



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1299>

**UNIDAD Y DIVERSIDAD RELIGIOSA: REPAROS DE LA
TOLERANCIA EN PEDRO DE RIBADENEIRA Y
FRANCISCO SUÁREZ***

***RELIGIOUS UNITY AND DIVERSITY: ON TOLERANCE IN
PEDRO DE RIBADENEIRA AND
FRANCISCO SUÁREZ***

LUIS-CARLOS AMEZÚA AMEZÚA
Universidad de Valladolid

Recibido: 20/09/2022

Aceptado: 22/11/2022

RESUMEN

Durante la primera modernidad, pensadores de la Segunda Escolástica y la Sociedad de Jesús contribuyeron a facilitar una mayor cercanía a la diversidad cultural y religiosa. En este trabajo comparamos los planteamientos de Pedro de Ribadeneira y los de Francisco Suárez. En ellos encontramos una respuesta a las diferencias religiosas en la Europa moderna y dentro de la Monarquía Hispánica de un relativo aperturismo, pero

* Este trabajo se ha desarrollado como actividad del Proyecto I+D+i “*Ética y justicia cosmopolita en la Escuela Ibérica de la paz y la Escolástica Iberoamericana: Aportes del pensamiento y tradición jesuita*” (PID2020-112904RB-100), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

esto es más correcto aplicado a la integridad de los textos de Suárez que a los de otros escritores influidos por la razón de Estado, como Ribadeneira. Las reflexiones de Suárez sobre la conversión de los moriscos fueron interpretadas en su época como un apoyo a la tolerancia religiosa. Y todavía hoy algunos académicos las valoran como un modelo de respeto de las minorías útil para la actualidad. Sin embargo, esas afirmaciones de Suárez son ambivalentes y por eso prefiero calificarlas como de “reparos de la tolerancia”, esto es, porque esas ideas pueden facilitar la libertad de cultos, pero también pueden reforzar un férreo control de los modos de vida particulares. Con todo, esta tradición ignaciana ofrece una potencialidad alternativa de respeto a la alteridad, más clara en la obra de Francisco Suárez que en la de Ribadeneira.

Palabras clave: jesuitas, moriscos, tolerancia, Pedro de Ribadeneira, Francisco Suárez.

ABSTRACT

In Early Modern period, thinkers of the Second Scholasticism and the Society of Jesus contributed to facilitating greater closeness to cultural and religious diversity. In this article we compare the approaches of Pedro de Ribadeneira and those of Francisco Suárez. In them we find a response to the religious differences in modern Europe and within the Hispanic Monarchy of a relative openness, but this is more correct applied to the integrity of Suárez's works than to those of other writers influenced by the reason of State, like Ribadeneira. Suárez's reflections on the conversion of the *moriscos* were interpreted at the time as support for religious tolerance. And still today some academics value them as a model of respect for minorities useful for our time. However, these statements by Suárez are ambivalent and that is why I prefer to classify them as “tolerance objections”, that is, because these ideas can facilitate freedom of worship, but they can also reinforce a tight control of particular ways of life. In any case, this Ignatian tradition offers an alternative potentiality of respect for alterity, more clearly in the work of Francisco Suárez than in that of Pedro de Ribadeneira.

Keywords: jesuits, moriscos, tolerance, Pedro de Ribadeneira, Francisco Suárez.

I. INTRODUCCIÓN

Los teólogos y pensadores de la Segunda Escolástica que integran la Escuela española de derecho natural contribuyeron a afianzar categorías fundamentales del acervo de los derechos humanos a través de la afirmación de la noción de dignidad con carácter universal y respetuosas de las variaciones culturales. En tal sentido, desde Vitoria hasta Suárez y sus contemporáneos desarrollaron argumentos decisivos para conformar una estructura conceptual sobre la dignidad de la persona y los derechos humanos¹, seguramente que, acuciados por las controversias intensas de su época, en liza permanente con las pretensiones de los nacientes Estados de ampliar sus competencias a costa de la autonomía de la Iglesia, reconociendo otra modalidad de ciudadanía en relación con la pertenencia religiosa, abocados a explicar las guerras de religión entre cristianos y las persecuciones a minorías culturales dentro de sus territorios, así como a la justificación de la ocupación del Nuevo Mundo y la evangelización de los indios. Ahora bien, las relevantes aportaciones de los escolásticos españoles, muchas de ellas de alcance universal y asumidas a continuación por la mejor tradición ilustrada de Occidente, no por ello los hace preluir concepciones liberales y democráticas². El marco interpretativo encaja mejor dentro de una modernidad alternativa, que no desemboca en el liberalismo político, ni en la democracia representativa, ni apoya un capitalismo desaforado por el lucro desmedido, ni se sustenta en el individualismo desarraigado de la comunidad de pertenencia.

La misma confusión sobre su encaje en la trayectoria filosófica occidental se presenta cuando concretamos el foco en aspectos ético-políticos referidos a la libertad religiosa, acerca de su comprensión de las medidas coercitivas frente a la diversidad y la asimilación de las minorías culturales. La historiografía oficial europea ha descartado valorar positivamente el modelo hispánico de relaciones sociales a pesar de que fue muy exitoso pues consiguió en gran medida integrar a grupos de población con modos de vida distintos, apoyándose en el mestizaje y en cierta flexibilidad evangelizadora que garantizó la paz y el bienestar de amplísimos territorios durante siglos. Esto debe, no obstante, medirse con cuidado pues hay pruebas tanto de la aceptación de la alteridad como de la coerción extrema. Tenemos por ello que analizarlo para probar en qué medida

1 John Patrick Doyle, "Suárez on human rights", en *Collected Studies on Francisco Suárez, S. J. (1548-1617)*, edited by Victor M. Salas (Leuven: Leuven University Press, 2011), 333-356; Milagros Otero Parga, "Reflexiones en torno a los derechos humanos en el Siglo de Oro español", *Anuario de Filosofía del Derecho* 17 (2000): 463-480.

2 Narciso Martínez Morán, "Aportaciones de la escuela de Salamanca al reconocimiento de los derechos humanos", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 30 (2003): 516-517.

también hubo en España un pensamiento escolástico favorecedor de la convivencia en tolerancia y que abrió camino a otra modalidad de asimilación de la diversidad, que históricamente se frustró, pero que aún hoy puede orientar también el comportamiento colectivo de nuestras sociedades pluriculturales que están en riesgo de desmoronarse si no consiguen integrar la diversidad moral, religiosa y cultural sin ceder al pernicioso relativismo moral.

En esta ocasión nos ha parecido conveniente retomar algunas propuestas sobre la imposibilidad de la tolerancia religiosa a la luz de dos brillantes jesuitas que figuran entre los más destacados militantes de la modernidad alternativa católica, Pedro de Ribadeneira y Francisco Suárez. Seleccionaré los aspectos más destacados de ambos, elegidos por razones historiográficas además de por la relevancia “epocal” de los mismos, como muestra de la dificultad de aplicar retrospectivamente categorías actuales y a la vez situar su aportación contextualmente. Concluiré descartando que haya en Ribadeneira propuestas de tolerancia más allá de una táctica prudente para consolidar el orden social, mientras que Suárez proyecta un potencial mayor de flexibilidad, si bien no haremos aquí referencia a los reproches recibidos por su aprobación del estatuto de limpieza de sangre para limitar el acceso de los conversos a la Compañía de Jesús. De ahí que empiece por utilizar el sustantivo de “reparo” para referirme a los reparos de la tolerancia, porque la polisemia de ese vocablo permite ilustrar lo que es razonable de admitir y a la par indica las reticencias. A continuación, mencionaré la influencia del pragmatismo providencialista como cauce de penetración de la tolerancia y la opinión algo excesiva del profesor Robert Bireley. Seguidamente expongo las ideas básicas sobre las implicaciones de la tolerancia en los escritos de ambos jesuitas referidos y concluiré, como he indicado, haciendo la valoración sobre el alcance de sus propuestas.

Tenemos que ser precisos y en gran medida ceñirnos a lectura directa de los textos, para acabar con malinterpretaciones y prejuicios. Esta actitud metodológica es pertinente y obligada en cuanto que en el fondo disputo tanto las afirmaciones presentistas hagiográficas que califican a nuestros escolásticos de liberales y siguen confundiéndonos por intentar equipararlos a pensadores posteriores, y al mismo tiempo tanto como repudio la actitud de quienes olvidan las importantes contribuciones hispánicas, imprescindibles para haber configurado una ética cosmopolita y una alternativa comunitarista al individualismo prevaliente, habiendo hecho de la historia de Occidente una historia de verdad universal.

II. LIMITACIONES DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

1. REPAROS DE LA TOLERANCIA

En general había rechazo a tolerar la diversidad de creencias. Hablemos de “reparos de la tolerancia”, y ello por la polisemia y la ambivalencia de sentidos del término “reparo” o “reparar”, ya que la tolerancia ha sido remedio de la guerra, y también ha sido (¿lo es o puede serlo todavía?) percibida como elemento de disolución de la *philia*, disolvente de la convivencia o tósigo contra la paz social. Tiene una doble faz: por un lado deja vivir a todos y por otro, precisamente por ello, deja crecer lo peor que destruye la misma tolerancia.

En el *Tesoro* de Covarrubias (primera edición de 1611) “reparar” es remediar, el remedio, o remedio del género humano. Y es también la prudencia ante el peligro, si consideramos la cuarta acepción: “reparar es detenerse por respeto de algún impedimento, y así suele significar lo mismo que dudar”³. Un siglo después, el *Diccionario de Autoridades* recoge acepciones que nos conciernen, tres de ellas positivas, otra neutralizada y una negativa. “Reparo” significa advertencia, consideración o reflexión que se pone en lo que se dice o hace (4ª acepción). Es lo que ahora pretendemos y debe mover al académico, reflexionar con calma sobre hechos, sobre conceptos. Una primera acepción vale como remedio o protección ante algún mal, en lo cual se reparan las pérdidas y las desgracias: “restauración, recuperación o remedio”⁴. En lo que está relacionada con otros sentidos benéficos recogidos en otras acepciones, el designar al confortante que se pone al enfermo en el estómago para revitalizar y a la cosa que se pone por defensa o resguardo.

3 Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), edición de Felipe C. R. Maldonado, revisada por Manuel Camarero (Madrid: Castalia, 1995), 859, s. v. “reparar”.

4 *Diccionario de Autoridades* (Madrid: Imprenta de la Real Academia, 1726-1739). Acceso: <<http://web.fil.es/DA.html>>. Tomo V (1737), s.v. “reparo”: 1. Reparar. . s. m. Restauración, recuperación, o remedio. Latín. *Reparatio. Instauratio*. FR. L. DE LEÓN, Nomb. de Christ. en el de Hijo. Y a la verdad es así, porque Dios quería hacer un reparo general de lo que estaba perdido: se metió él en el reparo, para que tuviese virtud. MARIAN. Hist. Esp. lib. 2. cap. 9. Que ningún reparo les quedaba para no perecer ellos y sus haciendas, si el arriño y esperanza, que tenían en el Senado les faltase (...) 4. Reparar. Significa también advertencia, consideración, o reflexión, que se pone en lo que se dice o hace. Latín. *Cura. Animadversio. Observatio*. MOND. Predic. de Sant. cap. 13. También son dignos de reparo los términos con que parece pone en duda la existencia del cuerpo del Apóstol en Compostela. 5. Reparar. Vale asimismo duda, dificultad o inconveniente, que ocurre sobre la materia que se trata. Latín. *Obex. Difficultas*. SOLIS, Hist. de Nuev. Esp. lib. 2. cap. 18. Reparar digno de consideración, en una guerra, en donde se peleaba más con la opinión, que con la fuerza. 6. Reparar. Se llama asimismo el confortante que se pone en el estómago al enfermo, para dar vigor y fortalecer. Latín. *Medicamentum reficiens, vel recreans*. 7. REPARO. Se toma también por qualquiera cosa que se pone por defensa o resguardo. Latín. *Tutamen. Fulcimen*. FR. L. DE GRAN. Symb. part. 1. cap. 20. Hecho este reparo, hacen las casas. ARGENS. Maluc. lib. 8. pl. 283. Privó de los sentidos a un Capitán, un guijarro, con haberlo recibido en una rodela de acero; mas luego le vieron sobre los reparos del enemigo”.

Mas tiene esta palabra, a la vez, sentido peliagudo, aparte de reclamar atención o advertencia, como hemos indicado, pues vale asimismo por “duda, dificultad o inconveniente”. Reparos, pues, son remedios y son inconvenientes.

De ese modo, y más como inconveniente, vio la mayoría de la gente, estudiosos o iletrados, la tolerancia religiosa durante la edad media y la moderna. La palabra “tolerancia” y “tolerar” no están recogidas en el *Tesoro de la lengua castellana*, pero significan soportar con paciencia (sufrimiento, paciencia, aguante) y también permitir algún mal sin castigarlo⁵. Hacer la vista gorda, coloquialmente expuesto, sobre un acto ilícito que está castigado. La mayoría social o las autoridades legítimas son las que aguantan algo malo y lo toleran, en el sentido de que no lo castigan. Es una acepción negativa de tolerancia como permisión de comportamientos malos, según atestigua el *Diccionario de Autoridades*. A ella está vinculada la “libertad de conciencia”, que es la permisión a cada uno de vivir conforme la religión que profesa⁶. Esa libertad de conciencia, a la que solemos referirnos sin precisión como tolerancia, es el germen de la libertad de ideas, creencias, pensamiento y opinión. Fue mal vista, por negar la existencia de una verdad y por generar violencias. El P. Noydens añadió en 1673 una aclaración a la voz “libertad” en otra composición usual: la explica como “la libertad que buscan los herejes de nuestros tiempos y llaman libertad de conciencia que, como dice Lactancio, *parit audaciam, quae ad omne flagitium, et facinus evadit*” (engendra la temeridad que conduce a todos los crímenes e ignominias)⁷.

Es sabido que en la España moderna no hubo tolerancia. Eso se dice y hay que disputarlo, porque hubo paz y ello no es malo, circunscribiéndonos a una aportación historiográfica comprensiva. Porque lo corriente es situar el origen de la tolerancia en el Edicto de Nantes y en aportaciones doctrinales del último tercio del siglo XVII, de Locke a Bayle, con los precursores Erasmo, Furió o

5 *Diccionario de Autoridades*, Tomo VI (1739), s.v. “tolerar”: “1. TOLERAR. v. a. Sufrir, llevar con paciencia. Es del Latino *Tolerare. Ferre*. FR. ANT. AGUST. Vid. de S. Eustach. num. 31. Es gran prueba de paciencia *tolerar* con ella el verse del todo, y de repente empobrecido. 2. TOLERAR. Vale también disimular, ò permitir algunas cosas, que no son lícitas, sin castigo del delincuente; pero sin dispensarlas expresamente. Lat. *Indulgere. Tolerare*. SAAV. Empr. 21. Por lo qual es también más sano consejo *tolerallas*, que quitallas. NUN. Empr. 7. Teme perder copiosa mies de virtudes, y *tolera* zizaña de algunos, que experimenta rebeldes”.

6 *Diccionario de Autoridades*. Tomo IV (1734), 397, s.v. “libertad”: “...6. LIBERTAD DE CONCIENCIA. Permisión para poder vivir cada uno en la Religión que profesa: como sucede en muchas Ciudades de Alemania. Latín. *Conscientiae libertas*. FUENM. S. Pio V. f. 59. Diose libertad *de conciencia*, y que cada uno según su fe, pudiese predicar, excepto las Ciudades principales que conservaron el rito Cathólico”.

7 *Tesoro de la lengua castellana o española* (adición de P. Benito Remigio Noydens, 1673), p. 713.

Castellio⁸. Prescinden del sustrato de matices que fueron conformando un hon-tanar intelectual que hará posible pensar modos de convivencia divergentes sin destruirse mutuamente por discrepar en las creencias religiosas, en la doctrina, en los ritos y modos de comportamiento⁹. Para construir ese fondo intelectual fueron esenciales las aportaciones de la Escuela Española y de los escritores hispánicos del siglo de Oro.

El *tópos* de la tolerancia se ha pensado entre académicos occidentales para justificar el advenimiento de la democracia liberal, que transita desde el permiso reactivo a la discrepancia, el reconocimiento normativo de la diferencia, hasta llegar a ser considerada principio fundamental y presupuesto de todo sistema democrático; e incluso, llegados a este punto, cabría considerar innecesaria la tolerancia cuando hay derechos, en cuyo caso esta emanación de la personalidad es su derecho de libertad. No hay que permitir lo que es ya derecho de uno. Se pasa de la concepción negativa de la tolerancia a otra concepción de la tolerancia centrada en el respeto (paradigma es Rainer Forst¹⁰). Estos enfoques han prescindido de los itinerarios históricos de la tolerancia, que responden a necesidades concretas, contextos geográficos y culturales diferentes y formas variadas de realización¹¹.

2. EL PRAGMATISMO PROVIDENCIALISTA

Hay contribuciones actuales desde la historia del pensamiento que recuperan el valor de la escolástica con criterios metodológicos rigurosos. En tal sen-

8 José Ignacio Tellechea Idígoras, “Sobre historia de la tolerancia (siglos XVI y XVII)”, en F. García López y J. I. Tellechea (ed.), *Tolerancia y fe católica en España* (Salamanca: Universidad Pontificia, 1996), 17-34; Teófanos Egido, “Época moderna: de los confesionalismos a la tolerancia”, en *La tolerancia en la historia* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 2004), 65-94; José Martínez de Pisón Cavero, “En el origen de la tolerancia y la libertad de conciencia: Servet, Calvino y Castellio”, *REDUR* 12, (2014): 67-86; Dionisio Llamazares, “Formación del concepto de tolerancia (siglos XVI-XVII)”, *Laicidad y libertades* 15-1 (2015): 141-188.

9 Hay otras vías de aproximación al modelo ibérico de convivencia, a las que no puedo aquí prestar la atención que merecen, respetuosas de la complejidad que no caen en la leyenda negra ni en la dorada. Vid. Stuart B. Schwartz, *All can be saved. Religious tolerance and salvation in the Iberian Atlantic world*, (New York-London: Yale University Press, 2008), también en español, *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico*, trad. Federico Palomo del Barrio (Madrid: Akal, 2010); Trevor J. Dadson, *Tolerance and coexistence in Early Modern Spain. Old Christians and Moriscos in the Campo de Calatrava* (Woodbridge: Boydell & Brewell, 2014), este último libro con un contenido algo diferente en español: *Tolerancia y convivencia en la España de los Austrias* (Madrid: Cátedra, 2017).

10 Rainer Forst, *Toleration in conflict: past and present* (New York: Cambridge University Press, 2013).

11 Como muestra de estas observaciones, sin mayor abundamiento, puede verse la reseña de Teresa M. Bejan, “Review Essay: Recent Work on Toleration”, *The Review of Politics* 80 (2018): 701–708.

tido, podemos admitir su moderación, porque no quieren exaltaciones hagiográficas ni tampoco caen en el desprecio. Pretenden situarse entre el *Scila* del elogio al reconocimiento de la dignidad del hombre como imagen de Dios y el *Caribdis* de la intransigencia contra los politeístas, incrédulos o discrepantes. Entre quienes solo destacan lo bueno de los escolásticos, promotores de la libertad y la justicia, del derecho de gentes y los derechos humanos universales de las personas de cualquier raza y lugar. Y en el extremo opuesto, quienes recuerdan la conquista violenta, la expulsión de judíos o moros, la censura de libros, los autos de fe y la Inquisición. Ambos extremos olvidan que hubo de todo en todas partes, desprecian la complejidad y se dejan llevar por prejuicios arraigados. No es fácil salir de la leyenda negra. Incluso esta vía moderada, llamémosla así por su intención de contextualizar la reflexión, es presa del lenguaje utilizado, los sentidos adheridos y su potencial empleo propagandístico¹².

Intentemos aquilatar con cuidado qué pensaron algunos teólogos españoles de la época y por qué. Sin embargo, es imprescindible hacerlo para evitar todavía algo peor, la ignorancia sobrevenida de nuestros escolásticos y escritores que hicieron enormes aportaciones también en materia política o sobre “razón de estado”¹³, en una época en la que la monarquía hispánica fue el poder universal y dominante de Occidente. Esa ignorancia interesada se utiliza como excusa para expulsar la tradición hispánica del ámbito político anglosajón y puede servir también para imponer otro tipo de dominaciones epistémicas.

Sirva como punto de partida la afirmación de Robert Bireley (1933-2018), quien sostuvo que en España se abrió camino la tolerancia por medio del pragmatismo providencialista¹⁴. Según este profesor de Historia de la Universidad Loyola de Chicago, ese enfoque pragmático se bifurca entre la línea quizás más flexible de Ribadeneira -a quien siguen Juan Márquez y Francisco Suárez- y otra totalmente cerrada a la tolerancia, que representan Juan de Mariana y Juan de Santa María.

Ribadeneira, Márquez y Suárez, por consiguiente, estarían abiertos a la tolerancia prudencial. Suárez es un teólogo profundo, maestro eximio de la meta-

12 Una crítica al anacronismo historiográfico, en Celia Alejandra Ramírez Santos y José Luis Egió, *Conceptos, autores, instituciones. Revisión crítica de la investigación reciente sobre la Escuela de Salamanca (2008-19) y bibliografía multidisciplinar* (Madrid: Dykinson, 2020), 56-57.

13 Elena Cantarino, “El concepto de *razón de Estado* en los tratadistas de los siglos XVI y XVII (Botero, Ribadeneira y Settala)”, *Res publica* 2 (1998): 7-24, aquí p. 13 nota 22. Se queja del olvido actual de los tratadistas españoles entre los estudiosos actuales franceses o los italianos que hablan del origen de la “razón de Estado” como algo propio y originario de su país, sin recordar que estaban bajo dominio español y fue el periodo de la Contrarreforma.

14 Robert Bireley, *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe* (Chapel Hill y Londres: The University of North Carolina Press, 1990), 121-123.

física, de la teología, de la filosofía del derecho; no es un escritor panfletario ni un predicador vulgarizado. Los dos primeros son teólogos polemistas y retóricos cuyas contribuciones al género de escritos sobre razón de estado los ubica en la tipología de los eticistas¹⁵, y escriben para élites gobernantes y también para educar piadosamente a sus lectores y orientar a los predicadores. Con todo, el esfuerzo por conciliar lo que es útil con el respeto a los principios inmovibles de la religión no les impide aceptar medidas peligrosas para la salvación del alma, como algunas modalidades de disimulo, sobornos, control de la opinión, fomento de la economía, consolidación de ejércitos estables, selección de funcionarios capacitados, reformas legales, administrativas o económicas que mejoren la eficacia del gobierno y el bienestar de la república sin descuidar la fidelidad a las creencias y los privilegios de la Iglesia.

Los tres son peculiares en su época: Pedro de Ribadeneira (1526-1611), toledano, procedía de familia hidalga de origen converso; el primer biógrafo de S. Ignacio, entre los primeros de la Compañía recién fundada en 1540 para mandar soldados de Cristo al mundo, ocupó cargos de gobierno en la Compañía. Activo militante en la causa contra Inglaterra, viajó a Inglaterra y Flandes.

El agustino Juan Márquez (1565-1621), nacido en Madrid, fue profesor de teología en Salamanca y nombrado predicador de Felipe III. Aceptó el envite del Duque de Feria de bajar a la brega política, y proporcionar consejos para resolver dilemas de gobierno. Escribió su tratado sobre el gobernador cristiano en 1612 y mostró tantos ejemplos sacados de la Sagrada Escritura de acciones terribles, que podían ser entendidas por los cristianos como prueba de comportamientos contrarios a la religión, hechos precisamente por esos personajes bíblicos que se ofrecían como modelo. De ahí que al final de la obra aporte unas Tablas de correlación de esos pasajes de la Sagrada Escritura, con las consecuencias que pretende mostrar para una acción concreta¹⁶.

15 Los “eticistas” son radicalmente anti-maquiavelistas, someten la política a la moral, distinguen entre la buena, verdadera o cristiana razón de Estado y una mala o falsa. Vid. Elena Cantarino, “Tratadistas político-morales de los siglos XVI y XVII (Apuntes sobre el estado actual de la investigación)”, *El Basilisco* 21 (1996): 4-7. Acceso: <http://filosofia.org/rev/bas/bas22102.htm>. Coinciden en el calificativo Enrique Tierno, José Antonio Maravall, José Antonio Fernández Santamaría, Elena Cantarino, Javier Peña, autores que utilizan esa distinción para trazar una cartografía de escritores en materia política por sus inclinaciones (eticistas, tacitistas, sector intermedio). Cantarino los agrupa como eticistas, idealistas, o realistas; Fernández Santamaría llama a unos realistas, incluyendo ahí a tacitistas y arbitristas, pero en lo demás hay una homogeneidad clasificatoria, cuya utilidad reside en el didactismo y en poner un cierto orden en el caos.

16 Harald E. Braun, “The Bible, reason of State, and the royal conscience: Juan Márquez’s *El gobernador christiano*”, *Renaissance Studies* 23, nº 4 (2009): 565.

Francisco Suárez (1548-1617), granadino de origen hidalgo, tuvo sus cuitas dentro y fuera de la Iglesia. Teólogo jesuita, formado en Salamanca, fue profesor en Valladolid, en Roma y sobre todo en su madurez ejerció de catedrático en Coimbra. Es conocida su intervención en la polémica *de auxiliis*, los problemas con la publicación de sus obras por haber admitido la confesión a distancia, o la quema del tratado *Defensio fidei* en el Parlamento de París y en Londres. Su reacción antimachiavélica sigue la lectura de Ribadeneira en el *Príncipe cristiano*, mas lo refuta elevando la reacción al plano filosófico jurídico. Suárez admitió males menores, como eran pequeños vicios en los contratos (igual que otros juristas lo admitían), casas de lenocinio, permisividad de otras costumbres según las reglas del derecho de gentes. En el nivel antropológico discierne entre fines naturales y sobrenaturales, en el ámbito temporal y espiritual de la vida presente y de la futura. Y en el ámbito político construye, como Belarmino, la relación entre poder secular y espiritual por medio de la teoría de la potestad indirecta de la Iglesia.

Sigamos a Robert Bireley en la selección de estos autores, si bien podemos ocuparnos únicamente de los dos jesuitas que él supone de talante más abierto, para ver lo que escamotea. De Márquez, sobre el uso de la disimulación en política, tenemos que prescindir por motivos de limitación de espacio. No obstante, advierto que es difícil apreciar en él tolerancia cuando Márquez -aparte de su rechazo a gitanos y moriscos que habrían de ser desterrados- considera que castigar a los herejes y confiscar sus bienes no es persecución, sino corrección y advertencia para remedio de sus almas; mientras que ellos, en cambio, persiguen a los fieles de la Iglesia, los pervierten y apestan a la República con el cáncer de la falsa doctrina¹⁷. Contamos con una aproximación a algunas ideas del agustino sobre la tolerancia y otras consideraciones sobre la disimulación¹⁸, que deben completarse con un estudio exhaustivo de su obra, todavía por hacer.

Rastreadremos a los otros dos autores que Bireley considera aperturistas. Es una afirmación sorprendente, a la par que posible y, sin embargo, veremos que es exagerada. Aunque su conclusión sobre la tolerancia debería documentarse con más amplitud, tiene sentido esa interpretación porque los escritores hispanos recomiendan respetar en su integridad el ideario cristiano y mantener los privilegios eclesiásticos como mejor camino para conseguir ventajas, porque Dios

17 Juan Márquez, *El Gobernador cristiano*, II, 17, § 2 (4ª impresión, Madrid: Imprenta del Reino, 1640), 281.

18 Francisco J. López de Goicoechea, "Política y religión en el pensamiento de Juan Márquez", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 23 (1996): 275-301, esp. 291-293 sobre la tolerancia; Javier Lasपालas, "El príncipe en la escuela del arcano: Juan Márquez ante el problema de la duplicidad política", en Mª Idoya Zorroza (ed.), *Virtudes políticas en el Siglo de Oro* (Pamplona: Eunsa, 2013), 193-210.

ayudará a la larga a sus fieles contra los enemigos. Seguir la religión es provechoso para los Estados: confiar en la providencia es útil. Pero el texto básico que aprovecha Bireley proveniente de Ribadeneira recomendaba usar la prudencia para gobernar: “cuando todo el reino o la mayor parte es de herejes (...) la prudencia cristiana enseña a disimular por no hacer más daño que provecho”¹⁹. Ahí trunca la cita. Y esto nos pone sobre aviso del modo de proceder, pues se impone la cautela cuando hay apoyatura fragmentaria de conclusiones insostenibles. Mario Prades había notado también esa desmesura interpretativa, máxime cuando Ribadeneira defiende la necesidad de la intolerancia en el mismo capítulo donde se ocupa de la disimulación y en el siguiente²⁰. La continuación de la cita de Ribadeneira debería incluirse también: “pero siendo el reino católico y pocos los herejes que le turban, su oficio [del príncipe] es procurar por todas las vías que el cáncer no cunda y se extienda a las partes sanas, y se pierda toda la república”.

La inclusión de Suárez, a juicio de Bireley²¹, se hace considerando algunos textos del mismo que permiten pequeños vicios en los contratos, o la diferente actuación que introduce con la distinción entre herejes e infieles, como los indios. Por mi parte destacaré su actitud frente a los moriscos y la admisión de ciertas prácticas idolátricas que colocan a este personaje entre los más receptivos a contemporizar con la diversidad religiosa, por supuesto dentro de la ortodoxia oficialista. Las consideraciones sobre cómo afrontar la alteridad en el interior del país, en este caso referidas a la cuestión morisca y visto el fracaso de las medidas tomadas, serán proyectadas poco tiempo después a cambios del modelo de evangelización en Indias, con una mayor flexibilidad²².

III. PEDRO DE RIBADENEIRA

La influencia de Ribadeneira se extendió desde la publicación en 1595 de su *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano*. Ciertamente que esta célebre obra va dirigida a cerrar la brecha abierta por Maquia-

19 Pedro de Ribadeneira, *Príncipe cristiano*, lib. 1, cap. 26. Citamos por la edición de *Obras escogidas del Padre Pedro de Ribadeneira*, Biblioteca de Autores Españoles, tomo LX (Madrid: Atlas, 1952), 499.

20 Mario Prades Villar, “La teoría de la simulación de Pedro de Ribadeneira y el maquiavelismo de los antimaquiavélicos”, *Ingenium* 5 (2011): 142.

21 Robert Bireley, *The Counter-Reformation Prince*, 34-44 y 250, esta última página con las notas 51-57.

22 Mercedes García-Arenal, “Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización”, *Chronica Nova* 20 (1992): 153-175, aquí 171.

velo y sus secuaces entre el ejercicio de la política y la profesión de la religión católica, de ahí su interés en mostrar que sólo con la fe se obtendrá éxito. No sólo se alcanzará el verdadero fin, que es la salvación eterna, sino que se vencerá a los enemigos aquí en la tierra y se podrá mantener la república en paz y bienestar creciente²³. De ahí que conjugue el providencialismo con apelaciones prudenciales de un cierto pragmatismo, confiando en la religión y su conveniencia para la eficacia en la gestión del gobierno.

Intenta combinar justicia y buena razón de Estado haciendo prevalecer la razón de religión. Por eso empieza por construir una nueva terminología por la cual Ribadeneira (en la epístola dedicatoria “Al lector”) llamará “verdadera” razón de Estado a la que apoya a la Iglesia, en vez de la “falsa” razón de estado de Maquiavelo y los políticos, que apoyan solo al Estado e instrumentalizan las creencias religiosas en su favor, sirviéndose de unas religiones o de otras según convenga.

El príncipe no es propietario de su reino sino virrey y lugarteniente de Dios²⁴, que tiene que seguir sus mandatos “porque con esto tendrán de su parte a Dios, el cual solo da los reinos y rige los reyes”²⁵. Siendo el príncipe soberano como pastor y “como el ánima de su reino y como otro sol (...) y como un retrato de Dios en la tierra”, debe cuidar con esmero de la religión y el “culto divino y veneración y servicio de aquel Rey soberano, cuyo vicario él es en la tierra”²⁶.

Consiguientemente, el príncipe no tiene poder por sí mismo (derecho de conquista, sucesión, elección), sino por causa de Dios. Los diversos mecanismos a través de los cuales haya adquirido el poder, en nada alteran la fuente originaria del mismo, que es Dios. Y quien se reserva la interpretación de la voluntad de Dios es la Iglesia (por ejemplo, así se reconoce cuando el rey se autotitula como tal “por la gracia de Dios” y se legitima por la coronación y la unción). Además, el príncipe en su condición de hombre, está sujeto a censura de la Iglesia²⁷.

El jesuita toledano pretende, por un lado, evitar la excesiva intromisión del poder secular en asuntos eclesiásticos (no sólo espirituales en sentido estricto,

23 P. Ribadeneira, *Príncipe cristiano* II, 44, p. 587; I, 11, p. 471: conservar la nave de la república y llegar al puerto de la eterna felicidad; *Príncipe cristiano* I, 11, p. 471: la felicidad no son los bienes terrenales –que Dios otorga a sus seguidores si ve que les conviene–, sino la vida eterna; *Príncipe cristiano* II, 1, p. 519: la virtud auténtica es la cristiana, pues ella conduce al fin sobrenatural, ya que el gentil sólo posee la razón natural que únicamente permite obtener el fin natural.

24 P. Ribadeneira, *Príncipe cristiano* I, 7, p. 467; II, 4, p. 525; *Príncipe cristiano*, I, 13, p. 474: Dios hace a los reyes y da el cetro a quien es servido.

25 P. Ribadeneira, *Príncipe cristiano*, I, 8, p. 467.

26 P. Ribadeneira, *Príncipe cristiano*, II, 1, p. 518.

27 P. Ribadeneira, *Príncipe cristiano*, II, 44 p. 585; I, 30, pp. 504 ss.

sino de culto, propiedades, fueros, privilegios e inmunidades de los clérigos y prelados) y, por otro lado, conservar la posibilidad de influir en las decisiones temporales del monarca a través de la educación de su conciencia, que es función reservada a teólogos y sacerdotes.

Hay una somera mención incidental a la conveniencia de respetar las leyes y costumbres del lugar, que no indica una exigencia de la justicia, a pesar de lo que escribe Ribadeneira, sino un requisito de habilidad o de técnica para evitar disturbios: el soberano puede disimular si las circunstancias lo exigen. Regla de prudencia es conocer las inclinaciones de los súbditos que ha de gobernar²⁸ y acomodarse a sus solicitudes²⁹.

Y esto se puede comprender si consideramos que el príncipe podría transigir con la herejía, por muy abominable que esto es, cuando no sea posible erradicarla de inmediato y todo el reino o la mayor parte fuera de herejes de modo que habría peligro de revoluciones si se intentara; pero siendo el reino católico y pocos los herejes, no debe transigir sino castigarles con severidad. Por lo que desecha explícitamente la vía de tolerancia que proponían algunos en Francia: “Lo que de Teodosio trae Bodino [*République*, IV, 7] para persuadir que el príncipe cristiano debe dejar vivir a cada uno en la secta que quisiese, y atraerle a la suya con su ejemplo, es falso”³⁰.

La misma necesidad de preservar el reino autoriza al príncipe a conferir prebendas a aquellos nobles que no las merezcan, “para la quietud de sus estados y señoríos”³¹. Como también le permite vulnerar el sagrado deber de cumplir lo prometido, siempre que ello se oriente a sostener la verdadera fe³².

28 P. Ribadeneira, *Príncipe cristiano*, II, 31, p. 563: “Regla de prudencia es conocer las propiedades, humores y condiciones de las naciones que el príncipe ha de gobernar, por ser muy varias, diferentes y aún contrarias; porque una pide severidad, otra blandura; una, que el príncipe no se domestique mucho con sus súbditos; otra, que sea más familiar; una podrá llevar cualquiera gran carga, otra no sufre la mediana ni aún pequeña; y si el príncipe quiere llevar a todos por un rasero, y no acomoda su gobierno a la inclinación de sus súbditos, tendrá gran trabajo y verase muchas veces en peligro y aprieto”.

29 P. Ribadeneira, *Príncipe cristiano*, II, 31, p. 563: “dar contento a los pueblos, especialmente a los principios, cuando el príncipe comienza a reinar, y en las cosas razonables y honestas; que las que no lo son, mejor es no negarlas, porque no cobren aborrecimiento en el principio, cuando han de cobrar amor a su príncipe; pero tomar tiempo para considerarlas y resfriar poco a poco los ánimos encendidos de los que las piden”; *Príncipe cristiano*, II, 32, p. 564: hay que irse con tiento, poco a poco en todos los asuntos que se emprendan, y “no querer arrancar de golpe las cosas que están muy recibidas y asentadas, aunque sean malas”.

30 P. Ribadeneira, *Príncipe cristiano*, I, 26, p. 499.

31 P. Ribadeneira, *Príncipe cristiano*, II 6, p. 528.

32 P. Ribadeneira, *Príncipe cristiano*, I, 16, pp. 480 ss.

Estaría excusando cualquier desmán por un buen fin. Lo único que tenemos seguro como buen fin, de entre todos los objetivos mundanos que van a ser criados y cuya determinación no depende de la discrecionalidad del gobernante, es decidir el mejor y supremo fin que defiende la voluntad de Dios y su Iglesia verdadera. Sobre otros aspectos podrá haber dudas, pero Ribadeneira, mientras no esté en cuestión la prevalencia del catolicismo y se respeten la separación de esferas seglar y eclesiástica, jamás reprochará al príncipe que actúe de una manera o de otra, si puede hacerlo. Eso será una estricta cuestión política. Aquí separa la dimensión meramente política de la dimensión religiosa, no las distingue como pura política y política religiosa, sino como política sin más, por un lado, y moral o religión, por el otro. Para Maquiavelo no había diferencia: todo lo que atañe a lo público es política, también el control de las instituciones religiosas; mientras que la moral o el contenido moral de las doctrinas religiosas sólo sirve para el ámbito privado.

Ribadeneira detectó pronto que el verdadero enemigo de la Iglesia era Maquiavelo. Los herejes eran enemigos también, pero ellos apreciaban la religión, mientras que los maquiavélicos y políticos destruían el valor de la religión erigiendo en su lugar la consolidación del estado secular. Eran ateístas políticos en sentido estricto, pues negaban la verdad de las creencias y de las instituciones religiosas, que utilizaban a conveniencia para acrecentar el dominio. Lo mismo había expresado más descarnadamente el carmelita Jerónimo Gracián en la séptima de sus *Diez lamentaciones*, obra de 1611, prohibida en España³³.

En el capítulo conclusivo del *Príncipe cristiano* concreta Ribadeneira que someterse a las leyes de Dios y de la naturaleza consiste en aceptar la competencia *ratione materiae* de la Iglesia. Así en materia de culto o de preservación de la exclusividad de la fe católica³⁴. La síntesis del tratado revela a las claras el papel secundario al que está relegada la política terrenal: “conocimiento, estima y obediencia de la verdadera religión” para llegar al puerto de la “eterna felici-

33 Jerónimo Gracián, *Diez lamentaciones, del miserable estado de los ateístas de nuestros tiempos* (Bruselas: Roger Velpio y Huberto Antonio Impresores, 1611), 187-188: “Y estos [príncipes ateístas y sin Dios] se llaman los que son tan malos que tienen a Dios en menos estima que a su estado. Y hacen a sus repúblicas último fin, y a Dios y a las cosas divinas medio para alcanzar el fin de su felicidad, hacienda, reputación, conservación o aumento de su República, y para conseguir este fin cierran los ojos a todas las razones divinas y solamente se gobiernan por razón de Estado, profesando la abominable doctrina de algunos que escriben que todo lo bueno se ha de posponer por alcanzar sus pretensiones temporales; y esta razón de estado tienen por ley y por fe”.

34 Por ejemplo, *Príncipe cristiano* II, 44, pp. 584-585: “culto y reverencia del mismo Señor”; “cuide de la misma religión que profesan, para no admitir en su reino ni estados diferentes sectas y opiniones”.

dad”, pues no hay cosa más excelente que la religión ni más sublime que la fe³⁵. Quien no esté sujeto a las leyes de Dios “no tiene otra ley sino su voluntad”³⁶. Por consiguiente, el gobernante que está fuera de la Iglesia, porque no respete y se someta a los dictados de las leyes divinas es, sin más, un príncipe arbitrario, un déspota o tirano.

Este principio básico es el gozne entre la política justa y la opresión, marca la frontera entre el verdadero rey y el falso, distinguiendo sin ambages al tirano. Porque Ribadeneira ha venido equiparando sutilmente el rey bueno al rey católico y cristiano, contraponiéndolos al rey malo, al hereje y al pagano³⁷.

Dentro de ese marco ideológico carece de sentido admitir la tolerancia, como no sea mientras no pueda imponerse una creencia homogénea. De continuo expone el autor lo nocivo de esas ideas de Bodino, del soldado François de la Noue y los problemas de las guerras. La situación de violencia desatada en Europa era un aviso de lo que podía acontecer en otros sitios. Ribadeneira había calificado esos males en muchas de sus obras ascéticas y polémicas, observando que el mayor mal consiste en odiar a Dios y en la herejía, porque ésta impide la paz, la justicia y la tranquilidad³⁸.

Vincula herejía a deterioro moral que produce malas costumbres y que en su época tenían mayor riesgo de expandirse porque se tentaba a la gente con herejías atractivas más fáciles de seguir, “por ser las herejías de nuestros tiempos más peligrosas, blandas y sensuales, y fundadas en deleites y carnalidades, y enemigas de toda aspereza y penitencia”³⁹. De ahí el ineludible paternalismo del Estado, para mantener la moralidad religiosa y la obligación de sujetarse al Papa, que en esta materia conserva la potestad indirecta. Por tanto hay que “cercenar todas las superfluidades y demasías, y desarraigar las blanduras y deleites de la carne, y refrenar nuestros gustos y apetitos, para que estén enfrenados y no nos despeñen estas sangrientas herejías con que vemos perdidos otros reinos, los cuales en otros tiempos florecían en grande cristiandad y religión”⁴⁰.

Además de eso, es necesaria una firme defensa de los modos de vida propios, emprendiendo la reacción con tal determinación como para equipararse a una guerra

35 P. Ribadeneira, *Príncipe cristiano*, II, 44, p. 586 y p. 587, con cita de San Ambrosio, libro V, *epist.* 30.

36 P. Ribadeneira, *Príncipe cristiano*, II 9, p. 532.

37 P. Ribadeneira, *Príncipe cristiano*, I, 11, p. 471.

38 P. Ribadeneira, *Tratado de la tribulación*, II, 4 (Madrid: Fundación Universitaria Española – Universidad Pontificia de Salamanca, 1988) 281.

39 P. Ribadeneira, *Tratado de la tribulación*, II, 8, p. 311.

40 P. Ribadeneira, *Tratado de la tribulación*, II, 8, p. 312.

espiritual, no de espadas, sino de identidades, acentuando aquellos modos de vida comunitarios que los reformados desprecian. En suma, había que distinguirse de los protestantes por nuestra observancia de los preceptos de la Iglesia, convirtiendo en modo de vida personal una particular tradición comunitaria:

“hacer guerra a los herejes y vencerlos con nuestras obras. Quiero decir, que nos debemos ejercitar en todas las obras de piedad y virtud que ellos aborrecen y persiguen, como son los ayunos, penalidades y obras de penitencia; la invocación de los santos, el uso y reverencia de sus imágenes, el pío afecto y devoción particularísima a la soberana Reina del cielo, nuestra Señora, a las indulgencias y cuentas de perdones y *agnus Dei*; el confesarse y comulgarse a menudo con la disposición debida; el respeto y obediencia a la Sede Apostólica, obispos, perlados, sacerdotes y religiosos y superiores espirituales y temporales, que Dios nos ha dado”⁴¹.

Constatamos que de no lograr desterrar los errores del mundo, imposible en todas las comunidades europeas, al menos conseguirá controlar al propio país: manteniendo esa exigencia y vigilancia dentro del propio territorio impedirá aflorar la disidencia o reprimirá los brotes. Pues, según Ribadeneira había expresado cuando se dirigió a los ingleses reclamándoles el cese de las persecuciones y tortura a los católicos, ¿en qué se diferencian unos de otros si todos somos hombres?⁴². Ciertamente que esto lo escribió en 1593, en la *Segunda parte del Cisma de Inglaterra* (después libro III), en un contexto muy diferente al de la Primera parte (los dos primeros libros), publicada en 1588; y también bastante distinto a lo que dirá sobre la tolerancia en el *Príncipe Cristiano*, de 1595. La respuesta actual es obvia. La diferencia entre pueblos reside en la fidelidad a una autoridad instituida que manda preceptos religiosos, controla los ritos, las lecturas, las enseñanzas, la conciencia, vigila la conducta privada de súbditos y de superiores, y que -como puede verse comparando con los desórdenes europeos- garantiza la paz social.

Como la función del poder político es procurar la felicidad de los súbditos, pero una felicidad que desplaza la consecución de sus logros a la obtención de

41 P. Ribadeneira, *Tratado de la tribulación*, II, 8, p. 312.

42 P. Ribadeneira, *Historia del Cisma de Inglaterra*, III 29. Utilizamos la edición de Pedro de Ribadeneira, *Historias de la contrarreforma* (Madrid: BAC, 1945), 1304: “Pero yo ruego afectuosamente a los autores de los edictos que se acuerden que son hombres y cristianos, y que se precien de cuerdos y prudentes; porque, siendo hombres, no se desnuden de la humanidad y se vistan de la crueldad, que es propia de las bestias fieras. Acuérdense que los sacerdotes y católicos, cuya sangre derraman, también son hombres y cristianos como ellos, y que son sus naturales y conterráneos, y muchos deudos y parientes. Y pues la misma naturaleza enseña aun a los animales más feroces a no hacer mal a los otros animales de su misma especie, ¿por qué ellos, siendo hombres, se olvidan que lo son y hacen carnicería de los otros hombres sus hermanos? Y pues son cristianos, acuérdense de la mansedumbre y benignidad que Cristo nos enseñó”.

la salvación del alma en la vida eterna, necesita en la vida terrenal como medio inextricable el cuidado de creencias y costumbres a cargo de aquellos individuos especialmente preparados. Es decir, el fin de la actividad política está subsumido en el fin de la vida religiosa, la política es una función de la religión, exactamente a la inversa del planteamiento del tan denostado Maquiavelo y de los *politiques*, que instrumentalizaban la religión –cualquiera que fuese– para articular el Estado.

Cuidar del espíritu exige la intervención política para preservar la unidad de la fe, una adecuada interpretación de los dogmas y la adopción de medidas que fomenten la solidez de los cimientos morales de esta sociedad e impidan la erosión de sus bases. Por un lado, se reclama la intervención del gobernante, por otro se le advierte que no interfiera en asuntos de la Iglesia⁴³. El príncipe, como ser humano que es, puede pecar y está sujeto a la censura de la Iglesia⁴⁴; por su condición de príncipe está obligado a defender la fe, combatir la herejía, respetar los privilegios eclesiásticos de prelados, templos y bienes⁴⁵.

La verdad es que las únicas limitaciones del príncipe, aparte de las morales y, si acaso, las derivadas de la correlación de fuerzas sociales, son las efectivas exigencias de la Iglesia, puesto que las únicas leyes a que está sujeto son las leyes divinas y naturales⁴⁶, que repercuten en la doble posición del titular del poder, como hombre y como gobernante. Pues respecto de las leyes positivas considera “que el mismo príncipe, que es libre y legislador, por su voluntad se sujete a su misma ley (...) Y con razón se llama el príncipe ley viva, no sólo porque tiene potestad para hacer la ley e interpretarla y dispensar en ella, sino también porque la ley por sí es muerta si él, como ánima de la ley, con su ejemplo no le da vida”⁴⁷.

Ribadeneira ve lo que sucede en su época e interpreta lo que había sucedido en el pasado, comprobando que la diversidad religiosa siempre ocasionaba desórdenes, guerras, revueltas y tiranicidios. De ahí concluye que presumiblemente siempre pasará lo mismo. Por lo tanto, no es posible la convivencia entre religiones. ¿Por qué extrañarse de esa conclusión, si conoce la violencia en Francia? ¿Cómo va a admitir la tolerancia si en Inglaterra se cometen atrocidades contra los católicos?

43 P. Ribadeneira, *Príncipe Cristiano*, I, 19-22; II, 44; *Tratado de la tribulación*, II, 18.

44 P. Ribadeneira, *Príncipe Cristiano*, I, 30-34; II, 44.

45 P. Ribadeneira, *Príncipe Cristiano*, I, 11; I, 35-38.

46 P. Ribadeneira, *Príncipe Cristiano*, I, 8; II, 9; II 31; II 44.

47 P. Ribadeneira, *Príncipe Cristiano*, II 32, p. 565. Y antes en *Príncipe Cristiano* II 24, p. 554, con mención de la *lex digna vox* contenida en *Codex iustinianus* I, 14, 4.

Son abundantísimos los textos del autor que asocian la disidencia religiosa, las herejías, con la disolución de la coexistencia pacífica y la destrucción del cuerpo místico del Estado que se compone del poder civil y del espiritual. Baste aquí resumir su explicación del por qué los católicos no pueden acudir a las iglesias juntos con los anglicanos ni tener a la Reina hereje por cabeza de su Iglesia: (i) para no dar a entender que consienten en el error; (ii) peor es que la Reina sea la cabeza espiritual del reino, no por su condición de mujer, sino porque quita la potestad al Papa, poniendo dos cabezas en un mismo cuerpo místico; (iii) porque abre la puerta a errores y desvaríos, pues ya no habría concilios generales si los reyes como cabezas espirituales de sus reinos no quisieran juntarse y, aunque se reuniesen, tampoco serían obedecidos sus mandatos por tenerse cada uno por “cabeza espiritual y suprema de su reino, y fuente de la cual, después de Cristo, ha de manar en él toda potestad espiritual, sin reconocer ni admitir alguna de fuera de su reino”; y por fin, (iv) pervierten el orden de todas las cosas divinas y humanas, prefiriendo el cuerpo al alma, el gobierno civil al espiritual, “y dando libertad al súbdito para que juzgue a su juez, y eximiendo a la Reina de la censura y disciplina eclesiástica”⁴⁸.

Si la autoridad civil regula todos los sectores de la existencia humana, entonces habríamos caído en “ateísmo”, porque en eso consistía tal desviación: negación de la verdad objetiva y los valores absolutos, sustituidos por el relativismo y la determinación legal que depende de la veleidad del gobernante, cuyo objetivo no puede ser sino temporal.

El único momento de sincero reclamo de la tolerancia está dirigido al amparo de los sacerdotes ingleses que han sido formados en seminarios católicos. Pide a la soberana protección y respeto porque estos sacerdotes no van a Inglaterra a turbar el reino ni matar a la reina ni ocuparse del gobierno temporal, mientras que anima a estos mártires en su arriesgada misión: “porque no son tan bajos vuestros pensamientos, ni conviene que les deis a ellos ocasión justa para calumniaros; sino para volver por la honra de Dios, para defender la paz y la unidad de la Iglesia”⁴⁹.

Ellos no van al país a entrometerse en política, sino a hacer misión. Pide tolerancia cuando están en minoría. Dificilmente la admitirá cuando gobiernen, pues ni siquiera el debate intelectual admite la confrontación si el filósofo choca con las verdades de la fe. Al respecto, Ribadeneira propone una guía de acción

48 P. Ribadeneira, *Historia del Cisma de Inglaterra*, III, 15, pp. 1244-1247.

49 P. Ribadeneira, *Historia del Cisma de Inglaterra*, III, 31, p. 1312; y en conjunto sobre los seminarios de ingleses, desde el capítulo XIX al XXXI, pp. 1265-1318.

a través del ejemplo tomado de Sozomeno (historiador cristiano de la primera mitad del siglo IV): cuando se quejaron algunos filósofos al emperador Constantino porque había cambiado la religión antigua por la cristiana, ordenó una disputa entre muchos de estos filósofos y Alejandro obispo de Constantinopla, el cual, confiado más en la verdad de la fe que en la ciencia o elocuencia humana que no tenía, salió al campo y señalando al contrincante más eminente le dijo: «Filósofo, yo te mando, de parte de Dios, que no hables», y con esto solo perdió el habla y se rindieron todos los filósofos⁵⁰.

Si ese ejemplo expone el resultado del diálogo entre razón y fe, no cabe entonces diálogo alguno sino claudicación.

Debemos concluir sintetizando este planteamiento como hizo en su tesis José M^a Iñurritegui, reconociendo que el universo lingüístico y mental de Ribadeneira supera la antropología aristotélica con una antropología católica que valora las virtudes para la salvación eterna. El jesuita propone un “catecismo político” asentado sobre base providencialista que obliga a los gobernantes a la defensa de la Iglesia. Excluye la tolerancia porque la preocupación primordial es conservar la Iglesia, mientras que en los “políticos” prevalece la conservación del Estado. Sólo admite una tolerancia instrumental para preservar el principio constituyente de la república, que es la religión católica⁵¹.

Esta postura puede ser reinterpretada, como hace Prades, más que en confrontación con las doctrinas de la razón de Estado, a la luz del casuismo que Ribadeneira toma de Azpilcueta y proporciona soluciones para aceptar la simulación sin caer en el vicio de mentir, así como permite justificar prácticamente cualquier medida para conservar el orden social⁵².

IV. FRANCISCO SUÁREZ

Además de Robert Bireley, otros investigadores consideran a Francisco Suárez como un adelantado de la tolerancia y de la libertad de conciencia. Incluso lo equiparan a Locke, en cuanto que ambos establecían limitaciones a la extensión del ejercicio de la tolerancia; el autor inglés lo hacía por razones políticas y el español por motivaciones religiosas. Al respecto, Jerome Foss considera preferible el modelo suareciano de fundamentación de la libertad porque

50 P. Ribadeneira, *Tratado de la Tribulación*, II, 6, pp. 298-299.

51 José María Iñurritegui Rodríguez, *La Gracia y la República. El lenguaje político de la teología católica y el Príncipe Cristiano de Pedro de Ribadeneira* (Madrid: UNED, 1998), 314-331.

52 Mario Prades Villar, “La teoría de la simulación...”, 154-161.

aleja al Estado de cualquier pretensión sobre materias espirituales o de realizar una misión providencial⁵³. El profesor Francisco Carpintero ha esbozado también una propuesta interpretativa en clave protoliberal que selecciona tres aspectos decisivos entre las doctrinas de Suárez: el tratamiento de la hipótesis de “estado de naturaleza pura”, la exclusión del paternalismo legislativo y la limitación del legislador civil sobre los actos internos⁵⁴.

Ahora bien, por nuestra parte presentamos algunos aspectos doctrinales del teólogo jesuita que tal vez permitan situarle en las tendencias más abiertas del catolicismo de su época, como para haber hecho admisible su consideración como iniciador de una cierta ilustración católica. Sin embargo, esos aspectos tienen elementos ambivalentes.

Cabe interpretar los textos escritos por Suárez en un sentido aperturista, pero es inadecuado presentarlo como precursor del ideario liberal o de la defensa de derechos individuales y la autonomía de la razón. Su perspectiva finalista es trascendente y reserva a los poderes públicos (civil y eclesiástico) el control de la moralidad pública y de la religión. Sin embargo, bien se le puede ubicar en esa tradición ignaciana de mayor cercanía a los demás, de comprensión a la diversidad de culturas y comprometida con el mundo⁵⁵, más sensible con la particularidad personal o cultural y con formas respetuosas de interacción social acomodadas a los pueblos del mundo y sus culturas.

Podemos comprobar su acercamiento a la realidad de su época desde el análisis de la cuestión morisca⁵⁶. De hecho hubo escritores contemporáneos que atribuyeron a Suárez la opinión de tolerar la coexistencia en el mismo territorio de creencias religiosas diferentes y también, esta vez con más razón, de mostrarse reacio a imponer forzosamente la conversión de los infieles. Pero esa postura no

53 Jerome C. Foss, “Francisco Suárez and the Religious Basis for Toleration”, *Perspectives on Political Science* 42/2 (2013): 94-102.

54 Francisco Carpintero, “Francisco Suárez defendió la libertad de conciencia”, en *Estudios de Filosofía del derecho y Filosofía política. Homenaje al profesor Alberto Montoro Ballesteros* (Murcia: Editum-Universidad de Murcia, 2013), 102-105; “Francisco Suárez: la emergencia de los tiempos modernos”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 54 (2020): 283-302, en especial 299-300: el autor insiste desde el resumen del artículo que trata la libertad de conciencia, no de cultos.

55 Juan Antonio Senent de Frutos, “La ‘modernidad ignaciana’ como legado y oportunidad ante los desafíos civilizatorios”, *Razón y Fe*, tomo 279, n.º. 1438 (2019): 169-80. La matriz cultural ignaciana busca dar respuesta a necesidades civilizatorias con la apertura a lo Otro del sujeto, una apertura a los otros seres humanos concretos y hacia el mundo natural (*ibidem*, 171).

56 Cfr. Luis Carlos Amezúa Amezúa, “La teología como herramienta biopolítica. Expulsión de los moriscos y estrategias de asimilación (de Jaime Bleda a Francisco Suárez)”, en *Los retos de la filosofía en el siglo XXI. Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, vol. IX (Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2015), 53-62.

es sustancialmente distinta del empleo de una táctica prudente para evitar males mayores mientras con el paso del tiempo se expande y consolida la única verdad.

Entre 1609 y 1614 se produjo la expulsión de los moriscos de los reinos españoles. Los motivos fueron varios, mezclando las cuestiones de seguridad militar o razón de Estado con las críticas al escarnio que padecía la religión cristiana ante la mofa de esos falsos conversos, e incluso se utilizó el argumento de la sangre impura (aunque éste no fuera decisivo)⁵⁷. Los debates fueron intensos, complicados y los que intervinieron en el Consejo real cambiaron sus opiniones, caso de Lerma y de los confesores del monarca y del valido⁵⁸.

El dominico valenciano Jaime Bleda (1550-1622), fue uno de los autores de la época más beligerantes contra los moriscos y también el más doctrinario de todos aquellos clérigos que se ocuparon de la cuestión⁵⁹. Mostraba Bleda su disgusto contra quienes eran condescendientes con los moriscos, esos partidarios de la tolerancia como los “políticos”, seguidores de Calvino y Maquiavelo, que abrazaban la paz con los herejes y -lo que según él era todavía peor- dejaban vivir a sus vasallos bautizados en la ley que quisieren, con la consecuencia de que ello afrentaba a la autoridad de la Iglesia, negaba la obediencia y ataba las manos a las autoridades para corregir y castigar las desviaciones.

Parece acreditado que entre el medievo y el primer periodo de la modernidad en el mundo ibérico, a lo largo de todo este tiempo, estuvo extendido entre el vulgo un sentimiento recurrente -aunque no fue mayoritario, sí persistió- de que cada uno podía salvarse obrando bien conforme a su propia religión. Según el historiador Stuart B. Schwartz este fenómeno dejaba abierta la vía hacia el relativismo⁶⁰.

Es evidente que ni Bleda ni la mayoría de la población tampoco admitían esa posibilidad. Para Bleda había que desterrar a ese grupo de infieles porque nunca cambiarían sus creencias, sino que simulaban la conversión y no tenía sentido contribuir a la estrategia dilatoria de los “enemigos” confiando en su evangelización, con la esperanza de que pasado el tiempo los hijos abandonaran

57 Antonio Feros, “Retóricas de la expulsión”, en M. García-Arenal y G. Wieggers (eds.), *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional* (Valencia: Universitat de València, 2013), 67-101.

58 Nicole Reinhardt, *Voices of Conscience: Royal confessors and political counsel in Seventeenth-Century Spain and France* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 195-217.

59 Jaime Bleda, *Defensio fidei in causa neophytorum, sive Moriscorum Regni Valentiae, totiusque Hispaniae* (Valencia: Apud Ioannem Chrisostomum Garriz, 1610); *Coronica de los moros de España, dividida en ocho libros* (Valencia: Felipe Mey, 1618).

60 Stuart B. Schwartz, *All can be saved*, 6: “My research has revealed hundreds of cases of people who expressed some kind of attitude of religious tolerance, relativism, universalism, or skepticism”.

sus antiguas costumbres, lengua e indumentaria. Entonces reprocha la complacencia de teólogos prestigiosos:

“En las escuelas de Universidades no hablaban palabra de Moriscos ni querían entender esta materia. Muchísimos doctores teólogos que han escrito también la pasaban en silencio. El Padre Francisco Suárez siendo tan docto sólo dice una palabrita, y es que aunque en general había sospecha que los moriscos no eran fieles sino en lo exterior y fingidamente. Mas que por eso no era lícito dirigir el acto moral en particular y juzgar que este o aquel no lo eran”⁶¹.

En realidad, la argumentación de Suárez respondía a la cuestión práctica de cómo conseguir una sincera conversión de los hijos de infieles cuando desarrollaba el tratado sobre el sacramento del bautismo. El punto de partida del razonamiento responde al intento de solucionar la antinomia entre ley divina natural y ley divina positiva. En efecto, hay una antinomia entre el derecho paterno de gobernar a sus propios hijos (ley natural) y el derecho de la Iglesia a enseñar y preservar la doctrina (ley divina positiva). En síntesis, una colisión entre las virtudes de la religión y de la justicia, dicho en clave contemporánea; o en perspectiva más actual, se produce un conflicto entre principios fundamentales del mismo rango.

Fue un problema político acuciante para el Consejo Real, que en sucesivas ocasiones redujo la edad de los niños hijos de moriscos bautizados antes de estar separados de sus padres, con la finalidad de mantenerlos en el país mientras que sus padres eran desterrados. Todo esto quiere cancelar el conflicto de leyes y dar una solución político-económica para compensar a las oligarquías valencianas que necesitaban mano de obra experta en el cuidado de sus huertos y labranza.

Los teólogos solían aceptar el bautismo de los hijos de herejes, máxime cuando se estaba practicando a poblaciones inmensas en las Indias. Suárez es una autoridad en esta materia. Su opinión se sustenta sobre un argumento que entiendo persuasivo y hunde su fuerza de convicción en la realidad pastoral: el peligro de escarnio para la religión es menor cuando el hijo bautizado convive con un padre hereje que con uno *ethnicus et paganus*, porque al menos el primero no niega absolutamente a Cristo. Por consiguiente, admite el bautismo de los moriscos de conversión sincera, cuando hubieran sido suficientemente instruidos y rechaza que una sospecha general pueda fundamentar el reproche moral singular. Aquí viene el texto concreto de Suárez, que suscitó tanto reproche del P. Bleda:

“Al segundo argumento: sobre los hijos de nuevos cristianos, de que hay peligro que disimulen y finjan, hay que decir que aunque en general haya duda e

61 J. Bleda, *Coronica de los moros de España*, VIII, 4, p. 884.

incertidumbre, en concreto tratándose de tal o cual persona no puede pensarse eso ni es probable que sobre ello exista ningún testimonio; por lo tanto, de buena fe se bautizan sus hijos y nada hay que temer de su familia, ya que la sospecha general no es bastante para dirigir un acto moral en particular”⁶².

La postura probabilista de Suárez permitía excluir el tratamiento uniforme del colectivo por la posible existencia de excepciones particulares. Por mucha incertidumbre que haya en la sociedad de acogida sobre el fingimiento de las creencias de los hijos de nuevos cristianos, la sospecha general no basta para imputar la responsabilidad moral en particular a tal o cual persona en concreto.

Ahora bien, este probabilismo puede conducir a posiciones nada favorecedoras de la protección de derechos del individuo. Se utilizaba el principio *possidentis*, para mantener la posición jurídica del poseedor actual en caso de duda cuando no hubiera argumentos contrarios de mayor peso. Ello servía, por ejemplo, para mantener la validez de una compra masiva de esclavos, cuando hubiera dudas acerca de la injusticia cometida con alguno en particular, mientras no fuera probada en cada caso singular la injusticia, lo cual era en la práctica imposible de comprobar⁶³. Por lo tanto, las exigencias de seguridad jurídica pueden servir para beneficiar la libertad o también para la opresión; en ambos casos, para mantener la seguridad jurídica de la transacción, el orden establecido y la estabilidad de las instituciones tradicionales. A diferencia de lo que opina Rudolf Schüssler⁶⁴, no es tan claro que la solución suareciana se orientase siempre en favor de la libertad personal frente al statu quo, sino que suele ponderar los bienes en conflicto para favorecer un equilibrio ordenado que respete las instituciones y las leyes⁶⁵.

En esta ocasión el probabilismo juega a favor de la presunción de buena fe del bautismo del converso. En realidad, la disputa sobre la validez del bautismo aplicado en masa sin apenas predicación, era una cuestión disputada desde el siglo XV por lo menos y negar su validez hubiera supuesto que decaía la intervención de la Inquisición y surgían otros problemas sobre la incorporación a la

62 F. Suárez, *De sacramentis*, XXV, 5, 4. Edición de *Opera omnia*, tomo 20 (París: apud Ludovicum Vivès, 1860), 441.

63 Por ejemplo, Luis de Molina, *De iustitia et iure*, tractatus II, XXXV, 20; Diego de Avendaño, *Thesaurus indicus*, título IX, cap. 12, 8, 204; Fernando Rebello, *Opus de obligationibus iustitiae, religionis et charitatis*, Pars prima, I, 10, 5-7.

64 Rudolf Schüssler, “On the Anatomy of Probabilism”, en J. Krayer and R. Saarinen (eds.), *Moral Philosophy on the threshold of modernity* (Dordrecht: Springer, 2005), 91-114.

65 Suárez defiende una presunción general de justicia de la actuación del soberano y la validez de sus leyes; argumenta por la presunción de validez de los impuestos contra la opinión vulgar de que uno podía dejar de pagarlos cuando surgiera una duda probable de su justicia; prefiere al poseedor del derecho actual frente al que duda para justificar una guerra justa.

fe de los moros, de los negros o de los indios⁶⁶.

De mayor alcance es la apertura hacia una consideración universalista de los seres humanos, pues el autor reconoce que nada impide mejorar nuestro conocimiento moral (aderezado por la doctrina cristiana) ni es imposible cuestionar las tradiciones. ¿Por qué no podrían ser buenos cristianos los nuevos conversos? Sostuvo Suárez que en esto no había diferencia entre algunos bárbaros, indios o gente ruda, que erraban a veces en la práctica del cristianismo, pero esto sucedía más por su torpeza mental que causa la ignorancia (incluso invencible o no culpable) que por malicia.

Suárez abre las puertas a proteger a un individuo frente al colectivo, para asimilarlo a la comunidad dominante. Como dice Bauman, la estrategia de aculturación permite aceptar al individuo, pero no al colectivo⁶⁷. El individuo debe prescindir de aquellos elementos que conforman una identidad grupal diversa, si es que quiere ser recibido en la comunidad predominante, soltar su fardo identitario y asimilar aquellos rasgos que le hagan ser admitido: algunos tan normalizadores como los hábitos de vestir, los usos culinarios, la celebración de festividades, o su propia lengua.

Los jesuitas en su mayoría y Francisco Suárez en especial admitieron la capacidad de los nuevos conversos para cambiar de religión⁶⁸. Más aún, permiten a los neófitos ocupar cargos públicos (eclesiales) cuando desapareciera la sospecha de apostasía tras un tiempo prudencial y admite el acceso al sacerdocio de los hijos de conversos. Nadie está limitado por su origen, sino por su propio comportamiento. En su condición de canonista, Suárez defiende que los impedimentos para recibir órdenes religiosas o acceder al sacerdocio no pueden asentarse únicamente en una sospecha infundada, por muy extendida que estuviera entre la gente corriente⁶⁹. La opinión masiva no bastaba para volver irregulares a particulares personas.

66 Constanza Cavallero, “Los moriscos como herejes y apóstatas. Apuntes para una lectura heresiológica de la cuestión morisca”. En *Minorías en la España medieval y moderna (siglos XV al XVII)*, editado por Rica Amrán y Antonio Cortijo Ocaña (Santa Barbara: Publications of eHumanista University of California, 2017), 166-181.

67 Zygmunt Bauman, *Modernidad y ambivalencia*, edición de Maya Aguiluz Ibarguen (Barcelona: Anthropos, 2005), 151.

68 Francisco de Borja Medina, “La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)”, *Archivum historicum Societatis Iesu* 57 (1988): 3-136; Id., “Compañía de Jesús e islam en España (siglos XVI-XVII)”, *Archivo teológico granadino* 80 (2017): 173-187; Youssef El Alaoui, *Jesuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*, (París: Honoré Champion, 2006).

69 Francisco Suárez, *De censuris*, XLIII, 3, 8: “ideoque hoc suspicionis genus, quod alicubi generale est in opinione vulgi, per se non sufficit ad redendas irregulares particulares personas”.

También el carmelita Marcos de Guadalajara (1560-1631) reinterpreta a Suárez, como si éste apoyase arrebatar a los hijos de sus padres infieles, para dejar en el país a los niños aunque se expulsa a los padres. Entendía que la presunción general de que los moriscos fingían no era causa suficiente para condenar a un particular por hereje o apóstata, pero era bastante para privarle del derecho natural sobre los hijos⁷⁰. Con ello tergiversaba la doctrina de Suárez, que está dirigida a confiar en la conversión de adultos e infantes mediante una educación transformadora.

Otra retorsión similar de la doctrina suareciana fue hecha por el dominico portugués Damián Fonseca (1563-1627), que admitía bautizar a los hijos de los moriscos, basándose en el derecho de botín de guerra. Pues del mismo modo que está justificado arrebatar a los hijos de paganos capturados en guerras justas, también cabría con los moriscos: “¿quién podrá dudar que sea probable bautizar a los que son hijos y nietos de bautizados libres?”⁷¹. Fonseca no mencionaba nombres de doctores que supuestamente apoyarían esa opinión; desde luego no podría referirse a Suárez, porque éste sostenía precisamente lo contrario: que cedería el derecho divino de bautizar al menor capturado frente al derecho paterno de rescatarlo, porque en esta ocasión el derecho de gentes prevalece para evitar represalias y evitar males mayores⁷².

Es cierto que Francisco Suárez proyecta algunos elementos novedosos como promotor de una ilustración católica. Ahora bien, importa considerar el aspecto político de la teoría suareciana de la potestad indirecta de la Iglesia sobre asuntos temporales. En este difícil proceso de deslinde entre lo sagrado y lo profano, el poder secular se ocupa de la materia política y el poder eclesiástico de la espiritual o sobrenatural. Los príncipes cristianos están obligados a defender la causa de la Iglesia por indicación del Papa. La Iglesia se reserva además el cuidado de la rectitud de las costumbres, que son necesarias para la paz y felicidad externa y para la conveniente conservación de la naturaleza humana. Dice Suárez:

“Es además absolutamente falsa la afirmación de los políticos de que un Estado o reino temporal no puede subsistir si se atiende en todo momento a las reglas de la moral o de la ley divina. Si nos referimos a la moral natural, sucede muy por el contrario que ésta es imprescindible para la paz y el bienestar social de la comunidad humana (...) Pero si nos referimos a la integridad de la fe y de la

70 Marcos de Guadalajara, *Memorable expulsión y iustissimo destierro de los moriscos de España*, II, 27 (Pamplona: Nicolás de Assiayn, 1613), 152 *rectus*.

71 Damián Fonseca, *Justa expulsión de los moriscos de España*, VI, 3 (Roma: Iacomo Mascardo, 1611), 387.

72 Francisco Suárez, *De sacramentis*, XXV, 6, 5.

religión, la propia experiencia nos demuestra que no hay medio mejor para la conservación de los reinos –incluso en el ámbito del bienestar social– que la obediencia y conservación de la fe y de la religión católica”⁷³.

La religión constituye el orden normativo imprescindible para conservar el Estado, en coherencia con la noción de que ineludiblemente toda comunidad política requiere una dirección unificada y unidad final. Para cimentar estos sentimientos de membresía común y suscitar el compromiso denso con una forma peculiar de vida que se presenta como una forma moral superior, desenvuelta en una comunidad política que realiza los principios de la ley nueva o evangélica, es insuficiente la sola creencia religiosa interior o sostener una religión meramente interna. La manifestación pública de las creencias sirve para reverenciar al Creador, por supuesto, también sirve para reforzar cada uno las creencias compartidas y sirve, sobre todo, para la consolidación de la república.

Esa vinculación es constante en la antropología política de Suárez. Según él, también habría habido culto público en “estado de inocencia”, donde los hombres no vivieron solitariamente sino “políticamente”. Incluso en la situación hipotética de “estado de naturaleza pura”, si hubiera llegado a desarrollarse una república que rindiese culto natural a Dios, también el legislador humano hubiera tenido que intervenir en esta materia religiosa para preservar la seguridad pública, castigando los cultos idolátricos⁷⁴.

Por consiguiente, la unidad religiosa preserva la estabilidad del Estado, refuerza la obediencia a los gobernantes, evita desórdenes. Todo esto constituye el ideario sobre el que se construye la alianza del trono y el altar que nutre de privilegios al estamento eclesiástico. Tenemos que interpretar a Suárez integrando esas ocasiones en que reconozca o parezca reconocer cierto grado de pluralidad para hacerlo compatible con el postulado unitario y el oficio del buen príncipe cristiano. Cuando llegue a admitir en algún caso dentro de su tratado sobre la guerra que es posible que los bandos enfrentados tengan ambos razones justas, ello no abocará a aceptar jamás que pueda tener razón un infiel para imponer su propia religión⁷⁵.

Sin embargo, Suárez respetaba algunos comportamientos tradicionales que para otros merecían reprobación y castigo. Sirviéndose de la distinción de Aquino entre ritos antinaturales y ritos supersticiosos, en concreto la aplica para

73 F. Suárez, *De legibus*, III, 12, 5; Edición por L. Pereña, V. Abril y colaboradores, Corpus Hispanorum de Pace, XV (Madrid: CSIC, 1975), 166.

74 F. Suárez, *De sacramentis*, III, 1, 2-4; *De opere sex dierum*, V, 7, 7; *De legibus*, III, 12, 9.

75 F. Suárez, *De charitate*, XIII, 5, 5 y 7.

evitar males mayores en apoyo de la tarea evangelizadora de los indios y admite algunos ritos idólatras contrarios a la razón natural: “si no es posible erradicar esos ritos sin grandes esfuerzos del reino y de los demás fieles, entonces el príncipe puede disimular y permitirlos”⁷⁶. Asimismo, podría tolerar otros ritos supersticiosos de la religión judía y “quizá también” ritos mahometanos y de otros infieles que adoran al único Dios verdadero, pero cumpliendo algunas condiciones, como serían las restricciones de residencia, de movilidad en días festivos o para celebrar la Pascua en el caso de los judíos, o la imposición de mayores tributos⁷⁷. Es una manera de presión que denomina “coacción indirecta”.

No obstante lo cual, considero que el razonamiento de Suárez va menos dirigido a facilitar el pluralismo de creencias que a señalar los límites de competencia entre el Estado y la Iglesia. Cualquier tipo de Estado, de cualquier religión que fuera, de infieles o paganos también, con las debidas cautelas podría intervenir en el extranjero para defender a inocentes y acabar con prácticas contrarias a la razón natural (sacrificios humanos o el canibalismo), pero la defensa frente a los ataques contra la religión, solamente puede ser ordenada por la Iglesia. El poder secular actuará por delegación del Papa, que es único titular de ese poder jurisdiccional⁷⁸.

En Suárez sigue prevaleciendo esta cuestión de competencia tanto en el ámbito internacional como asimismo en el intraestatal, y si bien la encontramos reformulada desde la perspectiva del bautismo, solamente hallamos cierta tolerancia con los judíos y con algunos infieles, sin mención explícita de los moriscos. Esto se evidencia más al distinguir entre súbditos y no súbditos como criterio de comportamiento con los pueblos extranjeros a los que se pretendía evangelizar. Esa importante distinción que fue introducida por Cayetano (1469-1534) permite respetar a paganos e infieles sobre los que no tiene competencia la Iglesia ya que no habían sido bautizados, mientras que la Iglesia tiene una potestad especial con jurisdicción para predicar y para defender a sus predicadores y a los inocentes que quieran aprender la verdad⁷⁹.

A diferencia del escocés John Mair (1467-1550), Suárez rechaza el empleo directo de la coacción para forzar las conversiones. No se puede obligar a escuchar a quienes no sean súbditos, y a quienes ya lo sean tampoco es posible obligarles a

76 F. Suárez, *De fide*, XVIII, 4, 9 (*Opera omnia*, tomo 12), 451.

77 F. Suárez, *De fide*, XVIII, 4, 10 (*Opera omnia*, tomo 12), 451-452: “Ratio autem est, quia hi ritus non sunt intrinsece mali ex vi legis naturalis; ergo potestas temporalis principis per se non extenditur ad prohibitionum illorum”.

78 F. Suárez, *De fide*, XVIII, 1, 7, con remisión a *De legibus*, III, 6 y *Defensio fidei*, III, 22-30.

79 F. Suárez, *De fide*, XVIII, 1, 1-7.

creer, pero sí es posible animarles a ello imponiéndoles deberes de atender la predicación, mediante el empleo de la coerción indirecta⁸⁰. Esta posibilidad tiene que hacernos calibrar el equilibrio que intentaba mantener el autor entre los más agresivos y quienes descartaban el mínimo uso de la violencia, porque el realismo imponía protegerse de la reacción previsible de esas poblaciones extrañas.

Así pues, el comportamiento con los no creyentes depende del grupo o categoría al que pertenezcan. Los que son infieles sin culpa tendrán el trato más respetuoso que se podía esperar en la época y Suárez organiza la solución según tres órdenes de infieles. Aquellos que hubieran tenido suficiente noticia y propuesta del cristianismo mediante una predicación adecuada, pero no quieren saber nada, no pueden tener excusa ninguna. Pero hay otros dos tipos de infieles que merecen un trato mejor: unos son aquellos de pueblos, provincias o reinos que no han oído nada de la fe, ni suficiente ni insuficiente, ni por la predicación ni por rumor o fama; y otros son aquellos que algo oyeron, pero tienen conocimiento insuficiente, donde incluye a turcos, sarracenos o de provincias de la India⁸¹. A estos dos últimos órdenes o grupos los puede excusar por ignorancia inculpable, aplicándose a educarles con tenacidad y sin violencia, confiando en que aceptarán la verdad con una suficiente y sosegada predicación, en el mismo sentido que habían planteado Cayetano y, sobre todo, en su relección *De indis* Francisco de Vitoria: “Pues quien oyó de esa manera, aunque no está obligado a creer al instante, sin embargo puede ser obligado a mostrar diligencia con esta doctrina para que tenga de ella mayor noticia y conocimiento, y examine si ha de creer o si no”⁸².

Suárez es bastante respetuoso en estas situaciones de infidelidad negativa, mientras sigue el rigor contra herejes y apóstatas, aunque algunos intérpretes actuales como Robert Fastiggi lo comparan favorablemente con Aquino porque, sin descartar el máximo castigo a los herejes, no reclama directamente su ejecución⁸³. Ofrece un modelo de respeto incluso en la actualidad para quienes todavía persiguen a minorías religiosas y procuran su destrucción. Porque Suárez es francamente comprensivo respecto de los que practican ritos conformes con la ley natural y creen en un único Dios, aunque no conozcan las verdades reveladas ni sigan los ritos católicos. En tal sentido, dice Fastiggi, prueba una sensibilidad

80 F. Suárez, *De fide*, XVIII, 2, 1-3.

81 F. Suárez, *De fide*, XVII, 1, 6.

82 F. Suárez, *De fide*, XVII, 1, 9 (*Opera omnia*, tomo 12), 426.

83 Robert Fastiggi, “Francisco Suárez: Religious Freedom and International Law”, en R. A. Maryks and J. A. Senent (eds.), *Francisco Suárez (1548-1617) Jesuits and the complexities of Modernity* (Leiden-Boston: Brill, 2019), 122.

moderna acerca de la libertad religiosa bastante afín a la nuestra⁸⁴.

La misma evolución de la Iglesia católica ha incorporado siglos después esas enseñanzas, que aparecen recogidas casi literalmente en varios documentos y en la constitución dogmática *Lumen Gentium* (1964), ya avanzado el Concilio Vaticano II⁸⁵ que reconoce la salvación de los no creyentes, o en la Declaración conciliar *Dignitatis humanae, sobre la libertad religiosa*, que fundamenta la libertad religiosa en la misma dignidad de la persona humana⁸⁶.

V. CONCLUSIONES

El reconocimiento de la tolerancia prudencial abre caminos a una aceptación más amplia de la tolerancia para coexistir primero entre países y luego dentro de los mismos. Pedro de Ribadeneira es más reacio en sus tratados a admitir un trato generoso con las sectas, tal vez porque ha vivido el momento álgido de las guerras religiosas y conoce el martirio de católicos en Inglaterra. Regla de prudencia es transigir, pero únicamente cuando sea imposible imponer sin coste elevado la unidad de la fe. En este autor no tiene cabida la tolerancia sino cuando la reivindica para sí. Su preocupación principal es mantener el orden y la cohesión de la república, que se garantiza por causa de la unidad religiosa, y además le preocupa cómo evitar la cada vez mayor intromisión del poder secular en asuntos de la Iglesia. Él vio con claridad el peligro del relativismo moral que atribuían a los maquiavélicos y a los políticos, por ser partidarios de la tolerancia, porque Ribadeneira interpreta que esos ateístas transigen con cualquier creencia con tal de mantenerse en el poder y desprecian la verdad objetiva y con ello la verdad de la fe. Se imputa a Maquiavelo, a Bodino y a los denominados “políticos” increencia o ateísmo, porque menoscaban la sustancia de la religión para usarla como medio al servicio del fin de la política, que pretende la eficacia y no la salvación del alma.

No encontramos un camino hacia la tolerancia en el catecismo político que ofrece Ribadeneira. Su planteamiento es simétrico al de Maquiavelo en cuanto

84 R. Fastiggi, “Francisco Suárez: Religious Freedom and International Law”, 124-126; Id., “Francisco Suárez and the non-believers”, *Pensamiento*, vol. 74, n.º. 279 (2018): 263-270.

85 *Lumen Gentium*, 16: “Pues quienes, ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan, no obstante, a Dios con un corazón sincero y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna”.

86 Declaración del 7 de diciembre de 1965. Acceso: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm. Vid. Carlos Soler, “La libertad religiosa en la declaración conciliar *Dignitatis humanae*”, *Ius canonicum* XXXIII, n.º 65 (1993): 13-30.

que pretende hacer de la acción pública el medio que fortalezca un determinado ideario religioso. A diferencia del florentino, que considera las religiones como herramientas para el control de la ciudadanía y las valora por su utilidad para el objetivo terrenal exclusivo, en Ribadeneira el objetivo terrenal tiene otra mira superior, mantener intacto el dualismo de poderes, el civil o secular y el orientado a lo espiritual que administra la Iglesia.

También Suárez pretende mantener la autonomía de la Iglesia frente a las tentaciones absorbentes de la monarquía. Ello no impide apreciar un enorme potencial renovador que resulta del conjunto de argumentos de sus obras. Su contribución doctrinal ha influido en las corrientes de la Iglesia más abiertas a la modernidad. Al entender la religión en el sentido clásico de virtud moral que afecta de una manera transformadora a nuestro modo de vivir, puede integrar la variedad de ritos naturales o supersticiosos como fórmulas imperfectas de reverenciar a Dios. Las modalidades rituales diferentes recaen bajo la consideración del derecho de gentes, porque Suárez reelaboró este orden normativo incorporando costumbres compartidas por casi todos los pueblos de la humanidad⁸⁷.

Hemos mostrado en especial la interpretación concreta que hicieron coetáneos de Suárez sobre su pensamiento aplicado a la diversidad religiosa dentro del país, en el terrible acontecimiento acaecido durante la vida del autor. La expulsión de minorías religiosas se había producido con anterioridad en toda Europa. De haber seguido a Suárez no se hubiera desterrado a los moriscos, pues las creencias no se imponen a la fuerza sino por medio de una catequesis persistente. Confiaba en la aceptación de la verdad por el hecho de enseñarla bien y con sosiego, esperando el afecto sincero de los catecúmenos y la acción de la gracia para cambiar con el tiempo costumbres y creencias arraigadas, al menos cuando las nuevas generaciones hubieran sido educadas sin emplear la fuerza que él rechazaba. Hemos tenido que limitarnos a exponer este enfoque historicista, sin completar la doctrina suareciana sobre los límites a la intervención del poder secular en la conciencia, ni describir la posibilidad de permitir conductas perniciosas para evitar males mayores, así como ajustar mediante la epiqueya las leyes positivas por razones de oportunidad. Estas son apelaciones al reconocimiento de la diversidad humana y al empleo de la prudencia cuando es imprevisible lo que puede acontecer.

Sin embargo, no hay lugar para la tolerancia concebida a nuestro modo como un derecho individual, porque se espera la conversión a medio o largo plazo, alentada por mecanismos coercitivos que hagan considerar los beneficios

87 F. Suárez, *De legibus*, II, 20, 10.

de reconocer lo que se debe. La coerción indirecta es la carga que se impone por permitir vivir con otra fe y debemos valorarla en este contexto, porque aún hoy se persiguen en muchos lugares del mundo a minorías por razones ideológicas, étnicas o religiosas. En la doctrina de Suárez no tiene cabida el pluralismo sino la libertad, entiéndase en este sentido: el pluralismo como columna vertebral de la comunidad pide un cierto escepticismo, mientras que la libertad ha de correrse con el seguimiento de reglas o criterios objetivos para no derivar en un insano subjetivismo en el que todo cabe y nada sólido se respeta.

Aquí encontramos una gran ambivalencia. De ahí que también Suárez, que restringe de alguna manera el moralismo legal, porque excluye de las leyes civiles la regulación de *todos* los actos de todas las virtudes, sin embargo no deja fuera de su alcance ninguna materia, salvo algunos actos muy difíciles de cumplir por algunos hombres. Por lo tanto, la ley humana tiene que velar por todas las virtudes (regula el lujo de trajes o carruajes, la honestidad de las comedias, la templanza en las comidas o en los juegos), siempre y cuando afecten al bien común. Pero cuando la materia no sea competencia del legislador civil, lo será del eclesiástico, pues cuidar la moralidad es tarea espiritual que encomienda el poder eclesiástico al poder civil. Suárez tampoco descarta en absoluto controlar los actos internos, sobre los que recae un poder eclesiástico del tipo que él llama poder de jurisdicción voluntaria, para dispensar o conmutar votos y absolver pecados. Esto significa que la conciencia no estará del todo resguardada de interferencias externas mientras se admita incluso la posibilidad de pecar contra una ley eclesiástica por un defecto interno, tal como lo era la omisión de la confesión íntegra de los pecados⁸⁸. He aquí de nuevo la ambivalencia y lo que he dado en llamar los reparos de la tolerancia, pues si por una parte admite flexibilidad, por otra, a la vez, promueve el control intenso de la conciencia individual. El modelo político proyecta una sociedad con cierto grado de pluralidad exterior, pero con sólido control comunitario de los modos de comportamiento y la competencia de instituciones poderosas, seculares y eclesiales. Si es posible un control severo de los comportamientos es entonces muy probable que se instaure el temor y la autocensura de las conciencias, dejando a la libertad desamparada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Amezúa Amezúa, Luis Carlos. “La teología como herramienta biopolítica. Expulsión de los moriscos y estrategias de asimilación (de Jaime Bleda a Francisco Suárez)”. En

88 F. Suárez, *De legibus*, IV, 13, 10.

- Los retos de la filosofía en el siglo XXI. Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*. Vol. IX, 53-62. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2015.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad y ambivalencia*, edición de Maya Aguiluz Ibarguen. Barcelona: Anthropos, 2005.
- Bejan, Teresa M. “Review Essay: Recent Work on Toleration”. *The Review of Politics* 80 (2018): 701–708.
- Bireley, Robert. *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*. Chapel Hill y Londres: The University of North Carolina Press, 1990.
- Bleda, Jaime. *Defensio fidei in causa neophytorum, sive Moriscorum Regni Valentiae, totiusque Hispaniae*. Valencia: Apud Ioannem Chrisostomum Garriz, 1610.
- Bleda, Jaime. *Coronica de los moros de España, dividida en ocho libros*. Valencia: Felipe Mey, 1618.
- Braun, Harald E. “The Bible, reason of State, and the royal conscience: Juan Márquez’s *El gobernador christiano*”. *Renaissance Studies* 23, n° 4 (2009): 552-567.
- Cantarino, Elena. “Tratadistas político-morales de los siglos XVI y XVII (Apuntes sobre el estado actual de la investigación)”. *El Basilisco* 21 (1996): 4-7.
- Cantarino, Elena. “El concepto de *razón de Estado* en los tratadistas de los siglos XVI y XVII (Botero, Rivadeneira y Settala)”. *Res publica* 2 (1998): 7-24.
- Carpintero, Francisco. “Francisco Suárez defendió la libertad de conciencia”. En *Estudios de Filosofía del derecho y Filosofía política. Homenaje al profesor Alberto Montoro Ballesteros*, 101-105. Murcia: Editum-Universidad de Murcia, 2013.
- Carpintero, Francisco. “Francisco Suárez: la emergencia de los tiempos modernos”. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 54 (2020): 283-302.
- Cavallero, Constanza. “Los moriscos como herejes y apóstatas. Apuntes para una lectura heresiológica de la cuestión morisca”. En *Minorías en la España medieval y moderna (siglos XV al XVII) Minorities in Medieval and Early Modern Spain (15th -17th c.) Vivir en Minorías en España y América (siglos XV al XVIII)*, editado por Rica Amrán & Antonio Cortijo Ocaña, 166-181. Santa Barbara: Publications of eHumanista University of California, 2017.
- Covarrubias Orozco, Sebastián. *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), edición de Felipe C. R. Maldonado, revisada por Manuel Camarero. Madrid: Castalia, 1995.
- Dadson, Trevor J. *Tolerance and coexistence in Early Modern Spain. Old Christians and Moriscos in the Campo de Calatrava*. Woodbridge: Boydell & Brewell, 2014.
- Diccionario de Autoridades*. Madrid: Imprenta de la Real Academia, 1726-1739.
- Doyle, John Patrick. “Suárez on human rights”. En *Collected Studies on Francisco Suárez, S. J. (1548-1617)*, edited by Victor M. Salas, 333-356. Leuven: Leuven University Press, 2011.

- Egido, Teófanos. “Época moderna: de los confesionalismos a la tolerancia”. En *La tolerancia en la historia*, 65-94. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2004.
- El Alaoui, Youssef. *Jésuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*. París: Honoré Champion, 2006.
- Fastiggi, Robert. “Francisco Suárez: Religious Freedom and International Law”. En *Francisco Suárez (1548-1617) Jesuits and the complexities of Modernity*, editado por R. A. Maryks and J. A. Senent, 113-127. Leiden-Boston: Brill, 2019.
- Fastiggi, Robert. “Francisco Suárez and the non-believers”. *Pensamiento*, vol. 74, n.º. 279 (2018): 263-270.
- Feros, Antonio. “Retóricas de la expulsión”. En *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, editado por M. García-Arenal y G. Wiegers, 67-101. Valencia: Universitat de València, 2013.
- Fonseca, Damián. *Justa expulsión de los moriscos de España*. Roma: Iacomo Mascardo, 1611.
- Forst, Rainer. *Toleration in conflict: past and present*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Foss, Jerome C. “Francisco Suárez and the Religious Basis for Toleration”. *Perspectives on Political Science* 42/2 (2013): 94-102.
- García-Arenal, Mercedes. “Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización”. *Chronica Nova* 20 (1992): 153-175.
- Gracián, Jerónimo. *Diez lamentaciones, del miserable estado de los ateistas de nuestros tiempos*. Bruselas: Roger Velpio y Huberto Antonio Impresores, 1611.
- Guadalajara, Marcos de. *Memorable expulsión y iustissimo destierro de los moriscos de España*. Pamplona: Nicolás de Assiayn, 1613.
- Iñurritegui Rodríguez, José María. *La Gracia y la República. El lenguaje político de la teología católica y el Príncipe Cristiano de Pedro de Ribadeneira*. Madrid: UNED, 1998.
- Laspalas, Javier. “El príncipe en la escuela del arcano: Juan Márquez ante el problema de la duplicidad política”. En *Virtudes políticas en el Siglo de Oro*, editado por M^a Idoia Zorroza, 193-210. Pamplona: Eunsa, 2013.
- Llamazares, Dionisio. “Formación del concepto de tolerancia (siglos XVI-XVII)”. *Laicidad y libertades* 15-1 (2015): 141-188.
- López de Goicoechea, Francisco J. “Política y religión en el pensamiento de Juan Márquez”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 23 (1996): 275-301.
- Márquez, Juan. *El Gobernador cristiano*. 4ª impresión. Madrid: Imprenta del Reino, 1640.
- Martínez Morán, Narciso. “Aportaciones de la escuela de Salamanca al reconocimiento de los derechos humanos”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 30 (2003): 516-517.
- Martínez de Pisón Cavero, José. “En el origen de la tolerancia y la libertad de conciencia: Servet, Calvino y Castellio”. *REDUR* 12 (2014): 67-86.

- Medina, Francisco de Borja. “La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)”. *Archivum historicum Societatis Iesu* 57 (1988): 3-136.
- Medina, Francisco de Borja. “Compañía de Jesús e islam en España (siglos XVI-XVII)”. *Archivo teológico granadino* 80 (2017): 173-187.
- Otero Parga, Milagros, “Reflexiones en torno a los derechos humanos en el Siglo de Oro español”. *Anuario de Filosofía del Derecho* 17 (2000): 463-480.
- Prades Villar, Mario. “La teoría de la simulación de Pedro de Ribadeneira y el maquiavelismo de los antimaquiavélicos”. *Ingenium* 5 (2011): 135-165.
- Ramírez Santos, Celia Alejandra y Egío, José Luis. *Conceptos, autores, instituciones. Revisión crítica de la investigación reciente sobre la Escuela de Salamanca (2008-19) y bibliografía multidisciplinar*. Madrid: Dykinson, 2020.
- Reinhardt, Nicole. *Voices of Conscience: Royal confessors and political counsel in Seventeenth-Century Spain and France*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Ribadeneira, Pedro de. *Obras escogidas del Padre Pedro de Rivadeneira*. Biblioteca de Autores Españoles, tomo LX. Madrid: Atlas, 1952.
- Ribadeneira, Pedro de. *Tratado de la tribulación*. Madrid: Fundación Universitaria Española – Universidad Pontificia de Salamanca, 1988.
- Ribadeneira, Pedro de. *Historias de la contrarreforma*. Madrid: BAC, 1945.
- Senent de Frutos, Juan Antonio. “La ‘modernidad ignaciana’ como legado y oportunidad ante los desafíos civilizatorios”. *Razón y Fe*, tomo 279, n°. 1438 (2019): 169-80.
- Schüssler, Rudolf. “On the Anatomy of Probabilism”. En *Moral Philosophy on the threshold of modernity*, edited by J. Kraye and R. Saarinen, 91-114. Dordrecht: Springer, 2005.
- Schwartz, Stuart B. *All can be saved. Religious tolerance and salvation in the Iberian Atlantic world*. New York-London: Yale University Press, 2008.
- Soler, Carlos. “La libertad religiosa en la declaración conciliar *Dignitatis humanae*”. *Ius canonicum* XXXIII, 65 (1993): 13-30.
- Suárez, Francisco. *Opera omnia*. 26 tomos. París: Ludovicus Vivès, 1856-1861.
- Tellechea Idígoras, José Ignacio. “Sobre historia de la tolerancia (siglos XVI y XVII)”. En *Tolerancia y fe católica en España*, editado por F. García López y J. I. Tellechea, 17-34. Salamanca: Universidad Pontificia, 1996.

Luis-Carlos Amezúa Amezúa
 Área de Filosofía del Derecho
 Facultad de Derecho. Universidad de Valladolid
 Plaza de la Universidad, s/n
 47002 Valladolid (España)
<https://orcid.org/0000-0003-0945-6672>