensar libremente a las cuestiones religiosas oponían al teísmo racionalista de los newtonianos «un panthéisme matérialiste» que enlazaba con el panteísmo de la revolución puritana, para conducir «ses représentants les plus éminents vers un athéisme moderne» (p. 30). También afirma que los límites que Locke había puesto a nuestros conocimientos habían servido a los librepensadores para «balancer efficacement toute idée d'une transcendance de 'l'esprit', Dieu compris, sur la matière. La matérialité de l'âme et le panthéisme devenaient ainsi des thèses caractéristiques de la libre-pensée post-lockienne» (p. 35). En la medida en que Collins se ha ocupado temáticamente del libre pensamiento, Taranto estima que debe ser necesariamente panteísta: y, en efecto, establece positivamente desde el inicio, previamente a cualquier demostración, que Collins es «un des promoteurs de la doctrine» panteísta, con su amigo Toland (p. 48, note 31). También podría haber citado a su amigo Blount. No parece, sin embargo, que Collins haya seguido esa vía. En efecto, la lectura atenta de su *Discourse of Free-Thinking* muestra que no concibe el libre pensamiento como un cuerpo de doctrinas: el libre pensamiento no se identifica con el panteísmo, ni todos los librepensadores son necesariamente panteístas. Collins no parece haber enseñado nunca que el mundo es Dios, como han hecho sus amigos. Por otra parte, la atribución a Collins de un pensamiento panteísta explicaría su aparente teísmo. Porque este ateo escondido «parle parfois de Dieu en parfait théiste... et de la religion comme un membre de l'Eglise» (p. 121). Pero ese Dios no puede ser el de la revelación. Luego debe ser el de los panteístas. Esta interpretación no pone en cuestión su ateísmo, puesto que el Dios que se identifica con la naturaleza no es propiamente Dios... En efecto, según Taranto, identificar a Dios con la naturaleza significa salvar su existencia nominal, «quoiqu'en vérité il soit par là détruit» (p. 383).

#### *Collins no identifica panteísmo y ateísmo*

En la medida en que Collins no se limita a negar simplemente la existencia de Dios, Taranto cree que debe precisar su noción de ateísmo: «Il faudrait maintenant se demander quelle idée Collins, au juste, peut bien avoir de l'athéisme. Il serait en effet curieux qu'un athée caché, cherchant à insinuer son athéisme, et ne prétendant s'autoriser que de la clarté des concepts, ne fournisse pas à son lecteur quelque définition de ce qu'il tend secrètement à promouvoir, *a fortiori* s'il entreprend, en plus, de le démontrer en public» (pp. 331-332). Y afirma haber encontrado en la obra de Collins tres textos que contienen esa supuesta definición, «[celle], si l'on veut, d'un panthéisme matérialiste» (p. 332), que identifica a Dios con el universo material. Sin embargo, ninguno de los tres textos en cuestión parece decir lo que pretende Taranto<sup>13</sup>.

---

escondido entre las líneas difícilmente podrá considerar que Toland es un spinozista que niega sus orígenes para mejor ponerlos de relieve; lo que resulta más bien de los propios textos es que no ha comprendido la doctrina de Spinoza. Lo que no significa en absoluto que Toland no sea panteísta, incluso si no existen demasiados indicios de ello en esa obra, puesto que el spinozismo no es el único panteísmo posible en la época. En resumidas cuentas: la lectura entre líneas puede ser extraordinariamente productiva, con la condición, sin embargo, de que se lean también las propias líneas.

13 Seguiremos en el examen de estos textos un orden cronológico y citaremos, lógicamente, el original inglés.



1. El primer texto se encuentra en la discusión que Collins mantiene con Samuel Clarke:

As far as I can judg of the Opinions of *Strato*, *Xenophanes*, and some other antient Atheists from a few Sentences of theirs which yet remain, and of the Opinions of that *Sect* call'd the *Literati* in *China*, from the Accounts we have in the several Voyages thither [...] they seem all to me to agree whit *Spinoza* (who in his *Opera Posthuma* has endeavour'd to reduce Atheism into a System) that there is no other Substance in the Universe but Matter, which *Spinoza* calls *God*, and *Strato*, *Nature*. And this System is thus describ'd by *Manilius*, Lib. I: [...] *Deus est qui non mutatur in aevum*» [*An Answer to Mr. Clark's Third Defence of his Letter to Mr. Dodwell*, op. cit., pp. 89-90].

Este texto no dice que todo ateísmo, antiguo o moderno, se reduzca al panteísmo, que el ateísmo identifique a Dios con la materia, o con el mundo. Sólo afirma que todo ateísmo es un materialismo, que reduce el ser a la materia. Algunos, como Estratón, llaman naturaleza a esa materia, y otros, como Manilio, Spinoza y, verosímelmente, los letrados chinos, divinizan la materia, o el mundo. Según Collins, pues, el panteísmo es un ateísmo –pero no todo ateísmo es panteísta.

2. El segundo texto aparece en la crítica de Collins a las tesis del arzobispo William King sobre los atributos divinos:

Which Words, as well as many other Passages in his Grace's Sermon, plainly evince that his Grace can have no other Notion of God, than of a Being that is a *general Cause of Effects*. Now if that be the Idea his Grace signifies by the term *God*, I will allow that the term *God* may be brought into a Proposition, and the Being of God in that sense will become capable of proof. But if that be all that is meant by that term, I see not why Atheists should not come into the Belief of such a Deity: for they, equally with Theists, allow some general Cause of all Effects to have eternally existed; but, as I take it, differ from them in the Attributes of the general Cause [...]. And does not his Grace give up the point to these Men, in allowing the World does not proceed from a wise or intelligent Being, but only from a Being consider'd as a *general Cause*, of whose particular Attributes we have no Notion at all? Perhaps his Grace may think there will remain a wide difference between Atheism, and his Theism, because he supposes his Eternal Being to be Immaterial, and the Atheist supposes his eternal Being to be the Material Universe [*A Vindication of the Divine Attributes*, London, 1710, pp. 13-14]<sup>14</sup>.

Así pues, según Collins, el arzobispo King enseñaba en su sermón *Divine Predestination and Foreknowledge consistent with Man's Will*, impreso en Londres en 1710, que la idea de Dios es la idea de una causa general de los efectos de la naturaleza. Siendo así, nada impediría que los ateos creyesen en esa divinidad, puesto que aceptan, como los teístas, la existencia eterna de una causa general del conjunto de efectos. Collins sugiere que la confusión de Dios con la causa eterna de los ateos sería una especie de ateísmo. El texto citado afirma que el ateo cree en la existencia de un ser eterno, que identifica con el mundo: pero no dice que ese ser eterno sea Dios. Más bien al contrario, puesto que añade inmediatamente que esa causa eterna de los ateos no es Dios –es decir, no es el Dios de los

14 Agradezco a Peter Schröder la transcripción de este texto.

cristianos, como resulta evidente, pero tampoco el Dios de los panteístas. En efecto, los ateos oponen de hecho el mundo a Dios, no identifican el mundo con Dios. Para confirmar su prejuicio, Taranto no ha dudado en falsificar el texto en su traducción: para King, «l'Étre Eternel est immatériel, tandis que l'athée suppose que l'Étre Eternel n'est rien d'autre que l'univers matériel» (p. 509). Pero en el original inglés citado, el ser eterno del ateo no es el ser eterno del obispo, es decir, Dios, lo que le convertiría en un panteísta; Collins habla explícitamente de su ser eterno [*his eternal being*], es decir, el mundo, diferente por consiguiente del ser eterno de King. Según Collins, pues, ateos y teístas creen en la existencia de un ser eterno; los teístas creen que es inmaterial, Dios; los ateos lo identifican con el universo material, y niegan, por consiguiente, la existencia de Dios. Precisamente por eso son ateos, y no porque confundan el ser eterno, que es el mundo, con Dios. Dicho esto, Collins concibe dos maneras diferentes, por lo menos, de ser ateo: negar la divinidad y confundirla con la naturaleza.

### 3. El último texto viene del discurso de Collins sobre el libre pensamiento:

If any regard is to be had to the malicious Books and Sayings of Priests one against another, several of them make the *material Universe to be the Eternal Being or God*, wherein consists the *Essence of Atheism*. / The Reverend Mr. William Carrol has wrote several Books to prove the Reverend Dr. Clark and the Reverend Mr. Samuel Bold *Atheists* in that sense» [*Discourse of Free-Thinking*, London, 1713, p. 48].

Taranto no ha dudado en mutilar ese texto, para hacerle decir lo que no dice en absoluto. En efecto, del texto citado sólo ha retenido esta fórmula: “To make the material universe to be the eternal being or god, wherein consists the essence of atheism (p. 332)<sup>15</sup>: la esencia del ateísmo consistiría así en confundir Dios y el mundo. Esta fórmula no expresa, sin embargo, el pensamiento de Collins, sino el de algunos apologistas, como se puede apreciar fácilmente leyendo el texto íntegro. Por lo demás, Collins había escrito previamente que «almost all the antient Priests and Fathers (who were most of them Priests) of the Christian Church conceiv'd God to be material» (p. 47) –y añadía en nota que eran más numerosos de lo que se imagina, puesto que concebían el espíritu como una materia sutil; también entre los modernos, algunos que hablan de un Dios inmaterial entienden este ser inmaterial como una «extended Substance whitout solidity» (p. 48) –y Collins cita en nota a Henri More, Joseph Glanvill, Turner y Samuel Clarke. Así, si el texto citado por Taranto, aunque mutilado, expresase el pensamiento de Collins, éste no se limitaría a identificar el ateísmo que insinúa supuestamente en sus escritos, sino que estaría acusando de ateísmo a casi todos los Padres y a muchos prelados de la iglesia anglicana. Por ello resulta más lógico deducir que ese panteísmo propio de los primeros cristianos no es un ateísmo...

## Una cuestión de método

### *La filosofía contra la historia*

Taranto se queja de la indefinición de las categorías históricas, que designan en muchos casos de manera equívoca doctrinas diferentes. De ahí el abandono progresivo de categorías como deísmo

15 Taranto ha afirmado con anterioridad que Collins da en esta fórmula «la *définition philosophique*» del ateísmo contemplativo, «celle du panthéisme: 'the material universe to be God, wherein consists the essence of atheism'» (p. 238).

y ateísmo, dada la imposibilidad de darles «un usage rigoureux et univoque» (p. 154). En lugar de su eliminación, Taranto propone, sin embargo, una redefinición, o, si se prefiere, una conceptualización, que dé un contenido a esos términos aparentemente vacíos, y fije, por consiguiente, su naturaleza. En su opinión, todo depende de la definición de Dios. Porque «'Dieu' ne peut pas être un mot sans signification précise, à moins d'abandonner tout litige entre théistes et athées...» (p. 244). Dios sería así, como hemos visto, un ser creador, inteligente y libre: esta definición expresa el ser propio de Dios. Protegido por esta coraza, Taranto se pregunta por «la nature du déisme comme catégorie historique, et ses contenus véritables» (p. 153), con objeto de «trouver une signification cohérente à ce 'déisme' de l'Angleterre augustéenne» (p. 155). Y lo hace no en tanto que historiador, sino como filósofo: el criterio que guía su investigación no es «le goût et la culture historiques», que se ocupan vagamente de los «mouvements de pensée», sino «la précision» (p. 154), la «exactitude philosophique» (p. 164). No resulta, pues, extraño verle partir a la búsqueda de las esencias, y para empezar de «l'essence du déisme» (p. 222). En su opinión, el deísmo se caracteriza por una creencia sincera en Dios y la elaboración de una religión fundada en la razón. En lo que se refiere a la sinceridad, ¿cómo sondear, sin embargo, el corazón y los riñones de quien se dice deísta? No hay nada más fácil: el Dios del deísta es un verdadero Dios, Dios mismo en realidad, y no cualquier sucedáneo. No es sorprendente, pues, que Taranto esté de acuerdo con el teólogo Pierre Viret, que llama ateos a los pretendidos deístas que niegan la providencia divina y la inmortalidad («voilà qui signe l'athéisme plus sûrement que tout aveu», p. 158), y con Samuel Clarke, que proclama igualmente el ateísmo de los pretendidos deístas que niegan la providencia divina, o afirman que obra según las leyes arbitrarias de las sociedades humanas, o se cumple en el destino reservado a los hombres en esta vida, en la medida en que el alma muere con el cuerpo (p. 179). Por eso Collins no es un deísta: «On ne croise jamais, dans les textes de Collins, la moindre assertion théiste, pas la plus petite tentative de *construction* d'une religion naturelle» (p. 153). Ya lo sabíamos, por lo demás, desde la introducción, donde Taranto se preguntaba retóricamente: «Où Collins a-t-il proposé son *crédo* théiste? Où a-t-il défendu la 'religion naturelle'?» (p. 16). Como tantos otros, nuestro filósofo sería más bien un falso deísta —es decir, un verdadero ateo.

Desde el punto de vista de la filosofía practicada por Taranto, que coincide por casualidad con el de la teología, muchos supuestos deístas eran en realidad ateos. Los apologistas los han condenado reiteradamente. Ello no significa necesariamente que todos fuesen lobos disfrazados con piel de cordero. Se podría aceptar que algunos hayan creído realmente en el Dios que predicaban —aunque no por ello dejarían de ser ateos, aun sin ser conscientes ellos mismos, porque el Dios que adoraban no era Dios<sup>16</sup>. También el ateísmo tiene una esencia. Pero, puesto que las esencias están por definición ocultas, no es fácil descubrirla. En contra de lo que se pudiera pensar, lo que define el ateísmo no es la negación de la divinidad. Taranto lo advierte desde la introducción: «La 'négation' pure et simple de 'Dieu' n'a guère de sens quand on baigne dans une culture théiste» (pp. 19-20). Lo que quiere decir es que hay otras maneras de ser ateo que mediante la simple negación del nombre de Dios. Porque se puede llamar Dios lo que no es Dios, sin ser por ello menos ateo: «Sinon, personne ne

16 D. Berman, mentor intelectual de los trabajos de Taranto, escribe así a propósito de Spinoza: «There may also have been authors who sincerely believed that they were *not* atheists but who, all the same, wrote atheistic books. Spinoza's *Ethics* is, in my opinion, an example of one such atheistic book. I would argue that the pantheism of the *Ethics* amounts to atheism, even though Spinoza himself would have denied this. Spinoza seems to have believed that he was not rejecting the theist's conception of God but only correcting it. But since by 'God' he meant the whole universe rigidly determined, one might well regard such pantheism as a species of atheism...» [*A History of Atheism in Britain, op. cit.*, p. 111]. Taranto cita a Spinoza entre los ateos desde la introducción, junto a Hobbes.

serait athée, à nommer ‘Dieu’ selon sa fantaisie, un Père créateur, une intelligence supramondaine, l’âme du monde, le Grand Tout, la Nature» (p. 244). Así, puesto que el ateísmo no puede ser explícito, hay que desenmascararlo: «C’est à un *ensemble de thèses* qu’il faut reconnaître l’athéisme: la nature n’est que matière, matière éternelle, inanimée, destituée d’intelligence et de pensée. Le résultat en est la négation de la providence divine [...]. L’affirmation raisonnée d’une de ces thèses, *a fortiori* de toutes, équivaut donc à une tentative de preuve de l’athéisme...» (p. 236). Y también: «L’essence de l’athéisme ne réside pas dans la négation de ‘Dieu’, mais dans le refus du dualisme créateur/créature, dans l’assertion de l’éternité du *monde*, ou de sa nécessité; thèses qui constituent en enjeu les notions de *création* et de *liberté*» (pp. 332-333). A juzgar por las esencias, ser ateo significa ser materialista, es decir, establecer la materia como única realidad, como ser necesario, o ser por sí. Pero ante la imposibilidad de explicitar ese ateísmo, Collins hará, según Taranto, del «panthéisme matérialiste [...] ‘l’essence de l’athéisme’ (faire de l’univers matériel, Dieu)» (p. 504, note e). Así se explica que Taranto no se haya preocupado de buscar la esencia del panteísmo: en realidad, no tiene necesidad de hacerlo, puesto que entiende que panteísmo es sinónimo de ateísmo, y el único ateísmo posible en la época.

La filosofía termina así por pagar tributo a la historia. La dificultad para captar de manera unívoca y rigurosa, como dice Taranto, las categorías echa sus raíces, no en la negligencia de los historiadores, sino en la propia materia histórica. Porque lo que tiene historia no tiene esencia, o naturaleza: su ser es su historia. En efecto, en rigor, un sistema, o construcción filosófica, cualquiera que sea, no puede pensarse sino por sí mismo, no se deja reducir a una esencia que tendría en común con otros sistemas –y eso es verdad no sólo en lo que se refiere a los sistemas de los grandes filósofos, sino también a aquellos procedentes de discípulos y epígonos de cualquier clase. Hablando con propiedad, no hay, pues, un deísmo, sino deísmos. En lugar de entregar certificados que prueban que los sistemas son o no son lo que dicen sus autores o detractores, con ayuda de un patrón, o barómetro de esencias, que se aplicaría como un molde a los diferentes casos particulares, el historiador toma acta de lo que se ha llamado de una determinada manera en la historia. Sabe que el nombre no expresa la naturaleza de la cosa nombrada, sino que refleja más bien lo que hay en ella de más general, de menos definido. Se dice así que es deísta quien enseña la existencia de un Dios. Pero la palabra deísta no revela la naturaleza del Dios en cuestión. El historiador no pide cuentas a los autores del Dios en el que creen: un dios sin providencia, o un dios que gobierna el mundo sin remuneración, o un dios ocioso, o un dios que se confunde con la naturaleza, o con alguna de sus partes, etc.<sup>17</sup> Todos esos dioses coexisten en tiempos de Collins. Entre esos deísmos diferentes, el panteísmo enseña un Dios que se identifica con la naturaleza. Pero este Dios es él mismo múltiple, polifacético, en la medida en que el Dios inmanente a la naturaleza se dice de muchas maneras diferentes: alma del mundo, espíritu universal, artesano interior, principio de equidad, substancia única, legalidad universal...<sup>18</sup> Este panteísmo ha atraído en los tiempos modernos a muchos pensadores. Se ha desarrollado en las corrientes religiosas radicales, primero en Alemania y más tarde en Inglaterra, y ha madurado en la literatura manuscrita clandestina. No se puede des-

17 En esta perspectiva, el Dios personal de las revelaciones, creador y remunerador, es un Dios entre otros; y el cristianismo, un deísmo.

18 En las páginas de la obra de Taranto se transparentan dos imágenes diferentes, por lo menos, del panteísmo: una que afirma la inmanencia del espíritu divino (p. 35 –pero no estoy seguro de que haya comprendido realmente en este sentido lo que dice sobre la negación en el panteísmo de la «transcendance de l’esprit, Dieu compris, sur la matière»); otra que hace del Dios de los panteístas una divinidad astral (p. 55, nota 37: el nivelador John Wildman llama Dios a la luna).

cartar que el panteísmo haya sido ocasionalmente un disfraz de la incredulidad. Pero no existe un solo manuscrito clandestino panteísta que se pronuncie a favor del ateísmo; todos ellos predicán, por lo demás, una religión, un culto de esa divinidad hecho de amor, respeto, reconocimiento<sup>19</sup>. En efecto, negar el Dios de los cristianos no significa necesariamente negar a Dios: puede significar simplemente negar lo que hay de cristiano en Dios, rechazar la revelación para volver al Dios de la naturaleza... Con frecuencia, por lo demás, el cristianismo era recuperado en los sistemas panteístas, en la medida en que se entendía que la religión revelada porta en su seno el germen de la religión de la naturaleza. Así, el panteísta podía decirse sinceramente cristiano, puesto que el cristianismo era una de las ramas salidas del tronco de la religión primitiva, de la religión natural –así que Toland y Tindal no son forzosamente «hipócritas» cuando se llaman a sí mismos «déistes chrétiens» (p. 158), o simplemente cristianos.

En resumidas cuentas, las cosas son mucho más complejas en la historia profana que en el empíreo filosófico de las esencias. El ser por sí de los materialistas no es necesariamente una materia inerte y ciega: para algunos está animada, dotada incluso de inteligencia, en la medida en que un espíritu o materia sutil impregna la naturaleza entera. Todo materialismo no es necesariamente ateo –como lo prueban, como diría Collins, esos Padres de la Iglesia que enseñaban que el propio Dios es material, o más recientemente Hobbes, que decía que Dios mismo es cuerpo. En esos sistemas mestizos, que no responden a las definiciones de los filósofos, el lenguaje se hace equívoco. Así, un panteísta puede hablar de la emanación de los seres a partir de la divinidad en términos de creación. Y podríamos preguntarnos si Locke no pensaba quizás en una explicación de ese género cuando decía que había encontrado una prueba de la creación, aunque alejada de los modos usuales de la filosofía...

### *El desprecio de la letra*

Si la letra es en todos los casos sagrada, la lectura entre líneas exige muy particularmente que sea escrupulosamente respetada. ¿Cómo leer, en efecto, entre líneas, si las propias líneas quedan difuminadas? Pero Taranto no cita los textos de Anthony Collins en el inglés original, sino traducidos, de tal manera que aparecen entre comillas textos que no se encuentran en ninguna parte, aunque el traductor remita ingenuamente a lugares precisos de los impresos originales. Taranto entiende que citar es traducir, como se deduce de su práctica en general y explícita en alguna ocasión. Así, transcribe la conocida fórmula del *Discourse of Free-Thinking*: «Ignorance is the foundation of atheism, and Free-Thinking the Cure of it» (p. 239), para añadir: «Il vaut la peine de le citer *in extenso*» –pero en lugar de la cita nos da su traducción del pasaje en el que se encuentra esta fórmula... Esta práctica se extiende al conjunto de la literatura de la época, ya se trate de obras de John Locke, John Toland, Shaftesbury, Samuel Clarke, o cualquier otro. En ocasiones, se podría quizás justificar esta práctica, puesto que el autor utiliza traducciones de la época, como la que hace Pierre Coste del *Essay concerning Human Understanding*, autorizada además por el propio Locke, o las de Bentley por La Chapelle o Clarke por Ricotier, sin contar a otros autores que desempeñan un papel de segunda fila en la investigación, como la traducción de John Tillotson por David Mazel, o la de Charles Leslie por Houbigant... En efecto, esas traducciones forman parte de la historia de esos textos. Aun así, no hay que olvidar que Collins leía los originales... No parece, sin embargo, que Taranto, llevado por un exceso de celo, pretenda enriquecer su investigación con ayuda de estas

19 Ver mi comunicación en el congreso de Lyon sobre la ilustración radical, citada, en prensa.

traducciones. Por una parte, no ha pensado en utilizar las traducciones contemporáneas de algunas obras de Collins, como el *Discours sur la liberté de penser* publicado por Rousset de Missy en 1714; por otra parte, se sirve con desenvoltura de traducciones hechas en nuestros días, por ejemplo la del *Alciphron* de George Berkeley por Sandra Bernas, o la de la carta sobre la tolerancia de Locke en versión de Raymond Polin. Lo que resulta, con todo, más sorprendente es que se permite corregir en ocasiones las traducciones que utiliza. Así, afirma que citará la obra de Samuel Clarke *A Discourse concerning the Being and Attributes of God* en la traducción de Ricotier, *Traité des devoirs immuables de la religion naturelle*, publicada en 1744, «éventuellement corrigée à partir de la 6<sup>e</sup> édition anglaise, qu'elle reprend (1725)» (pp. 65-66, nota 48). No se puede expresar con mayor claridad el carácter accesorio de cualquier traducción –y la necesidad, por consiguiente, en que se encuentra el historiador de trabajar sobre los textos originales<sup>20</sup>.

Taranto considera que una traducción puede sustituir el texto original. Así, se sirve indistintamente de la edición por Basil en 1790 de un texto de Shaftesbury titulado *Sensus communis: an Essay on the Freedom of Wit and Humour* y de su traducción francesa en 1710: *Essai sur l'usage de la raillerie et de l'enjouement qui roulent sur les matières les plus importantes* (p. 103, note 35). También en esta ocasión dice que da esta traducción «parfois modifiée»; y lo que llama la edición Basil es en realidad la traducción que él mismo hace del texto inglés editado en 1790<sup>21</sup>. La confusión entre el original y su traducción es en ocasiones tan profunda que Taranto no duda en mezclarlos, como si se tratase de un único texto. Es lo que sucede, por ejemplo, con un pasaje procedente, si se puede decir así, del panfleto de Collins *Priestcraft in perfection* (pp. 73-74), o con otro del *Discourse of Free-Thinking* (pp. 237-238); pero también en ocasiones en las que utiliza fuentes secundarias, por ejemplo el *London Magazine* de junio de 1734 (p. 231-232). En estas ocasiones podría hablarse de una especie de manierismo, de preciosismo trasnochado...

Algunos detalles permiten pensar, no obstante, que Taranto sospecha que cualquier traducción, por muy literal que pretenda ser, es en sí misma una interpretación. En ese sentido, resulta significativo que utilice el inglés original allí donde considera que la cuestión es crucial para sus tesis: así, cita literalmente el pasaje de la *Life of Mr Woolston* que prueba, en su opinión, que el *Discourse concerning Ridicule and Irony in Writing* es de Anthony Collins (p. 79), o reproduce los diferentes testimonios que permiten atribuir a Anthony Collins la autoría de la demostración inédita de la existencia de Dios de que habla Berkeley en su *Alciphron* (pp. 249-250). En otro lugar, comenta «une phrase obscure» que encuentra en *Priestcraft in Perfection* (pp. 74-75), sin traducirla, quizás porque duda de su capacidad para hacer su traducción tan oscura como el original. Otro detalle parece igualmente significativo, cuando cita un texto de Locke, en la traducción de Coste, para añadir: «L'original dit plus précisément...», y da el texto inglés (pp. 51-52); sin embargo, en este caso se trataba por lo menos de una versión autorizada... También justifica en ocasiones su traducción añadiendo entre paréntesis la palabra o la fórmula inglesa. En esos casos, se aprecia a veces que se toma ciertas libertades con el original: así, traduce los «dark corners of the earth» por «les coins les plus sombres et les plus ignorants de la terre» (p. 74). Cuando los textos son más extensos, surgen inevitablemente las dudas sobre la precisión de la traducción: así, si el lector se

20 Por lo demás, Taranto no ha creído pertinente señalar concretamente a sus lectores los pasajes que modifica en esas traducciones.

21 Taranto afirma que la conclusión del *Discourse concerning Ridicule and Irony in Writing* reproduce el comienzo del tratado de Locke *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*: para confirmarlo, da la traducción de ambos textos! (p. 145). En otro lugar, compara un texto de Shaftesbury con su propia traducción de otro de Collins (p. 107).

preocupa de colacionar las traducciones que encuentra en el libro con los originales no citados, descubrirá que los textos han sido en alguna ocasión manipulados...<sup>22</sup>

### *Un verdadero estropicio*

Se ha llamado ya la atención sobre los numerosos errores y equivocaciones contenidos en esta obra<sup>23</sup>. Añado, para terminar, otra muestra, ni mucho menos exhaustiva, pero que ayudará sin duda a apreciar en su justo valor la «*précision du philosophe*». Las carencias se manifiestan sobre todo en materia de referencias. Taranto cita en general el *Essay concerning Human Understanding* de Locke, que desempeña un papel relevante en la investigación, a partir de la traducción de Pierre Coste, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*; pero además, no se encuentra ninguna referencia precisa a la edición utilizada, ni la localización de los textos citados. En la bibliografía, aparece lacónicamente «Locke, John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Vrin» (p. 526)<sup>24</sup>; el lector iniciado comprenderá que se trata de la quinta edición, revisada y corregida, de la traducción de Coste, publicada en Amsterdam y Leipzig en 1755 –una edición, por consiguiente, que Collins no ha podido leer; por lo demás, si es bastante curioso como para colacionar los textos citados con esta traducción, descubrirá que se trata realmente de la edición utilizada, aunque la ortografía está modernizada. Excepcionalmente, Taranto cita el original inglés (p. 52), sin la menor referencia tampoco en este caso; se puede imaginar que los textos están tomados de *The Works of John Locke*, en la edición en 10 volúmenes de T. Tegg, publicada en 1823, porque es la única referencia que aparece en la bibliografía.

Taranto dice que un cierto «Bloom», sin mayores precisiones, opina que el *Discourse on* [sic] *Ridicule and Irony in Writing* atribuido a Anthony Collins es una *apologia pro vita sua* (p. 78); en otro lugar, habla también de «Bloom, *op. cit.*» (p. 441). El lector puede imaginar que se trata de E.A. Bloom y L.D. Bloom, editores en 1970 del *Discourse concerning Ridicule and Irony in Writing*, con una introducción (p. 92, nota 21), que aparecen citados también como «A. et L. Bloom» (p. 124). El índice no arregla las cosas: en esta ocasión, se trata, aparentemente, de un único personaje, «Bloom, A.L.» (p. 537). Tampoco se muestra Taranto más cuidadoso en lo que se refiere a los títulos: su transcripción de los títulos de obras de Orobio de Castro y Saúl Morteira contiene varios errores (p. 81, note 5), mientras que el *Adeisidaemon* de Toland se convierte en «Adesidaemon» (pp. 167, 168; índice, p. 535). En el mismo sentido, la obra de Shaftesbury aparece tan pronto como *A Letter Concerning Enthusiasm* (p. 97, note 26), tan pronto, varias páginas después, como *A Letter on Enthusiasm* (p. 102); el tratado de W. Whiston *The Literal Accomplishment of Scripture Prophecies* se convierte en *The Accomplishment of Scripture Prophecies* (p. 82), y su *Essay towards Restoring the true Texte of the Old Testament* se rejuvenece en *Essay towards restoring the true texte of the New Testament* (p. 83). A veces, la confusión afecta al autor y al título simultáneamente: «Jean Leng, *L'obligation de croire la religion tant naturelle que révélée*» (p. 127, note 61) se convierte, por arte de magia, en «John Leng, *L'obligation de croire en la religion tant naturelles que révélées*» (p. 235, note 8); y en otro lugar dice que el texto de John Leng, obispo de Norwich, había sido editado por Gilbert «Burnet, *Défense de la religion tant naturelle que révélée*» (p. 127, note 61); pero,

22 Ver el parágrafo «Collins no identifica panteísmo y ateísmo», 2º punto, a propósito de un pasaje del ensayo de Collins *A Vindication of the Divine Attributes*.

23 Recensión de Jean-Louis Quantin, *Dix-septième siècle* 216 (2002), 563-564.

24 En el Índice, las referencias remiten a «l'*Essai philosophique concernant l'Entendement humain*», p. 540.

como confirma por lo demás la bibliografía, Burnet ha publicado realmente *A Defense of Natural and Revealed Religion: being an abridgement of the sermons preached at the lectures founded by the honored R. Boyle*, London, 1737, 4 vols.

En ocasiones, esta negligencia se transparenta en la propia redacción. Así, Taranto se ocupa de las tres condiciones que debe reunir, según Collins, cualquier testimonio que verse sobre hechos: Taranto dice que las dos primeras son la credibilidad de las personas y la credibilidad de los propios hechos (p. 60); y para terminar, «enfin, la non-contradiction des idées est la dernière condition de la crédibilité des faits» (p. 61): pero es evidente que se trata de la última condición, la tercera, relativa a los testimonios que versan sobre hechos... También dice que Collins aplica en sus textos el procedimiento de la conglobación, y examina en qué consiste (pp. 120-127); pero antes de explicar lo que entiende por conglobación, ya ha hablado de la «stratégie de la conglobation» (p. 94), y del «procédé collinien classique de la conglobation» (p. 98). Etc., etc., etc.