



El pensamiento de Miguel Servet

Rafael Bermudo del Pino¹.

Resumen

Miguel Servet fue un hombre del Renacimiento. Teólogo, filósofo, médico, editor de libros, tuvo una curiosidad inagotable que le llevó a elaborar un completo sistema de interpretación de la realidad a partir de sus intuiciones religiosas fundamentales. Su obra científica y filosófica ha permanecido durante siglos oculta tras la oscuridad de sus formulaciones teológicas consideradas heréticas por todas las Iglesias asentadas de su época. Se ofrece aquí una visión general de su pensamiento, prestando especial atención a su visión del mundo y su relación con Dios.

Palabras clave

Reformadores españoles, Antitrinitarismo, medicina renacentista, panteísmo

Miguel Servet, nacido en Villanueva de Sijena (Huesca) en 1511 y muerto en Ginebra en 1553, sigue siendo hoy día una figura bastante desconocida y poco estudiada, a pesar del innegable atractivo que poseen tanto su vida como su obra. Servet vivió en la primera mitad del siglo XVI, una época convulsa y apasionante en la que se tuvieron lugar los grandes hechos que marcaron el desarrollo de la Edad Moderna en la Europa Occidental: por una parte, la reforma religiosa iniciada por Lutero en 1517 y las disputas que de ella se derivaron, y, por otra, las luchas por el poder y la hegemonía europea que marcaron el reinado del emperador Carlos V. En todos los casos Servet aparece directamente relacionado con estos sucesos y con sus principales protagonistas. Como sirviente del confesor de Carlos V, Juan de Quintana, conoció la corte imperial y, en su seno, las polémicas provocadas por la difusión de las ideas de Erasmo en España y en toda Europa; estuvo presente en la coronación imperial en Bolonia en febrero de 1530, y, posteriormente, tras romper con la iglesia católica por los excesos que había presenciado, anduvo por varias ciudades centroeuropeas en las que tomó contacto –directa o indirectamente– con los principales líderes de la Reforma. Después de intentar infructuosamente contactar con el propio Erasmo para discutir con él sus ideas, contactó en Basilea y Estrasburgo con Ecolampadio y Martín Bucer, y mantuvo correspondencia con Melancton y Juan Calvino. En todos ellos encontró oposición a sus ideas radicales, pero todos coincidieron en señalar que se trataba de un hombre de indudable talento e inteligencia. Obligado a esconderse tras la condena unánime por parte de todas las iglesias de sus primeras obras *De Trinitatis Erroribus* y *Dialogorum de Trinitate*, publicadas en 1532, vivió una vida oculta tras una nueva identidad, Michel de Villeneuve, durante la cual estudió medicina en París con los más destacados médicos de la época (teniendo como condiscípulo a Andrés Vesalio). También en este ámbito tuvo la genialidad de ser el primero, o uno de los primeros, esa es otra discusión, en describir el tránsito pulmonar de la sangre. Convertido en médico aún tuvo ocasión de

¹ Rafael Bermudo del Pino. Doctor en Filosofía por la Universidad de Sevilla. Desde 1997 es profesor de Filosofía en el IES Aguilar y Cano de Estepa, Sevilla.

destacar en otro nuevo oficio, como editor de libros, corrigiendo y publicando una edición de la Geografía de Ptolomeo y, sobre todo, emprendiendo la tarea de reeditar la nueva traducción de la Biblia al latín realizada, poco antes, por el dominico Santos Pagnino, la primera que revisaba la Vulgata canónica. La apasionante vida de Servet tuvo como colofón dramático su muerte en la hoguera ginebrina a manos de Calvino, quien creyó un gran servicio de Dios el dar muerte a tan prodigioso y horrendo hereje. Alguien que se había atrevido, nuevamente, en su obra cumbre, *Christianismi Restitutio* (*Restitución del Cristianismo*), a poner en cuestión todos los dogmas admitidos por las iglesias protestantes tanto como por la católica: la interpretación nicena de la Trinidad divina, el bautismo de los niños, o la existencia misma de toda institución u organización eclesiástica.

Parece claro que este breve esbozo de la personalidad y vida de Servet basta para atraer la atención sobre su figura, pero es la atenta lectura de su *Restitutio* lo que da idea de la riqueza y la originalidad –también, es cierto, la complejidad– del pensamiento servetiano. En esta obra se encuentra una amalgama de conceptos procedentes de las más diversas corrientes filosóficas, pues Servet invoca continuamente en ella a las autoridades que, en su opinión, apoyan sus ideas, y que se pueden dividir fácilmente en dos bloques: por una parte, los testimonios de las Sagradas Escrituras y las obras de los primitivos Padres de la Iglesia como Ireneo, Tertuliano, u Orígenes, y, por otra, las filosofías y tradiciones religiosas antiguas, entre las que se incluyen Platón, Aristóteles, Filón de Alejandría, los neoplatónicos y los escritos órficos y herméticos.

Es una opinión compartida por numerosos investigadores que más allá del pensamiento de las grandes figuras reconocidas y estudiadas en el ámbito académico, existe en toda la Modernidad, una rica tradición de “filosofía popular”, si se me permite esa expresión, es decir, un gran número de pensadores, más o menos conocidos y relevantes, que eran la expresión de un modo de hacer filosofía muy cercano a la vida cotidiana de los individuos de esa época. Por apartarse de las ideas y los modos de trabajo de los ambientes más influyentes y académicos, estos pensadores habrían sido combatidos, en su momento, y caído más tarde en el olvido. Un hilo conductor del pensamiento de muchos de esos autores en el inicio de la modernidad, la época de Servet, sería la creencia en una real y cercana presencia de la divinidad en toda la realidad. Es posible, pues, rastrear en muchos autores de los siglos XVI y XVII trazas de este “panteísmo” popular que tendría sus orígenes en la persistencia de ideas que se habían desarrollado en la antigüedad con la popularización de ideas de las escuelas filosóficas estoicas y neoplatónicas, fundidas inseparablemente con el posterior pensamiento cristiano. En estas páginas vamos a intentar sintetizar las ideas de Servet en cuanto a la relación entre Dios y el mundo, poniendo de manifiesto de qué manera entendía este autor la conexión entre el Creador y su obra, y si es posible situar este pensamiento en la línea de lo anteriormente expuesto.

Cualquier estudio del pensamiento de Servet ha de empezar constatando que este autor no es, ante todo, un filósofo interesado en establecer ordenadamente un sistema conceptual que le permita desarrollar una interpretación adecuada de la realidad, sino, fundamentalmente, un teólogo, casi podría decirse un iluminado, convencido de haber alcanzado una arcana sabiduría desconocida por todos los antiguos y sabios filósofos. Su propósito, como el de tantos otros entusiastas reformadores religiosos del siglo XVI, era el de alcanzar la salvación por la vía de la restitución o restauración de la verdadera y primitiva religión cristiana; y es a este propósito al que se subordina toda su especulación filosófica. Por esta razón en la obra de Servet encontramos un discurso que mezcla una multitud de temas, ideas e influencias. En este discurso Servet maneja con la misma soltura las citas y comentarios de la Escritura (tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento), las alusiones a las obras de los primeros teólogos cristianos (particularmente, aunque no

sólo, Ireneo y Tertuliano), y las referencias a la tradición religiosa y filosófica clásica (aquí hay que mencionar especialmente al Hermes Trismegisto del Corpus Hermeticum, pero también a Zoroastro, Orfeo, los Oráculos Caldeos, y, entre los filósofos, Tales, Pitágoras, Empédocles y Platón).

Con todos estos mimbres, Servet compone un sistema propio de pensamiento, que, si bien no puede ser considerado totalmente novedoso, sí es, en su conjunto, original y consistente, pues trata de dar respuestas muy personales a los grandes problemas de la filosofía y la teología tradicionales.

Podemos tratar de resumir brevemente el eje central del pensamiento de Servet diciendo que él estuvo, a lo largo de toda su vida, convencido de una serie de ideas que expuso ya en líneas generales, aunque de una forma más tosca y rotunda en sus primeros escritos y, más sutil o perfiladamente, en su obra fundamental. La primera de ellas es que el núcleo fundamental de la religión cristiana, aquello que la diferencia tanto de la antigüedad pagana, como de las creencias de judíos y mahometanos, es la idea de la Trinidad divina (esto es, el concepto de un Dios que se ha hecho presente en el mundo a través de la encarnación de su Hijo sin perder, por ello su unidad fundamental). Por tanto, la comprensión adecuada de este hecho debe ser el fundamento de toda reflexión humana y, aún más, el eje de la vida de todo cristiano.

La cuestión es que los errores y abusos en que la Iglesia ha estado sumida desde el Concilio de Nicea, considerado nefasto por Servet, han conducido a una situación en la cual los cristianos han olvidado el auténtico fundamento de su fe. Los adoradores del falso dogma de la Trinidad, son culpables de haber llevado a los cristianos a perder de vista la auténtica y originaria sabiduría acerca de Dios que tiene su mejor expresión en la fe de aquellos que tuvieron la oportunidad de contemplar con sus propios ojos al Hijo de Dios encarnado, al Cristo predicado por los apóstoles y las primeras comunidades cristianas. ¿Cuál es la idea que Servet se hace de esa doctrina originaria? En primer lugar sabemos que existe un Dios al que, como afirma repetidamente la Escritura “nunca vio nadie”². Este Dios oculto, incomprendible en sí mismo, porque por su propia naturaleza está más allá de todo lo humanamente cognoscible, se ha manifestado al mundo para ser conocido por éste en la forma de un Verbo, hipóstasis o manifestación visible del Dios invisible; este verbo ha sido generado a partir del ser de Dios, de la propia substancia de Dios, y se ha encarnado, hecho cuerpo, ejemplarmente en Cristo. Del mismo modo, Dios ha comunicado al mundo su espíritu vivificante, también ejemplarmente como alma del mismo Cristo. Por decirlo con las mismas palabras de Servet, Dios Padre, considerado en sí mismo, más allá o separadamente de toda criatura es una realidad inaccesible e inefable. Cuando hablamos del Verbo nos referimos no a una segunda entidad distinta del Padre, sino, precisamente, a la manifestación de aquél en el mundo en forma de palabra pronunciada, y, finalmente, cuando hablamos de espíritu nos referimos a la presencia de su poder en el mundo en forma de soplo vivificador³.

Tenemos ya aquí dos de las ideas centrales del pensamiento de Servet, a saber, la primera, que Dios, considerado en sí mismo, con la denominación tradicional de “Padre”, es inaccesible al entendimiento humano. Este Dios no es substancia, ni naturaleza, ni esencia, ni espíritu, sino algo “más allá” de todo eso, fuera de toda

² Cfr., por ejemplo, Jn. 1, 18 : “Deum nemo vidit unquam”.

³ “Así pues, cuando decimos “Dios”, lo estamos considerando separadamente, más allá de todas las criaturas, e inefable. Pero cuando decimos “verbo”, estamos considerando su presencia mostrada en este mundo. Y cuando decimos “espíritu”, estamos considerando su poder, que sopla en este mundo”. *Dial. de Trin.*, II [C5v- C6r], *Obras Completas de Miguel Servet*, Tomo II, pag. 427. Traducción de Ángel Alcalá. Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2004.

humana medida y comprensión. La segunda, que si hemos podido conocerlo es únicamente porque Él quiso manifestarse y mostrarse a través de su verbo, manifestación visible y creadora de Dios. Puesto que es sólo en su encarnación efectiva en Cristo como ese verbo se ha hecho visible, Cristo es la imagen visible y manifiesta del Dios invisible y oculto.

En la formulación anterior de la Trinidad está operando la idea fundamental de Servet de que ésta no supone la existencia de tres entidades realmente distintas en la esencia divina, es decir, tres “personas” en el sentido usual y ortodoxo del término. Para Servet no hay distinción real, sino únicamente funcional entre las distintas personas trinitarias. Verbo y Espíritu no son entidades independientes surgidas misteriosamente desde la eternidad en el ser de Dios, sino sólo diferentes “dispensaciones” de la divinidad según su aparición fue siendo necesaria para el plan creador y salvador de Dios en el mundo. Servet se aferra vehementemente en toda la primera parte de *Restitutio* al significado de *persona* y *pro/swpon* en latín y griego, así como a la enseñanza de Tertuliano e Ireneo, para decir que nunca, ni en la Escritura, ni en la obra de los primeros teólogos cristianos, ni aún en el uso cotidiano de la lengua se había visto nada parecido al sentido que se la ha dado a las personas trinitarias desde la formulación del dogma niceno. En todos los casos citados, el término persona se usa para significar “aparición”, “rostro”, “manifestación visible”, “aparición perceptible”, que Servet pone en relación con el término hebreo “temunah”, el utilizado en el Antiguo Testamento para referirse a las apariciones del rostro de Dios. No hay, pues, fundamento alguno para hablar de realidades metafísicas y consubstanciales en Dios -como hace el dogma trinitario tradicional- tan sólo podemos hablar de distinciones formales, de diferentes disposiciones o modos de manifestarse Dios con una funcionalidad concreta según un “plan” o designio establecido eternamente por el propio Dios. Para caracterizar este “plan” divino, Servet utiliza el término *oconomía* que es el utilizado en este contexto por Tertuliano para asegurar que no hay distinciones “reales” en la naturaleza divina, sino sólo distintas manifestaciones o “hipóstasis”. No puede decirse que éstas carezcan de realidad, pero tampoco que representen una pluralidad de entidades en Dios, lo cual sería tanto, afirma Servet, como creer en tres dioses distintos.

A partir de lo dicho en los párrafos anteriores, parecería lógico esperar que las reflexiones de Servet se limitasen a estudiar las dos manifestaciones visibles y perceptibles de Dios, a saber, el verbo y el espíritu, pero lo cierto es que antes nuestro autor se permite algunas reflexiones acerca del Dios invisible que no podemos pasar por alto aquí. Haremos referencia a estas ideas a partir de una serie de fórmulas latinas que tratan de sintetizar la caracterización servetiana de Dios:

- Dios es un “*substantiae pelagus infinitus*”, un piélago, abismo o fondo infinito de sustancia⁴, es aquel que hace ser o que da el ser y que sostiene la esencia y el ser de todo cuanto existe. No es esta una fórmula original de Servet, pues la mencionan diversos autores medievales, entre ellos Tomás de Aquino, y hemos podido rastrear su uso desde Juan Damasceno hasta el teólogo del siglo IV Gregorio Nacianceno. Por otra parte, no la expresión concreta, pero sí el mismo sentido de un Uno como fuente infinita de ser y de esencia, la hemos

⁴ “*Non est Deus instar puncti, sed est substantiae pelagus infinitum, omnia essentians, omnia esse faciens, & omnium essentias sustinens*”. *Christianismi Restitutio*, edición original de Viena del Delfinado, 1553, pag. 125 (en adelante *Rest.*). Hay traducción castellana de Ángel Alcalá, *Restitución del Cristianismo*, en *Obras Completas de Miguel Servet*, Tomo V, Pressas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2006: “*No es Dios como un punto, sino como un piélago infinito de sustancia, que lo esencia todo, que todo lo hace ser y que sostiene las esencias de todo*”, pag. 212.

encontrado profusamente tanto en el neoplatónico Plotino como en uno de sus más relevantes epígonos cristianos, el Pseudo Dionisio Areopagita. En todo caso, sea cual sea el origen del término, lo interesante es poner de manifiesto cómo, por medio del mismo, Servet pretende expresar, en un sentido fuerte, que el ser de todos los entes fluye desde el seno mismo de la divinidad, o, dicho de otro modo, que el ser de Dios se expresa en una serie infinita de modos divinos que constituyen la esencia real de esos mismos entes. El Dios único del que habla el cristianismo se revela así como poseyendo un carácter “innumerable” en razón de la infinidad de esencias que fluyen desde el fondo inagotable de su ser. Es la propia esencia universal y multiforme de Dios la que da el ser a las cosas y, aún más, se hace presente en las cosas sosteniendo su ser. En uno de sus más contundentes textos, Servet afirma, mezclando el testimonio de la Escritura con las fórmulas del Corpus Hermeticum, que Dios se hace real y continuamente presente en las cosas, o más aún, que el propio Dios es la esencia de todas las cosas; que Dios es quien contiene en sí y mantiene unidas todas las cosas, y que, como sostiene el texto de los Hechos de los Apóstoles en Dios vivimos, nos movemos y existimos⁵. Todo cuanto existe procede de Dios, por Él y en Él. Dios, según Servet, no es un creador lejano, sino una presencia esencial continua, que hace que todo ente sea partícipe de la naturaleza divina.

- Dios es una “mens omniformis”, un entendimiento que contiene en sí las ideas o formas de todas las cosas, unas ideas entendidas al modo platónico como arquetipos presentes en la mente divina desde la eternidad, y que luego dan lugar a la generación efectiva de las cosas temporales. También en este caso Servet se inspira en sus fuentes neoplatónicas y herméticas para la caracterización fundamental de Dios como mente o esencia omniforme.
- Dios es “*forma formarum*”, forma de todas las formas, fuente de ser formal que, por mediación de su luz penetra y sostiene las formas o naturalezas de todas las cosas. Esta consideración nos permite afirmar, como acabamos de hacer anteriormente, que Dios es quien da a cada cosa su forma, que aquello que está presente en cada cosa y le hace existir es un reflejo o modo particular de esa otra forma o idea subsistente eternamente en la mente divina.
- Dios es “*omnia in omnibus*”, todo en todas las cosas. En este caso, Servet toma una expresión presente también en los escritos de San Pablo⁶ para sintetizar rotundamente su pensamiento: Dios no es el fundamento último y lejano del ser de las cosas, sino su fundamento íntimo, esencial y real.

Hasta aquí la doctrina de Servet sobre Dios padre. Si queremos avanzar en el conocimiento de los misterios divinos, debemos fijarnos ahora en la figura fundamental de Jesucristo, que es la manifestación divina adecuada a la humana forma de conocimiento, y, por ello, imagen manifiesta de Dios. Cristo es, en el plano cosmológico, el que establece un hilo entre las ideas inmateriales eternamente existentes en la mente de Dios y las formas concretas substanciales de las cosas, pues su presencia en el mundo tiene lugar a través del despliegue de una serie de modos o grados de dispensación, siempre entendidos con un carácter operativo. En un principio tenemos el verbo que estaba junto a Dios, luego ese verbo exhibido

⁵ Cfr., *Rest.*, pp. 120-130.

⁶ Pablo, 1 Cor. 15, 28: “Cum autem subiecta fuerint illi omnia: tunc et ipse Filius subiectus erit ei, qui subiecit sibi omnia, ut sit Deus omnia in omnibus”.

externamente en el mundo, y finalmente el retorno al Padre tras su resurrección y glorificación definitiva⁷.

Entender correctamente esta cuestión es fundamental para dar cuenta de la relación básica que queremos establecer entre Dios y el mundo. Como todo sistema de inspiración platónica, que establezca diferentes planos de realidad o de ser, el de Servet tiene que plantear cómo se articula la relación entre el elemento absolutamente infinito y perfecto (en este caso Dios Padre) y el ámbito de lo finito, imperfecto y cambiante. Para resolver esta dificultad, Servet examina los términos bíblicos que hacen referencia a la manifestación de la divinidad en el mundo y traza el eje de esa manifestación teniendo siempre como elemento mediador las distintas dispensaciones del verbo. Así podemos decir que, según los múltiples planos de la actuación de Dios, la secuencia Dios/verbo/mundo se entiende como la sucesión de una serie de dispensaciones que quedan recogidas en los términos latinos *ratio/logos/caro*, esto es, razón interna, palabra pronunciada y encarnación corporal, o, siguiendo la personificación de estos términos, Sabiduría/Elohim/Cristo. Dicho en otras palabras, para comprender adecuadamente el papel de Cristo en el ámbito de la “economía” divina hemos de considerar que, en primer lugar, apareció la Sabiduría de Dios (de la que se dice en el libro de los Proverbios que estaba con Dios desde el inicio de los tiempos); que luego esa Sabiduría se manifestó como Elohim, nombre con el que el libro del Génesis se refiere al Dios creador que hace surgir el mundo y crea todo cuanto hay en él (y forma en la que Dios es conocido por patriarcas y profetas de modo velado en el A.T.); y que, finalmente, el verbo divino se encarnó, asumió la naturaleza humana en su plena manifestación como Hijo de Dios en Cristo hecho hombre. Ahora bien, la interpretación de Servet del fenómeno de la encarnación de Cristo es absolutamente radical.

Que la substancia divina se encarnó, se hizo carne, debe entenderse en sentido fuerte: no en el figurado de que una naturaleza incorpórea eternamente preexistente se uniese misteriosamente a un cuerpo, sino en el literal de que lo que no era cuerpo se hizo corpóreo, de que la substancia divina se hizo partícipe, componente material, diríamos, de esa carne. Y, para que no quede duda de este sentido fuerte, Servet acude a la comparación con cualquier otra generación: también del embrión podemos decir que “se encarna”, pues lo que era semen y sangre se convierte en carne, se hace carne. Es en este sentido en el que debe tomarse el misterio de la encarnación, en el cual quedan indisolublemente unidas la naturaleza divina y la corpórea.

De lo anterior hay que retener dos ideas fundamentales: la primera, que, como hemos dicho, en y por el acto mismo de la “pronunciación” de su verbo, Dios se manifiesta y crea el mundo y cuanto hay en él, todo por la fuerza de su palabra, pero para ello genera, de su propia substancia, una realidad, que es, a la vez verbo y espíritu, de naturaleza corpórea, a partir de la cual surgen, a su vez, los elementos constitutivos de los seres del mundo. La segunda, que la transición desde los arquetipos ideales presentes en la sabiduría divina hasta las formas concretas de las cosas tiene lugar porque existe un elemento unificador, o, podría decirse, una naturaleza común, la luz⁸.

⁷ *“hoc tres in eo [Christo] notans dispensationis gradus. Primus est, verbum apud Deum. Secundus est, egresio in mundum. Tertius est, regresio ad patrem”*. Rest., pag. 249. *“distinguiendo en él estos tres grados de dispensación: la primera dispensación es verbo en Dios; la segunda es su salida al mundo; la tercera, su retorno al Padre”*, Obras V, pag. 422.

⁸ *“El hijo fue engendrado por Dios por una palabra expresa y especial, tan verdaderamente engendrado como creado el mundo. Más aún, por la eficacia de la pronunciación por la que lo engendró, por ella misma creó el mundo, hizo la luz y dio vida a los seres”*. De Trinitatis Erroribus, Lib. VII [114r- 114v], Obras II, pag. 371.

Puesto que la primera de estas ideas marca el papel cosmológico central de Cristo en el sistema de Servet, lo cual nos permitirá, más tarde, conectar con nuestra reflexión sobre el mundo, empezaremos nuestra consideración por la segunda. En tanto en cuanto nuestro autor parte de una inspiración cercana al neoplatonismo, en su consideración ontológica la realidad eterna y máxima es la esfera de las ideas eternas en la mente divina. En ella tienen existencia inmutable e incorruptible todas las cosas que son han sido y serán, y aún las que nunca han sido ni serán. Aunque ya hemos sentido el principio de que está más allá de las capacidades humanas el conocer el ser de Dios, la intuición básica de nuestro autor es que ese ser íntimo de Dios puede ser concebido como luz. Tenemos, pues, aquí la primera de una serie de manifestaciones de este elemento luminoso. Existe una luz primera, ejemplar o arquetípica que constituye la esencia misma de Dios en la que se encuentran, o relucen, las ideas de todas las cosas. Si nos fuese dado contemplar esa esencia divina en sí misma eso es lo que veríamos: una infinidad de arquetipos luminosos. A esta luz se refiere Servet en múltiples ocasiones como “increada”, para distinguirla, como veremos enseguida, de la que empieza actuar en el mundo en el instante de la creación, que es denominada “luz creada”. Esta luz creada es la que acaba dando lugar a una serie de formas luminosas presentes en todos los seres del mundo temporal y sensible. Estos seres son corruptibles y también lo es, por tanto, su forma substancial, que nace y perece con ellos. En esta forma está, no obstante, el reflejo de la auténtica esfera de realidad, el símbolo de divinidad que porta toda forma de luz, y que es quien, en definitiva, sostiene el ser de lo real en tanto que existe. Ahora bien, la existencia efectiva de las cosas en la sucesión temporal de los seres no constituye, como hemos apuntado antes, su auténtica realidad. Esa realidad queda, por el contrario, expresada en la idea divina de la que procede su forma. No podemos, no obstante, despreciar la realidad del mundo de la generación y la corrupción, el ámbito de los seres sensibles, no sólo por ser éste el producto de la creación divina, sino, más aún, porque no es que Dios haya dado y sostenga externamente el ser de las cosas, sino porque las cosas son y existen en Dios.

Se plantea entonces la gran cuestión a la que ha de dar respuesta un sistema filosófico planteado en estos términos. ¿Cómo se conectan estas dos esferas de realidad? Naturalmente por la intermediación de Cristo, que hace de puente entre ambas realidades. Cristo es el único ser a quien ha sido dado el contemplar con claridad el ser luminoso de Dios, y es él quien asume el papel de prototipo de toda generación. Más aún, como veremos enseguida, la naturaleza misma del conjunto de verbo y espíritu es una naturaleza luminosa.

Aquí se plantea uno de los problemas teológicos más espinosos a los que Servet tuvo que hacer frente: ¿este verbo/espíritu cuyo ser es luz, o, en definitiva, Cristo, es una “criatura”, esto es, ha sido creado por Dios en el mismo sentido que todos los otros seres? De ser así, Servet se situaría, como Calvino le reprochará, frente a toda la tradición dogmática cristiana que sostiene que Cristo, o, al menos, la persona del Hijo, es coeterno con Dios Padre. A esto responde Servet que, si bien no puede decirse que Cristo sea una mera criatura -puesto que participa de la naturaleza humana y de la divina- puede decirse, sin embargo, que es *particeps creaturarum*, esto es, que tiene participación en la naturaleza de lo creado. Cristo es el verbo encarnado, pero es también espíritu de Dios hecho alma o aliento de hombre, por lo que podemos decir que tanto el verbo como el espíritu tienen esta particularidad de participar a la vez del Dios, creador, y de la naturaleza de lo creado. Por esta posición especial que ocupa Cristo podemos decir que en él confluyen los dos planos de realidad de los que antes hemos hablado y, también, las dos “luces” a las que nos hemos referido: por haber surgido del ser mismo de Dios, Cristo es manifestación visible de la luz increada divina, y de él, de su acción creadora en el mundo, surge la luz creada que da el ser a las formas concretas de las cosas. Según esto, Cristo no

sólo es partícipe de lo creado, sino *princeps creaturarum*, la primera o principal de las criaturas, si bien se distingue del resto de ellas porque sólo Él es imagen, figura o carácter substancial de Dios⁹ por lo que su realidad y dignidad, de ninguna manera es equiparable a la de cualquier otra criatura.

En uno de los textos de *Restitutio* que recoge las claves fundamentales para entender el pensamiento de Servet, se lleva a cabo una exposición de los que él denomina los “modos” divinos. Dios, sostiene Servet, es “innumerable”, o, podríamos decir, “infinito” en razón de los modos de divinidad que están prefigurados eternamente en Él. ¿Cuáles son esos “modos divinos”? El primero, más insigne y origen de todos los otros es, como puede imaginarse, Cristo. Pero éste es un modo doble, que engloba dos “personas” la aparición o manifestación de Dios en su verbo o palabra, y la comunicación de Dios en su espíritu. Después, los otros modos divinos son los que se manifiestan en los ángeles, en el espíritu humano, y, por último, un modo que se encuentra en las cosas singulares, según sus ideas específicas e individuales. Esto es, podemos concluir que todo cuanto existe en los cielos y en la tierra es un modo de la divinidad, y que en todas las cosas hay en cierto grado una manifestación de esa divinidad¹⁰.

Aquí se expresa claramente, según nuestra interpretación, que es la propia esencia universal y multiforme de Dios la que da el ser a los hombres y a las otras cosas, estando en Dios las esencias y naturalezas de todas las cosas creadas. Que las naturalezas de las cosas estén en Dios, nos remite al concepto antes expuesto de éste como “*substantiae pelagus infinitus*”, esenciador o dador de ser universal porque en su ser propio contiene esas mismas esencias innumerables. Y lo que hay que señalar con claridad aquí, una vez más, es que Dios no crea un mundo separado de él y con el que no comparte su ser, sino antes bien que las cosas existentes en el mundo son parte de su naturaleza, modos de su esencia. Una única substancia o realidad con una infinita multiplicidad de manifestaciones. El ser de Dios se expresa en cada cosa según su naturaleza, según la idea insita en ella que es reflejo de la prefigurada en la mente divina.

Ha llegado ahora el momento de que nos ocupemos de la operación efectiva del verbo y el espíritu divinos en el mundo. Para ello nos preguntaremos, en primer lugar, cuál es la naturaleza misma de esa doble hipóstasis divina para luego ver cómo su actividad creadora se despliega en la cosmogonía del Génesis.

La idea de Servet respecto a la naturaleza de verbo y espíritu es la siguiente: cuando se disponía a crear el mundo, Dios creó en sí mismo, o generó a partir de sí mismo, una substancia “a la manera de las cosas del mundo”, similar a la naturaleza de los entes mundanos, y esa substancia es la naturaleza propia del verbo, que es luz y vida. Esa substancia que Dios hace salir de sí, de su propio ser, se convierte en esencia creadora de las demás cosas (*essentians essentia*). De un modo rotundo en sus obras juveniles y más matizadamente en *Restitutio*, Servet sostiene que este verbo divino, que no se distingue sino funcionalmente del espíritu, surge de la propia esencia de Dios, y que es ya, desde el principio, un *verbum corporale*, una palabra con naturaleza corpórea¹¹. En esta cuestión, insiste Servet, no hace más que seguir la

⁹ “[*Christus*] solus erat figura substantiae Dei, splendorque visibilis gloriae”. *Rest.*, pag. 205. “Sólo Cristo que era “figura de la substancia de Dios y esplendor visible de su gloria”, *Obras V*, pag. 352. Servet cita aquí a San Pablo en Hebreos, 1,3.

¹⁰ *Cfr. Rest.*, pag 129.

¹¹ “Además, Cristo vino al mundo no al modo de las criaturas sino concebido por obra del Espíritu Santo, extraído no de la nada sino de la propia hipóstasis de Dios, por encarnarse y hacerse carne la substancia del Verbo [...]. Así del hecho mismo de que Dios hable y diga “Que haya luz”, no crea él la luz o la palabra, sino que por la omnipotencia de Dios, hace surgir de sí mismo tanto la luz como el Logos; y, una vez más, cuando hace que la luz y el Logos lleguen a

opinión de los primeros autores cristianos, quienes, como Tertuliano, no dudaron en reconocer el carácter corpóreo de la naturaleza del verbo, opinión que permitía, además, entender en sentido estricto, como quiere nuestro autor que la encarnación de Cristo no es más que la plasmación física y visible de esa misma naturaleza¹². El verbo se convirtió en carne y el espíritu en alma, aliento de vida, ambos de naturaleza corpórea, pues para Servet no hay otro modo de entender la naturaleza del alma sino como soplo, respiración y vida. Puede afirmarse que esta noción de la naturaleza corpórea del verbo y el espíritu divinos desde su origen está firmemente basada en la lectura de Tertuliano por parte de Servet. Éste autor, formado intelectualmente en el contexto del estoicismo clásico, había aceptado el principio de que todo cuanto existe tiene una naturaleza corpórea, y que sólo lo que no es carece de cuerpo¹³. A partir de ahí desarrolla en algunas de sus obras la idea de una unidad substancial de verbo y espíritu que sigue la noción estoica de “pneu=ma”, una substancia que es un cuerpo extremadamente sutil capaz de penetrar y dotar de movimiento la materia que compone los cuerpos físicos. Esta inspiración le sirve a Servet para sustentar su propia idea de que las hipóstasis divinas tienen desde su origen una naturaleza “similar” a la los entes mundanos, esto es, corpórea¹⁴.

La manifestación más clara de Servet en este sentido la encontramos no en ninguno de sus textos publicados, sino en una carta escrita a Calvino desde su prisión en Ginebra y añadida al dossier del proceso. En ella insiste Servet en que Dios está presente en todas las cosas, que es, como hemos visto antes, *Deus in omnibus*, actúa internamente en las cosas y no hay nada en el mundo que escape a este íntimo contacto. Ahora bien, toda acción se hace por contacto, y ni siquiera el propio Dios podría actuar sobre cosa alguna sin tocarla. Es evidente entonces, concluye Servet, que la deidad, o Dios, está en nosotros cuando actúa en nosotros y nos toca¹⁵. Si Dios actúa en las cosas por contacto, ¿qué se puede concluir de ahí sino que Dios es, él mismo, corpóreo? Esta conclusión, aparentemente sorprendente, no lo es tanto si se tienen en cuenta diversas formulaciones de Servet, en el sentido de que Dios “es fuego”, de que “penetra” o está presente en todo lo que existe como un aliento sutil...

Siguiendo esta idea fundamental de que Dios crea de su propio ser una esencia creadora de naturaleza similar a la mundana, Servet desarrolla su otra gran intuición: el papel ejemplar de la generación de Cristo respecto a cualquier otra. Todo cuanto ha sido hecho, lo ha sido a imitación y por participación en la generación de Cristo. Según los distintos grados de dispensación propios de cada uno de ellos, del verbo surge el cuerpo sólido y palpable; del espíritu el aliento o soplo vivificador, de la naturaleza misma de ambos, la luz de la que antes hablamos que es el vehículo por el cual las ideas divinas se plasman en las cosas. Esto ocurre de modo arquetípico en la

ser carne, la carne no se crea de la nada, sino que sale de Dios y se hace carne y consiste en esa hipóstasis que era Logos y luz, porque el Logos e)ge/neto, esto es, fue hecho y empezó a existir como carne”. De Trinitatis Erroribus, [B4r- B4v], Obras II, pp. 408-409.

¹² “En suma, este cuerpo del Verbo es cuerpo de la carne de Cristo, y la substancia de Dios se hizo substancia de su carne, porque el Verbo se hizo esa carne; y la substancia del Verbo era tal que, después de la encarnación, pudo ser palpada por Juan, carne palpada de alguien cuyo cuerpo y substancia son lo mismo. En este sentido admitieron la substancia corporal del verbo los escritores más antiguos, a los que aún no había sido arrebatada la verdad”. Idem, [B5r], pag. 410.

¹³ “omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale nisi quod non est”. Tertuliano, *De carne Christi* 11, 4.

¹⁴ “ad instar rerum huius mundi substantiam in seipso creavit [Deus]”, dice en sus Diálogos sobre la Trinidad, y que verbo y espíritu son la “essentiam Dei corporali modo exhibita”, en *Restitutio*.

¹⁵ Cfr. *Obras Completas de Miguel Servet*, Tomo I, Traducción de Ángel Alcalá. Pressas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2003, pag. 230.

generación de Cristo, pero también en el nacimiento de todo el universo, pues no podemos olvidar que, para Dios, ambas cosas ocurren en el mismo instante, y que sólo desde nuestra perspectiva humana estos hechos se dan en una sucesión temporal¹⁶.

Por este origen común podemos decir que, partiendo de una intuición original de la unidad, homogeneidad, o cohesión de la realidad (una noción cuyo origen podríamos rastrear en los albores de la filosofía griega, en ideas procedentes de los pensadores presocráticos, aunque también en el hermetismo, el neoplatonismo, el estoicismo...), Servet llega a la conclusión de que no es sólo que el verbo y el espíritu compartan la naturaleza corpórea del mundo, sino que, en cierta manera, no existe más que una única naturaleza real; que todo cuanto existe tiene el ser en y a partir de Cristo, y “es” de alguna manera Cristo.

Vayamos ahora al análisis que Servet hace de la realidad que se nos muestra en el universo y en la que se despliegan estos modos divinos. El relato cosmológico de Servet se desarrolla, como no podía ser de otro modo, a partir de la narración del Génesis. En el origen de todo, creó Dios los cielos y la tierra, y todo era una masa informe y tenebrosa hasta que, al crear la luz, Dios permitió que las cosas se fueran diferenciando en su ser, adquiriendo forma propia. La luz es, pues, el elemento que posibilita la “formación” de todo lo demás. Por esto puede decirse que es la luz la que da el ser a las cosas o que el ser propio de las cosas, como ya hemos dicho, es luz.

Para explicar el hecho de la generación universal, Servet acude a la imagen de una nube seminal inspirada en diversos textos del A.T. Lo característico del pensamiento de Servet es que él da a estas palabras, como siempre, un sentido literal que le lleva a plantear la existencia efectiva de dos nubes, una “nube superelemental” o “arquetípica” hecha de la substancia misma del verbo a partir de la cual Cristo habría sido generado; y, por analogía, otra “nube elemental” en la que estarían los elementos materiales que él califica como “celestes”, a saber, el agua, el aire y el fuego. Estos elementos constituyen una única substancia corpórea, espiritual y brillante (*corporalis, spiritualis & splendens*), de la cual, surgen el cuerpo y el espíritu, siempre bajo el principio formalizador o dador de forma de la luz. En la generación paradigmática de Cristo, pues, aparecen unidos, la luz increada y la creada, los elementos superiores con los inferiores¹⁷.

Para ver cómo, a partir de aquí, se lleva a cabo la generación efectiva de los entes del mundo, examinemos cuáles son los principios constitutivos de éstos. Servet establece cuatro de estos principios, dos materiales y dos formales. Los principios materiales de los cuerpos son el elemento térreo (la “*terrea materia*”) y el acuoso (la “*aquea materia*”), pues la unión de los “elementos celestes” y la tierra nos proporciona la materia concreta de las cosas mundanas. Para entender el concepto de “elementos celestes” hay que recordar que Servet plantea que se crean, en un primer momento, dos elementos materiales básicos y de naturaleza completamente distinta: la tierra, elemento inferior, informe y, de suyo inepta para generar nada; y el agua, elemento superior, materia de los cielos y de la que, con el concurso de la luz, surgen el aire y el fuego, que junto al agua componen la tríada de “elementos superiores”. Todos ellos se unen, no obstante, en la producción de las cosas del mundo. Los elementos formales, una vez completada la creación de las luminarias celestes, son la luz del sol (“*solaris lux*”), y el resplandor del agua (“*aqueus splendor*”), principios que producen calor y sequedad, el primero, y frío y humedad, el segundo, y que se identifican, respectivamente, con el Sol y la Luna (en realidad, el segundo también con la acción de otros astros presentes en el firmamento nocturno). Estos dos elementos componen la luz creada que proporciona o de la que proceden las formas de los cuerpos, esto es,

¹⁶ Cfr., *Restitutio*, pp. 164-165.

¹⁷ Cfr., *Rest.*, pag. 165.

los principios formales de las cosas que se insertan en los elementos materiales antes citados.

A partir de los elementos antes descritos y, en virtud del papel activo de la luz, se generan y corrompen todos los seres del mundo. La luz es fuente de las formas, principio motriz y generador insito en los elementos. Luz es el principio que produce calor y sequedad, pero también, como hemos visto, sus contrarios, frío y humedad, que proceden del *splendor* presente en el agua elemental y que opera a través de los astros nocturnos.

Tenemos, entonces, por una parte los cuatro elementos clásicos (agua, aire, fuego y tierra) y, por otra, cuatro cualidades básicas (calor, sequedad, frío, y humedad) que se relacionan con aquellos. La consideración que Servet hace de estos elementos es, como se ve, bastante peculiar. Para empezar nuestro autor no los considera, salvo la tierra, como meros elementos materiales, sino que los ve imbuidos de cualidades o características “divinas”. Y esto es debido, precisamente, a su participación en la luz gracias a su naturaleza luminosa. Así el fuego se asocia a la luz del Sol, el agua a la Luna, y otros astros, y el aire al agua y al espíritu vivificante, que ejerce el papel de animador universal. No se trata, pues, de meros elementos materiales constitutivos de las cosas del mundo sensible, sino, al mismo tiempo, de principios formales y animadores de las propias cosas. En el momento de la creación del mundo la divinidad presente en los elementos arquetípicos es comunicada a los elementos físicos “celestes”, en virtud de una cierta similitud de substancia, lo cual permite a Servet decir que el mundo en su conjunto posee divinidad.

Según lo anterior, el aire, surgido del agua, es, un componente del mundo físico, pero es mucho más que eso: el aire es el vehículo del aliento divino, puesto que el aire es espíritu, y, si Dios es espíritu, en el aire hay presencia real de Dios¹⁸. El aire es concebido aquí como la manifestación material del espíritu vivificador que es el medio de transmisión de las semillas de divinidad a las cosas. La idea de Servet es que el símbolo de divinidad existente en todas las cosas, y sin el cual ninguna de ellas tendría existencia ni vida, corresponde a la idea luminosa que se inserta en ellas por mediación de las formas transmitidas físicamente en las “seminales raciones”, en el semen o principio generador de cada especie compuesto de los elementos superiores o celestes. Cada ser existente en el mundo tiene, según esto, una materia, suministrada a partir de la tierra y el agua, y una forma luminosa que le llega a través de los elementos superiores contenidos en su semilla y se nutre o mantiene por la acción de dos principios “formales”, la luz del Sol y el resplandor del agua contenido en la Luna y otros astros.

Es de destacar que cuando Servet quiere buscar un paralelismo filosófico a sus ideas se remite en varias ocasiones a los antiguos pensadores presocráticos y a sus doctrinas acerca de la unidad substancial básica de todo lo existente y el carácter divino de ésta. En *Restitutio*, Servet cita, entre otros, a Tales y su famosa sentencia de que todo está lleno de dioses (“*est omnia plena deorum*”), y a Empédocles, a quien atribuye la doctrina tantas veces repetida de que la divinidad es todo en todas las cosas (“*omnia in omnibus*”). No resulta difícil saber qué es lo que atraía a Servet de estos autores, a saber, la idea de una substancia universal única en la que materia y vida aparecen indiferenciadas (o la materia impregnada o penetrada de aliento, de vida), que debía serle enormemente atractiva. Para él esta idea de que la divinidad lo llena todo, lo penetra todo y lo vivifica todo, era una idea conocida ya por una antigua y venerable sabiduría, transmitida por los antiguos sabios, Zoroastro o Hermes Trismegisto, mucho más cercana a la verdad que las posteriores elucubraciones de Aristóteles y las demás escuelas filosóficas.

¹⁸ Que Dios es “*spiritus & ignis*”, espíritu y fuego, lo repite Servet machaconamente en *Rest.*, pp. 105, 167, 181 ó 220, siguiendo la fórmula de Jn, 4, 24: “*Spiritus est Deus*”.

El punto culminante de esta visión de la realidad es la consideración que Servet hace de la naturaleza, origen y disposición de las almas humanas. Es esta una teoría enormemente sugerente, que incorpora, como es bien sabido, un descubrimiento anatómico de primer orden: la circulación menor o pulmonar de la sangre. En este punto Servet parte nuevamente del principio de que las palabras (y, muy especialmente, las de la Biblia) tienen un significado propio que es preciso retener y respetar, pues éste nos da el sentido específico de lo que se dice al emplearlas. Según esto el sentido de *spiritus*, corresponde al significado de *spiratio*, respiración, aliento, sople vital de naturaleza aérea. El alma humana resulta ser así un sople, un aliento vital, pero con la peculiaridad, de que es, al mismo tiempo, una chispa de la divinidad que todo lo llena.

A partir de la supuesta correspondencia en la lengua hebrea entre alma y respiración, entre aire y espíritu, Servet deriva su idea de que la divinidad omnipresente en el aire penetra en el ser humano y sostiene y vivifica su alma¹⁹. Tomando como referencia, una vez más, la escritura y la identificación que en esta se establece entre el alma y la sangre, Servet afirma que esta comunión entre el espíritu de Dios y el alma humana se da en el hecho continuo de la respiración y con el vehículo o intermedio de la sangre, según él ha descubierto y nos comunica en su famoso texto sobre el tránsito, más exactamente que circulación pulmonar de la sangre. Servet recoge la teoría clásica de los tres *spiritus*, popularizada en el ámbito de la medicina por Galeno, pero la modifica para adaptarla a sus propias concepciones. Los tres espíritus en su formulación tradicional, el natural, producido en el hígado, el vital, en el corazón, y el animal, constitutivo del alma racional, son reducidos por Servet a dos, pues, en su opinión, no hay distinción real entre los dos primeros, natural y vital. Según Servet, primero la sangre es producida en el hígado, y esta sangre es la materia prima del alma, que sólo se convierte en espíritu vital cuando llega al corazón gracias a un proceso de elaboración admirable que incluye su mezcla con el aire inspirado en los pulmones. Por su parte, el espíritu animal se halla situado en los vasos que recorren el interior del cerebro y está dotado de una naturaleza ígnea y luminosa. El alma, entonces, no se encuentra, propiamente ni en el corazón ni en el cerebro, sino en el flujo sanguíneo que los conecta a ambos y que fluye por todo el cuerpo²⁰. El alma es el resultado de la conjunción de sangre y respiración. El *spiritus vitalis* se produce en el ventrículo izquierdo del corazón, como resultado de un admirable proceso: la sangre producida en el hígado es llevada hasta el ventrículo derecho, desde donde es impulsada a los pulmones; ahí se sutaliza, se vuelve de color más rojizo, se calienta hasta convertirse en vapor luminoso hecho a partir de la sangre más pura, que contiene en su substancia los elementos superiores (agua, aire y fuego). Una vez purificado al mezclarse con el aire inspirado es atraído al ventrículo izquierdo del corazón por la diástole para completar allí su transformación en *spiritus vitalis*. Para Servet, pues, el espíritu vital, responsable del calor interno, de la vida, es una substancia sutil que contiene en sí los elementos celestes. Supone, pues, un trasunto material en el interior del ser humano de aquella nube elemental manifestación del verbo y el espíritu divinos. Tenemos aquí, pues, la constatación de que el descubrimiento médico de Servet le sirve como sólida base sobre la que

¹⁹ Cfr., *Rest.*, pag. 168.

²⁰ “*Hinc dicitur anima esse in sanguine, & anima ipsa esse sanguis, sive sanguineus spiritus. Non dicitur anima principaliter esse in parietibus cordis, aut in corpore ipso cerebri, aut hepatis, sed in sanguine, ut docet ipse Deus genes. 9. Levit. 17. et Deut. 12*”. *Rest.*, pag. 170. “*No se dice que el alma esté principalmente en las paredes del corazón, ni en la masa del cerebro o del hígado, sino en la sangre, como enseña Dios mismo (Gen. 9; Lev. 17; Deut. 12)*”, *Obras V*, pag. 289.

fundamentar sus intuiciones básicas sobre la presencia real de la divinidad en toda la naturaleza, y, de modo especial, en el ser humano.

El espíritu vital, producido en el ventrículo izquierdo del corazón, es impulsado desde ahí al resto del cuerpo a través de las arterias. Parte de él, la más tenue o pura, llega a la base del cerebro donde empieza su transformación en *spiritus animalis*. En estos vasos, teniendo como principio la acción ígnea o calorífica del cerebro, la sangre que porta el espíritu vital se calienta, se sutiliza, sufre un cambio o nueva "elaboración" y va adquiriendo su nueva disposición como espíritu animal.

Servet, apartándose de la opinión de Galeno, y de autores contemporáneos como Marsilio Ficino o Jean Fernel, da el paso de equiparar estos espíritus con el alma propiamente dicha, con todas las implicaciones que esto conlleva. Y la base de esta identificación es su peculiar interpretación de la teoría clásica acerca de los elementos del mundo físico. Servet identifica la naturaleza etérea, brillante y divina que se atribuía al *spiritus* con la de los elementos celestes y luminosos por él postulados. El espíritu, considerado por otros autores como una realidad intermedia entre lo puramente material y lo incorpóreo y divino, no es según Servet, una quinta esencia diferente de la del mundo físico, sino, como hemos visto, la misma substancia luminosa, acuosa, aérea e ígnea, que compone lo real. Este principio de unidad o continuidad de substancia es, creemos, lo que le permite establecer una línea que abarca todas las formas de manifestación del espíritu y le lleva a la idea de que el alma no es nada distinto de este espíritu entendido como principio físico vivificador.

Pero puesto que es la energía vivificante de Dios, presente en el aire respirado, el combustible mismo que mantiene la llama de los dos espíritus internos, vital y animal, la asimilación del alma a este concepto de *spiritus* es inevitable. Los argumentos de otros filósofos para distinguir ambos conceptos se basaban, casi en exclusiva, en la idea de que corresponde al alma una esencia incorpórea más excelente o perfecta que la del espíritu. En el caso de Servet, es claro que no puede haber naturaleza más noble y excelente que la del espíritu, pues éste es un modo substancial de la divinidad. El alma no puede desmerecer una naturaleza corpórea, puesto que nada hay incorpóreo en la realidad natural, ni siquiera el propio verbo y el espíritu divinos.

Debemos volver a plantear, como conclusión, la cuestión inicial de la naturaleza de la relación entre Dios y el mundo. A estas alturas debe haber quedado claro que para Servet el ser de todas las cosas está en Dios de forma inmanente y que éste las sostiene continuamente. Dios no crea un mundo separado de él y con el que no comparte su ser, sino que, por el contrario, las cosas existentes en el mundo son parte de su naturaleza, de su esencia. Si lo único que existe, pues, es una única substancia o realidad con una multiplicidad de manifestaciones, ¿podemos aplicar a esta teoría el calificativo de panteísta? Hay que dejar claro que esto no supone una simple identificación entre Dios y la naturaleza, entre la esencia infinita de Dios y su expresión en una serie de modos finitos y materiales que serían, en el mejor de los casos, una sombra o una imagen muy deficiente del auténtico ser de Dios. Para ello baste recordar que la naturaleza de Cristo, manifestación visible del Dios invisible, no puede equipararse con la del mundo, pues el primero es un modo de plenitud de substancia, mientras que el mundo, el conjunto de todo lo creado, espíritu y cuerpo, es siempre un modo según medida. Tal vez se comprenda mejor lo que queremos decir si, tomando prestada la terminología de Spinoza (que no sería al cabo sino un desarrollo de ideas similares a las de Servet), decimos que el primero es un modo infinito y los otros modos finitos. No puede haber, pues, una equiparación entre Cristo (que es Dios acomodado al ser mundano) y el mundo, entre el Creador y lo creado, pero sí una asimilación, una participación o "analogía" entre ambos que queda resumida en la idea de que Dios es *omnia in omnibus*, todo en todas las cosas.

Febrero de 2009.