

# LAS OTRAS FORMAS DE LA TOLERANCIA EN LA ESPAÑA MODERNA

RICARDO GARCÍA CÁRCEL

*Universidad Autónoma de Barcelona*

El nacionalcatolicismo, en nuestro país, se ha fundamentado en dos mitos. El primero ha sido el de la unidad de creencias, basado en el principio de la confesionalización española, la identificación de intereses entre la Iglesia y el Estado, el providencialismo mesiánico español.

Marcelino Menéndez Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-82) defendió beligerantemente la unidad religiosa del nacionalcatolicismo español: «Sólo por la unidad de la creencia adquiere un pueblo vida propia y conciencia de su fuerza unánime, sólo en ella se legitiman y arraigan sus instituciones, sólo por ella corre la savia de la vida hasta las últimas ramas del tronco social. Sin un mismo Dios, sin un mismo altar, sin unos mismos sacrificios, sin juzgarse todos hijos del mismo Padre y regenerado por un sacramento común; sin ser visible sobre sus cabezas la protección de lo alto, sin sentirla cada día en sus hijos, en su casa, en el circuito de su heredad, en la plaza del municipio nativo. ¿Qué pueblo osará arrojarse con fe y aliento de juventud al torrente de los siglos? España, evangelizadora de la mitad del orbe, España martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio, esa es nuestra grandeza y nuestra unidad, no tenemos otra. El día en que acabe de perderse, España volverá al cantonalismo de los arévacos y de los vetones o de los reyes de taifas»<sup>1</sup>.

La misma ideología que Menéndez Pelayo reflejaba, la reproducía Mariano Cubí, un sacerdote valenciano autor de una biografía de Juan de Ribera en 1912: «Urge pues, si España ha de cumplir su providencial destino, y quiere ejercer en el mundo la preponderancia que ejerció, urge, decimos, abroquelar este baluarte de la fe, fortalecer la unidad política nacional, vigorizar el espí-

---

<sup>1</sup> Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, BAC, II, p. 1036.

ritu emprendedor de la raza, evitar ante todo su ruina, pues en su ruina caería envuelto el baluarte de la fe, su progreso y dilatación. No sólo se debe impedir la ruina sino apartarla del precipicio a donde quisieron derrumbarla hijos bastardos, que al ver sangrada su madre en todas las venas la creyeron débil. Desgraciadamente no es nuestro siglo el más apto para apreciar esta noble entereza. Hoy hemos inventado una nueva religión y del citado precepto borramos la cláusula *ex toto*, contentos con poner en su lugar *ex parte*; de ahí esa religión de balancín, ese buscar nuestra mente no toda la verdad, sin algún reflejo de ella solamente. Ese llegarse nuestro corazón al sol que más calienta; y se llega en nuestros días a hacer descarnio y mofa de todos aquellos que profesan las doctrinas de la fe, sin acomodamientos ni distingos y las de la moral cristiana sin subterfugios»<sup>2</sup>.

La unidad «*ex toto*», rígida, global, sin esfuerzo adaptativo, frente a la tentación de la religión que él llama «de balancín», religión que según el citado sacerdote sólo asume una parte de la verdad y que es puramente acomodaticia.

Cuando Menéndez Pelayo enumeró los heterodoxos españoles desde el medievo hasta finales del siglo XIX lo hizo siempre convencido de que existía una España nacional católica impecablemente asentada sobre una religión uniformemente dogmática y como tal implacablemente excluidora de sus heterodoxos como marginales del sistema. En el coloquio internacional que organizamos en la Universidad Autónoma de Barcelona (junio 2015) titulado *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la edad moderna*, contrariamente al paradigma nacional católico reivindicamos la pluralidad religiosa española, la multiplicidad de vertientes que alberga el hecho religioso, la variedad de fronteras que rompe la presunta organicidad del sistema nacionalcatólico, para lo que seguimos las directrices del maestro Caro Baroja en su libro *Las formas complejas de la vida religiosa*.

En este libro sostiene el antropólogo vasco que «hay tal riqueza de manifestaciones de una misma religión individuales y colectivas en un país y una época dadas, que sería vano pretenderlas reducir a un solo esquema y buscar la explicación total en un solo sustrato histórico o en una sola base social. La experiencia indica que incluso en las épocas en que se dice que ha existido un mayor espíritu unitario religioso, e incluso en los regímenes llamados hierocráticos o teocrático, las variaciones de contenido en las interpretaciones del significado de la fe son

---

<sup>2</sup> Mariano Cubí, *Vida del beato don Juan de Ribera*, Barcelona, 1912, p. 112.

mucho más grandes de lo que afirman muchos creyentes, de un lado, y muchos incrédulos, de otro»<sup>3</sup>.

El propio Caro Baroja en su libro *De la superstición al ateísmo* dice: «Como se va viendo (y como ha de sostenerse siempre que se emplea la razón), lo de la “unidad de creencia” es uno de los varios pesadísimos sofismas que gentes interesadas manejan en ocasiones distintas para embrutecer o tiranizar. Ni en España ni en ninguna otra parte ha existido esta especie de unidad de colegio, aunque los que la proclaman hayan hecho de las suyas ayer y hoy y aunque a ideas de lo más elemental y ordinario hayan pagado tributo poetas y pensadores»<sup>4</sup>.

Caro Baroja escribió siempre desde la perspectiva de conciencia de pluralidad del hecho religioso por las fronteras internas que delimitan su propia identidad nacional y cultural y desde la reivindicación del matiz como principio de metodología analítica irrenunciable. Bajo la máscara de la religión oficial hubo efectivamente multitud de manifestaciones diversas. La ortodoxia y la heterodoxia están separadas por barreras confesionales, pero en el marco de la complejidad socioreligiosa hay evidentes territorios de ambigüedad, indefinición y confusión. Los propios cánones ético políticos del bien y del mal están construidos desde criterios parciales de ejemplaridad y santidad en los que cuentan múltiples variables relativizadoras, entre las cuales están la variable de género. Las propias prácticas sociales y religiosas de la vida cotidiana se alejan muchas veces de los códigos disciplinarios de conducta planteando, al lado de la aceptación u obediencia, otras muchas formas de expresión (resistencia, resiliencia, confusión, apatía...). Los estereotipos de la confesionalización y el disciplinamiento tantas veces repetidos ni siguen un discurso único ni mucho menos se proyectan hacia prácticas unidimensionales.

El segundo mito al que me quería referir y que será el objeto principal de este trabajo es el de la intolerancia como el eje sobre el que gira el catolicismo español, como la presunta esencia del mismo. Lo reflejaba muy bien el canónigo Pascual Boronat en 1901 cuando quería justificar la expulsión de los moriscos:

<sup>3</sup> Las Actas de este Coloquio se han editado en el Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Barcelona en 2016. Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 1978, p. 14.

<sup>4</sup> Julio Caro Baroja, *De la superstición al ateísmo. Meditaciones antropológicas*, Madrid, Taurus, 1986, p. 257; Mercedes García-Arenal, «De la duda a la incredulidad en la España moderna: algunas propuestas», en José Luis Betrán, Bernat Hernández, Doris Moreno (eds.) *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, Barcelona, VAB, 2016, pp. 51-69.

«Ley forzosa del entendimiento humano en estado de salud es la intolerancia. Impónese la verdad con fuerza apocalíptica a la inteligencia y todo el que posee o cree poseer la verdad, trata de derramarla, de imponerla a los demás hombres y de apartar las nieblas del error que los ofuscan. Y sucede, por la oculta relación y armonía, que Dios puso en nuestras facultades, que a esta intolerancia fatal del entendimiento sigue la intolerancia de la voluntad, y cuando ésta es firme y entera y no se ha extinguido o marchitado el aliento viril en los pueblos, éstos combaten por una idea a la vez que con las armas del razonamiento y de la lógica, con la espada y la hoguera. La llamada tolerancia es virtud fácil; digámoslo más claro, es enfermedad de épocas de escepticismo o de fe nula. El que nada cree ni espera nada, ni se afana ni acongoja por la salvación o perdición de las almas, fácilmente puede ser tolerante. Pero tal mansedumbre de carácter no depende sino de una debilidad o eunuquismo de entendimiento. ¿Cuándo fue tolerante quien abrazó con firmeza y amor y convirtió en ideal de su vida, como ahora se dice, un sistema religioso, político, filosófico y hasta literario? Dicen que la tolerancia es virtud de ahora: respondan de lo contrario los horrores que cercan siempre a la revolución moderna. Hasta las turbas demagógicas tienen el fanatismo y la intolerancia de la impiedad, porque la duda y el espíritu esceptíco pueden ser un estado patológico más o menos elegante pero reducido a escaso número de personas: jamás entrarán en el ánimo de las muchedumbres»<sup>5</sup>.

Como se ve, Boronat contraponía intolerancia, para él sinónimo de monopolio de la verdad, a tolerancia, como producto de la molicie, la debilidad o lo que él llamaba «eunuquismo del entendimiento».

El discurso de la intolerancia en España ha ido siempre unido al de la Inquisición desde el mismo nacimiento de ésta. Son múltiples las justificaciones del Santo Oficio que se hacen en los siglos XVI y XVII. Todo el discurso del procedimiento inquisitorial en la época moderna, que en buena parte se apoyó en el viejo *Directorio* de Eymerich, partía del principio de la necesidad de la confesión de fe externa, visible. En la práctica inquisitorial se establecerán minuciosamente los signos externos por los que se reconoce a los herejes. Como recuerda Sala Molins en su comentario al *Directorio*, se consagra el principio de que hay que proclamar la fe siempre que la actitud contraria constituye una ofensa a Dios o cuando la fe es objeto de persecución, o cuando se está entre infieles. Y lo cierto es que la desconfianza ante la apariencia queda bien reflejada

---

<sup>5</sup> Pascual Boronat y Barrachina, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Granada, Universidad de Granada, 1992, Ed. de Ricardo García Cárcel, I, p. XXII-XXIII y II, p. 360.

en la estrategia inquisitorial para neutralizar el arte de las argucias de que hacen gala los herejes ante los tribunales. Si Eymerich parece tener claras las múltiples maneras que los herejes tienen de encubrir su condición, Francisco Peña, en sus adiciones de 1578, sin duda influido por el debate entre apariencia externa y realidad interna insiste en la necesidad de «responder a la astucia con la astucia. Hacer gala de sagacidad»; subraya que «hay que responder que la finalidad primera del proceso y de la condena a muerte no es salvar el alma del acusado sino procurar el bien público y atemorizar al pueblo. Ya que el bien público debe situarse mucho más por encima de cualquier consideración caritativa por el bien de un solo individuo» y despeja los escrúpulos respecto a las astucias usadas: «¿No se alegará que la astucia está siempre prohibida? Hay que distinguir entre mentira y mentira, entre astucia y astucia. La astucia cuyo único propósito es engañar siempre está prohibida. No tiene lugar en la práctica del derecho, pero la mentira por vía judicial en beneficio del derecho, del bien común y de la razón, es totalmente encomiable». Se legitima, pues, la intolerancia en función del bien común, por encima del individuo y desde luego se reivindica aplicar la astucia para vencer todas las estrategias defensivas de los procesados. Intolerancia ideológica y además estrategias de aplicación que venzan todos los obstáculos defensivos que plantean los procesos.

Será a comienzos del siglo XIX cuando se produzca el gran debate sobre el futuro de la Inquisición, el momento en el que el pensamiento reaccionario español (los Alvarado, Diego de Cádiz, Clemente Carnicero) más escribirá sobre las ventajas de la intolerancia, con especial énfasis en lo que la misma significa de unidad gregaria, de identificación pecado-delito y la garantía de paz común por el castigo del mal que ya se resaltaban en el siglo XVI.

En ese mismo contexto se subrayaban los peligros «del terrible monstruo de la tolerancia disfrazado con la respetable capa de piedad y mansedumbre evangélica», «la religión católica es y debe ser siempre intolerante, pero su intolerancia no es cruel ni sanguinaria, todo su rigor se limita sostener que fuera de ella no hay salvación». «La tolerancia civil es peligrosa, no sólo a la pureza de la fe sino también a la prosperidad de la nación», «la libertad de conciencia es un contagio capaz de corromper el universo».

En el debate sobre la Inquisición, el pensamiento liberal, en contraste, reivindicó el principio de la tolerancia desde una perspectiva ya no sólo teórica, sino pragmática. El texto de Blanco White en *Ensayos de la intolerancia* es un alegato feroz contra la intolerancia:

«La causa de este mal está bien a la vista de cualquiera que sin preocupación estudie el carácter del gobierno civil y eclesiástico que, desde la cuna de la monar-

quiá, ha existido hasta nuestros tiempos. El entendimiento humano ha estado en completo vasallaje en todos los dominios de España. Todo español se ha visto obligado a pensar, o por lo menos, a hablar y escribir, con arreglo a ciertas fórmulas y principios establecidos, so pena de los castigos más enormes que se conocen en la sociedad humana –prisiones, confiscaciones, infamia, tormentos y muerte–. Esta es una verdad de hecho: no lo es menos que las resultas de semejante sistema son entorpecimiento de las facultades mentales; miedo continuo a ejercerla, disgusto secreto que corroa a todo entendimiento activo, ventajas indebidas de cualquier cabeza estólica que se dedique a los estudios establecidos por ley, sin que se le ocurra ni en sueños el dudar de su verdad... La causa e intereses de la verdad no pueden prosperar sino bajo un sistema legal de libertad intelectual, porque el error es multiforme, más la verdad, una y sencilla. (...) Dios ha dado a cada uno su juicio y su libre albedrío y nadie puede justamente atentar a dominarlo. Lícito y justo es ilustrar a los súbditos espirituales añadiendo admoniciones y consejos paternales, pero todos los obispos del universo no tienen derecho a intervenir por la fuerza, en la libre elección que el Hacedor mayor del mundo ha dejado a cada hombre cuando le ha puesto entre el fuego y el agua. Dios mismo no fuerza la salvación. ¿Vendrá un hombre miserable porque no la buscó a su manera?»<sup>6</sup>.

En el debate intolerancia-tolerancia en España hay que empezar por decir que la intolerancia no empieza ni acaba con la Inquisición y que ésta no es conatural a España o, lo que es lo mismo, no puede identificarse Inquisición con España por más que tantas veces se haya repetido.

La Inquisición fue una creación romana del siglo XIII que tuvo su mayor difusión en Francia y que se extiende prácticamente por toda Europa (sólo Gran Bretaña, Escandinavia y Castilla permanecieron al margen) y que se fundamentaba en lo que Alcalá llamó: «desacato pontificio a los obispos», la decisión pontificia de desposeer a los obispos de la jurisdicción que tradicionalmente tenían sobre la herejía y la delegación de esa capacidad jurisdiccional en los dominicos<sup>7</sup>. Cuando Sixto IV emitió su bula de 1478 creando la Inquisición española, otorgando a los reyes la capacidad para nombrar inquisidores, ya llevaba tres siglos funcionando la Inquisición. La Inquisición moderna no altera la esencia de la

<sup>6</sup> José María Blanco White, *Ensayo sobre la intolerancia*, Sevilla, 2001, ed. de Manuel Moreno Alonso, pp. 50-53.

<sup>7</sup> Ricardo García Cárcel y Doris Moreno Martínez, *Inquisición. Historia crítica*, Madrid, Temas de Hoy, 2000; Ángela Alcalá, «Herejía y jerarquía. La polémica sobre el Tribunal de la Inquisición como desacato y usurpación de la jurisdicción episcopal», en José Antonio Escudero (ed.), *Perfiles jurídicos de la Inquisición Española*, Madrid, UCM, 1989, pp. 61-91.

Inquisición medieval, se sigue fundamentando en el mismo desacato pontificio a los obispos, agrandada, eso sí, la afrenta, porque el papa delega en los reyes la facultad de nombrar inquisidores. Después de la Inquisición española emergieron las Inquisiciones romanas y portuguesa, y sin embargo fue siempre la española la que se llevó la palma de la creación del artefacto inquisitorial, el monopolio de un invento que no lo fue tal. Ciertamente, la Leyenda Negra antiespañola que se desata desde los años 80 del siglo XVI vincula la Inquisición con Felipe II y al rey con España. El salto de la crítica de la Inquisición como instrumento de rechazo a la monarquía filipina a signo de identificación de la barbarie española es constante en el protestantismo europeo a fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. Arnaud, en su *Antiespañol*, afirmaba que la Inquisición perseguía todo el que no tenía el alma «pintada a la española». Palma-Cayet subrayaba que España «tiene su Inquisición santa de la que los franceses no quieren oír hablar y los flamencos la consideran tiranía». El permanente subrayado de la españolidad de la Inquisición será repetido por buen parte de los viajeros de Joly a d'Aulnoy. Los ilustrados heredaron esta sublimación de la españolidad de la Inquisición. Montesquieu y Voltaire insistieron en medio de sus reflexiones sobre la libertad y la tolerancia en adscribir la Inquisición a la Historia de España como algo inherente a la misma. Extienden, eso sí, la Inquisición a España y Portugal. «Los gobiernos de España y Portugal son el poderío del clero y una extraña esclavitud del pueblo» (Montesquieu). «Aún es menester atribuir al tribunal inquisitorial esa profunda ignorancia de la sana filosofía en que las escuelas españolas se hallan sumergidas, mientras Alemania, Inglaterra e incluso Italia han descubierto tanta verdad y cumplido la esfera de nuestros conocimientos» (Voltaire). Las palabras «Espagne» e «Inquisition» de la Gran Enciclopedia de Diderot-D'Alembert, redactadas por Jancourt son absolutamente convergentes. La novela gótica del XIX de Sade a Maturin, con los inquisidores de protagonistas, se desarrolla en España. Sólo desde *El gran Inquisidor* de Dostoyevsky se empieza a superar la adscripción española de la Inquisición. Bertoldt Brecht se interesaría por la Inquisición a través del caso Galileo. Arthur Miller tratará el tema de la caza de brujas en Estados Unidos. La desespañolización de la Inquisición es un fenómeno reciente que hay que situar ya en el siglo XX<sup>8</sup>. La Inquisición romana ha sido mucho menos estudiada

<sup>8</sup> Doris Moreno Martínez, *La invención de la Inquisición*, Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 125-131; Ricardo García Cárcel, *La leyenda negra. Historia y opinión*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 54-58.

que la española y fundamentalmente respecto a su incidencia en el pensamiento científico (Giordano Bruno, Galileo). Sólo a partir de 1994, a través de la carta apostólica *Tertio milenio adveniente* de Juan Pablo II y el simposium sobre la Inquisición en el Vaticano (octubre de 1998) la Iglesia Romana asumió oficial y públicamente la autocritica respecto a la Inquisición como creación suya<sup>9</sup>.

En definitiva no hubo sólo Inquisición en España sino que tampoco las muestras de intolerancia fueron privativas del mundo hispánico. La ortodoxia y la heterodoxia libraron también sus combates en el ámbito del pensamiento judío o en el protestante. En el ámbito judío holandés hay que recordar la colisión entre el heterodoxo Spinoza y el ortodoxo Ben Israel o el patético suicidio de Uriel Da Costa. Y en el ámbito protestante hay que tener presentes las propias peripecias de algunos protestantes españoles en el marco del calvinismo, con la figura de Servet quemado en la Ginebra de Calvin en septiembre de 1553 al mismo tiempo que muchos protestantes sufrieron el acoso y la persecución directa de los católicos, al margen incluso de la propia Inquisición. El protestante Juan Díaz era asesinado por su propio hermano Alfonso, que no podía asumir que aquél se hubiera hecho protestante y otro protestante español, Francisco de Encinas, se libró de la muerte por muy poco<sup>10</sup>.

Pero sobre todo lo que me interesa aquí y ahora resaltar es que la tolerancia, aquel concepto de libertad de conciencia que hizo rasgarse las vestiduras a Menéndez Pelayo o a Boronat, tal como hemos dicho, tenía en España una larga tradición, tan larga como en Europa. Ya Bataillon demostró la trascendencia del erasmismo en España. Sea el fruto de la difusión de Erasmo en nuestro país, sea la expresión de unas corrientes espirituales afines como quería Eugenio Asensio, lo que nadie puede negar es que antes del proceso de confesionalización había en España corrientes de pensamiento tolerante partidarias de la libertad de conciencia, lo que Kolakowsky llamó cristianismo no confesional, cristianos sin iglesia, defensores a ultranza del irenismo. El erasmismo se prolongará por otra parte largo tiempo en España<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Ricardo García Cárcel y Doris Moreno Martínez, op. cit., p. 16.

<sup>10</sup> Doris Moreno Martínez, op. cit., pp. 64-66.

<sup>11</sup> Manuel Revuelta Sañudo y Ciriaco Morón Arroyo (eds.), *El erasmismo en España*, Coloquio 10-14 junio 1985, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986; L. Kolakowsky, *Cristianos sin Iglesia*, Madrid, Taurus, 1982; Eugenio Asensio, «El erasmismo y las corrientes espirituales afines (conversos, franciscanos, italianizantes)», *Revista de Filología Española*, XXXVI (1952), pp. 31-99.

Ángel Alcalá ha insistido en el hecho de que la tolerancia no fue un aporte ilustrado y se ha esforzado por buscar los eslabones de la cadena que conduce a la Ilustración. El primer eslabón, según él, sería el español Servet, condenado a muerte en 1553 en la Ginebra de Calvin. Son muy expresivos como testimonios de su defensa de la tolerancia los planteamientos del aragonés respecto a la verdad incompleta de su breve tratado *Sobre la justicia del reino de Cristo* o la *Carta a Ecolampadio* que ha estudiado el propio Alcalá: «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, más nadie el suyo... Dios sabe que mi conciencia ha sido limpia en todo lo que he escrito. Nadie reconoce sus propios errores»<sup>12</sup>.

De Servet, la idea de la libertad de conciencia pasaría al círculo anticalvinista de Basilea en el que sobresale la figura de Sebastián Castellio o Castellione, que sostuvo grandes diferencias teológicas con Calvin. En 1554 publicó con el pseudónimo de Martinus Bellius *De haereticis an sint persequendi*, un ataque frontal a la tesis según la cual los herejes habían de ser ejecutados. Esta obra la tradujo al castellano Casiodoro de Reina. La crítica al proceso de Servet ha quedado simbolizada por la frase de Castellione inmortalizada por Stephan Zweig: «Matar a un hombre no es defender a una doctrina, es matar a un hombre. Cuando los ginebrinos a ejecutaron a Servet no defendían una doctrina, mataron a un ser humano», «buscar y decir la verdad no puede ser nunca un delito. A nadie se le obliga a creer. La conciencia es libre», «Una cosa es cierta: que cuanto mejor conoces un humano de verdad menos inclinado estás a condenar»<sup>13</sup>. He citado a Casiodoro de Reina como traductor de Castellione. Casiodoro era uno de los frailes jerónimos de San Isidoro de Campo que ante la presión inquisitorial huyó a Ginebra en 1557. Fue muy crítico con la muerte de Servet. Llegó a Ginebra cuatro años después de la muerte del aragonés. Se enfrentó a Calvin considerando que Ginebra se había convertido en una nueva Roma y defendió la tolerancia y la libertad de conciencia. Su vida fue nómada: Londres, Amberes, Frankfurt, Heilderberg, Estrasburgo y Basilea hasta su muerte en 1594. Sufrió múltiples acosos tanto del calvinismo como de los católicos con dos agentes de

<sup>12</sup> Ángel Alcalá, «Los dos grandes legados de Servet: el radicalismo como método intelectual y el derecho a la libertad de conciencia», *Turia*, 63-64 (2003), pp. 221-243.

<sup>13</sup> Stephan Zweig, *Castelio contra Calvin. Conciencia contra violencia*, Barcelona, El Acatilado, 2002; C. Gilly, «Sebastiano Castellione, l'idea di tolleranza e l'opposizione alla politica di Filippo II», *Rivista Storica Italiana*, 110 (1998), pp. 144-166.

la Inquisición vigilándolo (Francisco de Abrego y Gaspar Zapata). En la misma línea de la reivindicación de la tolerancia hay que situar dentro del ámbito protestante a Antonio del Corro, también monje jerónimo en San Isidoro, que asimismo huyó en 1557 de Sevilla. Estuvo en Ginebra, Amberes, Londres y Oxford y murió en 1591. Su carta a Felipe II de marzo de 1567, aparte de críticas a la Inquisición y al Papado, pide que «el rey debe dejar a protestantes y católicos vivir en la libertad de conciencia, con derecho al ejercicio y predicación de la palabra». La Inquisición de Sevilla lo condenó en 1562 como a todos los jerónimos huidos de esta ciudad. Reina y Corro fueron los más que probables autores que había detrás del pseudónimo Reginaldo González Montano, que escribió la crítica más beligerante contra la Inquisición de aquel momento histórico. Reina y Corro eran hombres de conciliación y síntesis y la mejor prueba de ello son los debates suscitados sobre su auténtica identidad religiosa sobre la que todavía no hay consenso<sup>14</sup>.

En el grupo de anticalvinistas brillaron con luz propia especialmente los humanistas italianos exiliados, unos en Polonia, otros en Basilea, como Giorgio Biandrata, Gianpolo Alciati, Valentino Gentile o Lelio y Fausto Sozzini. Todos ellos, junto a los unitaristas polacos desterrados en Praga, representarían, según Alcalá, el segundo eslabón de la defensa de la tolerancia. Holanda se convertiría en el refugio de todos en el siglo XVII. Espinoza y algunos sefardíes se convertirían en el tercer eslabón. El cuarto lo marcaría Locke, autor de *Ensayos sobre la tolerancia* (1667) y *Las cuatro cartas sobre la tolerancia* (1689-1704). El salto posterior de Locke a la Ilustración francesa y americana nos llevaría a Voltaire y Mirabeau<sup>15</sup>. La obra de Voltaire *Tratado sobre la tolerancia* (1763) ha quedado como la canónica fustigación de la intolerancia: «El gran medio de disminuir el número de maniáticos, si quedan, es someter esta enfermedad del espíritu al régimen de la razón que lenta, pero infaliblemente, ilumina a los hombres. Esta razón es dulce, es humana, inspira indulgencia, ahoga la discordia, fortalece la virtud, hace amable la obediencia a las leyes, mucho más de lo que la fuerza les impone... El derecho a la intolerancia es, por lo tanto, absurdo y bárbaro, es el

<sup>14</sup> R. Gordon Kinder, *Casiodoro de Reina: Spanish Reformer of the Sixteenth Century*, Londres, 1975; Doris Moreno Martínez, *Casiodoro de Reina: una biografía*, Córdoba, Centro de Estudios Andaluces, 2017; C. Gilly, «Antonio del Corro», *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa, 2010, I, pp. 418-419.

<sup>15</sup> Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Florencia, Sansoni, 1939.

derecho de los tigres y es mucho más horrible, porque los tigres sólo matan para comer y nosotros nos hemos exterminado por unos párrafos... Cuanto más divina es la religión cristiana, menos le corresponde al hombre imponerla; si Dios la ha hecho, Dios la sostendrá sin nosotros. Sabéis que la intolerancia sólo produce hipócritas o rebeldes. ¡Qué funesta alternativa! Finalmente, ¿queríais sostener por medio de verdugos la religión de un Dios al que unos verdugos hicieron perecer y que sólo predicó dulzura y paciencia?»<sup>16</sup>.

En definitiva, el discurso de la tolerancia tuvo mayor fuerza en España de lo que se ha sostenido tradicionalmente. La historia de España se ha escrito siempre en clave de Inquisición, como una historia de perseguidores e intolerantes frente a los perseguidos y víctimas con todas sus lamentaciones: «No se puede hablar ni callar sin peligro», decía Luis Vives. Y Moratín, años más tarde: «No escribas, no hables, no bullas, no pienses, no te muevas y aun quiera Dios que con todo y con eso te dejen en paz». Y ahí queda el patetismo de la interpellación de Blanco White: «Cuántos males y horrores se hubiera evitado si en vez de obligar a los españoles a cerrar sus labios, a no ser para decir amén a lo que se les dictaba, les hubiesen permitido hablar y escribir con moderación sobre todas materias. Poco a poco y sin violencia se hubieran acostumbrado unos y otros a la mutua tolerancia que exige la naturaleza de la sociedad humana, en que el orden, el sosiego y la felicidad dependen de concesiones mutuas»<sup>17</sup>. Pero sin cuestionar la evidencia de la España negra, yo quisiera resaltar que, paralelamente al ejercicio de la intolerancia entre perseguidores y víctimas, en la sociedad española existió un pensamiento alternativo que reivindicaba la tolerancia o cuando menos postulaba superar la confrontación, buscar alternativas a la represión. En el pensamiento español, como ha estudiado Stefania Pastore, flotó siempre la idea de que la persecución de la herejía podía hacerse con una serie de propuestas alternativas a las de la Inquisición en ejercicio, proyectos que coinciden con la exaltación de la dulzura procedimental al mismo tiempo que reivindican la jurisdicción de los obispos. Hay que empezar por tener presente que la Inquisición de Torquemada que se impuso en 1478 con la bula de Sixto IV suponía, en la práctica, el triunfo de la Inquisición diseñada por Espina en Toledo en 1449 (*Fortalitium Fidei*, 1460) y el definitivo fracaso de los dos modelos inquisitoriales episcopalistas de Alonso de Cartagena y Alonso de Oropesa; la consolidación,

<sup>16</sup> Voltaire, *Tratado sobre la tolerancia*, Madrid, Espasa, 2006, cap. IV.

<sup>17</sup> José María Blanco White, op. cit., p. 53.

en definitiva, del pecado original de la Inquisición, la usurpación de la jurisdicción inquisitorial original de los obispos. Esta Inquisición que no pudo ser, que no llegó a nacer, ya planteaba la confrontación justicia-caridad, reivindicando que se tuviese más en cuenta la segunda virtud, criticaba la escisión cristianos viejos-cristianos nuevos y cuestionaba la obsesión antijudía.

Una vez establecida la Inquisición moderna emerge, de nuevo, la alternativa liberal, esgrimida por los conversos y que tendría en los Pulgar, Lucena y sobre todo Talavera sus mejores representantes. Surgen nuevos temas de debate a caballo de la invocada moderación: la corrección fraterna (razones y halagos como estrategia de persuasión frente al fuego, evocación de la clemencia); la reivindicación de lo que Talavera llamaba «católicas y teologales razones», el escotismo frente al tomismo, depuración de los procedimientos inquisitoriales. La alternativa fracasa. El proceso de 1499 a Talavera es el mejor indicador. La nueva alternativa tendrá un perfil más político. Surgirá en el contexto de la gran crisis de la Inquisición desde 1506 (caso de Deza, ofensiva canónica de Julio II y León X, fragmentación de la Inquisición) y será promovida por el sector de flamencos cortesanos (Le Sauvage y más tarde Adriano de Utrecht, el futuro Adriano VI) con cauce abierto a las reivindicaciones forales que cuestionaban seriamente la dinámica procesal seguida hasta entonces por la Inquisición. Se trataba de una «aragonesización procesal» que no prosperó.

La siguiente alternativa se produce en el periodo 1525-45 en un contexto de pragmatismo político y bricolaje teológico. Tiempo de confusión y mixtificación entre las propias víctimas: alumbrados, luteranos, erasmistas, primeros jesuitas, El discurso religioso incide obsesivamente en la parábola del trigo y la cizaña. ¿Segar todo? ¿Cómo diferenciar trigo y cizaña? La reafirmación inquisitorial se produce a través de las obras de Albert, Alonso de Castro y Maluenda. La alternativa estaría representada por la conexión conversos-erasmistas, el post-talaverismo de Gerónimo de Madrid, Alvarez Gato, Mártil d'Angleria, los Cazalla, Juan de Valdés, Juan de Ávila, Domingo de Valtanás y el propio inquisidor Manrique. Respecto a los moriscos, es el momento de las concordias y las propuestas de control episcopal de los mismos. La intolerancia acabó imponiéndose a caballo de la confesionalización de Trento que se abre en 1545.

La nueva alternativa se plantearía desde 1545 a 1558 por parte de los grandes obispos tridentinos, los Martín de Ayala o Pedro Guerrero y naturalmente Carranza o el primer Juan de Ribera. Es el mundo de la gran batalla entre teólogos y juristas, de ideólogos contra políticos, los juristas y los políticos acabarán ganando la batalla del poder. El inquisidor Valdés lanzará su órdago de 1559 y pese a los esfuerzos del inquisidor Espinosa y el ebolismo mendocista, los tiem-

pos recios se imponen en todos los frentes. Los jesuitas en la dialéctica entre Madrid y Roma acabarán apostando por Roma, pero la convergencia italiana del inquisidor y del confesor aquí nunca se consigue. La defensa de la absolución *in foro conscientiae* que fue el eje del discurso religioso alternativo a la Inquisición acabará siendo desmontada.

La última alternativa en el siglo XVI estará representada por Mariana y sus sueños imposibles de una iglesia nacional o Sigüenza, el último talaveriano.

El discurso ideológico alternativo a la Inquisición seguirá en los siglos XVII y XVIII. La tendencia creciente al regalismo invalidará los sueños de un control eclesiástico de la Inquisición. Pero hasta en los ilustrados liberales como Jovellanos o en un afrancesado de tomo y lomo como lo era Llorente el imaginario de otra Inquisición más dulce y benigna, separada totalmente del Estado estuvo siempre presente. Siempre me ha llamado la atención que Llorente, con todas sus críticas a la Inquisición, no propugnó la desaparición de ésta, sino el cambio de modelo inquisitorial. El sueño de una Inquisición tolerante<sup>18</sup>.

La palabra tolerancia es polisémica y hay que ahondar en su significado en la España moderna. Ha dominado siempre desde luego una visión peyorativa de la tolerancia como debilidad en la línea de lo que decía Boronat. Significativamente, en el Diccionario de Autoridades de 1737 se le atribuye al término tolerancia un significado negativo: sufrimiento, paciencia, aguante. Tomás y Valiente, muy lúcidamente, ya señaló hace veinte años que al lado del clásico concepto de tolerancia-libertad de conciencia había otras dos formas bien visibles de tolerancia: una es el concepto de indulgencia, que se entiende como el comportamiento elusivo de un superior respecto al castigo merecido por un inferior para evitar los males mayores a éste. Se fundamenta en la economía del poder, en el arte de gobernar desde el principio de la benevolencia. No es un derecho para que se beneficie de él, sino una gracia. Otra acepción es la que presupone, dentro de una pluralidad de opciones, el mal menor. No se ejerce esa presunta tolerancia desde el principio de la generosidad, sino desde el pragmatismo y la hipocresía. Se es tolerante en tanto que se carece de fuerza suficiente para ser intolerante<sup>19</sup>.

El propósito de este trabajo es recorrer algunas de las distintas formas de aproximación a la tolerancia que constatamos en el pensamiento de la España del Siglo de Oro. No son, ciertamente, expresiones de la tolerancia en el sentido

<sup>18</sup> Stefania Pastore, *Il vangelo e la spada. L’Inquisizione de Castiglia e i suoi critici (1460-1568)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.

<sup>19</sup> Francisco Tomás y Valiente, *A orillas del Estado*, Madrid, Taurus, 1996, pp. 221-235.

propio de libertad de conciencia, pero al menos podrían encuadrarse en las vías de tolerabilidad, o flexibilidad ideológico-religiosa. La tolerancia es un principio propiamente activo de asunción de la diferencia. Las vías que exploraremos de tolerancia alternativa implican actitudes pasivas, sin estabilidad y con evidente aleatoriedad en los planteamientos. Pero el acercamiento a las mismas nos ayudará a romper la imagen de un nacionalcatolicismo asentado sólo sobre la columna de la confesionalización y la ortodoxia uniforme y dogmática.

1.º) La flexibilidad inquisitorial es la más aparentemente contradictoria, porque emana de la institución emblemática de la intolerancia. He subrayado antes la identificación de la Inquisición con la intolerancia, tanto en sus principios doctrinales como en la propia práctica. Pero, paradójicamente, hay también que recordar que hubo brechas de tolerancia en el propio discurso inquisitorial. Las dos expresiones de tolerancia acuñadas por Tomás y Valiente se dan en la Inquisición. La tolerancia paternalista estuvo siempre en la Inquisición por más que la herejía se considerara como una traición en el ámbito de la relación feudal de la fidelidad personal. El punto de partida de la iniciativa inquisitorial es el edicto de gracia. La gracia arbitraria siempre estuvo en la esencia de la acción inquisitorial. Y esa gracia se ejerce, en ocasiones, por intereses económicos (las concordias con los moriscos), por intereses corporativos (hacia los procesados por solicitud de confesionario, por ejemplo) o por otros motivos. Contó mucho al respecto la presión de las fuerzas eclesiásticas que reivindicaron a lo largo de toda la historia de la Inquisición la jurisdicción perdida por los obispos en el control de la Inquisición en el siglo XIII.

También la segunda acepción de tolerancia, la tolerancia pragmática, la del mal menor, la del «más vale renunciar a algo que perder todo», está muy presente en el discurso inquisitorial, sobre todo antes de la confesionalización tridentina. El modelo bien puede ser el inquisidor García de Loaysa. Sus consejos a Carlos V son todo un ejemplo de maquiavelismo político: «trabajéis de persuadir a esos herejes tomen algún buen medio en sus errores, moderándoles en la sustancia, permitiéndoles en lo ceremonial de tal manera que queden vuestros servidores en todo caso y ansí lo sean de vuestro hermano y si quisieren ser perros, seanlo y cierre Vuestra Majestad sus ojos pues no teneis fuerza para el castigo manera alguna de sanallos a ellos ni a sus subcesores. De forma, Señor, que es mi voto, que pues no hay fuerza para corregir, que hagais del juego maña y os holgueis con el hereje como con el católico y le hagáis merced, si se igualare con el católico en serviros. Quite ya V.M. fantasía de convertir almas a Dios y ocuparos de aqui adelante a convertir cuerpos a vuestra obediencia».

El integrismo ideológico de la Inquisición fue elástico y adaptable siempre a criterios políticos de cada momento. La homogeneidad del confesionalismo nunca ha existido. La estrategia de la adaptación ha primado siempre sobre el discurso confesional. «Hay un tiempo de plantar y un tiempo de arrancar lo plantado, un tiempo de matar y un tiempo de curar, un tiempo de edificar y un tiempo de destruir», decía el Eclesiastés.

Incluso los fundamentos doctrinales de la Inquisición no han permanecido inmóviles. Los textos de san Pablo que sirven de apoyo a la constantinización eclesial han sido interpretados de formas diferentes y ¿qué decir de la célebre parábola del grano y la cizaña de Mateo 13:24-30? Como ha demostrado Prosperi, el sentido de la parábola fue cambiando con el tiempo.

En el propio ejercicio de la Inquisición por parte de los inquisidores generales las variaciones de criterio son evidentes. ¿Se puede hablar de inquisidores intolerantes y tolerantes? La comparación del Inquisidor Manrique, con el Inquisidor Valdés o con el Inquisidor Quiroga plantea toda una tipología de pautas de concepción de la herejía distintas. Y con muy poco tiempo de distancia<sup>20</sup>.

2.º) La tolerancia ejercida hacia los cristianos nuevos. La expresión máxima de la intolerancia hacia los cristianos nuevos, de raíz musulmana, fue la expulsión de 1609. Los judíos habían sido ya expulsados en 1492. Hubo también propuestas de expulsión de conversos de origen judío, como refleja un informe de 1727. Es bien patente que no todos los españoles compartieron la decisión final de las expulsiones. Pero ciertamente en las actitudes protolerantes hacia los conversos hay una variedad de situaciones que debemos desentrañar. La mayor tolerancia procede de la propia complicidad identitaria. Muchos conversos de raíz judía o morisca fustigaron la Inquisición desde sus propias vivencias. Fueron tolerantes, ante todo, porque se trataba de juzgar la identidad de su propia cultura. Aunque no faltan casos de conversos que siguen lineal y fanáticamente las directrices de los cristianos viejos, empezando por el Inquisidor Torquemada, lo cierto es que la mayoría de intelectuales de origen judío adoptaron actitudes tolerantes hacia los suyos manifestadas de muchas maneras, desde la erudición bíblica (Arias Montano o Fray Luis de León) a la ironía (Teresa de Jesús)<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Ricardo García Cárcel, «La Inquisición en tiempos de Carlos V», en Ernest Belenguer (dir.), *De la unión de Coronas al Imperio de Carlos V*, Madrid, Sociedad Estatal para las conmemoraciones de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. III, pp. 265-286; Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.

<sup>21</sup> James Amelang, *Historias paralelas. Judeoconversos y moriscos en la España moderna*, Madrid, Akal, 2011, pp. 111 y 345.

Curiosamente, a los moriscos, por parte de alguno de sus perseguidores, se les adjudicó el pecado de la tolerancia. Fonseca, uno de los grandes apologistas de la expulsión, precisaba que «deseaban y procuraban grandemente la libertad de conciencia y les dejaran vivir a su modo». Esa presunta libertad de conciencia tendría viejas raíces en la tolerancia medieval, pero sería sin duda más ficticia que real, más propia del imaginario acusador que otra cosa. La tolerancia conversa hacia los suyos fue, insisto, un ejercicio de solidaridad cultural interesada y no la expresión de un principio doctrinal de viejas raíces.

La tolerancia con los judeoconversos no implicó la misma actitud con los moriscos. La asimetría es bien patente. Los conversos judíos estaban integrados socialmente, estaban presentes en las redes de la burguesía española y perfectamente enrolados entre las élites cortesanas. Los moriscos, salvo unas pocas familias, no. Los Estatutos de Limpieza de Sangre, tan dolorosos para los judeoconversos, no implicaron problemas para con los moriscos. Los más críticos con los Estatutos de Limpieza de Sangre contra los conversos, como Agustín Salúzio, fueron muy poco tolerantes con los moriscos, y viceversa<sup>22</sup>.

También hemos de tener en cuenta la tolerancia señorial con los moriscos. Ésta buscaba defender ante todo su propia renta feudal. Más que tolerantes fueron defensores del *statu quo*. En definitiva, la tolerancia hacia los cristianos nuevos exige muchos matices. Salvo casos muy aislados, la realidad es que el cuestionamiento de la decisión de medidas drásticas como la expulsión de los moriscos, la actitud presuntamente tolerante de intelectuales como Pedro de Valencia, opuestos a la expulsión, no implicó otra cosa que la visión optimista de creer que la asimilación aún era posible frente a la actitud fatalista, que fue la que se impuso, de considerar que la integración era absolutamente inviable, a la luz de la experiencia vivida. Al final, la tolerancia e intolerancia, no son sino el fruto de la lectura optimista o pesimista de las relaciones de cristianos viejos y nuevos a lo largo del siglo XVI<sup>23</sup>.

3.º) La tolerancia del indiferentismo, la duda y la confusión. La confesionalización nunca contempló la sombra de la perplejidad, la contradicción entre realidad y apariencia, y creyó siempre en la unidad implacable de la verdad. Pero la incredulidad, la prevención hacia el dogma emanado desde arriba, tiene raíces

<sup>22</sup> Ricardo García Cárcel, «La memoria histórica sobre los moriscos», en Rica Amram (ed.), *Estudios sobre minorías hispánicas de la Edad Media y los Siglos de Oro. En homenaje a Francisco Márquez Villanueva, E. Humanista, Journal of Iberian Studies*, vol. II, 2014, p. 120-133.

<sup>23</sup> Ricardo García Cárcel, art. cit., p. 130.

de largo alcance en el pensamiento español. El pirronismo escéptico y relativista se dejó sentir ya desde la época medieval en el pensamiento judío y musulmán (Averroes y Maimónides). Ya Isaac Abrabanel, a fines del siglo XV, aludía a «aquellos judíos que no creen en ninguna de las dos religiones (el cristianismo y el judaísmo) ni en la ley de Dios ni en la de las naciones». Kaplan habló de judíos sin sinagoga y Contreras de judíos sin conocimiento, gente que surca el mar de la confusión como barcos con dos timones<sup>24</sup>. Desde Europa se fustigó mucho el escepticismo hispano que se identificó con los marranos. Lutero dictaminaba que todos los españoles eran marranos y que «mientras otros herejes defienden sus opiniones obstinadamente, los marranos se encogen de hombros y afirman no creer en nada». Las críticas al marranismo español a fines del siglo XVI provinieron sobre todo de los franceses y tuvieron componentes racistas<sup>25</sup>.

La ambigüedad del marranismo acabó derivando en descreimiento que abrió camino a la tolerancia por la vía del desdén a la imposición doctrinal. A lo largo del siglo XVI se va evidenciando un cierto agnosticismo en España que preocuparía mucho a la Iglesia del momento. En 1611 publicaba el padre Jerónimo Gracián, que había sido gran amigo de Teresa de Jesús, *Diez lamentaciones del miserable estado de los ateístas de nuestros tiempos*, libro que sería incluido en el Índice de 1632 y en él se mantuvo hasta 1866. Establece varios tipos de ateístas, los blasfemos que insultaban a Dios o lo negaban; los carnales o epicúreos que sólo cuidaban de su cuerpo y vida terrenal; los libertinos que no se ajustaban a moral alguna; los espirituales o perfectistas que se creen Dios; los hipócritas que se adherían a un credo u otro según su conveniencia; los políticos o maquiavelistas que anteponen las razones de Estado a las leyes divinas; los desalmados que profesaban la fe cristiana pero actuaban como si no existiera Dios. Dentro de esta clasificación de ateístas, sin dudas, son varios los tipos (sobre todo libertinos, epicúreos, hipócritas y maquiavelistas) que en su incredulidad serían tolerantes hacia lo distinto simplemente porque no tendrían afinidad con lo propio. El principio más repetido entre los ateístas es que «no había más que nacer y morir», lo que supone la cimentación del indiferentismo religioso<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Yosef Kaplan, *From Christianity to Judaism*, Oxford, 1929; Ídem, *Judíos nuevos en Amsterdam*, Barcelona, Gedisa, 1996; Jaime Contreras, *Historia de la Inquisición Española (1478-1834)*, Madrid, Arcolibros, 1997.

<sup>25</sup> James Amelang, op. cit., p. 120.

<sup>26</sup> Julio Caro Baroja, *De la superstición al ateísmo....*, op. cit., pp. 258-260.

La duda, por otra parte, fue compañera permanente en la intelectualidad española de los siglos XVI y XVII. Francisco López Moreira en 1638 explicaba a los inquisidores de Santiago que «muchas veces tenía dudas y no tenía una ley ni la otra». Uno de los intelectuales que más enarbolaron la bandera de la duda racionalista fue el médico converso Francisco Sánchez, profesor en la Universidad de Toulouse y autor de *Quod nihil scitur* (1581). Ciertamente hay que diferenciar en este escenario de la duda, la intelectual, la aristocrática, la humanística, de la popular. Entre los humanistas abundaron los casos de «columbreo» que le reprochaba uno de los acusadores (León de Castro) a Fray Luis de León en el proceso de éste en 1571. El serpenteo, la indefinición, la oscuridad en el pronunciamiento, sin duda fue iniciativa autoprotectora para muchos humanistas que se cubrieron en el manto de la discreción previamente a la disimulación evasiva de responsabilidad. El no sabe, no contesta, fue muchas veces producto de la propia incerteza del pensamiento entre la propia duda y la estrategia para evitarse problemas<sup>27</sup>.

Pero aparte de la duda intelectual o humanística hubo la confusión popular, la que reflejan tantas y tantas declaraciones de conversos o moriscos. La conciencia dicotómica estuvo siempre presente. El morisco Francisco Ramírez de Cuenca reconocía que era «cristiano con la lengua y moro con el corazón».

La indefinición es frecuente. Hay un sincretismo en muchos casos inconsciente. Nunca estuvo del todo clara la distinción entre conversos forzados y apóstatas voluntarios. Pulgar decía que los conversos no guardaban ni una ni otra ley<sup>28</sup>. Chain Baruch, el cónsul de los judíos valencianos en Venecia, decía del mercader valenciano Gaspar Ribero: «Tomo este Gaspar por un marrano y nosotros consideramos estos marranos como barcos con dos timones. Con uno se mueve con un viento y con el otro, un viento contrario». Un clérigo portugués decía del mismo Ribero: «no es judío, ni turco, ni cristiano, sigue solamente la ley del dinero». El principio materialista y pragmático condicionaría la ambigüedad; también el miedo que, ciertamente, incide en las confesiones y explica muchas de las incoherencias y contradicciones detectadas. Pero sobre todo es patente la objetiva confusión mental.

Tal es el caso de Pau Bessant. En su confesión de 1486 declaraba que comenzaba el día recitando el Padre Nuestro y después, cuando se lavaba las

<sup>27</sup> R. Popkin, *La Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, FCE, 1983; James Amelang, op. cit., p. 164.

<sup>28</sup> James Amelang, op. cit., p. 134.

manos, decía algunos de los salmos de David. Al final de su declaración hacía constar que: «creía firmemente en las dos religiones y tenía el sacramento de la sagrada comunión como válido y verdadero». El mercader Pedro Ripoll, procesado por primera vez en 1490, practicaba también las dos religiones y pese a sus esfuerzos finales –comiendo públicamente tocino–, no logró librarse de la condena a muerte en 1522.

¿Sirvió la Inquisición como incentivo aglutinador al generar una común conciencia victimista, como quiere Netanyahu, o por el contrario sirvió para astillar y hacer cada vez más inviable el mantenimiento de las señas de identidad judía, como quiere Beinart?

Al final, lo cierto es que es muy difícil trazar la frontera entre una y otra condición. Desde luego, muchos de los afectados ignoraban las líneas rojas que separan una y otra identidad<sup>29</sup>.

4.º) La tolerancia del probabilismo o relativismo moral que acabó asimilándose a la Compañía de Jesús. El relativismo moral se deslizaría a lo largo del tiempo desde el casuismo equívoco hasta el laxismo del jesuita Antonio de Escobar que escribió su obra en 1662. La casuística es una rama de la teología moral que intenta ajustar la observancia de los rígidos preceptos al quehacer de la vida cotidiana. Fue el dominico Raimundo de Penyafort el que abrió la primera grieta en la condena monolítica de la insinceridad formulada por San Agustín. La modernidad va ligada al surgimiento del fuero interno como reserva de privacidad mental. De ahí a la conclusión del primer casuista, el dominico Bartolomé de Medina, de que «la bondad de la voluntad depende de la intención del fin», sólo había un paso. Surge así la flexibilidad moral, la sutileza acomodaticia, la cultura del matiz. Martín de Azpilcueta, en su defensa de Carranza, elaborará toda la teoría de la reserva mental, como principio de la estrategia defensiva de su defendido frente a los acusadores. Los jesuitas se lanzarán en el siglo XVII por el camino del probabilismo moral aunque nunca esta corriente fue exclusivamente promovida por la Compañía. Uno de los grandes defensores del probabilismo moral fue Juan Caramuel, que era monje cisterciense y al

---

<sup>29</sup> Stuart B. Schwartz, *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico*, Madrid, Akal, 2010; Henry Mechoulan, *Los judíos de España: historia de una diáspora, 1492-1992*, Madrid, Trotta, 1993; Cecil Roth, *Historia de los marranos*, Buenos Aires, Israel, 1946; Haim Beinart, *Los conversos ante el Tribunal de la Inquisición*, Barcelona, Riopiedras, 1983; Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid, Istmo, 1978; Francisco Márquez Villanueva, *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*, Madrid, Alfaguara, 1968.

mismo tiempo fue un racionalista cartesiano y científico extraordinario, uno de los novatores de fines del siglo XVII más destacados<sup>30</sup>.

El probabilismo moral sería condenado por los pontífices Alejandro VI e Inocencio XI y por el jansenismo con Pascal, con sus *Provinciales* (1657) a la cabeza. Se publicó el *Teatro jesuítico* de Francisco de la Piedad en Coimbra en 1654, al que seguirían un aluvión de textos hipercríticos con la Compañía a la que se consideraba responsable de un ejercicio constante de equívocos e hipocresía. Según Francisco de la Piedad, el jesuita es «una gente de exterior hipócrita, de manifiesta ficción, de blandura en la palabra y de rostro afable con aquellos que ha de menester». En la universidad de Lovaina se elaboraron listados de fórmulas laxas condenables. La obra de Francisco de la Piedad fue puesta en el Índice Romano en 1686<sup>31</sup>.

La defensa de algún jesuita como George Pirot en su *Apologie pour les casuistes contre les calomnies des jansenistes* (1657) no tuvo demasiado éxito. El probabilismo moral partía de una filosofía optimista. El principio de que el hombre, aun después de su caída, conservaba la capacidad de volver a Dios y de construir una moral, que la gracia es distribuida abundantísimamente por un Dios de la misericordia y que la moral se ha de aplicar a cada sociedad. Los jansenistas consideraban que esa moral de geometría variable sólo pretendía dominar las conciencias para gobernarlas. En cualquier caso, ciertamente, el casuismo y el laxismo, en la teología moral, volvió a abrir la espita de la tolerancia barroca racionalista.

5.º) La disimulación política, la prudencia y la estrategia de evasión de compromiso. Carlo Ginzburg escribió páginas brillantes sobre el nicodemismo religioso. La palabra procede del fariseo Nicodemo, que según el Evangelio de San Juan acudía a escondidas a escuchar a Jesús aunque simulaba seguir los preceptos judíos cada día. Ya la cuestión del nicodemismo se planteó en los orígenes de Cristianismo con Pedro y Pablo. En el siglo XVI el nicodemismo legitimó las estrategias de supervivencia en un ámbito hostil hasta convertirse en sinónimo de religiosidad íntima y discreta. Bataillon debatió sobre si Juan de Valdés fue o no nicodemítico. El radicalismo protestante de Calvin estigmatizó el nicodemismo como presunta hipocresía. Hasta tolerantes como el citado protestante Francisco de Encinas se pronunciaron rotundamente a favor de la obligatoriedad

<sup>30</sup> Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa...*, op. cit., pp. 520-533.

<sup>31</sup> Francisco de la Piedad, *Teatro Jesuítico, Apologético discurso con saludables y seguras doctrinas necesarias a los príncipes y señores de la tierra*, Madrid, 1654.

de la definición: «No hay en la vida cualidad más alta y más valiosa que asumir la defensa de la religión verdadera con nobleza de espíritu y con servidumbre increíble y una vez asumida defender la fe cristiana enérgicamente y hasta el último suspiro». El nicodemismo generó todo un debate en torno a la legitimidad de la evitación del conflicto, de la fuga para huir de la persecución. Giulio de la Rovere escribió una exhortación al martirio mientras que, en cambio, fueron muchos los intelectuales italianos que defendieron la legitimidad de la prudencia como criterio a seguir por encima de la definición pública. Hasta a Galileo podría atribuirse la actitud nicodemítica<sup>32</sup>.

Diego Rubio en su reciente tesis ha estudiado la evolución del engaño desde su prohibición rigurosa, con la condena tajante de San Agustín, a las primeras grietas legitimadoras de la mentira o la falsedad que se concretarán en la llamada disimulación social y política. En el siglo XVI emerge una nueva forma de concebir las relaciones entre el sujeto y el grupo social, entre la realidad y la apariencia en la que la cuestión de la intención a la hora de obrar (buena o mala) adquiere una singular trascendencia. La verdad desnuda, la trasparencia, se convierten en formas de sociabilidad ineficaces. Comienza lo que Diego Rubio ha llamado la *real politik*, que tendrá su primera formulación en *El príncipe* de Maquiavelo (1513). Todo el pensamiento político del siglo XVI evolucionó del maquiavelismo, como fundamento del cinismo político, de la ausencia de escrúpulos, de la priorización de los fines sobre los medios al tacitismo, que implicó la adaptación del maquiavelismo a los principios católicos, legitimando la «buena razón de Estado» y convirtiendo la disimulación de pecado en virtud amparada por los grandes tratadistas eclesiásticos. En España los años dorados de la disimulación política cubrirán el reinado de Felipe IV (1621-1665) con el refinamiento que le otorgan al tema las obras de Martir Rizo, Saavedra Fajardo, Francisco de Quevedo o Baltasar Gracián. Inicialmente, fue la prudencia la virtud invocada como deseable para los reyes. Felipe II fue etiquetado por el cronista Herrera a comienzos del siglo XVII como el rey prudente. La prudencia como la capacidad de gestionar situaciones difíciles. Curiosamente, Felipe II se refiere en su correspondencia, cuando intenta explicar las razones de la prisión de su hijo don Carlos, que se había visto obligado a «dejar de disimular tomando

---

<sup>32</sup> Carlo Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e disimulassione religiosa nell'Europa dell'quinientos*, Torino, Einaudi, 1970; Juan de Valdés, *Dialogo de la doctrina cristiana*, Madrid, Ed. Nacional, 1979; Marcel Bataillon, «Juan de Valdés, ¿nicodemite?», en *Aspects du libertinisme au XVI siecle*, París, J. Vrin, 1974.

la decisión de encarcelar al príncipe». La disimulación en este caso era sinónimo de indecisión. La palabra disimulación a lo largo del siglo XVII se irá cargando de connotaciones positivas como evitación del conflicto. La disimulación implica el ejercicio de cubrir la realidad sin falsear la verdad. Se diferencia de la simulación o el fraude en que estos conceptos sí que implican la mentira o el engaño. Las razones de la disimulación que se invocan con frecuencia son la necesidad de defenderse en un mundo de mentirosos y traidores, la exigencia de la prudencia adaptativa a situaciones difíciles, la obligación de proteger los secretos de Estado y los imperativos que implica el ejercicio del perdón o el castigo ante determinadas faltas. Se asume la ideología y la estrategia de la disimulación tanto desde el poder como desde la perspectiva de los gobernados o administrados<sup>33</sup>. En ambos casos es el imperativo categórico de la necesidad lo que justifica la disimulación. Desde la óptica del poder (estatal o local) es bien patente, que como ha demostrado Manuel Peña, la ley se debe aplicar con criterios de disimulación cuando la norma choca con la costumbre, arriesgando situaciones de tensión social. Implica la necesidad de una medida homeopática de blanqueo de la ley para que ésta no se contradiga con la costumbre a la que se aferran los súbditos. Mirar de lado, rehuir la sentencia directa, ponerse de perfil. Desde la óptica de los individuos la disimulación implicaba la estrategia de supervivencia frente a la obligación normativa, una vía de evasión, de liberación, de compromiso definitorio que la confesionalización política, ideológica y religiosa exigía. La disimulación sería, pues, una forma de tolerabilidad de fluidez social, de superación de conflicto, de supervivencia estratégica en medio de las angustias que creaba la rigidez disciplinaria<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> José Antonio Fernández Santamaría, «Simulación y disimulación. El problema de la duplicidad en el pensamiento político español del Barroco», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 177, I (1980), pp. 741-770.

<sup>34</sup> Diego Rubio, *The Ethics of Deception Secrecy. Transparency and Deceit in the origins of modern political thought*, Universidad de Oxford, 2016; Tomás Mantecón, «Formas de disciplinamiento social. Perspectivas históricas», *Revista de Historia Social y de las Humanidades*, 14 (2010), pp. 265-298.