

DOS COMPLEMENTOS AL SISTEMA TEOLÓGICO DEL JOVEN SERVET: CRISTOLOGÍA Y SOTERIOLOGÍA

DANIEL MORENO MORENO*
I.E.S. Miguel Servet (Zaragoza)

RESUMEN: El presente estudio, cuyo objetivo es explicar el libro de Miguel Servet *Dialogorum de Trinitate libri duo. De iustitia regni Christi, capitula quatuor* (1532), completa mi libro *Sobre la verdadera solución de Miguel Servet al misterio de la Trinidad* (2008) dedicado a analizar el *De Trinitatis erroribus libri septem* (1531). Se abordan ahora las matizaciones servetianas a su cristología y la exposición de la soteriología que completa su sistema teológico de juventud. La unidad del conjunto viene dada porque en su primera obra Servet se centra en Dios, mientras que en ésta se centra en Cristo y en el Espíritu Santo.

PALABRAS CLAVE: pensamiento del siglo XVI, Trinidad, filiación, fe, justificación, caridad.

Two Accompaniments to the Servetian First Theological System: Christology and Soteriology

ABSTRACT: This paper is dedicated to the explanation of Michael Servetus' *Dialogorum de Trinitate libri duo. De iustitia regni Christi, capitula quatuor* (1532), and completes my book *Sobre la verdadera solución de Miguel Servet al misterio de la Trinidad* (2008), in which I carried out an in-depth study of the *De Trinitatis erroribus libri septem* (1531). Both the Servetian shades on his Christology and the exposition of his Soteriology are dealt with, completing his first theological system. While Servetus dwells on God in his first works, in the second one he works on Christ and the Holy Spirit.

KEY WORDS: sixteen century studies, Trinity, filiation, faith, justification, charity.

I. ANÁLISIS DE *DOS DIÁLOGOS SOBRE LA TRINIDAD*

1.1. *Recursos retóricos de Miguel Servet*

Elaine Cristine Sartorelli, en la ponencia presentada al *International Servetus Congress* «Miguel Servet con todo el corazón» (Barcelona, 20-21 de octubre de 2006) titulada «Estrategias de construcción y legitimación del *ethos* de un abogado del verdadero Cristianismo en *Restitutio* de Miguel Servet»¹, propuso una original línea de acercamiento a los textos servetianos: estudiar los recursos retóricos utilizados por Servet para persuadir al lector de que él, Servet, es el portador de una revelación, de modo que ha de mezclar en su argumentación lógica ciertas referencias a sí mismo que constituyen una auténtica autobiografía intelectual. Y, siendo cierto que Servet pudo inspirarse en los ejemplos de san Pablo o de san Agustín, hay algo nuevo en el tono de sus propias confesiones: el descubrimiento de la subjetividad, propio de la Modernidad.

Sartorelli descubre, en la apelación servetiana a un estilo sencillo y alejado de los adornos sofisticados como prueba de que su mensaje es verdadero, uno de los recursos retóricos más frecuentes en el cristianismo antiguo. También el uso relativamente frecuente de la primera persona del singular busca que el lector se identifique más plena-

* Agradezco al profesor Ángel Alcalá las atinadas y oportunas observaciones que me hizo llegar tras su lectura de la que iba a ser la versión definitiva de este artículo.

¹ La ponencia ha sido publicada con el título *Autodescripciones de Miguel Servet: entre la biografía y la retórica*, Villanueva de Sijena, Instituto de Estudios Sijenenses «Miguel Servet», 2007.

mente con el autor, Servet. «Cuando el autor sirve de vehículo para la transmisión de la Verdad, la forma empleada por él debe ser, necesariamente según esta visión, en contra del arte, o sea, sin artificio alguno. La estética del texto cristiano depende, por lo tanto, de la ética del predicador»², escribe Elaine Sartorelli, quien aclara que la utilización de tales recursos retóricos no pone en cuestión la sinceridad de Servet: «quiero aclarar antes de nada que no hay ninguna connotación negativa en el empleo del vocablo «retórica» en mi texto, pues lo empleo en el sentido de que si ningún discurso es gratuito, aún lo es menos aquel que se presenta como portador de la Verdad»³.

Precisamente uno de los textos servetianos que gana en intensidad leído desde esta perspectiva hermenéutica es el comienzo de la segunda obra publicada por Servet en 1532 bajo el título *Dos libros de diálogos sobre la Trinidad. Cuatro capítulos sobre la justicia del Reino de Cristo*. Es sabido que la publicación en 1531 de su obra *Sobre los errores acerca de la Trinidad* había sido recibida con grandes reservas, que acabó siendo prohibida en Basilea y en Estrasburgo y que provocó tal revuelo que un ejemplar llegó a manos del nuncio papal en Alemania, Girolamo Aleandro, quien promovió que se declarara hereje a Servet. Éste, mientras tanto, se hallaba preparando la obra que es objeto de este estudio. Si su primer libro se habría ya con la voz de Servet en primer plano: «Al escrutar los santos arcanos de la divina Tráda *he estimado*... a ellos yo procuraré traerles a la memoria...»⁴, en el comienzo de su segunda obra se aprecia una vuelta de tuerca en la que se acumulan los recursos.

En primer lugar, Servet coloca al frente de su nuevo librito el siguiente, y muy citado, SALUDO AL LECTOR:

«TODAS LAS COSAS que escribí hace poco, en siete libros, contra las sentencias tradicionales acerca de la Trinidad, ahora, lector honesto, yo las reviso. No porque sean falsas, sino porque están incompletas y escritas como de un niño para niños. Te ruego, con todo, que de ellas te quedes con las que te puedan ayudar a entender lo que voy a decir. En cuanto al hecho de que el libro anterior haya salido incorrecto, confuso y bárbaro, a mi impericia y a la negligencia del tipógrafo ha de ser atribuido. Y no querría yo que por ello llegara a ofenderse ningún cristiano, dado que Dios, de vez en cuando, suele mostrar su sabiduría a través de torpes instrumentos mundanos. Así pues, presta atención, te suplico, al asunto en sí, pues, si despiertas tu mente, no te confundirán mis confusas palabras. Vale»⁵.

² *Ibid.*, p. 50.

³ *Ibid.*, p. 15.

⁴ SERVET, MIGUEL, *Siete libros sobre los errores acerca de la Trinidad*, traducción de Ana Gómez Rabal con la colaboración de Ángel Alcalá, recogido en SERVET, MIGUEL, *Obras Completas II-1. Primeros escritos teológicos* (Ángel Alcalá, ed.), Zaragoza, PUZ et al., 2004, p. 143, cursivas añadidas. En adelante *Errores*, en las citas recogeré la paginación original y la de la edición en castellano.

⁵ SERVET, MIGUEL, *Dos libros de diálogos sobre la Trinidad. Cuatro capítulos sobre la justicia del Reino de Cristo*, traducción de Ana Gómez Rabal con la colaboración de Ángel Alcalá, recogido en SERVET, MIGUEL, *Obras Completas II-1. Primeros escritos teológicos, o. c.*, p. 385. En la traducción he incluido ligeras modificaciones sugeridas por Manuel Yruela Guerrero.

El texto latino, recogido en SERVET, MIGUEL, *Obras Completas II-2. Primeros escritos teológicos* (Ángel Alcalá, ed.), Zaragoza, PUZ et al., 2004, p. 785, en transcripción de Sara Sáez, es: *LECTORI SALUTEM. QUAE NUPER, CONTRA RECEPTAM DE TRINITATE sententiam, septem libris scripsi, omnia nunc, candide lector, retracto. Non quia falsa sint, sed quia imperfecta, et tanquam a parvulo parvulis scripta. Precor tamen, ut ex illis eas teneas, quae ad dicendorum intelligentiam te potuerunt iuvare. Quod autem ita barbarus, confusus, et incorrectus, prior liber prodierit, imperitiae meae, et typographi incuriae adscribendum est. Nec vellem quod propterea Christianus aliquis offenderetur, cum soleat aliquando Deus per stulta mundi organa suam sapientiam proferre. Observa igitur, obsecro, rem ipsam, nam si mentem advertas, non te impedient impedita mea verba. Vale.*

En adelante abreviaré *Dos libros de diálogos sobre la Trinidad. Cuatro capítulos sobre la justicia del reino de Cristo* como *Diálogos*, en las citas recogeré la paginación original y la de la edición en castellano.

Aquí, de nuevo, Servet se dirige al lector hablando en primera persona: «yo escribí siete libros». Y cuida mucho las palabras: no escribe «contra la Trinidad», sino «contra las *sentencias* tradicionales acerca de la Trinidad», esto es, Servet escribe contra Pedro Lombardo y su libro *Cuatro libros de sentencias*. Pero ahora *yo*, continúa escribiendo, me retracto/reviso lo anterior. Para lo cual utiliza el verbo latino *retracto*, que deja en el aire lo que efectivamente va a hacer y que mueve a leer el libro con urgencia para comprobar hasta qué punto el ya acusado de hereje confiesa su culpa, es decir, si se retracta de lo anterior o si sólo lo va a revisar. Él mismo afirma que no considera que lo escrito en *Errores* sea exactamente *falso*, sino que está *incompleto*, esto es, que no está acabado del todo⁶ —faltan efectivamente ciertos ajustes en el lenguaje y la doctrina de la salvación— y que está escrito como *de un niño para niños*, metáfora donde resuenan las palabras de san Pablo. Éste, en la primera Carta a los corintios, había escrito: «Yo, hermanos, no puedo hablaros como a espirituales, sino como a carnales, como a niños en Cristo. Os di a beber leche y no alimento sólido, pues todavía no lo podíais soportar. Ni aún lo soportáis al presente; pues todavía sois carnales»⁷.

De modo que Servet advierte que la obra que ahora ve la luz forma un conjunto con la anterior y que no basta leerla deprisa y superficialmente. Se trata de *entender* y para ello hay que implicarse personalmente y no quedarse en la mera *forma* de lo escrito, que depende sólo de su modo de escribir o de la pericia del impresor, dos circunstancias que son secundarias respecto al mensaje transmitido. Con todo, Servet sabe que su libro anterior ha hecho daño y que Johannes Ecolampadio o Martin Bucer, por ejemplo, que lo habían acogido amablemente a pesar de su juventud y que habían discutido con él interminablemente sin llegar a un acuerdo definitivo, se sienten muy molestos por las doctrinas del español Miguel Servet. Por eso escribe, ocupando de nuevo el centro del escenario, que *su* intención no era esa, sino dar expresión nada menos que a la *sabiduría* de Dios. Éste es el recurso retórico en el que tan acertadamente se centra la profesora Sartorelli: Servet como portavoz de la Verdad y, como tal, en tanto que la Verdad no puede encajar en ningún lenguaje, torpe en su expresión. Por ello Servet *suplica* al lector que preste atención a la cosa misma, no al lenguaje, y, sobre todo, que se produzca un cambio en su mente, en su forma de pensar y de sentir: ahí está la clave, no en asentir a meras doctrinas en el viento, sino en la transformación personal que implica la sabiduría divina.

Más complejo es el segundo recurso utilizado por Servet. La obra se presenta en su primera parte como un diálogo entre dos personajes, *Miguel* y *Petrucho*, en el cual éste encuentra a Miguel y le formula una serie de preguntas a las que aquél va respondiendo. No es tan novedoso el uso del diálogo para exponer una doctrina determinada, muy utilizado en el Renacimiento por el prestigio de los recuperados diálogos platónicos, cuanto que uno de los personajes no sólo lleva el mismo nombre del autor, sino que el papel que cumple en la obra es reformular las doctrinas anteriores de Servet. De modo que el autor de un libro de teología entra dentro de su obra y se presenta ante el lector como el personaje protagonista. Si en *Errores* Servet recurría con frecuencia a la primera persona del singular y se dirigía a un *tú* anónimo pero siempre presente, ahora el *yo*

⁶ Más adelante insiste Servet en la misma idea: «Y lo que dije sobre la gracia no lo borro —tollo— ahora, sino que le añado —addo—, puesto que conviene a...» (*Diálogos* C3v, 423).

⁷ 1 Co 3, 1-3, en la traducción de la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1978. Llama la atención que Servet, quien si bien no era un niño era bastante más joven que la generación de la Reforma, llame *niños* a interlocutores que rondaban los cincuenta años y que considere que el mensaje contenido en *Errores* se le podía atragantar. Más adelante se lee también: «Como si hubiera dado los primeros rudimentos a lactantes, también he dicho...» (*Diálogos* C3r, 422).

se convierte en un personaje, *Miguel*, y el *tú* en otro personaje, *Petrucho*. Y ambos tienen sus papeles bien diferenciados: Miguel se presenta solo y ajeno a las repercusiones que tienen sus doctrinas y Petrucho es, por un lado, un partidario de Miguel y, por otro, un mensajero, el que le lleva noticias del mundo en forma de las cuestiones que se debaten —«con ánimo muy airado», «con gritos e invocaciones a grandes concilios» (*Diálogos* A2r, 387)— en la plaza pública suscitadas por el libro anterior de Miguel. Un ilusionista juego de espejos que no tiene nada de inocente y que, en cuanto a la provocación implícita en su misma estructura, no creo que tenga precedentes.

Con todo, el recurso que me resulta más interesante aparece en la que se puede considerar primera escena del diálogo: Miguel, *alter ego* de Miguel Servet, como representación típica del sabio ensimismado —solo, hablando consigo mismo en voz alta, en soliloquio unamuniano de otro Miguel, Miguel de Unamuno, o santayaniano de otro español, Jorge/George Santayana— encontrado por Petrucho en el preciso momento en que Miguel está experimentando el acto más vital según Aristóteles, esto es, *pensando*, en el sentido más pleno de la palabra, es decir, cuando en su mente se está produciendo la *conexión* entre dos ideas previamente separadas, los textos bíblicos de Gn 1 y de Jn 1. Nada menos que el comienzo del Génesis y el comienzo del Evangelio de san Juan puestos en relación al comienzo de *Diálogos sobre la Trinidad*. Y la relación entre ambos textos no es casual sino *necesaria*. La primera palabra del libro servetiano, destacada además por razones tipográficas, es *NECESSARIO*, de modo que Servet resalta así que *necesariamente* el *Logos* de san Juan, el *Elohim* del Génesis y *Cristo* han de concordar entre sí.

Que tal experiencia intelectual sea tanto teórica como práctica lo prueban las primeras palabras puestas en boca de Miguel: «Me atormenta extraordinariamente el alma cuando veo las almas de los cristianos tan alejadas del conocimiento del Hijo de Dios» (*Diálogos* A2r, 387), o cuando afirma: «Hay algunos cuya ceguera es tan profunda que, si Cristo volviera a predicar que es Hijo de Dios, volverían a crucificarlo» (*Diálogos* A2r, 387-388). Y en la que es la afirmación más importante de esta escena, porque es la clave de bóveda del sistema servetiano y una magnífica muestra de autobiografía intelectual y experiencial: «Yo no esperaré ser nunca hijo de Dios si no tuviera participación con el que es Su verdadero Hijo, de cuya filiación depende nuestra filiación» (*Diálogos* A2v, 388). De modo que en *Diálogos* expone Servet la parte más importante de su sistema, no un mero apéndice.

Tras la interrupción que supone la llegada de Petrucho y la primera cuestión que éste le plantea, urgente para los demás pero ajena al interés de Miguel en ese momento, éste da muestras de seguir pensando en *su* cuestión. Petrucho se da cuenta de la situación y le pregunta qué decía cuando llegó. En la respuesta de Miguel suena lapidario un principio hermenéutico fundamental: él quiere probar que *aquella* Palabra, es decir, la Palabra de *entonces* es *este* Cristo, es decir, el Cristo de la encarnación, el que vino *después*. Para probar esto es necesario darse cuenta de que el *Logos* de san Juan es el *mismo* que el *Elohim* del Génesis, algo que, como reconoce Petrucho «nuestros padres no dejan suficientemente claro» (*Diálogos* A3r, 389). Y si algo caracteriza a Servet es rechazar la confusión y querer entender con claridad las Escrituras.

De modo que si *Errores* comenzaba con el hombre particular llamado Jesús al que todos veían y podían señalar diciendo *éste de aquí*, *Diálogos* comienza por lo más lejano, por lo que ocurrió *al principio*. La estrategia de Servet es clara. Los lectores de su primer libro no habían tenido en cuenta la *filosofía celeste*⁸ expuesta en él, si bien un poco teme-

⁸ «Además, la fe en CRISTO ayuda maravillosamente a ello, porque por ella recibimos el espíritu, y, a no ser que en primer lugar creas que JESÚS CRISTO es hijo de Dios, nunca te entenderás a ti mismo. Esta es la estupidez, o mejor la *filosofía celeste*, que no se extrae de Aristóteles, sino muy plena y clara-

rosamente, por lo que habían entendido que su libro hablaba del hombre Jesús adoptado por Dios como Hijo, olvidando que Jesús era Cristo y Dios. De modo que en su nuevo escrito coloca justo al inicio los arcanos sobre Cristo en tanto que es Palabra, Logos y Elohim.

1.2. *Reformulación de la cristología o la lucha por un lenguaje propio*

Las cartas que Servet cruzó con Johannes Ecolampadio, que vivía en Basilea, y con Martin Bucer, que estaba en Estrasburgo, permiten reconstruir la intrahistoria de *Diálogos*. Por ellas sabemos que Servet estuvo la mayor parte del tiempo que media entre la publicación de su primer libro y éste segundo en Hagenau, cerca de Estrasburgo, donde estaba la imprenta en la que ambos libros vieron la luz. De ahí que Servet le diga a Ecolampadio que iría a Basilea si éste lo considera oportuno o que éste lo llame, ya el 5 de agosto de 1531, un furtivo, por un lado, y que Bucer, por esas mismas fechas, le escriba diciéndole que no se presente en Estrasburgo⁹.

Así que hay que imaginarse a Servet en Hagenau componiendo la reformulación de su teología, luchando con el lenguaje para conseguir ser entendido y ganando en confianza en sus propios planteamientos sin renunciar a su voluntad de ortodoxia. Merecen citarse las palabras de Servet porque dan testimonio de su biografía intelectual y vital: «yo la [a la Palabra] llamé *sombra* forzado por la necesidad, no sintiéndome capaz de exponer ese misterio de otro modo» (*Diálogos* A2v, 388); «nuestros modernos hacen mal uso del término *hipóstasis*, porque no entienden que la substancia de la Palabra y la substancia de la carne son una única substancia» (*Diálogos* B1r, 401); «te conviene meditar aquí sobre la antigua diferencia entre *ser creado* y *ser engendrado*, que los modernos nos han torcido en otra dirección» (*Diálogos* B4v, 409); «la dispensación de este misterio [la gloria de Cristo] es inefable, de modo que para narrarla no son suficientes las palabras humanas» (*Diálogos* B5v, 411); «es deplorable que estemos tan imbuidos de hábitos filológicos al hablar que nos quedemos ciegos para conocer los misterios de Dios» (*Diálogos* B6v, 413); «hablando con propiedad, sin embargo, nosotros no decimos que en el espíritu hay *persona* o *rostro*, aunque en ese soplo hubo siempre substancia divina de acuerdo con la dispensación de la inspiración de Dios» (*Diálogos* C5r, 426).

El resultado fue una pequeña obra maestra, el lugar donde se había de buscar la última palabra de Servet hasta ese momento tanto en las cuestiones más candentes como en las más arcanas. Si su primera obra giraba en torno a las formulaciones trinitarias que surgieron en el concilio de Nicea y meditaba sobre los textos de san Juan, se puede decir que en esta su segunda obra se desplaza el centro de atención hasta la cristología del concilio de Calcedonia y los textos leídos con más fervor son ahora las cartas de san Pablo. Así, si en *Errores* Servet denuncia la imposibilidad de que en lo uno se encierre una tríada e intenta desintoxicar el planteamiento tradicional de la influencia de Aristóteles, en *Diálogos* Servet cuestiona la concepción tradicional de la persona de Cristo como un compuesto de dos elementos enteramente incompatibles, planteamiento que tiene su origen en la filosofía de Platón, aunque, en este caso, Servet no nombra al filósofo.

mente de fuentes divinas, a condición de que sigamos el modo de hablar de la Escritura, pues en sus mismas palabras late espíritu y sabiduría y estilo de sabiduría» (*Errores* 108r, 358-359).

⁹ Las cartas han sido incluidas en SERVET, MIGUEL, *Obras Completas. I. Vida, muerte y obra. La lucha por la libertad de conciencia. Documentos* (Ángel Alcalá, ed.), Zaragoza, PUZ et al., 2003, pp. 14, 22 y 17, respectivamente.

Desde el punto de vista formal, destacan también ciertos detalles al comparar ambas obras. En la primera, Servet escribía a menudo, además en versalitas, *JESÚS CRISTO* dando a entender que su objetivo era mostrar que un hombre, Jesús, era el Cristo, es decir, Hijo de Dios y Dios. En su segunda obra, sin embargo, Servet escribe sólo *Cristo*, es decir, se centra en el sentido esotérico de Jesús, que era, de forma misteriosa, hombre y Dios, esto es, Cristo. Ahora, además, procura llamar a la Palabra con el demostrativo *aquella*, mientras que a Cristo lo llama *éste*, destacando así la distancia temporal entre ambos: la Palabra corresponde a un momento del plan divino *anterior* a Cristo. Además *Diálogos* está casi desprovisto de erudición, Servet cita exclusivamente textos bíblicos; de modo que, llegado el momento definitivo, se basa sólo en su razón y en las Escrituras, las dos fuentes de su planteamiento. Lejos quedan las doctrinas de los concilios y las modas teológicas del momento. Para exponer la *filosofía celeste*, basta lo más simple, que es lo más difícil. Esto convierte a esta obra en el escrito donde Servet acumula matiz sobre matiz y obliga a una lectura especialmente atenta.

El comienzo mismo no es inocente. Servet tiene muy en cuenta las críticas de su lector más prestigioso, Ecolampadio, que muestran que, efectivamente, el planteamiento de *Errores* daba lugar a malentendidos. Ecolampadio, ante la insistencia servetiana de que el Hijo de Dios es, de verdad, Jesús Cristo y no la Palabra exactamente, cree que Servet devalúa la Palabra, que ésta es mera sombra, mero anuncio de Cristo. Y cuando Servet afirma que Jesús era al completo hombre, Ecolampadio entiende que, *entonces*, no es Dios verdadero, sino un hombre adoptado por gracia. Así, Ecolampadio echa también en falta que Servet diga claramente que la Palabra es Hijo de Dios y consustancial con el Padre y que, igualmente, Cristo es Hijo consustancial de Dios. Por eso, según le confiesa a Bucer, Ecolampadio no sabe decir ya a qué secta pertenece Servet¹⁰. Al parecer, Bucer era más comprensivo con el lenguaje de Servet, ya que afirma aceptar que la Palabra fue sombra y que, llegado el momento, dejó de ser para dar paso a Cristo, y estaba de acuerdo con la interpretación servetiana de la Cena, pero no admitía la gran importancia que Servet daba a la encarnación y que le hacía decir que los creyentes son hijos de Dios sólo desde la encarnación de Cristo, dejando sin tal gracia a los que habían seguido la Ley de Moisés¹¹. Así, ambos, Ecolampadio y Bucer, son la fuente de donde Petrucho toma sus preguntas y los que obligan a Servet a emplearse a fondo.

No le queda, por tanto, a Servet más remedio que ir al origen del origen, esto es, al presupuesto fundamental de su sistema: cómo sea Dios en sí mismo. Para lo cual, como el lenguaje es insuficiente por principio —¿cómo va a caber Dios en el lenguaje humano?—, Servet recurre a conceptos negativos: Dios es invisible, totalmente incomprensible e inimaginable; de modo que no se puede decir ni siquiera que sea luz, ni que tenga cierta naturaleza o sustancia, ni que sea eterno, ni que hable, ni que cree, ni siquiera que *sea*. Así, cuando Servet afirma que Dios es libre en el sentido de que *podría* haberse manifestado con otro Mediador, quizá no humano, o, incluso, sin Mediador; o cuando afirma que, de haber otros mundos, Dios *habrá* elegido —o no— otro modo de manifestación, o no haberse manifestado en absoluto, su objetivo es resaltar la incomprensibilidad e inconmensurabilidad de Dios respecto al hombre. Esta concepción tan esotérica de Dios —y tan grandiosa—, que quizá Servet deba al nominalismo, cumple otra función: salvar a Dios de la *necesidad* de ser trinitario y de ser eterno, tal como afirma la tradición, es decir, Servet le está desvelando a Ecolampadio que su concepción de Dios es más

¹⁰ *Ibid.*, p. 22.

¹¹ *Ibid.*, pp. 17-19.

aristotélica que bíblica, porque Ecolampadio no acepta que Dios esté más allá del tiempo y de todas las categorías humanas. Para Servet el Dios de la tradición está contaminado de conceptos humanos, no es el Dios bíblico.

Partiendo de esta base, el comienzo del Génesis adquiere un sentido nuevo. La Vulgata traduce *In principio creavit Deus* —«En el principio creó Dios»—, pero Servet descubre que en hebreo la palabra que aparece es Elohim, no Jehová, y ve en ello un sentido arcano: como Dios es inimaginable, cuando crea, ya ha decidido —si se puede hablar así— manifestarse, por ello es ya Elohim, *algo* que puede *crear*, mientras que Dios/Jehová sería totalmente trascendente. Y cuando se oye el famoso «Hágase», ya no es de Dios como tal exactamente del que se habla, sino de Elohim, que es, como se ha visto, Logos, Palabra y Cristo. Así que en ese mismo instante/acción en el que algo se oye y se ve, Dios ha adoptado ya categorías homogéneas con el mundo que ha de ser creado¹². Es sonido que se va a oír y luz que se va ver *cuando el mundo exista*. Y de nuevo Servet corrige a la Vulgata, porque ésta escribe *Fiat lux* —«hágase la luz»— mientras que él escribe *Sit lux* —«séase la luz»—. Y, en coherencia con ese matiz, traduce el *egéneto* de san Juan no como *factus est* —«se hizo»—, tal como traduce la Vulgata, sino como *extitit* —«llegó a existir/ser»—, de modo que el versículo joánico diría «La Palabra llegó a ser carne». El cambio de verbo supone un cambio de concepción metafísica: del hacer al ser¹³.

Para Servet el nombre más cercano a Dios es Jehová, que él interpreta como *fuerza del ser o que da el ser*, quedando Él mismo más allá del ser, de modo que cuando Dios crea saca el ser de la luz desde la oscuridad, y cuando de ser manifestado como Palabra, al oído humano, pasa a ser manifestado, también al tacto, como la carne de Jesús Cristo lo que cambia es el modo de manifestación de algo que ya es y sigue siendo lo mismo, no es un hacer que dé lugar a una entidad nueva y diferente ontológicamente; no puede ser entendida como la Segunda Persona de la Trinidad que se conceptualiza en el concilio de Nicea.

Una vez salvada la absoluta trascendencia de Dios, la Palabra, el Logos o Cristo son ya homogéneos con el mundo. La Palabra es luz y sonido —y viento al ser pronunciada, esto es, Espíritu de Dios—, también lo son el Logos y Cristo. De ahí que Servet diga que la Palabra es carne y sustancial, en el sentido de que no puede ser, tal como la entendía Ecolampadio, *invisible* o *incorpórea*, porque, de ser así, la Palabra quedaría en el más allá respecto al hombre, que sería el lugar de Dios, pero que Dios precisamente decidió «abandonar» para ser Palabra, homogénea con el mundo y cercana al hombre. Para Ecolampadio, sin embargo —heredero, quizá sin saberlo, de Platón—, la eternidad de la Palabra y su consustancialidad con Dios dependen de su invisibilidad e incorporealidad. Para Servet, por el contrario, lo propio de la Palabra es que sea audible y visible, que sea la visibilidad de lo invisible; en el mismo acto de pronunciar la primera palabra, Dios se manifiesta y deja de ser silencio.

¹² Cf.: «Ninguna razón humana puede atribuir a Dios nombre alguno de substancia o de naturaleza, pues él existe fuera de toda substancia y naturaleza, pero, cuando había de crear el mundo, creó en sí mismo una substancia a la manera de las cosas de aquel mundo, y esta era Palabra y luz y causa de toda la naturaleza» (*Diálogos* A5v, 384). Cf.: «Más aún, no había ninguna otra substancia de Dios sino la Palabra, que era esencia verdadera y causa de todos los seres. Dios en sí mismo no puede ser definido por ninguna suerte de cuerpo o substancia, sino que en sí mismo los creó cuando había de crear el mundo para que hubiera una esencia esencia de las otras, y esta es la creación del nombre *tetragrammaton*» (*Diálogos* B5r-B5v, 411).

¹³ Cf. MORENO MORENO, DANIEL, *Sobre la verdadera solución de Miguel Servet al misterio de la Trinidad*, Villanueva de Sijena, Instituto de Estudios Sijenenses, 2008, pp. 122s.

De modo que cuando Servet escribe que aquella Palabra era *sombra* de este Cristo, no entiende *sombra* como «algo que pasa y que no persiste» (*Diálogos* A2v, 388), ni siquiera como mero *anuncio* de algo que va a llegar, puesto que la *misma* sustancia, que *antes* era Palabra es *ahora* Cristo. Puede citar para ello en su apoyo el uso que hace san Pablo de la contraposición entre *sombra/cuerpo* cuando afirma «todo esto es sombra de lo venidero; pero la realidad es el cuerpo de Cristo» (Col 2, 17). Incluso apunta a un sentido más arcano: Dios *sombreó* en la sustancia de luz de la Palabra el esbozo de Cristo. Hasta el momento de la encarnación, la Palabra era vista, según Servet, bajo la forma de ángeles, que fueron los que «ayudaron» a Dios a moldear al hombre y los que se mostraron a los patriarcas hebreos. Pero, cuando Cristo se encarna, la Palabra no queda abolida sino cumplida. En todo caso, diría Servet, es Ecolampadio el que devalúa la Palabra puesto que la hace ser incorpórea.

Y, para adelantar la respuesta a Bucer, Servet escribe que, en el mismo instante de la creación, queda ya instituido el reino de Cristo y que, por tanto, la gracia de los elegidos es eterna, aunque, igual que la Palabra, esté sujeta al plan divino para manifestarse plenamente. Queda, mientras tanto, latente, oculta.

Una vez analizadas las implicaciones del primer versículo del Génesis —libro que, por cierto, Servet pensaba que estaba escrito por Moisés—, Servet pasa a estudiar el segundo versículo: «Y el Espíritu de Elohim soplabla sobre las aguas».

Para Servet es importante el orden de exposición porque antes de que Dios/Elohim hablara/creara no pudo haber espíritu, éste aparece en el mismo acto de hablar, que supone *soplar*. Y, del mismo modo que la Palabra es sombra de Cristo, el Espíritu de Elohim es figura del Espíritu Santo, entregado *primero* a Cristo y *luego*, por su mediación, comunicado internamente a los creyentes. Todo de acuerdo al plan divino. Así puede responder Servet a las críticas de Ecolampadio según las cuales Servet no respetaba la entidad ontológica del Espíritu Santo y lo confundía con la Palabra. La postura de Servet es clara: el Espíritu de Elohim era sustancial y distinto de la Palabra, antes de la encarnación se le veía en forma de ángel, y cumplió su función en la encarnación —si la Palabra le dio la carne, la semilla, el Espíritu le dio el espíritu, lo que hace germinar la semilla—; pero, desde entonces, cambia su modo de manifestación, el Espíritu se ajusta al hombre, de ahí que se le llame Espíritu Santo, al que no le corresponde, hablando con exactitud, el término *persona*, pero no porque carezca de entidad ontológica o porque no tenga una función determinada, sino porque carece de *rostro*: al Espíritu Santo se le *siente*, y se le siente en el *interior*, a él debe el creyente nada menos que el *sensus Christi*, el sentido de Cristo; y, tras la resurrección de Cristo, es el Espíritu Santo el que hace al creyente glorioso y celeste, el que le contagia el ser Hijo de Dios de Cristo, porque el Espíritu Santo es Cristo mismo, y Dios.

Los corolarios de estos planteamientos resultarían, quizá, para Ecolampadio un tanto indigestos: (i) que Dios, antes de la encarnación de la Palabra en Cristo, es decir, durante la vigencia de la Ley mosaica, no fue adorado plenamente, del mismo modo que no fue visto con plenitud; (ii) que *ahora* no se le adora a Dios en templos de piedra, sino en Cristo, que es el templo verdadero; (iii) que quienes no entienden esto son tan paganos como los turcos, porque no ven la importancia de que Cristo dijera «quien me adora a mí adora al Padre»¹⁴ (Jn 14, 7).

¹⁴ Esta cita ejemplifica el modo servetiano, tan moderno, de leer la Biblia. El versículo en cuestión no habla de *adorar* sino de *conocer*, pero Servet, leyendo transversalmente los textos de san Juan, llega a la conclusión de que *conocer*, *ver* y *adorar* son casi sinónimos; de modo que sólo los que vieron a Cristo pudieron conocerlo y adorarlo. Destaca así la importancia de la visión de Cristo, en paralelo a la visibilidad de la Palabra, y en contraposición al prestigio de lo invisible en la tradición teológica de la que bebe Ecolampadio.

Ecolampadio, por su parte, no sólo objetaba que la Palabra era para Servet *mera* sombra, sino que Servet había escrito que era *creada*, de modo que parecía que Servet repetía el error de Arrio, quien establecía una jerarquía de divinidades superiores e inferiores. Así que Servet recupera la distinción entre *crear* y *ser engendrado* para decir que la Palabra no fue exactamente *creada*, que no es una criatura creada de la nada, sino que fue *engendrada* desde Dios mismo. Si no había usado el verbo *engendrarse*, explica, es porque en la tradición se utiliza para explicar que una entidad inmaterial nueva es engendrada de Dios, un sentido que Servet rechaza y que, además, afirma, carece de apoyo bíblico. Para ello se basa en el texto de Isaías «hasta que salga como resplandor su justicia, y su salvación brille como antorcha» (Is 62, 1), texto donde se asocia *salir/engendrar* con el brillo de la luz, no con la generación de algo invisible a partir de algo también invisible.

Una vez creado el mundo, Elohim y los ángeles crearon al primer hombre, a Adán, que fue hecho a imagen de Cristo; pero, al pecar Adán, los hombres que le siguieron fueron hombres viejos. En el plan divino estaba incluida, no obstante, la reconciliación. Es la doctrina de Cristo como recapitulador de la creación que expone san Pablo y desarrolló san Ireneo. Dada la entidad cósmica que la desobediencia de Adán adquiere en la religión hebrea, estaba previsto que la redención ocurriera también al mismo nivel. El mundo ha de ser restaurado por el mismo que lo creó, la Palabra. Así, la encarnación de la Palabra en Cristo posibilita la renovación del hombre, porque el hombre viejo vuelve a ser hecho a imagen de Cristo, que era el modelo original, mostrado, además, con mayor plenitud; los creyentes que, así, se renuevan y renacen con el bautismo, son hombres nuevos, a la espera de la resurrección final de la carne.

Por todo ello, la cuestión más importante para Servet es hacer luz en el misterio de la encarnación. Y la oscuridad procede en este caso de las formulaciones heredadas del concilio de Calcedonia. Éste había dogmatizado que Cristo, siendo una sola persona —*prósôpon*, según escribía la escuela de Antioquía, *hypóstasis*, según prefería la escuela de Alejandría— era perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad, consustancial —*homooúsios*— con el Padre y consustancial con el hombre, engendrado del Padre antes de los siglos y engendrado de María Virgen después en cuanto a la humanidad, en dos naturalezas —*phýsis*—, «sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación»¹⁵. A los ojos de Servet, tales fórmulas, obligadas desde lógicas ajenas a Cristo, acaban por perder a Cristo. Construyen un Cristo imposible donde es *persona* en sentido fuerte, no sólo *aspecto* único, sino *sustancialmente* único y, a la vez, le piden que tenga *dos* naturalezas, también en sentido fuerte, y que sean tan heterogéneas entre sí como lo eterno, invisible, inmaterial, inmortal, por un lado, y lo cambiante, palpable, pasible y mortal, por otro.

Servet se atiene a los textos de la Escritura, que hablan del misterio encerrado en Cristo, pero no de una quimera, una auténtica aberración lógica. El primer texto que aporta procede de san Pablo, de su Carta a los colosenses: «Porque en él [Cristo] reside toda la Plenitud de la Divinidad corporalmente», donde el adverbio *corporalmente* es el que más interesa a Servet, porque apoya su tesis de que el cuerpo mismo de Cristo es divino, de sustancia de deidad, sin subterfugios sobre la unión de un elemento no corporal —divino, eterno— y otro corporal —humano, mortal—:

«Es más, el cuerpo de Cristo es, en sí mismo, la más verdadera plenitud, en el que todas las cosas se completan, se reúnen, se compendian, se compensan, a saber, Dios y el hombre, el cielo y la tierra, la circuncisión y la incircuncisión, etc. Más aún, el propio cuerpo de Cristo es cuerpo de la divinidad, de manera que se dice con exactitud que la deidad está en él corporalmente» (*Diálogos* A7r, 397).

¹⁵ Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO, *Cristología*, Madrid, BAC, 2001, pp. 266-267.

Servet se apoya, por otro lado, en que, para los judíos, la divinidad habitaba en el tabernáculo, que era un lugar físico, y, por otro, en que Cristo viene a dar plenitud a lo establecido en la Ley, por tanto la divinidad ha de habitar también en algo físico, pero más pleno: el propio cuerpo de Cristo. Ya no en los templos de piedra, pero tampoco en la divinidad entendida como una Segunda Persona, entidad incomprensible y lejana, porque entonces la encarnación carecería de relevancia. Para Servet la Palabra no se une a la carne —¿cómo, careciendo de cuerpo, se va unir a un cuerpo?—, sino que, siendo carne audible y visible, deviene carne, *además*, palpable, sufriente y mortal.

De nuevo un texto de san Pablo arroja cierta luz. En su Carta a los hebreos —una carta que Servet recomienda leer una y otra vez—, san Pablo utiliza el término *participación*. Recogiendo este término, Servet afirma que la sustancia divina de Cristo *participa* de la carne, que no es una unión de dos naturalezas completamente heterogéneas entre sí, sino que es una sustancia única, que fue Cristo mismo el que bajó del cielo y que era ya Cristo de forma completa, valga decir, con la carne incluida. En este sentido Servet acepta literalmente el texto joánico en que Cristo dice: «Yo soy el pan vivo bajado del cielo... y el pan que yo le voy a dar es mi carne» (Jn 6, 51). De modo que la encarnación no supone que algo incorpóreo se haga corpóreo, sino que algo corpóreo cambie su modo de presentación. Por eso Servet se apoya en san Ireneo cuando éste interpreta el pasaje del Éxodo en el que Dios le dice a Moisés que arroje su cayado a la tierra y el cayado se convierte en serpiente (Ex 4, 3) como figura de la encarnación: algo físico, un cayado, se convierte en algo físico, una serpiente. Tanto el maná, que era corpóreo, como la correlación entre Cristo y Adán, que era hombre completo, impiden entender la encarnación de otro modo. La nota al margen —«Cristo tiene sustancia eterna tanto en carne como en espíritu» (*Diálogos* B1r, 402)— parece estar dirigida expresamente a Ecolampadio.

Servet tiene que responder, con todo, a una crítica que parece certera: o Cristo es, entonces, una criatura y, como tal, finita o los creyentes, en tanto que están unidos a Cristo, son también Elohim y Logos. El dilema se resuelve afirmando que sólo Cristo es Dios con plenitud y que, aunque se presentó con un cuerpo completamente humano mientras anduvo entre sus seguidores, ya era Cristo sustancial cuando, como escribe san Juan, estaba junto al Padre. En aquel momento, como escribe san Pablo, quedó instituido el reino de Cristo y, en él, los que lo habrían de habitar, los elegidos (Rm 8, 29-30), pero sólo Cristo tiene a Dios como Padre natural.

Cristo fue concebido por obra del Espíritu de Dios y engendrado de la Palabra, es decir, de la sustancialidad de Dios, no, desde luego, creado, como el resto de criaturas, de la nada. Por eso en Cristo reluce la gloria de Dios mismo, de lo contrario sería *otro* Dios. Y salió de Dios, como Palabra, ya con carne, y así, completo, bajó del cielo. La luz que era la Palabra se hizo más luz, desde el punto de vista humano. El cuerpo de Cristo no está pegado a lo divino, sino que es divino:

«Grande e inefable es el misterio de que esa carne sea la misma que la nuestra y de que por su naturaleza tenga sustancia divina; de que fuera concebida en el seno de una virgen y nacida de la substancia de Dios; de que fuera producida a nuestra semejanza¹⁶ y surgiera de Dios desde la eternidad; de que Cristo fuera hecho de mujer, nacido de María y al mismo tiempo hecho y engendrado de la substancia de Dios..., su generación nadie puede explicarla» (*Diálogos* B5v, 411).

¹⁶ La importancia de esta semejanza queda clara en lo que sigue: «Si yo no tuviera esta convicción acerca de la carne de Cristo, no tendría ninguna esperanza en él, pues también a nosotros nos ocurrirá que llegaremos a compartir la substancia de Dios incluso en la carne, al igual que también ahora en espíritu nos hemos convertido en consortes de la naturaleza divina (2 Pedro 1)» (*Diálogos* B6r, 412).

Habría que añadir... salvo el joven Miguel Servet, que está convencido de haber entendido el misterio de la generación de Cristo. Para ello, saltando por encima de las formulaciones tradicionales construidas con categorías de la filosofía griega, Servet acude a las Escrituras.

Para Servet, la proclamada consustancialidad de Cristo con el Padre es literal, en el sentido de que la Palabra de Dios y el Espíritu de Dios ocuparon el lugar del padre en la generación de Cristo al modo humano. Y también es literal la consustancialidad de Cristo con el hombre, en el sentido de que María, mujer de la estirpe de David, ocupó el lugar de la madre. Y, al modo humano, de las dos semillas salió un ser sustancialmente único, como cualquier hijo a partir de sus padres. Cristo, así, es mediador de verdad, porque «participa de Dios y de hombre» (*Diálogos* B6v, 413). Para Ecolampadio, sin embargo, atrapado en el dualismo de origen platónico, tal planteamiento le parece sospechoso de herejía porque confunde la naturaleza divina y la naturaleza humana de Cristo. Para Servet, por el contrario, que piensa desde el monismo del judeocristianismo original, tal «confusión» no es blasfemia, sino que debe provocar *asombro* por el hecho de que Dios comparta con sus criaturas, de verdad, su sustancia, sin olvidar que, hablando con propiedad, Dios mismo está más allá de la sustancia, pero ha decidido crearse una, la Palabra y el Espíritu, para donarse al hombre.

Numerosos textos del Antiguo Testamento apoyan la interpretación de Servet. Éste cita expresamente Is 4, 2; 45, 8; 53, 2; 55, 10; Ez 17, 22-23; Jr 23, 5; 33, 15; Za 6, 12. En ellos se habla siempre de germinación de semillas y de retoños en los árboles, es decir, de acciones físicas, nunca de mezcla de realidades heterogéneas entre sí, tal como hace la teología tradicional. Según Servet, si se concibe la naturaleza de Cristo de una forma tan antibíblica, los «filósofos» serán incapaces de volver a unir lo que han separado de modo tan tajante.

Esta es la razón que Servet da para explicar que en *Errores* evitara decir que Cristo era Dios *por naturaleza* y prefiriera la expresión *por gracia*. Pero, por no usar un lenguaje contaminado por la filosofía griega —la expresión *por naturaleza* «no tiene nada en común con las Escrituras» (*Diálogos* C3v, 422), afirma—, dio lugar a que se interpretara mal su planteamiento y se le confundiera con los adopcionistas, que defendían que Jesús era un hombre singular elegido y adoptado por Dios como Hijo, pero que no era Dios plenamente. Esta teoría está en las antípodas de la servetiana, pero es cierto que algunas de sus expresiones —que, por otro lado, no hacían más que recoger el aroma adopcionista de los textos originales— podían entenderse de ese modo. Ahora, sin embargo, admite ambas expresiones, *por gracia* y *por naturaleza*, y está dispuesto, incluso, a aceptar la terminología filosófica y a decir que en Cristo hay dos naturalezas y dos propiedades y que Cristo «tiene, necesariamente, propiedades dobles y le incumben consideraciones diversas y unos predicados en cuanto procede de Dios y otros en cuanto procede de la carne» (*Diálogos* C4r, 424).

Es más, para evitar la acusación de arrianismo, Servet acepta no sólo que Cristo es consustancial al Padre, tal como le pedía Ecolampadio, es decir, que no es un dios nuevo e inferior, sino que le corresponde también el nombre de Jehová. Servet había negado esa posibilidad porque seguía, a su juicio, el uso bíblico, que reserva el nombre Jehová para acercarse en lo posible a la esencia de Dios y utiliza el de Elohím para incluir la Palabra y el anuncio de que llegará a ser hombre mortal. Tales concesiones, con todo, no evitaron que Servet siguiera siendo mal interpretado.

Tras este recorrido servetiano, que le ha llevado desde el Dios-silencio al instante de la creación y a la encarnación, llega Servet al punto culminante: la resurrección de Cristo.

En la resurrección Cristo dejó de participar de la criatura y, a partir de entonces, está al lado de Dios, donde no tiene ya nada animal/psíquico, vuelve a su ser prístino, a estar junto a Dios. Como recoge san Juan, Cristo dijo que volvía a «la gloria que tenía a tu [del Padre] lado antes de que el mundo fuese» (Jn 17, 5), pero ya con el plan divino cumplido: todo, el hombre y el mundo, ha quedado renovado. Si en la encarnación Cristo devino inferior al Padre, por participar de la criatura —de ahí que Cristo ore diciendo: «Ahora, Padre, glorifícame tú» (Jn 17, 5), o que diga a sus discípulos: «El Padre es más grande que yo» (Jn 14, 28)—, en la resurrección recupera la gloria. *Ahora*, tras el hecho histórico de la resurrección, es decir, cuando Servet escribe, por tanto, Cristo es infinito en poder, valor y duración, está «en el tercer cielo» (2 Co 12, 2). Pero Servet matiza que no se pueden entender estas afirmaciones en sentido físico porque el cuerpo de Cristo *ahora* es un cuerpo espiritual, ajeno al lugar y a la cantidad, y que el lugar que ocupa junto a Dios tampoco es un lugar físico —habría dos dioses—. Así tiene pleno sentido la acción de Moisés, ya referida anteriormente, cuando, al coger la serpiente, ésta volvió a convertirse en cayado. De igual modo, Cristo recupera la misma luminosidad que tenía antes de la encarnación —en ésta había ganado luminosidad *desde el punto de vista humano*— porque su participación en la sustancia de las criaturas era en él accidental. Pero, en el mundo, ha habido cambio y renovación efectiva.

Algo que, según Servet, la concepción tradicional de la resurrección no garantiza porque si la naturaleza divina de Cristo —la Palabra invisible e incorpórea y eterna— vuelve a Dios exactamente tal como había venido al mundo, no habría sufrido ningún cambio, ni siquiera a ojos humanos, sólo habría ocupado un lugar *junto a* otra naturaleza completamente ajena, la humana. Y si efectivamente, como afirma el evangelio, Cristo se lleva su cuerpo al cielo, la tradición tiene que admitir que en el tercer cielo hay carne humana «para servir de espectáculo» (*Diálogos* C1r, 418), escribe Servet con cierto sarcasmo. Él prefiere leer la Escritura no con ojos carnales, sino espirituales,

«pues el cuerpo espiritual existe en el nuevo cielo ajeno a todo lugar tanto como a todo cuerpo cuantitativo. De ahí también vino su espíritu a nosotros, como a una nueva región, no por movimiento de acercamiento espacial, porque, al igual que Dios, tampoco Cristo está espacialmente ausente, ni Dios está en ninguna parte si no es en Cristo. Necesariamente el lugar debe ser uno solo, como ellos son un solo ser. Y no está Dios en las cloacas, ni en las piedras, ni en otras cosas, como la gente se imagina, y las Escrituras no hablan de otro lugar de Dios que no sea el de Cristo, y Dios no se comunica con nosotros por su espíritu de un modo distinto de como lo hace Cristo, pues su espíritu es el espíritu de Cristo, y Cristo está allí y actúa por el soplo de su boca» (*Diálogos* C1v, 419).

Así, puede entender Servet que Cristo dijera que su espíritu estaría con todos sus discípulos, en un primer nivel, «para siempre» (Jn 14, 16) y que, en algún caso, *además*, «me manifestaré a él [el que ame a Cristo]» (Jn, 14, 21). El misterio de *la cena del Señor* añade un tercer nivel de *intensidad* a la manifestación de Cristo, pero es una acción «que se produce en espíritu, el cuerpo de Cristo es comido místicamente en místico pan» (*Diálogos* C2r, 419-420) y así «se une a nosotros por la presencia real de su cuerpo, de manera que se dice de nosotros que somos miembros de su carne y de sus huesos... tal como la carne de un varón y la carne de su mujer son una sola carne» (*Diálogos* C2r, 420). Un modo de entender la Eucaristía que Martín Bucer admitía, aunque, quizá, sin entender hasta qué punto enlazaba con la filosofía celeste del joven español Miguel Servet, quien traza una línea coherente desde el Dios inefable hasta su manifestación más intensa posible en su época, la Cena, aunque confiesa con desilusión que «dado que la verdadera práctica de la cena del Señor ha sido sepultaba y Cristo aún no es conocido, el sabor de esta comida parece insípido» (*Diálogos* C2r, 420).

II. CUATRO ASPECTOS DE LA SOTERIOLOGÍA SERVETIANA

La filosofía celeste servetiana tiene como elementos más llamativos el nuevo sentido que insufla a los apuntes trinitarios de las Escrituras y la restauración de la unidad de Cristo. Sin embargo, tal planteamiento, aunque grandioso, no se agota en sí mismo. Todo está orientado hacia y, a la vez, movido por su doctrina de la salvación. En el fondo de la teología del joven Servet late, creo, su propia experiencia de *conversión*, de renovación interior, de haberse sentido un hombre nuevo. Quizá, por ello, Servet se sentía elegido por la divinidad para entender las Escrituras y para darlas a conocer. Y son numerosas las cuestiones de las que él mismo dice que quedan oscuras para los demás, pero que él entiende a la perfección, en especial los textos de san Juan y de san Pablo. Estos abundan en fórmulas contundentes, con implicaciones personales y cósmicas, que han sido siempre algo incómodas para los que se acercan a ellas «con los ojos de la carne». Pero esas son las cuestiones que llaman a Servet. Y sobre ellas arroja una nueva luz, que consigue arrancar destellos desconocidos, porque Servet las lee de forma literal, no metafórica, por un lado, y, a la vez, entendiendo su sentido espiritual, no meramente carnal.

El complemento que cierra el sistema teológico de Servet, *Cuatro capítulos sobre la justicia del Reino de Cristo*, aborda en primer lugar el hecho histórico de que Cristo justificó y salvó a los creyentes cuando murió y resucitó en Judea, sin que los creyentes tuvieran que hacer nada, es decir, *sin obras*. De ahí pasa al momento en el que vive Servet, cuando los creyentes viven en el espíritu y no han de cumplir con las obras que la Ley mosaica prescribía para salvarse, es decir, cuando *basta la fe*. En el tercer capítulo, Servet saca a la luz el principio hermenéutico implícito: que el Nuevo Testamento cumple y, *por ello*, deja sin efecto el Antiguo. Finalmente, analiza la relación entre la fe y la caridad en el sentido de que la fe mueve, o, mejor, se desborda, en obras de *caridad*, unas obras distintas a las exigidas a los judíos bajo la Ley y a las impuestas por la tradición romana.

El contexto polémico viene dado por las disputas entre católicos y reformados, por un lado, y entre reformados entre sí, por otro. Servet no está de acuerdo ni con la defensa de las obras que hacen los católicos, porque son herederas de las del Antiguo Testamento, ni con la mera fe como modo de salvación que predicaban los reformados. Estos sólo se atienen a que, efectivamente, Cristo salvó gratuitamente, pero carecen del don del Espíritu Santo, porque la fe es algo más que fe: renueva y regenera al creyente de modo que éste se desborda en amor y en obras de caridad.

2.1. *El pasado: justificación por Cristo*

El primer capítulo de los *Cuatro capítulos sobre la justicia del Reino de Cristo* lleva por título «Sobre la justificación» y recoge las afirmaciones paulinas de que los creyentes son justificados por gracia, al creer que Jesús Cristo es Hijo de Dios, de modo que quedan liberados de la herencia de Adán: la muerte, el pecado y las injusticias. De hijos de la ira los cristianos pasan a ser hijos de Dios, coherederos de Cristo, puesto que han recibido el espíritu de adopción. Y esto es algo que *ocurrió ya* cuando Cristo resucitó. De modo que ahora los elegidos ya están justificados, ya están en paz con Dios, viven en el espíritu y en la esperanza de otra gloria aún superior, ya están en el reino de Dios, son santos y justos. Se ha cumplido lo que anunciaron los profetas: con la resurrección de Cristo, resucitan los creyentes de la muerte que trajo el pecado de Adán. Y, para ello, sólo la fe es necesaria: «La conclusión de este capítulo es que todos los cristianos están justi-

ficados y que ser justificado es convertirse de injusto en justo, lo cual se logra solo por la fe en Cristo» (*Diálogos* D2r, 438).

Aunque Servet no puede evitar sacar al filólogo que lleva dentro cuando escribe: (i) «De paso, fíjate en lo siguiente: que para nosotros es lo mismo ser justificado, ser purificado y ser santificado, a pesar de que, según la Ley, su concepto es distinto. En efecto, un Cristo único es el fin de toda la Ley; él solo es objetivo de todo lo que está en la Ley. Los hechos varios de la Ley confluyen en una intención única en un Cristo único» (*Diálogos* D2r, 438); así que la fe en Cristo sustituye la purificación por sangre, la santificación por unciones y el cumplimiento de la Ley; (ii) «Salvar significa en el Evangelio restablecer o sanar al que estaba enfermo. Se salvan quienes son llamados al reino de Cristo. Salvar es, una vez perdonados los pecados, reponer en estado de salud. (...) Pero únicamente las palabras de Cristo enseñan clarísimamente qué es salvación, expresando siempre que han sido salvados mediante un verbo en pasado, como también Pablo dice *Nos salvó* (Tito 3), *Nos ha salvado* (2 Timoteo 1) y *Habéis sido salvados* (Efesios 2)» (*Diálogos* D3r, 439).

Servet, con todo, a pesar de su entusiasmo optimista, acota: «Y todo esto se ha cumplido, aunque por la severidad de los tiempos no parezca todavía cumplido» (*Diálogos* D2r, 437). Habida cuenta de que Servet identifica cristiano, creyente, elegido, salvado, santo, en paz y feliz, y de que cuenta su presente dentro del periodo de *cumplimiento* de las promesas bíblicas, no en el de las *promesas* aún por llegar, se puede entender la cita anterior en el sentido de que Cristo no inaugura un reino de Dios que se refleje en un nuevo tipo de sociedad, sino en la posibilidad de que cada persona experimente en sí mismo la renovación interior que lleva aparejada la fe en Cristo. Los cristianos serían el testimonio de que el reino de Cristo ha llegado ya, pero a una minoría que, aunque pueda ser inmensa, no cambia «la severidad de los tiempos».

2.2. *El presente: reino del espíritu de Cristo*

El segundo capítulo lleva por título «Sobre el reino de Cristo». En él se saca la conclusión del anterior: el reino de Cristo, que fue instaurado en sombra en el mismo acto de la creación, comienza su recorrido histórico-humano en el mismo momento en que, tras la resurrección, Cristo vuelve junto al Padre: «Esa vida eterna ya habita en nosotros, porque ahora vivimos en espíritu con la vida eterna con la que habremos de vivir en carne. El que no siente eso en sí mismo no ha renacido aún de Cristo sino que obra como pagano. Uno solo y el mismo son el reino de Cristo que es y que será, y todas las profecías que se refieren a la gloria de la resurrección ya ahora se han cumplido en los justificados gracias a la gloria del espíritu que les ha sido dado» (*Diálogos* D3v, 440).

El optimismo antropológico con que Servet encara los textos sobre el reino de Cristo contrasta con la lectura dominante en la tradición: Cristo *renueva* la promesa del reino de Dios, pero no representa su efectivo *cumplimiento*. Y dado que en los textos bíblicos se afirma tanto que el reino de Cristo se ha aproximado y está cerca, por un lado, y, por otro, que se ha hecho ya presente, la cuestión se plantea de nuevo en los matices. Servet, desde su teología del plan divino como realización histórico-ontológica, enfatiza que la resurrección inicia una nueva etapa distinta y superior, aunque no cierra la historia porque aún queda la última y definitiva, cuando los creyentes, siguiendo el modelo de Cristo, resuciten no sólo en espíritu sino en la carne¹⁷. Éste será el fin de los tiempos, pero el creyente saborea ya, en espíritu, su gloria.

¹⁷ Servet ve cierta lógica en que en el momento de la creación apareciera primero la carne y luego el espíritu, en ese orden, y que el cristiano primero resucite en espíritu y luego en la carne, en el orden inver-

La interpretación tradicional, más pesimista, rebaja la repercusión salvífica de la resurrección y aumenta, por consiguiente, la importancia de la espera. En ese hiato se hace necesaria, claro, la intervención de la Iglesia y el establecimiento de nuevos preceptos y, por lo tanto, de nuevos pecados. Con el planteamiento de Servet la situación es bien distinta. Para él las palabras de san Pablo no son palabras vacías, las promesas se han cumplido ya. Aunque el corolarario pudo resultar indigesto tanto para la jerarquía católica como para la naciente jerarquía en las iglesias reformadas: «Por lo tanto todos somos reyes y sacerdotes» (*Diálogos* D6r, 445).

Tampoco le gustarían ni a Ecolampadio ni a Bucer las críticas de Servet a Lutero. Éste había escrito en 1525 su opúsculo *De servo arbitrio* en contra del libre albedrío. Servet le responde que es verdad que la justificación por Cristo no depende del hombre, que éste no elige ser salvado o no, sino que depende de la gracia, de la misericordia de Dios, pero argumenta contra Lutero: «Sin embargo, probar a partir de ello el siervo albedrío es como decir: 'no puedo volar; no tengo, por tanto, libre albedrío'. No por cierto: para que se reconozca la sublimidad de la gracia de Cristo tiene que haber en nosotros ciertas capacidades, impotentes, sin embargo, para lo que Cristo nos ha dado» (*Diálogos* D6v, 447). De nuevo se enfrentan dos actitudes ante el hombre. Y si se puede decir que, en los orígenes, la Iglesia oriental estaba imbuida de optimismo antropológico y cósmico y la Iglesia latina de pesimismo, puesto que insistía más en el pecado y en la culpa, Servet sería heredero de la primera y los protestantes de la segunda. Los católicos mantendrían una posición intermedia. Pero la cuestión sigue siendo: ¿cuál es más fiel al mensaje neotestamentario?

El capítulo acaba con un precioso texto, de evidentes acentos autobiográficos, que merece ser recogido completo:

«En efecto, debes pensar que existe cierto momento, y solo uno, en el que Cristo te llama y te atrae, y en el que de injusto pasas a ser justo, y se te concede el perdón de los pecados, el reino de los cielos y la vida eterna, pues antes eras pecador e hijo de la ira y estabas bajo el dominio de Satán. En cambio, este es el momento —cuando tomas a Cristo por la fe y te entregas al Espíritu Santo— en el que, raptado hacia lugares celestes, naces de las alturas. Es necesario que distingas los tiempos, cuándo estuviste bajo Adán y cuándo bajo Cristo, y cómo sostuviste un cuerpo de pecados, del que ahora te despojas, pues todo hombre, antes de ser atraído por Cristo, es un pagano» (*Diálogos* D7r, 447).

2.3. *El Nuevo Testamento supera al Antiguo*

El tercer capítulo, el más extenso, trata de la «Comparación de la Ley y el Evangelio», un asunto del que Servet debió de tratar por extenso con Martín Bucer. Éste pensaba que, efectivamente, había diferencia entre la Ley y Cristo, pero no tanta como la que establece Servet. Una cuestión de grado que tiene, de nuevo, importantes consecuencias.

Para Servet la contraposición entre la Ley y el Evangelio es manifiesta. Todo intento de limar las diferencias contribuye a devaluar la importancia histórico-ontológica de la resurrección y a difuminar la separación entre el judío y el cristiano —«Se equivocan, pues, no poco quienes confunden los Testamentos haciendo ese tipo de comparaciones, y debilitan la gracia del advenimiento de Cristo al hacer a los judíos iguales a nosotros»

so, cerrando la serie: carne → espíritu, espíritu → carne. Entre líneas, además, abriga una esperanza, que no acaba de exponer: que cuando resucite en carne ante Dios y vea Su rostro, sea un rostro de hombre; así, Dios habría elegido su faz humana no por casualidad, sino porque correspondería a su esencia de verdad. Servet, con todo, no se siente con derecho ni siquiera a esperarlo, sería ser demasiado orgulloso.

(*Diálogos* E2v, 454)—. Él, por el contrario, compara ambas punto por punto y descubre que: (i) los judíos quedaban justificados por sus obras y los cristianos por la gracia y la fe; (ii) aquellos eran carnales, estos espirituales; (iii) Moisés era sombra de Cristo; (iiii) había muerte y pecado en la Ley, mientras que en el Evangelio hay misericordia y reino de los cielos; (v) antes la filiación era carnal a través de Adán, después la filiación es adoptiva como hermanos de Cristo; (vi) no había predestinación para los judíos desde la creación, pero sí para los cristianos; (vii) en la Ley se adoraba a Dios en sombra, en el Evangelio se le adora en verdad en Cristo; (viii) los judíos seguían subyugados al pecado, al tormento y a la condenación eterna; los cristianos no, ellos tienen la conciencia tranquila y gozan ya de la felicidad; (ix) la Ley estaba escrita en piedra, el Evangelio en los corazones de los creyentes con tinta interna; (x) la Ley representaba muerte y servidumbre, el Evangelio representa vida y libertad; (xi) antes se prometía gloria temporal, ahora gloria duradera.

La primera consecuencia que saca Servet de esta comparación permite entender el misterio encerrado en la cena del Señor. Algunos contemporáneos de Servet afirmaban que, puesto que san Pablo escribe que los judíos ya comían y bebían comida espiritual (1Co 10, 3-4) y como Cristo aún no había venido, el alimento debía tener carácter *simbólico*, por lo que la cena del Señor sería también simbólica. Para Servet, sin embargo, el alimento de los judíos era comida *real* y san Pablo la llama *espiritual* en el sentido de que anunciaba la cena del Señor, que es también real, en el sentido de que efectivamente alimenta, pero al espíritu; no hay nada meramente simbólico, por tanto, en tamaño misterio.

La segunda consecuencia aclara la importancia relativa de las obras y la fe para la salvación. Los católicos insistían en la importancia de las obras, basándose en que en el Antiguo Testamento los judíos debían realizar numerosas acciones para quedar justificados, y los protestantes defendían la importancia de la fe, basándose en que el Nuevo Testamento, por contraposición al Antiguo, anuncia la justificación por la sola fe. Para Servet ambos se equivocaban. Es cierto que la Ley prescribe normas y ceremonias y que el judío que las cumplía quedaba justificado, pero la Ley fue derogada por Cristo. Los creyentes ya no están sujetos a los preceptos antiguos. Al cristiano sólo lo salva la fe en que Jesús el Cristo es Hijo de Dios, no sus obras. Yerran por tanto los católicos cuando afirman que *ahora* las obras y los preceptos son imprescindibles para la salvación. A Servet le parece que los católicos se asustan ante el hecho de Cristo haya sido tan liberal y haya otorgado tanto —la salvación— por tan poco —la fe—. Así que cuando establecen reglas monásticas, decretos papales y votos obligatorios como necesarios para la salvación, devalúan la salvación que trajo Cristo, restauran la servidumbre y la culpa judaicas, y sustituyen leyes divinas por leyes humanas «que ni salvan ni justifican, sino que sirven para pecar todavía más» (*Diálogos* E6v, 463). De los católicos escribe Servet:

«Algún día les dará Dios entendimiento para que entiendan los misterios de Cristo y la eficacia de su fe, que será la única que liberará sus conciencias de esas supersticiones y ataduras miserables. Entonces llorarán amargamente por tantas recaídas del cristianismo en el judaísmo, nacidas la mayor parte de desconocer la distinción entre Ley y Evangelio» (*Diálogos* E7r, 464).

Pero de ahí no se sigue, argumenta Servet contra los luteranos, que las obras sean inútiles para la salvación. En el Antiguo Testamento eran imprescindibles, no bastaba entonces tener fe, sino que había que cumplir los preceptos escrupulosamente, luego las obras son necesarias, si bien en el Nuevo Testamento las obras son otras. Por eso san Pablo recuerda la importancia de las buenas obras. Además, el cristiano no es sólo hombre interior sino también hombre exterior, es decir, un ser social. De modo que, como

miembro de un grupo social, el cristiano ha de actuar y debe seguir un principio moral básico, «ley de la naturaleza» lo llama Servet, que no es otro que el conocido «no hacer a otro lo que no quieres para ti». El hombre renovado no puede excusarse en su renovación para dejar de «hacer lo que, según la conciencia y en opinión común a todos, es bueno» (*Diálogos* E8v, 468).

2.4. *Dos testimonios del Espíritu Santo: fe y caridad*

Como cierre a su sistema teológico, Servet dedica el último capítulo de su opúsculo a hablar «Sobre la caridad». Si la fe justifica, libera del pecado original e introduce al cristiano en el reino de Dios, la caridad hace que tal transformación interior se derrame hacia el exterior en forma de buenas obras, de paciencia y como amor a todo y a todos. Las obras de caridad —oraciones, pobreza, limosnas, ayunos— sirven, y sirven porque tendrán como recompensa *aumentar* la gloria que tendrá el creyente tras la resurrección de la carne. No está en cuestión, por tanto, la salvación, puesto que ésta no depende de las obras, sino de la fe, pero sí que, de algún modo, la salvación es distinta; «de otro modo», escribe Servet, «en vano viviríamos en el mundo» (*Diálogos* F3v, 473), o «Dios sería un juez injusto, castigando por las obras malas y no premiando por las buenas» (*Diálogos* F3v, 474). La fórmula preferida por Servet es que la fe es puerta y la caridad perfección, es decir, que la fe es primera temporalmente y la caridad es primera ontológicamente.

Sobre este amor escribe unas bellas páginas donde expone «mi propia filosofía» (*Diálogos* F4r, 474) sobre el asunto, centrada en la importancia de que las obras de caridad no sean sólo externas sino que procedan e impliquen los impulsos más básicos, de modo que lleven «consigo una buena emoción anímica» (*Diálogos* F4r, 475). Nada que ver con lo que otros —¿algunos anabaptistas, quizá?— predicán, escudados en la salvación por la sola fe y en el siervo albedrío: el ocio y el adormilamiento. Estos «se sienten satisfechos solo por decir que tienen buena conciencia con Dios, de manera que, incluso en su nombre, se permiten algunos vicios impunes» (*Diálogos* F4v, 475).

En definitiva, escribe Servet, en cuanto a la caridad: «ni con estos ni con aquellos estoy de acuerdo en todos los puntos, ni tampoco en desacuerdo. Me parece que todos tienen parte de verdad y parte de error y que cada uno ve el error del otro, mas nadie el suyo» (*Diálogos* F7v, 481).

Y una frase lapidaria para acabar: «Pierda el Señor a todos los tiranos de la Iglesia. Amén».

* * *

Tras la lectura de la estupenda tesis de licenciatura de José Yruela Guerrero, S.I., *El cuerpo revelado y revelador* [Santa Fe de Bogotá (Colombia), Pontificia Universidad Javeriana, 1998], me confirmo en la impresión de que la lectura servetiana de los textos bíblicos, dada la fidelidad a su espíritu, es de perenne actualidad. Siempre que los teólogos vuelvan a los ricos y plurales orígenes, mantendrán posturas cercanas a las de Servet. Entre la bibliografía citada por Yruela destacan: Karl Rahner, *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona, Herder, 1965; Juan Luis Ruiz de la Peña, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Sal Terrae, Santander, 1991; Juan Luis Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander, 1987; Carlos Valverde, *Antropología filosófica*, Valencia, Edicep, 1995; Edward Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián, 1965. Yruela concluye: «La teología actual se ha enriquecido enorme-

mente con las aportaciones de la antropología filosófica. Así, después del Concilio Vaticano II, la antropología teológica de numerosos autores ha incorporado esa visión unitaria del ser humano que se había perdido hacía casi diecinueve siglos, cuando quedó sepultado el pensamiento judeo-cristiano». Creo que, por ello, Servet, paladín de la visión unitaria del ser humano, de Cristo y de Dios, merece una oportunidad.

I.E.S. Miguel Servet, Zaragoza
dmorenomoreno@educaragon.org

DANIEL MORENO MORENO

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2009]