

# TOLERANCIA E INTOLERANCIA. VIEJAS Y NUEVAS INQUISICIONES

Ricardo GARCÍA CÁRCEL  
Universidad Autónoma de Barcelona

En 1979 publicaba Italo Mereu su ya clásico libro sobre la historia de la intolerancia en Europa. Mereu disecciona, con acierto, los fundamentos de la intolerancia: la llamada “duda incierta” que convierte la sospecha en neurosis, la fe totalizadora gestionada por una clase dominante, la ortodoxia como deber, el concepto litúrgico de obediencia y fidelidad, el control de la desviación entendida como tentación permanente, la discriminación de los sospechosos y sus fautores y de los diferentes... Fe, fidelidad, ortodoxia y obediencia ciega y gregaria son los ejes de la intolerancia, de la que se deriva la adulación, el conformismo, la hipocresía y la autocritica preventiva. Mereu polariza su atención en lo que él llama “el modelo católico”, la represión del disenso religioso que lleva a cabo la Iglesia a caballo de la Inquisición en el período 1542-1642. Las inquisiciones protestantes, según el historiador italiano, no serían sino traslaciones del modelo católico a sus respectivos escenarios<sup>1</sup>.

Las críticas de Mereu y la historiografía radical italiana de las últimas décadas han sensibilizado extraordinariamente a la Iglesia Católica,

---

<sup>1</sup> I. MEREU, *Historia de la intolerancia en Europa*, Barcelona, 2002; A. DEL COL, «Observazione preliminari sulla storiografia dell’Inquisizione romana», en C. MOZZARELLI (ed.), *Identità italiana e cattolicesimo. Una prospettiva storica*, Roma, 2003.

que últimamente se ha replanteado su estrategia defensiva ante tales acusaciones. El hito más expresivo de este giro notable en la posición eclesiástica fue el Simposio sobre Inquisición de octubre de 1998, organizado por la Comisión Teológico-Histórica del Jubileo del año 2000 y la apertura del Archivo del Santo Oficio con el coloquio de la Academia de Lincei de Roma. La principal constatación del giro eclesiástico ha sido el propósito público de la Iglesia de expresar su arrepentimiento en el marco de la coyuntura histórica del paso a un nuevo milenio. La auto-crítica eclesiástica, de hecho, había sido anunciada por la Encíclica *Tertio Millenio Adveniente* (1994). En el referido simposio se abrieron dos frentes de debate, a mi juicio, interesantes en torno a la Inquisición. El primero, lógicamente, fue el de la identidad del Santo Oficio que lleva implícita la cuestión de la responsabilidad. En este terreno, la Iglesia fue terminante, ratificando la naturaleza eclesiástica de la Inquisición. Por primera vez, la Iglesia no trasladaba la responsabilidad del Santo Oficio a otros poderes, sino que la asumía ella misma íntegramente. Como ya he escrito en otro lugar, la asunción eclesiástica de la responsabilidad de la Inquisición implica, de hecho, la reivindicación del reconocimiento del monopolio del poder histórico de la Iglesia sobre la disidencia, la recuperación de la legitimidad última en este terreno del Papa. Los poderes ejercidos por otras instancias no serían sino concedidos, delegados, coyunturales. El segundo frente de debate fue el de los límites de la memoria histórica y la manipulación de la realidad histórica<sup>2</sup>.

Los historiadores españoles, tradicionalmente sensibilizados por el papel trascendental del Estado en la Inquisición española, han vivido con mucho más distanciamiento que los italianos las inquietudes de la Iglesia en sus relaciones históricas con la Inquisición. Hoy, aquí y ahora, la revisión histórica de la Inquisición va ligada al concepto de representación. Ciertamente, el concepto de representación inunda el discurso histórico en todos los frentes. La historiografía de la Inquisición está, especialmente, muy afectada por el “síndrome del espejo”, que ha puesto en cuestión no pocas de las presuntas realidades tradicionalmente asumidas del fenómeno inquisitorial. La primera erosión de los supuestos establecidos sobre el Santo Oficio ha venido de la crítica a la credibilidad de las fuentes inquisitoriales y la presunta “invención” de la herejía que llevaron a cabo los inquisidores.

Jaime Contreras reflejó bien esta idea en el concepto atribuido a un converso portugués en 1605: “mientras hubiere palomar habría palomas”. El palomar, es decir, el propio montaje institucional de la Inquisición, determinaría las víctimas: conversos, moriscos, protestantes,

---

<sup>2</sup> De la trascendencia de este simposio, nos hacíamos eco en R. GARCÍA CÁRCEL y D. MORENO MARTÍNEZ, *Inquisición. Historia crítica*, Madrid, 2000, pp. 5-25.

brujas... configuradas siempre en función del palomar previo, de los intereses establecidos. El tema ha derivado en un complejo debate metodológico en torno a la credibilidad de las fuentes inquisitoriales: ¿los judíos, moriscos, protestantes... eran lo que dicen las fuentes inquisitoriales que eran? El problema es complicado porque a los intereses previos de lo que los perseguidores querían, se contraponen las estrategias defensivas de las víctimas que jugaron siempre a esconder su propia identidad a través de múltiples fórmulas de disimulo. Las sublimaciones del concepto de representación han conducido a una duda metódica respecto a la credibilidad de las fuentes inquisitoriales como fuentes procesales, que implican una jerarquización posicional del interrogador y el interrogado en un proceso de “producción de sentido” de los textos cuya captación constituye un reto presuntamente imposible para el historiador. Ginzburg ya subrayó los riesgos que implica depositar toda la fe en el concepto de representación en tanto que puede conducir a lo que él llama un “escepticismo perversamente radical” y a inferir que la realidad es incognoscible. La cautela metodológica ha generado demasiada prevención al texto, obligando a zambullirse al historiador en la lógica oscura del pretexto y de las secretas intenciones o voluntades en la construcción del texto. En los últimos años, parece, asistimos a una cierta reacción positivista objetivista que intenta superar la obsesión por la construcción de la fuente, en beneficio de su propia amortización. Los escrúpulos puristas a la hora de la lectura de las fuentes han encubierto, en no pocas ocasiones, perezas inconfesables<sup>3</sup>.

Pero el problema de la supuesta invención de las víctimas por la Inquisición, no sólo tiene la vertiente metodológica, sino también la vertiente ideológica. ¿Inventó la Inquisición el problema judío o morisco o realmente esos problemas existían, fueran de la naturaleza que fueran (religiosa, política o social) y la propia evolución de los acontecimientos acabó dándoles la razón a los inquisidores? ¿El mensaje fatalista que encerraba la práctica inquisitorial de integración imposible, de conversión inviable, de convivencia intercultural fracasada no se vio ratificado por la expulsión de los judíos y moriscos? Toda una generación de los años cincuenta a los setenta del siglo XX acusó a la Inquisición de inventarse falsos problemas para legitimarse a sí misma. La historiografía judía, de Riskin a Netanyahu, la historiografía moriscófila, de Márquez Villanueva a Goytisolo, Bataillon con su clásico estudio sobre Erasmo y España que siempre puso comillas al término protestantismo en testimonio de su distanciamiento... Hoy la posición de la historiografía parece haber cambiado. Historiadores como Tellechea ya cuestionaron los pudo-

<sup>3</sup> Sobre esta problemática, véase R. GARCÍA CÁRCCEL, «¿Son creíbles las fuentes inquisitoriales?», en C. A. GONZÁLEZ y E. VILA (eds.), *Grafía del imaginario. Representaciones culturales en España y América*, México, 2003, pp. 96-110.

res de Bataillon al referirse al protestantismo, Domínguez Ortiz o Escudero arremetieron contra Netanyahu y pusieron en evidencia la realidad del problema judío, Galmés de Fuentes puso de relieve los perfiles del problema morisco como algo real y no precisamente inventado... Los límites entre la realidad y su interesada representación por parte de sus perseguidores están más indefinidos que nunca.

Pero no sólo este primer concepto de representación ha tenido notable incidencia en la historiografía de la Inquisición. También ha tenido enorme proyección el concepto escenográfico de representación, como forma de exhibición pública de la identidad social. En este terreno, la historiografía inquisitorial se ha detenido a captar todo el aparato simbólico que se encierra en el Santo Oficio, sus ritos y sus formas de expresión externa siguiendo los referentes de Bourdieu, Gluckman, Van Gennep... La obra, en este sentido, típicamente representativa es la de Bethencourt. Jaime Contreras ha señalado algunas observaciones a este libro que me parecen dignas de tener en cuenta: «Hay que tener cuidado de no otorgar a los mecanismos rituales una autonomía excesiva porque así como toda la realidad no siempre se expresa en el conflicto, las secuencias de actos no siempre acogen, con la intensidad requerida, a todos los actores. La estructura no consigue abarcar la complejidad y sutileza de las tensiones. Bethencourt piensa que el sistema ritual actúa como un espejo, donde se ponen de manifiesto rasgos estructurales y condiciones institucionales específicas de carácter externo. Pero no hay que olvidar que el espejo siempre supone un riesgo de deformación...»<sup>4</sup>.

Ciertamente, la obra de Bethencourt y los múltiples estudios de los autos de fe han puesto acertadamente el acento en lo que la Inquisición tuvo de proyección pública de arquetipos y estereotipos, de escenificación de códigos simbólicos, de configuración pública de valores lúdicos y valores trágicos, de fiesta y muerte, de fascinación y miedo... Pero no podemos olvidar que la representación responde a una realidad. Si es funcional, desde la perspectiva inquisitorial, el ejercicio representativo del auto de fe es porque hay detrás un tribunal que juzga identidades y conductas. Hay representación porque antes hubo presentación, la confrontación entre jueces y víctimas. Por otra parte, ha de tenerse en cuenta que no toda la Inquisición se desarrolla en la forma escénica de los autos de fe ceremoniosos y solemnes. Hay una Inquisición mediocre, que se resuelve en autillos intrascendentes, que juzga opiniones cotidianas, que no mata pero intimida, que no se representa exteriormente pero que se sabe omnipresente. Esta Inquisición fue, en la práctica, más efectiva que

---

<sup>4</sup> F. BETHENCOURT, *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal e Italia (siglos xv-xix)*, Madrid, 1997; J. CONTRERAS, «Felipe II y la idea de la tolerancia en Europa. Cohesión y disidencias», en *Arbor*, CLXXI, 633, septiembre 1998, pp. 23-40.

la solemne y quizá haya que recuperarla historiográficamente cuando superemos la fascinación por el rito y la ceremonia.

Pero hoy el propio concepto de representación está siendo desbordado por el de invención. El término invención se ha utilizado con frecuencia en los últimos años, referido a la gestión de la memoria histórica de los nacionalismos. Pero, referido a la Inquisición, fue Edward Peters el historiador que por primera vez utilizó tal concepto (1988). Peters entiende como invención de la Inquisición el proceso de apropiación intelectual de la Inquisición por sus víctimas, que convierten a la Inquisición en un mito útil para alimentar su propio discurso ideológico<sup>5</sup>.

El paradigma de la invención de Peters empezaría ya en el siglo XVI a partir del mito elaborado por las víctimas del protestantismo perseguido a cuenta de los primeros martirologios protestantes que comienzan a editarse desde 1535 y que alcanzan su madurez con la obra de Foxe (1559). Al victimismo, de connotaciones radicalmente religiosas, se sumará pronto, con el reinado de Felipe II, la invención política de la Inquisición que se hace desde los Países Bajos, Inglaterra y Francia y que se vincula a la clásica leyenda negra. Esa invención dará paso a la invención ideológica de los ilustrados —su primer antecedente es el debate sobre la tolerancia abierto por Castellione a mediados del siglo XVI— que desde Limborch a Voltaire pasando por Bayle, Montesquieu o Morellet, replantea la significación de la Inquisición en el ámbito de la libertad de pensamiento. Después en el siglo XIX, la invención se proyectaría hacia el imaginario descriptivo del morbo de los tormentos y de las personalidades de los inquisidores pervertidos. Una invención con abundantes reflejos literarios y artísticos que, sin duda, ha tenido especial incidencia en la imagen que se nos ha dado de la Inquisición.

El libro de Peters es un libro extraordinario, pero depositar demasiado el acento en la invención de la Inquisición puede hacernos pensar que la realidad no existió. Y sí, la Inquisición existió; si hubo victimarios es porque hubo víctimas; la Inquisición no fue inventada porque ya existía; en todo caso fue cíclicamente redescubierta por víctimas de diversa especie.

Otra cosa es que, desde la mirada de las víctimas, se elaborara una imagen de la Inquisición que no coincidía exactamente con la realidad histórica. Los mitos de la invención de la Inquisición son fundamentalmente tres: la Inquisición única y uniforme, la españolidad exclusiva de la Inquisición y la polaridad tolerancia-intolerancia con la Inquisición como representación monopolística de la intolerancia. Los dos prime-

---

<sup>5</sup> E. PETERS, *Inquisition*, Berkeley, 1989.

ros mitos no necesitan mucho comentario. La realidad histórica demuestra una Inquisición plural, en su propia naturaleza y en su geografía. Hubo otras Inquisiciones aparte de la española y la católica. ¿Qué decir de la Inquisición calvinista contra la que arremetieron Castellione y Acontius? El modelo hispánico híbrido eclesiástico-político de Páramo poco tiene que ver con el modelo propiamente político veneciano de Sarpi o el más clásico eclesiástico romano de Carrafa, el papa Paulo IV.

La Inquisición fue una creación romana del siglo XIII que tuvo su mayor difusión en Francia y que se extiende prácticamente por toda Europa (sólo Gran Bretaña, Escandinavia y Castilla permanecieron al margen) y que se fundamentaba en lo que Alcalá llamó el “desacato pontificio a los obispos”, la decisión pontificia de desposeer a los obispos de la jurisdicción que tradicionalmente tenían sobre la herejía y la delegación de esa capacidad jurisdiccional en los dominicos. Cuando Sixto IV emitió su bula de 1478 creando la Inquisición española, otorgando a los reyes la capacidad para nombrar inquisidores, ya llevaba tres siglos funcionando la Inquisición. La Inquisición moderna no altera la esencia de la Inquisición medieval. Se sigue fundamentando en el mismo desacato pontificio a los obispos, agrandada, eso sí, la afrenta, porque el Papa delega en los reyes la facultad de nombrar inquisidores. Después, de la Inquisición española emergieron las inquisiciones romana y portuguesa y sin embargo fue siempre la Inquisición española la que se llevó la palma de la creación del artefacto inquisitorial, el monopolio de un invento que no lo fue tal. Si repasamos la nómina de memorias personales o testimonios de procesados por la Inquisición que ha examinado Doris Moreno, constatamos que de un total de doce testimonios, sólo la mitad son víctimas propiamente de la Inquisición española (de ellos, por cierto, los españoles Antonio Gavín y Juan Van Halen). Los otros lo son de la Inquisición romana (Pignata, Evans, Cheevers, Bower) o de la Inquisición portuguesa (Dellon, Coustos).

Ciertamente, la leyenda negra antiespañola que se desata desde los años ochenta del siglo XVI vincula la Inquisición con Felipe II y al rey con España. El salto de la crítica inquisitorial de instrumento de rechazo a la monarquía filipina a signo de identificación de la barbarie española es constante en el protestantismo europeo a fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. Arnaud en su *Antiespañol* afirmaba que la Inquisición perseguía a todo el que no tenía el alma «tintada a la española». Palma-Cayet subrayaba que «España tiene su inquisición santa de la que los franceses no quieren oír hablar y los flamencos la consideran tiranía». El permanente subrayado de la españolidad de la Inquisición será repetido por buena parte de los viajeros de Joly a d’Aulnoy. Los ilustrados heredaron esta sublimación de la españolidad de la Inquisición. Montesquieu y Voltaire insistieron en medio de sus reflexiones sobre la liber-

tad y la tolerancia, en adscribir la Inquisición a la historia de España. Extienden, eso sí, la Inquisición a España y Portugal. «Los gobiernos de España y Portugal son el poderío del clero y una extraña esclavitud del pueblo» (Montesquieu). «Aún es menester atribuir al tribunal inquisitorial esa profunda ignorancia de la sana filosofía en que las escuelas españolas se hallan sumergidas, mientras Alemania, Inglaterra, Francia e incluso Italia ha descubierto tanta verdad y cumplido la esfera de nuestro conocimiento» (Voltaire). Las palabras “Espagne” e “Inquisition” de la *Gran Enciclopedia* de Diderot-D’Alembert, redactadas por Jancourt son absolutamente convergentes. La novela gótica del XIX de Sade a Maturin con los inquisidores de protagonistas se desarrolla en España. Sólo desde *El Gran Inquisidor* de Dostoievsky se empieza a superar la adscripción española de la Inquisición. Bertoldt Brecht se interesará por la Inquisición a través del caso Galileo. Arthur Miller tratará el tema de la caza de brujas en Estados Unidos. La desespañolización de la Inquisición ha sido aportación del siglo XX.

¿Por qué esta sublimación de la españolidad de la Inquisición, la invención de la Inquisición por los intelectuales europeos como un producto arquetípicamente español? A nuestro juicio, el factor clave hay que situarlo en la propia España. Es bien clara la responsabilidad de los propios inquisidores en la exaltación de un nacionalcatolicismo al que serviría la Inquisición y que a la postre marcó la imagen de la Inquisición.

Ya desde las *Excelencias de la fe* de Maluenda en 1537 se percibe la obsesión providencialista española que se va a repetir hasta la saciedad y que convertirá a la Inquisición española en la garante del redentorismo universal. Los textos de Francisco Peña, Baltasar Álvarez («De todo un mundo entero se halla oy seguido y blasfemado nuestro verdadero Dios, si no es de este rinconcillo de España, donde acorralado del mundo, él se ha querido acoger por su gran misericordia»), Juan Bautista de Lanuza («A esta España hecha paja, seca de buenas obras, ¿qué será si viniessen herejes?») o Diego de Arce («En otras provincias, córtanse los errores nacidos, pero en España, las semillas dellos, ante que broten se ahogan») son bien expresivos de la identificación con España que los inquisidores proclaman y exaltan. Este papel se volverá contra los españoles y la historiografía liberal europea más que inventar la españolidad de la Inquisición repetirá, dándole la vuelta, el discurso inventado por los propios inquisidores y legitimadores<sup>6</sup>.

Pero de los mitos atribuidos a la Inquisición, el más operativo ha sido el que la convierte en representación exclusiva y excluyente de la

<sup>6</sup> Véanse las citas textuales en D. MORENO, *La invención de la Inquisición*, Madrid, 2004, pp. 125-43. También H. KAMEN, *Nacimiento y desarrollo de la intolerancia en Europa*, Madrid, 1987.

intolerancia en lucha contra la libertad de conciencia. Ni el monopolio de la tolerancia lo tuvieron los herejes ni el de la intolerancia los inquisidores. Es obvio que hubo herejes que convirtieron la libertad de conciencia en eje de su pensamiento. Alcalá ha insistido en el hecho de que la tolerancia no fue un aporte ilustrado y se ha esforzado por buscar los eslabones de la cadena que conduce a la Ilustración. El primer eslabón sería Servet. Ahí están los planteamientos del aragonés respecto a la verdad incompleta de su breve tratado *Sobre la justicia del reino de Cristo* o la carta a Ecolampadio que ha estudiado el propio Alcalá<sup>7</sup>.

De Servet, la idea de la libertad de conciencia pasa al círculo anticalvinista de Basilea que compilaría su libro *Sobre los herejes*. Si deben ser perseguidos y cómo hay que tratarlos, bajo la dirección de Sebastián Castellione. En el grupo de anticalvinistas brillaron con luz propia los humanistas italianos exiliados, unos en Polonia, otros en Basilea, como Biandrata, Occhino, Alciati, Gentile o Sozini. Los unitaristas polacos desterrados en Praga representarían, junto con los citados italianos, el segundo eslabón de la defensa de la tolerancia. Holanda se convertiría en el refugio de todos en el siglo XVII. Spinoza y algunos sefardíes se convertirían en el tercer eslabón. El cuarto lo marcaría Locke, autor de *Ensayos sobre la tolerancia* (1667) y las cuatro *Cartas sobre la tolerancia* (1689-1704). El salto posterior de Locke a la ilustración francesa y americana ya se escapa del marco de nuestro análisis. Pero, insistimos, la tolerancia fue una flor escasa dentro del mundo herético de los siglos XVI y XVII. Recordemos al respecto las contradicciones del antisemitismo de Erasmo. Siempre hubo un cierto relativismo entre determinados judeoconversos, en buena parte porque los primeros confundidos respecto a su propia identidad eran ellos. Pero, entre los herejes, dominan los integristas dogmáticos (sobre todo, los moriscos) o los descarriados de vida azarosa (muchos protestantes). Los ilustrados defensores de la libertad de conciencia aparecen en las redes inquisitoriales muy tarde y cuando ya las redes están muy desgastadas.

El término tolerancia es equívoco. Tiene tres acepciones, como señaló lúcidamente Tomás y Valiente. Una es el concepto de indulgencia que se entiende como el comportamiento elusivo de un superior respecto al castigo merecido por un inferior para evitar males mayores a éste. Se fundamenta en la economía del poder, en el arte de gobernar desde el principio de la benevolencia. No es un derecho para quien se beneficia de ella, sino una gracia. Otra acepción es la que presupone, dentro de una pluralidad de opciones, el mal menor. No se ejerce esa presunta tolerancia desde el principio de la generosidad sino desde el pragmatismo

---

<sup>7</sup> A. ALCALÁ, «Los dos grandes legados de Servet: el radicalismo como método intelectual y el derecho a la libertad de conciencia», en *Turia*, 63-64, 2003, pp. 221-243.



y la hipocresía. Se es tolerante en tanto que se carece de fuerza suficiente para ser intolerante. La tercera forma de tolerancia es la propia del pensamiento ilustrado: la libertad del ejercicio del pensamiento libre, el respeto recíproco entre hombres iguales en derechos y libertades, el cuestionamiento del concepto herejía, la legitimidad de la duda respecto a la verdad única<sup>8</sup>.

Esta tolerancia será, como ya he dicho, la germinada por Servet y luego proyectada en los eslabones comentados. Los textos de Castellione han sido, sin duda, los que más difusión han tenido, vía Zweig:

«Nunca se vencerá el mal con el mal. Cuando más conoce un hombre la verdad, menos inclinado debe estar a condenar a otros. El único remedio contra los asesinatos es dejar de asesinar. Matar a un hombre por una idea no es afirmar una idea, no es defender una doctrina, es simplemente matar a un hombre»<sup>9</sup>.

La última de las experiencias de tolerancia que destaca Tomás y Valiente es incompatible con la Inquisición. Pero no así las dos primeras. La primera de ellas, la paternalista, estuvo siempre en el discurso inquisitorial. El punto de partida de la iniciativa inquisitorial es el edicto de gracia. La gracia arbitraria siempre estuvo en la esencia de la acción inquisitorial. Y esa gracia se ejerce, en ocasiones, por intereses económicos (las concordias con los moriscos), por intereses corporativos (hacia los procesados por solicitud de confesionario, por ejemplo) o por otros motivos. Contó mucho al respecto la presión de las fuerzas eclesiásticas que reivindicaron a lo largo de toda la historia de la Inquisición la jurisdicción perdida por los obispos en el control de la Inquisición en el siglo XIII.

También la segunda acepción de tolerancia, la tolerancia pragmática, la del mal menor, la del “más vale renunciar a algo que perder todo”, está muy presente en el discurso inquisitorial, sobre todo antes de la confesionalización tridentina. El modelo bien puede ser el inquisidor García de Loaysa. Sus consejos a Carlos V son todo un ejemplo de maquiavelismo político: «trabajéis de persuadir a esos herejes tomen algun buen medio en sus errores, moderándoles en la sustancia, permitiéndoles en lo ceremonial de tal manera que queden vuestros servidores en todo caso y ansí lo sean de vuestro hermano y si quisieren ser perros, seanlo y cierre Vuestra Majestad sus ojos pues no teneis fuerza para el castigo ni manera alguna de sanallos a ellos ni a sus subcesores... De forma, Señor, que es mi voto, que pues no hay fuerza para corregir, que hagais del juego maña y os holguezis con el hereje como con el católico y le hagáis merced, si se igualare con el católico en serviros. Quite ya V.M. fanta-

<sup>8</sup> F. TOMÁS Y VALIENTE, *A orillas del Estado*, Madrid, 1996, pp. 221-235.

<sup>9</sup> S. ZWEIF, *Castelio contra Calvino*, Barcelona, 2001.

sía de convertir almas a Dios y ocuparos de aquí adelante a convertir cuerpos a vuestra obediencia».

La confesionalización postridentina con su obligatoria definición religiosa barrerá el funambulismo inquisitorial, pero aun así el maquiavelismo teñirá muchas veces el discurso inquisitorial que estuvo siempre condicionado por las estrategias de disimulación, por la renuncia frecuente al maximalismo en aras de una eficacia de mínimos. La política de máximos con el órdago de Fernando de Valdés fue más una excepción que una norma. El integrismo ideológico de la Inquisición fue elástico y adaptable siempre a criterios políticos.

No podemos olvidar que, al lado de la Inquisición que fue, hemos de tener presentes las Inquisiciones que pudieron ser<sup>10</sup>. Desde mediados del siglo xv, vemos toda una serie de propuestas alternativas a las de la Inquisición en ejercicio, proyectos que coinciden con la exaltación de la dulzura procedimental al mismo tiempo que reivindican la jurisdicción de los obispos. Hay que empezar por tener presente que la Inquisición de Torquemada que se impuso en 1478 con la bula de Sixto IV suponía, en la práctica, el triunfo de la Inquisición diseñada por Espina en Toledo en 1449 (*Fortalitium Fidei*, 1460) y el definitivo fracaso de los dos modelos inquisitoriales episcopalistas de Alonso de Cartagena y Alonso de Oropesa; la consolidación, en definitiva, del pecado original de la Inquisición, la usurpación de la jurisdicción inquisitorial original de los obispos. Esta Inquisición que no pudo ser, que no llegó a nacer, ya planteaba la confrontación justicia-caridad, reivindicando que se tuviese más en cuenta la segunda virtud, criticaba la escisión cristianos viejos-cristianos nuevos y cuestionaba la obsesión antijudía.

Una vez establecida la Inquisición moderna emerge, de nuevo, la alternativa liberal, esgrimida por los conversos y que tendría en Pulgar, Lucena y sobre todo Talavera sus mejores representantes. Surgen nuevos temas de debate a caballo de la invocada moderación: la corrección fraterna (razones y halagos como estrategia de persuasión frente al fuego, evocación de la clemencia); la reivindicación de lo que Talavera llamaba “católicas y teológicas razones”, el escotismo frente al tomismo, depuración de los procedimientos inquisitoriales. La alternativa fracasa. El proceso de 1499 a Talavera es el mejor indicador. La nueva alternativa tendrá un perfil más político. Surgirá en el contexto de la gran crisis de la Inquisición desde 1506 (caso de Deza, ofensiva canónica de Julio II y León X, fragmentación de la Inquisición) y será promovida por el sector de flamencos cortesanos (Le Sauvage y más tarde Adriano de

---

<sup>10</sup> S. PASTORE, *Il Vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1568)*, Roma, 2003.

Utrecht, el futuro Adriano VI) con cauce abierto a las reivindicaciones forales que cuestionaban seriamente la dinámica procesal seguida hasta entonces por la Inquisición. Se trataba de una “aragonesización procesal” que no prosperó.

La siguiente alternativa se produce en el período 1525-45 en un contexto de pragmatismo político y bricolaje teológico. Tiempo de confusión y mixtificación entre las propias víctimas: alumbrados, luteranos, erasmistas, primeros jesuitas. El discurso religioso incide obsesivamente en la parábola del trigo y la cizaña. ¿Segar todo? ¿Cómo diferenciar trigo y cizaña? La reafirmación inquisitorial se produce a través de las obras de Albert, Alonso de Castro y Maluenda. La alternativa estaría representada por la conexión conversos-erasmistas, el post-talaverismo de Gerónimo de Madrid, Álvarez Gato, Mártir d’Angleria, los Cazalla, Juan de Valdés, Juan de Ávila, Domingo de Valtanás y el propio inquisidor Manrique. Respecto a los moriscos, es el momento de las concordias y las propuestas de control episcopal de los mismos. La intolerancia acabó imponiéndose a caballo de la confesionalización de Trento que se abre en 1545.

La nueva alternativa se plantearía desde 1545 a 1558 por parte de los grandes obispos tridentinos, con Martín de Ayala o Pedro Guerrero y naturalmente Carranza o el primer Juan de Ribera. Es el mundo de la gran batalla entre teólogos y juristas, de ideólogos contra políticos. Los juristas y los políticos acabarán ganando la batalla del poder. El inquisidor Valdés lanzará su órdago de 1559 y, pese a los esfuerzos del inquisidor Espinosa y el ebolismo mendocista, los tiempos recios se imponen en todos los frentes. Los jesuitas en la dialéctica entre Madrid y Roma acabarán apostando por Roma, pero la convergencia italiana del inquisidor y del confesor aquí nunca se consigue. La defensa de la absolucón *in foro conscientiae* que fue el eje del discurso religioso alternativo a la Inquisición acabará siendo desmontado. La última alternativa en el siglo XVI estará representada por Mariana y sus sueños imposibles de una iglesia nacional o Sigüenza, el último talaveriano.

El discurso ideológico alternativo a la Inquisición seguirá en los siglos XVII y XVIII. La tendencia creciente al regalismo invalidará los sueños de un control eclesiástico de la Inquisición. Pero hasta en los ilustrados liberales como Jovellanos o en un afrancesado de tomo y lomo como lo era Llorente, el imaginario de otra Inquisición más dulce y benigna, separada totalmente del Estado, estuvo siempre presente. Siempre me ha llamado la atención que Llorente, con todas sus críticas a la Inquisición, no propugnara la desaparición de la Inquisición sino el cambio de modelo inquisitorial.

Ha pasado mucha agua por el río de la historia desde los tiempos de la vieja Inquisición. La tolerancia ilustrada volteriana, que tanto arremetió contra la Inquisición, degeneró en el relativismo ultraliberal de intelectuales como Benedetto Croce (1926) que acababa por cuestionar tanto a las víctimas como a sus perseguidores:

«¿Lamentaremos la matanza de San Bartolomé, las hogueras de la Inquisición, la caza de los judíos o el suplicio de Servet? Lamentémonos, pues, con clara conciencia de que estos males se hace poesía y no historia. Esos hechos sucedieron y nadie puede cambiarlo... ¿Tenía razón Diocleciano o la tenían los cristianos? ¿Inocencio III o los albigenses? ¿Gustavo Adolfo o Wallenstein? ¿Los católicos o los protestantes? ¿Bruno o sus verdugos? Ni unos ni otros o unos y otros al mismo tiempo. Clericalismo y anticlericalismo son productos de la misma deformidad moral, porque toda la historia es intolerante...»<sup>11</sup>.

Este relativismo tuvo su reacción dogmatista en los años treinta con los fascismos y en los años cincuenta con los gulags estalinistas. Después vino el 68 y, de nuevo, la deriva del liberalismo en el tolerantismo relativista del todo vale en la sociedad actual que mata el principio ético de la diferenciación del bien y del mal (todo el mundo es bueno) y el principio científico (la verdad no existe) entre montañas de frivolidad.

Pero el tolerantismo relativista es más aparente que real. La intolerancia está encontrando nuevos argumentos y hasta se desempolva el célebre monólogo del Gran Inquisidor ante Jesucristo, que escribió Dostoiévski en *Los hermanos Karamazov*:

«No nos estorbes. Hemos corregido tu obra y la hemos asentado sobre el milagro, el misterio y la autoridad. Al reconocer humildemente la débil condición de la humanidad, al aliviar su carga y al pedirle que peque, pero con nuestra autorización ¿no hemos demostrado amarla? ¿Por qué ha venido a estorbarnos? Lograremos al fin convencerles de que no serán realmente libres hasta que renuncien a su libertad a favor nuestro, sometándose a nosotros, comprenderán la inmensa ventaja que este hecho supone, les demostraremos que la felicidad de los ingenuos es lo más dulce que puede existir, nos admirarán, nos temerán y se sentirán orgullosos de nuestro poder y de nuestra inteligencia. Temblarán ante nuestra ira, nos adorarán como a bienhechores suyos, nos harán entrega de sus conciencias, la humanidad será feliz, exceptuando a los miles de personas que le dirijan. Porque tan sólo nosotros, que guardamos el misterio y el sentido de todo, seremos desgraciados, seguiremos seduciéndolos con la promesa de una recompensa eterna y celestial».

La eficacia del pragmatismo parece imponerse sobre los principios morales. Y, a caballo de ello, surgen nuevas inquisiciones.

La Inquisición perseguía a los disidentes y quemaba a los herejes. Se partía de una supuesta Verdad Única en torno a la cual se tramaba la vida, en lugar de simular la risueña aceptación de la diversidad, el rela-

<sup>11</sup> Citado por I. MEREU, *op. cit.*, p. 48.

tivismo. Pero sería un craso error creer que la tolerancia frivolidada ha acabado con la exclusión de la disidencia, la marginación del que introduce el disturbio en las aguas tranquilas de la normalidad. La nueva Inquisición, como ha escrito Ferrán Gallego, exige tres actores:

«La élite, los elaboradores del discurso que crean un orden, que arrojan a la sociedad una serie de códigos de conducta a partir de los cuales se decide la normalidad o su ausencia, es decir, la pertenencia al orden o la condición de una impureza que causa la turbulencia, la fealdad, la inquietud de un desequilibrio. En segundo lugar, debe construirse la exclusión como inclusión, como garantía de cohesión del grupo a través de la consolidación de un sentimiento de comunidad que sólo se dota de atributos visibles reconociendo al extraño. Y, en tercer lugar, tiene que promoverse la adjudicación de la función del intruso, haciendo de ella algo aceptado de una forma más o menos tenue, pero siempre presente como un factor de legitimación. El “anormal” debe tener la sospecha de lo que es, aunque sea simplemente porque los demás, la mayoría, el sentido común, la normalidad, en suma, así acaba de decretarlo».

Tiene razón el citado historiador:

«Mientras atribuimos, satisfechos, a épocas dormidas en el tiempo las atrocidades de la violencia ejercida contra los distintos, contra los disidentes o los asociales; mientras atestamos de orgullo nuestro estilo de vida, cimentando nuestra civilización en la tolerancia y el diálogo; mientras leemos los textos de los diversos “mundos felices” como espantosas utopías de las que hemos sabido librarnos, la historia nos exige una conducta más humilde»<sup>12</sup>.

Efectivamente, vivimos tiempos contradictorios. Por una parte, gozamos de las ventajas incuestionables que suponen el fin de la intransigencia doctrinal, la anchura de la tolerancia, la complacencia en el relativismo y el gusto por las aproximaciones fragmentarias a la realidad. Nos han quedado como legado de las viejas ideas de la tolerancia ilustrada, los principios de la complejidad de la realidad y la legitimidad de la duda. Pero no hemos superado en el mundo de la postmodernidad la realidad de una exclusión y una intolerancia efectivas que han adquirido, eso sí, destrezas y sutilezas cínicas de nueva creación. En los intersticios de esas oscuras fronteras que no delimitan ni la verdad científica ni la verdad moral, en el ritual del ejercicio de representación en que se ha convertido la vida cotidiana, se esconden los demonios de las nuevas inquisiciones que nos vienen. Es muy significativa, al respecto, la auto-crítica de Michael P. Lynch:

«Como muchos izquierdistas de los que se graduaron durante los años noventa, también yo tuve mis escauceos cínicos con la verdad. Jugué a ser post-moderno, simpatiqué —en mi obra anterior— con el relativismo. Asqueado de la agresiva necesidad de Absoluto tan típica de la derecha, muchos como yo rechazamos hablar de una verdad objetiva y elegimos la vía de Richard Rorty, una

---

<sup>12</sup> F. GALLEGO, *Los demás son silencio. Normalidad y exclusión en la política contemporánea*, Seminario FAES, 11 de abril de 2002.

salida *irónica* que coincidía con nuestras simpatías liberales. Dejamos de ocuparnos de *lo justo* y nos pusimos a cavilar sobre lo que mueve al mundo. Así nos sentíamos más modernos y menos ingenuos».

El relativismo ha dinamitado el principio de *la verdad*. Félix de Azúa ironizaba recientemente sobre *esa odiosa palabra*:

«Durante los últimos 20 años, quienes vivimos fuera de las murallas del poder hemos conocido el declive de esa odiosa palabra. La “verdad” comenzó a venirse abajo durante los años sesenta con los trabajos de Khun y Feyerabend sobre el lenguaje científico. Siguió, ya en los setenta, gracias a la peculiar adaptación de Derrida llevada a cabo por los departamentos universitarios americanos, y vino a dar en el cada vez más derechista relativismo cultural de los años noventa y el mercado de narcisismos pedigüeños.

El oportunismo, la falta de criterio y la cobardía moral se disfrazan con los ropajes de la tolerancia y producen eso que los ingleses llaman *sanctimoniousness*»<sup>13</sup>.

El liberalismo de los Berlin, Popper, Dewell, Arendt... ha sido reconvertido en pensamiento blando, sentimental, con vaguedades bienintencionadas de aceptación universal e indiscutible sobre la paz, el diálogo entre pueblos y culturas, el intervencionismo humanitario y la solidaridad en la tierra que, en buena parte, como ha escrito Fusi, son «coartadas emocionales de una sociedad acomodada», carente de moral, «bondadosería débil e ineficaz instalada en nuestra vida intelectual»<sup>14</sup>. La lectura y el ejemplo que se esconde detrás de libros como el de Marc Bloch, *La extraña derrota*, constituyen bofetadas a la autocomplacencia relativista que deberíamos todos tener presente. Porque, a la postre, los motivos para la rebeldía y la contestación estás más vigentes que nunca. Suscribo íntegramente, para terminar, las palabras de Doris Moreno en su reflexión final sobre las inquisiciones actuales:

«Hoy, efectivamente, siguen más vigentes que nunca los inquisidores. Inquisidores de la diferencia cultural y religiosa. Inquisidores de las opciones sexuales distintas. Inquisidores de las apuestas por la rebeldía y la contestación ideológica. En un mundo en el que parece haber triunfado mediáticamente la modernidad, los viejos demonios que penalizan la alteridad contracultural siguen estando presentes y convirtiendo en falsas las ostentaciones de relativismo y capacidad de comprensión de lo diferente.

Pero no sólo están presentes los viejos fantasmas. Hoy la antigua confesionalización y su estela disciplinadora se ejerce en otros escenarios. El concepto canónico es el de identidad, identidad obligada, identidad única, identidad maciza propia del nacionalismo excluyente en nombre del sacrosanto principio de la identidad única. El verbo ser ha barrido al verbo estar. Se es una identidad o su presunta contraria. No cabe la complementariedad sino la disyuntiva. No se acepta la identidad plural. Antes se hacía en nombre del Estado

<sup>13</sup> F. DE AZÚA, «Libertad de expresión: esa odiosa palabra», en *EL PAIS*, 11 de octubre de 2004. La cita de M. P. LYNCH, en el mismo artículo.

<sup>14</sup> J. P. FUSI, «La libertad en la historia», en *EL PAIS*, 30 de agosto de 2004.

o de la Iglesia. Hoy en nombre de la Nación, del código identitario al que uno imperativamente tiene que estar adscrito. La libertad individual queda subsumida bajo los presuntos derechos colectivos o históricos. Cuarenta millones de hechos diferenciales asfixiados bajo el peso de la uniformidad o agrupados y alineados bajo el emblema de un solo hecho diferencial con mayúsculas. Los inquisidores siempre han parasitado en los intersticios fronterizos entre la libertad y la seguridad o la libertad y la igualdad. Hoy impera un cierto discurso trascendentalista progresista que es capaz de criticar, siguiendo la tradición romántica liberal, las grandes instituciones inquisitoriales, el poder con mayúsculas, pero, en cambio, se es extraordinariamente remiso a la hora de denunciar la infinidad de manifestaciones de ejercicio del poder a escala doméstica y próxima, desde la violencia conyugal al sectarismo de los partidos políticos. Sólo tendrá credibilidad el discurso antiinquisitorial, contra la Inquisición que fue, cuando vaya acompañado de la solidaridad efectiva y operativa hacia las muchas víctimas de los inquisidores que son, las víctimas que arden cotidianamente en la hoguera del silencio»<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> D. MORENO MARTÍNEZ, *op. cit.*, pp. 302-303.