

Felipe II y la idea de tolerancia en Europa: cohesión y disidencias

Jaime Contreras

Arbor CLXI, 633 (Septiembre 1998), 23-40 pp.

El profesor Jaime Contreras Contreras, analiza comparativamente el doble juego de la tolerancia para llegar a formular la hipótesis de que a lo largo del XVI se perdió la oportunidad de dotar al mundo europeo de tolerancia religiosa, que con el triunfo de la sociedad civil, habría supuesto otra Historia de Europa.

«(...) fue el heredero cuidadosamente preparado de una línea de gobernantes Habsburgo que hacían remontar sus antepasados a Augusto y Eneas»

J.H. Elliott «Los enigmas de Felipe II». *ABC Cultural*, n.º 311, 17-octubre-1997, p. 19.

1. Introducción

Andaba entonces el monarca por los 66 años de edad, un anciano ya, sin duda. La enfermedad que había de llevarle a la tumba manifestábase, por aquel entonces, abiertamente y sin tapujos, con aquella credibilidad tan realista como supo pintarle Pantoja de la Cruz. Era aquel año, el de 1593; por otoño. Los problemas en torno a la mesa de aquel rey sacrificado, resistente y tenaz eran muchos. Las alteraciones de Aragón, con el hacer de Antonio Pérez tan «provocador», acababan recientemente de ser abortadas y reprimidas. Muy pronto serían las

Cortes de Tarazona, y el Rey, aún agotado y exhausto, todavía pensaba inaugurarlas y oír las quejas que, según se decía, se extendían por toda la Corona de Aragón. También estaba el problema de Francia y lo que habría de hacer el Príncipe de «Vandome», el futuro Enrique IV; era éste un asunto espinoso, difícil y de desenlace fatalmente negativo. Felipe II lo sabía muy bien, pese a la urgente necesidad que tenía de actuar en el interior de aquel avispero que era la política francesa. La monarquía «compuesta», que así ha sido denominada, pasaba por aquel entonces por horas complicadas, sin duda.

2. Dios, casa y patrimonio

Pero Felipe era un rey acostumbrado a tomar decisiones y no era éste un momento tan excepcional como para inhibirse de sus responsabilidades. Gobernar aquel imperio siempre fue un asunto complejo, sobre todo por la falta de hombres capaces de elaborar remedios y arbitrios adecuados a la dimensión de los problemas que se planteaban. Ahora, quizás más que nunca, echaba de menos lo que siempre había necesitado: personas con capacidad de consejo que comprendieran la estructura global de las necesidades que tenía aquella Monarquía Católica y Universal que Dios había confiado sobre la fortaleza de sus hombros. En consecuencia, Felipe II decidió actuar, pese a la aversión que sentía por los cambios, y optó por reforzar la composición de la llamada Junta Grande, con la presencia en ella de su sobrino, el Archiduque Alberto, a la sazón Virrey de Portugal e Inquisidor General de las Inquisiciones de aquel reino. Se trataba de una decisión importante, porque presentaba un carácter familiar y dinástico. Suponía poner al frente del gobierno de la Monarquía a una persona de la propia casa regia. Educado en España, y aunque alejado de ella, el príncipe Alberto se hallaba, de algún modo, en la propia línea sucesoria de la dinastía. Pensaba, también Su Majestad, que en aquella Junta participase igualmente, y de forma lo más activa posible, el propio Príncipe heredero porque, como le aconsejaba el propio padre, «tiempo es que nos ayudemos»¹.

Aquella Junta llamóse desde entonces Junta de Gobierno y constituyó de hecho el núcleo de decisión política más cercano, y por ello más elevado, de todo el complejo entramado institucional de aquella máquina de administración, siempre de precario funcionamiento.

No se trata de analizar aquí sus funciones propias, pero sí de recordar —a este propósito— cuáles eran las ideas que, entonces, el

anciano Rey concebía para el gobierno de aquella estructura política; entendiendo, naturalmente, que la pretensión esencial debería ser asegurar la continuidad de la misma sin cambiar en absoluto los fines, ni modificar, en lo posible, los objetivos.

En principio, escribía el Rey, la Junta habría de procurar remediar las muchas tensiones que se apreciaban en el seno de despachos y consejos. Felipe II era consciente de este problema. En la Corte, la inevitabilidad ordinaria de las tensiones, había dado paso a auténticas pugnas y a recelos desmedidos entre los hombres que formaban los entresijos de aquella maquinaria. La historiografía actual —una parte de ella— prefigura que las tensiones eran consecuencia de la existencia de bandos y clientelas que, atrayendo hacia sí los beneficios de la gracia, constituían una administración segmentada en «partidos» de estructura definida. Naturalmente que las afinidades entre quienes se movían a la «sombra del Rey» corrían parejas a los desencuentros pero, tengo para mí que, simpatías y antipatías se expresaban sin demasiada cimentación y que la fluidez de alianzas y viceversa marcaba el devenir de la pasión política en la vida cortesana de palacio.

Felipe II lo sabía muy bien. Desde que fue niño y, luego adolescente, recibió en este punto las lecciones magistrales de su propio padre, el Emperador, gran conocedor de hombres. Pero ahora, pensaba el Rey ya muy cansado, las circunstancias por las que pasaba la monarquía eran particularmente delicadas; y todo esfuerzo para aplacar rivalidades y domesticarlas —si ello fuera posible— sería particularmente importante. Los problemas de los Países Bajos, el peliagudo asunto de Francia, los desánimos y críticas que llegaban desde Portugal, los broncos debates que se desarrollaban en las Cortes de Castilla, desconfiadas con la política del propio monarca; todo, en fin, contribuía a dibujar un mapa de tensión y confusión política. Luego, también la Junta de Gobierno estaba encargada del aprendizaje —un tanto dificultoso— del Príncipe; y esta «pedagogía», a ser posible —decía el Rey— debía desarrollarse alejada de la ruda batalla que siempre suponían las intrigas palaciegas.

Una indisimulada desconfianza y un evidente escepticismo se desprenden de las reflexiones regias en aquellas instrucciones que redactó para la constitución de la famosa Junta. La Junta, presidida por el Archiduque Alberto, tenía, como se ha dicho, un carácter dinástico y expresaba una pretensión indisimulada de continuidad patrimonial. Era el tiempo el que, por sí mismo, se imponía y, por consiguiente, el Rey esperaba de aquellos ministros principales que componían aquel órgano, que desarrollaran un modelo de acción política muy instructivo para el Príncipe heredero. No pudo o no quiso entonces el Rey ocultar

su visión, un tanto descreída y desconfiada, de los modos concretos en los que se desarrollaba la acción de gobierno. Impotente ya de ejercer el control que ejerciera en tiempos pasados, el Rey Prudente confiaba, al menos, que la Junta reequilibrase las pasiones y moderase las ambiciones políticas de sus miembros. Bien sabía él que entre consejeros no había nunca estable amistad y que, siendo los ánimos de éstos dispares, también lo serían sus acciones pero, al menos, confiaba que se impusiese el recato y la disimulación. Había razones objetivas para ello, pensaba el Rey; la «autoritas» de su propia regia persona provocaba en los consejeros un equilibrado sistema de obediencia en el que el temor se alternaba, a partes iguales, con el respeto y el amor. Por eso, confiaba que aquellos hombres, presididos por su sobrino el Archiduque Alberto, ejercieran una función de gobierno en la que hubiera un equilibrio entre la objetividad en los consejos y consultas y la simulación con los comportamientos. Una forma de comportamiento político a medio camino entre el modo «*politicus*» de la Razón de Estado y el modo «*moral*» en el que razonaba la mayor parte del pensamiento filosófico del momento. En cualquier caso, con mayor o menor confianza, parece evidente que en aquella ocasión Felipe esperaba de aquella Junta una gestión positiva, tanto en los asuntos puntuales del quehacer cotidiano del gobierno como en el mantenimiento de los pilares fundamentales de aquel sistema político que hoy conocemos como Monarquía Católica.

A este respecto, decía el Rey a sus consejeros más íntimos que se habrían de «(...) desnudar en todos los negocios de pasión, afición y fines particulares poniendo sólo la mira en el servicio de Dios y bien de mis cosas y destos reinos y de los demás que todo es uno»². Estas palabras fueron escritas en San Lorenzo de El Escorial el 26 de septiembre de 1593 y nos las ha contado Luis Cabrera de Córdoba, uno de los cronistas más cercanos a la regia persona del monarca.

Son, en realidad, palabras muy importantes porque en ellas Felipe II, a mi juicio, con una economía de lenguaje encomiable, resumía la esencia de aquella Monarquía que se llamaba a sí misma Católica y Universal: servicio de Dios, en primer lugar; bien de mis cosas, es decir, de las cosas de la casa dinástica que él mismo encabezaba, en segundo término; finalmente «el bien destos reinos —los de Castilla— y de los demas, que todo es uno», es decir, el conjunto patrimonial que por herencia había recibido. Resumamos: *Díos, Casa y territorio patrimonial*. He aquí el triángulo básico de toda acción de gobierno del monarca que ahora, ya próximo a rendir cuentas al Altísimo, identificaba con el supremo bien moral y político. Tal habría de ser el

objetivo de aquella Junta cuyo control confiaba a su sobrino el príncipe Alberto, en la cercanía de su propio heredero. Tres objetivos diferentes pero todos convertidos en uno. De tales objetivos, cuya conservación resultaba prioritaria, se desprendían, en justa correspondencia, otras tres obligaciones regias: el ejercicio de la justicia, la búsqueda de la paz y la concesión obligada de gracias y mercedes, lo que constituía un elemento esencial de la soberanía. Tres funciones sustanciales: Dios, Casa y Patrimonio, y tres exigencias derivadas del oficio de Rey. Difícilmente, creo yo, puede encontrarse algún otro texto —de los muchos que elaboró el monarca— tan explícito como éste. Ahí, en esas palabras el viejo monarca supo definir la naturaleza de su condición de soberano y de las funciones al mismo asignadas. Eran tres funciones heredadas que pesaban enormemente, porque era obligado transmitir las todas y cada una de ellas, enteras y así comprendidas.

La historiografía más reciente ha denominado a esta trilogía de fines con vocación de unidad, como un sistema político confesional no específicamente felipino sino propio, igualmente, de las monarquías más desarrolladas de los siglos XVI y XVII. Dicho sistema político confesional supone el reconocimiento de que es la religión y la justicia, que de ella se deriva, los cimientos que sustentan la monarquía, concebida ésta como la entidad soberana legitimadora mediante la dimensión dinástica de una Casa elegida divinalmente. En este sentido, el empleo del término «*confesionalización*» supone establecer una relación directa y causal entre los fenómenos de expresión religiosa y los fenómenos de expresión política, social y cultural. Las interrelaciones entre las iglesias y las instancias jurisdiccionales seculares, incluida naturalmente la monarquía, fueron, en este sentido, profundas. Las consecuencias importantes de esta interrelación fueron muchas pero, quizás, merezcan destacarse principalmente dos: un creciente proceso de burocratización administrativa, que surge del epicentro de las más altas instancias civiles y eclesiásticas, y una presencia cada vez más notoria de espacios públicos de control con incidencia creciente en mayores contingentes de población. Se ha denominado recientemente a este fenómeno como el proceso de disciplinamiento social que nace de un fondo común de cultura religiosa.

No fue la Monarquía Católica de Felipe II ajena a estas tendencias, por el contrario, las orientó, las encauzó y, finalmente, las elevó a categorías políticas de primer orden, llegando a metamorfosear su propia naturaleza originaria en sustancia constitutiva del ser de aquella Monarquía. Este proceso de fagocitación provocaría, nada menos, unos arquetipos religiosos, denominados naturalmente católicos, que, ape-

gándose a los atributos regios, eran paulatinamente menos eclesiales. Puede resumirse esta reflexión indicando que aquel proceso de confesionalización expresó su máxima funcionalidad en el seno de aquella Monarquía, legitimando con su acción la dimensión triangular sobre la que ésta se asentaba, a saber: religión en primer término; justicia y gracia, en segundo; y finalmente, el tercer lado del esquema: un concepto dinástico de la casa regia.

3. No consentir la «voluntad de conciencia»

Fueron estos tres ejes los que recorrieron toda la aventura temporal de aquella Monarquía y los que, por lo mismo, marcaron todo el espacio geopolítico que abarcaba el patrimonio de reinos que habíanse formado en torno a la Majestad Soberana. Tres fundamentos que delimitaron tanto la personalidad del Rey como definieron la época que le tocó vivir. Rey y época, dos elementos indivisibles e inalterables entre sí. Asistimos en nuestros tiempos a un momento historiográfico en que el discurrir biográfico de un personaje, tan significado como Felipe II, pretende construirse por sí mismo, con manifestaciones de atemporalidad y desligado de sus coordenadas espacio-temporales. Una parte de esta historiografía, a la que me refiero, se ha servido de la figura de Felipe II para hacer con ella un laboratorio donde «construir» una biografía de la persona regia. Existe una razón muy inmediata que puede explicar por qué hoy parece interesar más la persona que la época en que la primera se expresa. Fue Fernand Braudel quien, en su famoso *Mediterráneo*, explicó las relaciones entre el hombre y su medio; y cuando reflexionó sobre Felipe II vio claramente la relación entre el hombre, asistido por los tributos regios, y el monarca; es decir, la figura política que constituye el arquitrabe principal de un sistema político. Braudel no supo, ni quiso tampoco, separar ambas figuras porque entendió lúcidamente que, si el hombre-rey proponía, era, finalmente, el monarca quien disponía, obligado, además, por el empuje arrollador de fuerzas sociales, razones económicas y determinaciones religiosas que, sin escapar a la voluntad de los hombres, se sobreimponían a la dimensión de un individuo, aun cuando éste fuera el monarca más poderoso y estuviere asistido por fuerzas divinales. El Dios de Felipe II, «construido» por una génesis cultural y simbólica extraordinaria, no podía, sin embargo, escapar a las determinaciones poderosas, pero al fin humanas, de los agregados sociales. Tales fuerzas fueron analizadas con detalle por Braudel, configurando un extraor-

dinario escenario en el que el Monarca Católico, un hombre al fin, no podía tener más que dimensiones reducidas. El Mediterráneo braudeliano raptó, finalmente, la voluntad regia y la redujo a la inanidad. Tal vez sea una exageración desmedida.

Pero hoy Braudel no está ya de moda, ni siquiera en la propia historiografía francesa; y la reacción historiográfica más «posmoderna» ha girado hacia el lado opuesto, interesándose por el personaje en sí mismo como objeto de análisis específico. Actualmente la persona de Felipe II es uno de los temas más recurrentes de nuestro quehacer historiográfico y objeto de muchas reflexiones. Esta tarea singular se complementa de una característica específica; me refiero al revisionismo que hoy se hace de su personalidad y de su profunda trascendencia histórica. Es la historiografía inglesa y americana la que está insistiendo más en este sentido, quizás como expresión de una «mala conciencia» secular que enajenó a muchos historiadores anglosajones influidos por la tradición persistente de la leyenda negra.

Existe, pues, una revisión de los contenidos tradicionales que venían, desde el pasado, marcando la personalidad del Rey. Y de esa revisión historiográfica resulta hoy una visión despreocupada y desideologizada de su figura y también de su tiempo. Un Felipe II príncipe renacentista, inspirado en los ideales del humanismo, gozador de la vida, amante de las letras y apasionado de las artes. Ciertamente, todo eso fue, pero no sólo eso. Diríase que, con tales imágenes, el personaje escapa de su propio tiempo y de la responsabilidad que, naturalmente, le cupo. Ocurre así que los discursos reiterados sobre las múltiples facetas de su personalidad, finalmente contradictoria, el detenimiento complaciente respecto de los momentos más agradables de su vida y la fascinación por la imagen que el Rey supo construir de sí mismo y de su entorno, se superponen a otras consideraciones conceptuales que, naturalmente son sustantivas. No puede negarse, pues, que, muchas de las más recientes reflexiones sobre la persona del Rey, se han ido alejando del rigor conceptual y problemático que presentaban otras corrientes historiográficas, incluidas también las más parciales en uno y otro sentido.

En cualquier caso, sean cuales fueren las dimensiones de este reciente pensar historiográfico, parece evidente que éstas no pueden ni deben ocultar otras vertientes de naturaleza mucho más variada que incidieron tanto sobre la persona regia como sobre el medio circundante.

Decía yo, retomando el argumento inicial, que al contemplar el espacio que ocupaba la figura del Monarca, batallando denodadamente en medio de la vorágine de su tiempo, es posible extraer tres elementos principales que marcaron al personaje y a su trayectoria como monarca:

el servicio a Dios, la pervivencia de su casa y la defensa de su patrimonio regio, constituido por el conjunto de sus reinos y señoríos. Resulta perfectamente posible percibir que tales aspectos se interfirieron constantemente entre sí; unas veces concordaron mutuamente y otras divergieron para, posteriormente, perfilar —entre ellos— una compleja trayectoria que abarca toda la biografía del Rey en dialéctica permanente con las fuerzas de aquel tiempo.

La primera de estas trayectorias: el servicio a Dios. Referiremos algunos elementos de lo que constituyó un fundamento angular de aquel monarca y de aquel tiempo. Comenzaré mencionando una anécdota relevante. Un año después de la muerte de Felipe II, Clemente VIII, pontífice de Roma, convocaba un consistorio general en octubre de 1599. Clemente VIII, antes de ocupar la silla de San Pedro era el Cardenal Aldobrandino, un eclesiástico influyente que en la curia vaticana era conocido por su moderada hispanofilia. Aquel consistorio fue el primero de su pontificado y Clemente VIII —que había conocido al propio Rey en sus viajes por España como delegado papal— consideró obligado hacer una retórica y formal elegía de las virtudes y de los actos de servicio que el difunto monarca había hecho en favor de la Iglesia Católica. Se trataba de un protocolario acto, es cierto, y como tal cargado de retórica grandilocuente, sin embargo, Clemente VIII prefirió señalar algunos aspectos, muy evidentes por lo demás, que merecían ser destacados de la biografía del difunto Felipe y que la Iglesia deseaba proponer como modelo arquetipo del soberano ideal en aquellos tiempos de Contrarreforma.

En la elegía fúnebre que hizo el Papa en aquella ocasión, no se mencionaban, por supuesto, los numerosos problemas que el *cesaropapismo* ejercido por Felipe II había causado a los Soberanos Pontífices precedentes. Ahora, mas bien, lo que al Santo Padre le interesaba resaltar del difunto eran tres puntos principales que, con facilidad, podían extraerse de la biografía regia; una biografía que, en este punto, la iglesia de Roma manipulaba ya con el mismo desparpajo que lo hacían los enemigos herejes del monarca muerto. Estos tres puntos eran los siguientes: 1) «que jamás Su Majestad había querido consentir la libertad de conciencia». 2) La beligerancia con sus vasallos herejes y el rigor con aquellos otros, herejes igualmente, que pertenecían a otros príncipes cristianos. 3) Que en esa tarea, de perseguir la herejía, el Monarca Católico había empeñado «(...) todo su patrimonio real» y los «recursos de sus reinos» especialmente los de Castilla³. No ocultaba el Papa, con tales reflexiones, cuáles eran los verdaderos problemas que, por entonces, preocupaban a la Santa Sede. No es preciso deducir

demasiado para poder comprender de inmediato que Clemente VIII pensaba en aquel momento en Francia. Preocupábanle, en concreto, las razones que habían llevado a Enrique IV —ahora ya, otra vez, Rey Christianísimo tras su renuncia a la religión reformada— a promulgar un edicto (llamado desde entonces Edicto de Nantes) que, convertido en ley general del Reino, aseguraba la convivencia de católicos y protestantes. Era verdad que Francia sería un reino católico —así lo había garantizado el propio Rey— pero sus súbditos podían ser también protestantes, en igualdad de derechos políticos con los católicos. Y esto podía únicamente entenderse como una opción por la tolerancia, la cual resultaba ser preocupante porque este concepto no garantizaba el principio necesario de un solo señor y de una sola religión. Por el contrario, ocurría que, Enrique IV, según dejaba ver en el texto del edicto, consideraba que era la voz divina la que, para asegurar «la gloire de son saint nom et service», permitía no una sola forma de religión sino una misma intención de adorarlo. Por eso, los súbditos franceses de la «religion prétendue réformée»⁴ podrían practicar su culto y mantener sus creencias. Era ésta una forma muy novedosa de resolver el problema que despertaba muchos recelos. Clemente VIII los tenía, sin duda. Por eso, ahora, cuando estaba ante el Consistorio de Cardenales, contraponía estos temores con la certeza que, en orden a la ortodoxia, siempre había tenido con él al Rey de España.

Aquellas condolencias del Pontífice no eran, pues, mera retórica. Para Roma la libertad de conciencia que se reclamaba constantemente por las iglesias cristianas que formaban la Reforma radical, no era, en modo alguno, permisible. En este asunto, se pensaba ahora en Roma y también en Madrid, las cosas ya habían quedado definidas desde la Paz de Augsburgo de 25 de septiembre de 1555. Allí, es cierto que el Emperador Carlos había liquidado la primacía jerárquica de la «República Christiana», pero este concepto, ya entonces, en aquel momento, estaba enfermo de muerte. Y si los protestantes alemanes y los calvinistas de Ginebra tuvieron mucho que ver en aquella defunción, resultaba también evidente que la propia Iglesia de Roma no era, en este punto, totalmente inocente. Era ampliamente conocido que en el seno de la Curia Romana, allá también por los años 1540 y 1550, en las primeras sesiones del Concilio, se había optado por cortar todas las vías que se habían tendido hacia el mundo reformado. La primera y más principal de todas, la que protagonizó Gaspare Contarini, delegado pontificio en la Dieta de Ratisbona de 1541. En aquella ocasión las posiciones se acercaron tanto que el acuerdo entre reformados y católicos llegó a ser realidad, aunque sólo fuera entre quienes llevaban

directamente las negociaciones. Luego, desde la retaguardia de los respectivos cuarteles generales las posiciones cerraron lo que los negociadores habían abierto. Porque, evidentemente, el «acuerdo entre Contarini y Melanchton, que el Emperador auspiciaba, debilitaba las posiciones políticas de la Curia, del propio Papa, celoso del protagonismo imperial, y de Francisco I, temerosos de que su enemigo Carlos V fuera quien «convocara» el deseado Concilio. Y también Lutero y el elector protestante de Sajonia se negaron a reconocer los esfuerzos doctrinales y políticos de los ministros enviados a la dieta. El gran derrotado fue Carlos y, por supuesto, la Cristiandad, pero ésta, en aquellas alturas del tiempo, no importaba demasiado ni a unos ni a otros. Becatelli, el secretario de Contarini, testigo de aquellas intrigas, indicaba que había sido el diablo, que siempre se entrepone en todas las buenas obras, la causa del fracaso. Pero este diablo, a juicio de Becatelli, había tomado forma de hombres e individuos. Y, así, aclaraba con certeza: «(...) gli invidi dell'imperatori in Germania e fuori, che la sua grandezza temevano quando tutti gli alemani fussero stati uniti, cominciarono a seminare zizania tra quelli theologi collocatori»⁵.

Después del fracaso de esta opción apenas hubo deseos por aproximar posiciones. El concilio de Trento, en su primera etapa, no hizo sino abrir aun más el foso. La instauración de la Inquisición Romana en 1542, para vigilar precisamente a los padres conciliares. El concilio no pudo reivindicar su propia naturaleza, la de asamblea universal de la Iglesia, ni tampoco exigir el principio de autoridad. De hecho, quedaron totalmente diluidas las funciones conciliares propiamente dichas: las de debate de ideas y doctrina. Allí ocurrió que la dinámica de los dos poderes eclesiales superiores —el Papa y el Concilio— se expresó unilateralmente a favor del primero. El instrumento principal para ello fue el Santo Oficio Romano; y, así, ocurrió que los teólogos conciliares esgrimían sus argumentos dentro de la red inquisitorial⁶.

Desde entonces dos cosas quedaban explícitas: no era posible la reunificación cristiana; pero tampoco era posible la libertad de conciencia, porque ahora correspondía al príncipe expresar el orden de la fe y la experiencia de la justicia en sus propios reinos. Y así ocurrió que, frente a la demagogia luterana de la libertad religiosa, los príncipes católicos sacaron a relucir el viejo esquema medieval del «*unus dominus, una religio*»: Y, en este sentido, es notorio que la Compañía de Jesús, aquellos cruzados de obediencia ciega al papa, trabajó con denuedo en esta tarea, aunque ello supusiese la limitación de la «*autoritas*» pontificia en los límites seculares de los Estados. Y, cabe reconocer

que esto parecía lógico por cuanto, si los papas ordenaron sus asuntos temporales imitando los modos de los príncipes, éstos se fijaban en Roma para lograr expresar una estrategia de eclesialidad con sus propias iglesias. Desde luego que este juego implicaba una «secularización» del orden pontificio y una «eclesialización» del orden monárquico. Sus consecuencias las ha explicado con detalle Paolo Prodi⁷.

Clemente VIII, el papa que ahora alababa el rigor de Felipe II contra la libertad de conciencia, sabía mucho de estas cosas de «secularización» de la Santa Sede y de pretensiones cesaropapistas de los reyes cristianos. Él mismo había sido testigo cercano de cómo se había producido la reducción de Enrique IV al seno de la Iglesia Católica. Por supuesto que fue un asunto complejo, pero mucho más que razones eclesiales intervinieron con fuerza los imperativos seculares. Aquella famosa ceremonia del 17 de diciembre de 1595 en que Enrique de Navarra imploraba al Papa «(...) por las entrañas de Nuestro Señor Jesucristo que le enviéis vuestra bendición y vuestra absolución mayor», ratificaba una autoridad pontificia en lo espiritual, pero lo hacía de forma un tanto tibia porque no garantizaba, en absoluto, el control romano de la iglesia de Francia⁸. Enrique de Borbón se sometió, es cierto; pero «con una libertad y una independencia internas» casi absolutas. Así era y así le aceptó Roma considerando ésta que su posición eclesial en Francia no habría de disminuir demasiado. Pero, con todo, en Roma se expresaron muchas dudas. ¿Cómo puede un Rey católico gobernar sobre «herejes»? Es verdad que no puede negarse la claridad con que los artículos del texto se expresan: la religión católica será repuesta y establecida en todos los lugares de nuestro reino, ordena el Rey. Los protestantes son tolerados; súbditos sí, eso resulta ser esencial, pero... finalmente tolerados. Y la tolerancia aquí significa, nada menos, que el espacio doctrinal de religión reformada se inicia en el individuo o en el grupo y acaba en el «cuerpo protestante del reino». Cuerpo constitucional, ciertamente, pero nada, o muy poco operativo, porque el ejercicio del derecho de culto se halla restringido y vigilado. Y, así, ocurre que, lo que nace en la esfera del espacio reformado muere en el mismo. No hay posibilidad de expansión social y, por ello, el reconocimiento político se agosta de inmediato.

Es, pues, la razón de estado «catolique» la que determina las relaciones entre la mayoría católica y la minoría protestante. Por supuesto que es «la razón» de una Monarquía que se expresa por el ideal de amor y caridad para con todos sus súbditos. Frente a la exigencia corporativa, un tanto «republicana» del espacio protestante, Enrique IV desempolva la imagen simbólica del «pater-familias» regio, un signo

taumatúrgico en la cultura política de Francia. Lo afirma con rotunda claridad ante el Parlamento de París convocado en enero de 1599, cuando eran enormes las dificultades para aplicar los artículos del Edicto: «Vous me voyez en mon cabinet (...) non point en habit royal, comme mes prédécesseurs (...) Mais veut comme un pere de famille, en pourpoint, pour parler franchement a ses enfants»⁹.

Fue esta condición política —la de pater-familias— la que se argüía para asegurar también la fidelidad de los otros súbditos protestantes. La caridad del padre «comprende» el error de los hijos. La tolerancia, pues, resultaba ser un mal desgraciado pero inevitable. En aquella sociedad confesional donde todos debían ser hijos de Dios, del mismo modo, la tolerancia sólo podía ser, en el mejor de los casos posibles, un apéndice inexcusable. La paz del reino y el reforzamiento de la Monarquía, después de una prolongada guerra civil, así lo requerían.

Por todo ello, la aplicación del famoso Edicto de Nantes, aunque en principio asustó y exasperó a Roma porque legalizaba una determinada libertad de conciencia, de hecho permitió constatar los progresos católicos en aquellas circunscripciones de asentamiento protestante. Fueron progresos que se afianzaron paulatinamente luego en el período posterior, de Richelieu hasta su revocación en 1685 bajo los efectos del absolutismo de Luis XIV.

4. Felipe, Orange, Calvino: la tolerancia era disfunción

Roma, pues, muy a su pesar optó por aceptar lo inevitable. Aprendió de aquella experiencia que no era la diversidad de religiones lo que, en realidad, engendraba la guerra civil, sino la disponibilidad política y militar del faccionismo —todavía feudal— que representaban muchos señores jurisdiccionales. Éstos —laicos o eclesiásticos— eran de hecho sujetos políticos de reconocidos derechos jurídicos, y defendían numantamente sus posiciones en el seno de aquellas monarquías autoritarias, todavía muy feudalizadas en sus estructuras internas. Anular progresivamente ese faccionalismo, como de hecho lo intentó Enrique IV y sus sucesores, permitía asegurar el ejercicio preferente de la religión católica y, al mismo tiempo, garantizaba la jerarquía socio-política de sus autoridades sobre otras de confesión diferente. Enrique IV volvía a ser, para Roma, el Rey Christianísimo que habían sido sus predecesores. Porque, finalmente, los celos de Roma habrían de amortiguarse paulatinamente. Fue el «pacto» parcial para el final de una etapa de turbulencias en las que la condición de súbdito se expresaba en relación

con la ortodoxia. Por eso, el famoso Edicto, más que el frontispicio de la tolerancia religiosa, sirvió precisamente para todo lo contrario, para extirpar la Reforma de Francia y fundar, como ha indicado P. Joxe «...autour de la religion d'Etat l'absolutisme»¹⁰. He aquí, pues, como el catolicismo sostuvo a la Monarquía y viceversa. Este catolicismo francés culminaría finalmente en la única religión del sistema político de Luis XIV. Se le llamó a esta forma, estrictamente confesional, el gallicanismo regalista. Una forma de ser católico, pero no romano, como lo fue también Felipe II cien años antes. Así fue, finalmente, el proceso. Sin embargo, cuando Enrique IV ponía los cimientos de aquel sistema, nada estaba asegurado. Ni el propio Rey, ni Roma, tampoco, habían podido determinar la apuesta.

Por lo demás aquella difícil coyuntura que precedió a la Paz de Vervins, firmada entre Enrique IV y Felipe II, cuando la ancianidad de éste se preparaba para la trágica agonía de su muerte cercana, fue una buena ocasión para el Papado porque le permitió plantear estrategias de intermediación entre los dos soberanos más importantes del universo católico. Resultaba ser, ésta, una posición de extraordinaria consistencia, toda vez que los dos reyes protestaban ser hijos fieles de la Iglesia, y por lo mismo la autoridad eclesial resultaba aquí precisarse con nitidez. Se deducía de todo ello que la presencia de la Iglesia de Roma salía del conflicto robustecida en una doble dirección: por un lado porque la Santa Sede, con la conversión al catolicismo de Enrique IV, podía «desembarazarse —aunque fuera con timidez— de la tutela hispánica»¹¹; por otro, el nuevo discurso que emitía ahora el Rey francés, aparentemente más ambiguo que el del Monarca Católico, permitía a los clérigos de confesión católica reafirmar los postulados tridentinos y reforzar la agresividad frente al hereje. Así habría de ser, pensaban en Roma, porque el Imperio Cristiano estaba parcelado y, en consecuencia, la libertad religiosa no podía ser cosa de conciencia sino de príncipes soberanos capaces de definir por sí mismos un orden sacro inspirado en el hecho real e imperativo de la soberanía.

Clemente VIII, el Papa de Roma, alababa pues esta estrategia —la represión de la herejía— que el Rey difunto, Felipe II, había desarrollado con tanta autoridad, aunque con eficacia dudosa, como se comprobaba en el asunto de sus súbditos de los Países Bajos.

Con dudosa eficacia, se dice, cuando sale a relucir el problema de todos los problemas: el de la sublevación de algunas provincias en los Países Bajos. Y es verdad que allí fue cuando los discursos empleados por unos y por otros expresaron un confuso mundo de interferencias.

Allí el conflicto, como es bien conocido, tuvo una raíz inicialmente política y luego devino en problema de naturaleza religiosa. Felipe II, a diferencia de su padre, asentaba su cultura política sobre el principio de la pluralidad de todos y cada uno de sus reinos, pero, educado en España, asentó primeramente en su conciencia el orden jurídico-constitucional de los Reinos Hispánicos, esencialmente el ejercitado en sus reinos de la Corona de Castilla. Desde esta perspectiva el Monarca concibió siempre su acción política basándose en el principio renacentista de un derecho público, que la Corona abanderó sobre el conjunto corporativo y determinado de los vasallos. Los privilegios particulares y los usos consuetudinarios de las costumbres locales, aun reconocidos plenamente, no deberían anular la eficacia primera del derecho público. En tal sentido no se trataba de buscar incompatibilidades entre las diversas normas legales, sino de establecer una jerarquía entre las mismas.

Fue la nobleza flamenca, cuyos miembros se definían como «pares y consejeros naturales del soberano» la que libró las primeras batallas con las que dio comienzo aquella sublevación. Y fue luego, posteriormente, cuando Guillermo de Orange, con el campo ya abonado, formulase los derechos divinos y naturales que asistían a todo hombre para oponerse al tirano. Tirano, Felipe II, porque no había respetado —según se decía en la célebre *Apología*— los «privilegios y libertades» de las provincias; privilegios y libertades presentados como contrato obligado entre el Soberano y los súbditos. No le valieron entonces, al Taciturno, las proclamas regias que manifestaban reiteradamente que nunca, desde la Corona, se habían traspasado los límites del orden constitucional en los Países Bajos; y mucho menos, los compromisos formales que habían alcanzado Requesens o Farnesio. En diciembre de 1580, leída en la Asamblea de los Estados la *Apología* famosa, Guillermo de Orange, sintetizaba la voluntad de ruptura política y legitimaba ésta desde los principios calvinistas de la Soberanía.

Expresaban Calvino y Deza que correspondía al magistrado de la ciudad el derecho, no sólo a desobedecer sino también de condenar como hereje al propio Príncipe si éste realizaba una estrategia política a la manera maquiavélica. ¿Maquiavélico Felipe II? El mismo Rey había dejado sentado, en tal sentido, que —en el orden de la regia persona— tan necesario era ser temido como amado, y que, desde los principios esenciales, aquélla su Monarquía era sustancialmente Católica, primera característica que posibilitaba la consecución de la justicia, la obediencia y la paz de todos sus reinos.

Pero ocurría, claro está, que aquellos súbditos habían sido, primeramente, desleales a su propio Monarca y que, en segundo término,

además, muchos de ellos habían abrazado poderosamente las modalidades calvinistas más radicales. El problema, pues, era doble: primero deslealtad, principalmente; luego herejía, en posición secundaria. Felipe II intentó en muchas ocasiones aclarar estas diferencias y poner de manifiesto cuáles eran las prioridades. Es verdad que, inspirado por la tremenda obsesión de su padre, cuando andaba retirado en Yuste, había ordenado en 1559, horas antes de su regreso definitivo a Castilla, que los duros *placards* contra los protestantes fueran mantenidos con toda su vigorosa rigurosidad.

Aquellos «edictos» fueron, en verdad, normas antiprotestantes caracterizadas por su dureza excesiva que molestaron profundamente en todos los diversos medios sociales. Corrían todavía los años iniciales del conflicto, cuando el problema político aun no se había iniciado realmente, pero la situación ya era potencialmente explosiva. Y Guillermo de Orange, de convicciones religiosas no muy definidas, no dudó en echar su «cuarto a espadas» y proclamar ante el Consejo de los Grandes en Bruselas (1564) que «(...) un soberano no tiene el derecho de disponer de la conciencia de sus súbditos»¹².

Guillermo, por aquellos años, todavía se hallaba, jurídica y socialmente, en el seno de los valores de la mayoría. Por ello, esa declaración sobre la «conciencia de los súbditos» contrastaba con la posición que mantenía su Señor. Sin embargo, no puede olvidarse que se trataba, por supuesto, de una declaración donde, con habilidad, se mezclaban actitudes personales y objetivos políticos. Bien sabía él la gran rentabilidad que provocaban declaraciones como aquella. En realidad, Guillermo de Orange, se movía dentro de los límites de la Confesión de Augsburgo que le permitiría, según le recomendaba Teodoro Beza, ejercer un grado de tolerancia, eso sí, siempre de mal grado, sobre aquellos súbditos que mantenían la religión tradicional, aquel catolicismo aceptado durante siglos.

Sin embargo, todo cambio desde un lado y desde otro, y los cambios fueron impulsados, no por las polémicas de los líderes religiosos —aunque éstas fueron extremadas y rigurosas—, sino por los efectos de la mecánica política. En 1580, tras la defección del Conde de Renenberg abandonando al Taciturno y la proscripción de junio de 1580, en la que el Soberano rechazaba explícitamente a su vasallo rebelde negándole los derechos de asistencia y de gracia, cuando Guillermo de Orange comprendió que la tolerancia religiosa no era un arma de funcionalidad política, aun cuando su ambición personal le abocaba a ser soberano de muchos súbditos católicos. Fue su «ministro» Groen van Prinsterer quien habría de formular con claridad las dificultades para hacer posible

la tolerancia religiosa en aquel embrión de estado que surgía entonces: «(...) si a la sombra de la permisión de una falsa religión —escribía— el Estado está en peligro, sería, no ya clemencia frente al enemigo, sino crueldad frente a sus propios súbditos, quienes por esta cruel misericordia podrían perder la vida, el Estado y la religión»¹³.

No había, pues, duda, la tolerancia suponía una disfunción política grave. De manera mucho más política que su propio ministro, el mismo Guillermo lo manifestaba también en la *Apología* que leía en la ciudad de Delft el 14 de diciembre de 1580. El Estado, aquella entidad política naciente, está en peligro de ruina inevitable y la causa de ello son los enemigos escondidos entre nosotros. Súbditos católicos y sacerdotes de este credo que, haciendo juramento de obediencia al Papa, anulaban así el juramento de lealtad formulado a la autoridad de los Estados Generales. Éste era el argumento principal: el disidente religioso convertido en quinta columna de una potencia extranjera que amenazaba la ley política y el derecho público que la mantenía. Un razonamiento rotundo, sin duda. Exactamente el mismo que en los Reinos Hispánicos, se argüía para iniciar las campañas inquisitoriales de represión de la minoría morisca. Había, no obstante, un problema añadido en la Holanda de Guillermo de Orange: por aquellas fechas cerca de un 80% de la población era católica; perseguirles y procesarles, a modo de inquisición, no era posible, a menos de correr el riesgo de un suicidio colectivo y pleno. Ello no obstante, y a pesar de los riesgos, ocurrió que el gobierno, la justicia, las finanzas y sobre todo el discurso público de la confesión católica, fue prohibido.

La libertad de conciencia, pues, no era posible tampoco en las Provincias Unidas, como no debía ser en Francia y no lo era en la España de Felipe II. Por ello, Clemente VIII hacía el elogio del Rey difunto en estos términos. La Paz de Augsburgo, pues, había impuesto sus condiciones con la máxima precisión. Este era el nuevo orden y Felipe II lo practicó sin rubor lo mismo que los diversos soberanos de aquella Europa dividida. Lo afirmó en varias ocasiones. En 1566, por ejemplo, cuando Roma estaba imbuida del espíritu rigorista del Papa Pío V, aquel pontífice que anteriormente había sido inquisidor. Era entonces embajador español ante la Santa Sede Luis de Requesens, y el Monarca Católico le encargó transmitiera al Papa su intención de no transigir en el asunto de la religión. Fue en aquella ocasión cuando afirmó que la soberanía sobre herejes contradecía el principio patrimonial que le legitimaba en el gobierno de sus Reinos. La anécdota ha sido repetida en miles de ocasiones: «(...) perderse (han) todos mis Estados y cien vidas que tuviere porque yo no pienso ni quiero ser señor de

herejes»¹⁴. No fue, desde luego, el único momento; en el verano de 1586, con ocasión de una embajada danesa en la que se discutieron asuntos de interés común, cuando el diálogo derivó hacia el asunto espinoso de los problemas religiosos en los Países Bajos, Felipe recordó la doctrina protestante a este respecto: aquí, en estos sus estados no había más regla que la de la Iglesia de Estado; y en esto, curiosamente, Su Majestad no hacía sino aplicar la doctrina de los papas de Roma que, paradójicamente, era la misma que mantenían los magistrados populares de Ginebra siguiendo la doctrina de Beza»¹⁵.

Pero con todo, por aquellos años se abría paulatinamente la idea de la necesidad de una todavía imprecisa tolerancia. Los tratadistas políticos en Francia, alarmados por la ferocidad de la guerra expresaban posturas en esta dirección y en España, dentro y fuera de la Corte había grupos que también «exigían» cierta moderación de posturas. Las dificultades, empero, venían por la identificación que el Monarca hacía de la misión divina que le incumbía y la instrumentalización que hacía, en este sentido, de su propia casa y dinastía.

Es cierto, y no parece que pueda negarse que Felipe creyóse así imbuído en su posición de Monarca Católico beligerante contra todo género de heterodoxias que nacieron y se multiplicaron desde que saltó la chispa luterana. En aquel preciso momento su padre era todavía casi adolescente y tomaba posesión de la enorme herencia habsbúrgica a la que se añadió el Imperio que compró en mal disimulada almoneda. En aquella beligerancia heredada Felipe II estuvo asistido por la mayor parte del pensamiento oficial de la escolástica española. Y es suficientemente conocido, igualmente, que todo aquel pensamiento gastó sus principales municiones en elaborar razonamientos suficientes para demostrar que aquella Monarquía Católica era, en realidad, un nuevo imperio de raíces hispánicas. Todo ello es evidente, pero debe destacarse igualmente que, en medio de aquel ambiente de catolicidad política, se descubrieron las primeras grietas, y éstas se expresaron mediante discursos que relacionaban internamente la realidad católica de aquel sistema, con las exigencias confesionales que se otorgó a sí misma la dinastía. Ocurría que estas exigencias fagocitaban la entidad católica misma.

Notas

¹ L. CABRERA DE CÓRDOBA, *Felipe II, Rey de España*. Segunda Parte. Tomo Cuarto. Madrid, 1877, pág. 202.

² Sobre la unidad política de los reinos de la Monarquía Católica, pese a su heterogeneidad inicial, véase, entre otros: J.M. GARCÍA MARÍN, *Monarquía Católica en Italia*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, pág. 14.

³ *Ibidem*, op. cit. Apéndice. «Plática que en el consistorio de los Cardenales hizo nuestro muy Santo Padre Clemente VIII cerca de la cristianísima muerte de Su Majestad»; pág. 382.

⁴ P. JOXE, *L'édit de Nantes. Une histoire pour aujourd'hui*. Hachette, París, pág. 23.

⁵ L. VON RANK, *Historia de los Papas*. F.C.E. México, 1943 (Ed. De 1963), pág. 84, nota, 43.

⁶ A. PROSPERI, *Tribunali della Coscienza*. Einandi, Torino, 1997, pp. 127 y sigs.

⁷ Paolo PRODI (Ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo et età moderna*. Bolonia, Il Mulino, 1994.

⁸ Leopold VON RANKE, *Historia de los Papas*. México-Buenos Aires, 1946, pág. 346.

⁹ Janine GARRISON, *L'édit de Nantes et sa revocation. Histoire d'une intderance*.

¹⁰ P. JOXE, *L'édit de Nantes*, op. cit., pág. 16.

¹¹ P. FERNÁNDEZ ALBADALEJO, «"Rey Católico": gestacion y metamorfosis de un título», en *República y Virtud (Pensamiento político y Monarchia Cattolica frn XVI e XVII secolo)*, a cura di Chiara Coontinisio-Cesare Mozzarelli. Bukoni Edi., Roma, 1971, pág. 115.

¹² Hugo de SCHEPPER, «Las ideas político-religiosas de Guillermo el Taciturno, 1559-1584» en *Torre de los Lujanes*, n.º 34. Madrid, octubre 1997, pág. 65.

¹³ J. LECLERC, S.J., *Historia de la Tolerancia en el Siglo de la Reforma*. Tomo II. Ed. Marfil, S.A., Alcoy, 1969, pág. 254 y sigs.

¹⁴ J. PÉREZ, «Felipe II ante la historia. Leyenda Negra y Guerra Ideológica» en H. Kamen-J. Pérez. *La imagen internacional de la España de Felipe II*. Universidad de Valladolid, Valladolid, 1973, pág. 2.

¹⁵ H. KAMEN, *Felipe de España*. Siglo XXI, Madrid, 1997, pág. 283.