

LA ATMÓSFERA FILOSÓFICA

del horizonte servetiano

José Luis Rodríguez García*

Universidad de Zaragoza

En verdad que resulta difícil hablar sobre el horizonte filosófico de la época servetiana si se aceptan los cánones académicos. De modo que quisiera introducir mi breve intervención señalando inicialmente una doble constatación.

Por un lado, es preciso apuntar que hacia mediados del XVI, o, si se quiere, hasta mediados de siglo, no encontramos obras perdurables. Ya sé que la valoración es problemática, y así quiero presentarla... Pero hemos de tener en cuenta que, después de las tormentosas intervenciones de Pico, de Ficino y de Savonarola, el XVI se inaugura con la obra que todos estimamos de Erasmo, con las proposiciones entusiastas de Maquiavelo, con la *Utopía* de Moro. Poco más, si se me permite reducir el análisis de forma tan imprudente, aunque sea cierto que nos encontramos con las intervenciones de Pomponazzi y de Paracelso, por ejemplo, de Francastoro y Copérnico o Vesalio. Ahora bien, hemos de tener en cuenta que, aunque parezca paradójico, la obra de estos autores es más respetada y admirada por nosotros que por sus contemporáneos. Nosotros tenemos la fortuna de revalidar su literatura. En todo caso, sería aventurado hablar de una propuesta sistemática: anuncios, resistencias, incordios, es verdad. Pero es como si el XVI viviera a la espera del despertar de un letargo que comienza a sentirse como demasiado costoso. Así, el XVI finalizará oportunamente con la publicitación de Bruno, Valla o Bodino. Pero esto es el epílogo de la aventura que quiero relatar.

* El siguiente texto reproduce la conferencia pronunciada por el autor en la Jornada Científica «Tolerancia e intolerancia en la Edad Moderna (A propósito del centenario de Miguel Servet)», organizada por la Institución «Fernando el Católico» el 22 de septiembre de 2011 y coordinada por el profesor Eliseo Serrano Martín.

Por otra parte, el reconocimiento de que a lo largo del XVI se aposenta en Europa una trayectoria extraña, o extraordinaria, que va a merecer un fuerte castigo. No voy a adelantar ahora indicación alguna porque, como comprenderán, de esto hablaré dentro de algunos minutos. Quiero limitarme a subrayar lo que Negri indicaba en lo que recibo como una memorable indicación en su *Imperio*, donde podemos leer que, en el marco conflictivo de las filosofías de la inmanencia que comienzan a desarrollarse en el XV, bien sea con marcada originalidad o bien en un esfuerzo por recuperar textos tempranos de las culturas clásicas, René Descartes elaboró la primera obra maestra estratégica de esta construcción (la que atentaría contra el horizonte fundamentador de los episodios de las inmanencias).

Aunque Descartes fingía realizar un nuevo proyecto humanista del conocimiento, lo que hizo en realidad fue restablecer el orden trascendente. Cuando proponía la razón en el plano exclusivo de mediación entre Dios y el mundo, estaba reafirmando efectivamente el dualismo como el rasgo que define la experiencia y el pensamiento. Aquí debemos ser prudentes. La ingeniosa estrategia de Descartes consiste principalmente en lo siguiente: cuando atribuye al pensamiento el lugar central en la función trascendental de mediación, lo que define es una especie de remanente de trascendencia divina.¹

En efecto, la trayectoria confrontada que había culminado Montaigne y contra la que Descartes mostrará su profunda desafección –pasando de puntillas sobre su citación– es el eco más contaminante del XVI. Por supuesto, no los *Essais* –no voy a permitirme manifiestos anacronismos–, sino la tradición que es incorporada en sus sucesivas entregas. Lo interesante es calibrar en qué medida la «atmósfera Montaigne» había estado revoloteando a lo largo del XVI, es decir, cuando Servet piensa como teólogo que quiere introducir la pertinencia de otra filosofía.

Podemos pensar, y no es ilegítimo, que esta corriente se ha desvanecido. Es cierto. Esta corriente no acertó a marcar su futuro. Pudo conquistarlo, pero fue incapaz... Sin embargo, como quisiera plantear, es el horizonte en que conviene enmarcar las inquietudes servetianas –si bien con matizaciones importantes que quisiera introducir para contribuir a la desazón de algunas tesis muy imprudentemente publicitadas–. El asunto nos resulta especialmente cercano. Porque, como indicaré de inmediato, ese panorama medular del XVI vive una inquietud que, estrictamente, nosotros podríamos revivir sin excesiva dificultad por cuanto, en efecto, Servet y sus contemporáneos viven el incomprensible declive de un saber –la vinculación filosofía/teología– que pretenden reforzar con las extraordinarias sugerencias de la

¹ Toni Negri y Michael Hardt, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 85.

magia, de la aportación cabalística y de un neoplatonismo cuya dimensión nos resulta hoy espectacular (en su sentido más propio) y que, sin embargo, había seducido a Ficino o Pico della Mirandola. Y, a un tiempo, cerca de la vivencia de esta crisis de dimensiones realmente telúricas se conforman nuevos horizontes –a los que ya me he referido como de pasada–.

¿Cómo podrían vivir los sujetos del XVI esta convulsión? La masa del saber se ha disuelto, no se puede enmendar, las alternativas parecen estar sumergidas en el acné de una improbable adolescencia sin sospechar siquiera que la guadaña del saber está afilándose... Entiendo que ningún sujeto social –como nosotros mismos– está en condiciones de revivir aquella situación conflictiva, crítica, inmadura, que rodea el extraño peregrinaje de Servet. Se me permitirá entonces que aluda a las circunstancias fundamentales –desde mi punto de vista– que provocan el muy contingente y castigado panorama en el que debiéramos sumergir la obra servetiana para entender su alcance y su fogoso estrépito.

Los ejes vertebrales del horizonte filosófico del XVI (servetiano)

Hegel, desde su estrado académico alemán, vino a reivindicar la reforma luterana como uno de los episodios claves del alumbramiento moderno. Lástima que siempre tengamos que abusar de las metáforas para expresar alguna relevancia histórica. Pero la verdad es que Lutero no alumbró nada que resulte excepcional para los mediterráneos. Lo afirmo con seriedad. El agustino proclama sus tesis en 1517. Y publica su obra, con una precipitación exhaustiva, entre 1520 y 1525 –fecha de la aparición de su intervención a propósito del libre albedrío–. Nosotros, los mediterráneos, sabemos que Lutero no sería sino una alucinación en la vegetación de la cultura occidental si no hubiéramos asistido previamente a dos acontecimientos que me parecen a estas alturas de nuestro desastre más esenciales. Por un lado, se ha producido una fortísima crisis de la cadena poder-saber que afectó gravemente al respeto que habían merecido las máquinas productoras de saber. La crisis de la Escolástica llamada tardía provoca estupor: que la conozcamos como tardía significa que descubrimos aquel cataclismo como natural en la evolución de un discurso que había terminado por situarse en una rotonda sin salida, infinitamente circular. Lo que quiero decir es que la enfermedad terminal de la Escolástica preparó la precipitación de otras propuestas asilvestradas. La falta de respeto hacia las universidades, los clérigos y la palabra sagrada se extendían provocadoramente. En verdad, estos bautismos de laicidad apresurada e incendiaria serán domesticados –pero esto no viene ahora a cuento–. Ya lo he señalado acogiéndome a la autoridad de Negri –pero, también

podría recordar la intervención sugestiva y valiente de Popper, que escribió el mejor manifiesto contra los enemigos de la sociedad abierta, es decir, contra toda pretensión dogmática que transcurre siempre en los aledaños de la relación escuela-estrategia política o saber-poder-. Por otra parte, ha comenzado a potenciarse el esbozo de una nueva onto-política que profundiza la obsolescencia de la onto-teología que había regido el decurso social desde Teodosio. La aventura de Savonarola y la muy medida contraofensiva maquiaveliana sitúan las coordenadas de una fulguración política que irá abriéndose paso. Teniendo en cuenta estas tales dos circunstancias se comprende la ventura luterana –y su inmediata proliferación sectista (y sectaria)–.

Pero, sobre todo y en segundo lugar, puede entenderse la proyección de un propósito que constituye la «atmósfera filosófica» del XVI. Es la que rodea la vivencia servetiana –aunque algunos de los autores que voy a reivindicar ahora escriben cuando la obra de Servet no es conocida o ellos mismos desconozcan lo que Servet está llevando a cabo-. Hablo de atmósfera filosófica... Es nuestro actual e inmediato reto y ocupación.

Pues bien, entiendo que hay dos poderosas corrientes que pretenden asentarse –las dos serán laminadas por una re-institucionalización del saber que no dejará rescoldo alguno de su presencia, o, a lo más, sumergida ésta en los subterráneos de las cloacas monacales, de los círculos libertinos y las minoritarias sectas de iluminados–.

a. Recordemos en primer lugar que la crisis social del saber establecido requiere una extraña confluencia que comienza a rehacerse en las bodegas de los renacimientos italianos. Con lo que nos encontramos es con el intento de justificar la confluencia entre los intereses antiguos y la renovación académica que va a centrarse en una alternativa que enmarca con poderosa aureola la actividad servetiana. Sabemos que la alternativa que va extendiéndose con la lentitud de una mancha de aceite, imparable y poderosa, es la del pensamiento mágico, esto es, la de una intromisión que apunta a la teologización del saber académico renovado. Esta aventura de auténtica cirugía plástica inunda lo que puede entenderse como promiscua relación sapiencial. Ficino, Pomponazzi, y muchos otros, aconsejan respetar la tradición siempre y cuando se incorporen elementos novedosos. En verdad que resulta sorprendente el esfuerzo por conjugar antiguas pretensiones y renovaciones que, provenientes del paganismo, resultan edulcoradas y prestas a un nuevo juego que alimenta lo viejo y que facilita una nueva fisonomía.

Si hubiéramos de recordar una obra enigmática y notable al respecto sería la de Cornelio Agrippa. Viajero, residente durante una breve estancia en Aragón –hacia 1508–, autor de una sorprendente rei-

vindicación feminista –titulada *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*–, inspirador para el Nietzsche de *Así habló Zaratustra*, mago legendario que resucitó en el espejo para consuelo de Henry Howard a su amada hija Geraldine, publicará en 1541 su *Filosofía oculta*. Merece la pena que nos detengamos brevemente en una intencionada consideración para situar a Servet en el contexto filosófico del medio siglo. No es que Servet conozca el texto –o no lo sé–. Pero la obra de Cornelio Agrippa resume una trayectoria realmente esplendorosa que en verdad no anuncia nada, sino que certifica una tendencia imparable del siglo.

El primer libro de la obra del 41 diseña perfectamente una obsesión del siglo –adelantada por los neoplatónicos florentinos, por los relectores liberados del Libro Sagrado y por esa pretensión que he anunciado (la de vincular la esencia de lo teológico en virtud de la incorporación de nuevos elementos pretendidamente científicos)–. Lo fundamental de la obra es la pretensión de configurar un animismo que roza el panteísmo y de rastrear la presencia del Creador en la multitud de los infinitos microcosmos. Fijémonos cómo se inicia el brevísimo capítulo 1 –toda la obra está compuesta por una especie de meditaciones dogmáticas y reducidas–:

El Universo es triple: elemental, celeste e intelectual, gobernado el inferior por el superior, que le transmite el influjo de sus virtudes de igual manera que el Creador nos trasmite a nosotros su omnipotencia a través de los ángeles, los cielos, las estrellas, los elementos, los animales, las plantas, los metales y las piedras, porque todo fue creado para nosotros.²

A partir de esta consideración, Agrippa desarrolla una elemental teoría cosmológica basada en la recuperación de la doctrina de los cuatro elementos que se ordenan en complejidades singulares. Al comienzo del VII se nos recuerda que lo existente es el resultado de complementaciones excepcionales: para la creación de piedras, metales, plantas y animales se requiere que actúen «todos los elementos», aunque «cada cual imita un solo elemento principal».³ Al final del capítulo se advierte que «los elementos son, pues, lo primero, y todo lo demás procede de ellos o en combinación con ellos: son, en definitiva, quienes distribuyen sus fuerzas a las cosas».⁴

La teoría es antigua, como sabemos. La originalidad excepcional de Agrippa se revela en su consideración sobre la universalidad de este proyecto metafísico que le arrastra a concluir que dicha formación-composición no sólo afecta a «las cosas de aquí abajo», sino que tam-

² Enrique Cornelio Agrippa, *Filosofía oculta*, Madrid, Alianza, 1992, p. 41.

³ *Ibidem*, p. 62.

⁴ *Ibidem*, p. 64.

bién nos indica la naturaleza de «los cielos, las estrellas, los demonios, los ángeles e incluso el Creador».⁵ La indicación de este punto resulta espectacular: la teoría de los elementos parece abocada a la defensa de un panteísmo naturalista que puede ser leído a la inversa. Es decir, no se trata de que lo creado obedezca a estos parámetros, sino que, rigurosamente, obedece a estos parámetros porque es la dinamización de la naturaleza misma de la divinidad.

Como parecerá obvio, el alma es un efecto de la complejidad combinatoria de los elementos. Pero dicha combinatoria no es sino la emanación de la naturaleza divina, aunque Agrippa se sienta en la obligación de instaurar un elemento mediador y creativo para eludir el problema teológico de una divinidad que, siendo acto creador inmediato, no podría sino crear seres inmortales. Esto, que es anunciado en el LXI, no debe inquietarnos ahora. Lo que debe llamarnos la atención es la instigación de una teoría sobre los entes que sitúa la complejidad combinatoria como la explicación ontológica de lo actual, que establece un vínculo esencial entre la divinidad y lo creado, que remarca la presencia del Creador en el mundo de lo real y que, finalmente, proyecta una visión antropológica en la que la conciencia-alma-razón es un efecto distinto de la diversidad combinatoria. Agrippa, reiterando al espíritu de las reflexiones paracelsianas, por ejemplo, reivindicará una caracterología que comienza a disturbar el pensamiento de una racionalidad metódica –y Descartes tendrá muy en cuenta los peligros que acechan a la necesidad de una tradición enmendada–. Digámoslo precipitadamente: lo divino está en todo de forma que el Todo resulta divinizado. Y aún: el conocimiento de lo divino y de lo real está determinado por los infinitos vaivenes de la impredecible danza de los cuatro elementos que sitúa la ciencia en el terreno pantanoso de las ocurrencias –y de esto dejará testimonio el propio Agrippa en una obra anterior a la que ahora me ocupa (su celeberrima *De vanitate scientiarum*, publicada en 1526)–.

Pues bien, entiendo que estas dos características, esta renovada metafísica y su inmediata y sorprendente deriva antropológica, marcan una potente trayectoria en el mundo filosófico del XVI –que va a reaparecer, por ejemplo, en el espíritu espinosiano, y que, como he adelantado previamente, merecerá el conjuro de las nuevas ordenanzas del saber que sistematizará con empeño Descartes–.

El orden teológico recibe de esta manera un regalo envenenado –que va a encontrar inmediato eco en algunas derivas de las polémicas trinitaristas y, de manera espectacular, en las inquietudes realmente caóticas de las sectas trastornadas de la Inglaterra revolucionaria que estudió con auténtico empeño Ch. Hill–. Tengamos en cuenta que no

⁵ *Ibidem*, p. 65.

se pone en cuestión la letra de la tradición: lo que comienza a malbaratarse es el espíritu de la misma por cuanto la distancia entre creador y criaturas se difumina, se estrecha peligrosamente. No hay distanciamiento del interés teológico: lo que podemos detectar es la pretensión de enriquecer el saber teológico con una serie de aportaciones que, a la postre, actuarán como el auténtico y ladino caballo de Troya para decretar su obsolescencia.

La contaminación de esta atmósfera puede calibrarse en el que acaso sea el texto de mayor proyección –y desde luego, de mayor impacto teórico– de la obra servetiana. Me refiero, cómo no, a ese Libro quinto de la *Restitutio* en el que se incluye su digresión sobre la circulación de la sangre. Me resulta cansino recordar las páginas que han sido comentadas en mil ocasiones. Pero quisiera resaltar algunos aspectos, sin ánimo de ser original, con la finalidad modesta de señalar hasta qué extremo algunas indicaciones de la obra culminante de Cornelio Agrippa están presentes en sus páginas. Fijémonos, en primer lugar, que Servet incluye la célebre referencia a la circulación sanguínea en un libro titulado «En que se trata del Espíritu Santo». El Libro se abre con una significativa reflexión teológica que es la que va a determinar la propuesta sorprendente sobre el hecho fisiológico. ¿Qué orienta a Servet? Fundamentalmente, mostrar hasta qué extremo el espíritu (santo) es la esencia de Dios manifestándose en particular modalidad al mundo. De esta manera, inicialmente, el horizonte metafísico Dios-criaturas se plantea como una línea ininterrumpida –que, obviamente, planteará graves problemas teológicos, que se manifestarán en los antitrinitarios, en los Hermanos polacos y en numerosas sectas reformistas–. Este matizado panteísmo va a ser casi explícita y rotundamente acogido por Servet, que escribe que «así como había hombre en Dios, así también había en Dios espíritu de hombre»⁶. Dejo a un lado la polémica trinitarista, empeñado Servet en mostrar que el Espíritu Santo es una realidad metafórica –siguiendo a Hilario, por ejemplo–, pero nunca una Tercera persona de la Divinidad.

Como he advertido, no quiero referir las polémicas teológicas. Otros colegas, como Ángel Alcalá o Daniel Moreno, lo han hecho ya con suficiente procedencia contribuyendo honorablemente a cerrar una polémica secular. Desde luego, de más está subrayar que la reflexión contenida en la *Restitutio*... es prodigiosa: pero prodigiosa por cuanto pretende conjugar la vieja disciplina teológica con la novedad de los saberes que van mereciendo mayor atención o que reclaman, si se quiere, su necesario y sutil acompañamiento a la interpretación de las Escrituras. Los cuatro elementos encuentran representación en

⁶ Miguel Servet, «La Restitución del Cristianismo», en *Miguel Servet. Obras Completas*, vol. 1, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2006, p. 278.

las partes del corazón, subsumiendo la realidad divina en el cuerpo del hombre a través de la circulación de la sangre que diviniza realmente la corporalidad. «¡Estupendo milagro, esta composición del hombre!», exclama jubiloso el teólogo. Y es cierto... Los distintos niveles de la vida se conjugan en el juego de los movimientos cordiales, de la inspiración-expiración y de la circulación: en pocos textos puede hallarse un compendio tan prodigioso desde la perspectiva teológico-metafísica de la vinculación Creador-criaturas. El Espíritu Santo habita en nosotros y su modalidad específica se revela en el movimiento de la sangre y, como he debido resumir, en el juego cordial-pulmonar.

Espero que se haya comprendido hasta qué nivel lo que representa Agrippa enmarca una poderosa trayectoria en el mundo del XVI. También lo he advertido al comienzo de mi intervención: es una trayectoria que merecerá un pronto castigo –cuando la empiricidad de los saberes convierta el interés teológico en vagabundeo desconsolado–. Pero entonces, a mediados de siglo, lo que significa Agrippa es un condensado notable de la reorientación filosófica que se ha emprendido.

b. Existe una segunda trayectoria... Quizá más importante... Lo es, desde mi punto de vista, porque facilita y abona el desapego de la tradición. Porque, en segundo lugar, facilita un territorio que merecerá culminación en la obra de Montaigne para provocar una contraofensiva feroz –también me he referido a este asunto a propósito del acertado juicio de Negri–, que Descartes representará con la estrategia militarista de su metodología, de su metafísica y, sobre todo, con el significativo silencio relativo a la proyección moral y política de su obra. Porque, en tercer lugar, esa trayectoria, aunque castigada, no podrá ser aniquilada a la manera como lo serían las elucubraciones teológico-metafísicas y mágicas de Agrippa. Y porque, finalmente, esta trayectoria enmarca el debate sobre la tolerancia que va a convertirse en una de las cuestiones más inquietantes hasta el mundo de la Ilustración.

Quiero referirme a la irrupción del escepticismo pirrónico en la Europa del XVI. El texto que entonces deslumbró –y que aún nos conmueve– son los *Esbozos pirrónicos* de Sexto Empírico. Se trata de una colección provocativa en todas sus líneas, una especie de hachazo impío contra las creencias asentadas y contra la gloria de los sabios. Pero también, y me gustaría subrayarlo, un manifiesto a favor de un tipo de tolerancia que va más allá de la tolerancia tal y como va a ser entendida por los reformistas luteranos, pero también, y no conviene olvidarlo, como intentaré subrayar, por lo que nuestra tradición considera abanderados de tal derecho –como Locke, Bayle y otros–. Quiero referirme al júbilo pirrónico, quiero referirme a lo que en verdad plantea para demarcar dos posiciones filosóficas en cuyo juego entra Servet –sin pretenderlo: no se olvide que hablamos de atmósfera–.

Ciertamente, la inspiración pirrónica inunda el XVI. Aunque la traducción más conocida de los *Esbozos...* de Sexto Empírico date de 1562, a cargo de Estienne, aparecida en París, el texto circulaba desde finales del XIV y, desde luego, con varias versiones a lo largo del XV. Es un texto clave, que alimentará las propuestas del portugués Francisco Sánchez –sobre todo en su *De lo que nada se sabe*– y, fundamentalmente, de Montaigne. Quisiera referirme a algunos aspectos subrayados con empeño por Sexto Empírico por cuanto van a abonar el combate a favor de la tolerancia marcando, sin embargo, dos muy diferentes propuestas sobre las que me gustaría proponerles alguna consideración.

Veamos... Quizá nos sea suficiente reconocer dos de las inquietudes más frecuentes de los *Esbozos...* La primera está resumida en II. VIII, capítulo titulado *Sobre lo verdadero y la verdad*, donde se asienta que «de todos modos, incluso si como hipótesis concedemos que haya algún criterio de Verdad, aparecerá como una cosa inútil y superflua si observamos que... la Verdad es una cosa inexistente y lo verdadero una sin fundamento».⁷ La posición pirrónica de Sexto Empírico es extremada y correcta. Pareciera abogar por una especie de relativismo protagónico, y estaríamos tentados de reconocerlo si no fuera porque ha dedicado previamente un capítulo –el I. XXXII– a marcar precisamente las diferencias con el antiguo maestro donde nos encontramos, después de la advertencia de una posible aproximación al escepticismo pirrónico, con la indicación de que su relativismo «parece tener afinidad con los pirrónicos», aunque ha de aceptarse que «se diferencia de ellos».⁸ En efecto, Protágoras dista mucho de la suspensión del juicio pirrónico: es más, sus palabras constituyen, a juicio de Sexto Empírico, una muestra inteligente de dogmatismo frente al que ha de oponerse la idea de que no es que nos resulte imposible conocer lo verdadero, sino que esto mismo no existe sino como impresión subjetiva que constituye una mundanidad irreductible. Así, el escepticismo no es vacilación en orden a lo que sea la verdad, sino reconocimiento de que lo que llamamos verdad es la conjugación entre lo material y la subjetividad que crea aquello sobre lo que se debe hablar. Y no hay posibilidad de prestigiar una mundanidad en relación a otras –excepto en el marco del consenso jurídico-político–. Por esto mismo, encontramos en los *Esbozos...* un valioso apartado titulado «Ni el criterio de uno solo ni el de la mayoría son seguros».

Como puede comprenderse, la defensa del escepticismo entendido como doctrina que elogia la suspensión del juicio y la ataraxia –asunto que inquietará al Descartes metódico– significa una valiosa

⁷ Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, Madrid, Gredos, 1993, p. 163.

⁸ *Ibidem*, p. 124.

ayuda para una sociedad en la que la obsesión dogmática comienza a tambalearse como efecto de la multitud hermenéutica y de la crisis de la relevancia política del Papado. Es una de las vértebras culturales del siglo y a su mecanismo y justificación ha dedicado Pedro Cerezo la sumamente solvente Segunda Parte de su *Ética pública* –titulada *Tres ensayos sobre la tolerancia*. Y no se trata de una curiosidad la emergencia del escepticismo en el XVI... Pues resulta que la apuesta pirrónica tiene un poderoso fundamento que también hemos podido rastrear en Agrippa y, desde luego, que atraviesa la obra paracelsiana.

¿De qué se trata? En el apartado citado relativo al criterio de verdad reconoce Sexto Empírico que «entre los hombres hay mucha disparidad»,⁹ abundando en el fundamento de la suspensión de juicio y avalando la precedencia de la ataraxia. «Pues bien, me parece a mí que “el hombre”... no sólo es inaprensible, sino además ininteligible»,¹⁰ se ha escrito. Y la razón es simple. Se ha aproximado a la cuestión en unas páginas previas dedicadas a las «diferencias de constitución» que concluyen con esta indicación en apariencia sorprendente: «y desde luego, si las representaciones mentales resultan diferentes según los distintos animales y entre ellas es imposible establecer valoraciones, será necesario suspender el juicio en lo relativo a los objetos exteriores».¹¹ Esto es: la suspensión del juicio no es aconsejada por el reconocimiento de nuestra menesterosidad intelectual que recomienda aceptar como posiblemente válida cualquier opinión, sino por el hecho ontológicamente constituyente de que una mente cognoscente está siempre conformada de acuerdo con la contingencia en la que la corporalidad-alma se desenvuelve y conforma.

Se comprenderá que la tolerancia como virtud que va abriéndose paso a lo largo del XVI, y que encuentra sus reservas más escandalosas en los martirios de Servet y Giordano Bruno, observe con agrado estas dos trayectorias a las que me he referido. Muy especialmente, la contaminación socio-cultural del escepticismo pirrónico se abre paso, pues, al fin y al cabo, el magicismo agrippaniano está condenado a la obsolescencia, aunque su esfuerzo de renovación merezca suma atención. Pero se trata ya de un residuo de la aventura histórica y, en verdad, la proyección antropológica y política de la teoría de los cuatro elementos comienza a provocar graves inconveniencias en los pensadores y científicos, y, por otro lado, su defensa del panteísmo no acierta a traducirse como liquidación definitiva del saber que pretendían enriquecer.

⁹ *Ibidem*, p. 149.

¹⁰ *Ibidem*, p. 144.

¹¹ *Ibidem*, p. 72.

La «tolerancia» de Servet

El valor de la tolerancia parece una promesa de cumplimiento inmediato. Entiendo que la atmósfera filosófico-cultural del XV-XVI convoca a tal empresa. Las catedrales del saber han sido sustituidas por mínimos y elegantes palacios en los que se hablan diferentes idiomas y la incredulidad en relación a toda afirmación dogmática se extiende. Es este panorama el que nos plantea el adverso destino de Servet, y, en consecuencia, la pregunta sobre la disfunción entre el horizonte filosófico y su martirio.

Obviamente, la primera perplejidad que nos inquieta es la corroboración del asentamiento de amplios márgenes de intolerancia –incluso entre quienes están ahí como protagonistas históricos gracias a su crítica a la intolerancia, como es el caso de algunas de las secuelas más importantes del protestantismo–, o, si se quiere, la grávida percepción de que existe una muy fuerte intolerancia entre los tolerantes... En verdad que se trata de un asunto llamativo. John Ch. Laursen se ha referido, y creo que muy oportunamente, a lo que con suma precaución denomina «puntos ciegos» en la teoría de la tolerancia para subrayar hasta qué extremo, por ejemplo, Milton, Locke o Bayle planteaban muy severas objeciones a las creencias católicas, ateas o librepensadoras –que extrapola, dicho sea de paso, a nuestra problemática actualidad–. Tenemos un sugerente breviarario de dichos puntos ciegos en la publicación colectiva titulada *Forjadores de la tolerancia*, en cuyas páginas el propio Laursen, Krop, Hunter o Luisa Simonutti, entre otros, compendian estos «puntos ciegos» que inclinan a los liberales holandeses, a Locke, a Bayle, al tolerante y utópico literato Denis Veiras, y, más tarde, al propio y aclamado Voltaire, a justificar el desapego hacia el cartesianismo, los socinianos, los papistas, los ateos y, en general, a todos aquellos que pongan en tela de juicio lo que se considera correcto funcionamiento de las virtudes públicas. Y esto dejando a un lado el marcado fanatismo roussoniano cuyos límites y exageraciones ha marcado con suma pertinencia M.^a José Villaverde. Entiendo que lo que ocurre a lo largo del XVI, perspectiva que se mantiene hasta la Revolución Francesa, encontrando entonces un eco tan inusitado que se convertirá en alimento común de las sociedades post-Ancien Régime, es que funcionan dos ideas divergentes de la tolerancia, amparadas por dos fundamentos muy dispares. Tal diferenciación nos permitirá subrayar el sentido del martirio servetiano, y, a un tiempo, comprender la dimensión de su vivencia de la tolerancia.

Pues bien, por un lado, juega una idea de la tolerancia amparada por el reconocimiento de la diferencia como producto cultural. La misma exige un mero reconocimiento jurídico-político. Ésta es la idea

que parece amparar el respeto hacia los extranjeros, hacia las otras culturas, la que justificará el multiculturalismo que anima a Montesquieu o Diderot. Pero todo había comenzado a cocerse mucho antes: las noticias sobre las extrañezas que certifican los diarios de los viajeros, la sorpresa anunciada por testigos excepcionales, y, sobre todo, la ebullición de una sociedad que se enfrenta a la cerrazón en decaimiento, marcan un inédito comportamiento cultural ante la Otredad. Hoy, siglos más tarde, tal novedad nos parece secundaria. Pero es preciso –y ya se ha hecho, lo sé– rastrear la dinámica del topo paciente que ha ido horadando las galerías de las antiguas callejuelas.

Los textos, las memorias, los recuerdos, las ilusiones insultantes de los pícaros –por ejemplo–, plantean la urgencia de la tolerancia o se carcajean abierta y gozosamente de los intolerantes. Lo diré con más precisión: hay recuerdos, memorialística, dietarios y picaresca porque ya se ha establecido la vivencia de la tolerancia como valor civil, o, al menos, se ha planteado como problema que Tú debes resolver. Por esto se reflexiona sobre la necesidad de un acuerdo entre lo más extraño –brasas religiosas, inoportunidades políticas, dinámicas culturales: el XV-XVI es una marea tsunámica que intentará ser controlada, fagocitada, aniquilada–. Pedro Cerezo ha llamado la atención sobre la conflictiva situación a que nos enfrentamos en la consideración de esta panorámica en la que se enfrentan turbadoramente la reivindicación humanista y las proyecciones teológica, preocupada por el peligro de ateísmo, y política, que pretendía desmarcarse de la estrecha vinculación entre los intereses temporales y las vicisitudes de la religión. Sea como fuere, la idea de la tolerancia como valor civil se extiende, aunque, subrayémoslo, como valor civil, esto es, como concesión política que puede incorporarse a las exigencias de la ciudadanía siempre que no altere el hecho mismo de la comodidad ciudadana.

Y existe otra fundamentación de la tolerancia –que es la que va a quedar soterrada, aunque reaparezca provechosamente en distintos momentos de nuestro horizonte geográfico-cultural–. Encontraremos esta alternativa en Montaigne, en Spinoza –a pesar de la crítica de Villaverde incluida en *Forjadores...*–, o en Nietzsche. Y, claro está, presente en la obra de Empírico, asunto que justifica que dedique unas palabras al asunto. Se trata en este caso de una fundamentación ontológica que, por lo mismo, no está supeditada al acuerdo social, sino, más estrictamente, al reconocimiento del sujeto como efecto circunstancial e irreductible. Tal fundamentación es la que sustenta rigurosamente el empeño a favor de la tolerancia por cuantos se desmarcan de los afanes utilitaristas para apostar irrevocablemente por los derechos de la igualdad intersubjetiva. En este caso, no hay preferencia, sino

estricta equivalencia. Spinoza decretará la verdad absoluta de la diferencia: cada uno de los modos infinitos de la Substancia expresa a esta misma. ¿No nos hemos dado cuenta? Entender la necesidad de los infinitos modos de la Substancia espinoziana implica, ni más ni menos, cobijar filosóficamente la reflexión servetiana del anteriormente citado Libro V de la *Restitutio* como amparo de una representación civil infinita y democrática.

¿Dónde situaríamos a Servet en el conjunto de este panorama que me he limitado a esbozar? ¿Cuál es el sentido de su martirio? ¿De qué es mártir?

Una primaria impresión nos inclinaría a pensar que el teólogo-médico Servet no debiera ser alineado forzosamente entre los defensores de lo que he venido a denominar tolerancia ontológica, aunque sea preciso introducir matizaciones por cuanto el mágicismo-propanteísta que se cuele en su obra más conocida y celebrada podría avalar –lo he insinuado con anterioridad– la interpretación de un Servet para quien la infinitud de la Divinidad y la trayectoria continuada Creador-criaturas le arrastraría hacia una defensa de la necesaria infinitud de las expresiones. Impresión avalada por el reconocimiento contenido en su *De la justicia* donde puede leerse que «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». Sin embargo, esta aligerada celebración no parece coordinarse adecuadamente con la mentalidad de un afianzado católico que, aunque participe en controversias públicas sobre los límites de la interpretación de las Sagradas Escrituras o el carácter del sacramento bautismal, se mantiene rígidamente vinculado a la consideración preeminente de la religión, considerando el acuerdo-desacuerdo como una consecuencia del estudio concienzudo o de la precipitación.

¿Situarlo entonces entre los defensores de la tolerancia civil? Parece más propio y ajustado... Ciertamente, Servet parece ser el apóstol de una tolerancia que debiera ser reconocida como valor público en una sociedad en la que el dogmatismo radical ha dejado de tener sentido, máxime si se tiene en cuenta el marco confuso de teología y científicismo que pretende culminar. Sería preciso reconocer entonces que la aventura servetiana estaría orientada por el convencimiento de que el pensamiento libre es preferible para la comodidad ciudadana. Reconózcase, naturalmente, que esta tolerancia civil es más endeble que la que he denominado tolerancia ontológica por cuanto está sometida a los vaivenes temporales de la coyuntura histórica y política –ahí tenemos al tolerante Locke, por ejemplo, recomendando la prohibición de expresiones y prácticas a los papis-

tas por cuanto su presencia no es civilmente recomendable-. Pero, desde mi punto de vista, y manteniendo la cautela subrayada en el párrafo anterior, el lugar filosófico del tolerante Servet estaría alineado en esta idea de la tolerancia.

Tan sólo entonces podemos comprender el misterio de su martirio. Tiene fácil explicación. Servet hubo de vivir una extraña y lamentable circunstancia –cuyo origen real acaso convenga remitirlo a la ofuscación de Calvino, sumamente irritado por los comentarios críticos a su *Institutio...* que Servet le remite y que provocan esa airada reacción de la que deja constancia en la carta remitida a Farel en 1546–: la del fanatismo calvinista o, si se quiere, del orden ciudadano de la Ginebra que Rousseau denostaría en el horizonte tolerante del XVIII.