

# INQUISICIÓN: ¿AUGE O CRISIS? REALMENTE “OTRA” INQUISICIÓN

*Jaime Contreras*  
*Universidad de Alcalá*

## Introducción

**E**l 4 de marzo de 1518, cuatro meses después de la muerte de Cisneros, el Papa León X nombraba al preceptor de Carlos, el Cardenal Adriano, como Inquisidor General para los reinos de la Corona de Castilla y para los reinos de la Corona de Aragón. Puede que aquel nombramiento no haya sido considerado suficientemente, sin embargo, tuvo mucha importancia porque con él se superaba —al menos institucionalmente— una de las más significadas crisis que el famoso Tribunal tuvo que soportar en el transcurso de su secular trayectoria. Globalmente puede afirmarse que aquella crisis se debía, esencialmente, a las inadecuaciones socio-institucionales que presentaba el diseño original con que fue concebido el Tribunal. Diseño referido, naturalmente, en relación con el orden constitucional de los reinos.

Porque aquella Institución, tal como había venido actuando, presentaba diferencias notorias respecto a la filosofía política que se derivaba de las leyes de Aragón y de las de Castilla. En éstas había normativas que contemplaban el castigo de los herejes. Y en las leyes de la justicia eclesiástica estos asuntos estaban lo suficientemente considerados. Pero esta Inquisición perseguía y castigaba una herejía que nadie había podido definir ni precisar con claridad. Por consiguiente, cuando se procesaba y se penalizaba, ocurría que no era la razón del derecho lo que quedaba salvado, sino oscuros intereses sociales y

políticos que, en áreas urbanas especialmente, se manifestaban a través de facciones y grupos urbanos, muchos de ellos con responsabilidades en tareas de gobierno municipal. Y esto era importante, naturalmente, porque comportaba muchas irregularidades institucionales y otras tantas desavenencias políticas; además, por supuesto, esto producía también muchos desajustes institucionales. Ocurría, de forma parecida, lo mismo en Aragón que en Castilla.

Desde la muerte del Rey Fernando cada reino tuvo su Inquisición. En los últimos días del Cardenal Cisneros, éstas se volvieron a juntar en un único tronco válido para ambos territorios. Ahora, con el nombramiento de Adriano, y con la perspectiva de un tiempo político nuevo, puede afirmarse que aquella mortuoria institución renacía y se salvaba de ser enterrada definitivamente.

Pero Adriano no fue un inquisidor como lo fueron Torquemada o Deza, por ejemplo. Al contrario de éstos, entendía el oficio de inquisidor a la manera de la tradición medieval. Es decir, desde la naturaleza jurisdiccional extraordinaria que nacía de la autoridad pontificia. Y en esta tradición la justicia punitiva buscaba, ante todo, el reconocimiento de la culpa para aplicar, inmediatamente, la estrategia del perdón controlado. En la Inquisición de Torquemada los caminos penales infiltraban constantemente las normas coercitivas del derecho procesal que abanderaba el Príncipe.

El conflicto de las comunidades constató tanto la antipatía como los apoyos sociales que despertaba el Tribunal, pero parece que Adriano fue instruido por algunos consejeros adictos a la causa regia respecto de las posibilidades que para asentar la autoridad del Príncipe su señor, tenía esta institución. Para ello, le explicaron que había de manejar con destreza la ambigua naturaleza jurisdiccional que este Tribunal tenía desde que lo concibieron los augustos abuelos de Carlos: su vertiente eclesial y su funcionalidad abiertamente política.

### Un inquisidor “eclesiástico” y un consejero “político”

Como se sabe, en enero de 1522, Adriano, el Inquisidor General y Gobernador de estos reinos, fue elevado poco después al Trono de San Pedro. Un Emperador elegido recientemente se aprestó entusiasta a mostrarle entonces su júbilo y manifestarle su convencimiento de que había sido voluntad de Dios el hecho de que un Pontífice y un Emperador hubiesen salido del mismo tronco flamenco-borgoñón. La necesidad de “asentar las cosas públicas de la Cristiandad”, como escribió Alonso de

Santa Cruz,<sup>1</sup> pareció la conclusión más lógica de tales acontecimientos. El sueño de una cristiandad unida, irenista y reformada comenzó entonces a emerger con fuerza. Eran los años en los que el prestigio de Erasmo pareció reconocerse por doquier; más, eso sí, como novedad de intelectuales y espíritus exquisitos, que como realidad profunda de culturas subyacentes.

La marcha de Adriano hacia Roma no supuso, pese a ello, el nombramiento de un nuevo Inquisidor General de inmediato. Es decir, durante poco más de un año, el Papa mantuvo para sí la legalidad institucional del Santo Oficio. Fue Papa y al mismo tiempo Inquisidor General. Ocurrió entonces la potenciación político-institucional del Consejo de la Inquisición, de la "Suprema", una institución civil — nunca reconocida por Roma— que se constituyó entonces como el gobierno del Santo Oficio. Algo que, desde la legalidad vigente en ambos Reinos, comportaba una irregularidad absoluta.

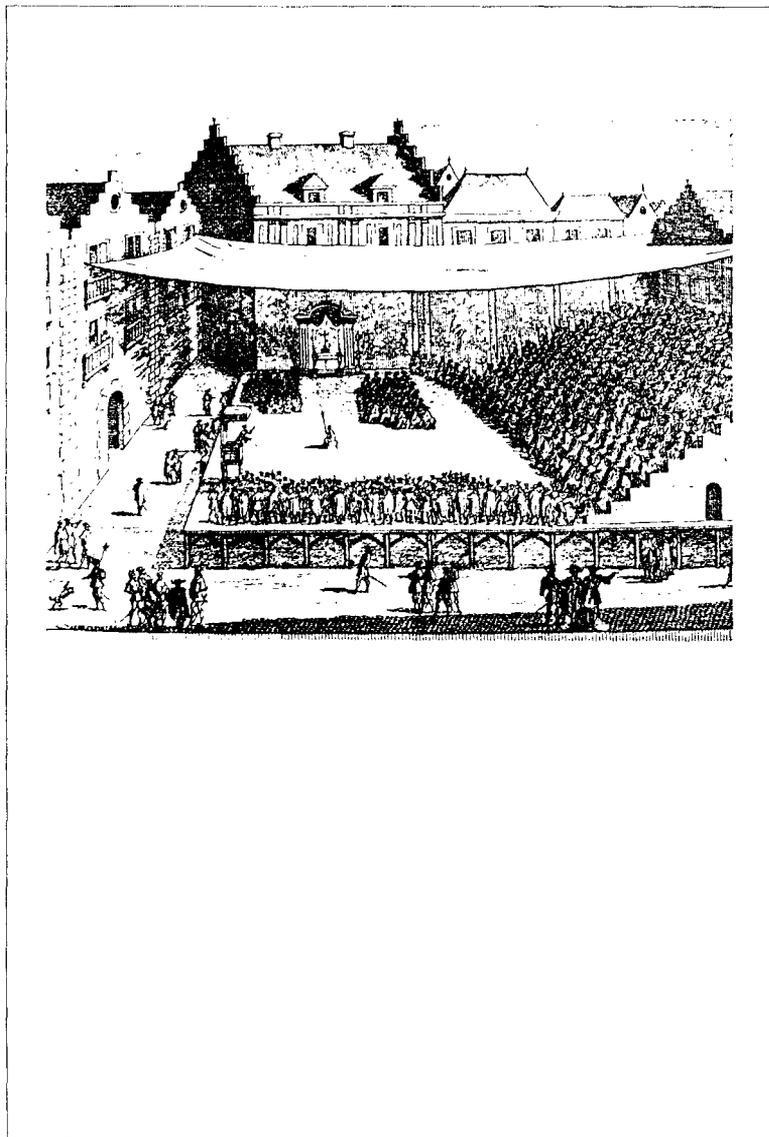
El hombre que se puso al frente de esta institución fue Fray Francisco García Loaysa, el general de los dominicos que, por aquellos mismos días, había sido elevado a la condición de confesor del Rey, sucediendo al flamenco Juan Glapión. ¿Cuáles fueron las razones que explicaban tal irregularidad institucional?, no nos son conocidas realmente, pero una atención un poco cuidada al tejido inmediato de los hechos, descubre en el fondo una causa poderosa y subyacente: la fuerza ascendente de Cobos y del partido español que él representaba.

Procuremos dar sentido a las quejas de Gattinara al Emperador en 1523, cuando acaba de crear el Consejo de Hacienda: "(...) en esta nueva reforma de vuestras finanzas —decía amargado— me han dejado completamente aparte y han convenido todo sin mi firma".<sup>2</sup> Ese mismo año, García Loaysa, el personaje que estaba al frente de la "Suprema" y que ejercía como confesor real, fue elevado también al Obispado de Osma y a la Presidencia del Consejo de Indias, desde donde, curiosamente y poco a poco, se fraguó parte de la fortuna de Cobos con pingües favores y altas mercedes, algunas de las cuales se gestionaron de forma

---

<sup>1</sup> *Instrucciones de Carlos V a Lope Hurtado*. Biblioteca Nacional de Madrid. Mss. 9442, fol 51v-53v. Citado por M. Avilés en "El Santo Oficio en la primera etapa carolina" en *Historia de la Inquisición en España y América* (J. Pérez Villanueva y B. Escandell, eds.) Vol. I.B.A.C. Madrid, 1984, pág. 443, nota 4.

<sup>2</sup> H. Keniston, *Francisco de los Cobos. Secretario de Carlos V*. Madrid, 1980, pág. 78.



Escena de la Inquisición  
Grabado francés del siglo XVII.

poco ortodoxa. Carrera fulgurante, pues, la de este Loaysa al frente de la “Suprema”, y sin dejar de ver la mano de Cobos detrás de él; hombre importante éste que, al decir del embajador Salinas —el enviado del futuro Rey de Romanos— “va subiendo a más andar”.<sup>3</sup>

Es verdad, por lo tanto, que Loaysa había prestado grandes servicios al Emperador. Adriano lo atrajo hacia él durante las Comunidades y usó de su prestigio para reprimir a los frailes de Santo Domingo que, declarándose comuneros en gran parte, habían agitado el sosiego de sus conventos y predicado —en muchas ocasiones— la sedición de la calle. Acabado el conflicto, este general de los dominicos expurgó a los cabecillas y les privó de sus cargos y prebendas, en particular a los frailes intelectuales y estudiosos de los colegios de San Gregorio de Valladolid y de San Esteban de Salamanca. Allí, con aquella acción, la vía espiritual afectiva experimental e individualista que había alimentado en parte el milenarismo comunero, terminó finalmente angostándose. Y fue aquel actuar tan drástico y tan rigurosamente expeditivo lo que permitió que, unos pocos años más tarde, desde esos mismos centros, se produjera la eclosión y triunfo del tomismo, tan desconocido para la actual historiografía académica.

Por todo eso, por tales méritos y por el hacer casi omnipotente de Cobos, Loaysa ejercía su cargo al frente del Consejo de la Inquisición, una institución irregular pero con el suficiente poder efectivo para controlar toda la estructura territorial del Santo Oficio, que no estaba todavía bien definida. En cualquier caso, por aquel tiempo, Adriano dejó hacer a los hombres de Cobos. Por eso, cuando después se volvió a la normalidad institucional y se nombró a Alonso Manrique como Inquisidor General, los poderes efectivos que se consolidaron y alimentaron en la Corte supieron que la influencia verdadera de éste no sería nunca notoria.

Alonso de Manrique era Arzobispo de Sevilla y, por ello, uno de los grandes príncipes de la iglesia. Su personalidad, según la transmiten sus biógrafos, se describe confusa y un tanto zigzagueante. Y su vocación erasmista, más que convencimiento personal, parece ser el resultado de una estrategia para debilitar, ante los ojos del Emperador, las vinculaciones de miembros de su familia con el movimiento comunero.

Su nombramiento como Inquisidor General, cuando Adriano VI estaba ya al borde de la muerte, quizás se debió a su talante acomodaticio

<sup>3</sup> H. Keniston, *Francisco de los Cobos...*, op. cit., pág. 86.

y, sin duda alguna, también a las presiones de algunos sectores —cada vez más reducidos— cercanos al universo converso. Así parece interpretarlos A. Redondo, en la traducción a lenguaje preciso y llano, de los discursos simbólicos de Fray Antonio Guevara.<sup>4</sup>

Que Manrique fuera Inquisidor General partidario de las concepciones culturales y espirituales de Erasmo, no parece haber causado sorpresa alguna. Al fin y al cabo, la mayor parte de la jerarquía eclesiástica en su conjunto no dudaba de la ortodoxia del gran maestro y de su espíritu evangélico. El Inquisidor General no era sino un juez eclesiástico cuya actuación sólo comenzaba cuando los caminos y recursos anteriores —camino de predicación y pastoral— habían resultado ya estériles del todo, o al menos, así se pretendía que apareciesen.

De hecho, Manrique pensaba en su función de inquisidor desde una cierta visión evangélica. Desde ella era posible entender el castigo del hereje, no tanto desde la visión jurídico-penal, como desde el ejercicio de la corrección caritativa. Siguiendo las directrices espirituales de Erasmo, su inspirador, cabía entender de un inquisidor actitudes paternales, las propias de quien había de cuidar el rebaño inspirándose en una pedagogía del respeto y la prudencia, mejor que en el frío temor y en la hosca coacción. Su Inquisición serviría a la *Universitas Christiana* por el camino de la paciente recriminación con preferencia al rigor frío y severo del procedimiento penal. Una Inquisición que preveía, mas que castigaba y amonestaba. Una Inquisición que mantendría enhiesta la defensa del proyecto irenista erasmiano por los salones de palacio, sin querer oír las voces de “fronda monástica” que gritaban desde el mundo exterior.

¿Erasmo? Todos sus escritos se consideran entonces importantes, por supuesto. El sueño de un Imperio Universal en una cristiandad unida y reformada prendió por toda Europa. Desde el terreno de los discursos y desde el horizonte de los principios, todo el mundo decía coincidir con el sabio de Rotterdam. En la Corte del Emperador, todos eran sus amigos. Gattinara, el primero de todos, siempre presumía ante sus amigos de la familiaridad con que él y el maestro intercambiaban cartas. Alonso de Fonseca, el Arzobispo de Toledo, estaba tan cautivado con las ideas de Erasmo que bastó una pequeña insinuación del Emperador para que, enseguida, diera orden de mantener la casa del sabio con minutas extraídas de la mesa arzobispal toledana. Y de su entusiasmo

---

<sup>4</sup> A. Redondo, *Antonio de Guevara et l'Espagne de son temps*. Ginebra, 1976.

y devoción participaban igualmente sus consejeros y amigos, Juan de Vergara, Pedro de Lerma y en general el círculo humanista de la Universidad de Alcalá, muy protegido entonces por el Arzobispo.

### Los efectos de “un golpe de estado” interno

Pero la dialéctica política en el escenario de Europa imponía la lógica de los hechos y éstos parecían demostrar la imposibilidad de realizar el sueño de Erasmo. La ciudad de Dios que San Agustín concibiera... ¿Qué podía ser ahora, tras la aparición de Lutero, sino un universo eclesializado sin musculación política? ¿Quién, entonces, con los pies en el suelo, podía pensar una cosa así? Con una burocracia creciente en torno al Príncipe y unos recursos económicos relativamente asequibles, a precio razonable en relación con al aparato técnico-militar disponible, ¿cómo entender aquellas voces eclesiales que decían trabajar para construir una sociedad a impulsos de irenismo evangélico? Resulta difícil, verdaderamente. Aquellos sueños de Gattinara, encandilando al Emperador, se demostraban imposibles desde todo punto. La fractura de cristianidad no podría detenerse por efecto, entre otros, de tres impulsos principales: el que imponía la dinámica de Reforma que Lutero había abierto y que tantas adhesiones implícitas levantó; la lógica, en segundo lugar, de la Razón de Estado preñada del concepto de civilidad que Maquiavelo había impreso, y un tercer concepto de eclesialidad particularista y regionalizada —con tintes mesiánicos— que surgía en los espacios de los reinos cristianos por el efecto de divinización política de la figura del monarca.

Eran estos principios, en su conjunto, fuerzas precisas e imponentes que, empujadas por el viento de aquellos tiempos, operaban también en España. Ante su empuje, las posiciones erasmistas se debatían llenas de contradicciones. ¿Qué universalismo cristiano era factible tras el Saco de Roma? ¿Podría entenderse una cristianidad objetivada —como opinaba Luis Vives y Alfonso de Valdés— a impulsos únicamente del Emperador, teniendo a Roma en actitud dubitativa y principesca y con la hostilidad francesa permanentemente presionando? El proyecto de Vives y Valdés desde luego no resultaba operativo del todo. Europa, la cristiandad soñada, una y universalizada, podía ser un hecho verdadero a efectos de deseo e imaginación, pero no era un hecho certero. Bajo esta óptica, Europa era particular, variada y fratricida. Y ante esta realidad, dura y evidente, resultaban ser mucho más adecuadas las posiciones ideológicas y políticas que —más autóctonas— se desarrollaban extramuros del erasmismo.

Tres extraordinarias personalidades (Cobos, Loaysa y Tavera), muy cercanas al Emperador, representaban entonces el frente más preciso de este proyecto, ciertamente imperial, pero mucho más hispano y confesional. Los tres, desde el primer momento, ocuparon posiciones claves en el entramado institucional que Carlos edificó: Cobos, secretario de todos los Consejos; Tavera, desde la Cancillería de Valladolid y la Presidencia del Consejo Real, y Loaysa, desde el Consejo de Indias y el Consejo de la Inquisición. Fueron ellos quienes mandaban en realidad ¿Qué podía significar el proyecto inquisitorial de Manrique en aquella precisa coyuntura? Desde luego, muy poca cosa.

La Inquisición que concibiera Manrique era un proyecto sin tradición y sin raíces. No era el proyecto que había venido operando, mal que bien, desde que los Reyes Católicos la constituyeron. Lo que los Reyes había levantado era un tribunal eclesiástico en su origen, que había operado siempre transmutando sus principios naturales en estrategias estrictamente políticas. Y resultaba difícil, casi imposible, realizar ahora el camino de vuelta despojando a la Soberanía Regia de lo que ésta consideraba ya propiamente suyo. Carlos, pasadas las primeras dudas naturales, comprendió el problema. Tavera y Loaysa, por sus experiencias anteriores, lo sabían muy bien, y Cobos, desde su alta posición, actuó en consecuencia.

¿Qué ocurrió entonces? Que por la Razón de Estado aquella Institución adulteró su propia naturaleza. Marginó e hizo inoperante a su única autoridad institucional, la del Inquisidor General, despojándolo de todas sus funciones como juez en causas de fe — aquello que le era más consustancial — y entregando éstas al Consejo General, a la Suprema, una entidad política a la que Roma nunca reconoció entidad inquisitorial alguna.

En realidad aquello fue un “golpe de estado” interno. La entidad civil que los Reyes habían creado, la “Suprema”, se apropió de la legalidad pontificada que no le correspondía y despojó a su titular de todos sus atributos naturales. Manrique, el Inquisidor General, quedó de hecho fuera del dispositivo operacional de aquella Institución. El Consejo mandaba, realmente; y el Consejo fue obra de Cobos. Allí estaban ya, en una fecha tan temprana como 1524, personajes tan fundamentales como Suárez Maldonado, Fernando Guevara y el Licenciado Polanco, todos hombres de Cobos o de sus amigos, instalados ya en el Consejo. Liderando el grupo aparece un

personaje conocido: Fernando de Valdés, colocado ahí tras la gran labor que, como jurista, realizó en la visita general hecha a Navarra tras el fracaso de la invasión francesa de 1521.

En adelante, Valdés será el gran “factótum” del Consejo y el hombre al servicio de Cobos, el que habría de seguir con aplicación las pautas políticas que se diseñaban en el Consejo de Estado de Castilla que controlaba Tavera. No quiere decirse con esto que Cobos dirigiese paso a paso las directrices de aquel Consejo, pero allí estaban sus fieles consejeros y, sobre todo, allí estaba Valdés, su fiel escudero, un hombre de quien el Emperador dijera en 1543 que era “un buen hombre (...) pero no tanta cosa para merecer cargos más elevados”. Fuera o no certera esta opinión imperial, la sagacidad de Carlos se tornaba mucho más perspicaz cuando descubría que Valdés estaba tan sujeto a Cobos que por defenderlo no dudaría en “hacer cosa que no fuera muy lícita”.<sup>5</sup>

Estos fueron los hombres que dominaban entonces y cuya fuerza se extendería hasta mediados de los cuarenta, cuando Valdés, el criado de Cobos, se convirtió en Inquisidor General y llegó a la cúspide del Tribunal que ahora controlaba ya desde el Consejo. Este control político de la Suprema fue una forma rotunda de decir que ni Roma ni la eclesialidad que representaba habían de determinar la orientación de aquella institución. Alonso Manrique quedó patéticamente reducido a la nada. En 1524, Clemente VII, el Papa de los Médicis, emitió —casi de modo humillante— una bula por la que el Inquisidor General sería en adelante “juez supremo de apelación para las causas de fe en todos los Reinos Hispanos”.<sup>6</sup> Una medida inútil y desde todo punto de vista innecesaria.

Y desde entonces, y con aquellos mimbres, las gentes de Cobos, ubicadas en los enclaves principales de la Administración, se aplicaron a ejecutar los puntos principales de un vasto programa de **clarificación**. Porque entonces, tras las Comunidades, y luego que las propuestas de Lutero devinieron en ruptura, el problema principal para estos hombres era encontrar causas de clarificación en el confuso y amplio espacio de la producción ideológica de aquellos años. Por supuesto que clarificación significaba también **codificación**, es decir, precisión en las formulaciones y **unilateralismo** en las orientaciones.

---

<sup>5</sup> J.L. González Novalín, *El Inquisidor General Fernando de Valdés (1483-1568)*. Oviedo, 1968.

<sup>6</sup> J.L. González Novalín, *Ibidem*, pág. 135. Puede consultarse igualmente, Archivo Histórico Nacional (A.H.N.), Inquisición (INQ.), Lib. 573, fol. 130 y ss.

## Sutilezas espirituales y razones de confesionalidad

Había entonces, por todos los Reinos Hispánicos muchos espíritus preclaros y sensibles que venían siendo, desde hacía ya algunas décadas atrás, extraordinariamente estimulados por acontecimientos extraordinarios y novedosos. La Reforma de las órdenes religiosas, que venían ejecutándose desde hacía más de dos décadas, el mesianismo con que se vivió el período de los Reyes Católicos y la mitificación inmediatamente posterior de sus egregias figuras, las cruzadas de Cisneros al Norte de África que continuaba un proceso de desemitización<sup>7</sup> anterior y comportaban el mito repetido de la Jerusalén conquistada. Todo ello, en fin, había elevado el tono de muchas sensibilidades. Ocurría, además, que en muchas ciudades el proceder inquisitorial, en convivencia con ciertos estratos significados del orden político urbano, había contribuido a situar sobre el tablero un debate, tan insensato como nocivo: el del modo de vivir el cristianismo de aquellos espíritus que procedían de la etnia judía. Este problema causaba muchas preocupaciones y posibilitaba que aflorasen sensibilidades muy específicas. El entrenamiento civil de las Comunidades y Germanías se vio todavía más singularizado por la llegada de la nueva dinastía y su horizonte imperial. Finalmente, estaba el mundo nuevo de las Indias al que ahora se accedía desde el horizonte cultural de las necesidades de aquellos hombres. Sensibilidad extrema en este punto y excitación también por las proposiciones de Erasmo y por los acontecimientos que provocaba el fraile agustino de Wittenberg.<sup>8</sup>

El resultado de tanta emoción provocada por aquel mundo tan novedoso, fue un complejo caleidoscopio en el que malvivieron múltiples formas de entender la propia entidad humana, su vertiente social y sus relaciones con la divinidad. Corrientes espirituales surgían entonces en una floración abrupta; unas más místicas que ascéticas; otras más interiores que externas; otras más efectivas que intelectuales, algunas eclécticas. Vías, caminos, sendas, etc. Allí se podía contemplar un abigarrado espectáculo en el que hombres y mujeres, de espíritus sensibles, vivían intensamente sus identidades y sus negocios con la

---

<sup>7</sup> A. Millhou, “Desemitización y europeización en la cultura española desde la época de los Reyes Católicos hasta la expulsión de los moriscos”, en *La cultura des Reinaxement. Homenatge al Pere Miguel Batllori Manuscríts*. Revista d’Historia Moderna. Barcelona, 1993, pág 38 y ss.

<sup>8</sup> M. Andrés, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, B.A.C., Madrid, 1994, pág 263 y ss.

divinidad. Y aquel espectáculo multiforme y colorista que crecía en casas particulares, en oratorios privados, en salones de palacios ducales, en eremitorios o en sacromontes de piedad franciscana, como el de La Salceda, cerca de Pastrana, gravitaba, en el conjunto de su expresividad espiritual, en torno a un epicentro más conceptual, intelectualizado y académico: la Universidad de Alcalá.

Porque, por ejemplo, Francisco de Osuna, uno de los espíritus más delicados de entonces, fue estudiante de Alcalá y formó parte de la "familia" de Cisneros. Franciscano en La Salceda, Osuna se recogía en la oración y explicaba desde ese espacio las tres formas principales en el arte de callar. Eran tres formas que, jerarquizadas entre sí, conducían a la conquista espiritual del Monte Sión: la plenitud del yo, en primer lugar; la del yo y el otro, en segundo, y la del yo, el otro y Dios, finalmente. Y Alcalá fue también el hábitat intelectual de Francisco Ortiz, profesor de lógica del anterior y, como él, muy dado a encontrarse con el Altísimo por los senderos del recogimiento. Y Alcalá era, igualmente, el epicentro de los Alumbrados. Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz, predicador éste de la corte del Marqués de Villena y maestro de Juan Valdés,<sup>9</sup> refugiados en aquel espacio tan específico por efectos de linaje converso de los Marqueses de Moya. Y Alcalá fue el entorno académico de los amigos de Erasmo como Juan de Vergara y Pedro de Lerma, o de beatas tan singulares como Francisca Hernández. Allí, igualmente, por aquellos años, entre 1526 y 1528, Ignacio de Loyola rumiaba ya sus *Ejercicios espirituales* y se acercaba a la Corte para buscar apoyo y acogida entre las damas portuguesas de la Emperatriz Isabel. Y por Alcalá, finalmente, pasaron entonces otras personas, un tanto más severas, como el propio Fernando de Valdés que, desde San Bartolomé de Salamanca, se introdujo en la casa y "familia Cisneros" para trabajar con el Cardenal, ya muy anciano, en las Constituciones del Colegio-Universidad.<sup>10</sup>

Obviamente, no todo gravitaba en torno a la Universidad de Alcalá. Otros centros académicos, como Salamanca y Valladolid, mostraban parecida efervescencia. Y en los conventos entonces se oían voces, rumores e incluso conspiraciones que venían todas de un momento espiritual, sentido de modo un tanto compartido.

<sup>9</sup> A.H.N. INQ. Leg. 106, exp. 5. Miguel Jiménez Montesión. *Introducción. La familia Valdés de Cuenca*, p. XLVII. En Fermín Caballero, *Alfonso y Juan de Valdés*. Edición Facsímil del original de 1875. Ayuntamiento de Cuenca. Instituto Juan de Valdés, 1995.

Era este el espacio que, para Cobos, Tavera y Loaysa, debía ser clarificado, es decir, controlado, dirigido e incluso podado convenientemente. Y no debe entenderse que esta tarea se expresó allí de forma y manera compacta. En el seno de la administración carolina, las tensiones entre estos hombres resultaban ser moneda corriente porque las famosas configuraciones de bandos y parcialidades no se manifestaban de modo rígido ni de modo estable. Allí la volubilidad de las alianzas corría pareja a la fluidez natural de las decisiones políticas. Sea como quisiere, es verdad, a pesar de todo, que entonces Cobos, Tavera y Loaysa trabajaban en parecida sintonía, siendo ante todo, vasallos fieles de un Señor cuya voluntad galvanizaba sus acciones. Ellos naturalmente disponían del poder institucional y para aquella estrategia de clarificación necesaria éste resultaba necesario. También contaban con gran influencia en el estamento eclesiástico, pero este mundo resultaba ser mucho más complejo y delicado. Eran bastantes todavía los obispos y abades que se mostraban celosos de sus prerrogativas pastorales y que criticaban abiertamente cualquier intervención civil en asuntos de fe y moral. Por ello, resultaba importante para estos efectos, disponer del instrumento inquisitorial. Para clarificar tales situaciones confusas y contradictorias, aquella Inquisición, visualizada principalmente desde la “Suprema”, tal vez resultaba ser el medio mejor acondicionado. Y en efecto, lo fue porque había sido acoplada una eficacia al engranaje administrativo e institucional de la Monarquía.

Y esto era tanto más necesario en la medida en que a la Inquisición deseada se le exigía ampliar el horizonte de sus objetivos abarcando campos distintos al originario de la herejía judaizante. Por ello se institucionalizaron las **Juntas** o Congregaciones: reuniones auspiciadas para encontrar soluciones “inquisitoriales” a problemas sociales, culturales e ideológicos que entonces se plantearon. Eran éstos, entre otros, el problema de las propuestas erasmistas y las complejas formas de espiritualidad que crecían en su zona de influencia o enfrentadas a él, el asunto de los alumbrados y la sección penal, plenamente estereotipada, que se impuso; las difíciles cuestiones que planteaba la reciente conversión forzosa de los moriscos levantinos, el más complejo todavía de los moriscos granadinos o el difícil asunto de precisar qué cosa era eso de la brujería. Luego, finalmente, estaba el fantasma de Lutero y las ensoñaciones que provocaba en espíritus inquietos. Aquí, por supuesto, era preciso hilar muy fino.

Todos estos eran los nuevos problemas de incidencia notoria, con disfunciones culturales obvias y sobre las que flotaba la sospecha de heterodoxia, cuando no de herejía. Se adivinaban así nuevos campos de necesidad inquisitorial; parecía evidente. Pero el asunto principal era que tal necesidad se abordaba desde principios de “confesionalidad”; es decir, por razones temporales y políticas y modos y principios de eclesialidad. Por ello, en aquellas **Juntas** inquisitoriales participó toda la clase política: oficiales del Consejo de Castilla, de ordenes y de Indias que, en correspondencia con los consejeros de la Suprema, debatían el asunto propuesto. Juntas de expertos, teólogos y juristas, “controladas” unas por Tavera y otras por Loaysa, cada uno según su posibilidad, su capacidad o su influencia. Cobos también asistió a algunas de ellas mostrando así, con su presencia, que aquellos cónclaves obedecían al interés y voluntad regia y, como tales, eran asunto de Estado. Naturalmente, la presencia de Manrique en estas ocasiones siempre fue una realidad, pero la percepción de que su presencia fue la del convidado de piedra, parece a todas luces confirmarse.

### **Simplificar actitudes y codificar conductas**

Fue en aquellas Juntas creadoras de jurisprudencia inquisitorial y con decisiones ejecutivas, cuando realmente se “recreó” el Tribunal. El modelo que, de este modo se iba definiendo, encontraba fácilmente sus raíces en los tiempos originarios de los Reyes Católicos. Como en la época de sus abuelos, ahora, igualmente, este Tribunal debilitaba su originaria eclesialidad pontificia y la sustituía por una eclesialidad autóctona que se expresa inequívocamente en términos políticos. Fuera cual fuera su evolución posterior, la herejía que en adelante procesaría el Tribunal de la Fe debería de entenderse siempre desde las necesidades del príncipe, constituido también en la cabeza más visible de la Iglesia peninsular, la de Castilla y la de Aragón, aunque en esa Iglesia la uniformidad de pensamiento y de actitudes no estuviera siempre garantizada.

Y desde esta perspectiva, desde esta retaguardia peninsular, la lógica política que inspiraba al Tribunal contribuyó y obligó a la definición de posiciones y a la precisión conceptual de propuestas. La cuestión de la herejía y el mundo cultural y social que ésta recreaba, resultaba ser el corolario obligado de la pugna política y del conflicto ideológico. La manipulación del fantasma herético era, pues, inevitable y aparecía como el resultado postrero de quienes debían tomar decisiones en el tablero internacional. El Tribunal, entonces, se sumaba al análisis

estratégico de los hombres que en el Consejo de Estado no querían correr excesivos riesgos. Había en ellos una percepción de la heterodoxia que sólo podía ser vigilada desde el control de las leyes políticas y desde el dominio del orden jurídico-penal. Conculcación, pues, de la ley e incoación subsiguiente del proceso criminal que correspondiera. Esta percepción de la herejía se trataba de un delito formalizado en el terreno político del orden público; naturalmente que dicho orden era confesional, es decir, capacitado para configurar, allí mismo, un espacio religioso y salvífico. Aquellos burócratas del Consejo de Inquisición, como los de Castilla o Indias, simplificaron sin tapujos la complejidad espiritual de aquel intrincado paisaje de vías, caminos o sendas por las que Dios parecía manifestarse. Al final, todo quedó reducido a la formulación rotunda y simple de un delito codificado. Se asentó así la afirmación de la visión leguleya de la heterodoxia y un triunfo sobre una concepción más evangélica y pastoral de los errores y de los pecados. El evangelismo quedó, desde luego, marginado a una expresión reducida y oculta.

Pero con todo, por entonces las cosas no estaban todavía tan precisadas. Es cierto que el fracaso de las Comunidades había debilitado muchas posiciones y, aunque el principio de comunidad política que el Reino tenía de sí mismo, no estaba muerto del todo, parecía obvio que los andamiajes ideológicos que lo mantenían se hallaban muy desvencijados. También es verdad que el erasmismo se estaba debatiendo en retirada tras conseguir *in extremis* salvar los trastos en la famosa conferencia de Valladolid de 1527. Desde entonces todo fue retrocesos paulatinos. Primero fueron los frailes de muchos conventos que no aceptaban la espiritualidad “blanda e irenista” de Erasmo y al que oponían una mucho más “pura y robusta”, como indicaba Fray Luis de Carvajal en su Apología por las ordenes religiosas.<sup>11</sup> Una derrota, pues, en toda regla que ponía de manifiesto el orgullo de una espiritualidad autóctona, segura y fuerte aunque poco cosmopolita. Y tras esta derrota espiritual vinieron luego las derrotas políticas. La muerte de Gattinara en 1530 supuso, igualmente, el fin de todo el ambicioso proyecto que éste había concebido. Es verdad que de él ya apenas quedaba nada porque era, entonces, el secretario Francisco de los Cobos quien había ocupado las posiciones más sólidas. Gattinara, de hecho, murió desencantado y sufriendo la terrible sensación de no ser más que una figura decorativa en la Corte de Carlos.<sup>12</sup> Cobos era entonces el gran patrón y contaba con la fuerza de sus muchos amigos.

<sup>10</sup> J.L. González Novalín. *El Inquisidor General...*, op. cit., pág. 20.

Ahí estaba García de Loaysa, el hombre que controlaba la orden de Santo Domingo y quien, desde Roma, se atrevía a sugerir al Emperador quiénes habrían de ser los hombres que llevaran con mayor tesón y eficacia el peso y la responsabilidad de la tarea de gobierno: Granvela y Cobos. El primero, un jurista sin veleidades intelectuales ni sutilezas espirituales; el segundo, “el cofre de vuestra honra y vuestros secretos”. Dos hombres pragmáticos en quienes los ideales sólo eran entendibles desde la exigencia de las razones políticas y éstas eran sólo funcionales desde que se convertían en leyes imperativas. Dos hombres para una política de rigor que sólo entendía las sutilezas cuando se expresaban en el cortés combate diplomático.

Pero en cualquier caso, desde tales posiciones políticas, el erasmismo fue paulatinamente retrocediendo. El primero que se tambaleó fue Alfonso de Valdés, el secretario de Cartas Latinas y protegido del Canciller. Un intelectual humanista al servicio del horizonte político imperial, un hombre que representaba, al decir de Bataillon, “el ideal laico de perfección cristiana”.<sup>13</sup> Alfonso de Valdés sabía que, tras la muerte de Gattinara, estaba totalmente desprotegido. Sus coqueteos irenistas, sus relaciones con Erasmo y la vinculación indirecta con la espiritualidad alumbrada, le situaban en el punto de mira. Y era cierto: García de Loaysa, aquel deslenguado fraile tan severo como corrupto, escribía al Emperador criticando al secretario de latines “(...) porque acá (en Roma) — decía el dominico — se burlan de su latinidad y dicen que se atraviesan algunas mentiras en el latín que por acá se envía escrito de su mano”.

¿Latinista poco avezado? No era ésta la cuestión sino la maledicencia de aquel grupo que hablaba por boca de Loaysa.<sup>14</sup>

Sin embargo, en aquella ocasión las cosas no fueron muy lejos. Alfonso de Valdés no era una figura de primera fila. Cierto que su amistad con Erasmo lo singularizaba, ahora que todo el mundo criticaba al gran maestro, pero políticamente nunca había sido significado. Había

---

<sup>11</sup> M. Bataillon, *Erasmo y España*. México, 1950, pág 320 y sgs.

<sup>12</sup> “Vuestra majestad no tiene en cuenta el honor de mi cargo mas bien lo degrada (...) En resumen parece que no soy sino una figura decorativa”. Carta de Gattinara al Emperador de 1527, en H. Keniston, *Francisco de los Cobos, op. cit.*, pág. 97.

<sup>13</sup> M. Bataillon, *Erasmo y España, op. cit.*, pág 390 y sgs.

<sup>14</sup> H. Keniston, *Francisco de los Cobos, op. cit.*, pág. 139.

soñado con ofrecer al Emperador el ideal de buen gobierno, como en la ficción literaria había hecho el oficial Polidoro, de los *Diálogos de Mercurio y Carón*; pero... nunca tuvo ocasión de ello. Sin embargo, su gran mérito político lo alcanzó cuando puso su pluma al servicio del Emperador con ocasión del Saco de Roma. Y aquello fue, sin duda, un servicio importante porque Alfonso de Valdés, con rigor y destreza, explicó al mundo que aquella aventura de las tropas imperiales entrando en Roma eran un verdadero juicio de Dios.<sup>15</sup> Podía ahora estar desvalido y sin protección pero sus servicios fueron, sin duda, importantes. Por eso fue el mismo Cobos quien, entonces, ante los duros ataques, lo protegió. Valdés lo agradeció profundamente; y cuando en el año 1532 moría en Viena víctima de la peste, agradeció a Cobos su protección y aún se atrevía a indicarle un sucesor para su puesto: su propio escribano, Gonzalo Pérez. Cobos, protegió efectivamente a éste y le encomendó tareas propias de su despacho.

Muerto Valdés, se sucedieron las bajas que constituían los bastiones de aquel proyecto — tan eclesial como político — que no era compartido entonces por los hombres que mandaban y que tampoco se expresaba de igual manera en el Consejo de Inquisición. Apenas habían pasado pocos meses de la muerte del secretario Valdés cuando el Tribunal de la Fe decretó voto de prisión contra Juan de Vergara, profesor de Alcalá, quien fue secretario de Cisneros y ahora, igualmente, era secretario del Arzobispo de Toledo, Alfonso de Fonseca. Juan de Vergara fue un prototipo de humanista partidario de una espiritualidad evangélica que prefería expresarse por los cauces de una eclesialidad más fraterna que jerárquica y que entendía que la caridad y la persuasión eran los medios más cristianos para combatir el error.

**La percepción de Juan de Vergara: eclesiásticos antes que jueces**

El proceso inquisitorial de Vergara resultó ser el más preciso antecedente del otro gran proceso que veinte años después protagonizara Carranza, el Arzobispo de Toledo. Los dos representaron en su momento una notoria confianza en la bondad de sus doctrinas y en los asideros intelectuales que las sostenían. Confiaron, igualmente, en los principios de una eclesialidad que, ante todo, habría de configurarse por el mensaje evangélico de la caridad. Los dos sabían, igualmente, la peligrasidad de los tiempos y conocían cómo el suelo de la Cristiandad

<sup>15</sup> M. Batallón, *Erasmus y España*, op. cit., pág 373 y sgs.

se estaba agrietando en torno a dos teologías sobre las que se edificaban construcciones jurídico-penales rigurosas y determinantes. Los dos, seguros de sí, creyeron en la superioridad moral e intelectual que les otorgaba su doctrina y los dos, finalmente, comprobaron, trágicamente, cómo la disidencia en el seno de la Iglesia no podía ser canalizada por las vías tradicionales —las meramente episcopales— sino a través de la acerada autoridad del Tribunal inquisitorial convertido en portavoz de la Razón de Estado. Vergara y Carranza representan, pues, los dos extremos de un tiempo en que el lenguaje eclesial del *corpus* jurídico hispano se trocó en el lenguaje inquisitorial. Aquel cambio se operó desde 1530 hasta 1560 y fue el miedo su agente principal. Todo, naturalmente, en aras de la verdad y la justicia que asistía a la Razón de Estado; verdad y justicia, realidades atemporales que anidaban en lo alto y se expresaban desde lo bajo.

Desde luego que en ellos —en Vergara y Carranza— se expresaron tensiones. En sus vidas y en sus propios procesos se dieron cita demonios y rencores larvados desde hacía tiempo. Allí, en ellos, se manifestaron muy poderosas las crisis que venían padeciendo las órdenes religiosas; la de los franciscanos, por la tensión entre recogidos y alumbrados, y la de los dominicos, atrapados entre la irrupción de la Compañía de Jesús, cuyo significado socio-religioso no entendieron, y la existencia, entre los suyos, de miembros proclives a comprender el significado de la teología luterana.

Juan de Vergara sabía realmente que su personalidad, por lo que era y representaba, no era grata a muchas personas, ni en la Corte ni en el Arzobispado, ni tampoco entre muchos sectores conventuales y académicos.<sup>16</sup> De él se decía que no sólo estaba emponzoñado de los errores de Erasmo sino que, sobre todo, se deslizaba abiertamente hacia las posiciones de Lutero ¿Lutero? Vergara está seguro de que la audacia de éste, al proponer la reforma de las malas costumbres de la Iglesia, nunca llegó a bordear los asuntos doctrinales. Pero es verdad que ni el nombre ni la figura de Lutero provocaron en él las hostilidades que la propaganda oficial predicaba. Al menos entendió comprender; y por eso supo distinguir las propuestas luteranas sobre moral y costumbres de aquellas otras que tocaban el dogma. Lo dice él mismo: "(...) cuando Lutero solamente tocaba la necesidad de la reformación de la Iglesia y en artículos concernientes *corruptionem morum*, todo el mundo lo

---

<sup>16</sup> A.H.N. INQ. de Toledo. Leg. 223, exp. no. 7.

aprobaba; y los mismos que escribían contra él confiesan en sus libros que al principio se le aficionaron”.<sup>17</sup>

“Corruptionem morum” era una buena razón para ubicar a Lutero del lado de los reformadores, no sólo de los herejes. Pero, sin embargo, fueron muchos entonces los que, aún sabiendo la distancia enorme que siempre separa la disidencia del error y también del enfrentamiento, se quedaron empantanados en el miedo y abandonaron la verdad. Por eso, se comenzaron a confundir las causas de los efectos y, en consecuencia, enfrentados a las posiciones del fraile alemán, no se quiso distinguir entre las formulaciones doctrinales y los asuntos relativos a la religiosidad devocional y a la moral. Lutero era, pues, heresiarca en todo, de principio a fin. Fueron, pues, sutilezas, aunque fueran de elemental racionalidad. Por eso Vergara, en consecuencia, era sospechoso: porque comenzando por los asuntos de la “corruptionem morum” podía deslizarse suavemente hacia el epicentro hereje de Lutero. Se trataba de un camino de dirección obligada e inexcusable que hacía inútil toda estrategia. Dramática situación ésta que por temor al enemigo excusaba conocerlo; dramática, dependiente y casi infantil porque predicaba el miedo y negaba la reflexión y, con ello, el lenguaje.

Así acontecían las cosas en torno a Juan Vergara, el secretario del Arzobispo de Toledo y figura señera del grupo humanista de la Universidad de Alcalá. Y parecía, además, que aquellas cosas que predicaban la prevención y el miedo, se construían sobre la fuerza que expresaba la lógica política de aquel momento. Eran tiempos en que dicha lógica política se desarrollaba a expensas de los hombres de estado como Cobos, Granvela y Tavera, todos recelosos de un tiempo en que resultaba difícil distinguir al lobo del cordero, aún en los mismos campos de la Iglesia. Recelo, pues, en aras de la lógica política que, por supuesto se expresaba nítidamente en el mismo seno del Consejo de Inquisición. Allí, los consejeros Aguirre, Suárez Maldonado y Fernando Niño, clientelizados por los grandes hombres de estado, no podían hacer otra cosa sino cumplir con fidelidad los objetivos asignados. Y sobre todos ellos Fernando de Valdés, el obediente oficial y el probo eclesiástico que, como ocurrió con todos sus compañeros, pronto sería elevado al plano de dignidad episcopal. Para todos ellos, Juan de Vergara, además de ser una incómoda circunstancia moral e intelectual, era una magnífica ocasión para reafirmarse en la lógica del medio a que pertenecían.

<sup>17</sup> J.L.Tellechea, *Tiempos recios. Inquisición y Heterodoxias*. Salamanca, 1977, p.19.

Y dicha lógica, que propagaba el miedo y embrutecía el lenguaje, se construía, en este caso, a través de la fría arquitectura del procedimiento penal con la fría “objetividad” de la legitimidad, que no tenía ni nombre ni identidad alguna. Allí, Juan de Vergara no es sino reo de una legalidad que expresa su arrolladora funcionalidad mediante el dominio objetivo del tiempo. El juez decide cuándo se debe hablar; lo demás son tiempo muertos, días y meses en silencio, flotando en la nada. “Las causas son inmortales y nunca se acaban y así será conmigo”, reconoce Vergara en un momento de lúcida y fría desesperación.<sup>18</sup> Así es, efectivamente. “Inmortalidad”, es decir, muda desesperación que busca provocar la delación y con ella el fluir incontenido de la propia vida, una vida soñada más que real.

Y así Vergara habla y habla expresando el rico venero de su sabiduría. Habla, más bien se confía, ante hombres en quienes ve a eclesiásticos antes que a jueces y a hermanos de fe mucho antes que a inquisidores. Busca en ellos la justicia de la caridad, la que siempre tuvo primera vigencia en la Iglesia y a la cual acuden con mucha frecuencia los obispos en sus tareas pastorales. Por eso su pensamiento fluye desbordado por su conciencia como una auténtica confesión. Palabras, frases, secuencias, circunloquios sobre lo que dije y sobre lo que han dicho, sobre lo que escribí y lo que han escrito, sobre lo que pensé y otras han pensado. Confesión completa que es minuciosamente anotada por los escribanos, convirtiéndose así en sumario de un juicio. Porque, efectivamente, allí no había confesión sino juicio; inquisitio y culpabilidad. Ahí, en esos circuitos, acababa todo. No había allí justicia eclesiástica sino inquisitorial; y no era el perdón ni la persuasión lo que dominaba sino la justicia, esa virtud anterior a la caridad que velaba por eliminar la herejía, el primer y principal pecado que amenazaba al Reino de Dios. Pero Vergara pensaba, como otros muchos eclesiásticos, que el error en la fe también era objeto de mansedumbre. Sus errores, desde luego, lo podían ser porque —de haberlos— habían nacido de un celo excesivo y de un amor cristiano inflamado. No eran, por supuesto, errores protervos y pertinaces como los que, desde siempre, habían caracterizado a los herejes propiamente dichos.

---

<sup>18</sup> A.H.N. INQ. de Toledo. leg. 223, exp. no. 7. Ver, también, M. Batillon, *Erasmus y España*, op. cit., pág 450.

## Inutilidad de los valedores

Mas, finalmente, no era la ley de la caridad la que juzgaba a Vergara. Era un procedimiento penal frío u objetivado que entonces se estaba construyendo con aportaciones del derecho civil y aportaciones singulares derivadas —como la del secreto de testigos— de privilegios excepcionales de las inquisiciones medievales. Allí, pues, sólo existían Vergara y sus jueces; no había nada más. El círculo se cerraba en esos dos únicos polos. El Tribunal, con tales excepcionalidades, conseguía captar porciones sustantivas de tejido social porque cerrando para sí el universo de sus juicios hacía público desprecio de cualquiera otras instancias, civiles y eclesiásticas. Bien lo supo Vergara cuando comprobó que sus propios valedores, los más importantes hombres que cupiera, se expresaban impotentes ante el espacio que preservaban aquellos inquisidores.

Patético resultaba ver al Arzobispo de Toledo, Don Alonso de Fonseca, su señor, intentando interceder por su fiel secretario. Pide a los inquisidores que alivien los rigores de la cárcel y aligeren el procedimiento.<sup>19</sup> Años atrás había hecho iguales diligencias en la causa de Bernardino Tovar, el hermano de Vergara, acusado de alumbradismo.<sup>20</sup> Ni entonces ni ahora las intervenciones tienen éxito. Los jueces inquisidores toman nota respetuosa de las exigencias del Arzobispo y dicen trasladarlas al Consejo de la Suprema. Allí siempre responden que se cumplirán los deseos del señor Arzobispo pero añaden, igualmente, que también siempre se habrán de salvar el respeto y la justicia que asiste al Tribunal. Una y otra vez, el discurso es monocorde. Súplicas, por un lado, y corteses respuestas, por otro. Pero el anciano Fonseca, hombre poderoso, sabe que a sus peticiones sólo se responde con el cinismo de las buenas maneras y el rigorismo cerrado de las actitudes. Bien conoce que ya no es nada; achacoso y atacado por la hidropesía, todavía se le alcanza que en las intrigas cortesanas ya se negocia su ausencia. Loaysa, Tavera y Cobos, tirando cada uno para su lado y asentados sobre una montaña de fidelidades y sinecuras, son, en realidad, los que mandan y ordenan. Ellos, y Granvela también. Estos hombres dirigen la política del Emperador y juegan sus bazas aquí y allá, en el escenario de Europa. Y para jugar fuerte en ese escenario, los Reinos Hispánicos deben asegurar una retaguardia doctrinalmente

<sup>19</sup> Proceso de Vergara. A.H.N. INQ. de Toledo, Leg. 223, exp. no. 7, fol. 123V-125.

<sup>20</sup> M. Bataillon, *Erasmus...* op. cit. pág. 440, nota no. 9.

bien asentada; por eso la percepción irénica, evangélica y eclesial de Vergara merecía una represalia inquisitorial. Ciertamente que el famoso secretario del Arzobispo de Toledo poco tenía que ver con Lutero más allá de la socorrida “Corruptionem morum”, pero la cuestión principal estriba en la necesidad de asegurarse que el campo de batalla sólo habría de ocupar el escenario alemán y ningún otro. Ahí tendría lugar el gran combate; y ahí era donde únicamente podían jugarse maniobras de distracción; allí y no en Italia ni mucho menos en España. Por todo eso tuvo que pasar Juan de Vergara; y por ser, además, la mente que con más lucidez comprendió la naturaleza de las fuerzas en juego. Por eso y porque sabía que la ruptura era inevitable si no se expresaban voces que, desde la caridad evangélica, clamasen por la unidad. El arzobispo Pacheco conocía muy bien este discurso pero ya era muy anciano y sabía que no sobreviviría a tales problemas.

Y Manrique, el Inquisidor General erasmista, entonces, por ubicación política, ¿qué piensa, qué dice, cómo juzga el quehacer de sus subordinados, los hombres de la “Suprema”? Muy pocas veces tiene el historiador la ocasión de ver a un Señor suplicando a sus criados, pero ésta es una de ellas. He aquí al Inquisidor General, retirado en el arzobispado de Sevilla y alejado de la Corte, sin control absoluto de los hombres que, por la autoridad que le ha sido conferida, le deben obediencia. Pero ocurría, en realidad, que los criados no eran criados y el señor no era señor. “Hemos penado —escribía con la arrogancia inerte del hombre desubicado— en que hubiese causa para la prisión o detención del doctor Vergara por ser tan digno y tan preeminente oficial del señor Arzobispo de Toledo (...) y también por ser honrada persona y estimada (...). Y moviéndonos por todas estas consideraciones escribimos a los señores del Consejo del Santo Oficio en su favor. Ellos proveerán en el caso lo que conveña porque es de creer que ternan los mismo fines que tenemos”.<sup>21</sup>

¡No!. Evidentemente, el Inquisidor General no tenía los mismos fines que los hombres del Consejo. Estos trabajaban con el pragmatismo que se les exigía, para una política que Manrique no entendía ni compartía tampoco. En realidad ya no compartía casi nada y su figura quedaba descolgada como marioneta rota balanceándose sobre el vacío. Perdido todo el control sobre la Suprema, ni siquiera como gran príncipe de la Iglesia pudo frenar el proceso de Fray Alonso de Virués. Manrique tenía

<sup>21</sup> J.L. González Novalín, *El Inquisidor General...* op. cit. pág. 54.

interés en este asunto porque el propio Emperador le había suplicado, con timidez, en favor del que había sido su predicador favorito. Pero su intervención fue desoída una vez más y allí se aplicó la lógica de un lenguaje inquisitorial que, disfrazado de perversa objetivación, se hacía imprescindible desde la necesidad política que asistía al Príncipe.

La legalidad eclesial que Manrique representaba — legalidad pontificia a fin de cuentas — había sido vejada, de hecho; sustituida, realmente. Y resultaba necesario “reconstruirla” de algún modo tras su muerte. Manrique murió el 28 de septiembre de 1538. Para entonces, la Suprema ya había hecho la tarea más sucia y había “limpiado” las manifestaciones principales de un humanismo evangélico e irenista más o menos bien definido. Habían caído muchos, por entonces: Virués, Pedro Lerma, el grupo de canónigos de Palencia y el conjunto de clérigos de la Universidad de Alcalá. Una suma muy singular de personas que Diego Hernández catalogó, sin presunción alguna, como herejes en su *Cohors sive factio lutheranorum*.<sup>22</sup>

**Lo políticamente correcto: el miedo que elimina la conciencia**

¿Luteranos? Quizás fuera muy exagerado, pero lo que entonces quedó ilustrado sobre la piel de aquel tejido socio-cultural fue una semilla de rigorismo y de miedo. Desde luego, en punto a rigor ortodoxo, los hombres que tenían responsabilidades políticas en aquellos años habían ido ahormando sus conciencias a la filosofía que el debate político y doctrinal impuso en Europa. La conciencia de retaguardia todavía no era una realidad tangible pero ya se habían puesto los cimientos y el Tribunal del Santo Oficio quizás fuera la fuerza que mejor los representaba. Se trataba de unos cimientos de naturaleza *cuasi* política y afirmados sobre la Razón de Estado, lo cual suponía realmente una transformación un tanto aberrante de la naturaleza específica del propio hecho inquisitorial. El Tribunal había nacido de una decisión pontificia extraordinaria y, por tanto, excepcional. Ahora se asentaba en la sociedad política hispana como necesidad ontológica e inmanente a ella. He aquí la fundamental característica: lo excepcional no sólo era aceptado como ordinario, sino que se predicaba como necesario. Concebido como un medio de excepcionalidad, el inquisidor se había convertido en un fin en sí mismo, y como tal interpretaba el discurso religioso con su lenguaje propio y exclusivo.

---

<sup>22</sup> M. Bataillon, *Erasmo...*, op. cit., pág 483.

“La justicia de la causa”, “el recto proceder”, “lo que justamente se pueda hacer”, “la verdad que aquí se define”, etc., constituían axiomas que, expresando el contenido verdadero de la nueva realidad, encapsulaban la teología moral clásica y la convertían en estrictamente inquisitorial. La verdad y la justicia no eran otra cosa sino lo que los señores inquisidores determinaban tal. Ocurría allí que, paulatinamente, las palabras de inquisición atrapaban la conciencia y la reducían a extremos de ridícula simplicidad. Pero eran palabras sin discurso que apenas significaban algo más que codificaciones precisas. En realidad no eran palabras, sino signos, porque no interpretaban el texto sino, esencialmente, el contexto; no se fijaban en su contenido sino en su “sabor y en su olor”. “Palabras o frases con sabor luterano”, escribía Melchor Cano para arrojar, por el recurso simbólico al sentido del gusto, la sanción herética. Era la sospecha, y no la certeza, lo que calificaba el proceder de los inquisidores. La verdad y la justicia habían sido encogidas y enflaquecidas por el miedo y la palabra evangélica, el verbo eclesiástico primordial, reducido al silencio. El hereje no lo era sino que se le fabricaba y el miedo del inquisidor constituía su herramienta primera.

Y fue el miedo lo que pretendió eliminar la conciencia, esencialmente la conciencia eclesiástica que tenía sus propias formas y expresiones de control de la herejía. Porque aquellas formas inquisitoriales que comenzaban a perfilarse a principios de la década de 1540 no podían aceptar otro modo de hacer inquisición sino el que partía de su dominio del universo penal. Dominio de la sanción y dominio de una palabra convertida, por mor del uso excluyente de la disfunción en silencio absoluto. Fue el miedo al error lo que llevó a Melchor Cano a transigir con la verdad.<sup>23</sup> ¿Y qué cosa era el miedo, entonces? Una propaganda creada y recreada como certera, un fantasma, un mito capaz de crear una ficción permanente; en cualquier caso, el miedo no era sino un estereotipo, identificado groseramente como herejía, de la que se decía que rompía el cuadro jerárquico de la Iglesia de Cristo y, a la par escalaban posiciones significadas en la pirámide de grados. Después serían los moriscos, otros convertidos que, igualmente, podrían exigir semejante tratamiento. De alumbrados y erasmistas siempre se dijo que universalizaban la palabra de Dios y la acercaban a todos ¿Y Lutero? De sus muchas herejías, las que mayor pánico causaban en el seno de la Iglesia, junto al asunto de la justificación, eran las que hacían referencia

<sup>23</sup> M. Andrés, *Historia de la mística...*, op. cit. pág. 272, en comentario a M. Cano, *Censura sobre los comentarios del catecismo de Carranza*.

al libre acceso a la palabra y al tema del sacerdocio universal. He aquí el miedo principal: subvertir el orden jerárquico de la Iglesia y debilitar su principio de autoridad “docendi”.

Los inquisidores en este punto no dudaron, desde el comienzo, en atribuirse el principio cimentador que había de controlar ese mismo orden jerárquico. Y lo hicieron mediante el recurso al procedimiento penal, no mediante las vías persuasivas y correctivas que solían emplear los obispos, abades y confesores. No; el principio jerárquico se debería precisar desde un orden ortodoxo importante; éste lo definían los jueces inquisidores. Leyes y castigos, en primer término; discursos de exclusión, en segundo lugar.

Desde la década de 1540, cuando ya las corrientes erasmistas habían desaparecido de esta retaguardia hispana, un “modo inquisitorial” frío y objetivado, de reflexión teológica, iba abriéndose camino lenta e inexorablemente en el discurso tomista. Era una reflexión de algún modo auspiciada desde arriba, desde la cúpula política. Aquí, en este plano, no se dudaba en proclamar que la confusión de las doctrinas debilitaba las posiciones imperiales en Alemania y aumentaba los riesgos políticos. La objetividad del discurso doctrinal que había de precisar la teología que se discutía ahora en aulas y conventos, debería expresar un plus de caridad cuyos efectos inmediatos se harían notar en Francia e Italia, ambas zonas más cerca de la hoguera que había levantado Lutero.

No se trataba, en consecuencia, de elaborar un discurso moral cerrado y defensivo, como si se tratase de un cordón protector. No; el famoso cierre interior no era entonces tal, sino todo lo contrario. La estrategia del pensamiento teológico que el Tribunal vigilaba, buscaba encontrar aquí, en los Reinos Hispánicos, un espacio asequible de certezas y de posiciones morales estables con las que el discurso diplomático y la negociación política serían mucho más rotundas y eficaces. Las experiencias imperiales para la convocatoria del Concilio no pretendían, desde luego, exorcizar a los partidarios de Lutero sino también convencer o, quizás, consensuar. ¿Por qué no? Pero contar con la posibilidad de proponer ideas susceptibles de ser negociadas exigía, en el interior, un proceso de ascesis que finalmente pudiera distinguir el grano de la cizaña. En aquellos años, cuando la idea de Concilio debería caer como fruta madura, pensaba el Emperador, la certeza en las posiciones doctrinales de los Reinos de Castilla y Aragón resultaba ser una exigencia primordial.

Y tales principios estaban tan definidos, que no había encuentro diplomático donde las tales razones no apareciesen con fuerza. En el invierno de 1535 y ante los embajadores del Papa Farnesio, Paulo III, Cobos presionaba para la convocatoria del Concilio. Los legados pontificios argüían los problemas que ello causaría en el equilibrio europeo sobre todo tras las reticencias del Rey de Francia. Roma pedía en este asunto exquisita neutralidad que, a no dudar, sería comprendida por el Emperador. Pero Cobos no deseaba, de ningún modo, entender dicha neutralidad cuando de la unidad cristiana del imperio se trataba. ¿Neutralidad? preguntaba entonces Cobos. “Su Santidad – decía este ministro – ama al Emperador sin temor alguno de perder a España; también ama al Rey francés aunque teme perder la obediencia de Francia.<sup>24</sup> Este era el problema. Certeza de un lado y ambigüedad calculada del otro. Y la posición del Papa al descubierto; dos amores y dos obediencias pero un solo temor: la indeterminación de Francisco I. La diplomacia vaticana acusó entonces a Cobos de identificar a España con el Imperio, por el que entonces hablaba. Parece cierto, a decir verdad, pero con ello, aquellos legados pontificios podían constatar la certeza que tenía el Emperador en la ortodoxia de las posiciones doctrinales de los reinos de España. Roma tomó, desde luego, buena nota de ello.

Certeza doctrinal en aras de una política imperial que perseguía la unidad confesional de Europa. Por eso todos los esfuerzos interiores serían insuficientes. La confusión espiritual de los años anteriores había creado múltiples resistencias vividas a veces, mecánicamente. Romper con tal confusión y ordenar el paisaje intelectual fueron, como se ha dicho, los objetivos principales. El Tribunal imponía la filosofía penal que habría de orientar la reflexión doctrinal. No era aquella una situación cómoda, desde luego, pero la “vigilancia no se ejercía mecánicamente y las intermediaciones eran múltiples. Es verdad que el territorio judicial que expresaban los inquisidores ampliaba continuamente sus espacios por causa de la acción burocrático-política que Fernando de Valdés, el ahora Inquisidor General, imprimía a toda la organización, pero todavía existía un enorme territorio eclesiástico controlado por obispos y órdenes religiosas.

---

<sup>24</sup> H. Keniston, *Francisco de los Cobos...op. cit.*, pág 171.

## La “Inquisición” de los obispos: confesión y conciencia

Desde luego, eran cada vez más numerosos los obispos que se alejaban de los modelos tradicionales. La ausencia del prelado que vivía alejado de sus diócesis resultaba ser una imagen que, aunque vigente, era vista y entendida de forma peyorativa. Cada vez eran más los obispos que se sentían obligados a ejercer su ministerio pastoral, y la cura de almas resultaba muy necesaria en un tiempo en que — como escribía el Obispo de Calahorra, Bernal Díaz de Luco —, “dilátase el imperio de los infieles y acórtanse los términos de la Christiandad”. Por aquellos días, decía Luco, los peligros para la Iglesia parecían evidentes y ésta necesitaba de pastores eclesiásticos que “(...) despertasen a los otros (que duermen) para que juntos con ellos entendiesen en el remedio de la iglesia universal”.<sup>25</sup>

No podían aceptarse ya obispos ausentes de sus diócesis y alejados de toda preocupación pastoral. Eran tiempos de vigilancia y el obispo debía ser el primero que respondiese al mandamiento de velar despierto el cuidado de sus ovejas. El mismo Carranza en 1547, de resultas de su estancia en Trento, había publicado a este respecto su manual *De necessaria residentia*. Se trataba de un opúsculo en el que el famoso dominico no dudaba requerir de los prelados la obligación de la residencia y la realización anual de la visita pastoral. Dos exigencias inexcusables de un prelado católico en sintonía con el sentir conciliar y en oposición frontal a aquellos pastores beneficiados de sinecuras que “una vez obtenido el episcopado duermen a sus ovejas, como en negocio ya concluido, si no es que seguros ya de una ambicionan otra presa mayor”.<sup>26</sup>

Y la tarea de un buen obispo era procurar la salud de su ovejas, “la salud de las enfermas y la conservación de las sanas”; y eso, por supuesto, conlleva también un principio de prevención y corrección del error aún cuando éste bordease el territorio de la herejía. Se trataba de un derecho eclesiástico que, por supuesto, contaba también con una vieja tradición. Si al obispo le estaba reservado cuidar de sus ovejas cómo podía negársele la vigilancia aún el castigo de los lobos rapaces. Hacer

---

<sup>25</sup> Dr. Bernal Díaz de Luco, *Instrucción de prelados o memorial breve de algunas cosas que deben hacer para el descargo de sus conciencias y buena gobernación*. 1135. B.N.M. R-6559. Cap. III, fol. II y sgs.

<sup>26</sup> Citado en J.I. Tellechea, *Fray Bartolomé Carranza y el Cardenal Pole*. Pamplona, 1977, pág. 311.

inquisición no era, pues, algo específicamente excepcional sino tarea consustancial con el orden eclesiástico. El mismo Cristo había explicado, en parábola que refiere el *Evangelio de San Mateo* (13.24-30),<sup>27</sup> cuál habría de ser el tratamiento diferenciado del trigo y la cizaña, pero había indicado también, con claridad, que ello ocurría al final del proceso, cuando hubiera de procederse a la recogida de la cosecha.

De ninguna manera podía negársele, pues, al obispo un papel inquisitorial que era esencia misma de una tradición secular. ¿Qué era entonces el Santo Oficio, ese que ahora actuaba con notorio arrojo y pleno de seguridad bajo la batuta de Fernando de Valdés, a la sazón también arzobispo de Sevilla? Desde luego, las bulas fundacionales no habían negado, ni mucho menos, la función inquisitorial de los obispos. Otorgar jurisdicción sobre el delito herético a los inquisidores no había supuesto negársela a los obispos. No se habían producido ni exclusiones ni sustitución alguna. Sin embargo, a la altura de aquellos años medios del siglo XVI, las autoridades episcopales habían visto cómo sus atribuciones en este campo habían quedado obsoletas. Era evidente, pero no por eso menos frustrante. Así pensaban algunos obispos asistentes a Trento, los más singulares y los más conscientes de sus derechos. Y eran estos prelados, como el recién obispo de Granada, Pedro Guerrero, o el también reciente obispo de Guadix, Martín Pérez de Ayala, quienes, lejos de resignarse, explicaban en sus sínodos provinciales que el principio de corrección de la herejía era eclesiástico y a ellos les estaba encomendado. Eran miles las disposiciones canónicas que así lo expresaban y, además, se trataba de una atribución que, en algunos casos, podía ser mucho más útil que la empleada por los propios inquisidores. La estrategia de predicar y convertir a los moriscos parecía dar mejores resultados con el "modo inquisitorial" que empleaban los obispos que ejerciendo la mecánica del Santo Tribunal basada en edictos, delaciones y consiguientes procesamientos.

¿Y qué modo tenían los obispos de hacer "inquisición"? Fundamentalmente, la confesión y la absolución posterior otorgada por el ministro en función del "fuero de conciencia". Bien es verdad que dicho recurso requería una moderación muy equilibrada y un uso de su ejercicio muy sereno, pero no cabe duda que en este mecanismo eclesiástico residía la capacidad de inquirir de la autoridad episcopal.

---

<sup>27</sup> A. Prosperl, "Il grano e la zizzania: D'eresia nella cittadella cristiana", in *L'intolleranza: uguali e diversi nella storia*, a cura di P.C. Bori. Bologna, pág 51-80.

Primero se había de inquirir, luego amonestar, después procurar acercar al "hereje" al sacramento de la penitencia y, finalmente, absolver según el principio del "fuero de conciencia", principio otorgado al propio obispo por virtud del sacramento de pleno sacerdocio.

Los textos de las visitas pastorales que en su día formularon obispos como Guerrero, Martín Pérez de Ayala, Pedro González de Mendoza, incluían estos derechos de inquirimiento de los errores y pecados públicos y amonestaban a los feligreses para que acudiesen ante la autoridad eclesiástica en busca de absolución, previo el principio de corregir y amonestar. La famosa *Correctio fraterna*, elemento básico de la "inquisición episcopal", encontraba sus fundamentos en la reflexión paulatina de la caridad<sup>28</sup> y arrancaba del texto famoso que Mateo, el evangelista, formulara en 18.15, que comienza: "Si tu hermano peca contra tí...".<sup>29</sup>

*Correctio fraterna*... uso legítimo de la Iglesia para prevenir y aún para castigar a los herejes. Unas veces ejercido en confesión y otras veces sin ella, pero ahora reivindicado por obispos, vicarios, frailes de órdenes religiosas, incluso propuesto como estrategia socio-política por políticos laicos, como hiciera el Conde de Tendilla en 1555. Porque aunque el recurso a estas fórmulas cupiera perfectamente dentro del derecho eclesiástico, su uso ordinario hasta el momento presente había quedado muy restringido. Es verdad que esta tradición no había sido olvidada del todo; y que desde Hernando de Talavera, arzobispo de Granada,<sup>30</sup> se mantenía todavía viva; pero es verdad también que eran pocos los obispos que hasta entonces la habían reclamado.

Guerrero y Pérez de Ayala la exigían para abordar el problema de la conversión de sus moriscos; la Compañía de Jesús hacía uso discreto del privilegio que Julio III le había concedido de "absolutionem in foro

---

<sup>28</sup> Pablo Galatas G.II, *Hermanos, si uno es sorprendido en un fallo, vosotros los "espirituales" corregid a ese con espíritu de mansedumbre, vigilándote a tí mismo, no sea que tú también seas tentado*. Sagrada Biblia. BAC. Madrid, 1979.

<sup>29</sup> "Si tu hermano peca contra tí vete a corregirlo entre él y tú solos. Si te escucha ganaste a tu hermano y si no te escucha todavía llévate a uno o dos para que toda causa se base en la declaración de dos o tres testigos, y si no quiere escucharlos dilo a la Iglesia. Y si tampoco quiere escuchar a la Iglesia, considéralo como al gentil y al publicano". Mateo 18, 15-20- Sagrada Biblia. BAC. Madrid, 1979.

<sup>30</sup> Hernando de Talavera, *Católica impugnación*. De. F. Márquez Villanueva. Barcelona, 1961 (Salamanca, 1487).

conscientiae”, en 1552; y otros frailes lo habían ejercido también, ocasionalmente. El caso de los moriscos, evidentemente, planteaba un grave problema y los edictos de fe empleados por los inquisidores del Tribunal habíanse mostrado plenamente inútiles. Podía entenderse aquí que los obispos de Granada y Guadix, que operaban en tierra de misiones, trabajasen con este recurso. Era delicado, desde luego, pero controlado convenientemente podía dar resultados. El problema venía cuando era, como se dijo, el propio virrey de Granada, autoridad civil y militar, quien entraba de lleno en terrenos tan delicados: “(...) El Conde de Tendilla pretendió conseguir del Papa – escriben a Su Majestad los consejeros de la Suprema – un breve gracioso según el cual los moriscos que confesasen su delito de herejía o apostasía al confesor que cada uno eligiera, pudieran, sin más requisitos, ser absueltos de toda culpa y recibir en devolución los bienes confiscados anteriormente”.<sup>31</sup>

### Inquisición: “Opus Monarchiae”

No se trata ahora de analizar la revolucionaria pretensión del virrey de Granada que, por supuesto, declaraba una plena amnistía asumiendo la devolución de lo incautado, sino que lo importante es señalar el centro principal de su propuesta: la despenalización de la potencial herejía morisca, que tantos problemas causó años después, por el simple recurso a la absolución de los errores de fe a través del sacramento de la penitencia. Un recurso singular, sin duda, pero no tan extraño para quien convivía con obispos – Guerrero y Pérez de Ayala – tan conscientes de sus derechos.

Mas, con todo, el recurso a la absolución “in foro conscientiae” y el mecanismo de la confesión, situaban el problema inquisitorial – específico de los Reinos Hispánicos – en un territorio de excepcionalidad teórica y de “ilegitimidad institucional” que era necesario resolver. Si la tradición canónica reiteraba que el Inquisidor natural era el obispo... ¿Cómo podía explicarse entonces la legalidad de los inquisidores? Ciertamente que la jurisdicción de éstos venía conferida por la autoridad del Inquisidor General y la de éste dependía de la Santa Sede, pero tales caminos no anulaban la estructura ordinaria, porque únicamente expresaban una situación inusual. ¿Era posible que esta excepcionalidad tan insólita pudiera convertirse en norma? Y... sobre todo ¿resultaría posible, además, que se expresase de manera tan excluyente y totalizadora? En

---

<sup>31</sup> Archivo Histórico Nacional, Inquisición, Libro 575, fol. 14v 15r.

tal caso, la Inquisición de España aparecía dotada de específicas singularidades mucho menos “eclesiales” que las que, por origen natural, podrían suponerse. Y, en efecto, el Tribunal inquisitorial, que regentaba D. Fernando de Valdés, había experimentado una evolución que lo ubicaba ahora inserto, de pleno, en la propia naturaleza del hecho político. Desde los mismos principios, la presencia política resultó abrumadora mediatizando y aún dando curso a la lógica religiosa.

Había nacido como estructura política en su medio natural, sin vocación de perennidad y para solucionar el dramático problema social y religioso que suponía la herejía judaizante de muchos antiguos judíos deficientemente convertidos. Eso, al menos, hicieron creer los Reyes Católicos. Se les dio, desde Roma, atribuciones especiales como la de designar y proponer al Inquisidor General. Y ahora, algo más de medio siglo después, el Tribunal había transmutado casi toda su singular naturaleza eclesiástica. No había renunciado a ella, no; la había incrustado en todos y cada uno de los rincones políticos y había conseguido hacer que la fidelidad religiosa fuera intercambiable con la fidelidad política”.<sup>32</sup> Y como ésta sólo se manifestaba desde la voluntad regia, resultaba, en consecuencia, que aquel instrumento, siendo iglesia, era funcionalmente “opus monarchiae”. Tal era en sí la singularidad del principio inquisitorial hispano: una excepcionalidad en el conjunto de las estructuras de control religioso y político europeo.

¿“Correctio fraterna” y modos episcopales de inquisición? Ciertamente que era posible y para muchos eclesiásticos también muy necesario, pero no desde el prisma de quienes desde las Comunidades venían asistiendo en el gobierno del Emperador; como tampoco de quienes ahora tomaban el relevo para asistir al joven rey Felipe. Y fueron, naturalmente, los hombres del Consejo los que vigilaron durante las décadas de 1520 y 1530 que los obispos y frailes no usasen de ese principio de corrección y persuasión de las desviaciones en el secreto de confesión o próximo a él. Naturalmente que hubo ocasiones en que el problema aparecía, pero siempre era en secreto; y si el confesor se atrevía a contarlo habrían de producirse algunas circunstancias un tanto

---

<sup>32</sup> Adriano Prosperi, *Tribunal della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Einaudi. Milano, 1997, pág 43, “con l’avallo di un papato timoroso delle dottrine conciliariste e incivita di potenti alleanze politiche i re cattolici eevano potuto trasformare la struttura fratesca e dipendente da Roma della polizia Inquisitoriale ni qualcosa di profondamente nuovo: la fedelta religiosa e quella politica si erano saldate insieme”.

favorables. Tal fue el caso del dominico Fray Domingo de Valtanás que en 1556 publicaba su *Apología cerca de los linajes* donde hacía un análisis del tratamiento pastoral respecto de los convertidos del judaísmo. Partidario de emplear las formas suaves de la caridad para garantizar el éxito de una buena conversión, Valtanás recuerda algunos casos en que convertidos apóstatas fueron paulatinamente cristianizados a través de la corrección y la persuasión de conciencia. “En Sevilla, escribe, baptime en secreto un viejo de casi 80 años... para tales casos tenía facultad muy larga *in foro conscientiae* del Reverendísimo D. Alonso de Manrique, Inquisidor General”.<sup>33</sup>

Curiosa situación ésta, llena absolutamente de paradojas. Manrique otorgaba como arzobispo lo que como Inquisidor hubiera rechazado de plano. A nadie puede sorprender tal cosa considerando la situación extraña que vivió aquel polémico personaje. En cualquier caso, el suceso que contaba Valtanás —ubicado en torno a la década de 1520— no debió ser único, desde luego, pero sí fue muy especial por el cuidado que se puso en mantener el secreto.

Por lo demás, se impusieron otras formas más drásticas que contaron casi siempre con el respaldo de la misma Corona. Porque aquí residía, sin duda, el poder de la última palabra; y quienes controlaban el Tribunal no podían permitir de ningún modo que los casos de “absolución en fuero de la conciencia” fueran algo más que meros “accidentes testimoniales”.

Para eso estaban las leyes, las que preservaban la legitimidad política del Santo Oficio, principalmente. La serie continua de Reales Cédulas recomponían un discurso donde se reconocía la genealogía de la preeminencia de la Corona respecto de esta institución y se recordaba la existencia de un espacio inquisitorial que los obispos y ordinarios deberían respetar en aras del principio de una eficaz especialización. Un principio deseado y querido por la Razón de Estado. Porque, sin duda, los inquisidores, delegados de la sede apostólica eran ministros especializados en la represión de la herejía, no sólo de los errores livianos ni de los pecados reconocidos, sino de la herejía con mayúscula, que Santo Tomás había definido como: “error del intelecto al que la voluntad obstinadamente se adhiere”.

---

<sup>33</sup> Fray Domingo de Valtanás, *Apología sobre ciertas materias morales...* editado por A. Huerga y P. Sáenz Rodríguez. Barcelona, 1963, pág. 155-156. El episodio es también referido por A. Domínguez Ortiz, *La clase social de los conversos*. Madrid, 1958, pág. 134.

Y era por tal especialización por la que los inquisidores deberían tener el campo de la heterodoxia plenamente abierto y sin interferencia posible. La Corona, que no la Santa Sede habría de prefigurarle así. “(...) y visto por lo ordinarios –decían las Reales Cédulas– que por esta orden (la del Tribunal) se podían mejor saber punir y castigar los errores y herejías de nuestra santa fe católica han habido por bien de saber ser en el conocimiento destas causas y cuando alguna cosa tocante a este delito a venido ha noticia de ellos o sus oficiales lo han remitido a los inquisidores apostólicos”.

Esta había de ser, y no otra, la función que, en asuntos de fe, deberían tener para sí los obispos hispanos. No sólo no olvidarían sus derechos en este tema, sino que habrían de colaborar transmitiendo todo tipo de información sospechosa que sus propios canales de recepción pudieran captar; y tales canales, conocidos de todos, eran extraordinariamente eficaces: confesión, misiones, predicación. He aquí, pues, que la Corona de Carlos y la de Felipe II exigían que toda la pastoral de las iglesias de España operase en torno a exorcizar el demonio de la herejía. En el posible conflicto entre obispos e inquisidores, no sólo los primero habrían de renunciar al ejercicio de “su propia inquisición” sino que, además, habrían de “inquisitorializar” su actividad eclesial. Lo pedía, de tal manera, la majestad regia: “(...) Nos –el rey– os encargamos que no os entrometáis en lo susodicho”.<sup>34</sup> Tal era la orden.

Y, sin embargo, ¿cómo negar que, con el derecho canónico en la mano, cuya validez no podía ser negada por la “lex regia”, los obispos tenían derechos en esta materia de la herejía? No podía negarse, de ningún modo. Por eso, desde espacios próximos al Trono, allí en el Consejo de la Suprema, se buscaban fórmulas que integraran los derechos episcopales en el marco más amplio y dominante de los derechos inquisitoriales. Se encontró la fórmula, finalmente. De hecho, se practicó en tiempos de Torquemada y también con algunos famosos alumbrados, como María de Cazalla.<sup>35</sup> Se trataba de una fórmula

---

<sup>34</sup> Sobre este punto pueden verse las serie de Reales Cédulas en favor de la autoridad y preeminencia del Santo Oficio. A.H.N. INQ. Libros 244, 245, 246, 247.

<sup>35</sup> M. Ortega Costa, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*. Fundación Universitaria Española. Madrid, 1978. pág 497. “visto por nos, los inquisidores contra la heretica pravedad y apostasia en la muy noble cibdad de Toledo (...) dados e diputados por autoridad apostolica juntamente con el vicario e juez ordinario de la dicha cibdad e arzobispado...”

mediante la cual los inquisidores requerían la presencia del obispo o del juez ordinario que éste determinase, en el momento de votar sentencia al concluir las causas. Era esta una manera de “reconocimiento implícito” de una autoridad episcopal que ahora resultaba menoscabada pero que habría de reconocerse de alguna manera. La Cédula Real reconocía el ejercicio de la práctica jurídica y la elevaba a documento oficial: “(...) y en los casos —escribe el Rey— en que de derecho vuestros vicarios debieren ser llamados de los dichos inquisidores os llamarán para que asistáis con ellos como siempre se ha hecho”.<sup>36</sup>

Así sería, pues: para los inquisidores, el ejercicio de pleno derecho y la iniciativa penal; para los obispos, la gracia de la asistencia consultiva. Una forma muy precisa de reconocer dónde se encontraba la iniciativa política y cuáles eran los principios de la jerarquía. Sin embargo, por la década de 1550, este asunto, aunque delimitado políticamente, no estaba del todo definido y los obispos y abades que aceptaban estas reglas del juego no eran todos, ni mucho menos. La reiteración continuada de cédulas reales manifestando cuál había de ser la situación, muestra que éstas no eran de todo punto obedecidas. Porque, el problema verdadero venía impulsado por corrientes espirituales mucho más profundas que atravesaban el tejido de la misma Iglesia que, ahora mismo, en estos tiempos, estaba sufriendo su propia catarsis conciliar. Lo que realmente se discutía en Trento, en este sentido, resultaba ser un tanto diferente a lo que se practicaba en los Reinos Hispánicos. Es verdad que el asunto de la jurisdicción inquisitorial de los obispos no se determinó sino en la tercera y última sesión, pero los padres conciliares ya habían intercambiado opiniones para constatar, finalmente, que los pastores de la iglesia no estaban dispuestos a renunciar a esta prerrogativa.

Por eso, fueron los obispos que asistieron a Trento los que en la década terrible, 1550, se habían manifestado más críticos con el derecho de los inquisidores e, incluso, en sus diócesis habían practicado, sin demasiados escrúpulos, sus propias formas de hacer inquisición. El problema, realmente, estaba planteado y las fuerzas, aunque desequilibradas, estaban muy bien definidas. El conflicto tenía que estallar y lo hizo, para desgracia de las autoridades eclesiásticas, en un contexto dramático — en el que se planteó con los focos protestantes de Sevilla y Valladolid— y en torno a un personaje excepcional: el Arzobispo de Toledo Bartolomé de Carranza.

---

<sup>36</sup> A.H.N. INQ. Libros 244,245,246, 247.

## Los cardenales de la curia: Caridad y “beneficio de Cristo”

Pero el enfrentamiento tan terrible que tuvo lugar en el dramático suceso de Carranza no puede entenderse únicamente desde la percepción jurisdiccional que descubre varias formaciones de poder enfrentadas entre sí por causa de reivindicar los derechos que consideraban propios. No fue sólo un choque que se expresó por su vertiente estrictamente política. También hubo allí tensiones culturales y visiones espirituales diferenciadas que se expresaban de formas muy distintas, todas ellas obligadas a manifestar su propia visión de la Iglesia. Lutero y sus seguidores habían obligado a ello.

Porque el período que discurre en las décadas centrales del siglo XVI, entre 1540 y 1550 podía ser entendido como el tiempo fracasado que condujo desde los intentos de buscar acuerdos en las formas y maneras de entender la actividad cultural y religiosa al enfrentamiento duro y despiadado de 1559-1560. Los problemas surgían en la existencia de diversas vías en el razonar de la teología sobre el Cristo encarnado, que no tenía por qué ser únicamente abordado desde posiciones erasmistas. Todavía se legitimaban, dentro de cada una de las órdenes religiosas, distintas sensibilidades, unas más efectivas y otras más especulativas o intelectuales. Las sesiones conciliares se desarrollaron no exentas de tensiones y las posiciones políticas se hacían sentir en la asamblea, a veces, de formas incontenidas.

Pudiera, entonces, cada cual pensar de inequívoca manera, pero ocurría que, fuera cual fuera la expresión de su discurso, éste terminaba, finalmente, siendo clasificado en un bando u otro, más cerca o más lejos de la línea que se asignó al protestantismo. Era inevitable. Y tal ubicación — forzada a todas luces — no podía ser neutral nunca porque el sujeto en cuestión — fraile, clérigo, teólogo o canonista; obispo o abad — había de verse partícipe de un grupo o subgrupo con su significación objetiva en el tablero del conflicto social, político o cultural. Un campo complejo de espacios señalados acerca de la objetivación que se configuró en torno a las formulaciones del heresiarca alemán.

Corre peligro el historiador, cuando contempla aquellos campos tan minados, de encontrar situaciones y personas proclives a ser comprendidas y aún justificadas por el papel que aquel teatro les asignó, pero la tentación, desde luego, debe aquí ser contenida. Porque, en cualquier caso, unos y otros, espirituales, afectivos o especulativos, protagonizaron todos un esfuerzo singular y, de alguna manera,

constituyeron eso que ha sido reconocido como el “humanismo teológico integral o totalizante”, un pensamiento y una praxis que es reconocida como la del neoescolasticismo tomista. Un pensamiento que por ser crítico con Erasmo ha merecido descalificaciones un tanto apresuradas. Sin embargo, sólo las personalidades que allí trabajaron deberían bastar para despertar la curiosidad y reconocer que la fractura ideológica de aquellos años obedece a un problema estructural mucho más complicado que la nueva porción favorable, o no, a lo que representó el erasmismo. Vitoria, Soto, Ledesma, Chaves, Juan de la Peña, etc., presentaron un complejo haz de respuestas capaces por sí mismas de recrear discursos complejos y explicables en sí mismos.

Y aunque las variaciones doctrinales, entre unos y otros fueron evidentes, todo aquel pensamiento partía de la consideración de que el hombre, como radical entidad ontológica, se ubicaba en el centro de la naturaleza. Obviamente, un hombre percibido como “imagen y semejanza de Dios”.<sup>37</sup> Sujeto de derechos naturales que emanaban de una ley natural —espejo de la divina— y reconocidos por principios de justicia. Se insistía allí en un hombre cristiano que había de transformar el mundo para realizar en él la justicia de Dios. No se trataba de la “iustitia Dei”, que Lutero había diseñado despreocupándose, un tanto, del ejercicio activo del cristiano, en cuya eficacia no creía; pero tampoco debe pensarse que las posiciones de muchos frailes y teólogos hispanos estuvieron rigurosamente enfrentadas con aquéllas. Y no se trataba únicamente de nombres singulares —como los de Egidio y Constantino— que merecieron el rigor inquisitorial, sino de personalidades menos conocidas pero con mayor capacidad para establecer puentes con las posiciones protestantes.

Porque, desde el principio de la década de 1540, se abrió en el seno de la Iglesia Católica la idea de que la formulación de la “sola fides” luterana no era tanto radicalmente falsa, como incompleta e insuficiente. No podía negarse, opinaban algunos en los debates de las aulas o en las disputas entre frailes, que el heresiarca Lutero, al menos, había intentado una profunda renovación, si no en la doctrina, al menos en las costumbres y en los modos de vivir una espiritualidad más personal y menos dirigida.

El principio de libertad en el fuero de la conciencia individual resultaba ser perfectamente compatible con la exigencia de una “obediencia externa” a la institución de la Iglesia y también con el reconocimiento de los principios de autoridad y jerarquía. Y tal libertad

parecía expresarse siempre en relación con los principios de tolerancia, de recogimiento y de asentimiento del creyente respecto de la ley divina. A finales de los años de 1530, estos principios eran mantenidos sin rubor alguno en oratorios y conventos. En Italia, donde convergían diversas formas de espiritualidad expresadas en niveles igualmente diferenciados, la situación en este punto resultaba ser muy semejante. E incluso las posiciones que se consolidaban en torno a las reflexiones de Juan de Valdés y Bernardino de Ochino, en Nápoles y en Viterbo, eran prácticamente las mismas. No en vano este Juan de Valdés, hermano de Alfonso, el secretario de cartas latinas, destilaba una espiritualidad de renovación, de tan singular sabor hispano que el mismo Bartolomé de Carranza, entonces profesor de teología en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, usaba de ella en las clases que allí dictaba.<sup>38</sup>

En síntesis, se trataba de una espiritualidad basada en los principios de la caridad toda vez que Lutero había realizado todo el esfuerzo en la teología de la fe. Y no para oponerlas entre sí, sino para colocarlas una junto a la otra. De las iniciativas de Valdés surgió en Italia el grupo elitista de los “spirituali” de Viterbo, acaudillados por Gaspere Contarini e impulsados por la fuerza de Reginald Pole. El grupo era singular: Morone, Badia, Madruzzo, Cortese, Seripando, etc; un conjunto de clérigos muy significados, vinculados a las grandes casas principescas, que muy pronto ocuparían las más altas jerarquías de la Santa Sede, llamados por Paulo III al Colegio Cardenalicio.<sup>39</sup>

Comulgaban todos con los principios del famoso librito *Del Beneficio di Cristo* atribuido aun “monaco di Sanseverino un Napoli, discepolo del Valdes”; y resumían su entidad espiritual en un conocimiento religioso entendido como “experiencia” y no “ciencia” mediatizada por la débil “candela” de los textos.<sup>40</sup> Era así como el lenguaje de la caridad se

---

<sup>37</sup> M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, Tomo II. B.A.C. Madrid, 1977, pág. 296 y sgs.

<sup>38</sup> J. I. Tellechea, *Tiempos recios...* op.cit. pág. 181 “En el palacio de San Gregorio en 1539... se hallaron presentes los que oían sus lecciones (...) Fray Luis de la Cruz O.P. repitió que “los avisos para entender la Sagrada Escritura” de Juan Valdés y otras epístolas pulnas eran comentadas por Bartolome de Miranda”.

<sup>39</sup> M. Firpo, “Juan de Valdés entre Alumbrados y Espirituales. Notas sobre el valdesianismo en Italia”, en *La cultura de Reinaxement. Homenatge al Pare Miguel Batllori*, op. cit., pág 61 y sgs.

<sup>40</sup> M. Firpo, *Ibidem nota anterior*, pág. 67.

expresaba en aquel círculo hasta imponer su fuerza en amplios sectores reformadores italianos. Contarini, el famoso cardenal veneciano, representaba, en este asunto, la autoridad máxima y era quien había sabido organizar las redes más solidarias de tal espiritualidad. Contarini, delante de la imagen de Cristo crucificado, había meditado las profundas implicaciones de la caridad como elemento de justificación. Allí, en el recogimiento que imponía la cruz, Contarini releía a San Pablo como anteriormente lo había hecho Lutero. Pero no era el San Pablo de la epístola a los Romanos, sino el San Pablo de la primera epístola a los Corintios, el que verdaderamente le atraía. Allí, Pablo de Tarso explicaba que la iniciativa espiritual se basaba en la “netta superiorità della carità sulla fede”<sup>41</sup>

Aquí radicaba el éxito principal del grupo de Viterbo, formado por los eclesiásticos más sensibles y lúcidos de la Italia del momento. Por entonces, todavía, el grupo resultaba homogéneo, pero pronto las alianzas políticas de los grupos laicos y eclesiásticos, de las que estos prohombres eran subsidiarios, provocaron rupturas y digresiones. Y en medio de la tensión política vivida en los palacios ducales de las repúblicas urbanas y en el propio Vaticano, muy pronto aparecieron las denuncias, acusándose unos a otros, de creer en la “giustificatione con dolce modo ma hereticamente”.<sup>42</sup>

¿“Giustificatione”? Fue entonces una palabra maldita, aunque muchos coquetearon con ella y, en ocasiones, la aceptaron. Pero, en cualquier caso, con justificación o sin ella, muchos de estos “reformadores” italianos, muy bien instalados en el orden eclesiástico, no podían entender que hubiera alguna razón para la ruptura. Isodoro Clario, uno de los individuos más significados de aquel grupo, expresó con claridad las intenciones de todos: “ninguna corrupción podía ser tan grande que pueda justificar la separación de la ciudad santa”.<sup>43</sup>

### Sembrad cizaña entre teólogos

Porque la ciudad santa era indivisible y el Soberano Pontífice un dominio de la razón, no de la arbitrariedad ni de la tiranía. La vigilancia que éste realizaba de la doctrina no se basaba en otro

<sup>41</sup> A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, op. cit., pág. 22.

<sup>42</sup> L. Von Ranke, *Historia de los Papas*. México, 1943 (Primera edición española), pág. 71. (cita a Caracciolo, *Vita di Paulo IV*, Ms. 71).

<sup>43</sup> L. Von Ranke. *Historia de los Papas*. op. cit., pág. 74.



Francisco de Goya  
"No hubo remedio". Capricho 24.

principio –explicaba Contarini– sino en el de los mandamientos divinos y del amor. Paulo III, en aquellos momentos, era proclive a establecer, pues, principios de acuerdo con los protestantes. Todos fracasaron, sin embargo, porque entonces hicieron acto de presencia las fuerzas de división que, escondidas, acechaban en el seno de uno y otro lado, fuera católico o protestante.

Primero fue la decepción que se produjo tras la Dieta de Ratisbona en 1541, cuando el acuerdo prácticamente ya había sido firmado. Allí, Contarini aceptó el principio protestante de que “(...) la justificación de los hombres no resulta de los méritos sino de la fe”: por una parte, Melanchthon y Bucer suscribieron que esta mencionada fe “(...) tenía que ser viva y activa”. También se precisaron otras cuestiones importantes, pero el problema de la fe era el nervio doctrinal básico, y aquí, por fin, se había llegado a un punto común. Muchos hombres, en uno y en otro lado, se sintieron regocijados. Reginald Pole, el católico inglés más importante de entonces, escribía a Contarini expresándole un bienestar “que ninguna armonía musical me habría producido”. Pero... todo resultó un fracaso porque, en la retaguardia, los hombres que controlaban las decisiones fueron presas de sus ambiciones personales y políticas. Lutero porque, instalado cómodamente al lado del elector Federico de Sajonia, pensó que “el enemigo maquinaba un engaño”. Paulo III, en Roma, porque sintió pánico al pensar el uso que el Emperador haría de tal acuerdo. Le convenía más, entonces, bascular hacia las posiciones de Francisco I, ortodoxo, purista e intransigente en aquella ocasión. Lo mismo pensaban todos los cardenales del partido francés.

La paz, pues, no podía ser firmada y reconciliada, debería ser propuesta. El diablo, disfrazado en aquella ocasión de vanidad y ambición política, se había atravesado entre aquellas buenas obras. Becatelli, el secretario del gran Gasparo Contarini, lo explicó en síntesis perfecta “(...) Gli iundi dell'imperatori in Germania e fuori, che la sua grandezza temevano quando tutti gli alemani fussero stati uniti, cominciarono a seminare zizzania tra quelli theologi collocatori”.<sup>44</sup>

La cizaña se había apoderado de grandes sectores de la Iglesia y las esperanzas de tantas iniciativas se trocaron en decepcionante esperanza. Fue la fuerza de la Curia la que entonces desplegó toda su influencia. Carafa, Marcelo Cervini y Alvise Lipomano, cardenales que secuestraron

---

<sup>44</sup> L. Von Ranke, *Historia de los Papas*. op. cit., pág 84.

en su interés la voluntad reformadora de Paulo III, se aprestaron con rapidez a hacerse con las riendas, toda vez que la convocatoria del Concilio resultaba irreversible. Y fue así, en este segmento temporal y controlado por las fuerzas de la Curia, como se fundó la Inquisición romana, a las mismas puertas de la asamblea conciliar.

Concilio e Inquisición hacían referencia a dos universos diferenciados y de naturaleza opuesta. El primero suponía la legalidad de una iglesia constituida en asamblea universal de paz, una asamblea que “suspendía” momentáneamente la potestad del papado y la sometía a la superioridad de su magna representación. Allí, y no en la Curia, podían tener lugar los acuerdos que condujeran a la reconciliación.

Por contra, el Santo Oficio de la Inquisición, recientemente instaurado, expresaba un espacio punitivo de la fe en el momento más importante; precisamente cuando el Concilio definía un espacio para la negociación y el consenso. Aquí, en la asamblea tridentina, las controversias doctrinales habían de presentarse con su plena legitimidad para formularse tal y como eran. Enfrentadas entre sí, unas y otras, por la gracia del Espíritu, terminarían diluyéndose en una declaración formal de fe, válida para todo el espacio universal de la Iglesia de Cristo. Así se habían expresado todos los teólogos y así confiaban expresarse los propios padres conciliares.

Con la Inquisición romana, en cambio, se manifestaban la Curia y el Papado en exclusiva. En ellos operaba la estrategia que se ejercía por el recurso al control y al ejercicio penal de la justicia. Finalmente fue esta opción la que se impuso y Roma acabó controlando el Concilio e imponiendo su presencia sobre aquella asamblea con tonos amenazadores. De tal modo ocurrió que el propio vicario de Cristo, más que presidir una congregación de pastores, vigiló que éstos respondieran a los principios ortodoxos que, por su influjo, allí mismo se convertían en leyes. El Tribunal del Santo Oficio romano manipuló la asamblea e hizo valer, en aquel espacio sagrado, todo el entramado de poderes que, desde el Solio de San Pedro, se extendía por obispados, ciudades y conventos. Fue, por último, el juez quien se impuso sobre el teólogo.

No tiene nada de extraño, por consiguiente, que el Concilio defraudara muy pronto la esperanza de todos aquellos que entendían como legítima y verdadera la naturaleza espiritual, y aún mística, de aquella asamblea. El poder de decisión no había salido de los espacios vaticanos y tampoco pudo generarse en la asamblea conciliar. Aquí, el Santo Oficio impuso

el miedo y sacó a pasear el fantasma de los luteranos y otros herejes de cualquier género.

Y así, el miedo impuso la diferencia, radicalizó las posiciones y consiguió la ruptura. Pole, que asistía en Trento como legado pontificio, no pudo soportar la aprobación del decreto sobre la justificación en los términos de exclusión con que fue redactado. En vano el propio Paulo III intentó convencerlo para que lo ratificase. Lo mismo hizo el famoso Cardenal Morone, quien, yendo más lejos todavía, no se recataba en proclamar que el famoso decreto de la justificación había de ser revocado y que “esperaba que viniesen los alemanes porque sin ellos era desbaratar el Concilio”. Morone tenía razón: aquella reunión en Trento no era, ni mucho menos, lo que se había convenido.<sup>45</sup>

Y, además, en este punto, también había españoles: “un maestro Morillo aragonés, doctor theologo de Paris que se torno luterano”; y, sobre todo, otro padre conciliarista: Fray Bartolomé de Carranza, al que sus propios enemigos acusaron de estar muy cerca del grupo de Pole, Contarini y Morone. A todos los unía un tronco espiritual común: la doctrina de Juan de Valdés y el contenido programático del pequeño tratado denominado *El beneficio de Cristo*. “Luterani” les llamaron los cardenales mejor asentados en la Curia, los que habían controlado la primera sesión conciliar y los que, además, dirigían la guerra episcopal que minaba entonces las estructuras de la propia iglesia vaticana.

El Tribunal de la Fe romano, controlado en gran parte por Carafa, no fue calcado del modelo hispano, pero la eficacia antierasmista y antiluterana que éste había desplegado en España, operaba como modelo singular en el pensamiento de los cardenales de la Curia. Desde luego, pensaban que los inquisidores españoles actuaban de forma un tanto “grossa”, pero incluso tal actitud podía ser ejemplar en aquella coyuntura. Alvise Lipomano, hombre de Carafa y obispo notoriamente antierasmista, lo explicó con claridad: “Perche — preguntaba — in tutte le terre della chiesa non si pone una severissima inquisitione contra questi lutherani e non se castigano secondo li loro miriti? (...) Dicono che le inquisitori Spagna et Portogallo sono troppo severe, et io rispondo che sono molto utili”<sup>46</sup>

<sup>45</sup> J.I. Tellechea, “Contarini, Pole y Morone denunciados por el cardenal Francisco de Mendoza (1560)” en *Fray Bartolomé de Carranza y el Cardenal Pole*, Pamplona, 1977, pág. 297-300.

<sup>46</sup> A. Prosperi, *Tribunlli della coscienza...*, op. cit., pág 218.

Utilidad del derecho penal para castigar, que no corregir, la herejía pretendida. Imposición de la mentalidad jurídica y eliminación de los principios correctores que exigía la caridad. Y estos principios no sólo habrían de operar entre los “inquisitori” de las ciudades, sino también serían efectivos entre los “luterani” que vivían en medio de la Curia: todo el grupo de Viterbo, Priuli, Rullo, Soranzo, Pole, Morone y, ... finalmente el propio Carranza, que con ellos se asimiló.

### Un cónclave y el desprecio a la corrección fraterna

Todo el grupo, en fin, era partidario de un concilio universal abierto a todos y regulado por las leyes de la fraterna corrección. Pero las ventajas fueron para los burócratas de la Curia que contaban con el arma principal: la Inquisición. Y fueron éstos quienes vencieron, sobre todo tras la muerte de Paulo III. J.I. Tellechea, siguiendo el relato del Cardenal Pole, ha descrito los secretos más ocultos del cónclave que aconteció entonces. Dos grupos de cardenales enfrentados unos contra otros; dos grupos que actuaban como si de dos “partidos” se tratara: el “partido” español y el “partido” francés. El primero, curiosamente, más “erasmista” y tolerante, partidario de buscar y encontrar fórmulas de entendimiento con los grupos protestantes. El segundo, mucho más burocratizado en torno de la Curia y partidario de adoptar posiciones de justicia inquisitorial frente a la disidencia de los reformadores. Reginald Pole era el candidato propuesto para la sede pontificia por el grupo “hispano”; todos muy cerca de la espiritualidad valdesiana y próximos también a los deseos imperiales por adoptar posiciones de reconciliación y consenso, como habían demostrado los legados de Carlos en el Interin de Augsburgo de 1548.<sup>47</sup>

Frente a ellos, el Cardenal Carafa, el cardenal napolitano enemigo mortal de Carlos que en los últimos años de Paulo III había secuestrado la voluntad de éste y había conseguido que el sentido político del “Estado pontificio” se adelantase a las consideraciones pastorales. El Concilio había sido suspendido por voluntad del Papa y se afirmaba que, en caso de reabrirse, no sería en Trento —ciudad imperial— sino en Bolonia —ciudad del Papa— donde tendrían lugar sus sesiones.

Guerra espiritual abierta y declarada. Inquisición frente a herejía, por un lado; y consideraciones eclesiales de corrección fraterna, por el

---

<sup>47</sup> P. Lahusteln, *Dans les pas de Charles Quint*. Ed. La table ronde. Paris, 1983, pág. 278-279.

otro. Dos posiciones radicalmente enfrentadas allí mismo, en el seno de la asamblea del cónclave que esperaba la inspiración del Espíritu Santo. Carafa y Trani, los dos cardenales curiales por excelencia, acusan allí, públicamente, a Pole de negar el principio de justificación que la asamblea tridentina había aprobado. Eso olía a desobediencia y extendía la sospecha de herejía sobre el candidato. ¿Cómo elevar a la silla de San Pedro a un cardenal proluterano, cuando debía estar bajo la jurisdicción penal del Santo Oficio Romano? ¡Leyes de Inquisición!... en el mismo seno de aquella asamblea, y entre príncipes hermanos de la Iglesia. Pole, con energía, desautoriza este procedimiento y se dirige al Cardenal de Trani para pedirle razones de su proceder tan contrario a las leyes de la caridad ¿Inquisición? No; al menos no allí, en el recogimiento del cónclave. Pole exigió a Trani que actuase contra él mediante las normas de la caridad y de la corrección fraterna, en suma. Le preguntó "(...) por qué no le había amonestado privadamente como manda la ley de caridad, si realmente abrigaba sospechas acerca de su ortodoxia. Le invitaba a hacerlo públicamente en plena congregación de cardenales".<sup>48</sup> Trani asintió convencido y manifestó a la asamblea su error por haber dado pábulo a la sospecha y haber procurado que ésta diera lugar a un procedimiento penal ante el Tribunal de la Fe. Actuó entonces de intermediación el Cardenal de Burgos, Juan Álvarez de Toledo.

Faltaba resolver los problemas con Carafa que, antes de las últimas y decisivas votaciones, cuando Pole estaba a un voto de ser elegido Papa, atacó con inusitada virulencia la ortodoxia del cardenal inglés. Hubo un encuentro entre los cardenales y allí se impuso la cortesía que, expresada en tonos educados, fue distante. Carafa no pidió la acción del Tribunal para Pole, pero tampoco se avino a practicar con él la "fraterna correctio", si es que verdaderamente pensaba que éste era hereje.

Finalmente, en aquel cónclave, se llegó a una situación de compromiso y, vista la imposibilidad de imponerse un "partido" al otro, el Cardenal Di Monti fue elegido Papa con el nombre de Julio III. En términos de percepción de la Curia, respecto del modo de atender los problemas de la heterodoxia — inquisitoriales o eclesiales — el corto pontificado de Julio III no supuso una definición clara de posiciones, aún cuando los conflictos entre Francia y el Emperador y, también, la tensión de los problemas de Alemania, inclinaban a todas las fuerzas hacia el lado de

<sup>48</sup> J.I. Tellechea, *Fray Bartolomé de Carranza y el Cardenal Pole*, op. cit., pág 210.

<sup>49</sup> L. Von Ranke, *Historia de los Papas*, op. cit., pág 132.

la dureza. Dureza con las armas y el rigor de la justicia inquisitorial. Así ocurrió, definitivamente, cuando el 22 de mayo de 1555 era nombrado Papa “el más riguroso de todos los cardenales”: Juan Pedro Carafa,<sup>49</sup> el hombre que no había querido practicar la “fraterna correctio” con el Cardenal Reginal Pole, que en este momento se encontraba en Londres como Legado Pontificio y trabajando codo a codo con Bartolomé Carranza para conseguir hacer tornar a Inglaterra al seno de la catolicidad.

No hubo lugar a nada y todo quedó suspendido. Fueron los años más duros. Pole fue retirado de sus responsabilidades en Inglaterra y acusado de herejía con los mismos argumentos que el otrora Cardenal Carafa había mencionado en el famoso cónclave de 1449-1550. Con él fueron igualmente procesadas las personas más significativas del grupo de Viterbo: Morone, Cava, Fiesole, el Obispo de Sinaglia, Priuli, Ascanio Colonna, Soranzo, etc. Todos ellos cardenales, obispos y otros príncipes de la Iglesia. La acusación fue siempre la misma: criptoluteranismo. Faltaba en aquel grupo un hombre singular. Había sido amigo de Morone; tenía muy buenas relaciones con todos los de Viterbo y durante los últimos tres años había trabajado con Pole en Inglaterra: se trataba de Bartolomé de Carranza, un hombre de confianza de Felipe II, provincial de los dominicos, teólogo en Trento y, recientemente, nombrado para ocupar la sede vacante del arzobispado de Toledo. Muy pronto, igualmente, sobre su figura recayó también la misma acusación: convivencia con herejes luteranos y sospecha vehemente de incurrir en los mismo errores de aquellos. La Inquisición de España operó, en este caso, con los mismos criterios que el Santo Oficio romano lo hacía en Italia. Triunfaba la línea inquisitorial y lo hacía de manera radical, atacando el corazón de su propia estructura eclesiástica donde, según decían los inquisidores, existían demasiados tejidos infectados.

### Carranza y el triunfo del castillo interior

Naturalmente que el asunto Carranza debe ponerse en relación con los duros ataques contra protestantes que tuvieron lugar en Valladolid y Sevilla. De aquellos grupos se dijo entonces que su inspirador natural era el Arzobispo Carranza. Y puestos a explicar tamaño negocio, no se dudó en indicar que el Arzobispo era la consecuencia final de una genealogía herética que había comenzado muy pronto, cuando se manifestaron los primeros indicios de lo que se llamó iluminismo, a principios de 1520. Desde entonces una línea irreductible de herejes hispanos se había sucedido, alimentándose a sí misma y evolucionando

naturalmente hacia las posiciones luteranas que ahora se condenaban en Roma con tanto rigor. Carranza no era sino el resultado de aquella continuidad.

Así lo explicaba, sin pudor alguno, el propio Fernando de Valdés, el Inquisidor General y Arzobispo de Sevilla, convertido ahora en juez natural de Carranza. Decía Valdés, en carta a la Santa Sede: “considerado bien estos negocios, parece que no dejan de tener el principio de más lejos, y que las herejías de que el maestro Joan de Oria fue acusado y los errores que hubieron los que llamaban alumbrados o dejados, naturales de Guadalajara y de otros lugares del reino de Toledo y de otras partes, eran de la simiente destas herejías luteranas...”<sup>50</sup>

Pero, más allá de las palabras, resultaba difícil acusar a Carranza de luterano. Claro que hubo muchas pasiones: las de Mechor Cano, en primer lugar, sintiéndose molesto y herido por el poco apego que mostró Carranza con su persona; las de Fray Bernardino de Fresneda, el confesor de Felipe II, que había tenido acceso al proceso de Morone, donde aparecía Carranza como “fautor” del famoso Cardenal; las de Francisco de Mendoza, arzobispo de Burgos y gran conecedor — por sus muchos años de estancia allí — de los entresijos vaticanos. Este Francisco de Mendoza presentó al Inquisidor General todas las pruebas de las relaciones entre Pole, Morone y Carranza, los tres príncipes de la Iglesia, campeones de practicar, con la herejía, las normas correctoras de la caridad cristiana.

Muchas pasiones, por supuesto, pero... pocas pruebas. Y, sin embargo, Carranza, como Morone y Pole, en sus actuaciones eclesiales presentaban actitudes que fueron consideradas graves y merecedoras de castigo. No eran, ninguno de ellos, partidarios de los modos inquisitoriales de proceder contra la herejía. Este es el problema principal. El problema para Pole y para Carranza. Porque ¿de qué se le acusa principalmente? De no denunciar ante los inquisidores a un hereje como Carlos de Seso, quien acude ante él para manifestarle sus erróneas creencias.<sup>51</sup>

Porque Carranza no denunció, sino que más bien corrigió y amonestó como pastor de almas y en función de la autoridad sacramental que le

<sup>50</sup> M. Bataillon, *Erasmus y España...*, op. cit., pág. 708. También en A.H.N. INQ. Leg. 245, fol. 23 y sgs.

<sup>51</sup> Sigo en todo este punto a Stefania Pastore, *Una “otra Inquisición”? Confessori e inquisitori nella Spagna del Cinquecento*. Tesi di Laurea. Firenze, 1997. Agradezco a la autora su permiso para usar su texto original.

estaba conferida. “Yo como le vi tan humillado — escribió Carranza de Carlos Seso— e hacia tantas protestaciones, creile (...) En verdad que yo pensé que remediaba su alma”. Es, pues, un sacerdote el que habla, un obispo que atiende los requerimientos de un alma que se siente incierta y dubitativa. Porque Carranza no ve en él un hombre que heretiza, sino un espíritu que está en el error. Cuando Carlos de Seso le indica que conoce a sus amigos de Italia, a Morone, Pole, Cava, etc., el arzobispo le dice: “yo conocí en Trento a los perlados vos me nombráis, pero nunca les oí hablar en esta materia sino como católicos”. Entonces Carlos de Seso pidió perdón y se humilló. El arzobispo opta por la corrección. No era necesaria otra cosa porque “...le pareció que los tiempos en España estaban más seguros”.<sup>52</sup>

Pero no estaban seguros, desde luego. El Tribunal no podía aceptar ese otro modo de hacer “inquisición” que los propios canones preveían. El propio Santo Tomás lo había señalado con precisión. Porque, siguiendo las palabras de Mateo (18,15), Tomás aceptaba la corrección fraterna en la mayor parte de los casos. Había un punto en el que era posible la intervención del inquisidor: cuando el hereje actuaba subvirtiendo el orden de la “ciudad de Dios”.

Esto era, exactamente, lo que pasaba con los herejes, decían los inquisidores. Pero ¿quién podía afirmar que al Arzobispo Carranza había practicado tal ejercicio de subversión? Para muchos eclesiásticos esta afirmación no sólo era una falsedad, sino una injuria. Fray Juan de la Peña, alumno de Carranza y catedrático de teología en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, lo sabía muy bien; y defendió el recto proceder de su maestro con aguda lucidez. Acude, por supuesto, a la doctrina de Santo Tomás, pero también al orden general de la conciencia. Porque dicen los expertos que “a preguntas generales no está el preguntado obligado a responder cuando se saben las cosas en secreto; e de tenellas en secreto no se entiende que viene mal el bien publico”.

Esto dice el discípulo, que no tiene reparo en declarar que muchas cosas que se le comunica a él mismo en confesión, no está obligado, en conciencia, a declarar. Y, como él, había también otros muchos que operaban de igual manera. Naturalmente que los inquisidores amenazaron y se dispusieron a justificar que en España la herejía era una disfunción objetiva, y el hereje una digresión estructuralmente

---

<sup>52</sup> J.I. Tellechea, *Tiempos recios...*, op. cit., pág 78.

operativa. Y así podían justificarse tales procedimientos ante las leyes de la Iglesia.

El espacio judicial, definido de tal modo, rompía los diques de la intimidad y negaba el universo privado de la conciencia. La libertad retrocedía ante la ortodoxia y el miedo no podía ocultar sino un retroceso de la razón. Fray Juan de la Peña comentaba con tonos ácidos que aquel miedo cerval al luteranismo suponía un retroceso de la inteligencia y situaba a la ortodoxia católica en un plano de inferioridad. “Querer nosotros por miedo de ellos dejar de decir estas verdades es darles (a los herejes) a entender que tienen razón y que son muy fuertes sus argumentos (...) Bien es que evitemos el lenguaje, principio del hereje, mas no el que él ha hurtado del evangelio”.<sup>53</sup>

Las leyes inquisitoriales rodeaban la verdad católica de un modo defensivo dentro del cual el universo se empequeñecía y se asfixiaba. El espacio inquisitorial que así se definía con el proceso de Carranza, suponía el fracaso del conciliarismo y afirmaba el principio de una Iglesia sierva desde la eficacia política que medía la Razón de Estado. Naturalmente que se trataba de la Iglesia de los Reinos Hispánicos y no tanto de la Iglesia universal. Aquí en este espacio más abierto, se expresó que la herejía era un asunto específico de las autoridades eclesiásticas. La misma asamblea conciliar tridentina así lo había determinado en el Decreto de 11 de noviembre de 1563. No podía haber otro inquisidor ordinario sino el propio obispo, el más legítimo pastor de las almas. Pero aquellos decretos no fueron publicados en los Reinos Hispánicos. Aquí, los tiempos resultaban estar enmarañados y — como expresaba Teresa de Jesús — sólo era posible el refugio en el castillo: “viendo yo ya tan grandes males que fuerzas humanas no bastan a atajar este fuego de estos herejes (...) hame parecido es menester, como cuando los enemigos en tiempo de guerra han corrido toda la tierra y viéndose el Señor de ella perdido, se recoge a una ciudad que hace muy bien fortalecer, y desde allí acaece algunas veces dar en los contrarios y ser tales los que estan en el castillo, como es gente escogida que pueden mas ellos a solas que con muchos soldados si eran cobardes pudieran”.<sup>54</sup>

El castillo cerraba el mundo y la inquisición de caridad permanecía fuera; dentro había “otra inquisición”, conocida de todos pero, quizás, menos verdadera.

<sup>53</sup> *Ibidem* nota anterior, pág. 86-89.

<sup>54</sup> Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*. “Camino de Perfección. cap. 3,1. B.A.C. Madrid, 1986, pág.