

# **La teología como herramienta biopolítica**

## **Expulsión de los moriscos y estrategias de asimilación (de Jaime Bleda a Francisco Suárez)**

Luis Carlos AMEZÚA AMEZÚA

Universidad de Valladolid<sup>1</sup>

### **Introducción**

En el siglo de Oro español, el caso de los moriscos, los nuevos conversos, los indios y de los negros africanos, plantearon en cierto modo cuestiones análogas porque se refieren a grupos de personas con un estatus jurídico colectivo que los coloca en la posición inferior entre los súbditos y, por ello, podría asimilárselos en gran medida a la condición de cuasi esclavitud (o cuasi libertad). Esto se percibe cuando se plantea la capacidad de extender la intervención pública sobre una esfera de relativa autonomía personal.

Llama la atención que algunas reflexiones acerca de la corrección en la instrucción cristiana de los catecúmenos pertenecientes a estos grupos, traspasen las fronteras estrictamente religiosas o pastorales para funcionar como saetas ideológicas en el juego de la razón de Estado. Aquí nos limitaremos a considerar las alusiones del dominico Jaime Bleda y de algún otro (Damián Fonseca, Marcos de Guadalajara), muy sesgadas contra el jesuita Francisco Suárez y, desde luego, contra la permanencia en España de los moriscos. Todos ellos justifican la expulsión, en contra de lo que se puede inferir de la lectura directa de Suárez. Lo cual no significa que éste –un moderado por comparación con los otros- fuera precursor de la tolerancia.

<sup>1</sup> He podido ajustar esta ponencia durante una estancia de investigación postdoctoral en la Universidade de Coimbra, entre los meses de mayo a julio de 2014, acogido por el Director de la Faculdade de Direito, profesor Dr. António dos Santos Justo, a quien debo agradecer la completa disponibilidad de medios. Fue apoyada en la convocatoria para 2014 con ayuda del Plan de Movilidad de personal investigador UVA.

Si entendemos los textos desde una perspectiva política en vez de quedarnos en la meramente teológica, lo que se evidencia es que no se trata sólo, por ejemplo, de la eficacia del sacramento del bautismo, sino de la confianza en la posibilidad de asimilación de una minoría religiosa, étnica y culturalmente diferenciada. Cobran interés filosófico o, desde luego, para la historia de las ideas y del pensamiento filosófico jurídico y político (perspectiva desde la que ofrezco esta investigación).

El caso histórico se presentó tras la conquista de Granada y la sustitución de los primeros intentos respetuosos de conversión pacífica que había realizado el arzobispo Hernando de Talavera, por la conversión forzada que promovió el cardenal Cisneros. La primera sublevación en 1499 se dio en el Albaicín granadino y fue controlada con facilidad. Desde entonces, sucesivas Pragmáticas reales fueron obligando a la población mudéjar a convertirse o a abandonar sus tierras, hasta que Felipe II firmó la Pragmática de 1566 reiterando la prohibición de emplear el árabe escrito u oral, los vestidos, alhajas o amuletos, la tenencia de armas o de esclavos, la manera ritual de sacrificar los animales de consumo, los desplazamientos de la población, etc., lo cual ocasionó el alzamiento de los moriscos del Reino de Granada, que en diciembre de 1568 designaron rey a Hernando de Córdoba, con el nombre de Abén Humeya. Aquí empezó la cruenta guerra de las Alpujarras, que culminó con la derrota morisca y la orden de expulsión firmada en 1570 por la cual se preparó la dispersión de los moriscos por toda Castilla. La segunda medida trágica se tomará cuarenta años después, ejecutándose entre 1609 y 1614 los sucesivos decretos de expulsión masiva de todos los reinos españoles.

La expulsión de los moriscos alteró la dinámica que propugnaban los escritores más inquietos por *la conservación y aumento* de la Monarquía, que vinieron a constituir una especie de género literario de reflexión política al que en sentido amplio podemos incluir entre lo que hemos denominado doctrina clásica de la razón de Estado. La expulsión choca con esa necesidad acuciante del país de incrementar la población y acabar con la ociosidad, para así incentivar la laboriosidad, la práctica de oficios y la agricultura.

Las motivaciones se basaron en la atribución a un grupo social diferenciado culturalmente de una serie de características que lo hacían peligroso para el mantenimiento de la unidad religiosa y para la seguridad de la *respublica*. Mezclan las cuestiones de seguridad militar o razón de Estado con las críticas al escarnio que padecía la religión cristiana ante la mofa de estos falsos conversos, y aún se utilizó el argumento de la sangre impura (aunque éste no fuera decisivo)<sup>2</sup>.

### **El reproche de Jaime Bleda a Francisco Suárez**

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 cuestión<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Vid. Feros, Antonio, “Retóricas de la expulsión”, en García-Arenal, Mercedes y Wieggers, Gerard (eds.), *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Universitat de València, Valencia, 2013, pp. 67-101.

<sup>3</sup> Bleda, Jaime, *Defensio fidei in causa neophytorum, sive Morisorum Regni Valentiae, totiusque Hispaniae*, Apud Ioannem Chrisostomum Garriz, Valencia, 1610; *Coronica de los moros de España, dividida en ocho libros*, Felipe Mey, Valencia, 1618. De esta segunda obra es particularmente interesante el libro 8 y último: “De la justa y general expulsión de los moriscos de España, ejecutada por mandado del Católico Rey don Felipe III, el último y supremo conquistador de los moros de España, gran libertador y salud de sus reinos” (pp. 869 ss.).

Mostraba Bleda su disgusto contra quienes eran condescendientes con los moriscos, porque se asemejaban a 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 relativismo<sup>4</sup>. Es evidente que ni Bleda ni la mayoría de la población tampoco admitían esa posibilidad. Para Bleda no hay término medio: no denunciar a los infieles era tanto como apoyarlos.

Después de haber expuesto la anterior opinión, prosigue el dominico valenciano con el reproche a los profesores, explícitamente dirigido a Suárez, de que contribuyeran a la estrategia dilatoria de los “enemigos” en la medida en que aceptaban proseguir con su catequización en la esperanza de que con el tiempo los hijos cambiasen al olvidar sus antiguas costumbres, lengua e indumentaria. Escribe Bleda:

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<sup>5</sup>.

Suárez decía apenas “una palabrita” sobre esta cuestión. Veremos a continuación de qué se trata, porque las dos posiciones sobre el tema morisco eran realmente antagónicas: unos pedían su aniquilación, otros eran partidarios de mantenerlos en el lugar, en la confianza de una asimilación próxima. No había intención de tolerar la diversidad a largo plazo, y menos de un grupo de población tan numeroso que contrastaba directamente con los cristianos hasta en cuestiones como indumentaria u ocupación profesional. O expulsar, o catequizar. Desde esta perspectiva, Suárez sería un moderado –los jesuitas lo serían.

La argumentación que realizaba Suárez (1548-1617) al tratar del sacramento del bautismo respondía a la cuestión práctica de cómo conseguir una sincera conversión de los hijos de infieles.

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.

<sup>4</sup> Schwartz, Stuart B., *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico*, trad. Federico Palomo del Barrio, Akal, Madrid, 2010. Pero Schwartz no precisa conceptualmente pues asimila relativismo a universalismo.

<sup>5</sup> Bleda, Jaime, *Coronica de los moros de España*, cit., p. 884. La cita marginal es: 3. parte, q. 68, art. 10, dis. 25, sect. 5. Corresponde con Suárez, Francisco, *De sacramentis*, disp. 25, sect. 5: “Utrum filius infidelis servus, ac servi filius, licite baptizari possit, priusquam a parente separetur”.

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. Una vez más acude Suárez a 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. Así le parece aceptable el bautismo de los moriscos de conversión sincera, cuando hubieran sido suficientemente instruidos. Aquí viene el texto concreto de Suárez, que suscitó tanto reproche del P. Bleda:

Ad secundum de filiis novorum christianorum, de quibus periculum est, quod fidem tantum simulent et fingant, dicendum est, quamvis in communi sit hoc dubium vel incertitudo, tamen in particulari de hac vel illa persona non posse hoc iudicari, nec de hac re existere probabile aliquod testimonium, et ideo bona fide baptizantur huiusmodi infantes, nihil temere iudicando de hoc vel illo parente, quia illa generalis suspicio non satis est ad dirigendum actum moralem in particulari<sup>6</sup>.

Este es el matiz importante que le reprochaba Bleda, pues 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 dirigir un acto 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. Aunque el ejemplo que vamos a sugerir no procede directamente de Suárez, es muestra veraz del doble rasero que permite la actitud probabilista en materia moral, que se escora peligrosamente hacia el inmoralismo, imposible de evitar con el casuismo. Ello sucedía al aceptarse la validez de una compra masiva de esclavos africanos adquiridos por los tratantes, cuando hubiera dudas acerca de la injusticia cometida con alguno en particular. La venta global es válida aunque existan dudas probables de que algunos de los individuos han sido capturados y vendidos injustamente, y prevalece mientras no sea probada en cada caso en concreto la injusticia, lo cual era en la práctica imposible de comprobar. 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 Schüssler, no es tan claro que la solución suareciana se orientase siempre en favor de la libertad personal frente al *statu quo*<sup>7</sup>, sino que suele ponderar los bienes en conflicto para favorecer un equilibrio ordenado que respete las instituciones y las leyes.

<sup>6</sup> Suárez, Francisco, *De sacramentis*, disp. 25, sect. 5, n. 4 (*Opera omnia*, apud Ludovicum Vivès, París, 1860, Tomo 20, p. 441).

<sup>7</sup> Schüssler, Rudolf, "On the Anatomy of Probabilism", en Kraye, Jill and Saarinen, Risto (eds.), *Moral Philosophy on the threshold of modernity*, Springer, Dordrecht, 2005, pp. 91 ss.

Sin embargo, hay una apertura hacia la consideración universalista de los seres humanos. No hay nada que impida mejorar nuestro conocimiento moral (aderezado por la doctrina cristiana) o que impida 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.

El matiz introducido por Suárez, de reconocer a la vez el comportamiento sospechoso de un colectivo pero diferenciar al individuo, evita que el colectivo suplante y aplaste a los miembros. Abre las puertas a la posibilidad de identificar a cada persona por rasgos propios que no simplifiquen su rica identidad ni la sustancien o cosifiquen en un sujeto colectivo. Despersonalizar a los sujetos, en cambio, y atribuirles rasgos genéricos es el paso previo a la construcción de identidades colectivas que sirven para la lucha por el reconocimiento o para la destrucción del enemigo; para afirmar las peculiaridades o para expulsar al extraño o diferente. Como dice Bauman, la estrategia de la asimilación permite aceptar al individuo pero no al colectivo<sup>8</sup>. 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 religión, o como decía Suárez, que los neófitos pueden creer verdaderamente, si lo desean de corazón, aunque fallen en sus prácticas. Hay más textos que refuerzan esa opinión, como los que permiten a los neófitos ocupar cargos públicos (eclesiales) cuando desapareciera la sospecha de deslealtad o apostasía tras un tiempo prudencial. Además, admite el acceso al sacerdocio para los hijos de neófitos, lo cual era entonces valorado como profesión privilegiada.

Por lo tanto, Jaime Bleda se habría quedado corto en su crítica de Suárez apoyándose en aquel solo texto, pues podría haber hurgado más en otras referencias doctrinales favorables al reconocimiento de que los cristianos nuevos son tan fiables como cualquier cristiano viejo. Y sobre todo, en la afirmación de que una persona en particular no está limitada por causa de 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 corriente. La opinión masiva no bastaba para volver irregulares a particulares personas. Y es doctrina de Suárez escrita en una época en donde esa opinión era muy beligerante y en la cual fueron establecidos estatutos de limpieza de sangre.

De esos textos puede colegirse que la voz de Suárez no pudo ser cómplice con la exclusión etnicista ni cayó en la credulidad oportunista contra los descendientes de conversos.

<sup>8</sup> Vid. Bauman, Zygmunt, *Modernidad y ambivalencia*, edición de Maya Aguiluz Ibargüen, Anthropos, Barcelona, 2005, p. 151. Lo recoge Vázquez García, Francisco, *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*, Akal, Madrid, 2009, p. 110.

## Otros adalides de la expulsión

El carmelita Marcos de Guadalajara y Xavier (1560-1631), también prestó especial atención a la cuestión morisca en sus obras *Memorable expulsión*, publicada en 1613, y en la *Prodicción y destierro de los moriscos de Castilla*, aparecida al año siguiente.

Refleja una actitud frecuente entre los tratadistas españoles de la época en materia política, que entreveran argumentos providencialistas a la par que pragmatistas, pues intentan convencer a los príncipes de que obrar conforme a los designios divinos, interpretados por la Iglesia, es beneficioso también para los intereses estratégicos del gobierno: conciliar la responsabilidad moral y el cumplimiento escrupuloso de las reglas con las exigencias de la eficacia. La solución que tomaron nuestros clásicos del siglo XVI fue acuñar otra razón de Estado, la “buena o verdadera razón de Estado”, un intento de conciliar lo bueno con lo útil para templar un realismo que garantizara el éxito mundano sin alejarse de la moral cristiana.

El P. Marcos quiere explicar cómo se realizó la expulsión tan rápida sin respetar el procedimiento jurídico que hubiese tenido que declarar la apostasía de los padres, privándoles de la patria potestad y entregando a los niños en manos de la Iglesia para educarles. Encuentra razones tácticas para excusar los defectos formales: la rapidez de la decisión era imprescindible para evitar tumultos y dilaciones; los hijos inocentes menores de siete años no estaban afectados como los mayores por su minoridad.

Encontramos en este autor la misma insistencia en la edad de los niños, lo cual vuelve a ponernos de relieve la importancia que llegó a tener este aspecto en particular entre los polemistas. La controversia deriva de la colisión de derechos. También Marcos de Guadalajara 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. De manera que a pesar de que la presunción general de que los moriscos fingen no es causa suficiente para condenar a un particular por hereje o apóstata, pero sí lo es para privarle del derecho natural sobre los hijos (según interpreta el P. Marco)<sup>9</sup>.

¿Decía esto Suárez? A mí no me lo parece, ya que más bien la opinión de Suárez iba dirigida a confiar en la conversión de adultos e infantes.

Encontramos también una similar retorsión de la doctrina de Suárez en el dominico portugués Damián Fonseca.

Éste había publicado en 1611 en versión italiana y española la *Justa expulsión de los moriscos de España*, una obra que suscitó las quejas de Bleda por haberle plagiado muchos documentos e ideas. Repite la consigna de que esa nación morisca peca gravemente. Es una primera afirmación tan contundente que, según él, no cabe resquicio al error: esa nación peca, sin duda alguna.

Como segunda afirmación, admite el bautizo de los niños y con ello su posible asimilación. Tras la cual concluye -ahora sin citar a Suárez- que de la misma manera que hay doctores que justifican el hecho de arrebatar a los hijos de paganos capturados en guerras justas, que los señores puedan apartarlos de sus madres y bautizarlos, también cabría una justificación similar para los moriscos: “¿quién podrá dudar que sea probable bautizar a los que son hijos y nietos de bautizados libres?”<sup>10</sup>.

Aquí no indica el nombre de alguno de esos doctores que apoyarían esa opinión; desde

<sup>9</sup> Guadalajara y Xavier, Marco, *Memorable expulsión y iustissimo destierro de los moriscos de España*, Nicolás de Assiayn, Pamplona, 1613, p. 152 *rectus*.

<sup>10</sup> Fonseca, Damián, *Justa expulsión de los moriscos de España*, Iacomo Mascardo, Roma, 1611, p. 387.



luego no podría referirse a Suárez, pues 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 mayores<sup>11</sup>.

El problema estriba en que la Santa Sede nunca sentenció la apostasía y que, a pesar de ello, el monarca español actuó como si fueran apóstatas declarados. Por eso Jaime Bleda llegará a decir que el rey no contravino el fuero eclesiástico y obró bien porque “*no los desterraba por los títulos de herejía y apostasía sino por los títulos de justa guerra*”, entre los que señalaba el haber invadido España, aliarse con los enemigos de la patria, esconder a criminales fugitivos, o por romper los acuerdos anteriores tomados con Carlos V. Además Bleda utilizaba el recurso teórico al estado de necesidad en caso de peligro inminente y grave para el Estado, que permitía al gobernante incluso matar en secreto y omitir el respeto debido a las reglas procesales, pues entonces en esa situación la guerra no es vindicta sino un “*derecho de autodefensa o de defensa de toda la república o de los inocentes*”<sup>12</sup>.

### **Relaciones entre Poderes en la *Respublica Christiana***

Esas referencias textuales son lo suficientemente enjundiosas como para situar las disputas teológicas en un contexto político. Suárez en nada se desvía del contexto oficial de la ortodoxia católica contrarreformista. Había, sin duda, otros autores más comprometidos (Alonso de Cartagena, Furió Ceriol, Fray Luis, Pedro de Valencia, González de Cellorigo).

Ello no impide destacar su contribución al desarrollo de la noción de derecho subjetivo (si es que en ella cabe la categoría de “derecho paterno intrínseco y connatural”), o de considerar su aceptación firme de la posibilidad de que un individuo densamente situado dentro de una comunidad sea capaz de desligarse y elegir incorporarse a una nueva comunidad de pertenencia. Que admitiera razones pragmáticas para motivar alguna aceptación coyuntural de la disidencia, no significa sin más que apoyara la tolerancia o anticipara el derecho a la libertad de conciencia.

Es cierto que este teólogo proyecta algunos elementos novedosos como para que haya sido considerado promotor de una ilustración católica. Aquí solamente podemos esbozar la ambivalencia de los mismos: por ejemplo, en primer lugar la hipótesis de un orden jurídico al margen de Dios había sido planteada antes que Suárez por el agustino Gregorio de Rímini, para rechazarla de inmediato, como se ha encargado de mostrar James St. Leger, remarcando que Hugo Grocio estaría más próximo a Gabriel Vázquez que a Suárez. Una segunda apertura estaría en la aparente restricción del moralismo legal porque Suárez excluiría de las leyes civiles la regulación de *todos* los actos de todas las virtudes. Ahora bien, no excluye la regulación de ninguna materia sino de algunos actos muy difíciles de cumplir por algunos hombres. Por lo tanto, la ley humana tiene que cuidar de todas las virtudes, siempre y cuando afecten al bien común. 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. En tercer lugar, para terminar estas matizaciones, quiero destacar que Suárez

<sup>11</sup> Me he referido a esta dimensión de realismo político internacional en Amezúa Amezúa, Luis Carlos, “Orden internacional y derecho cosmopolita: el *ius gentium* de Suárez”, en Beloso Martín, Nuria y De Julios-Campuzano, Alfonso (coords.), *¿Hacia un paradigma cosmopolita del derecho?*, Dykinson, Madrid, 2008, pp. 42-43.

<sup>12</sup> Bleda, Jaime, *Defensio fidei in causa neophytorum*, cit., p. 299.

configura un doble poder eclesiástico sobre el fuero interno y sobre el externo de la conducta humana; el primero puede versar sobre actos internos y es calificado como poder de jurisdicción voluntaria: dispensa o conmuta votos, absuelve pecados. La conciencia no estaba del todo resguardada de interferencias externas en cuanto que se admitía la posibilidad de pecar contra una ley eclesiástica por un defecto interno, como era el de omitir la confesión íntegra de los pecados.

Aquí tenemos que circunscribirnos a poner en primer plano el aspecto político de la teoría suareciana de la potestad indirecta de la Iglesia. Tienen los príncipes cristianos obligación de defender la causa de la Iglesia. La doctrina de Suárez lo correlaciona con la “potestad indirecta” del Papa en 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. 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:

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 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<sup>13</sup>.

Ahí destila la tesis básica del antimachiavelismo, que pretende cerrar la brecha entre política y moral, y deshacer las imputaciones a las creencias cristianas de haber contribuido a debilitar a los reinos. Suárez defiende la necesidad de creencias religiosas para cimentar la cohesión de la sociedad. 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. Un Estado es un único cuerpo político con única dirección y fin unitario, lo cual sólo puede ser conseguido por la práctica de actos religiosos exteriorizados.

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.

La unidad política se vinculaba a la homogeneidad religiosa, haciendo de la feligresía un sustitutivo de la condición de ciudadanía.

Esa vinculación es constante en la antropología política de Suárez. Según él, también habría habido culto público en “estado de inocencia”, de haber continuado ese periodo de naturaleza. En estado de inocencia 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

<sup>13</sup> Suárez, Francisco, *De legibus*, lib. 3, cap. 12, n. 5 (Corpus Hispanorum de Pace, vol. 15. Edición por L. Pereña, V. Abril y colaboradores, CSIC, Madrid, 1975, p. 166).



humano hubiera tenido que intervenir en esta materia religiosa para preservar la seguridad pública, castigando los cultos idolátricos<sup>14</sup>.

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.

La Iglesia penetra en todo, también en lo secular, por vía de su potestad indirecta en asuntos temporales. Los posibles conflictos de competencia no se resuelven por el aparente principio de la cooperación sino por el principio de sujeción de la esfera secular a la espiritual, reforzada con la sujeción del gobernante, incluso el soberano, por razón de la materia y además en su condición de persona individual, sometida a la censura de la Iglesia que controla su conciencia.

A mi entender, debemos tener esto en consideración también para aquilatar el problema morisco. Hemos acudido a Jaime Bleda: éste tiene que incorporar la obligación moral de los reyes temporales de seguir el dictado de la Iglesia porque forma parte de su oficio de gobierno el deber de preservar la fidelidad y religión verdadera.

Ahora bien, incluso el mismo Suárez, que en algún texto de la disputa *de bello* reconoce guerra justa por ambas partes contendientes, no aceptará jamás que pueda tener razón un infiel para imponer su propia religión<sup>15</sup>.

### La imposible tolerancia

Según advierte Francisco Suárez, de conformidad con la práctica evangelizadora que se estaba llevando en América, para evitar males mayores era posible la admisión de algunos ritos idólatras contrarios a la razón natural, ejercitados por los indios recién descubiertos. Del mismo modo podrían ser tolerados otros ritos supersticiosos (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 tributos<sup>16</sup>. Es lo que denomina “coacción indirecta”. Suponemos que no encuentra inconveniente en aguantar provisionalmente otras supercherías tratándose de los moriscos, pues las diferencias serían superadas a largo plazo, si la asimilación fuese eficaz. La esperanza de asimilación es el presupuesto para permitir temporalmente alguna disidencia.

Sin embargo, 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 único titular de ese poder jurisdiccional, el Papa<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Suárez, Francisco, *De legibus*, lib. 3, cap. 12, n. 9.

<sup>15</sup> Suárez, Francisco, *De charitate*, disp. 13, sect. 5, n. 5.

<sup>16</sup> Suárez, Francisco, *De fide*, disp. 18, sect. 4, n. 9-10.

<sup>17</sup> Suárez, Francisco, *De fide*, disp. 18, sect. 1, n. 7, con remisión a *De legibus*, lib. 3, cap. 6 y *Defensio fidei*, lib. 3, cap. 22-30.

Creo que en la mente de 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 apariencia de tolerancia con los judíos y con algunos infieles, sin mención explícita de los moriscos. Decimos *apariencia* porque es engañoso que distanciados varios siglos del acontecimiento en que se inserta esa reflexión teológica hayamos podido perder de vista el contexto histórico concreto en el que la reflexión ineludiblemente se presenta. Incluso en un texto teológico tan alejado de la decisión política concreta, el debate sobre el bautismo en su época estuvo comprometido con acciones biopolíticas. De hecho se ha comprobado que la reclamación de bautizar a los infantes y niños pequeños descendientes de los moros expulsados se hacía con el afán de utilizarlos como sirvientes y para laborar en tareas domésticas. Investigaciones actuales, en el espacio geográfico andaluz, corroboran que la tutela de esos niños se encomendó a las oligarquías ciudadanas, principales beneficiarias. También se muestra que algunas de las argumentaciones que apoyaron entonces el bautismo de los menores iban dirigidas a compensar de algún modo el perjuicio causado a los estamentos nobiliarios.

No podemos decir hoy que quienes abogaron por dejar a los hijos en el país eran más sensibles que los que pedían su expulsión, ya que estaban implicados intereses económicos. A la injusticia de expulsar a los padres se añadía el agravio de quitarles los hijos. El criterio para discernir entre corrientes no puede basarse sólo en el rigor de la medida (extremo en todo caso) sino en la motivación o la finalidad pretendida.

En síntesis, y para concluir, en este Siglo de Oro, en el siglo de Suárez y Cervantes, no ha lugar a la libertad de conciencia pues lo impedirían las exigencias geoestratégicas, la convulsa experiencia francesa, las guerras de religión en la Europa reformada. Como ya señalaba el profesor Francisco Murillo Ferrol, ni la defensa de la fe, ni la situación de Flandes, ni la expulsión de judíos y moriscos, como datos reales de la política española dejaban lugar alguno para que ningún autor pudiera aprobar la libertad de conciencia<sup>18</sup>.

Sin embargo, hubo diferencias relevantes y también hubo silencios que, en la época, restallaron para algunos exaltados que buscaron arrastrar a la totalidad a su barbarie. Necesitamos elaborar otras categorías que sitúen a los “moderados”, escolásticos o laicos, defensores de vías pacíficas de convivencia para insertarlos en la tradición de pensamiento europeo sin confundirlos con los más intransigentes ni tampoco con los defensores “políticos” de la libertad de conciencia. Recuperar a los clásicos que alientan el alejamiento del Estado –y de la Iglesia– de la conciencia individual, aunque no desistan de la disciplina de la moralidad pública.

<sup>18</sup> Murillo Ferrol, Francisco, *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957, p. 240.