

# Inquisición y poder absoluto (Siglos XVI - XVII)

JOSÉ M<sup>a</sup>. GARCÍA MARÍN

## 1. CONCENTRACIÓN DE PODER Y TEOCRATISMO POLÍTICO. ¿SIMBIOSIS ENTRE PODER POLÍTICO E IGLESIA?

Cuando uno se acerca a examinar la idea de "Estado" durante la Edad Moderna (al margen de otras consideraciones que puedan surgir a propósito de la evidencia o no de este vocablo en el período que nos ocupa), se advierte la presencia de un fenómeno que ahora, aunque sabido, interesa destacar. Se trata de la confusión que en este período se produce entre Estado, considerado como organización en sí misma, y el Monarca; un Monarca en cuyas manos las circunstancias históricas y la influencia ideológica, han depositado un conjunto de poderes configuradores de un absolutismo político más real y efectivo que el que mostraba el doctrinarismo político medieval<sup>(1)</sup>.

En efecto, el Monarca, en cuanto cuspide y rector máximo de la Monarquía Universal española, se erige en la máxima instancia de poder, en titular

de un "poderío real absoluto" que, por principio, le coloca en un plano de independencia tanto del Emperador como del Papa. Pero sobre todo, y sin olvidar lo anterior, aquellas circunstancias antes enunciadas, le sitúan en un plano de superioridad en que la anotada identificación Monarca-Estado, conlleva al mismo tiempo una cesura, cada vez más acentuada entre Rey y Reino, entendiéndose por éste último a los súbditos caracterizados como pueblo o "estado llano". En este punto, puede afirmarse sin rodeos que en vez de "acuerdo" o de consenso, se produjo de hecho un verdadero divorcio, incluso -apurando el planteamiento que hacemos hasta posiciones más radicales- una auténtica contraposición de intereses entre uno y otro<sup>(2)</sup>.

Así pues, y sin necesidad de entrar en mayores detalles sobre el particular por no interesar en este momento, parece poder concluirse, en principio, que entre las distintas potestades que disputaban entre sí el protagonismo de la vida política del momento, es decir, realza, Iglesia y aristocracia, no parecían existir elementos de acción comunes que definieran una política concertada de actuación.

(1). Para este punto, ver José M<sup>a</sup> GARCÍA MARÍN, *En torno a la naturaleza del Poder real en la Monarquía de los Austrias*, en "Historia. Instituciones. Documentos", nº 11, Sevilla 1984. Manejo separata, págs. 3-4 y en general todo el trabajo, donde se contiene amplia bibliografía sobre el tema.

(2). Cfr. José M<sup>a</sup> GARCÍA MARÍN, *En torno a la naturaleza*, op. cit. Ver también del mismo autor *La Burocracia castellana bajo los Austrias*, 2ª edición, Madrid 1986, especialmente págs. 27 y ss.

(1).- Como muestra de la doctrina que podríamos llamar "oficialista" de este período, basta citar a Pedro de Rivadeneira. De forma pacificada, aunque partiendo de premisas diferentes, como corresponde a un "laciustia" o empirista de la política, se pronuncia a Baltasar Alamos de Barrientos. Cfr. mi libro *La Burocracia castellana*, págs. 31-32.

(2).- Ver GARCIA MARIN, *En torno a la naturaleza*, págs. 14 y ss. El tema apuntado enlaza con la debatida cuestión de la "refeudalización" que se produce en la monarquía Católica durante el siglo XVII, y cuyos efectos han sido valorados de diverso modo por la moderna doctrina. Ver en el trabajo citado, junto con algunas consideraciones particulares sobre el tema, una representación de la amplia bibliografía existente sobre el mismo.

(3).- Cfr. de nuevo *En torno a la naturaleza*, págs. 20-22 donde se cita bibliografía sobre el extremo de la participación en el gobierno de los letrados. En nota 24 de la pág. 21 he escrito a este propósito: "La aceptación de este postulado, cuyo énfasis se pone, por un lado, en el freno a la nobleza tradicional, y por otro en un paralelo apoyo real hacia los letrados, no enerva la mencionada tesis de Maravall cuyo centro de gravedad se halla en la existencia en la práctica, durante los siglos XVI y XVII, de un **gobierno mixto**, con mayor participación de letrados que de aristócratas, reducidos éstos a una minoría elitista y ambos al lado del Monarca". Y más adelante: "Junto a este **endogamia** en la obtención de los más altos cargos de la Administración, cuyo resultado fué el sometimiento de hecho... de la voluntad real en manos de los Privados, hay que tener en cuenta las graves dificultades que los Reyes de la Casa de Austria encontraron para dejar patente su autoridad en medio de las presiones y la confusión de poderes que el acentuado **corporativismo** del régimen polisinodial imponía por su peso específico en el gobierno de la Monarquía.

Sin embargo, tal afirmación no puede desprenderse de su inequívoco carácter provisional, ya que hoy sabemos que las cosas fueron mucho más complicadas de lo que en principio puedan aparecer. Aunque los textos normativos vigentes (por ejemplo *Partidas II,1,1*: "segund natura, el Señorío non quiere compañero nin lo ha menester") y la doctrina política de estos siglos, se empeñan denodadamente en considerar al Príncipe como origen de toda autoridad, en cuanto titular de la jurisdicción suprema, irrevocable e indivisible, la realidad fué que los hechos, una vez más, circularon por caminos diferentes de la teoría (3).

Por una parte, la Monarquía del Renacimiento y del Barroco, que ha superado el característico desorden feudal de siglos anteriores, así como la concepción pactista bajomedieval, conforme a la cual se considera que el Rey no tiene el dominio sino sólo la mera administración de la potestad suprema, la encontramos fatalmente vinculada a los designios y objetivos de la aristocracia más influyente. Por otra, la pretendida desvinculación con respecto de la Iglesia, no va a pasar más allá de ser una formulación doctrinal caduca y vacía de contenido. En el fondo de este panorama, lo que en realidad late es una convulsa situación en la que las distintas instancias de poder se acomodan a un estado de cosas, en el que, lo que realmente prima es una **lucha dialéctica** por obtener cada una el logro de su propio interés (4).

Así las cosas, el nuevo *statu quo* se delinea de acuerdo con perfiles un tanto fluctuantes, con arreglo a los cuales los diferentes poderes van buscando su propio acomodo en distintas parcelas de poder fáctico. La propia Monarquía contribuirá a esta situación; de una parte haciendo suyos los intereses de los grupos privilegiados, con cuya influencia y poder efectivo necesitaba contar; de otra, apoyando y sirviéndose al mismo tiempo de las formulaciones doctrinales de una Iglesia, cuyos postulados constituyan la más firme ga-

rantía de uniformidad y de estabilidad políticas (5).

Como he escrito en otro lugar: "Es cierto que las clases más encumbradas (nobleza y alto clero) intentaron perpetuar su posición de privilegio en el seno de una organización social y política de carácter cerrado, estamental, favorecedora, en definitiva, de un sistema propio para su continuidad. Para ello buscaron en todo momento hacer valer sus seculares privilegios, no sólo y obviamente, frente al resto de la sociedad, sino incluso ante el Poder real. La noción de soberanía, difundida pronto y entendida al modo bodiniano, representaba, en no pocas de sus vertientes, una amenaza real para el poder de una aristocracia que nunca había abandonado -ni consta que entonces pretendiera hacerlo- los viejos resabios de orden feudal. De ahí... la dialéctica contraposición de intereses entre los titulares de señoríos jurisdiccionales y la vigilante actitud del Monarca por impedir excesivos trasпасos de competencia en materia gubernamental y jurisdiccional. En todo momento la nobleza consideró jurídicamente válidos e inderogables sus privilegios. Por su parte la Monarquía no dejó nunca de reconocerlos con tal de que, manteniendo siempre propicios a sus titulares, no sobrepasaran la más alta jurisdicción del Rey, su mayoría, ejemplificada en esa dirección superior o eminencia en el gobierno tantas veces esgrimida por los teóricos, sea ante los altos cargos burocráticos o los propios señores. Consciente de sus limitaciones, puede decirse que en última instancia, la realeza jugó bien su papel como defensora de una preeminencia, que requería tanto del oportuno freno a las ambiciones nobiliarias, como de mantener pragmáticamente su colaboración en tanto que verdaderos sostenedores de su Poder. De ahí el juego de intereses, a veces contrapuestos y a veces convergentes entre ambas instancias de poder social y político. Si la participación de los "Grandes" en la actividad gubernativa era una realidad incuestionable desde

la Edad Media, la Monarquía supo en todo momento manejar bien los hilos conductores del Mando, entendido como poder efectivo y práctica de gobierno, de modo que, contando con aquéllos, buscara las diversas maneras de controlar sus ambiciones y de impedir que se perpetuara una situación que los hiciera indispensables colaboradores, es decir, copartícipes del Poder de manera estable" (6).

Por otra parte, el examen de la extensa doctrina política o político-moral de este período, a poco que se profundice en ella, delata no una separación entre Iglesia y Estado o, lo que es lo mismo, Iglesia-Monarquía, sino por el contrario, una situación de entente, en la que cada parte colabora en la formación del conjunto, definiendo unas posiciones en buena medida coincidentes.

Maravall ha subrayado un fenómeno que en este momento nos interesa resaltar. Se trata de lo que denomina "politización de la Iglesia española", a partir del siglo XVI, circunstancia ésta que no es sino la resultante de una serie de factores que impulsan a aquélla a buscar la solución de sus problemas internos en su aproximación al Estado (7).

Así pues, y hasta donde parecen llegar las más recientes investigaciones sobre el tema, el acuerdo entre ambas potestades fué mutuo, si bien hay que considerar que dicho acercamiento se produjo con pasos medidos y con la necesaria cautela que, para la obtención de beneficios recíprocos, ello demandaba. A la altura de mediados del siglo XVI, quedan lejos los tiempos en que los conflictos de jurisdicción constituían razones de peso como para originar, por parte del poder secular o de sus representantes, sonados rechazos e inflamadas protestas ante extralimitaciones, reales o presuntas, de la jurisdicción eclesiástica. Quien se asoma a los Cuadernos de Cortes Castellanas de la Baja Edad Media, fácilmente percibirá el calor de las diatribas que, en aquel momento, tenían suficiente razón de ser. Sin em-

bargo, desde el momento en que la doctrina secular -apoyada por el nuevo talante adoptado por la Iglesia- construye los elementos definitorios del Estado absoluto, aquéllas comienzan a verse carentes de sentido (8).

No es ninguna novedad admitir que la aparición del Santo Oficio, precisamente como un tribunal de la Corona, en gran medida al margen de la Santa Sede, constituye un factor de primer orden, para entender y valorar aquel proceso de "estatalización" de la Iglesia que entonces se opera en España. Si a ello se añade la naturaleza básicamente estatal del Supremo Consejo de la Inquisición, como tal inserto en el entramado político-administrativo del régimen polisindial imperante; el carácter eminentemente secular del Derecho instrumentalizado en el proceso inquisitorial, que no era sino el Derecho romano-canónico vigente en la esfera de los tribunales ordinarios, etc.; todo ello, hay que insistir, no son sino factores que confieren un carácter mixto -ya denunciado desde hace algún tiempo por los especialistas- a la naturaleza del Santo Oficio (9).

## 2. VOLUNTARISMO POLÍTICO E IDEOLOGÍA EN LA CONFIGURACIÓN DE LA MONARQUÍA UNIVERSAL ESPAÑOLA

No hace mucho que Lalinde, en un esclarecedor estudio, puso sobre el tapete la más que aceptable viabilidad de una interpretación simbiótica de las inevitables relaciones existentes entre la Segunda Escolástica castellana y el voluntarismo característico de la Monarquía hispánica. Por tanto, frente a posiciones tradicionalmente sustentadoras de esquemas apologeticos ante la aportación del iusnaturalismo castellano, el citado autor reivindica una solución que podemos denominar "realista", más acorde con lo que los hechos no sólo no parecen desmentir,

(6).- GARCIA MARIN, En torno a la naturaleza, págs. 19-20.

(7).- José Antonio MARAVALL, Estado moderno y mentalidad social, Madrid 1972, I, págs. 216 y ss.

(8).- Jose Antonio MARAVALL, Estado moderno, I, págs. 219-230.

(9).- Francisco TOMAS Y VALIENTE, Relaciones de la Inquisición con el aparato institucional del Estado, en "La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes", Madrid 1980, pág. 45. Cfr. también GARCIA MARIN, Magia e Inquisición: Derecho penal y proceso inquisitorial en el siglo XVII, donde el tema es tratado con amplitud en "Perfiles jurídicos de la Inquisición española", Instituto de la Inquisición. Universidad Complutense de Madrid, 1989, págs. 205-278. También IGNACIO TELLECHEA IDIGORAS, El proceso del arzobispo Carranza, "test" de las relaciones Iglesia-Estado, en la obra colectiva citada en primer lugar, págs. 69 y ss. José Luis GONZALEZ NOVALIN, Reforma de las leyes, competencia y actividades del Santo Oficio durante la residencia del Inquisidor general don Fernando de Valdés, (1547-1566), ídem, especialmente págs. 194-195.

(10).- Cfr. Jesús LALINDE ABADIA, *Una ideología para un sistema (la simbiosis histórica entre iusnaturalismo castellano y la Monarquía Universal)*, separata del volumen "Quarterni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 8/1979, Milán 1980.

(11).- Jesús LALINDE, *Una ideología para un sistema*, pág. 89 de la separata.

(12).- Cfr. Jesús LALINDE, *Una ideología*, pág. 89.

(13).- Jesús LALINDE, *Una ideología*, pág. 90. Ver también las págs. siguientes.

sino, por el contrario, confirmar (10).

Ya hace tiempo que Hinojosa puso de relieve los efectos que en la práctica podían derivarse del revelador hecho de que la mayor parte de las obras pertenecientes a los tratadistas más representativos de la escuela salmantina, fuesen dedicadas expresamente a los tres primeros Monarcas de la Casa de Austria. Lalinde llama a esto simplemente "sumisión personal de los principales representantes de la escuela al poder político" (11).

Parece que no son pocos los pasajes que aquellos tratadistas dedican en sus obras a "favorecer" a la máxima instancia de poder temporal. El caso de Vitoria inclinándose a considerar que la exención de la potestad civil, de que disfrutaban los clérigos (de modo que no pueden ser juzgados civil ni criminalmente por aquélla), constituye más un privilegio del Príncipe que una solución emanada del Derecho divino, es, por cierto, un testimonio bastante significativo (12).

A partir de aquí, según Lalinde, otros principios sostenidos por diferentes autores de la escuela, conducen a reinterpretar sus postulados en términos que poco tienen que ver con presuntas actitudes "revolucionarias" o democráticas de aquellos: estipulación de la obediencia al poder temporal; legitimación del sistema político y social imperante; negación por algunos del derecho de resistencia a la tiranía, en especial cuando de Reyes de la Casa de Austria se trata; finalmente, en los casos de Vitoria y Suarez, y tras ellos gran parte de la doctrina política de estos siglos, se estima en poco la dependencia regia del pueblo, puesto que, una vez obtenido el poder de éste, aquel continúa actuando con total independencia. Todos estos principios hacen, inevitablemente, de aquellos autores unos auténticos colaboradores del poder absoluto. En esta línea de pensamiento, el autor citado concluirá reconociendo que "a cambio del apoyo político a los Austrias, la escuela de-

manda el apoyo religioso de éstos a la religión católica" (13).

Aquí nos encontramos ante la lógica consecuencia de una interpretación de obras (*De legibus*, *De iustitia et iure*, *De regia potestate*...), llevada a cabo con talante crítico y, por lo tanto, poco conformista con posiciones precedentes. Pero, sobre todo, con una conclusión que, por sus efectos ulteriores, mucho tiene que ver con el tema que aquí se trata.

### 3. LA TESIS TRADICIONAL DE LOS DOS FUEROS. SU ESCASA INFLUENCIA EN LA CONFIGURACIÓN JURISDICCIONAL DEL SANTO OFICIO. LAS CUESTIONES DE "MIXTI FORI"

Numerosos autores de este período (Alfonso de Castro, Castillo de Bobadilla, Jacobo Simancas, Diego de Covarrubias, Alfonso de Azevedo, Juan Gutierrez, Francisco Avilés, Palacios Rubios, Diaz de Montalvo, Nuñez de Avendaño, Julio Claro, Diego Pérez, Bernardo Diaz, Gregorio López, Rojas, Paz, Salcedo, etc.), tratan con amplitud de un tema, cuya trascendencia -y precisamente por ello- constituía el más directo motivo de la rara unanimidad en sus opiniones. Puede decirse que la ciencia teológico-moral y jurídica de este período, admite sin reservas que el verdadero origen de todo poder y jurisdicción es divino. Conforme a la concepción teocrática imperante desde la Edad Media y matizada (en beneficio del poder temporal) durante la Edad Moderna, será Dios mismo quien confiera la espada temporal y la espiritual al Príncipe secular y al Papa respectivamente. A partir de este momento, ambos se configuran como instancias máximas de poder, cada una en su respectivo ámbito



y sin que falten esfuerzos por una u otra por reclamar un protagonismo efectivo en el campo de la potestad temporal, justamente en el espacio de ésta que afecta conjuntamente a ambas. En este sentido, no se producen más interferencias que aquellas que puedan derivarse de roces motivados por la necesaria convivencia entre clérigos y seglares, en el campo de las llamadas *res mixtae* (14).

Para aclarar el a veces confuso panorama que presenta la confluencia de una y otra jurisdicción, algunos autores (por ejemplo Castillo de Bobadilla), recurren a la vía casuística, para determinar "en qué cosas pueden los Obispos, y sus Vicarios, y otros Iuezes Eclesiásticos proceder contra legos, y contra sus bienes, ciuil y criminalmente, directa o indirectamente", y viceversa (15).

Aunque la condición, laica o religiosa, del reo será la causa determinante de la competencia de una u otra jurisdicción, en ocasiones la doctrina alude a los supuestos en que la distinción apuntada se entiende cumulativamente. Se trata aquí de la aplicación del principio del "mixto fuero", en virtud del cual correspondrá conocer la causa al juez que primero detenga al presunto culpable, sea éste laico o eclesiástico (16).

Respecto a estos casos, Castillo de Bobadilla (una vez más nos guiaremos por su expresividad) indicará: "en los casos *mixti fori*, en que el Iuez Eclesiastico y el seglar tienen jurisdicción, pertenecerá el conocimiento al que de ellos preuinere la causa", en apbyo de lo cual se remite a una constitución de Pío V dada en 1566, añadiendo a continuación que "es tanta la fuerza de la preuencion que preualece, aunque el Iuez que preuino sea inferior y menor que el segundo... en especial si la preuencion fué real por la prisión... Pero aduertase, que auiendo preuenido el Iuez Eclesiastico la causa, no deue inhibirse el Corregidor del conocimiento della, saluo si... el Iuez Eclesiastico enteramente uuiere administrado justicia en el caso..." (17).

Pero estos supuestos, que debieron ser bastante frecuentes, no parecen que dieran origen a una solución tan a simple vista fácil, ya que es bien conocido el celo con el que ambas potestades cuidaban, tanto de su particular esfera jurisdiccional, como por obtener un protagonismo en el ámbito temporal en que las actividades de laicos y eclesiásticos coincidían. Un caso bien expresivo a estos efectos, viene representado por los actos considerados generadores de sortilegios, respecto de los cuales la doctrina mantiene que, cuando aquellos no se estiman sospechosos de herejía, no se da una jurisdicción privativa, sino acumulativa o de "mixto fuero". En consecuencia, respecto de ellos, no debía considerarse siempre necesaria la intervención de los Inquisidores.

Decimos que la cosa no debía ser tan simple como algún sector doctrinal coetáneo muestra, puesto que otros autores llegan a afirmar categóricamente que, en última instancia, todo depende de la condición del reo y, en consecuencia, *laicus in clericum nullam habet cognitionem* (18).

Con amplio apoyo doctrinal (en especial Palacios Rubios, Alcázar, Covarrubias, Quemada, Avilés, Rojas, Bernardo Pérez, Azevedo, Salcedo, Villadiego, Menchaca, Diego Pérez, Julio Claro, Villalobos, Segura, Belluga, etc.) Castillo de Bobadilla nos informará de que "en lo que toca al delito de herejía, por se priuatiuamente de la Jurisdiccion Eclesiastica... podrá el Iuez Eleaistico prender y encarcelar a los legos culpados en el, sin inuocar el Real auxilio, y deue el Iuez seglar executar su sentencia (nos está hablando de la relajación que en este momento procesal se produce al brazo secular) sin examinar el processo, so pena de excomunion... y segun la opinion de los Canonistas, que es mas recibida, aunque Bartulo, y los legalistas uuieron lo contrario y mal" (19).

Ahora bien, continuará discutiendo el mismo autor: "puesto caso

(14).- Francisco TOMAS Y VALIENTE, *Relaciones de la Inquisición*, págs. 44-45. También M<sup>a</sup>. Luisa DEMIGUEL GONZALEZ, *El problema de los conflictos jurisdiccionales* (*Memorial de Antonio Trejo a Felipe IV*), en la obra colectiva citada en nota 9, págs. 85-87.

(15).- Jerónimo CASTILLO DE BOBADILLA, *Política para Corregidores y señores de vasallos...*, Madrid 1597, tomo I, libro II, capítulo XVII, nº 25.

(16).- Jerónimo CASTILLO DE BOBADILLA, *Política para Corregidores*, I, I, XVII, nº 73 bis, 148 y 152.

(17).- Jerónimo CASTILLO DE BOBADILLA, *Política para Corregidores*, I, I, XVII, nº 163 a 165.

(18).- Francisco TORREBANCA VILLALPANDO, *Epitome delictorum sive de Magia*, Lugduni 1678, III, IX, nº 1-33, págs. 392-396. Sobre este tema se ha pronunciado ampliamente la doctrina de este período. Ver para ello la nota 28 de mi trabajo ya citado *Magia e Inquisición: Derecho penal y proceso inquisitorial en el siglo XVII*.

(19).- Jerónimo CASTILLO DE BOBADILLA, *Política*, I, I, XVII, nº 171.

(20) Jerónimo CASTILLO DE BOBADILLA, Política, I, I, XVII, nº 172.

(21) Jerónimo CASTILLO DE BOBADILLA, Política, I, I, XVII, nº 175.

(22) Jerónimo CASTILLO DE BOBADILLA, Política, I, II, XVIII, nº 16. Para ello se apoya en disposiciones dadas por Enrique II y Juan I (Nueva Recopilación IV, 1, 14, donde se advierte: "porque assi como Nos queremos guardar su jurisdicción a la Iglesia, i a los Eclesiásticos, assi es razon, i derecho que la Iglesia, i Juezes della no se entremetan en perturbar nuestras jurisdicción Real").

(23) Quintín ALDEA, Iglesia y Estado en la España del Siglo XVII, Comillas 1961. Cfr. también Santiago ALONSO, El pensamiento realista de Francisco Salgado de Somoza, Salamanca 1973.

que el Iuez seglar entregado del herege condenado no puede conocer ni definir si lo es, o no: pero que puede instruyrse y asegurar su conciencia, e inquirir, si el crimen es veramente de heregia, o delito secular, o mixti fori..." para con esta cautela evitar así otros males. Y sigue diciendo: "Pero en este entiendo yo, quando notoriamente constasse de los autos del defecto de jurisdicción Eclesiastica: y que aun en caso de duda, si el hecho toca o no, en heregia, no se podra entremeter el Iuez seglar a conocer dello..." (20).

Que los mencionados supuestos genéricamente calificados de *mixti fori*, no ofrecan un perfil incuestionable en cuanto a su naturaleza, se deduce de las siguientes argumentaciones que, ad cautelam, desliza el mencionado autor: "En los delitos *mixti fori*, en que el Iuez Eclesiastico y el seglar tienen jurisdicción, no hay duda sino que el seglar no está obligado a impartir su auxilio sin ver ni examinar la justificación del proceso Eclesiastico, porque solamente esta obligado a fauorecer y patrocinar la jurisdicción temporal de los Eclesiásticos en lo lícito y honesto, y cuando proceden observando el orden del Derecho, pero no en lo injusto: y esta es practica y comun opinion, assi quando el Eclesiastico entrega al Iuez secular algun lego, como quando le entrega clérigo degradado, para que lo castigue, o le pide que los prenda..." (21).

Es evidente que Castillo de Bobadilla está consciente de tener entre sus manos un tema espinoso, por eso no nos llama la atención su postura altamente conservadora y cauta, a la hora de emitir juicios. Así, cuando trata expresamente de la "jurisdicción real y mixto fuero", no olvida advertir que "siempre ay quejas y controuersias entre los subditos de que se detrehe y defrauda a la jurisdicción propria, y se amplia y prorroga la agena". Llegando el caso, se justifica lavándose las manos y exclamando hallarse ante una "vidriosa materia". Así, su cautela la explica "porque mi ingenio es corto, aunque la

intencion es sana, y por ninguna via, o manera es de mi animo detraher, o derogar en algo la jurisdicción, costumbres, priuilegios, o libertades Eclesiasticas", y por ello es por lo que añade: "me sujeto siempre... a la corrección de la santa madre Iglesia: la cual si determina y siente otra cosa, esso mismo siento y determino yo..." (22).

No cabe duda de que en el ánimo del autor pesa tanto la consideración - por él admitida expresamente - de que la exención de los clérigos y eclesiásticos, es decir, la "vidriosa materia" así por él calificada, constituye cuestión de Derecho divino o humano, como por las explícitas disposiciones emanadas del Derecho regio (así Nueva Recopilación I, 3, 5; IV, 1, 14 ó II, 5, 36), directamente enderezadas a proteger la jurisdicción del Soberano en cuestiones especialmente delicadas, en cuanto que constituyen puntos de constante fricción entre ambas potestades. Quintín Aldea ha puesto de relieve cómo aspectos tan relevantes como el jurisdiccional, el patronato regio o las cuestiones fiscales, representaban fuente casi inagotable de roces. Y precisamente la existencia de estos conflictos, explica los diversificados intentos promovidos por la Iglesia y el Estado, para llegar a determinados puntos de acuerdo (23).

#### 4. EL PRAGMATISMO COMO BASE MODELADORA DEL SISTEMA: EL REGALISMO ESPAÑOL Y LAS RELACIONES ENTRE IGLESIA Y ESTADO; LA CUESTIÓN DE LA JURISDICCIÓN INQUISITORIAL

Pues bien, serán justamente aquellas disposiciones del Derecho regio, y junto a ellas los planteamientos

programáticos de algunos autores, defensores de un "regalismo" más o menos tenaz y decidido, las razones de peso que motivarán el retraimiento de la doctrina que podemos llamar tradicional.

Por ejemplo, para Salgado de Somoza, el discurso teórico de Castillo de Bobadilla a propósito de los casos de *mixti forti*, es irreprochable, por lo que básicamente se adhiere a sus conclusiones<sup>(24)</sup>. Sin embargo, para él el precepto de la Nueva Recopilación II, 5, 36, ("por cuanto assi por derecho como por costumbre inmemorial, nos pertenece al Çar las fuerÇas, que los jueces Ecclesiasticos, y otras personas hazen en las causas, de que cosnocen, no otorgando las appellaciones, que dellos legitimamente son interpuestas..."), debe ser interpretado de conformidad con el verdadero tenor del mismo, es decir, que de acuerdo con la ley regia, los Reyes de España tanto por Derecho como por costumbre, tienen atribuída facultad específica para eliminar las violencias y opresiones procedentes de los jueces eclesiásticos, tanto si afectan a clérigos, como a laicos<sup>(25)</sup>.

En resumen: el imperio de la ley regia por encima de todo, una ley que el propio Alfonso de Castro definió como "recta voluntad del que actúa en lugar del pueblo", principio éste que ya estaba en la base de algunos de los más significados representantes del iusnaturalismo castellano. En apoyo de sus palabras, Salgado de Somoza trae a colación numerosas opiniones de tratadistas, regnícolas o extranjeros, cuyo pensamiento sobre la "vidriosa materia" se muestra, a su entender, tan diáfano que no admite dudas interpretativas. Lo curioso del caso es que al parecer de muchos de ellos ha sido utilizado también por otros autores, con pretensiones menos comprometidas que las que aquél sostiene<sup>(26)</sup>.

Si, como comúnmente se admite por la doctrina (al menos como punto de partida sobre la global concepción del Poder político), el Príncipe no re-

conoce en lo temporal la existencia de una jurisdicción superior, provenga de donde provenga, y si los clérigos (como también reconocen numerosos autores) se consideran *cives, pars populi et membra Reipublicae*<sup>(27)</sup>, es de lógica que también ellos han de quedar sujetos a la autoridad regia. Prueba de ello es que:

a. Todos los eclesiásticos están obligados a prestar el juramento de fidelidad al Rey *in recognitionem Domini, ac capitibus in temporalibus*<sup>(28)</sup>.

b. Aunque se dice que aquellos están exentos, incluso en las causas temporales, de la jurisdicción regia, sin embargo ésto no debe entenderse *tam absolute quam ratione subjectionis*, de forma que, en orden al bien público y recto gobierno de toda la comunidad, *subsint Principi temporali*, en tanto que ciudadanos de una República temporal, de la que inexcusablemente son sus miembros. Consecuentemente, el Príncipe está obligado a defender a los clérigos de cualquier violencia, de igual modo que a los demás "vasallos de la República", como éstos, los primeros son legítimos destinatarios de iguales privilegios<sup>(29)</sup>.

c. De la misma doctrina se deduce que todas las personas eclesiásticas quedan obligadas a la observancia de la "leyes políticas que atañen al bien general y público de la comunidad laica" (*Partidas* I, 6, 54; I, 6, 52 y *Nueva Recopilación* I, 25, 5), siempre que aquellas no vayan en directo perjuicio de la "libertad e inmunidad eclesiástica". En consecuencia, con independencia de la sujeción de los clérigos al Derecho canónico, que les afecta directamente *in spiritualibus*, la ley temporal, *ratione directiva*, obliga por igual a todos, en cuanto que persiguen el bien universal de la comunidad, de la que por igual forman parte laicos y eclesiásticos<sup>(30)</sup>.

Es fácil advertir cómo el regalismo somociano, no es sino una consecuencia más del gradual proceso de

(24).- Francisco SALGADO DE SOMOZA, *Tractatus de Regia Protectione vi oppressorum appellantium*, Lugduni 1669, I, I, n.º 4, pág. 6.

(25).- Francisco SALGADO DE SOMOZA, *Tractatus de Regia Protectione* I, I, n.º 14, pág. 7.

(26).- Francisco SALGADO DE SOMOZA, *Tractatus* I, I, n.º 16, pág. 7.

(27).- Francisco SALGADO DE SOMOZA, *Tractatus* I, I, *Praeludium* II, n.º 57 y 58, pág. 12.

(28).- Francisco SALGADO DE SOMOZA, *Tractatus* I, I, *Praeludium* II, n.º 61, pág. 13.

(29).- Francisco SALGADO DE SOMOZA, *Tractatus* I, I, *Praeludium* II, n.º 62 y 63, pág. 13.

(30).- Francisco SALGADO DE SOMOZA, *Tractatus* I, I, *Praeludium* II, n.º 64 y 65, pág. 13.

(<sup>21</sup>)- Francisco TOMAS Y VALIENTE, *Relaciones de la Inquisición*, pág. 45.

(<sup>22</sup>)- Pedro de RIVADENEIRA, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano*; he manejado la edición de B.A. E., LX, Madrid 1952, pág. 556. tras de partir del mencionado principio, advierte sobre la necesidad de que el príncipe sepa rodearse de buenos consejeros, todos ellos especializados en las diferentes materias: "Y por eso conviene que los príncipes tomen por consejeros a hombres tan sabios y tan universales en todos los negocios que se ofrecen, ó si no los hallaren tales, que tengan varios consejeros para diferentes negocios: soldados para las cosas de guerra, letrados para las de justicia, teólogos para las de conciencia, hombres de de cuenta para la hacienda, y de estado para las de estado; porque cada uno es sabio en su arte... y que en escogerlos tenga en cuenta como proveer el oficio, y no la persona". Sancho de MONCADA, *Restauración política de España*, he manejado la edición del I.E.F., Madrid 1974, págs. 229-231 se refiere explícitamente a este extremo de la ciencia o arte de gobernar. Ver para ello los cap. III a VIII de la obra. J. ENRIQUEZ DE ZUÑIGA, *Consejos políticos y morales*, Cuenca 1634, alude al difícil arte de gobernar, arguyendo que "es ciencia que no se aprende solo en los libros...el presumir tanto de sí, que se juzga docto en el arte de gobernar, pues todos con facilidad confiesan ignorar el de la agricultura, de la pastaría, de marear...Mas para administrar una República, para ser Rey, y mandar a diversas gentes, y Naciones, ninguno se reconoce insuficiente, siendo la ciencia más dificultosa de todas...", etc.

(<sup>23</sup>)- J. LAYNEZ, *El privado cristiano deducido de las vidas de Joseph y Daniel...*, Madrid 1641; he tomado la cita de José A. FERNANDEZ-SANTAMARIA, *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco*, Madrid 1986, pág. 45.

secularización operado en el Estado desde fines del siglo XV. En este sentido, como ha observado Tomás y Valiente, "los frecuentes conflictos no ocultan coincidencias más profundas entre Iglesia y Estado, condenados a entenderse en orden a la imposición de unos criterios sociales de convivencia..." (<sup>21</sup>). Uno de los frutos de ese entendimiento -y tal vez el más relevante- entre ambas potestades, fué el Instituto de la Inquisición, cuya incertidumbre natural, a caballo entre lo teológico y pontificio, por una parte, y lo político, por otra, como ya apuntara Defourneaux, hizo del mismo uno de los instrumentos más eficaces para la consolidación del poder absoluto.

No parece necesario insistir demasiado en que la citada secularización del Estado, encuentran vivos reflejos en significados representantes del empirismo o pragmatismo político, es decir, en aquellos que, de manera más o menos abierta, defienden la "razón de Estado", de acuerdo con los postulados asentados por Maquiavelo. Todos ellos entienden que la "tarea de Estado" constituye una ciencia o un arte (Alamos de Barrientos, J.F. de Lancina, Sancho de Moncada, etc.). Arte o ciencia que, para algunos, presupone buscar, por encima de todo, el bien universal de la República (<sup>22</sup>).

Así las cosas, no considero acertado colegir que en la decidida búsqueda de ese bien general de la República, de la comunidad -aunque de ello no encontremos una constancia expresa en los autores citados-, el Príncipe soslaya o, en su caso, admita con los debidos matices la intervención de otras potestades (como la Iglesia); intervención de la que pueden resultar, en principio, menoscabos en un poder que ahora se configura en lo interior como absoluto y en lo exterior como soberano. Descartada, por razones de pragmatismo político, la eliminación de la potestad eclesiástica, como la de otros poderes fácticos, el Rey o su fiel reflejo el Estado, se ve obligado a pactar con ellos, lo que no es sino una clara

manifestación de esa "capacidad política", de ese carácter de ciencia o de arte que la función de gobernar tiene.

Bajo esta perspectiva es fácil entender el *statu quo* asentado desde fines del siglo XV en España, en virtud del cual una institución de tanto relieve como el Santo Oficio, va a servir, precisamente por su medido carácter ecléctico, o mejor, por la indeterminación deliberada de su naturaleza, de medio o instrumento para lograr la consolidación del Poder político.

Quienes así piensan influirán no poco en la praxis gubernamental de los siglos XVI y XVII. Pero al lado de ellos, o frente a ellos y en posición claramente antagónica en lo que se refiere a los puntos de partida, se situarán los "eticistas", los "moralistas" propugnadores de una doctrina tradicional, reforzada por la Contrarreforma. Si los hechos llegan a consumir una práctica política realista y pragmática, cuya más clara manifestación en el punto de vista que ahora nos interesa, la encontramos en el regalismo de Salgado de Somoza y en el "empirismo" de los llamados "tacticistas", en el plano de las formas y de la intoxicación de las declaraciones programáticas, serán los otros, los ortodoxos, los que se atribuirán el monopolio dirigista de la Monarquía Católica, de modo que con su radicalismo e intransigencia religiosa llevarán, por senderos maximalistas, el peso de la marcada orientación "oficialista" del Estado. Es así que, por caminos distintos, unos y otros, heterodoxos los menos y ortodoxos de la política los más, convergen en una misma concepción del Poder político.

Dentro de los "moralistas" o "eticistas", José Laynez identificará libertad de conciencia con libertad de pecar (<sup>23</sup>). Rivadeneira considerará a los denominados "políticos", es decir, a los seguidores más o menos encubiertos de Maquiavelo, como la peor amenaza para la religión y la libertad de los pueblos, sencillamente porque "apartan la razón de Estado de la Ley de



Dios" (34). Lo mismo sucederá con Blázquez Mayoralgo, el cual criticará a quienes sostienen que "el príncipe debe fingir la religión y no ser religioso", por la simple razón de que "no sabe reinar quien no sabe disimular" (35). Entre otros tratadistas del período (36).

Como ha señalado recientemente Fernández Santamaría, el próximo paso entre quienes defienden la ortodoxia católica tridentina, lo constituye asociar maquiavelismo y herejía. Para este autor, será la *Política de Dios* de Francisco de Quevedo, donde encontraremos "todos los tópicos encaminados a guiar al príncipe en el desempeño de su quehacer político... dentro de un contexto definido estrictamente por las enseñanzas de Cristo". De él serán precisamente las siguientes ilustrativas palabras: "¿Qué secta, qué herejía, no se acomoda con el estadista, cuando no se cñie y gobierna por la ley evangélica?" (37).

El radicalismo religioso dará paso a la intolerancia como fruto natural e inevitable, intolerancia de la que uno de sus máximos representantes es Juan de Mariana, quien con prolijidad de argumentos rechazará el reconocimiento de la libertad religiosa, de tal modo que el príncipe que admite la tolerancia en este punto, debe ser depuesto e incluso muerto (38).

Como fácilmente se advierte, con este planteamiento quedan sentadas sólidamente las bases para la configuración de un Estado unitario, compacto, sin fisuras ideológicas o religiosas que puedan perjudicar el centralismo político y la Monarquía absoluta.

Hemos anotado más arriba cómo en el fondo de la actitud mantenida por los "eticistas", de un lado y los "empiristas", por otro, se da una coincidencia en cuanto a los objetivos finalmente perseguidos. Quiero explicar un poco el sentido de tal afirmación.

En principio no me parece sostenible que el realismo político constituya un

talante predicable únicamente de quienes, más o menos subrepticamente, se adhieren a la corriente no oficialista del pensamiento político del momento. Tanto quienes mantienen una actitud ortodoxa que vincula estrechamente religión y política, como la de los que arrostran los riesgos derivados de hecho de la posición contraria, es decir, el caso de los denominados "políticos", fundamentan su pensamiento en unos planteamientos doctrinales, no por más divergentes, menos pragmáticos en cualquier caso. Quiero decir con ello que frente a la "razón de Estado" de unos, se yergue desafiante la "razón de Estado" de los otros. Si bien este término se propugna, con razón, respecto de quienes toman a Maquiavelo como modelo de actitud política, ello no quiere decir que respecto de los que engrosan la línea oficialista no quepa atribuirles su propia "razón de Estado", precisamente aquella que considera estrechamente unidos moral y Estado, religión y política. Que esto fué así durante largo tiempo, lo demuestra la contextura político-religiosa que adoptó la Monarquía Católica, precisamente en unos momentos en que la misma ostentó la supremacía de hecho frente a otras formaciones políticas europeas contemporáneas, donde, por cierto, la "razón de Estado" de Maquiavelo encontró mayor eco.

En este sentido, las siguientes palabras de Pedro de Rivadeneira, nos parecen ciertamente ilustrativas en relación con lo que venimos diciendo. La elocuencia de las mismas se obtiene si las ponemos en relación con las anteriormente recogidas en la nota 34. Nos dice: "Pero la diferencia que hay entre los políticos y nosotros es, que ellos quieren que los príncipes tengan cuenta con la religión de sus súbditos, cualquiera que sea, falsa o verdadera; nosotros queremos que conozcan que la religión católica es solo la verdadera, y que a ella sola favorezcan". La expresividad de ambos razonamientos nos releva de la obligación de explicar su contenido (39).

(34).- Pedro de RIVADENEIRA, *Tratado de la religión*, págs. 452-455. En pág. 456 dirá algo que, como veremos adelante, me parece lleno de interés: "Y porque ninguno piense que yo desecho toda la razón de estado (como si no hubiese ninguna), y las reglas de prudencia con que, después de Dios, se fundan, acrecientan, gobiernan y conservan los estados, ante todas cosas digo que hay razón de estado, y que todos los príncipes la deben tener siempre delante los ojos, si quieren acertar a gobernar y conservar sus estados. Pero que esta razón de estado no es una sola, sino dos: una falsa y aparente, otra sólida y verdadera; una engañosa y diabólica, otra cierta y divina; una que del estado hace religión, otra que de la religión hace estado..." Los datos que, para nuestro propósito, nos proporciona este autor podrían multiplicarse.

(35).- J. BLÁZQUEZ MAYORALGO, *Perfectas razón de Estado deducida de los hechos del rey don Fernando el Católico...* México 1646. En págs. 452-453 ataca abiertamente a los llamados "políticos".

(36).- Fray Juan MARQUEZ, *El gobernador christiano, deducido de las vidas de Moises y Josué, príncipes del pueblo de Dios*, Madrid 1640, en su introducción "Al lector" sitúa acertadamente el punto de partida de la polémica, al señalar que "Siempre ha aparecido la mayor dificultad del gobierno christiano, el encuentro de los medios humanos con la ley de Dios: porque se se echasse mano de todos, se auenturaria la conciencia; y si de ninguno, peligrarian los fines, en detrimento del bien común". Cfr. de este mismo autor cap. XXVIII, págs. 326 y ss.; XXIX, págs. 329 y ss.; XXX, págs. 333 y ss. No insistiremos más en un tema suficientemente conocido; quedan, pues, esos aspectos para confirmar el punto de vista que, por ahora, nos interesa primordialmente.

(37).- José A. FERNANDEZ-SANTAMARIA, *Razón de Estado y política*, págs. 53-54.

(38).- José A. FERNANDEZ-SANTAMARIA, *Razón de Estado*, págs. 67 y ss.

(39).- Pedro de RIVADENEIRA, *Tratado de la religión*, págs. 459-459.