

HUMANISMO Y RELIGIÓN. LA TENTACIÓN TEOCRÁTICA EN LA ESPAÑA DE FELIPE II

Por *Joseph Pérez*
Universidad de Bordeaux

Agradezco a la Fundación Universitaria Española la oportunidad que me brinda para intervenir en este ciclo de pensamiento español dedicado este año a un tema tan apasionante como la presencia de las tres culturas en el siglo XVI español. ¿Tres culturas o tres religiones? En rigor, en la península ibérica, no hubo más que dos culturas: la musulmana y la cristiana, la primera dominante hasta el siglo XII, la segunda después; en cuanto a los judíos, asimilaron sucesivamente la una y la otra. Éste es, en efecto, el esquema de la España medieval: una cultura y una religión dominantes, otra cultura y dos religiones minoritarias, más o menos toleradas.

Este esquema se viene abajo a finales del siglo XV, como corolario de la formación del Estado moderno que tiende a unificar las naciones en torno a nociones básicas: *una fe, una ley, un rey*. En España, en 1492, se expulsa a los judíos; en 1501, se obliga a los moros a convertirse¹. Desde entonces ya no quedan más que cristianos en España, al menos oficialmente. La rebelión de Lutero contra Roma introduce nuevas divisiones; se rompe la unidad del mundo cristiano con el desarrollo de tendencias, luego de confesiones, disidentes dentro de la Cristiandad. Ahora bien, toda sociedad supone una cohesión interna en torno a un determinado sistema de valores comunes. De ahí los tres problemas que se plantean en la Europa del siglo XVI:

— Si la religión no constituye ya el aglutinante de la sociedad, ¿qué nuevo sistema de valores puede sustituirla? Es la cuestión de la secularización y de la laicidad.

— ¿Puede admitirse en una sociedad la existencia de confesiones o ideologías minoritarias? Es la cuestión del pluralismo, de la tolerancia y la libertad de conciencia.

— ¿Puede intervenir el Estado para imponer una determinada religión o ideología? Es la cuestión del totalitarismo.

Esta problemática, que es común a toda Europa², presenta en España dos rasgos peculiares:

— no sólo hay que contar con disidentes del catolicismo, sino además con la presencia de conversos y moriscos que son la herencia de los tiempos medievales;

¹ La medida dictada para los moros de la corona de Castilla se extiende en 1526 a los de la corona de Aragón.

² «Los Estados europeos, católicos, luteranos o calvinistas, toman decididamente posición contra la diversidad de religiones en su interior» (José Antonio Maravall, *Estado moderno y mentalidad social*. T. I. Madrid, 1972, págs. 236-238).

— en 1519, la elección del rey de Castilla al imperio confiere a España una proyección internacional. Carlos V, luego Felipe II, consideran que tienen la obligación de defender la Cristiandad frente a los dos peligros que la amenazan: desde fuera, los Turcos; desde dentro, las divisiones religiosas.

Llamo tentación teocrática, en palabras de Jacques Maritain, a la pretensión del Estado de intervenir para defender e imponer una determinada ideología o credo religioso que considera más válidos que otros³. Parece como que algunos gobernantes hayan tratado de llevar a la práctica el apólogo del Gran Inquisidor, tal como lo cuenta Dostoiewski en su novela *Los hermanos Karamazov*: Cristo vuelve a Sevilla; el pueblo le conoce y le aclama entusiasmado, pero el Gran Inquisidor le manda encarcelar y le sentencia a muerte porque ha venido a estropearlo todo: la obra de Cristo era una llamada a la libertad; pero, como muestra la experiencia, la libertad acaba siendo un estorbo para el pueblo; los inquisidores se han propuesto corregir esta situación; han quitado de las espaldas de los hombres aquel peso que suponía el tener que elegir libremente a cada momento entre el bien y el mal; han convertido a los hombres en esclavos; piensan que así vivirán felices bajo la paternal tutela de los inquisidores que les indicarán siempre lo que deben pensar y hacer. Esta tentación teocrática cunde en España desde finales del siglo xv: la Inquisición y los estatutos de limpieza de sangre constituyen ya unas formas de coacción contra los descendientes de judíos y moros. Algunos sectores de la Cancillería imperial —pensemos en el secretario Alfonso de Valdés— tratan de convencer a Carlos V de que imponga de manera autoritaria la reforma de la Iglesia. Estas disposiciones se explican, hasta cierto punto, por las vicisitudes de la historia: en España, desde la época visigoda, la Iglesia siempre estuvo más o menos sometida a la realeza; siempre colaboró con el poder civil y esta tendencia se reforzó durante la Reconquista y, sobre todo, a partir de los Reyes Católicos, quienes empezaron a encomendar responsabilidades políticas a prelados de su confianza (Talavera, el cardenal Mendoza, Cisneros...). Los Austrias siguieron con esta costumbre; el presidente del Consejo de Castilla, por ejemplo, el segundo personaje del Estado después del monarca, siempre fue un obispo. La misma Inquisición era una institución eclesiástica inspirada y dominada por el Estado. A ésta llamo tentación teocrática, a la tendencia a confundir los papeles del Estado y de la Iglesia y a transformar el Estado en instrumento de la expansión de la fe. Pero en la primera mitad del siglo xvi esta tendencia no es todavía mayoritaria: se admite la expresión discreta de ciertas discrepancias en el seno del catolicismo; la Inquisición persigue a luteranos, alumbrados y erasmistas, pero con menos rigor del que usa con los conversos. En el exterior, Carlos V preferiría llegar, por medio de un concilio universal o de un acuerdo entre las partes, a un arreglo entre protestantes y católicos; parece admitir que la política y la religión constituyen sectores autónomos, y así se lo explican algunos de sus asesores, como el cardenal García de Loaysa⁴. En la segunda mitad del siglo, las cosas toman un rumbo distinto. El cambio de coyuntura se produce en 1558.

³ Jacques Maritain, *Humanisme intégral*. París, 1936, págs. 115-117.

⁴ Desde Roma, donde es agente diplomático, García de Loaysa le escribe al emperador, entre 1530 y 1532, unas cartas para recomendarle que disimule con los luteranos a cambio de obtener de ellos la obediencia que le deben como súbditos. Algunas de aquellas advertencias llaman la atención por su tono moderno: «Piense V. Md. que todos os obedezcan y sirvan cuando los hubiéredes menester y no os deis un clavo que ellos lleven sus almas al infierno [...]. Desde agora procuréis que todos se llamen vuestros y así lo sean en las obras y os reconozcan por su verdadero señor y las conciencias sea las de turcos» (carta de 18 de noviembre de 1530); «en los errores luteranos sería en parecer que al presente se

En este año se descubren focos luteranos en ciudades importantes como Sevilla o Valladolid⁵. En Yuste, donde vive retirado, Carlos V está asustado; recomienda a su hija doña Juana, regenta del reino en ausencia de Felipe II, la más extrema severidad (*mucho rigor y recio castigo*). Las cárceles se llenan de reos. Se detiene al arzobispo de Toledo, Carranza, por haber publicado un *Catecismo* que huele a herejía, según opina el inquisidor general Valdés. Entre 1559 y 1562, se celebran, en Valladolid y en Sevilla, los grandes autos de fe con los que se pretende sofocar los brotes de herejía⁶. Antes de salir de Flandes, en julio de 1559, Felipe II había dictado una orden para que los estudiantes españoles de Lovaina regresasen a la península en un plazo de cuatro meses. La medida será parcialmente revisada posteriormente pero da idea del clima de aquellos años cruciales. También en 1559 se publica el *Índice* del inquisidor general Valdés por el cual se mandan recoger y quemar los libros sospechosos y se prohíbe la lectura de muchas obras espirituales en romance.

En todos los aspectos y en todos los sectores, se nota un cambio radical, un rigor nuevo, una intolerancia feroz. Aquellas transformaciones se deben a los trastornos generales en toda Europa más que a la voluntad de unos gobernantes. Desde luego, se trata de un relevo generacional: Felipe II sucede a Carlos V; el inquisidor general Valdés no tiene nada en común con el arzobispo Manrique, amigo y protector de erasmistas. Pero no es sólo la coyuntura española la que cambia; es la coyuntura europea. En Inglaterra, María Tudor ha muerto sin sucesión (1558); se aleja la espe-

cometiesen a la disimulación o por vía de treguas entre herejes y cristianos, dejando a cada uno creer como quisiese o haciendo con ellos pacto que hasta el concilio futuro vivan todos en sus ritos, sin estorbar ni impedir los unos a los otros y que, cuando, por falta del Sumo Pontífice, dentro de tres años no se congregare el concilio, que de ahí adelante puedan libremente y sin empacho de príncipes ni de Dietas perseverar en su forma de creer» (carta de 8 de junio de 1532). Sobre este aspecto, v. José Antonio Maravall, *La oposición política bajo los Austrias*. Barcelona, Ariel, 1972, págs. 112-115.

⁵ Marcel Bataillon (*Erasmus et l'Espagne*. París, 1937) había expresado algunas reservas sobre el carácter luterano de los mismos: ¿no se trataría más bien de tendencias erasmistas o iluministas que la fobia antiprotestante califico de luteranas? J. I. Tellechea ha vuelto sobre el tema y sus conclusiones son tajantes: «Nos hallamos ante un fenómeno de protestantismo neto y contundente [...]: no a las obras, no a la mediación eclesial, no a las praxis católicas [...]. El fenómeno vallisoletano o castellano es un genuino brote de protestantismo en España» (En *El erasmismo en España*. Actas del Congreso internacional sobre el tema. Santander, 1986, págs. 319-321). La situación en Sevilla parece más confusa: al lado de auténticos luteranos como Cipriano de Valera o Castodor de Reina, se sospecha de predicadores como Constantino Ponce de la Fuente, sucesor del doctor Egidio, muerto en 1555, ambos más bien erasmizantes y adeptos del humanismo cristiano que ironizaban imprudentemente contra las prácticas piadosas del pueblo y contra las estructuras eclesiásticas. Ahora bien, Egidio había tenido contactos con los hermanos Cazalla, cabecillas del foco de Valladolid.

⁶ En aquellos años España pasa por una fase de histeria colectiva; se ven herejes por todas partes. Buena prueba de este ambiente son los acontecimientos de Lorca y Murcia sobre los cuales Jaime Contreras ha publicado un libro de gran sustancia (*Sotos contra Riquelmes*. Madrid, 1992). En Murcia no son los luteranos los que inquietan; son los hijos y los nietos de los judíos que se habían convertido en masa en 1492. ¿Se habían convertido sinceramente o habían fingido convertirse? ¿No quedarían rescoldos de judaísmo en sus descendientes? Si en Valladolid y en Sevilla había focos de luteranismo, ¿por qué no los habría de judaísmo en Murcia? Uno de los inquisidores de Murcia llevaba un apellido ilustre; se llamaba Jerónimo Manrique y era hijo ilegítimo de Alonso Manrique, arzobispo de Sevilla e inquisidor general en tiempos de Carlos V, el amigo y protector de humanistas, abierto a las nuevas corrientes de la época. Pero ahora son otros tiempos; se trata de cerrar filas y defender posiciones que se consideran amenazadas. Los jóvenes inquisidores de Murcia quieren participar en aquellas luchas y también darse a conocer. Tienen la impresión de tener entre manos algo gordo, algo que puede darles la oportunidad de lucirse, un foco insospechado de judaísmo, nada menos, a nivel local, que el equivalente de lo que se ha descubierto en Valladolid y Sevilla: una gran sinagoga cuyo rabino sería nada menos que un fraile franciscano. Al fin y al cabo, ¿qué pasó en Lorca y Murcia? ¿Hubo verdaderos judaizantes? Tal vez al principio algunos conversos sintieran cierta inclinación hacia la fe de sus antepasados, pero *fue cosa muy flaca*, reconoce en 1569 el visitador enviado por la Suprema.

ranza de restablecer el catolicismo en este país. En Francia, la muerte de Enrique II (julio de 1559) abre una era de incertidumbres que preludian al estallido, en 1562, de una guerra civil calificada como la primera guerra de religión. El concilio de Trento, que abrió sus sesiones en 1545 pero en ausencia de los luteranos que se habían negado a participar, procede a una nueva formulación del dogma católico, mientras la reforma se institucionaliza. Dos ortodoxias se contraponen y la oposición no es meramente religiosa; tiene aspectos políticos a causa del principio (*cujus regio ejus religio*) que permite a un príncipe imponer su fe a sus súbditos. Política y religión van íntimamente mezcladas y resulta difícil separar lo que corresponde a la una o a la otra. Unos años después, España se ve envuelta en la guerra de Flandes, un conflicto en el que las consideraciones políticas y religiosas están estrechamente unidas: además de rebeldes a su *señor natural*, los flamencos son herejes y reciben apoyo de las potencias protestantes. Frente a esta compleja situación, Felipe II cree que España está llamada a una misión providencial en defensa de unos ideales universalistas: afirmación de la Cristiandad, unidad religiosa de Europa, espíritu de cruzada. *Andaban los tiempos recios*, escribe por aquellas fechas Santa Teresa. Este rigor no se debe a la personalidad del nuevo rey de España. Hemos visto cómo, desde su retiro de Yuste, Carlos V quería proceder contra los luteranos de Valladolid como contra rebeldes: *Se debe mirar si se puede proceder contra ellos como contra sediciosos, scandalosos, alborotadores e inquietadores de la república y que tentan fin de incurrir en caso de rebelión, porque no se puedan prevalecer de misericordia*. No se pueden contraponer un Carlos V «liberal» y un Felipe II inflexible. Los autos de fe de 1559 no son los primeros actos del reinado de Felipe II, sino los últimos del gobierno de Carlos V. El inquisidor general Valdés está en la misma línea: *ha sido a manera de sedición o motín*⁷. O sea que se considera a los herejes como enemigos de España. España se identifica con el catolicismo y el Estado se cree en la obligación de velar por la fe, en el interior como en el exterior. De este nacionalismo religioso⁸, latente desde finales de la Edad Media, los moriscos van a ser las primeras víctimas: por ser moriscos, se sospecha que pueden ser cómplices de los musulmanes, turcos o corsarios berberiscos; las medias de 1568 para obligarles a asimilarse completamente provocan la rebelión de las Alpujarras; ante el fracaso de la política de asimilación forzada se acabará expulsándolos de España a principios del siglo XVII. Contra los conversos, descendientes de judíos, se observa la misma desconfianza; se generalizan los estatutos de limpieza de sangre para excluirlos de los cabildos catedralicios, de los concejos urbanos, de las órdenes religiosas, de cofradías y corporaciones... Se procede con el mismo rigor contra todos los que se apartan de la ortodoxia católica, definida de manera muy estricta. Por no citar más que un ejemplo, a fray Luis de León se le somete a proceso, ante la Inquisición, por haber traducido al castellano el *Cantar de los cantares* y por haber opinado que la versión oficial de la Biblia, la Vulgata, contiene errores de traducción que conviene corregir cotejándola con el original hebreo; este procedimiento científico, lo censuran los adversarios de fray Luis acusándole de preferir la *verdad hebraica* al texto recomendado por la Iglesia. Hay que proteger a los fieles de toda desviación. Por eso prohíbe el *Índice* de 1559 la impresión de determinados libros de espiritualidad, entre ellos las obras de Erasmo y de fray Luis de Granada, así como de las traducciones espa-

⁷ Carta a Pablo IV de septiembre de 1588 para pedir mayores poderes (V. Pinto, en la obra colectiva ya citada, *El erasmismo en España*, pág. 293).

⁸ La expresión es de Luis Sánchez Agesta en los capítulos de su libro, *España al encuentro de Europa* (Madrid, 1971, pág. 115) dedicados al tema que estudiamos.

ñolas de la Biblia; sólo quedan autorizadas las Biblias en latín, para el uso de los doctos. Son los *idiotas*, es decir la masa católica, los que no han estudiado, los que conviene amparar de toda posible contaminación doctrinal. La norma no se limita al sector de la religión; vale también en literatura. Los mismos que procuran poner coto a la propaganda luterana se muestran dispuestos a prohibir, por ejemplo, las novelas de caballerías, censuradas como literatura mentirosa e inmoral, de ningún provecho para el pueblo, sino todo lo contrario ⁹.

Muy característica de la nueva coyuntura es la actitud frente a la teoría política y a la razón de Estado, tal como venía definida por Maquiavelo. Carlos V no tenía reparos en recomendar a su hijo y heredero la lectura de las obras de Maquiavelo, llenas, según él, de sentencias útiles a un futuro monarca ¹⁰. Todavía se pensaba que la política constituía un sector, no exactamente independiente de la religión, sino relativamente autónomo, conforme a la clásica doctrina tomista, tal como la enseñaba, por ejemplo, un Francisco de Vitoria. En la segunda mitad del siglo XVI vienen a confundirse el gobierno civil y el eclesiástico, la política y la religión; el Estado no duda en asumir misiones religiosas e interfiere con frecuencia en cuestiones morales y religiosas. Mariana opina que una nación no puede mantenerse sin unidad de fe: *¿Qué sociedad podrá haber entre aquellos que no adoran a un mismo Dios, con un mismo culto y unas mismas ceremonias? Necesariamente los unos aborrecerán a los otros como impíos y se persuadirán de que merecen la gracia del Dios que adoran si persiguen y maltratan a sus contrarios [...]; por cuya razón debe ser aconsejado el príncipe para que se oponga en sus principios al mal y apague la llama en su origen* ¹¹. El P. Rivadeneyra es el que lleva esta línea hasta sus últimas consecuencias con su teoría de la doble razón de Estado: *Hay razón de Estado [...]. Pero que esta razón de Estado no es una sola, sino dos: una falsa y aparente, otra sólida y verdadera; una engañosa y diabólica, otra cierta y divina; una que del Estado hace religión, otra que la de la religión hace Estado; una enseñada por políticos y fundada en la vana prudencia y ruines medios, otra enseñada por Dios* ¹².

Desde luego, en la práctica, no siempre proceden los gobernantes conforme a esta línea dura, sino que a veces se dejan llevar por cierto pragmatismo ¹³. Felipe II,

⁹ En su tratado *De locis theologis*, Melchor Cano arremete contra las novelas de caballerías, libros que no sirven sino a embaucar al público: *inútiles, non dico ad bene beateque vivendum, sed ne ad recte quidem de rebus humanis sentiendum [...]. Quid enim conferant merae ac vanae nugae ab hominibus otiosis fictae, a corruptis ingeniis versatae?* No hay que olvidar que Melchor Cano es el teólogo que, en 1559, más se ensañó contra las obras de fray Luis de Granada. El rechazo de la literatura de entretenimiento —no sólo la novela de caballerías, sino también la novela pastoril, la poesía amoratoria...— es común a los humanistas, desde Luis Vives hasta fray Luis de León, sean erasmistas —como el anónimo autor del *Viaje de Turquía*— o antierasmistas.

¹⁰ V. el privilegio otorgado por Carlos Quinto, en 1550: «Por quanto por parte de vos, Juan Lorenzo Otevantí, vecino de la villa de Valladolid, me fue hecha relación, sabiendo que nos, para nuestra recreación, leemos algunas veces en un libro intitulado *Los discursos* de Nicolao Machiaveli que está escrito en lengua toscana, y, por ser muy útil y provechoso para cualquier príncipe, le habíades traducido en lengua castellana y le queríades enviar al Sereníssimo Príncipe Don Felipe, nuestro muy caro y muy amado hijo...» (citado por José Antonio Maravall, *Maquiavelo y el maquiavelismo en España*. Florencia, 1972, págs. 72-73). Las obras de Maquiavelo son condenadas por el papa Pablo IV en 1559; la prohibición en España es más tardía: figura en el *Índice* de 1583.

¹¹ Citado por Luis Sánchez Agesta, *op. cit.*, págs. 128-129.

¹² Pedro de Rivadeneyra, *Tratado de la religión... contra lo que Nicolás de Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*. Madrid, 1595. La frase viene citada por Luis Sánchez Agesta, *op. cit.*, pág. 73 nota.

¹³ Este pragmatismo es el que llevó, en Francia, a dar existencia legal a los protestantes (Edicto de Nantes, 1598): eran demasiado numerosos para que se les forzara a abrazar el catolicismo.

por ejemplo, no dudó en firmar una tregua con los Turcos ¹⁴: durante varios años, procuró no atacar directamente a Inglaterra ¹⁵; al principio, estuvo indeciso sobre la actitud que convenía tomar con los rebeldes de Flandes. Pero lo que interesa es la tendencia general de la época y esta tendencia no deja lugar a dudas: se refuerzan el nacionalismo religioso y el antimaquiavelismo, es decir, la oposición a toda tolerancia y a toda secularización.

Ahora bien, no todos en España estaban dispuestos a acatar normas tan intransigentes. No me refiero solamente a las resistencias que encontró la política imperial en las Cortes o en los medios gubernamentales, incluso los más próximos a los monarcas. Es sabido que, en tiempos de Carlos V, el cardenal Tavera, arzobispo de Toledo, y la misma emperatriz Isabel no mostraron ningún entusiasmo ante *las cosas de la fe*, decir la implicación de España en los asuntos de la Reforma en Alemania. Las Cortes de Castilla tampoco aceptaron sin reticencias estas implicaciones ¹⁶. La oposición llegó a su colmo en los últimos años del reinado de Felipe II, con motivo de las guerras de Flandes ¹⁷. Desde el punto de vista de la teoría también, se encuentran expresiones de una actitud más racional o laica. El escolasticismo tomista sigue inspirando a eminentes personalidades cuando procuran definir lo que debe ser la política y cómo debe actuar el príncipe. Al príncipe le incumbe la obligación de velar por el bien común del pueblo. En ocasiones, el bien común requiere que se aplique el principio del mal menor: tolerar ciertos males cuando de su prohibición se seguirían males más graves que los que se quería evitar. Por otra parte, el fin de la política es formar buenos ciudadanos, no buenos cristianos. Ésta es la norma que sienta Suárez todavía a finales del siglo XVI: *Lex ergo civilis facit bonum civem, sed non simpliciter bonum virum (De legibus)*. Sería preferible, desde luego, que todos los súbditos de una nación fuesen educados en la misma fe y se comportasen en la vida cotidiana como perfectos cristianos; pero al Estado, como tal, no le incumbe esta tarea que es propia de la Iglesia. El Estado debe crear las condiciones necesarias para realizar el bien común, pero no imponer por vía autoritaria un orden moral o religioso; la fuerza no puede servir para establecer la verdad o la virtud porque se trata no de vencer, sino de convencer. El escolasticismo tomista admite así cierto nivel de secularización al distinguir entre lo político y lo religioso. En esta línea están los que protestan contra los estatutos de limpieza de sangre y contra la misma Inquisición.

Al iniciarse el reinado de Felipe II, Francisco de la Torre, en un libro dedicado al nuevo monarca, da la voz de alarma: *Las cosas que se hacen a título de servicio de Dios, hanse de emprender cristianamente [...], pero, so especie de religión, infamar al prójimo, quitar sus bienes al cristiano y buscar la muerte a quien Jesucristo dio vida, no es justicia, sino tiranía; no es piedad, sino crueldad; no es religión,*

¹⁴ En agosto de 1580, tregua con la cual terminó una guerra casi secular.

¹⁵ Felipe II tardó treinta años en darse cuenta de que Inglaterra no se avendría a ningún tipo de acuerdo con España, no por motivos religiosos, sino porque las dos naciones se enfrentaban en el Atlántico: a Inglaterra le interesaba romper el monopolio comercial que España se reservaba en América.

¹⁶ V. José María Jover, *Carlos V y los españoles*. Madrid, 1963.

¹⁷ «La religión católica y la causa y defensa de ella es común a toda la Cristiandad, y si estas guerras importan para esto, no toca a los reinos de Castilla llevar toda la carga, estándose todos los demás reinos y príncipes y repúblicas a la mira», exclama un procurador en las Cortes de Madrid (1588); en las de 1593 otro procurador va más lejos todavía: «Que Su Majestad se sirva, siendo posible, de alzar la mano de los ejércitos que trae en Flandes y Francia, pues con esto quedan bien y rigurosamente castigados los rebeldes que no quieren seguir la fe santa, y que pues ellos se quieren perder, que se pierdan» (textos citados por José Antonio Maravall, *La oposición, op. cit.*, pág. 115).

*sino falta de temor de Dios*¹⁸. Pero es fray Luis de León quien expone esta opinión con más fuerza y en una forma brillante. ¿Cómo debe comportarse un rey que quisiera seguir las enseñanzas de Cristo?, pregunta fray Luis, y contesta: *Paréceme a mí que esto es ser rey propia y honradamente: no tener vasallos viles ni afrentados*¹⁹. Desde luego, advierte fray Luis, los reyes tienen la obligación de castigar las culpas de los súbditos pero algunos hay que se ensañan contra los culpables más de lo necesario e incluso contra sus descendientes; procediendo de esta manera, ponen en peligro su gobernación: *no es posible que se añude con paz el reino cuyas partes están tan opuestas entre sí y tan diferenciadas, unas con mucha honra y otras con señalada afrenta*²⁰. La alusión a la situación española, a la Inquisición y a los estatutos de limpieza de sangre es evidente²¹.

Algunos comentadores se admiran del atrevimiento de fray Luis quien, nada más salir de las cárceles inquisitoriales, arremete de esta forma contra la Inquisición y la limpieza de sangre. En realidad, él sabía muy bien hasta dónde podía llegar en su crítica. Por aquellas fechas y hasta la caída del conde-duque de Olivares en 1643, algunas de las más altas autoridades del Estado, incluso miembros del Consejo de la Inquisición, están preocupadas por los graves inconvenientes de los estatutos de limpieza y buscan cómo moderarlos o suprimirlos²². Se sabe por lo menos de dos intervenciones en este sentido cerca de Felipe II: la de Diego de Covarrubias, obispo de Segovia y presidente del Consejo de Castilla, y la del mismo inquisidor general, Gaspar de Quiroga²³. El tratado de los *Nombres de Cristo* lo dedica fray Luis a don Pedro Portocarrero, miembro del Consejo de Castilla y del Consejo de la Inquisición, futuro inquisidor general (lo será de 1596 a 1599) y adversario decidido de los estatutos²⁴. En estas condiciones cobra toda su trascendencia la página que venimos comentando. Se trata no de una simple opinión personal, sino de algo que forma parte de una campaña: fray Luis escribe a las claras lo que don Pedro Portocarrero no se atreve a decir públicamente, dado el cargo que ostenta y la terrible fuerza de unos prejuicios que gozaban de mucha pujanza en lo que podríamos llamar la opinión pública de la época. Fray Luis está suministrando argumentos a los que intentan acabar con discriminaciones odiosas y chocan con las resistencias de los que se aferran en prejuicios muy arraigados. Prescindiendo de estos aspectos coyunturales, la página de fray Luis de León tiene una proyección universal: viene a ser una de las más notables censuras contra toda clase de fanatismo, farisaísmo e intolerancia y contra unas concepciones erróneas de la fe. A mediados del siglo XVI otro español, Fadrique Furió Ceriol, había escrito: *Todos los buenos, ahora sean judíos, moros, gentiles, cristianos o de otra secta, son de una misma tierra, de una misma casa y sangre, y todos los malos de la misma manera*²⁵. Fray Luis dice lo

¹⁸ Francisco de la Torre, *Institución de un rey cristiano*. Amberes, 1556.

¹⁹ Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo*. Ed. de Cristóbal Cuevas. Madrid, Ed. Cátedra, 1982, pág. 375.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Así lo entendió, en 1609, aquel inquisidor de Córdoba al apuntar, al margen de esta frase: «Se opondrá esto a la nobleza y a la sangre limpia y más a los santos tribunales de la Inquisición» (Miguel de la Pinta Llorente, *La Inquisición española y los problemas de la cultura y de la intolerancia*. Madrid, Ed. Cultura Hispánica, 1953, pág. 114).

²² I. S. Revah, «La controverse sur le status de pureté de sang. Un document inédit: *Relación y consulta del cardenal Guevara sobre el negocio de fray Agustín Saluzio*», en *Bulletin hispanique*, LXXIII, 1974, pág. 269.

²³ H. Kamen, *op. cit.*, pág. 334.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Concejo y consejeros del Príncipe*, BAE, 36, págs. 322-329.

mismo con la superma elegancia que sabe dar a sus ideas: dichosas las naciones que no tienen en su seno *vasallos viles y afrentados*.

En aquellas fechas, afirmaciones de este tipo, que procuran llegar a cierta tolerancia y secularización, solían ser impugnadas con la acusación de maquiavelismo, es decir, de una doctrina que, según sus adversarios, prescindía de toda consideración religiosa o ética en los asuntos de gobierno. Por eso, era preferible acudir a autoridades menos discutidas. La Biblia, los Padres de la Iglesia y los grandes autores de la Antigüedad grecolatina ofrecían, desde aquel punto de vista, un caudal de fuentes de validez universal. En este sentido es preciso destacar el papel desempeñado por el flamenco Justo Lipsio (1547-1606). Como buen humanista, Lipsio considera que los escritores de la Antigüedad son fuentes de sabiduría y que sus obras constituyen un caudal de enseñanzas válidas para todos los tiempos. Entre aquellos escritores procede a una selección. Más que los poetas (Virgilio, Ovidio, Horacio...) y más que Cicerón cuyas obras se recomiendan por sus calidades estéticas, su retórica y su elocuencia, prefiere a autores de más sustancia, como Séneca o los historiadores, sobre todo a Tácito, cuyos comentarios sobre el Imperio romano, redactados en un estilo conciso y sentencioso, ofrecen reflexiones profundas sobre la conducta humana, la ambición de poder, el gobierno civil de una nación... Justo Lipsio gozó de gran prestigio en toda Europa a finales del siglo XVI y principios del XVII, especialmente en España. Es curioso observar la influencia del humanismo flamenco en la península ibérica en dos momentos claves, primero la de Erasmo, luego la de Justo Lipsio. En ambos casos, como también en el de fray Luis de León, se trata de un humanismo que no limita su interés a la literatura griega y latina, sino que lo extiende a la Biblia y a los Padres de la Iglesia; es un humanismo cristiano. Justo Lipsio publica, en 1574, la primera edición completa y crítica de las obras de Tácito²⁶, una edición que se convierte en seguida en un libro de los más leídos y meditados en la Europa culta. Lipsio es el restaurador de Tácito y el fundador de la corriente llamada tacitista, es decir, la que pretende apoyarse en Tácito para desarrollar una investigación de los resortes de la política y del gobierno civil. Ahora bien, el tacitismo ofrece dos facetas. Para unos, es un mero disfraz del maquiavelismo, una coartada para burlar la prohibición de Maquiavelo; por no verse tachados de maquiavelistas, invocan a Tácito, con el fin de reivindicar una relativa secularización o racionalización de las actividades políticas²⁷. Para otros —y éste es el caso de Lipsio, como también, más tarde, de Saavedra Fajardo—, Tácito merece ser estudiado por sí mismo y sus lecciones se compaginan perfectamente con la ortodoxia católica²⁸. En 1589, Lipsio publica precisamente, en latín, un libro sobre el gobierno civil inspirado en la Biblia, en los Padres de la Iglesia y en varios autores de la Antigüedad grecolatina, entre los cuales destaca Tácito por el número de referencias²⁹. Esta obra la traduce al castellano, en 1604, Bernardino de Mendoza (c. 1540-1604), militar y diplomático que representó

²⁶ En Amberes, en la imprenta de Plantino.

²⁷ Acierta su adversario Rivadeneyra cuando escribe que éstos tales *toman por reglas lo que escriben otros autores semejantes a Maquiavelo, porque tienen oráculo lo que Cornelio Tácito, historiador gentil, escribió en sus «Anales» del gobierno de Tiberio César* (prólogo de su tratado sobre *El Príncipe cristiano*).

²⁸ Sobre el tacitismo, v. José Antonio Maravall, *Estudios de historia del pensamiento español*, T. III. Madrid, 1984, págs. 15-114. Para el caso de Saavedra, v. André Joucla-Ruau, *Le Tacitisme de Saavedra Fajardo*. París, 1977.

²⁹ Otros autores citados: Homero, Plutarco, Platón, Aristóteles, Tucídides, Jenofonte, Eurípides, Polibio, Séneca, Tito Livio, Cicerón, Virgilio, Salustio, Lucano, Plinio, Juvenal, Suetonio, Quintiliano, etcétera.

a España en Francia en el momento más álgido de las guerras religiosas y políticas de la nación vecina. El personal y los miembros de la Casa de Velázquez tuvieron la delicada atención, con motivo de mi despedida, de ofrecerme la primera edición española de este libro, *Los seis libros de las políticas o doctrina civil de Justo Lipsio que sirven para el gobierno del reino o principado, traducidos de lengua latina en castellana por Don Bernardino de Mendoza, dirigido a la nobleza española*. Se trata de un rarísimo ejemplar que ha sufrido en parte la censura de la Inquisición; varias páginas están tachadas y una nota manuscrita señala lo que debió chocar a los inquisidores: la tendencia a prescindir de la Providencia divina y el empleo demasiado frecuente de expresiones como fortuna o hado que olían a paganismo³⁰. Para entender el alcance de esta advertencia, hay que tener en cuenta que el antimaquivelismo se presentaba como un providencialismo; era la Providencia divina, y no causas segundas (o racionales) la que regía el mundo. En lo que se refiere a nuestro tema, el autor se muestra siempre prudente; insiste, por ejemplo, sobre la conveniencia de mantener la unidad de fe en una nación como medio para conseguir la paz: *La religión sola y el temor de Dios es lo que entretiene los hombres en compañía y hermandad unos con otros. Quitada esta atadura, la vida de los mortales se colmará de vicios, locuras y crueldades. Lo mismo sería estando confusa y mezclada. Y así no es bien imitar aquellos reyes de Egipto, los cuales introdujeron una diversidad y mezcla de religiones*. Pero Justo Lipsio introduce un correctivo importante en capítulo III, que ha sido tachado: *Trátase en este capítulo más largamente de una religión disputando si jamás se ha de permitir disensión y diferencia en ella, a lo menos por algún tiempo, lo cual parece que puede ser en alguna manera*. Reitera Lipsio su convicción: *ser necesario guardar una sola religión en un reino*. Pero, añade en seguida, se pueden preguntar dos cosas: *si es bien castigar siempre los que discrepan en ella y si a todos*. Al contemplar el estado presente de toda Europa, donde muchos millares de hombres han muerto ya y mueren cada día a título de devoción y piedad, sugiere Lipsio que sería bien templar [...] el ardor de este fuego sagrado. Hace diferencia entre los que pecan en público y los que en secreto. Los primeros, porque *desasosiegan a otros*, merecerían ser castigados si el castigo se pudiera aplicar sin riesgo de levantamiento y alboroto mayor. Pero si esto no pudiese ser y si los tiempos fuesen tales que el presto y arrebatado castigo sería causa de algún daño mayor en la religión y república, sería mejor disimular ya que, de lo contrario, se seguiría una guerra civil, y escribe Lipsio: *La experiencia nos ha enseñado irritarse las armas con las armas*. Esta idea recuerda la teoría tomista del mal menor que es preferible tolerar para evitar males más graves.

En el capítulo IV, también tachado, se examinan dos cosas: *La una: si es bien castigar particularmente todos los que pecan contra la religión, aunque se estén quedos y sin causar rebuelta, y la otra, si se ha de hazer pesquisa de tales para descubrirlos, pareciendo (si se haze con demasiado aprieto) no convenir al bien público, y ser por primer remedio más a propósito el doctor y maestro que no el verdugo*. Lipsio rechaza la violencia como forma de imponer la fe: *el efecto que se conseguirá por vía de espanto y terror usado a deshora será que, con apariencias y demostraciones exteriores, que son las que mayormente sirven, vengán [los herejes]*

³⁰ Dice así esta nota manuscrita: «Muchas veces usurpa Lipsio este nombre de hado en los libros de Constancia, de las políticas y en los demás y, aunque él afirma que no entiende por hado otra cosa sino la Providencia divina, según el pío y cristiano sentido, todavía suele anejarle algunas sentencias oscuras de autores gentiles que más parecen convenir al hado de los paganos que a la Providencia divina, por lo cual se debe leer con recato en lo que hablare del hado».

a confesar lo que quisieren, pero no de grado. Porque, ¿quién me podrá apremiar a que crea lo que no quiero o deje de creer lo que quiero? La fuerza engendra ficciones y disfraces, pudiendo acontecer alcanzarse con ella que algunos reverencien el cetro de los reyes, pero no a Dios. Véase, pues, si en cada estado será más seguro el otro camino del enseñar y guiarlos. Conviniendo persuadir la fe y no mandarla. Por gobernarse más fácilmente nuestro entendimiento con blando freno en la manera que los generosos caballos, y ser muy mejor poner en el camino derecho al que anda desviado por ignorancia dél, que no echarlo del todo. Y así es verdaderamente. Estos errores tales que consisten en la opinión y sentidos exteriores se desarraigán mejor enseñando que mandando, admonestando que amenazando. En los instrumentos de música, aunque acontece estar alguna cuerda desconcertada, no por esto la rompemos luego, pero poco a poco la bajamos y subimos hasta volverla en consonancia con las demás. En la fe ¿por qué no se hace lo mismo y se reprimen las faltas de manera que haya quien se arrepienta de haber pecado?

Dicho de otra forma: para Justo Lipsio y sus discípulos españoles, la defensa de la religión no excluye la tolerancia hacia creencias disidentes, siempre que esta tolerancia sea conveniente al buen gobierno. No conviene al *bien público* castigar a *los que pecan contra la religión*, siempre que no perturben el orden ni causen revueltas. En fin, al Estado no le incumbe *hacer pesquisa* para descubrir los herejes; para mantener la ortodoxia y la moral, es preferible contar con la educación y la persuasión (*el doctor y maestro*) y no con la represión de tipo policíaco (*el verdugo*). Estamos frente a unas posiciones muy próximas a las que defendía fray Luis de León casi por las mismas fechas. En ambos casos, vemos cómo el humanismo —en el sentido estricto del concepto: el conocimiento y la meditación del legado de la Antigüedad— sirve, en este fin del siglo XVI, para recomendar actitudes de tolerancia y de respeto a la libertad individual. Otra observación podemos sacar de la traducción española de Justo Lipsio. Ésta va dedicada a *la nobleza española*. Esta puntualización es importante. El traductor, Bernardino de Mendoza, se inscribe en una corriente que se está desarrollando a principios del siglo XVII para animar a la nobleza a intervenir más activamente en la vida política. Es una crítica velada de la excesiva influencia del clero en la sociedad civil. Esta crítica apunta también, como vemos, hacia una mayor autonomía de la esfera política y hacia la secularización³¹. Como escribía Fadrique Furió Ceriol, a mediados del siglo XVI, ser rey es un oficio que es preciso ejercer correctamente; no basta ser virtuoso; ni siquiera es necesario: se dirá de uno que es buen príncipe como se dice de otro que es buen músico, el cual, aunque sea gran bellaco, por saber perfectamente su profesión de música, es nombrado muy buen músico³².

Por estas muestras, está claro que no todos, en la España de Felipe II y del siglo XVII, estaban conformes con una doctrina que no sólo iba a contracorriente de la evolución a favor de la secularización del Estado, sino que, además, marcaba una ruptura con la tradición del escolasticismo tomista que, hasta mediados del siglo XVI, daba la pauta en materia de gobierno. No se puede todavía hablar de una reivindicación a favor de la tolerancia, menos aún a favor de la libertad de pensamiento, pero sí de una postura que trata de apartarse de la ideología dominante. Ésta es la aportación del humanismo cristiano español a los problemas planteados por la diversidad de religiones en una misma sociedad. La solución no puede ni debe ser la coacción, la violencia ni la guerra civil.

³¹ V. Jean Vilar, «Intellectuels et noblesse», en *Études ibériques* (Universidad de Rennes), III.

³² Fadrique Furió Ceriol, *Del concepto y consejeros del príncipe*, citado por J. A. Maravall, *La oposición política*, op. cit., pág. 58.