

## APONTAMENTOS ACERCA DO DEÍSMO DE JOHN TOLAND

Pedro Miguel Sousa Santos\*

**Resumo:** O presente artigo busca apresentar às principais ideias de John Toland, filósofo irlandês moderno, autor da polêmica obra *Le Christianisme sans mystères* que correlaciona pontos do anticlericalismo e os princípios do livre-pensamento que reverberam numa hermenêutica bíblica que visa demonstrar que nada, na revelação cristã, é contrário à razão. A demonstração racional do conteúdo bíblico firma-se numa clareza linguística que faz toda humanidade acessar o conteúdo da revelação mediante a liberdade de exame; afastando, assim, a apropriação clerical da mensagem emancipatória do Evangelho. O destaque da obra se dá na defesa da tolerância, sobretudo, nos princípios religiosos e políticos da heterodoxia.

**Palavras-chave:** Modernidade. Deísmo. Bíblia. Tolerância. Heterodoxia.

**Abstract:** This article seeks to present to the main Modern Irish philosopher John Toland is the author of the controversial work *Le Christianisme sans mystères* that correlates points of anticlericalism and the principles of free thought that reverberate in a biblical hermeneutics that aims to demonstrate that nothing, in Christian revelation, is contrary to reason. The rational demonstration of the biblical content rests on a linguistic clarity that makes all humanity access the content of the revelation through the freedom of examination; thus removing the clerical appropriation of the emancipatory message of the Gospel. The work is highlighted in the defense of tolerance, above all, in the religious and political principles of heterodoxy.

**Keywords:** Modernity. Deism. Bible. Tolerance. Heterodoxy.

### 1. As bases da religião natural

As inúmeras frentes que o século XVIII perseguiu e os motivos epistemológicos que as gestaram, às vezes, tinham sua eficácia imediata; noutras, redundavam numa empresa sem grandes sucessos. Bem foi assim com os marcos da vida religiosa que esperavam da Filosofia o auxílio na resolução de seus problemas, mas, que em pleno auge do pensamento ilustrado, as agitações e as guerras de caráter religiosos se seguiam na Alemanha, na França e na Inglaterra. Do polo positivo, John Locke gesta um movimento de tolerância, com a teoria da “igreja livre no estado livre” que amplia o foco do ideal ilustrado a pensar acerca das pretensões do Estado Moderno, desprovido da tutela

---

\* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) – Brasil. Contato: montironi\_1@hotmail.com

eclesiástica e alçado à categoria de salvaguardar a proteção e a tolerância religiosa a fim de garantir a ordem estatal.

Se de um lado, as guerras confessionais representariam um passado em que as verdades teológicas tinham à supremacia; a tolerância, em seu anverso, representava o grau mais excelso da autonomia secular e, no meio dessas abissais perspectivas surgia ou ressurgia o movimento da Religião Natural. De início, com características de uma seita mística, como foi o Pietismo, fundado na Alemanha por Spener e Francke, que buscava reunir em seu bojo supra confessional uma harmonia com os propósitos difundidos pelo século XVIII, em suas diferentes manifestações, e em supervalorizar o caráter individual da religiosidade e de seu exercício.

Como pano de fundo deste ideal, está a tentativa de despir o Cristianismo dos aspectos revelados a fim de fundamentá-lo como um Cristianismo verdadeiro ou racional a partir da Filosofia que, como já se disse, se apartaria das diversas formas de uma religião positiva e histórica.

Algumas influências foram imprescindíveis para criar o corpo “doutrinário” dessa religião (re)nascente. Locke e Leibniz influenciaram na concordância do ânimo revelado com àquele da razão. Mesmo a revelação sendo metafísica ou suprarracional, haveria nela um ponto de concordância com a razão, pois, seria revelado aquilo que poderia encontrar à razão por si mesmo, tanto quanto a revelação poderia compreender-se concordando com ela.

Outra influência, foi a doutrina dos socinianos<sup>1</sup>, que além de admitir a necessidade da revelação, acentuam que nada pode ser revelado se, antes, não for acessível ao conhecimento racional. Desse modo, interessaria, apenas, admitir como fontes religiosas aquilo que é racional. E racional será entendido como aquilo que a razão delibera como revelação. Assim, se distancia do conteúdo doutrinário ou do depósito da revelação, por exemplo o mistério da trindade e a humanidade divina do Cristo, além de reestruturar o campo teórico da religião à garantia da legalidade. Aqui reside uma característica peculiar, porque o que a divindade revela aos homens não é metafísica, mas a disposição

---

<sup>1</sup> “Os socinianos, do nome do fundador da seita, Faustus Socin, são cristãos antitrinitários instalados na Polônia, que dão o papel principal à razão na inteligência da religião e na interpretação da Bíblia” (LAGRÉE, 1991, p. 9).

necessária da lei. A doutrina sociniana, reinterpreta o decálogo mosaico como uma lei dada em Cristo, a religião representaria a dimensão objetiva e a legislação a dimensão subjetiva do cumprimento da lei revelada por Deus. Essa doutrina, no fim das contas, converte Deus em uma concepção jurídica da religião.

Ora, se o critério da revelação radica na racionalidade, conseqüentemente, a revelação histórico-positiva deve ser excluída por ser supérflua, já que sua garantia finca raízes na Religião Natural. A evolução posterior, merece da pesquisa uma análise mais detida, pois, às respectivas abordagens filosóficas revelam dialeticamente intenções distintas de pensadores, mediados pelo critério de utilidade.

Se no traçado histórico, a Religião Natural assim se encaminhou e no campo epistemológico teve tanto ou mais implicações; de um lado, por se apresentar como uma filosofia da religião, pela qual os filósofos contestam seu caráter pretensamente natural e, de outro, por assumir o Deísmo, em seguida o Teísmo ou mesmo um Cristianismo reduzido a mais simples expressão dogmática.

Quanto a questão metodológica e temática, a Religião Natural nasceu já na Antiguidade pagã, ou melhor no Estoicismo, como um recurso aos conflitos das teodiceias das escolas filosóficas, sobretudo, no que se refere à natureza dos deuses. Na Idade Média, reacende a temática em Abelardo com a conciliação das certezas teológicas do Judaísmo e do Cristianismo com a Filosofia. No entanto, o retorno à arena, propriamente filosófica, se deu a partir da Reforma, a partir da qual se concebeu uma tonalidade cética ou apologética tanto daquilo que recebeu a alcunha de “religião dos filósofos”, quanto do que mereceu rejeição, pois, se imaginava mais uma artimanha da religião para, flagrantemente, penetrar o terreno da Filosofia.

Numa perspectiva ou noutra, vários e consagrados filósofos demarcaram o terreno da religião e o da Filosofia. Assim o fez Espinosa, defendendo a tese da separação dos domínios teológico e filosófico e, por outro lado, apresentando a expressão “religião natural revelada” que, só recebeu um tratamento conceitual mais específico em Kant – outro referencial que defende a mesma temática – quando em sua obra *A religião nos limites da simples razão* designou que uma religião pode ser “ objetivamente natural, ainda que subjetivamente revelada” (KANT, 2008, p. 177).

O conflito da religião persiste, sobretudo, em saber o seu lugar no mundo. E, a Filosofia insiste em ajustar o qualificativo de mestra para serva e, a partir daí, reorientar a defesa de uma Religião Natural. Por que religião? Em primeiro lugar, por ser um conceito estabelecido historicamente para descrever o conjunto de doutrinas e práticas humanas e sua relação com uma potência divina. Em segundo lugar, pelo próprio caráter etimológico que não elimina um movimento dialético, seja ao supor uma *religio* associada a uma religião, uma reassociação do homem com Deus ou *relegere* implicando num recolhimento, numa meditação ou mesmo num escrúpulo por se fazer uma releitura daquilo que deva ser cultuado em uma religião. Genericamente, a religião deve prescrever uma relação vertical do homem para com a divindade e, na mesma amplitude, uma relação horizontal dos crentes entre si.

Essa concepção religiosa foi linear por bom tempo, a ruptura se deu a partir das religiões monoteístas, alicerçadas numa revelação. A partir delas, submetida à uma tradição cujo discurso profético e revelado chocaria com uma teologia dos *philosophes*, ou melhor do que se convencionou chamar de Religião Natural. Em linhas gerais, em que consiste esta Religião Natural?

Essa religião é comum por não se tratar das inúmeras formas históricas nas quais se cultuam os elementos da natureza e, muito menos, de uma religião racional que oferta à razão o protagonismo no culto religioso ou na interpretação das Escrituras, como prescrevia a doutrina sociniana. A Religião Natural, diversamente, pensa e pratica esta religião tal qual determina a razão, insubmissa a qualquer tipo de revelação. Ela não se circunscreve a um tipo de religião empírica ou histórica, mas é o nó górdio que reúne a todas a um mesmo fundamento. Seu status filosófico se dá na implicação com as outras religiões, em não se opor a natureza ao sobrenatural, mas, antes, compreender o que se retém dela pela natureza humana, ou seja, sua razoabilidade ou seu probabilismo são deduzidos pela racionalidade, em conformidade com ela e, apenas, por ela validado. Quando depuradas, às religiões positivas, empíricas ou históricas dos seus elementos misteriosos, restará apenas a razão. E, esta razão, é a substância que dissolve nas religiões outras, todo aparato da ortodoxia e transforma o culto na prática da moralidade.

A importante questão que a Religião Natural traz em seu bojo, é a pacificação dos conflitos de verdades. A realidade dos conflitos entre às seitas e suas certezas teológicas,

não devem suplantam um interesse que as unifica, a sociedade e o indivíduo. Diante de hierarquias tão plurais em relação às suas respectivas origens, à tradição e seus catecismos em matéria de revelação ou profecia não poderão minimizar a convicção racional que visa à prática mediante uma experiência individual e coletiva.

Assim, postula Jacqueline Lagrée na introdução a sua obra *La religion naturelle*: “a resposta da religião natural consiste em concordar com algumas noções comuns, tanto de dogmas quanto de preceitos; é acompanhado por uma mudança significativa na busca de uma ortodoxia em direção a uma ortopraxia, do verdadeiro dogma à prática correta” (LAGRÉE, 1991, p. 11). Lagrée aponta para uma condução de que ao falar de Religião Natural se supõe, imediatamente, uma implicação ética ou uma religião ética. Ora, se durante boa parte da História da Filosofia esta religião foi considerada àquela dos doutos e dos *philosophes*, na Modernidade, sua “ortodoxia” é reduzida a razão e, assim, deve abrigar a todos, dos doutos ao simples vulgar, seu *depositum* é mínimo e variado: integrará os libertinos da primeira hora, o Deísmo da sequência ou os tons mais céticos do Teísmo posterior; embora, em todos os matizes esteja subjacente a utilidade social da religião.

Desse conteúdo mínimo e variado da adesão à Religião Natural, importantes temáticas filosóficas foram levantadas. A primeira, e a mais importantes delas, é a necessidade da existência de um Deus único, perfeito e providente; da necessidade de render-lhe um culto, ao tempo que se descobre que este culto é interior, pois se constitui na observância ou na prática da justiça e da virtude; da reafirmação da liberdade humana, única capaz de refletir acerca da responsabilidade moral do homem; e, por fim, da necessidade da remuneração ou da reprovação pela prática da virtude ou do seu contrário.

A existência de Deus na Religião Natural, implica algumas propriedades, dentre as quais, a mais importante é o de ser único a fim de ser um modelo de sabedoria, bondade, providência etc., porque esse monoteísmo, longe de ser uma adesão teórica a uma determinada religião, é, estrategicamente, um monoteísmo prático no sentido de postular uma unidade da ordem das causas.

A perfeição de Deus como também uma propriedade, tais como a onisciência, a onipotência, a sabedoria e a verdade, deduz a totalidade de conhecimento que se pode ter de Deus. Da humanidade, se espera uma justa retribuição por tudo que este Ser Supremo

pôde prover à natureza e, por outro lado, ressalta-se que tudo o mais nessa natureza genérica deva ser arranjado pelo homem com a fiabilidade da ciência. Eis, portanto, nesse traço distintivo, a concepção de Deus como providente.

Importa, contudo, dizer que essa Providência nada tem a ver com àquela, ao modo dos padres da igreja, como dela tratou Justino, Lactâncio e Orígenes, cuja tentativa era cristianizá-la. Muito pelo contrário, a Providência dessa Religião Natural tem duas modalidades que devem ser levadas em consideração: uma geral e outra individual. A última, presume uma religiosidade popular, segundo a qual Deus se preocupa do homem de maneira individual, pune e recompensa pelos seus feitos num critério que ao homem está interdito, mas que deve ser cultuado, porque se entende ser o melhor juízo; e, cujo fim, é a garantia da ordem social. A ordem geral não deixa escapar à individual, antes reúne numa ordem universal, necessária e estável das causas. Essa concepção dar conta da questão filosófica de garantir uma explicação do mundo pela afirmação da inteligibilidade total do real.

O princípio do culto a Deus, pelo qual Ele deva ser adorado ou a Ele deva ser tributado um culto, significa trazer às noções de honra, de serviço e de observância ao centro do debate. O culto, além de possuir uma dimensão social, demarca uma cirúrgica separação entre o sagrado e o profano. Nas denominações históricas, o caráter do litúrgico e do simbólico eram supervalorizados ao ponto de disciplinar ações individuais e coletivas e, assim, sempre eram um risco a ordem civil ao sustentá-los ou subvertê-los. A Religião Natural, por outro lado, minimiza essa dimensão, o culto reside na “subjetividade” ou na vontade interior da razão em honrar à divindade pela prática virtuosa, ou, como infere Lagrée (1991, p. 45) “é o primado da prática sobre a dogmática”.

A particularidade do culto interior é bastante representativa, pois o torna a única disciplina dessa Religião, porque este culto regra os deveres do homem para com Deus, que nada mais é do que os deveres para com o próximo. Representa, assim, a famosa “regra de ouro” *não faças ao outro aquilo que não gostaria que fosse feito a você*, que reúnem desde a Antiguidade pagã, às culturas judaico-cristãs até a Modernidade, todos os tempos e culturas sob a exigência formal da reciprocidade.

A noção de virtude dessa Religião Natural é de inspiração cristã, mais do que a estoica virtude unitária da qual procede e emana todas as outras, porque o que unificará a virtude,

segundo a visão paulina (*1Cor, 13*), é a caridade que engloba todas às virtudes. A caridade, a seu turno, como conteúdo evangélico está circunscrita à reciprocidade e, conseqüentemente, a justiça é o substrato de toda lei civil.

A humanidade não pode esquecer dos seus deveres. Assim, a falta, o excesso ou a infração legal são incontornáveis, não em virtude de um pecado original, mas em consequência da liberdade, como qualidade que mais aproxima o humano do ser de Deus. Logo, não será a observância de ritos ou a penitência resignada, mas renitente, que fará o homem repensar os seus atos; ao contrário, apenas em sua liberdade encontrará autenticidade de arrepender-se. Nisto consiste a tomada de consciência da infração, sua vontade de repará-la e de confiar na misericórdia divina.

O ato de, livremente, arrepender-se é acompanhado pela consciência da infração ou do pecado que remete ao retorno à uma ação perfeita ou beata, que será o mesmo que ajustar, de maneira imanente, à prática da virtude. Assim sendo, a prática da virtude torna-se sua própria recompensa e induz a uma relação virtuosa de modo imanente, embora não despreze a beatitude transcendente.

Outra articulação importante desta Religião Natural é que o convívio prático da humanidade não se dá mais pelo acesso a uma comunidade eclesial, porque a “igreja” verdadeiramente universal é a reunião de todos os homens de bom senso e de boa vontade que compartilham de uma mesma crença, o bem comum, e de um mesmo fundamento, às exigências éticas. Refutam-se, assim, o exclusivismo eclesial ou quaisquer resquícios de eleição ou predileção de uma raça sobre a outra; também é refutado todo magistério, cuja tradição detinha e determinava a ortodoxia, porque doravante não há tradição, pois, o acesso a esta fé se dá pelo indivíduo em sua consciência social.

É reivindicado, portanto, no campo dessa Religião o protagonismo leigo ou secular para encontrar o caminho da salvação pelas vias que melhor lhe aprouver; é reafirmada a demarcação do poder civil e do poder eclesiástico, e este, em nada poderá imiscuir-se nas questões sociais, ao contrário, deverá se submeter ao primeiro. Esta delimitação forja, por consequência, a liberdade de pensamento, a investigação científica etc. cujo bem maior é a tolerância. Assim, resume Lagrée (1991, p. 49):

Inclui todos os constituintes de uma religião: uma fé, contida na declaração de um *credo minimum*; um culto, interior, que consiste no reconhecimento de uma

divindade e na prática da vida justa; uma lei, retirada da regra de ouro da reciprocidade ou na exigência da justiça e da caridade; uma esperança, aquela da felicidade presente e futura; uma igreja, entendida como a comunidade dos homens razoáveis e justos.

Resta provado que a Religião Natural é uma grande articulação, entre todos os elementos que a compõem, a partir da oposição entre o sobrenatural e a natureza, enquanto História, de outra parte. Ou seja, a Religião Natural é o grande elo de subjuga ritos e crenças em busca de uma generalidade religiosa capaz de fomentar o diálogo e favorecer o reconhecimento mútuo. A natureza em si reúne de maneira apropriada às noções que visam à universalidade. A História, portanto, como um princípio variado, diverso e heterogêneo diz tudo acerca da humanidade e, nisto consiste a essência, invariavelmente, comum a todos os homens. Assim, a dessacralização empregue a essa Religião, faz passar da razoabilidade do Cristianismo em se adequar aos ditames naturais descortinando, assim, o Deísmo de John Toland.

## **2. Apontamentos do deísmo de John Toland**

O pensamento do filósofo irlandês John Toland (1670-1722) faz um importante debate acerca das questões religiosas no início do Século das Luzes. A sua contribuição na tradição filosófica se dá pelo judicioso caminho por isolar à reflexão política da tutela teológica, como prescreve o Deísmo. Como sublinha esta mesma tradição, ou mais exatamente o “panteísmo” de Toland, não se pode avançar em sua discussão sem a presença de seu projeto político.

Esse caráter se faz tão claro, que nos vértices dialéticos de sua principal obra *Le Christianisme sans mystères* (1696), a razão, a hermenêutica bíblica racional e o anti-mistério do conteúdo revelado serão às raízes mais profundas das críticas à teologia e ao princípio da reforma política que o próprio pensador põe como conteúdo indispensável de sua via filosófica. Assim, uma nova concepção de Deus e de suas obras caminham *pari passu* a uma nova concepção de homem e de sociedade.

Em primeiro lugar, a razão e suas propriedades. Esse atributo racional, segundo Toland, é um poder ou uma faculdade de formar diferentes ideias ou percepções das coisas; de

afirmar ou negar mediante o juízo de acordo ou desacordo; e de desejar aquilo que parece bom e rejeitar aquilo que se considera mal. Essas ideias simples e distintas reunidas no repositório do entendimento são a única matéria do raciocínio. Embora, para essa razão geral ou senso comum, a percepção é imediata ou mediada, logo o conhecimento será duplo.

Primeiro, o espírito, sem ajuda de qualquer outra ideia, percebe o acordo ou desacordo entre duas ideias ou mais, como dois e dois são quatro, que vermelho não é azul, isto não pode se chamar razão, seja qual for o maior grau de evidência. [...]. Segundo, ele aplica uma ou várias ideias intermediárias para o descobrir. [...] A partir da força que tem o ar e do espaço que ele ocupa, eu sei que ele tem força e largura e eu sei também que é um corpo (embora, eu não possa vê-lo), bem como a madeira ou a pedra, cujas propriedades compartilha (TOLAND, 2007, p. 22).

Essa definição, segundo Toland, serve como dedução de que a ideia intermediária não poderia servir de prova quando o acordo com as duas ideias da questão não é evidente e, mais ainda, que seria preciso mais de uma dessas ideias intermediárias para trazer à tona este acordo.

A razão possui algumas propriedades que faz distinguir os meios de informação e os fundamentos da convicção e, por negligenciar essa informação fácil, os homens, incessantemente, erram. Os meios de informação, são aquelas maneiras pelas quais uma coisa vem, simplesmente, à consciência sem necessidade de buscar o assentimento, à saber: a experiência e a autoridade.

A experiência é externa quando fornece às ideias dos objetos e interna ao fazer chegar as ideias das operações na própria consciência. Em suma, seria assim o fundamento da consciência. A autoridade, em seguida, procede da concepção de que todas as informações são recebidas sem exame, sendo humana ou divina. A primeira, também chamada de certeza moral, seria aquela obtida por uma autoridade humana, por exemplo um amigo, que ao sujeito parece inconteste. A autoridade de Deus ou a revelação divina, seria a manifestação da verdade por ela mesma, porque, essencialmente, ela é verdadeira.

Os fundamentos da convicção seriam aquelas regras infalíveis ou fundamento de toda boa convicção, a evidência e as ideias. A evidência, consistiria na exata conformidade das ideias ou dos pensamentos com seus objetos ou as coisas as quais pensamos; as ideias, por outro lado, são seres representativos, nos quais a evidência consiste, naturalmente, na respectiva propriedade de representar seus objetos.

Todo esse longo introito que faz o filósofo irlandês, será para justificar e fundamentar Deus, pois, seria ele, como criador de tudo, que faz os homens capazes de perceber as coisas, de formar julgamentos a seu propósito, de suspender seus juízos sobre tudo que é incerto e de jamais dar assentimento àquilo que não se tiver uma percepção clara. Ele, longe de induzir os homens ao erro, os guarda contra o prejuízo da precipitação pelas vias da liberdade. Assim, “se pudéssemos duvidar de algo claro, ou ser enganados por concepções distintas, não poderia haver nada certo: não se deveria confiar nem na consciência, nem no próprio Deus. Nenhuma sociedade, nenhum governo poderia sobreviver” (TOLAND, 2007, p. 27).

Dentre todos os argumentos de Toland, salta aos olhos o conteúdo de que na revelação divina estaria a manifestação da verdade. Parece contraditório, em meio ao contexto de secularização, mas, esse argumento tumultuário se dá tal e qual a aparente confusão da noção de evidência, pois, a revelação divina, no sentido lato das Escrituras, corresponde a um meio de informação, dentre tantos, garantido por evidência. E, essas evidências só poderão ser notadas pelo livre exercício da razão, daí se justificar a longa seção propedêutica de sua obra dedicada à razão.

Do início do seu pensamento já se consegue ter ideia do seu fim previsível: a teologia racional de Toland persegue a ideia de que Deus só queria que suas criaturas soubessem apenas aquilo que fosse útil para eles. A religião revelada seria fundada e justificada pelos atributos conhecidos de Deus e declarados na Bíblia (sua bondade, sua misericórdia, sua justiça etc.). E, assim, para esse racionalismo de Toland, as proposições da revelação que estão fora do alcance da razão seriam porque ultrapassariam a capacidade do homem de julgar suas verdades.

O segundo vértice dialético, é a hermenêutica crítica de Toland para com as Escrituras. Para o filósofo, qualquer coisa que repugna as ideias claras e distintas ou as noções comuns, é contra a razão, mas, se as doutrinas do Evangelho são palavras de Deus estas possuem sua garantia e prova em si mesmas, pois,

Embora, nós não possamos reconciliá-los (a razão e o Evangelho) por causa de nossos entendimentos limitados e corruptos, somos, no entanto, pela autoridade da revelação divina, obrigados a acreditar e concordar com ela, ou como os padres nos ensinaram a dizer, adorar o que não consigo entender (TOLAND, 2007, p. 29).

Essa contradição inerente muito se deve a uma interpretação bíblica que criou a transubstanciação, uma tradição apostólica, um magistério etc., tudo isto amparado na Bíblia. Ora, em contraposição a essa exegese doutrinal e ortodoxa, o único amparo seguro da hermenêutica de Toland é a própria razão, pois, assim como se chegou ao conhecimento de Deus por ela, logo, não se poderá discernir o conteúdo da revelação a não ser pela conformidade com o conhecimento humano, porquanto, ela, facilmente, se encaixa às noções comuns.

Desse modo, a mera suposição de que a razão e o espírito de Deus pudessem autorizar coisas contrárias, o ceticismo inevitável, com certeza, apontaria qual voz obedecer, ainda que jamais se pudesse diferenciá-las. No entanto, se se acredita que as Escrituras são divinas, o seu testemunho consistirá, não pela força de sua própria afirmação, mas, na obviedade das coisas nelas contidas e pela força dos fatos inconfundíveis: “não é uma questão de palavras, mas seu significado, que deve ser sempre dignas de seu autor” (TOLAND, 2007, p. 33).

A questão central da análise bíblica de Toland é não tributar às Escrituras veracidade sem, antes, consultar seu conteúdo fatídico à luz da razão. Assim, o resultado natural é crer na divindade das Escrituras com a luz racional, ou seja, seu conteúdo crível consistirá em sua evidência à serviço do propósito humano a partir de sua utilidade e pertinência. Assim, afirma Toland: “eu disse que a revelação não era um móvel que requer consentimento, mas um meio de informação. [...] Isso não é a simples autoridade daquele que fala, mas a clara concepção que eu formo disso que ele diz, que é o fundamento da minha crença” (TOLAND, 2007, p. 35).

O caráter da revelação se confunde com o modo mesmo do racionalismo dogmático e vice-versa, porque aquilo que a Bíblia menciona como questão incompreensível para seu leitor, na verdade é a falta de compreensão dos procedimentos específicos para o método do seu conhecimento. Se Deus não pode mentir, analisa Toland, logo as interpretações particulares podem não abarcar o suposto mistério, mas isso não macula em nada a compreensibilidade de Deus, pois, ela permanece, pelas justas vias, manifesta.

A tradição deísta, que tem Toland como um dos principais referenciais, compreende “a noção do divino procedendo por necessidade” (VIENNE, 1981, p. 213), assim, a mentira e o erro em Deus seriam impossíveis, porque a certeza do conhecimento não é definida

como conhecimento de causa, pelo fato do juízo ser traído pelo caráter irreduzível do espírito face ao mundo objetivo. O critério último e essencial do conhecimento será a utilidade e como ele é sentido por todos. Portanto, “se um profeta fala em nome de Deus, mas se a coisa profetizada não se tornou realidade, ele foi tomado com um sinal racional de que estava falando presunçosamente por conta própria, não por parte de Deus” (TOLAND, 2007, p. 37).

Eis, porque a revelação tornou-se apenas um meio de informação, pois, como aponta o exemplo de Toland sobre a carta de Paulo aos Coríntios, o apóstolo não teria nenhuma utilidade para aquela comunidade se seu discurso não lhes fossem transmitidos por revelação, por conhecimento, pela profecia ou pelo ensino (1Cor, 14,6). Uma razão corrompida e depravada não poderia nem discernir e nem receber às verdades divinas.

Ora, se existe uma razão depravada, para qual é inacessível o caminho às verdades de Deus, o que seria a reta razão? Segundo Toland, esse erro decorre do livre-arbítrio – “abuso de liberdade” que todo homem tem diante de uma proposição de verdade óbvia. Pois, se o julgamento é expressão de uma vontade, a reta razão seria a oportunidade de “aperfeiçoar” a liberdade de formar julgamentos, já que os homens aprovam as doutrinas não por evidência, mas por aquilo que serve aos seus interesses.

A criação do mundo foi contra o sistema de Aristóteles, a imortalidade da alma contra a hipótese de Epicuro, e a liberdade da alma contestada por muitos filósofos da Antiguidade. Mas, isso é contrário à razão? [...] Eles não tinham um dos principais meios de informação, ou seja, a revelação (TOLAND, 2007, p. 47).

O último vértice desse panorama geral do Deísmo a partir de Toland, é a renúncia de mistério do conteúdo da revelação podendo ser analisado sob duas óticas: a primeira, denotando uma coisa ininteligível em si e recoberta por palavras, tipos e cerimônias só vindo à lume ao se retirar o “véu” de mistério; noutra ótica, a ideia de mistério foi concebida para significar algo inconcebível por sua natureza e que não poderia ser alcançada pelas faculdades e ideias comuns, no entanto, claramente manifesta.

O recurso utilizado pelo pensador irlandês, a fim de lançar luzes ao conceito de mistério, foi remonta-lo historicamente, começando pela teologia dos gentios até os escritos neotestamentários.

Para os gentios, da tradição greco-romana, o conceito de mistério é uma “expressão amplamente usada, para qualquer coisa sagrada ou profana que nós a mantemos expressamente secreta ou acidentalmente obscura” (TOLAND, 2007, p. 50). Com efeito, seu significado remete a alguma coisa de ininteligível em si, velada por palavras e ritos que, conseqüentemente, a razão não o faz manifesto sem uma revelação especial ou, como insiste o filósofo deísta, sem uma razão demonstrativa, porque o erro ou sua obnubilada significação consiste em uma função do discurso. Logo, não deveria qualificar por mistério aquilo que não se tem uma ideia adequada de suas propriedades ou de sua essência.

Para a tradição cristã, o conceito de mistério, desde às primeiras horas do Cristianismo nascente, foi bastante escasso, por um motivo óbvio: a adesão à igreja primitiva dispensava formalidades e mistagogias. No entanto, assim que o Cristianismo se institucionaliza, cria-se um aparato litúrgico e disciplinar, bem como a ele se juntam mistérios, sobretudo, relacionado ao culto.

A fim de corroborar essa constatação, Toland elenca vinte e cinco passagens do Novo Testamento onde se encontram a palavra *mistério*. E, a partir delas, pôde concluir:

Primeiro, que os mistérios do Evangelho eram certas coisas ininteligíveis por sua própria natureza, mas qualificados como mistérios por causa do véu sob o qual eles estavam escondidos anteriormente. Segundo, sob o Evangelho esse véu é totalmente removido. Por conseguinte, em terceiro lugar, segue-se a conclusão prometida de que tais doutrinas não podem agora merecer o nome de mistérios (TOLAND, 2007, p. 60).

O passo dado por Toland na reinterpretação ao conceito de mistério, supõe depurá-lo ao uso comum em questão de religião; remover fabulações a fim de estabelecer questões de fato e o contexto em que os fatos ocorreram, pois, para o filósofo, as premissas de ordem histórico-natural informaram o trabalho crítico desenvolvido.

Todas as imprecisões doutrinárias, segundo Toland, deveram-se às fantasias mais grosseiras e mais excêntricas que os padres foram colecionando dos vários sistemas de Filosofia que eles tiveram acesso antes de suas conversões e agregaram ao seu Cristianismo, gerando toda ruína. Visto que, tanto em Filosofia quanto em religião, os mistérios incompreensíveis que respondem às qualidades ocultas foram forjados com o objetivo de silenciar àqueles que exigem uma razão e manter na ignorância tantos quantos quiseram considera-los de uma maneira adequada.

Importa, tão somente, na perspectiva de Toland, lançar às bases da razão para com a religião e compreender os fundamentos mesmos da fé ou da convicção. Que, segundo sua visão, supõe duas partes, o conhecimento e o assentimento. Este último, constitui o ato formal, mas não sem a evidência do primeiro, porque, foi assim em todo Novo Testamento, do qual “lemos lá que, sem fé, é impossível agradar a Deus, mas aquele que se aproxima de Deus deve acreditar que Ele existe e que Ele recompensa aqueles que o buscam diligentemente (Heb.11,6)” (TOLAND, 2007, p. 76).

A demonstração da certeza, para o pensamento do irlandês, é a fé, como raiz de uma firme convicção adquirida mediante razões sólidas. Resta-nos saber se ela, fruto da convicção do conhecimento e da compreensão, encontrando diferenças, graus de certezas e testemunhos de homens que sabem menos ou mais segundo o desejo ou a oportunidade, permanece a mesma e inabalável?

Para o deísta, esses graus insuficientes da certeza e da convicção devem-se ao conhecimento imperfeito e superficial da religião, ao caráter anfigúrico do conteúdo da fé e a restrição de boa parte do repositório bíblico de uma tradução correta, assim, se veria minimizada boa parte daquilo que é considerado revelação divina. A última razão é que, se a fé não possuir esse cunho impenetrável – o que na razão humana traduzir-se-ia como improvável – não se poderia compartilhar o conceito de esperança e, portanto, da razão dela. Então, poderia dizer que resta inútil, a partir desta fé, o sentido mesmo da revelação? A resposta do deísta seria negativa, “porque a questão que se põe não é de saber se podemos descobrir todos os objetos de nossa fé pela reflexão: eu provei, ao contrário, que nenhum fato pode ser conhecido sem revelação” (TOLAND, 2007, p. 84).

O último refúgio dos partidários do mistério seriam os milagres. Ao passo que Toland, buscou fornecer uma noção clara da natureza deles: uma ação que ultrapassa todo poder humano e que as leis da natureza não podem compreender com suas operações comuns. Para o filósofo, “aquilo que é contrário à razão, não pode ser um milagre” (TOLAND, 2007, p. 83), logo, aquilo que se denomina milagre só poderá ser algo que é em si inteligível e possível, embora sua maneira de apresentar-se seja extraordinária.

Outro apontamento se deu pela perspectiva de que Deus não é milagroso, ao ponto de ao azar provocar uma ruptura na ordem natural, alterá-la ou interrompê-la; e, mais ainda, todo conteúdo bíblico e racional impõe que “nenhum milagre acontece sem um fim

específico e importante, que é determinado por aqueles para quem o milagre é feito, ou projetado e anunciado por quem realiza” (TOLAND, 2007, p. 81). Então, se torna redundante a informação de que todo segredo do milagre, em benefício desta ou daquela crença, deve ser rechaçado como simulacros e falsidades.

## **Conclusão**

Toland chega à conclusão em seu *Cristianismo sem mistérios*, que não há nenhum mistério nele, pois, a religião, a mais perfeita, não pode conceber algo contraditório como seu artigo de fé e, muito menos, encontrar amparo nos Evangelhos. Daí que as doutrinas do Novo Testamento são claras, possíveis e dignas de Deus, porque trazem benefícios aos homens: “não se deverá reconhecer nenhuma ortodoxia que não seja a verdade” (TOLAND, 2007, p. 94).

Sendo a verdade a única ortodoxia, o homem deverá recorrer como religião, pois, nela se erige a igreja, a verdadeira e aquela de Deus, e não uma facção ou um regime humano.

## **Referências**

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. 4ª ed. – São Paulo; Martins Fontes, 2000.

CASSIRER, Ernest. *A filosofia do Iluminismo*, Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1994.

FERRATER MORA, J. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

HAZARD, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII*. Trad. Carlos Grifo Babo. Lisboa: Presença, 1974.

KANT, Imanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Covilhã: Editora Universitária da Beira Interior, 2008.

LAGRÉE, Jacqueline. *La religion naturelle* (Collection Philosophies). Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

REALE, Giovanni. *História da filosofia: de Spinoza a Kant*, v. 4. São Paulo: Paulus. 2005.

TOLAND, John. *Le christianisme sans mystères*. Genève: Editions Arbre d'or, 2007.

VIENNE, J-M. Locke et le déisme anglais: révolution scientifique et néo-stoïcisme. *Mélanges de Science Religieuse*, Lille, v. 4, 38, p. 207-221, 1981.

VOLTAIRE. *Elementos da filosofia de Newton*. Trad. Maria das Graças S. do Nascimento. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.