

REFORMISMO CRISTIANO Y TOLERANCIA EN ESPAÑA A FINALES DEL SIGLO XVIII

POR

JUAN PABLO DOMÍNGUEZ

Doctor en Historia
Investigador del Instituto Cultura y Sociedad
Universidad de Navarra

RESUMEN: La expansión del ideal de tolerancia religiosa en la Europa del siglo XVIII no fue obra exclusiva de deístas o ateos. Muchos cristianos defendieron por entonces que la intolerancia era contraria al Evangelio y al espíritu de los primeros siglos de la Iglesia. La labor censoria de la Inquisición y la ausencia de minorías religiosas impidieron que los debates sobre la tolerancia desarrollados en países como Francia o Austria se reprodujeran al sur de los Pirineos. Aun así, los argumentos cristianos en favor de la libertad religiosa entraron, aunque fuese a hurtadillas, en la España del siglo XVIII y se reflejaron en los textos de algunos reformistas españoles.

PALABRAS CLAVES: Tolerancia, Reformismo, Jansenismo, Ilustración, Inquisición, Regalismo

CHRISTIAN REFORMISM AND TOLERANCE IN 18TH CENTURY SPAIN

ABSTRACT: The expansion of the ideal of religious tolerance in 18th century Europe was not the exclusive work of deists or atheists. Many Christians then argued that intolerance was contrary to the Gospel and the

spirit of the early centuries of the Church. The censorship of the Inquisition and the absence of religious minorities prevented the discussions on tolerance taking place in countries such as France or Austria from occurring south of the Pyrenees. Even so, Christian arguments in favour of religious freedom appeared, albeit stealthily, in 18th century Spain and were reflected in the texts of some Spanish reformers.

KEY WORDS: Tolerance, Reformism, Jansenism, Enlightenment, Inquisition, Regalism

Recibido/Received	11-06-2012
Aceptado/Accepted	18-02-2013

EL IDEAL DE TOLERANCIA CRISTIANA EN LA EDAD MODERNA

Desde el siglo XIX, la tolerancia religiosa se ha visto con frecuencia como un fruto de la Ilustración y la Ilustración como un capítulo esencial del imparable declive de la religión en el mundo occidental¹. Ambas nociones han sido ampliamente cuestionadas en las últimas décadas. El creciente desprestigio de la tesis de la secularización ha llevado a numerosos autores a redescubrir la importancia de la religión en la cultura ilustrada.² Al mismo tiempo, los avances en el estudio del pasado de la libertad religiosa han evidenciado la existencia de una importante tradición de tolerancia profundamente cristiana y muy anterior al siglo XVIII.³

¹ Kaplan, B. J. 2007. *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*: 333-388. Cambridge: Harvard University Press. Coffey, J. 2011. "The myth of secular tolerance", *Sfera Politicci* 161: 13-20.

² Bradley, J. E. y Van Kley, D. K. (eds.). 2001. *Religion and politics in Enlightenment Europe*. Notre Dame: University of Notre Dame Press; Barnett, S. J. 2003. *The Enlightenment and Religion*. Manchester: Manchester University Press; Lehner, U. L. y Printy, M. (eds.). 2010. *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*. Leiden: Brill; Sandberg, J. M. 2010 "Religion and the Enlightenment(s)". *History Compass* 8: 1291-1298. Sheehan, J. 2003; "Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization. A Review Essay". *American Historical Review* 108: 1061-1080. Sorkin, J. 2008. *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*: 312. Princeton: Princeton University Press.

³ Lecler, J. 1955. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*. Paris: Aubier, 1955. Nederman, C. J. 2000. *Worlds of Difference: European Discourses of Toleration, c. 1100–c. 1550*. University Park: Pennsylvania State University Press; Murphy, A. R. 2001. *Conscience and Community: Revisiting Toleration and Religious Dissent in Early Modern England and America*. University Park: Pennsylvania State University Press; Marshall, J. 2006. *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, Cambridge: Cambridge University Press; Walsham, A. 2006. *Charitable Hatred: Tolerance and Intolerance in England, 1500–1700*. Manchester: Manchester University Press. Eijnatten, J. V. 2003. *Liberty and Concord in the United Provinces: Religious Toleration and the Public in the Eighteenth-Century Netherlands*. Leiden:

Ya algunos padres de la Iglesia desarrollaron en sus escritos argumentos a favor de la tolerancia. En su carta al procónsul Escápula, escrita a comienzos del siglo III, Tertuliano consideró de derecho humano y natural (*humani juris et naturalis potestatis*) que cada quien pudiese adorar a la divinidad que quisiera. Tertuliano creía, además, que la misma naturaleza de la religión exigía libertad, ya que a Dios no podía agradarle un culto forzado.⁴ En el siglo IV, Hilario de Poitiers repitió estos argumentos e incluso lamentó que la Iglesia hubiese traicionado sus orígenes pacíficos y espirituales echándose en brazos de los poderes temporales y pasando de perseguida a perseguidora.⁵

La unión del cristianismo y el imperio desató persecuciones de herejes, pero no impidió que las ideas de tolerancia subsistieran en algunos autores cristianos. El monje bizantino San Teodoro Estudita (759-826) escribió una carta a Teófilo de Éfeso invocando el ejemplo y las enseñanzas de Cristo para oponerse frontalmente a cualquier forma de violencia contra los herejes.⁶ A mediados del siglo XI, el obispo Wazo de Lieja afirmó en su carta al obispo de Chalons que la parábola evangélica del trigo y la cizaña obligaba a la Iglesia a permitir a los herejes vivir junto a los fieles cristianos hasta que Dios mismo viniera a separarlos y juzgarlos.⁷

A partir del siglo XII, las autoridades civiles y religiosas de la Europa católica impulsaron una persecución más implacable de las disidencias heréticas; pero no faltaron voces críticas contra esta creciente intolerancia.⁸ Incluso quienes propugnaban la pena de muerte para los herejes siguieron insistiendo en que la fe debía ser libre y en que, por tanto, nadie debía verse forzado a convertirse al cristianismo.⁹

Brill; Nelson, E. 2011. *The Religious Origins of Religious Tolerance*. Philadelphia: Foreign Policy Research Institute; Miller, N. P. 2012. *The Religious Roots of the First Amendment: Dissenting Protestants and the Separation of Church and State*. New York: Oxford University Press; Parkin, J. y T. Stanton (eds.). 2013. *Natural Law and Toleration in the Early Enlightenment*. London: British Academy.

⁴ Tertuliano, *Ad Scapulam*, 2.

⁵ San Hilario de Poitiers, *Ad Constantium Augustum*, I, 6; *Ad Ausentium*, 3-4.

⁶ Sirmond, J. 1728. "CLV. Theophilo Ephesi. Quod haeretici doceri, non interfici oporteat", en *Sancti Theodori Studitae Epistolae*: 495-497. Venecia: Bartolomei Javarina.

⁷ Russell, J. B. 1992. *Dissent and Order in the Middle Ages: The Search for Legitimate Authority*. 23 New York: Twayne Publishers.

⁸ Moore, R. I. 2007. *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe 950-1250*. Hoboken: Wiley-Blackwell; Nederman, C. J. 2000; Chollet, L. 2010. *Paul Vladimir (Pawel Wlodkowic) au Concile de Constance: une tradition de tolerance religieuse en Pologne et en Lituanie*. Neuchâtel: Université de Neuchâtel.

⁹ Aquino, T. *Summa Theologica*. II-II, cuestiones X-XII; Alfonso X. *Siete Partidas*. Partida VI, títulos 24, 25 y 26.

Las divisiones de la cristiandad occidental a comienzos de la Edad Moderna sembraron persecuciones religiosas pero, al mismo tiempo, reavivaron los viejos argumentos cristianos a favor de la tolerancia e impulsaron la aparición de otros nuevos. Cristianos de distintas confesiones, como Balthasar Hubmaier, Sébastien Châteillon, Miguel Servet, Michel de l'Hôpital o Dirck Volckertszoon Coornhert, se apartaron de la intolerancia que imperaba tanto en el catolicismo como en las principales iglesias protestantes y condenaron la persecución violenta de los herejes como contraria a las doctrinas de Cristo y a las prácticas de los primeros siglos de la Iglesia.¹⁰

En el siglo XVII aumentó el número de autores cristianos para quienes la coerción religiosa estaba prohibida por el mismo Evangelio. En defensa de su postura citaban pasajes como la parábola del trigo y la cizaña o las reprensiones de Jesús a Pedro por tratar de defenderle con la espada y a Juan y Santiago por querer castigar con fuego bajado del cielo a los samaritanos que no les habían acogido. Recordaban también las instrucciones de San Pablo a Timoteo sobre el modo de corregir a los errados y las doctrinas de Tertuliano, Lactancio, Cipriano, Hipólito y otros padres de la Iglesia. Insistían, además, en que la violencia no llevaba a la conversión sino a la hipocresía y en que sólo Dios podía juzgar la conciencia de los hombres. Estos y otros argumentos similares se repiten en las obras de teólogos y líderes religiosos como Roger Williams, Jan Crell, William Penn, Charles Le Cène o Philipp van Limborch. También aparecen en los escritos filosóficos de John Locke y Pierre Bayle.¹¹

A lo largo del siglo XVIII, el ideal de tolerancia cristiana comenzó a extenderse entre los católicos, especialmente en aquellos sectores que clamaban por una Iglesia menos sujeta al papado, una piedad más austera, una teología menos escolástica y una moral más cercana al espíritu del Evangelio. Estos reformistas católicos insistían en que la Iglesia debía

¹⁰ Pipkin, W. H y Yoder, J. H. (eds). 1989. *Balthasar Hubmaier : Theologian of Anabaptism*. Scottdale : Herald Press; Castellio, S. 1554. *De haereticis, an sint persequendi*. Magdeburgi: Georgium Rausch; Servet, M. 2003. *Obras Completas I*: 13-15, 131. Zaragoza: Universidad de Zaragoza; Crouzet, D. 2008. "A Law of Difference in the History of Difference. The First Edict of Tolerance", en Long, K. P. (ed.). *Religious Differences in France: Past And Present*. 1-18. Kirksville: Truman State University Press; Coornhert, D. V. *Synod on the freedom of conscience*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

¹¹ Crell, J. 1637. *Vindiciae pro religionis libertate*. Amsterdam. Williams, R. 1644. *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience*. London. Penn, W. 1670. *The Great Case of Liberty of Conscience*. London. Limborch, P. 1692. *Historia Inquisitionis*. Amsterdam: Henricum Wetstenium: 1-4. Locke, J. 1689. *A Letter Concerning Toleration*. London: Awnsham Churchill. Bayle, P. 1686. *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ, contrain-les d'entrer*. Amsterdam: Thomas Litwel; Le Cène, C. 1687. *Conversations sur diverses matières de Religion*. Philadelphie (Amsterdam): Timothée de S. Amour. Pufendorf, S. 1687. *De habitu religionis christianae ad vitam civilem*. Bremen: Anthonii Guntheri Schwerdfegeri.

recuperar la sencillez de sus primeros siglos. Poco a poco fueron asumiendo que la ausencia de persecuciones y violencia constituía uno de los rasgos principales de ese cristianismo primitivo.

Los jansenistas franceses se mostraron cada vez más solidarios con los hugonotes que habían perdido sus derechos civiles tras la revocación del Edicto de Nantes en 1685.¹² Mediado el siglo XVIII, comenzaron a combatir públicamente por la tolerancia con obras como las *Questions sur la tolérance chrétienne* de Gabriel Nicolás Maultrot y Jacques Tailhé.¹³ En la Alemania católica, el febronianismo no solo abogaba por reforzar el poder episcopal a expensas del papal, sino también por una tolerancia religiosa que facilitara la reunión de las iglesias cristianas. En Austria, las ideas de tolerancia cristiana inspiraron la política religiosa de José II. Varios eclesiásticos austriacos, incluyendo a obispos como Johann Leopold Hay y Johann Karl von Herberstein, defendieron el Edicto de Tolerancia de 1782 invocando el ejemplo de Cristo, que no obligaba a nadie a seguirle ni a permanecer en su compañía.¹⁴

En Italia, donde apenas existían minorías religiosas, también hubo clérigos reformistas, como Pietro Tamburini o Vincenzo Palmieri, que defendieron en sus obras la tolerancia cristiana.¹⁵ El mismo sínodo jansenista celebrado en Pistoja en 1786 afirmó que la Iglesia no debía imponer sus doctrinas por métodos violentos ya que eran contrarios a las enseñanzas de Cristo y nunca podrían persuadir las inteligencias ni reformar los corazones de los hombres.¹⁶

En la segunda mitad del siglo XVIII, los católicos reformistas de los distintos países europeos estrecharon notablemente sus lazos, hasta el punto

¹² O'Brien, C. 1990. "Jansénisme et tolérance civile à la veille de la Révolution", en Marie, C. (ed.), *Jansénisme et révolution*: 131-145. Paris: Bibliothèque Mazarine; Barnett, S. J. 2003: 130-167; Adams, G. 1991. *The Huguenots and French opinion, 1685-1787*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.

¹³ Tailhé, J. y Maultrot, G. N. 1758. *Questions sur la tolérance*. Geneva: Henry-Albert Gosse.

¹⁴ O'Brien, C. 1969. *Ideas of Religious Toleration at the Time of Joseph II*. Philadelphia: American Philosophical Society.

¹⁵ Trautmannsdorf, T. 1783. *De tolerantia ecclesiastica et civili ad Josephum II Augustum*. Pavía: Typographaeo Petri Galeatii; Palmieri, V. 1798. *La libertà e la legge considerate nella libertà delle opinioni e nella tolleranza de' culti religiosi*. Génève: Olzati; Davidson, N. 2000. "Toleration in Enlightenment Italy", en O. P. Grell y R. Porter (eds.). *Toleration in Enlightenment Europe*: 230-248. Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁶ 1788. *Atti e decreti del Concilio Diocesano di Pistoja*: 81. Firenze: Anton Guiseppe Pagani.

de que algunos autores han hablado de una “internacional jansenista”.¹⁷ Otros consideran que el jansenismo es sólo una de las diversas tradiciones que confluyeron en un movimiento al que prefieren llamar Ilustración católica.¹⁸ En cualquier caso, las ideas de este movimiento circularon ampliamente por la Europa católica en las últimas décadas del siglo XVIII, creando una corriente teológico-política cada vez más uniforme.

La historiografía reciente no sugiere, sin embargo, que las ideas de tolerancia propias de este reformismo católico cruzaran los Pirineos en el siglo XVIII. Henry Kamen, Javier Fernández Sebastián y José María Portillo Valdés han afirmado que la tolerancia religiosa fue casi una desconocida en España hasta bien entrada la Edad Contemporánea.¹⁹ Aun así, no está de más volver a rastrear los textos de la época buscando posibles huellas del ideal de tolerancia cristiana. Pero antes habrá que ver si la España del siglo XVIII participó del catolicismo ilustrado o jansenista que entonces afloraba en Europa.

JANSENISMO E ILUSTRACIÓN CATÓLICA EN ESPAÑA

El jansenismo español ha recibido una atención historiográfica considerable desde la aparición, en los años 60 del siglo pasado, de las obras pioneras de Rafael Olaechea, Antonio Mestre y Emmile Appolis. Olaechea, en su estudio sobre *Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del siglo XVIII*, describió de forma brillante las crecientes tensiones entre el reformismo borbónico y la Santa Sede, acuñando el término “jansenismo administrativo” para describir el programa político de quienes aspiraban a fortalecer la autoridad de los obispos y el poder de los reyes frente a las pretensiones de la curia romana.²⁰ Appolis describió el “jansenismo español” como un movimiento originado en torno a la expulsión de los jesuitas en 1767, muy influido por el pensamiento galicano y caracterizado esencialmente por una eclesiología contraria al centralismo romano y una firme oposición a los

¹⁷ Palmer, D. N. 2004. *The Republic of Grace: International Jansenism in the Age of Enlightenment and Revolution*. Columbus: The Ohio State University. Van Kley, D. K. 2008. “Piety and politics in the century of lights”, en Goldie, M. y Wokler, R. (eds.). *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*: 119-132. Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁸ Printy, M. 2009. *Enlightenment and the creation of German Catholicism*. Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁹ Kamen, H. 2000. “Inquisition, Tolerance and Liberty in Eighteenth-Century Spain”, en O. P. Grell, y R. Porter (eds.). *Toleration in Enlightenment Europe*: 250-258. Cambridge: Cambridge University Press; Fernández Sebastián, J. 2011. “Toleration and Freedom of Expression in the Hispanic world between Enlightenment and Liberalism”. *Past and Present* 211: 159-197; Portillo Valdés, J. M. 2007. “De la monarquía católica a la nación de los católicos”. *Historia y política* 17: 17-35.

²⁰ Olaechea, R. 1965. *Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del XVIII: la agencia de preces*. Zaragoza: El Noticiero.

jesuitas y sus doctrinas.²¹ Mestre, en su estudio del reformismo eclesiástico de Gregorio Mayans, demostró que estas tendencias ya se habían fraguado en la primera mitad del siglo XVIII y no solo estaban influidas por el galicanismo francés, sino también por autores de otras naciones, como el belga van Espen o el italiano Muratori, y por la tradición humanista y erasmiana del siglo XVI español.²²

Desde entonces, nuestro conocimiento del reformismo religioso del siglo XVIII español no ha hecho sino aumentar. A los estudios de conjunto sobre el jansenismo español publicados en los años 70 por Maria Giovanna Tomsich y Joël Saugnieux, se han sumado en las últimas décadas un buen número de trabajos sobre sus distintos aspectos y representantes. De acuerdo a estas obras, el jansenismo español se caracterizó por la defensa del episcopalismo y el regalismo, la desafección a la curia romana y al escolasticismo, el énfasis en la Biblia y los padres de la Iglesia, el anti-jesuitismo y la promoción de una religiosidad interior, moralista y austera, contraria a las supersticiones y a la piedad popular y barroca. No debe pensarse, de todos modos, en una ideología homogénea. La historiografía sobre el jansenismo español ha demostrado que sus componentes estaban unidos por el deseo de reformar el catolicismo devolviéndolo a una pureza originaria que no siempre definían de la misma forma.²³

Los ultramontanos españoles del siglo XVIII llamaban jansenistas a sus enemigos, pero estos, por lo general, rechazaban ese apelativo. Los mismos historiadores que lo emplean admiten que el término jansenismo no es del

21 Appolis, E. 1966. *Les jansénistes espagnols*. Bordeaux: Sobodi.

22 Mestre, A. 1968. *Ilustración y reforma de la Iglesia: pensamiento político-religioso de don Gregorio*

Mayáns y Siscar. Valencia: Ayuntamiento de Oliva.

23 Tomsich, M. G. 1972. *El jansenismo en España: estudio sobre ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid: Siglo Veintiuno; Saugnieux, J. 1975. *Le jansénisme espagnol du XVIIIe siècle: ses composantes et ses sources*. Oviedo: Universidad de Oviedo; Saugnieux, J. 1970. *Un prélat éclairé, Don Antonio Tavera y Almazán (1737-1807): contribution à l'étude du jansénisme espagnol*. Toulouse: France-Iberie Recherche; Tort Mitjans, F. 1978. *El obispo de Barcelona Josep Climent i Avinent: (1706-1781): contribución a la historia de la teología pastoral tarraconense en el siglo XVIII*. Barcelona: Balmes; Más Galvañ, C. 1982. "Jansenismo y regalismo en el Seminario de San Fulgencio de Murcia". *Revista de historia moderna* 2: 259-290; Barcala Muñoz, A. 1985. *Censuras inquisitoriales a las obras de P. Tamburini y al Sínodo de Pistoya*. Madrid: Centro de Estudios Históricos; Corts i Blay, R. 1992. *L'arquebisbe Félix Amat (1750-1824) i l'última Il.lustració española*; Barcelona: Facultad de Teología de Catalunya; Ramírez Aledón, G. (coord.). 2008. *Valencianos en Cádiz: Joaquín Lorenzo Villanueva y el grupo valenciano en las Cortes de Cádiz*. Cádiz: Ayuntamiento de Cádiz; Vázquez Artés, C. 2012. *Escolásticos e Ilustrados: el pensamiento de José Climent y la Valencia del setecientos*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, Diputació de València.

todo apropiado para referirse a esta corriente religiosa española. Ya Menéndez Pelayo señaló que el jansenismo español tenía más que ver con el galicanismo que con las ideas teológicas de Jansenio.²⁴ Ramón Corts i Blay emplea el neologismo “parajansenista” en referencia a eclesiásticos como Josep Climent o Félix Amat para sugerir la influencia del jansenismo francés sin implicar la plena identificación con él. Otros, como Teófanés Egido, abogan por desterrar el término jansenismo de los estudios sobre el siglo XVIII español.²⁵ En su opinión, los mismos escritos de Appolis, Tomsich y Saugnieux prueban que en España no hubo jansenismo teológico “por mucho que se quiera alargar este concepto”. Lo que sí hubo, según Egido, fueron “talantes religiosos ilustrados” caracterizados por el reformismo, el episcopalismo y “una especie de espiritualidad erasmiana”.²⁶

En su estudio sobre Mayans y la reforma de la Iglesia, Antonio Mestre ya hablaba de “católicos ilustrados”. Desde entonces, esa locución se ha utilizado asiduamente en la historiografía española como sinónimo o alternativa al término jansenista. Para Jöel Saugnieux, los jansenistas españoles estaban muy alejados de las ideas republicanas e irreligiosas de los *philosophes*, pero su defensa de un cristianismo más racional y su cuestionamiento del principio de autoridad hacían de ellos claros exponentes de la Ilustración católica.²⁷

Recientemente, Andrea J. Smidt ha insistido en el carácter religioso de la Ilustración española, pero ha advertido del peligro de identificar completamente el catolicismo ilustrado español con los llamados jansenistas. En su opinión, la categoría Ilustración católica debería incluir tanto a regalistas y jansenistas como a aquellos otros españoles, igualmente católicos, que contribuyeron decisivamente al avance de la ciencia moderna en España sin enfrentarse a la Santa Sede ni aspirar a una reforma de la Iglesia.²⁸

Este artículo solo pretende mostrar el papel que los argumentos religiosos jugaron en los discursos sobre la tolerancia producidos en la España de finales del siglo XVIII. Teniendo en mente este designio, he enmarcado a los autores estudiados bajo el impreciso concepto de reformismo cristiano por parecerme más amplio y menos cargado de connotaciones discutibles que los de jansenismo o Ilustración católica. El jansenismo español se ha presentado con frecuencia como un fenómeno doctrinalmente ortodoxo, eminentemente clerical e implicado sobre todo en disputas jurídico-canónicas.

²⁴ Menéndez Pelayo, M. 1992. *Historia de los heterodoxos españoles*, 2: 573. Madrid: CSIC.

²⁵ Egido, T. 1987. “La religiosidad de los ilustrados”. *Historia de España*, XXXI-I: 418-426. Madrid: Espasa-Calpe.

²⁶ Egido, T. 1989. “Los anti-ilustrados españoles”, en *La ilustración en España y Alemania*: 105. Barcelona: Anthropos.

²⁷ Saugnieux, J. 1975: 19.

²⁸ Smidt, A. J. 2010. “Luces por la fe: the cause of catholic enlightenment in 18th century Spain”, en Lehner, U. L. y Printy, M. (eds.). *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*: 403. Leiden: Brill.

Asumir esa definición supondría señalar unos límites innecesarios a mi análisis.

Tampoco me interesa entrar en el debate sobre el auténtico significado de la Ilustración, categoría histórica que suele entenderse como un título de honor y cuyo uso impone con frecuencia al historiador una tarea, la de juzgar a los muertos, hacia la que no me siento inclinado. Por reformismo cristiano entiendo, simplemente, la actitud de quienes exigían reformas morales, eclesiásticas, sociales o políticas alegando que con ellas se devolvería al cristianismo a su auténtico esplendor.

No hay duda, en cualquier caso, de que el cristianismo reformista español del siglo XVIII estuvo muy influido por esa corriente teológico-política europea que algunos llaman jansenismo y otros Ilustración católica. La activa presencia de la Inquisición entorpecía en ocasiones la importación de ideas extranjeras en España, pero no pudo impedir el influjo de autores como Febronio, van Espen, Pereira o Tamburini ni de acontecimientos como la Constitución Civil del Clero y el Sínodo de Pistoia.²⁹

Este influjo fue creciendo conforme avanzaba el siglo. En la entrada de los *Diarios* de Jovellanos de 20 de marzo de 1785 puede leerse:

“Toda la juventud Salmantina es port-royalista. De la secta pistoyense, Obstraect, Zuola, y sobre todo, Tamburini, andan en manos de todos; más de tres mil ejemplares había ya cuando vino su prohibición; uno sólo se entregó. Esto da esperanza de que se mejoren los estudios cuando las cátedras y gobierno de la Universidad estén en la nueva generación”.³⁰

El reformismo cristiano de la España del Setecientos no fue, de todos modos, una mera recepción de tendencias europeas. Como han destacado sus principales estudiosos, también tuvo mucho de vuelta a ciertas corrientes del humanismo español del siglo XVI que habían defendido una religiosidad interior, centrada en la caridad y en la Escritura, y se habían opuesto a la corrupción del clero y a la piedad supersticiosa.³¹

Aunque no produjese discursos sobre la tolerancia comparables a los del catolicismo ilustrado o jansenista de la Europa dieciochesca, el humanismo español del XVI constituyó una tradición alternativa frente a la España inquisitorial. Sus representantes señalaron con frecuencia que la caridad, la clemencia, la persuasión, el ejemplo y la corrección fraterna eran medios de combatir la herejía más poderosos y más cristianos que el fuego y la violencia.

La introducción de la Inquisición a finales del siglo XV suscitó notables protestas en España. El cronista real Hernando del Pulgar recomendó las

²⁹ Barcala Muñoz, A. 1985.

³⁰ Jovellanos, G. M. 1954. *Diarios* II: 240. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos.

³¹ Mestre, A. 1987. *Influjo europeo y herencia hispánica. Mayans y el grupo valenciano*. Valencia: Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva.

“dulces razones y blandas amonestaciones” y las “buena doctrinas y ejemplos” frente a la cruel “pena del fuego” e invitó a tomar como ejemplo la misericordia divina y los consejos pastorales de San Pablo a Timoteo. El canónigo Juan de Lucena escribió una carta a los reyes católicos insistiendo en que la violencia no conducía a la verdad y en que era necesario combatir el error con la persuasión, tal y como enseñaba el Evangelio.³²

Según Erasmo, la parábola del trigo y la cizaña enseñaba que “los falsos apóstoles y heresiarcas” no debían ser “eliminados por la espada y los suplicios” sino que debían ser tolerados con la esperanza de que se convirtiesen, dejando a su divino juez “el cuidado de castigarlos un día”.³³ Entre los erasmistas españoles pueden encontrarse posturas como la de Juan de Valdés, que en sus *Ciento diez divinas consideraciones* decía escuetamente: “Me debo guardar como del fuego de perseguir a algún hombre, de ninguna manera, pretendiendo servir con esto a Dios”.³⁴

En la *Introducción al símbolo de la fe*, Fray Luis de Granada amonestaba duramente a aquellos católicos “falsamente celosos” que creían hacer bien maltratando a “moros, o judíos, o herejes, o gentiles”. El dominico granadino, cuya enorme influencia en la España del siglo XVIII ha sido repetidamente señalada, insistía en que la “caridad cristiana” debía ejercerse con los “incrédulos e infieles” tanto o incluso más que con los miembros de la Iglesia.³⁵

Quienes defendieron los derechos de los indios americanos también se acercaron a posturas tolerantes, como puede apreciarse en este texto de Bartolomé de las Casas:

“Luego a todos los herejes y mucho más a los que nunca recibieron la fe ni ofendieron la Iglesia: se ha de ofrecer primero paz: declarando y dándoles noticia y conocimiento del mismo Cristo hijo de Dios: que es la verdad. Y la pelea contra ellos ha de ser: con los testimonios de la Escritura, y el herirlos con el cuchillo del Evangelio en la predicación benigna, dulce, con mansedumbre, y con humildad”.³⁶

El afianzamiento de la Inquisición en España hizo muy pronto imposible cualquier crítica abierta a la coerción religiosa. No puede decirse, de todos

³² Pastore, S. 2003. *Il vangelo e la spada: l'inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*: 85-99. Roma: Edizioni di storia e letteratura.

³³ Cit. Bataillon, M. 1979. *Erasmo en España*: 261. México: Fondo de Cultura Económica.

³⁴ Valdés, J. 1855. *Ciento y diez consideraciones*: 24.

³⁵ Luis de Granada. 1788. *Obras del V. P. M. Fr. Luis de Granada V*: 71-72. Madrid: Don Pedro Marín. León Navarro, V. 1986. *Luis de Granada y la tradición erasmista en Valencia (siglo XVIII)*. Alicante: Instituto de Estudios Juan Gil-Albert. Bas Martín, N. 1999. “La recuperación de Fray Luis de Granada en el siglo XVIII: las ediciones de Juan Bautista Muñoz”. *Revista de historia moderna*, 25: 163-182.

³⁶ *Aquí se contiene una disputa, o controversia: entre el Obispo don fray Bartolomé de las Casas y el doctor Ginés de Sepulveda*. 1555: 33. Sevilla, Casa de Sebastián Trujillo.

modos, que las ideas de tolerancia desaparecieran por completo de España a mediados del siglo XVI. Stuart B. Schwartz ha demostrado, a través del estudio de numerosos expedientes inquisitoriales, que los perseguidos por el Santo Oficio dieron frecuentes muestras de una religiosidad tolerante a todo lo largo la Edad Moderna. Así, por ejemplo, Julián de Angueta, procesado en 1662, consideró que “quitar a cada uno el libre albedrío de creer lo que quisiere y obligar a los cristianos a que creyesen por fuerza” era contrario a “lo que nos enseña la doctrina cristiana”.³⁷

Tanto en el catolicismo ilustrado o jansenista europeo como en la tradición humanística española encontramos ciertas ideas de tolerancia religiosa. Veamos ahora si aparecen también en los reformistas cristianos de la España de Carlos III y Carlos IV.

REGALISMO E INQUISICIÓN

Aunque algunos autores se resisten a identificar el jansenismo español con el regalismo, no cabe duda de que, en la segunda mitad del siglo XVIII, ambas corrientes confluyeron en su anhelo de una Iglesia más independiente de la Santa Sede y de un clero menos adepto a las doctrinas ultramontanas. Es verdad que entre los llamados jansenistas hubo algunos, como el obispo Climent, que rechazaron las injerencias de la corona en el gobierno de la Iglesia; pero no es menos cierto que la mayoría defendió tenazmente los derechos del poder civil sobre la disciplina eclesiástica.³⁸ Los políticos regalistas, por su parte, no se limitaron a sostener la jurisdicción del rey sobre la Iglesia española. También defendieron la autoridad de los obispos en sus diócesis, aunque sin ocultar que deseaban un episcopado cada vez más sumiso al gobierno. Asimismo, rechazaron la religiosidad supersticiosa, combatieron las doctrinas escolásticas y respaldaron sus ideas con frecuentes referencias a las prácticas y enseñanzas de los primeros siglos de la Iglesia.³⁹ La colaboración de los eclesiásticos llamados jansenistas con los gobernantes regalistas fue esencial para impulsar y justificar medidas como la expulsión de los jesuitas en 1767 o el decreto de 5 de septiembre de 1799, que pretendía

³⁷ Cit. Schwartz, S. B. 2010. *Cada uno en su ley*: 109 y 302. Madrid: Akal.

³⁸ Tort Mitjans, F. 1978; Vázquez Artés, C. 2012; Smidt, A. J. 2002. “Piedad e Ilustración en relación armónica. Josep Climent i Avinent, obispo de Barcelona (1766-1775)”. *Manuscripts* 20: 91-109.

³⁹ Olaechea, R. 1965; Mestre, A. 1968; Ferrer Benimeli, J. A. (coord.) 2002, *Relaciones Iglesia-Estado en Campomanes*. Madrid: Fundación Universitaria Española; Smidt, A. J. 2010. “Bourbon regalism and the importation of gallicanism: the political path for a state religion in Eighteenth-Century Spain”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 19: 25-53; Azara, J. N. 2010. *Epistolario (1784-1804)*. Madrid: Castalia; Romero Peña, A. 2013. “Caída y persecución del ministro Urquijo y de los jansenistas españoles”. *Revista Historia Autónoma* 2: 75-91.

devolver a los obispos españoles “la plenitud de sus facultades, conforme a la antigua disciplina de la Iglesia”.⁴⁰

Las doctrinas regalistas y episcopalistas hundían sus raíces en remotas polémicas jurídico-teológicas y eran bien conocidas en España antes de la subida al trono de los Borbones. No cabe duda, sin embargo, de que a lo largo del siglo XVIII fue aumentando progresivamente la influencia en la política y la cultura española del galicanismo francés y de otras corrientes europeas favorables a la supremacía de la jurisdicción civil y a la autonomía de las Iglesias nacionales frente a la Santa Sede. Tras la llegada al trono de Carlos III en 1759 el regalismo episcopalista se convirtió en un programa político-religioso más decidido, generando con sus leyes y proyectos un gran descontento entre los sectores ultramontanos de la Iglesia española.⁴¹

Es bien conocida la historia de los enfrentamientos entre el regalismo español y el Santo Oficio. Desde el mismo siglo XVIII, esta historia se ha contado repetidas veces, destacando casi siempre a los mismos protagonistas y hechos principales: la consulta de la Junta Magna de 1696; el proyecto de reforma de Melchor de Macanaz en 1714; el memorial de los consejeros Cantos Benítez y Ric Egea en 1762; las leyes de Carlos III sobre la censura de libros (1768) y el delito de poligamia (1770); los informes de Campomanes y Floridablanca en 1768 y 1769; el dictamen sobre la cesura inquisitorial encargado por Godoy al obispo e inquisidor general Manuel Abad y La Sierra en 1793; los *Discursos sobre el orden de procesar en los tribunales de Inquisición* escritos por Juan Antonio Llorente entre 1793 y 1797; el proyecto de reforma de la Inquisición impulsado por Jovellanos y algunos clérigos reformistas en 1798; y, finalmente, los cambios en el Santo Oficio proyectados por Mariano Luis de Urquijo en su etapa como secretario de Estado (1799-1800).⁴²

⁴⁰ 1805. *Colección de pragmáticas, cédulas, provisiones, autos acordados, y otras providencias generales expedidas por el consejo real en el reinado del señor don Carlos IV*, II: 291. Madrid, Imprenta de D. José del Collado.

⁴¹ Fernández Cortés, G. 1768. *Memorial-ajustado, hecho de orden del Consejo-Pleno*. Madrid: Oficina de Joaquín de Ibarra; Ceballos, F. 1813. *Observaciones que se han hecho por los años de 1766 sobre la reforma eclesiástica*. Santiago: Imprenta de Juan Francisco Montero; Rodríguez de Campomanes, P. 1841. “De los papeles anónimos entregados al rey, que impugnaban todo lo acordado en el ejercicio de las regalías”, en *Colección de las alegaciones fiscales 2*: 317-331. Madrid: Imprenta de Repullés.

⁴² Peyron, J.-F. 1780. *Essais sur l’Espagne*, II: 166-220. Ginebra; Llorente, J. A. 1822. *Historia crítica de la Inquisición de España*. Madrid: Imprenta del Censor, t. IX: 64-68; Olaechea, R. 1965: 678-681. Martín Gelabert, F. 1975. *La abolición de la Inquisición*. Pamplona: Eunsa; Álvarez de Morales, A. 1982. *Inquisición e Ilustración (1700-1834)*. Madrid: Fundación Universitaria Española; Gómez Pastor, P. 1983. “Proyecto de reforma de la Inquisición en 1768”. *Historia económica y pensamiento social*: 87-96. Madrid: Alianza; Mestre, A. 1984. “Inquisición y corrientes ilustradas”, en *Historia de la Inquisición en España y América v. I*. Madrid: B.A.C.; Martínez

Los diversos proyectos de reforma de la Inquisición, y en especial los concebidos en la última década del siglo XVIII, son una buena muestra de la estrecha colaboración entre políticos regalistas y clérigos reformistas. No llegaron a ponerse en práctica, pero constituyeron un precedente importante de la política anti-inquisitorial de las Cortes de Cádiz. Los liberales gaditanos, que no pretendieron introducir la tolerancia sino reformar el modo de castigar la herejía, recurrieron insistentemente a estos antecedentes dieciochescos para justificar sus propios proyectos.⁴³

Las críticas del regalismo español al Santo Oficio fueron esencialmente cuatro:

1. Los métodos inquisitoriales, como el secreto o el tormento, daban pie a numerosas injusticias y no se ajustaban a los empleados en los demás tribunales de la monarquía.

2. Los censores estaban escasamente preparados, mostraban un excesivo apego a las doctrinas de los jesuitas, acostumbraban a permitir obras contrarias a los derechos de los reyes y prohibían otras necesarias para el progreso material y científico del país.

3. Los inquisidores usurpaban un derecho, el de juzgar las cuestiones de fe, que correspondía originaria y esencialmente a los obispos.

4. La Inquisición actuaba con una autonomía excesiva, sin someterse plenamente a la autoridad civil y dando pábulo a las injustas pretensiones de la curia romana sobre la Iglesia española.

Estas críticas, que después se repetirían en las Cortes de Cádiz, son las mismas que llevaron a la reforma inquisitorial impulsada por el marqués de Pombal en Portugal y a las aboliciones del Santo Oficio decretadas en diversos estados italianos a lo largo del siglo XVIII.⁴⁴ Ninguna de estas medidas se tomó en nombre de la tolerancia, pero muchos las vieron como un

Millán, J. 1985. "Los problemas de jurisdicción del Santo Oficio: La junta Magna (1696)". *Hispania Sacra* 35: 205-259; Vallejo García-Hevia, J. M. 1994. "Campomanes y la Inquisición". *Revista de la Inquisición* 3: 141-182; Vallejo García-Hevia, J. M. 1996. "Macanaz y su propuesta de reforma del Santo Oficio de 1714". *Revista de la Inquisición* 5: 187-292; Sciuti Russi, V. 2009. *Inquisizione spagnola e riformismo borbonico fra Sette e Ottocento: il dibattito europeo sulla soppressione del "terribile monstre"*. Florencia: Leo S. Olschki; De la Lama, E. 2010. "El derrumbamiento de la Inquisición. Críticos y fanáticos (1793-1834)". *Anuario Historia de la Iglesia* 19: 167-199. La Parra, E. y M. A. Casado. 2013. *La Inquisición en España: agonía y abolición*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

⁴³ 1813. *Discusión del proyecto de decreto sobre el tribunal de la Inquisición*: 693. Cádiz: Imprenta Nacional.

⁴⁴ 1774. *Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reinos de Portugal*. Lisboa: Oficina de Miguel Manescal da Costa. Davidson, N. 2000: 230-248; Bethencourt, F. 2009. *The Inquisition. A Global History, 1478-1834*: 416-448. Cambridge: Cambridge University Press; Sciuti Russi, V. 2009: 91-125.

primer paso hacia ella.⁴⁵ Hasta las tímidas providencias con las que Carlos III trató de contener la autonomía inquisitorial fueron celebradas por ilustrados como Voltaire como el inicio de un camino en la buena dirección.⁴⁶

Los regalistas españoles del siglo XVIII persiguieron la reforma más que la abolición del Santo Oficio, pero algunos de ellos expresaron en privado su deseo de ver el fin de la Inquisición. En noviembre de 1761, el conde de Aranda, entonces embajador en Varsovia, escribió una carta al secretario de Estado Ricardo Wall en la que dejaba muy claro su frontal rechazo al Santo Oficio. En esa misma carta afirmaba que el rey bien podía, conforme a su piedad, no consentir el culto de otra religión, pero insistía en que, para tal efecto, no era necesario el Santo Oficio. Bastaba con la “vigilancia de los tribunales reales” y con la labor censoria de los obispos.

Acaso para evitar cualquier escándalo, Aranda añadía:

“No hablo así por haberme relajado en la religión; pienso y quiero morir en la católica apostólica que reconoce al Papa por cabeza de ella; la pura moral que nuestra religión fomenta siempre bastaría para convencer a cualquiera que es la más recta y perfecta pero no se ha de seguir por la ignorancia y miedo de una Inquisición”.

Esta carta no convierte a Aranda en un defensor de la tolerancia, pero es digno de notarse que el castigo de los herejes aparece en ella como un derecho y no una obligación del monarca. Por otra parte, la referencia al “miedo de una Inquisición” sugiere que al político aragonés no le agradaba que los españoles se vieran obligados a profesar la fe católica a fuerza de amenazas.

Unos meses antes, en referencia a la política exterior de España, Aranda había manifestado a Wall un claro principio de tolerancia cristiana:

“Cuanto mejores cristianos hemos de aborrecer más el derramamiento de sangre del género humano. Pues Dios deja vivir a cada uno en su religión, dejémoslo también nosotros”.⁴⁷

José Nicolás de Azara, un prestigioso diplomático regalista destinado en la embajada española en Roma entre 1765 y 1798, manifestó en repetidas ocasiones su oposición al Santo Oficio. En carta del 9 de marzo de 1769 declaró al secretario de Estado Manuel de Roda que si el rey no abolía la Inquisición no cabía “esperar bien por ningún camino”. Azara no se extendió entonces en los motivos de su aversión al Santo Oficio, limitándose a exclamar: “¡Cuánto tendría que decir contra dicho tribunal!”.⁴⁸ Casi tres

⁴⁵ Münter, F. 1799. *Histoire de l'inquisition de Sicile*: 35. Paris: Imprimerie-Librairie de Rebour.

⁴⁶ Voltaire. 1770. “Aranda”, en *Questions sur l'Encyclopédie*, I: 92-94. Ginebra.

⁴⁷ González Caizán, C.; Taracha, C.; y Téllez Alarcía, D. (eds.). 2005. *Cartas desde Varsovia. Correspondencia privada del Conde de Aranda con Ricardo Wall (1760-1762)*: 127 y 162-164. Lublin: Werset.

⁴⁸ Azara, J. N. 1846. *El espíritu de D. José Nicolás de Azara: descubierto en su correspondencia epistolar con don Manuel de Roda*, 1: 235. Madrid: Imprenta de J. Martín Alegría.

décadas después, en agosto de 1797, escribió a Godoy extensamente lamentando que España fuera el único país que conservaba un “monstruoso instituto” que había “privado a los obispos del derecho que les dio Jesucristo de censurar las doctrinas”. Desde su punto de vista, era urgente restituir a los obispos “la censura que les compete y les da la iglesia” y sostenerlos para que mantuviesen “el depósito de la fe y de la buena doctrina”.⁴⁹ Azara resumía las objeciones episcopalistas contraponiendo a los obispos, “inquisidores establecidos por Jesucristo”, con los ministros del Santo Oficio, instituidos abusivamente por el papa.⁵⁰

Las palabras de Azara no suponen una defensa de la libertad religiosa, pero tampoco han de leerse necesariamente como una expresión de intolerancia. Azara, como buen regalista, estaba muy lejos de conceder a los obispos la potestad de establecer o castigar delitos. Reclamar los derechos episcopales sobre el depósito de la fe no equivalía, necesariamente, a defender las leyes civiles contra la herejía. No conozco ningún documento que aclare la opinión de Azara sobre esta cuestión, pero otros autores de la época aunaron sin problemas el rechazo a la coerción religiosa con la descripción de los obispos como los “únicos jueces establecidos por Jesucristo para decidir en materias de fe”.⁵¹

En 1798, siendo ministro de Gracia y Justicia, Jovellanos dirigió a Carlos III una breve representación en la que proponía adaptar la Inquisición a “la antigua y venerable disciplina”, reduciéndola a las causas de fe, sometiéndola a la autoridad de los obispos e impidiendo que sirviese, como hasta entonces, a las pretensiones de los papas y las órdenes religiosas.⁵² En apariencia, los planes de Jovellanos no iban más lejos que las reformas proyectadas por otros regalistas en el siglo XVIII, pero en este caso sabemos con seguridad que el objetivo final era propiciar el derrumbamiento de la Inquisición. En una carta dirigida a Alexander Jardine en 1794, Jovellanos había considerado que solo las reformas graduales podrían llevar a la desaparición del Santo Oficio.⁵³ Aun así, en abril de 1797 llegó a expresar en sus *Diarios* cierta esperanza en una súbita abolición del temido tribunal:

“Dicen que Tavira será inquisidor general, y aun hay quien dice, que será abolida la Inquisición. ¡Oh, cuánto ganarían en ello las letras! ¡Cuánto las costumbres! Cuantos menos fuesen los hipócritas mejor sería. El depósito de

⁴⁹ Cit. Olaechea, R. 1981. *El Cardenal Lorenzana en Italia (1797-1804)*: 134. León: Institución Fray Bernardino de Sahagún.

⁵⁰ Azara, J. N. 2010: 559.

⁵¹ *Gaceta de Madrid*. 2 de febrero de 1810: 136; Grégoire, H., J. S. Saurine, E. M. Desbois, y N. Jacquemin. 1799. *Observaciones sobre las reservas de la Iglesia de España*. Paris: Imprenta-Librería Christiana.

⁵² Jovellanos, G. M. 1956. “Representación a Carlos IV sobre lo que era el Tribunal de la Inquisición”. *Obras publicadas e inéditas V*: 333-334. Madrid: Atlas.

⁵³ Jovellanos G. M. 1858. “Carta a persona desconocida”. *Obras publicadas e inéditas II*: 366-367. Madrid: M. Ridadeneyra.

la fe estaría mejor en manos de los obispos, de donde fue arrancado, y este padrón que solo sufren tres pueblos católicos, sería para siempre arrancado”.⁵⁴

Jovellanos tampoco se expresó claramente a favor de la tolerancia, pero su referencia a la hipocresía parece indicar que prefería no obligar a nadie a fingir una fe que no tuviera. Concertaba en eso con los partidarios de la tolerancia cristiana, muy dados a repetir que las medidas punitivas, lejos de atraer hacia una fe sincera, solo creaban ortodoxias fingidas y sacrílegas.

Aunque algunos clérigos reformistas colaboraran en los intentos de reforma del Santo Oficio, no se puede decir que todos fuesen enemigos de este tribunal. El influyente eclesiástico catalán Félix Amat, descrito por su biógrafo Corts i Blay como un “para-jansenista”, incluyó una contundente apología de la Inquisición en el tomo noveno de su *Tratado de la Iglesia de Jesucristo*, publicado en 1800. Amat celebraba que el “saludable temor” inspirado por el “Santo Tribunal” hubiese contribuido a mantener “pura la fe en España” y llegaba incluso a defender aspectos tan polémicos del procedimiento inquisitorial como el secreto. Por lo que respecta al problema jurisdiccional, se limitaba a considerar que, al ser un tribunal no solo eclesiástico sino también real, el Santo Oficio gozaba de “potestad civil o secular” y podía establecer medidas penales.⁵⁵

Joaquín Lorenzo Villanueva, otro influyente clérigo tenido por jansenista, publicó en 1798 unas *Cartas de un presbítero español* como respuesta al furibundo ataque que el obispo francés Henri Grégoire había dirigido a la Inquisición ese mismo año. Podría pensarse que Villanueva fue también un apologista del Santo Oficio, pero la verdad es que sus cartas, más que defender los métodos inquisitoriales, se centran en justificar las leyes civiles contra los herejes.⁵⁶ De hecho, Villanueva reconoció que Grégoire no hubiese merecido su dura réplica de haberse limitado, como otros “sabios católicos”, a señalar “defectos en el procedimiento de la Inquisición”.⁵⁷ Años más tarde, Villanueva aclararía su postura en las Cortes de Cádiz al impulsar con el mismo ímpetu la continuidad de la intolerancia española y la abolición del Santo Oficio.⁵⁸

⁵⁴ Jovellanos, G. M. 1954: 338.

⁵⁵ Amat, F. 1800. *Tratado de la Iglesia de Jesucristo o Historia Eclesiástica*, IX: 325-344. Barcelona: Oficina de Bernardo Pla.

⁵⁶ Grégoire, H. 1798. “Lettre du citoyen Grégoire, évêque de Blois, à Don Ramon-Joseph de Arce, archevêque de Burgos, grand inquisiteur d'Espagne”. *Annales de la religion* t. VI, n.º 8: 373-396.

⁵⁷ Villanueva, J. L. 1798. *Cartas de un presbítero español sobre la carta del ciudadano Grégoire*: 12. Madrid: Cano.

⁵⁸ Villanueva, J. L. 1813. *Dictamen del Sr. D. Joaquín Lorenzo Villanueva*. Cádiz: Imprenta de D. Diego García Campoy.

REGALISMO, INTOLERANCIA y REFORMISMO BORBÓNICO

A primera vista, regalismo y libertad religiosa pueden parecer dos realidades distantes; pero lo cierto es que, en la Edad Moderna, las ideas y las políticas de tolerancia vinieron casi siempre precedidas de la afirmación de la jurisdicción civil frente a la eclesiástica. Para la teología escolástica, la tolerancia solo resultaba aceptable en casos excepcionales, ya que las políticas seculares debían someterse a la autoridad de la Iglesia y ordenarse en primer lugar a la salvación de los hombres.⁵⁹ Por el contrario, quienes defendían la primacía del poder civil comenzaron, ya en los últimos siglos de la Edad Media, a asignar al Estado unos fines puramente temporales a los que debía supeditarse la acción de la Iglesia.⁶⁰ Desde esta perspectiva resultaba más fácil concebir la conveniencia de una política permisiva con el disenso religioso. De ahí, en parte, que las ideas de tolerancia se difundieran primero en aquellos países donde la Reforma protestante acabó con la jurisdicción eclesiástica o, al menos, la subordinó fuertemente a la jurisdicción civil.⁶¹ Así se explica también que, entre los católicos, las ideas de tolerancia se extendieran antes en aquellos sectores que aspiraban a poner el gobierno de la Iglesia en manos del Estado.

Quienes defendían la supremacía del poder civil insistieron siempre en que la Iglesia no debía ejercer fuerza coactiva alguna. En su *Defensor Pacis*, escrito en 1324, Marsilio de Padua esgrimió, en defensa de esta tesis, algunos de los argumentos que más tarde emplearían los partidarios de la tolerancia cristiana. El filósofo paduano alegaba, por ejemplo, que los duros preceptos del Antiguo Testamento debían dejar paso a la suavidad de la ley de Cristo. Recordaba, asimismo, los pasajes evangélicos que prohíben toda forma de coerción religiosa e incluía extensas citas de San Hilario, San Juan Crisóstomo, San Ambrosio y otros padres de la Iglesia contrarios a la persecución de los herejes.⁶² El *Defensor Pacis* quitaba a la Iglesia cualquier capacidad punitiva, pero afirmaba que la comunidad política, si lo estima lícito y conveniente, puede seguir castigando a los herejes. En cualquier caso, esta misma formulación condicional dejaba una puerta abierta a la tolerancia; una puerta abierta de enormes consecuencias históricas.

Marsilio de Padua siguió avanzando hacia la tolerancia en su *Defensor minor*, escrito hacia 1342; pero, por lo general, quienes continuaron su combate por la soberanía civil, se mostraron, durante más de dos siglos, muy

⁵⁹ Aquino, T. *De regno ad regem cypri*: lib. I, cap. 15.

⁶⁰ Bayona Aznar, B. 2009. *El origen del estado laico desde la Edad Media*. Madrid: Tecnos.

⁶¹ Bourdin, B. 2004. *La genèse théologico-politique de l'État moderne*. Paris: Presses Universitaires de France.

⁶² Lecler, J. 1955, I: 114-117; Nederman, C. J.: 69-84.

poco inclinados a admitir la pluralidad de religiones en un mismo Estado. Desde la perspectiva absolutista, las disidencias religiosas eran una amenaza para la cohesión social y la obediencia de los súbditos al príncipe.⁶³ Solo cuando las autoridades vieron su poder amenazado por unas divisiones religiosas que eran incapaces de contener, algunos gobernantes y escritores políticos se plantearon atravesar la puerta abierta por Marsilio de Padua, proponiendo cierta libertad de conciencia como un medio de pacificar la sociedad y fortalecer al poder soberano.⁶⁴

Los historiadores de la libertad religiosa han perdido en de vista en ocasiones el papel que las motivaciones pragmáticas y las concepciones erastianas o regalistas jugaron en el desarrollo de las ideas de tolerancia.⁶⁵ Lo cierto es que, a lo largo de la Edad Moderna, los razonamientos religiosos o filosóficos sobre la libertad de conciencia fueron con frecuencia un mero refuerzo de argumentos mucho más inmediatos y efectivos: la tolerancia robustece el poder de los reyes, frena las contiendas civiles, impulsa la economía de las naciones... En ese contexto, las teorías favorables a la autonomía del Estado frente a la Iglesia jugaron un papel decisivo al dar vía libre a los gobernantes para escuchar las razones políticas que aconsejaban la tolerancia.⁶⁶

La autonomía del Estado a la que aspiraban los paladines de la soberanía civil no implicaba, ni mucho menos, una análoga autonomía de las iglesias. Por lo general, quienes impulsaron la libertad de conciencia en la Edad Moderna no dejaron de insistir en que las confesiones religiosas debían someterse al control del gobierno. De ahí que los partidarios de la tolerancia de tradición protestante, desde Locke a Rousseau, se opusieran a la libertad religiosa de los católicos por considerarlos poco sumisos al Estado; y que los de tradición católica, ya fueran descreídos como Voltaire o eclesiásticos como Pietro Tamburini o Joseph Berington, apoyaran la supresión del clero regular o, al menos, de aquellas órdenes a las que juzgaban excesivamente independientes del poder civil.⁶⁷ Así se explica también que la mayor parte de

⁶³ Maquiavelo, N. 1531. *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*: lib. I, cap. II. Roma: Antonio Blado d'Assola; Maquiavelo, N. 1532. *Istorie fiorentine*: lib. VII, c. I. Roma: Antonio Blado d'Assola.

⁶⁴ Bodin, J. 1576. *Les six livres de la République*: lib. IV, cap. VII. Paris: Jacques du Puy; Seong-Hak Kim, M. 1997. *Michel de L'Hôpital: The Vision of a Reformist Chancellor During the French Religious Wars: 75-77*. Kirksville: Sixteenth Century Journal Publishers.

⁶⁵ Pocock, J. G. A. 2010. *Barbarism and religion*, v. 5: 16. Cambridge: Cambridge University Press.

⁶⁶ Christian, O. 1997. *La Paix de religion: L'autonomisation de la raison politique au XVIe siècle*. Paris. Seuil.

⁶⁷ Locke, J. 1689: 45-48; Rousseau, J. J. 1762. *Du contract-social*, lib. IV, cap. VIII: 296-322. Amsterdam: Marc Michel Rey; Voltaire. 1763. *Traité sur la tolérance*, cap. XVIII: 146-150. Ginebra; 1788. "Promemoria riguardante la riforma dei regolari", en *Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoja*: 235-239. Firenze: Giuseppe

los defensores de la tolerancia en la Edad Moderna respaldaran la proscripción del ateísmo por considerarlo un riesgo para la autoridad soberana.

En la España del siglo XVIII, la amenaza inquisitorial y la ausencia de minorías religiosas limitaron mucho el debate sobre la libertad de conciencia; pero no impidieron que las teorías regalistas alcanzaran cada vez más predicamento y allanaran el camino hacia la tolerancia al difundir la idea de que la Iglesia no tenía poder alguno para castigar a los herejes. Entre los regalistas españoles que repitieron la vieja tesis de Marsilio de Padua cabe destacar al conde de Campomanes, representante paradigmático del reformismo borbónico. En su *Juicio Imparcial*, publicado en 1769 como respuesta a un breve anti-regalista de Clemente XIII, Campomanes lanzó a la Iglesia un claro mensaje: su misión no era dictar la política de los reyes, sino someterse a ella. Las primeras páginas de la obra, muy celebrada por el reformismo católico europeo, dirigían la atención del lector hacia los inicios del cristianismo para demostrar que la misma religión obligaba a la Iglesia a despojarse de cualquier capacidad coercitiva. Recordaba Campomanes que las autoridades de la Iglesia primitiva, siguiendo las enseñanzas de Cristo y el ejemplo de los apóstoles, habían instruido a los fieles “con amor y dulzura”, empleando como única fuerza “la del ejemplo y de la persuasión”. Asimismo, combatía a aquellos autores, “poco instruidos en las antigüedades eclesiásticas”, que achacaban esta ausencia de medidas coactivas a la debilidad de los primeros cristianos frente a la “tiranía de los césares”. Según Campomanes, la conducta de los pastores de la Iglesia antigua no se explicaba por su debilidad, sino por su “puntual y formalísima observancia del precepto divino: *Reges gentium dominantur eorum, vos autem non sic*; en que se les prohibió toda sombra de potestad y jurisdicción contenciosa”. Para el entonces fiscal del Consejo de Castilla, si estas verdades se habían oscurecido era solo por las sutilezas inventadas en la Corte de Roma “para eludir los divinos decretos que prohíben al clero el principado y la dominación”.⁶⁸

La idea de que la Iglesia carecía de potestad para castigar a los herejes, fue extendiéndose cada vez más en la España del siglo XVIII, aunque los llamados ultramontanos no dejaron de oponer resistencia. El mismo papa Pío VI, en su bula de 1794 contra el Concilio de Pistoya, condenó las doctrinas que negaban a la Iglesia el derecho de “contener y obligar a los extraviados y contumaces con juicio exterior y saludables penas”.⁶⁹ Igualmente, los

Pagani, e Comp; Sciuti Russi, V. 2009: 231; Berington, J. *The memoirs of Gregorio Panzani*: XVI, XVII y 459. Birmingham: Swinney & Walker.

⁶⁸ Rodríguez de Campomanes, P. 1768. *Juicio imparcial sobre las letras en forma de breve, que ha publicado la curia romana*: 3-7. Madrid: Joaquín de Ibarra.

⁶⁹ Pío VI. 1814. *Auctorem fidei*: 17. Mallorca: Imprenta de Felipe Guasp.

inquisidores españoles prohibieron algunos escritos por limitar “el poder coactivo de la Iglesia”.⁷⁰

Que yo sepa, Campomanes nunca defendió la tolerancia religiosa. Se limitó a negar a la Iglesia el derecho de castigar a los herejes y a considerar que la Inquisición solo podía hacerlo en cuanto participaba de la jurisdicción real. Por eso defendió que el rey debía velar por el uso que el Santo Oficio hacía de esa jurisdicción, “para aclararla y dirigirla, reformar sus excesos, coartarla y aun quitarla, si lo pidiera la necesidad de la utilidad pública”.⁷¹

Los regalistas españoles no solo diferían de los ultramontanos por estimar que el castigo de los herejes no correspondía a la Iglesia; también eran más proclives a defender el derecho de los reyes a decretar la tolerancia civil. Por lo general, los regalistas se resistían a cuestionar la autoridad soberana por razones morales y religiosas. Los teólogos tomistas, y especialmente los vinculados a la Compañía de Jesús, habían repetido en sus obras que un gobernante perdía su legitimidad si desatendía gravemente sus obligaciones religiosas, considerando incluso que el papa podía, en algunos casos, disolver el vínculo de obediencia que unía a los súbditos con el rey.⁷² Estas doctrinas, que en otro tiempo habían circulado libremente por España, fueron combatidas por las autoridades civiles tras la expulsión de los jesuitas en 1767.⁷³ Campomanes y otros destacados regalistas denunciaron insistentemente a los defensores la potestad indirecta de la Iglesia sobre el Estado.⁷⁴ Por su parte, los clérigos reformistas insistieron en que el cristianismo obligaba a obedecer a los príncipes independientemente de su religión y su moral. El presbítero riojano Juan Antonio Llorente, en su propuesta de reforma del Santo Oficio, redactada entre 1793 y 1797, recordó que los apóstoles predicaron la “sumisión al príncipe, sea bueno, sea malo” y aun “perseguidor de los cristianos, injusto, cruel, sanguinario, lascivo y lleno en fin de todos los vicios, como Nerón”.⁷⁵ Del mismo modo, el obispo reformista Antonio Tavira, en un informe sobre el Santo Oficio escrito a petición de Jovellanos en 1798, condenó la “doctrina antievangélica” que autorizaba a los papas a absolver “a los vasallos del juramento de fidelidad”. Según Tavira, estas “monstruosas opiniones” habían oscurecido la verdad

⁷⁰ Cit. Barcala Muñoz, A. 1985: 160.

⁷¹ *Consulta de los fiscales de Castilla (Campomanes y Floridablanca) del 30 de noviembre de 1768. Cit. Covarrubias, J. 1786. Máximas sobre recursos de fuerza y protección: 228-229. Madrid: Imprenta de la viuda de Ibarra, hijos y compañía.*

⁷² Aquino, T. *Summa Theologica*. II-II, cuestión X, art. 10 y cuestión XII. art. 2; Höpfl, H. 2004. *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630: 339– 365. Cambridge: Cambridge University Press.*

⁷³ 1805. *Novísima recopilación de las leyes de España*, t. VIII: 23-24; Domergue, L. 1978. “Un defensor del trono y del altar acusado de crimen antirregalista: Fray Fernando De Ceballos”. *Bulletin Hispanique* 80: 194-195.

⁷⁴ Rodríguez de Campomanes, P. 1768: 1; Llorente, J. A. 1822, t. V: 237-238;

⁷⁵ Llorente, J. A. 1995. *Discursos sobre el orden de procesar en los tribunales de Inquisición: 123. Pamplona: Eunate.*

universalmente reconocida por los cristianos hasta el siglo XI: que la religión jamás autorizaba la menor resistencia contra los reyes por más que fuesen “impíos, infieles, herejes, apóstatas, perseguidores”.⁷⁶

Esto no significa que tuviesen por bueno cualquier arbitrio del poder civil. Lejos de eso, los regalistas reconocían que el soberano tenía deberes ante Dios y su conciencia; pero su visión de las relaciones entre religión y política era, por lo general, bastante más pragmática que la de sus adversarios ultramontanos. De ahí que los censores del Consejo de Castilla, al prohibir por anti-regalistas los escritos de fray Fernando de Cevallos en 1782, le acusaran de no tener en cuenta que los asuntos políticos debían “acomodarse a las circunstancias de los tiempos en todo cuanto no contengan por sí mismos una infracción de la ley de Dios”.⁷⁷

Los regalistas españoles del siglo XVIII no se pusieron de acuerdo a la hora de aplicar estos principios generales a la cuestión de la tolerancia. Para algunos, el gobernante tenía el deber religioso de castigar a los herejes, pudiendo solo tolerarlos como un mal menor si así lo exigían las circunstancias del Estado. Para otros, el cristianismo ni obligaba ni invitaba a nadie a impedir por la fuerza las disidencias religiosas y, por lo tanto, el gobernante debía inclinarse por la tolerancia o la intolerancia atendiendo exclusivamente a razones políticas.

Una de las obras más representativas del regalismo dieciochesco español son las *Máximas sobre recursos de fuerza y protección* del jurista José de Covarrubias, editada en tres ocasiones sucesivas entre 1785 y 1788. Esta obra, revisada y corregida por el entonces secretario de Estado Floridablanca, constituía una erudita defensa de la potestad del rey sobre los tribunales eclesiásticos. Su aparición causó un notable malestar en el Santo Oficio.⁷⁸ Covarrubias comenzaba afirmando que la frase evangélica sobre dar “a Dios lo que es de Dios, y al César lo que es del César” implicaba que la Iglesia no tenía poder alguno “en lo temporal” ni tampoco el rey “sobre cosas puramente espirituales”. Sin embargo, dado que en su opinión la potestad civil provenía de Dios, Covarrubias asignaba a los reyes la obligación religiosa de castigar “con severidad todo lo que es contrario a las órdenes del Señor”.⁷⁹

Félix Amat, en su ya aludido *Tratado de la Iglesia de Jesucristo*, afirmaba:

“Desde el tiempo de los primeros príncipes cristianos fue común el dictamen de que las herejías son de la clase de los delitos que la potestad

⁷⁶ Tavira, A. 1986. “Informe a Jovellanos sobre el Tribunal de la Inquisición (2 de marzo de 1789)”, en *La Ilustración cristiana española*. Escritos de Antonio Tavira (1737-1807): 211-223. Salamanca: Universidad de Salamanca.

⁷⁷ Cit. Domergue, L. 1978: 197.

⁷⁸ Conde Naranjo, E. 2006. *El argos de la monarquía: la policía del libro en la España ilustrada*: 335 y 341. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

⁷⁹ Covarrubias, J. 1786: 1-12.

secular puede castigar con destierro, multas pecuniarias y otras penas, cuando las circunstancias no precisan a tolerarlas. Un príncipe cristiano fácilmente se persuadirá de que sus conatos de promover la felicidad temporal de los vasallos, han de ser noblemente sublimados con el alto fin de conducirlos también a la felicidad eterna; y con esta idea todo príncipe católico mirará la herejía como enemiga de sus estados, y le declarará la guerra interminable”.⁸⁰

Las *Cartas de un presbítero español* de Joaquín Lorenzo Villanueva componen, como ya he dicho, una extensa apología de la intolerancia; pero aun así fueron denunciadas a la Inquisición por defender las doctrinas “del partido español galicano”.⁸¹ Efectivamente, las *Cartas* reflejaban claramente los planteamientos regalistas del clérigo valenciano, para quien “las leyes de la Iglesia que pertenecen a la disciplina exterior” debían estar “subordinadas al príncipe”. Villanueva deja muy claro que no era a la Iglesia a quien competía la cuestión de la tolerancia civil. A su entender, la parábola del trigo y la cizaña solo podía tener un significado: “que los ministros de la Iglesia no deben abrogarse el uso de las armas seculares: que su fe no se ha de propagar con violencias ni a filo de espada como el mahometismo”. Pero él no creía, como los defensores de la tolerancia cristiana, que esta parábola debiera aplicarse también al poder civil. En su opinión, “nunca prohibió Cristo que los príncipes religiosos que quieran conservar la fe en los pueblos católicos de sus dominios, usen para este fin de castigos temporales contra los refractarios”.

Villanueva concede a los reyes el derecho a tolerar a los herejes si lo exige el orden público y afirma que la Iglesia nunca se opone a la tolerancia decretada por la autoridad civil; pero, al mismo tiempo, encuentra inconcebible que un príncipe católico “no proteja la religión católica, y que pudiendo, no la quiera sola en sus estados”. Es más, llega a considerar que el gobierno español, al decretar la intolerancia, lo hacía “en virtud de lo que acerca de esto mandó Dios a los príncipes y magistrados de la ley antigua”. Contra quienes ponían el ejemplo del cristianismo primitivo en defensa la libertad de conciencia, Villanueva replica que si en los primeros tiempos de la Iglesia no hubo intolerancia civil fue solo porque entonces no había “príncipes fieles que pudiesen servir a la religión haciendo leyes contra la impiedad”. En su opinión, argüir “de lo que hicieron en su tiempo los apóstoles, lo que deben hacer todos los fieles en todos los siglos, es confundir los tiempos, o más bien no adoptar la distinción de tiempos profetizada por el divino Espíritu” en los Salmos e Isaías, tal y como señaló San Agustín.⁸²

Como se ve, para autores como Amat o Villanueva la misma religión obligaba al príncipe cristiano a perseguir la herejía siempre que hacerlo no

⁸⁰ Amat, F. 1800: 325.

⁸¹ Cit. Ramírez Aledón. G. 2005. “Joaquín Lorenzo Villanueva y la polémica sobre la carta del obispo Grégoire contra la Inquisición española en 1798”. *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 13: 44.

⁸² Villanueva, J. L. 1798: 31, 42, 55, 57, 67, 72.

supusiera un excesivo quebranto del orden social. Bien distinta es la doctrina reflejada en la respuesta que la Universidad de Salamanca dio en 1789 a una consulta del gobierno inglés, que quería saber hasta qué punto los católicos podían ser buenos ciudadanos en un país gobernado y habitado por una mayoría de herejes. Impulsada por el rector Diego Muñoz Torrero, sacerdote reformista y futuro diputado de las Cortes de Cádiz, la universidad salmantina emitió un dictamen que, al parecer, no gustó mucho a los sectores ultramontanos del claustro. En él se decía que la Iglesia católica estaba convencida de ser la verdadera Iglesia de Cristo y hacía bien en excomulgar a quienes se apartaban de la fe pero que, por sí misma, nunca impedía la tolerancia civil de los herejes sino que dejaba a los gobiernos la libertad para rechazarlos o no según conviniera a sus intereses. En España, los reyes habían considerado oportuno prescindir de las ventajas derivadas de la tolerancia para evitar exponer su propio imperio a las frecuentes disputas y controversias sobre la religión. No era la religión la que dictaba esa política, sino el interés del Estado y la voluntad del gobierno. En una carta enviada al nuncio de España, Muñoz Torrero consideró que, al distinguir “lo que es de Dios y lo que es del César”, este informe corregía los numerosos errores teológicos que habían circulado entre los católicos en los últimos siglos y presentaba a “nuestra adorada religión como ella salió de las manos de su divino fundador, amable a sus mismos enemigos, inspirando en todos sus preceptos la universal beneficencia y el más inviolable y fiel respeto a los soberanos”.⁸³ En las Cortes de Cádiz, Muñoz Torrero recordaría este dictamen e insistiría en que la religión católica no tenía nada que decir ni a favor ni en contra de la tolerancia civil.⁸⁴ Su postura estaba en las antípodas de la sostenida entonces por los llamados ultramontanos. Los mismos papas de la época no dejaron de repetir a los gobernantes que, siempre que fuera posible, era su deber para con Dios impedir el disenso religioso en sus Estados.⁸⁵

Aun así, la doctrina expresada por Muñoz Torrero fue difundiendo por España en vísperas de la Guerra de Independencia. En 1807 surge de la pluma del carmelita José Martín de la Concepción, calificador del Santo Oficio que, revisando las *Cartas de un presbítero español*, sugiere que se supriman las páginas en las que Villanueva imponía a los gobernantes la obligación de perseguir a los herejes. Tras recordar que muchos príncipes católicos

⁸³ Vera Urbano, F. 1972. “La consulta de los católicos ingleses a las facultades teológicas españolas en tiempos de Pitt el Joven”. *Anthologica Annua* 19: 634-641.

⁸⁴ 1813. Intervención de Muñoz Torrero en la sesión del 15 de enero de 1813. *Discusión del proyecto de decreto sobre el tribunal de la Inquisición*: 303-306. Cádiz: Imprenta Nacional.

⁸⁵ Pío VI. *Quod aliquantum*. 10 de marzo de 1791; Pío VI. 1811. *Carta circular de Nuestro S.mo Padre Pío VII dirigida a los cardenales de la Santa Romana Iglesia*. Valencia; Pío VI. *Post tam diuturnas*. 29 de abril de 1814; O'Brien, C. 1969: 43-46.

consentían en sus reinos los cultos luteranos, calvinistas, ortodoxos, judíos o islámicos, el calificador afirmaba rotundamente:

“Es falso que el castigo de los herejes perteneciese a los preceptos naturales o del Decálogo, sino a los judiciales, y por lo mismo puede permitirse o castigarse según las leyes de los Estados”.⁸⁶

Si el regalismo español no abrazó las ideas de tolerancia que en las últimas décadas del siglo XVIII impregnaron el galicanismo francés o el josefismo austriaco no fue por desconocer los argumentos a favor de la libertad religiosa. Los argumentos se conocían bastante bien, pero no resultaban demasiado convincentes para el caso español. En la década de 1780, la prensa y los políticos españoles vieron con buenos ojos las medidas de tolerancia decretadas por José II de Austria y Luis XVI de Francia en busca de un Estado más fuerte, cohesionado y pacífico; pero no dejaron de señalar que esas mismas miras aconsejaban mantener en España las leyes contra la herejía.⁸⁷ En una época en que hasta las más avanzadas defensas de la tolerancia se frenaban ante las razones de Estado, los apologistas de la intolerancia española no tuvieron problema alguno en servirse de los mismos argumentos de Bayle, Montesquieu, Voltaire, Rousseau o la *Encyclopédie* para demostrar que, en un país donde solo existía una religión, permitir disidencias era un error político contrario a la autoridad del soberano y a la paz social.⁸⁸

El único argumento práctico que podía inclinar ligeramente al reformismo borbónico hacia la tolerancia religiosa era el del crecimiento demográfico y económico que parecía acompañar a la libertad de conciencia. Desde el siglo XVII, los defensores de la tolerancia en Europa habían utilizado repetidamente los ejemplos de Holanda y de España para mostrar el dispar desarrollo económico de los países que concedían libertad de conciencia y de

⁸⁶ Cit. Sciuti Russi, V. 2009: 178.

⁸⁷ Domínguez, J. P. “Los progresos de la tolerancia en el mundo vistos desde la España del siglo XVIII”. *Hispanic Research Journal*. En prensa; Despacho del conde de Fernán-Núñez, embajador español en París, al secretario de Estado Floridablanca. 14 de enero de 1788. Archivo Histórico Nacional: leg. 4088, nº77, lib. 1; Carlos José Gutiérrez de los Ríos, conde de Fernán Núñez. Carta a mi amigo el Exmo. señor conde de Revillagigedo virrey de México en 8 de octubre de 1792. Sobre el tolerantismo y la Inquisición. Archivo Histórico de la Nobleza, Fernán Núñez, C. 2037, D. 13.

⁸⁸ Colomer, J. L. 2006. “Política, conciencia y tolerancia religiosa. La Francia del edicto de Nantes y el Comentario de Pierre Bayle”, en P. Bayle, *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo “obligales a entrar”*: CXXIII-CXXXVII. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales; Nuix, J. 1782. *Reflexiones imparciales sobre la humanidad de los españoles en las Indias*. Madrid: Joaquín Ibarra: 191-201; Rodríguez, A. J. 1776. *El Philotheo en conversaciones del tiempo*, t. II: 229-232. Madrid: Imprenta Real de la Gaceta. Blanco, P. L. 1789. “La intolerancia civil. Reflexiones sobre sus perjuicios y utilidades”. *Espíritu de los mejores diarios literarios que se publican en Europa*. 20 de abril de 1789: 1114-1115.

aquellos que se negaban a aceptar la menor diversidad religiosa.⁸⁹ En la España del siglo XVIII, obsesionada por su decadencia, muchos autores señalaron las ventajas comerciales y demográficas de las que otras naciones disfrutaban gracias a la tolerancia.⁹⁰

Ya Manuel de Lira, embajador en la Haya en la década de 1670, había considerado que los soberanos de España y sus ministros harían bien en viajar a Holanda para observar “la dulzura de su gobierno empleado únicamente en la felicidad de sus habitantes, en la observancia de sus leyes y costumbres, en el fomento de la virtud, de las manufacturas, del tráfico y del comercio”. En un memorial de fecha incierta dirigido a Carlos II, Lira lamentó los obstáculos que suponían, para la economía española, los “decretos y edictos del Santo Tribunal de la Inquisición” e insistió en la importancia de autorizar el “comercio con los herejes, y aun con los judíos”. El diplomático español se limitó a pedir tolerancia para los comerciantes extranjeros pero, “hablando como político”, consideró que una “libertad de conciencia” generalizada evitaría el “gran número de sacrilegios” que continuamente se producían en España, donde muchos judíos y herejes se veían obligados a profanar los sacramentos, “recibiéndolos como si fueran católicos muy devotos”.⁹¹

Con el reformismo borbónico aumentó la preocupación por las consecuencias económicas de la intolerancia religiosa. Carlos III y Carlos IV tomaron diversas medidas para permitir que los comerciantes, artesanos e industriales extranjeros pudieran entrar en España sin ser molestados por la Inquisición.⁹² En 1797 el secretario de Hacienda Pedro Varela y Ulloa propuso en el Consejo de Estado que se permitiera la entrada de los judíos en España para reactivar la economía nacional. Como el memorial de Lira un siglo antes, el informe de Varela evidencia que, si encontraban los alicientes económicos necesarios, los políticos españoles también sabían echar mano de los argumentos cristianos a favor de la tolerancia:

“Las preocupaciones antiguas ya pasaron: el ejemplo de todas las naciones, y aun de la misma silla de religión, nos autoriza; y finalmente, la

⁸⁹ Sowerby, S. 2013. *Making Toleration: The Repealers and the Glorious Revolution*: 63. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013; Locke, J. 1997. “For a General Naturalisation”, en *Locke: Political Essays*: 322-26. New York: Cambridge University Press.

⁹⁰ Domínguez, J. P. “Los progresos de la tolerancia en el mundo vistos desde la España del siglo XVIII”. *Hispanic Research Journal*. En prensa

⁹¹ Lira, M. 1821. “Representación de D. Manuel de Lira a Carlos II”, en J. Sempere y Guarinos. *Biblioteca Española Económico-Política*, t. IV: I-XLIV. Madrid: Imprenta de I. Sancha.

⁹² Real Orden de 8 de septiembre de 1797. *Colección de pragmáticas, cédulas, provisiones, autos acordados, y otras providencias generales expedidas por el Consejo Real en el Reinado del señor Don Carlos IV*: 132. Madrid: Imprenta de D. José del Collado.

doctrina de san Pablo, a favor de este pueblo proscrito, puede convencer a los teólogos mas obstinados en sus opiniones, y a las conciencias mas timoratas, de que su admisión en el reino es mas conforme a las máximas de la religión, que lo fue su expulsión”.⁹³

TOLERANCIA PERSONAL E INTOLERANCIA POLÍTICA

En su sentido original, tolerar significa sufrir, soportar o permitir un mal sin aprobarlo expresamente. Durante muchos siglos, la tolerancia estuvo ligada a la prudencia o a la debilidad y no fue, por tanto, una virtud muy admirada. Esto fue cambiando a lo largo de la Edad Moderna. En las últimas décadas del siglo XVIII, la tolerancia aparecía ya en todas partes como una virtud resplandeciente, propia de hombres ilustrados, benignos y compasivos. Nadie quería ya pasar por intolerante. Por eso, hasta quienes defendían las leyes contra herejes e impíos comenzaron entonces a hacerlo en nombre de la “tolerancia cristiana”.⁹⁴ Así, en un escrito de 1793, el anti-ilustrado y reaccionario carmelita Manuel de Traggia consideró que el cristianismo era más tolerante que la moderna filosofía y, al mismo tiempo, defendió el derecho de los reyes a castigar la herejía por medio de la Inquisición.

“Nuestra religión”, escribía Traggia, “no tiene mas armas que la humildad, paciencia, y caridad. No hace más violencia que con los ejemplos y eficacia de la palabra divina. A nadie precisa a creer, y las violencias que se nos imputan las mas son falsas, y las pocas que están son defectos particulares de un indiscreto celo, que no puede faltar entre la muchedumbre. Pero nuestra religión declara los límites de su autoridad con S. Juan Crisóstomo, diciendo, que solo puede enseñar y defender, no levantar las armas, no usurpar el broquel o la fuerza, no tirar la lanza, y no hacer violencia. Y S. León añade, que aunque la Iglesia no puede castigar con penas corporales en fuerza de su propia autoridad, lo puede hacer por comisión, y en cuanto ministros de los príncipes y reyes”.⁹⁵

Los reformistas cristianos, que predicaban con frecuencia la necesidad de redescubrir la caridad evangélica, difícilmente podían evitar la atracción de los nuevos brillos que había adquirido la palabra tolerancia. En sus *Cartas de un presbítero español*, Joaquín Lorenzo Villanueva se enfrentó a las opiniones de uno de los más influyentes reformistas cristianos de su tiempo: el obispo constitucional de Blois, Henri Grégoire. El eclesiástico francés había afirmado, en un escrito de 1798, que el cristianismo prohibía cualquier violencia contra herejes, infieles o descreídos. Villanueva respondió defendiendo el derecho de

⁹³ Varela, P. 2007. “Informe de Pedro Varela y Ulloa (27 de marzo de 1797)”, en M. Frieria Álvarez. *La desamortización de la propiedad de la tierra en el tránsito del antiguo régimen al liberalismo*: 297. Gijón: Fundación Foro Jovellanos.

⁹⁴ Pey, J. 1785. *La tolérance chrétienne opposée au tolerantisme philosophique*. Friburgo: Libraires Associées.

⁹⁵ Traggia, M. 1793. Verdadero carácter de Mahoma y de su religión: 141-144. Valencia: Imprenta de Francisco Burguete.

los reyes a mantener la unidad religiosa, pero no dejó de admitir que, en cierto sentido, el cristianismo era una religión tolerante. Villanueva señaló que la Iglesia desaprobaba “el celo de los que, a título de defender la verdad, condenan a los que no son de su opinión, y los persiguen como sectarios, contumaces y rebeldes a la Iglesia”. Asimismo, insistió en que la religión condenaba “toda violencia del libre albedrío” y se oponía al “fanatismo de los que pretenden aumentar el número de los fieles, violentando las conciencias de los infieles”. Para defender, pese a todo, el derecho de los reyes a perseguir a los no católicos, se vio obligado a distinguir entre lo que Cristo mandaba a sus apóstoles y lo que pedía a sus magistrados. Villanueva reconoció que Cristo no había encargado a sus discípulos “la violencia, sino la paciencia y la mansedumbre”, pero alegó que sí había dado a los príncipes “la espada, esto es, la potestad coactiva”.⁹⁶

Ya fuera por convicción o por temor a las represalias inquisitoriales, los reformistas españoles del siglo XVIII rara vez negaron la potestad de los gobernantes sobre los desafectos a la religión del Estado; pero con frecuencia insistieron en que los cristianos debían ser hombres tolerantes. El escritor y diplomático Carlos José Gutiérrez de los Ríos, conde de Fernán Núñez, explicó esta aparente paradoja en una carta “sobre el tolerantismo y la Inquisición” dirigida en 1792 a Juan Vicente de Güemes, conde de Revillagigedo y virrey de Nueva España.

Según el conde de Fernán Núñez, las autoridades políticas debían procurar que la verdadera religión fuese la única en sus reinos. Algunos países, rodeados o plagados de herejes, no tenían más remedio que conceder cierta tolerancia, pero Italia y España debían seguir confiando en que la Inquisición hiciera de “ante-mural político-religioso” y mantuviese sin fisuras la deseable unidad de fe. Pero esto, en su opinión, solo debía aplicarse a los gobiernos. Los cristianos, personalmente, debían seguir la doctrina del Evangelio, que condenaba todo “espíritu de odio, de encono y de venganza” y no permitía “a ningún individuo de modo alguno forzar la voluntad de nuestro prójimo” ni extender la verdadera religión “por la fuerza, ni la violencia”. Los discípulos de Cristo no debían desenvainar la espada como Pedro, sino utilizar, como única arma contra los herejes e infieles, “el ejemplo, la compasión, la dulzura y la persuasión”.⁹⁷

Pablo Olavide, en *El Evangelio en triunfo*, criticó de este modo el falso celo de algunos cristianos:

“Nuestra obligación es compadecer los incrédulos mientras viven, y pedir por ellos que se conviertan, y no mueran impenitentes. Un celo amargo

⁹⁶ Villanueva, J. L. 1798: 21, 25, 67, 68 y 82.

⁹⁷ Carlos José Gutiérrez de los Ríos, conde de Fernán Núñez. Carta a mi amigo el Exmo. señor conde de Revillagigedo virrey de México en 8 de octubre de 1792. Sobre el tolerantismo y la Inquisición. Archivo Histórico de la Nobleza, Fernán Núñez, C. 2037, D. 13.

no es cristiano, y es más capaz de irritar que de persuadir. La misma religión no quiere ser establecida con violencia, no permite a cada particular más que la dulzura de la persuasión, no nos deja otras armas que la fuerza de la palabra, el poder del ejemplo, el fervor de la oración y el atractivo de la virtud. Si la cólera del celo quiere encenderse contra la obstinación del incrédulo, debe templarse con las aguas de la caridad, y quietarse en las providencias de la Iglesia”.⁹⁸

El Evangelio en triunfo, publicado con gran éxito en 1797, era una novela de combate contra los filósofos anticristianos con la que Olavide esperaba obtener el perdón de la Inquisición, que lo había condenado por hereje en 1774. El autor se muestra como un piadoso católico, pero sin renunciar por completo a sus antiguas ideas reformistas. En una carta de 1794, Olavide había afirmado que la Inquisición le persiguió por defender “principios de tolerancia y de libertad opuestos a toda superstición” y aún en el *Evangelio en triunfo* mostró una actitud más tolerante que la de otros autores anti-ilustrados.⁹⁹ En su opinión, quienes carecían de la fe cristiana merecían compasión, debiéndose castigar tan solo a los que profanaban “las cosas más santas” con sus “impiedades y mofas” y trataban de extraviar a los fieles.¹⁰⁰

En 1803, Félix Amat incluyó en el undécimo tomo de su *Tratado de la Iglesia de Jesucristo* una rotunda defensa de la intolerancia civil junto una llamada a la tolerancia personal de los cristianos:

“Los particulares católicos [...] saben que escribiendo contra las religiones falsas nunca es lícito usar de calumnias, ni de ficciones para hacerlas odiosas, y que para convertir a los extraviados no deben usar de la fuerza, ni del engaño, sino de la persuasión, de la instrucción, del buen ejemplo, y de la oración a Dios [...] Si la tolerancia que se desea es una tolerancia racional, conforme a estos principios: si con nombre de tolerancia se entiende la caridad fraternal con que deben tratarse todos los hombres, de cualquier país o religión que sean: no hay religión más tolerante que la católica, que manda el amor de los enemigos, y que tanto recomienda el sufrimiento de las injurias y los ultrajes”.¹⁰¹

El obispo de Salamanca Antonio Tavira, tenido por uno de los principales líderes del jansenismo español, escribió en 1801 una carta pastoral a propósito de la entrada de algunas tropas francesas en España. En ella recordaba a los fieles de su diócesis que un cristiano estaba obligado a amar tanto a católicos como a no católicos:

“Un cristiano verdadero, y que no lo sea de nombre solamente, es deudor de su benevolencia y amor a todos los hombres, estén o no dentro de

⁹⁸ Olavide, P. 1798. *El Evangelio en triunfo*, t. 2: 162-163. Valencia: Imprenta de don José de Orga.

⁹⁹ Cit. Defourneaux, M. 1990. *Pablo de Olavide, el afrancesado*: 320. Sevilla: Padilla Libros.

¹⁰⁰ Olavide, P. 1798 : 145-152.

¹⁰¹ Amat, F. 1803. *Tratado de la Iglesia de Jesucristo o Historia Eclesiástica*, XI: 116. Barcelona: Oficina de Tecla Pla Viuda.

la Iglesia, y pueden no ser raras las ocasiones en que deban ser preferidos los que están fuera, pidiéndolo así el orden mismo que en la caridad debe guardarse.

”Por este principio el idólatra, el mahometano, el hereje, todos son nuestros acreedores, y a todos debemos, según las circunstancias lo exigieren, oficios de caridad. Infame y torpemente os engaña cualquiera que os enseñare otra cosa y pretende quitar a la religión de Jesucristo el carácter que la distingue”.

Según Tavira, el cristiano tenía que ser un ejemplo “de todas las virtudes que enseña el Evangelio”: caridad, paciencia, benignidad, mansedumbre, dulzura, inocencia, pureza... Tales debían ser las señales y distintivos de la fe.

“No os dejéis seducir”, escribió, “de los que quieran sorprender vuestro candor y buena fe con excitar en vosotros un celo falso y amargo contra el prójimo con pretexto de volver por la religión y vengarla. No pertenece esto a vuestra inspección”.¹⁰²

Unos años antes, Tavira había enviado a Jovellanos un dictamen sobre el Santo oficio en el que denunciaba la constante usurpación inquisitorial de los derechos reales y episcopales y abogaba por suprimir “la cruel e inhumana pena del tormento” y otros procedimientos que no se ajustaban “al derecho común”.¹⁰³ Sin embargo, ya fuese por convencimiento o por prudencia, nunca discutió la potestad del gobierno civil para castigar las disidencias religiosas.

EI DESENGAÑO DEL HOMBRE Y LA CARTA DEL ABATE GRÉGOIRE

En la segunda mitad del Setecientos, los ministros de la Inquisición trataron de impedir cualquier expresión de libertad religiosa. Esto motivó, sin duda, la autocensura de los autores españoles, pero no pudo impedir que las ideas de tolerancia cruzaran los Pirineos a lomos de libros extranjeros. Entre las obras halladas en España a finales del siglo XVIII y prohibidas por su tolerantismo se encuentran títulos claves de la ilustración europea como el *Traité sur la tolérance* de Voltaire, escritos de reformistas cristianos como Henri Grégoire, Pietro Tamburini o Joseph Valetin Eybel y un buen número de libros de viaje que atacaban expresamente a la Inquisición y a la intolerancia española.¹⁰⁴ En ocasiones, las defensas de libertad de conciencia circularon por España en traducciones clandestinas. Tal es el caso de los *Diálogos del A.B.C.* de Voltaire o de *El filósofo militar* de Jacques-André Naigeon, obras

¹⁰² Tavira, A. 1986. “Carta pastoral del 4 de junio de 1801”: 172-176.

¹⁰³ *Ibidem*: “Informe a Jovellanos sobre el Tribunal de la Inquisición (2 de marzo de 1789)”: 211-223.

¹⁰⁴ Gómez Álvarez, C. y G. Tovar de Teresa. 2009. *Censura y revolución: libros prohibidos por la Inquisición de México*. México: Trama editorial: 153, 164, 166, 174, 175, 177, 196, 211, 212 y 216.

abiertamente anticristianas que incluían tajantes defensas de la libertad religiosa y cuyas traducciones manuscritas en español fueron descubiertas por el Santo Oficio en las últimas décadas del siglo. Los inquisidores, asustados al descubrir que los españoles no solo leían semejantes libros, sino que también los vertían al castellano y los copiaban para difundirlos, trataron inútilmente de descubrir la identidad de los traductores.¹⁰⁵

Algunos autores extranjeros dirigieron sus escritos a los súbditos de la monarquía hispánica para empujarles a una revolución que, entre otras cosas, introdujera en España la tolerancia religiosa. Tal es el caso de *El desengaño del hombre*, publicado por Santiago Felipe Puglia en Filadelfia en 1794. Puglia era de origen genovés, pero había vivido algún tiempo en España ejerciendo el comercio. En 1790, tras pasar por la cárcel y la ruina en Cádiz, viajó a los Estados Unidos, donde se convirtió en profesor de español y apologista de la política norteamericana. *El desengaño del hombre*, escrita en castellano, era un ataque frontal a la monarquía española. Causó una notable alarma entre las autoridades del Virreinato de Nueva España y fue muy pronto prohibida por la Inquisición.¹⁰⁶

Puglia se declaraba católico, pero lamentaba que la Iglesia, tras haber padecido terribles persecuciones en sus primeros siglos, se hubiera dedicado después a perseguir a las demás religiones “a título de venganza”, apartándose de “la discreta, justa y adorable religión católica”, que mandaba amar a los enemigos y no combatirlos por la fuerza. Puglia afirmaba que la verdad era un sola y la religión católica “el único medio para lograr la vida eterna”, pero creía que eso mismo debía quitarle el miedo a mezclarse con las demás religiones, porque de ese modo resplandecería “como diamante entre cristales”. En su opinión, la presencia de herejes en los países católicos no tenía por qué llevar a la difusión de la herejía. Antes bien, dado el carácter infalible y persuasivo de los dogmas católicos, debía conducir a la conversión de estos herejes:

“Si el hereje sigue su propia religión, es porque cree que es la sola para el bien de su alma; pero en llegando al conocimiento de otra que le parezca mejor o más segura, no es de suponer que sea tan pertinaz en no volverse a ella [...] Todo está en dar buen ejemplo, y profesar aquellas santas virtudes, que la religión de Jesucristo directamente nos enseña. Sigamos la conducta de los antiguos apóstoles, y el Evangelio será triunfante; seamos hermanos,

¹⁰⁵ Voltaire. 1762. *L' A, B, C,; dialogue curieux*: 88-101. Londres: Robert Freeman; Naigeon, J. A. 1768. *Le militaire philosophe, ou difficultés sur la religion proposées au R. P. Malebranche*: 183. Londres; Rodríguez, S. 1979. *Renacimiento Universitario Salmantino a finales del siglo XVIII*: 151-155. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca; Archivo Histórico Nacional, Inquisición, 3730, exp.391, nº 5.

¹⁰⁶ Simmons, M. E. 1977. *Santiago Felipe Puglia: an early Philadelphia Propagandist for Spanish American Independence*. Chapel Hill: University of North Carolina Press; Archivo General de Simancas, Secretaria del Despacho de Guerra, 6852, 34; Archivo General de Indias, Estado, 22, n. 48.

caritativos y justos, y no hay la menor duda que los protestantes e infieles quedarán confundidos y edificados al mismo tiempo, haciendo como San Pedro, el cual dejó las redes y avíos de pescar para irse tras su divino maestro”.¹⁰⁷

Mayor impacto aún tuvo la carta al inquisidor general publicada por Henri Grégoire, obispo de Blois, en los *Annales de la religion* a comienzos de 1798. Grégoire era el más destacado representante de la Iglesia constitucional francesa, que unía la tradición jansenista y galicana con el entusiasmo republicano y una abierta ruptura con Roma. En su carta, Grégoire consideraba que la existencia de la Inquisición era una calumnia constante contra la Iglesia católica porque presentaba como impulsora de la persecución, el despotismo y la ignorancia a una religión esencialmente tolerante y amiga de las ciencias y de la libertad. Cristo había predicado contra la intolerancia en la parábola del trigo y la cizaña y había reprendido a sus discípulos cuando intentaron vengar a Dios con el fuego y la espada. Los primeros cristianos nunca pretendieron sujetar las voluntades, ni encadenar la libertad, porque sabían que violentar las conciencias era contrario al Evangelio y solo llevaba a la hipocresía. Así lo habían afirmado padres de la Iglesia, santos y teólogos como Tertuliano, Atenágoras, San Hilario, San Atanasio, San Juan Crisóstomo, San Agustín, Lactancio, San Gregorio Magno, Beda el venerable, Fénelon y San Martín de Tours.

Para Grégoire, acabar con la Inquisición y toda forma de fanatismo era indispensable si se quería que la Iglesia volviera a ser la misma que había fundado Jesucristo. La fuerza nunca podría llevar a los hombres a Dios. Solo presentando la religión en su auténtica pureza, el mundo se vería atraído por su luz como había ocurrido en los primeros siglos del cristianismo.¹⁰⁸

Grégoire escribió su carta en francés, pero enseguida hizo que Charles Philibert de Lasteyrie la tradujese al castellano y, ayudado por algunos diplomáticos franceses, la envió a numerosas personalidades españolas en marzo de 1798. La obra, con una nueva introducción que animaba a Godoy a poner fin al odiado tribunal, fue denunciada a la Inquisición en distintos puntos de España y prontamente condenada. Los inquisidores no dejaron de manifestar su preocupación por la gran cantidad de ejemplares encontrados.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Puglia. S. F. 1784. *El desengaño del hombre*: 74-76. Filadelfia: Imprenta de Francisco Bailey.

¹⁰⁸ Grégoire, H. 1798. “Lettre du citoyen Grégoire, évêque de Blois, à Don Ramon-Joseph de Arce, archevêque de Burgos, grand inquisiteur d’Espagne”. *Annales de la religion* t. VI, nº 8: 373-396.

¹⁰⁹ Grégoire, H. 1798. *Carta del ciudadano Grégoire, obispo de Blois, a Don Ramón José de Arce, Arzobispo de Burgos, Inquisidor general de España*. París: Imprenta-Librería Cristiana; Sciuti Russi, V. 2009: 129-152; Ramírez Aledón, G. 2012. “Rousseau en la revolución liberal española: la primera edición en España de El Contrato social (1812)”. *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo* 18: 215.

La Iglesia constitucional francesa contaba con influyentes partidarios en España. Bien conocida es la carta que Agustín Iñigo Abad y Lasierra, obispo de Barbastro, escribió a Grégoire en marzo de 1797 agradeciéndole sus esfuerzos por devolver el cristianismo a su primitiva pureza. En su carta, Abad y Lasierra tomaba claramente partido por la Iglesia constitucional al afirmar que el gobierno de la disciplina eclesiástica estaba en manos del poder civil y que los obispos debían adaptarse a los tiempos en todo cuanto no fuera contrario a la esencia de la fe cristiana. Consideraba también que el celo de los pastores de la Iglesia debía estar siempre guiado “por la caridad y la dulzura evangélica”.¹¹⁰

Por esas mismas fechas, el destacado político y diplomático Bernardo de Iriarte, que había sufrido en sus carnes un proceso inquisitorial, redactó un breve e inédito perfil de Grégoire, “alma de la Iglesia galicana”, ensalzándolo como un modelo de patriotismo, de filantropía universal, de afecto por España y de auténtico espíritu de tolerancia. Entre los papeles de Iriarte se conserva también un ejemplar de la *Notice raisonnée, concernant la religion et le clergé*, un escrito en el que Grégoire vaticinaba el derrumbe de la Inquisición ante el empuje de la opinión pública y animaba a Godoy a dar el golpe de gracia al moribundo tribunal.¹¹¹

Varios clérigos españoles tomaron la pluma para rebatir la carta del obispo de Blois sobre la Inquisición.¹¹² Nadie salió públicamente en su defensa porque eso, en España, era simplemente imposible. En 1801 Grégoire recibió una carta anónima en la que un eclesiástico de Córdoba, admirador de la Iglesia galicana, le pedía la dirección de un colaborador suyo menos conocido para poder enviar allí las siguientes cartas y así mantener una correspondencia sin atraerse “inútilmente la persecución”.¹¹³ La cautela de este clérigo cordobés revela hasta qué punto los reformistas españoles temían represalias inquisitoriales si mostraban su apoyo al obispo francés.

En una carta de marzo de 1788, Grégoire aseguró al teólogo danés Friedrich Münter que tenía contactos en el gobierno español, que los ministros Jovellanos y Saavedra estaban decididos a acabar con el Santo Oficio y que él mismo había escrito el decreto de abolición.¹¹⁴ Años más tarde, en sus

¹¹⁰ Abad y Lasierra, A. I. 1797. “Traduction d'un lettre de m. l'Evêque de Barbastro en Espagne, au citoyen Grégoire, évêque de Blois”. *Annales de la religion* t. VI, n.º 4: 186-188.

¹¹¹ Sciuti Russi, V. 2009: 135.

¹¹² Lorenzo Villanueva, J. 1798; González, J. R. 1798. *Sermón de acción de gracias a Dios, en memoria de la conquista de Sevilla*. Sevilla: D. Félix de la Puerta; Blanco, P. L. 1798. *Respuesta pacífica de un español a la carta sediciosa del francés Grégoire, que se dice Obispo de Blois*. Madrid: Imprenta Real. Riesco. F. M. 1803. *Discurso histórico-legal sobre el origen, progresos y utilidad del Santo Oficio de la Inquisición de España*. Valladolid: Imprenta del Real Acuerdo.

¹¹³ Cit. Sciuti Russi, V. 2009: 239.

¹¹⁴ *Ibidem*: 226-227.

memorias, aseguró que alguien desde España le había instado a preparar el decreto, pero no quiso decir quién.

En esas mismas memorias, Grégoire afirma que miles de ejemplares de su carta atravesaron los Pirineos y que no pocos españoles se mostraron de acuerdo con sus ideas. Entre otros menciona a José Nicolás Azara, embajador en París desde 1798. Según el eclesiástico francés, Azara le manifestó que la mayoría de los obispos de España pensaban como él pero tenían miedo de la Inquisición. Grégoire contó también que el clérigo reformista José Miguel de Yeregui, procesado por el Santo Oficio entre 1783 y 1793, había llegado a escribir una inédita apología de su carta anti-inquisitorial.¹¹⁵

LAS TRADUCCIONES DE CARACCIOLI

En las últimas décadas del siglo XVIII se tradujeron al castellano varias obras escritas en Francia contra las doctrinas de los *philosophes*. Autores como Claude-Marie Guyon, Louis-Mayeul Chaudon, Claude-Adrien Nonnotte, Nicolas Jamin o Nicolas-Sylvestre Bergier eran bien conocidos por los lectores españoles. Jonathan Israel ha presentado a estos *anti-philosophes* como defensores de una tolerancia moderada al estilo de Locke, pero esta afirmación resulta bastante exagerada.¹¹⁶ La mayoría de ellos se limitaron a defender la situación creada tras la revocación del Edicto de Nantes por Luis XIV. Si no apoyaban la persecución de los hugonotes, tampoco deseaban que se les permitiera practicar su religión ni expresar públicamente sus ideas. Algunos incluso lamentaban que Francia no hubiera combatido la herejía en sus orígenes tan enérgicamente como España e Italia.¹¹⁷ El abate Bergier, a quien el propio Israel señala como el más destacado de estos autores, se opuso públicamente a los proyectos de Luis XVI de conceder a los hugonotes el derecho a casarse, heredar o administrar libremente sus bienes.¹¹⁸

Es cierto, en cualquier caso, que en algunas obras escritas contra los *philosophes* franceses pueden encontrarse defensas de una muy moderada tolerancia. Madame de Genlis, por ejemplo, consideró que los gobiernos

¹¹⁵ Grégoire, H. 1840. *Mémoires*, 2: 63-67. París: J. Yonet.

¹¹⁶ Israel, J. 2011. "Tolerancia e intolerancia en los escritos de los antiphilosophes franceses (1750-1789)", en M^a José Villaverde Rico y John Christian Laursen (eds.), *Forjadores de la tolerancia*: 224-240. Madrid: Tecnos; 2011. *Democratic enlightenment*: 140-158. Oxford: Oxford University Press.

¹¹⁷ Chaudon, L.-M. 1793. *Diccionario anti-filosófico*, III: 179-182. Madrid: Imprenta de don Benito Cano; Guyon, C.-M. 1769. *El oráculo de los nuevos filósofos*, M. *Voltaire*, I: 75. Madrid: Imprenta de don Gabriel Ramírez.

¹¹⁸ Bergier, N.-S. 1787. *Observations sur la consultation d'un avocat célèbre touchant la validité de mariage des protestants*. Montauban; Lods, A. 1892. "L'abbé Bergier et l'edit de tolérance de 1787". *Bulletin historique et littéraire. Société de l'histoire du protestantisme français* LXI: 367-374.

debían impedir la publicación de doctrinas contrarias a la religión católica, pero insistió en que ningún pasaje del Evangelio, ni concilio, ni fórmula de fe, ni padre de la Iglesia ordenaba exterminar a los herejes, ni someterles a suplicios y torturas para hacerles cambiar de opinión.¹¹⁹ En *Los anales de la virtud para uso y utilidad de los jóvenes de ambos sexos*, publicados en castellano por la Imprenta Real en 1789, recordó que “en los primeros siglos de la Iglesia, hasta Constantino, se castigaban los herejes con solo la excomunión, y no había más tribunal que el de los Obispos” y puso varios ejemplos de esta tolerancia de la primitiva Iglesia. Según esta popular escritora francesa, San Gregorio había señalado que, en vez de alejarlos con “amenazas y terrores”, los infieles debían ser atraídos con “la dulzura, la bondad, y las exhortaciones” ya que forzar su conversión iba contra las palabras de la Escritura: “yo os ofreceré un sacrificio voluntario”. Genlis destacó asimismo que “San Ambrosio se negaba a comunicar con los que perseguían de muerte a los herejes; porque opinaba que aquella especie de celo sanguinario desacreditaba y no servía” y que San Agustín mostró “el mismo espíritu de tolerancia” en su enfrentamiento con la herejía donatista.¹²⁰

Entre todos los apologistas católicos cuyas obras se publicaron en la España del siglo XVIII, el francés Louis-Antoine Caraccioli fue, tal vez, quien más lejos llegó en su defensa de la tolerancia. Los libros de este laico formado por los oratorianos de Le Mans, de quienes sin duda recibió algunos influjos jansenistas, alcanzaron un notable éxito internacional. En sus primeros escritos, Caraccioli atacaba sin concesiones el pensamiento de los *philosophes*. Poco a poco, sin embargo, fue aceptando algunos principios ilustrados y sus ideas evolucionaron hacia la defensa de un catolicismo ortodoxo pero crítico con el fanatismo y la superstición y compatible con el rechazo al despotismo, los privilegios de la nobleza y otras injusticias sociales y políticas.¹²¹

La evolución de Caraccioli se aprecia claramente en sus textos sobre la tolerancia. En alguno de sus escritos iniciales consideró que la política aconsejaba no permitir la introducción de nuevas religiones en un Estado.¹²² Con el tiempo fue aceptando un grado cada vez mayor de tolerancia. En 1785 publicó una obra elocuentemente titulada *Jésus-Christ, par sa tolérance, modèle des législateurs*.¹²³ En ella insistía en que la Iglesia debía predicar la verdad pero sin perseguir a los heterodoxos. El mismo Evangelio ordenaba

¹¹⁹ Genlis, S. 1787. *La Religion considérée comme l'unique base du bonheur et de la véritable philosophie* : 234-254. Orléans: Imprimerie de Couret de Villeneuve.

¹²⁰ Genlis, S. 1792. *Los anales de la virtud para uso y utilidad de los jóvenes de ambos sexos*: 112 y 137-139. Madrid: Imprenta Real.

¹²¹ Jacques, M. 2002. “L.-A. Caraccioli et son œuvre: la mesure d'une avancée de la pensée chrétienne vers les Lumières”. *Dix-huitième siècle* 34: 289-302.

¹²² Caraccioli, L.-A. 1778. *El universo enigmático*: 155. Madrid: Miguel Escribano.

¹²³ Caraccioli, L.-A. 1785. *Jésus-Christ, par sa tolérance, modèle des législateurs*. Paris: Cuchet.

que el trigo y las malas hierbas vivieran juntas hasta que Dios las separara. Jesucristo no había obligado a sus discípulos a creer. Se había limitado a ofrecerles la verdad. Los padres de la Iglesia habían enseñado que no se debía maltratar a quienes se hubieran dejado arrastrar por el error. El hombre que abraza la verdadera religión forzado no agrada a Dios. La verdad por sí misma es suficientemente bella y conmovedora. Los maltratos y torturas no pueden convertir a nadie; solo crear hipócritas y sacrílegos.

En esta obra, Caraccioli no defiende la separación entre la Iglesia y el Estado, pero considera que los gobernantes también deben seguir el ejemplo de tolerancia de Cristo. Aunque el príncipe católico no apruebe el culto de los cismáticos, debe permitirlo del mismo modo que Dios lo permite. Para defender la religión verdadera es suficiente con que el gobierno la declare dominante y de a su culto una publicidad impresionante y distintiva que la haga prevalecer sobre el error. La intolerancia, además de contraria a la religión, solo produce guerras, crímenes y lleva a la decadencia de la economía y la población.

En 1796 la Inquisición española prohibió *Jésus-Christ, par sa tolérance, modèle des législateurs* “por inductiva del tolerantismo, sediciosa e injuriosa a la Iglesia y al Santo Oficio”.¹²⁴ Sin embargo, la censura autorizó que se publicaran en castellano, traducidas por Francisco Mariano Nipho, un buen número de obras de Caraccioli en las que aparecían estas ideas, aunque fuera en más pequeñas dosis y envueltas en firmes defensas de la Iglesia contra los ataques de los *philosophes*. Estas traducciones tuvieron un éxito considerable y algunas se reeditaron varias veces. A través de ellas, los lectores españoles pudieron conocer los argumentos del reformismo cristiano a favor de la tolerancia.

En *Idioma de la razón contra los falsos filósofos modernos*, Caraccioli aseguró que la Iglesia se limitaba a condenar el indiferentismo teológico, sin inmiscuirse para nada en la tolerancia civil.¹²⁵ En *El idioma de la religión contra los nuevos sectarios de la incredulidad* insistió en que el catolicismo solo mandaba “la mansedumbre y la caridad” y no debía confundirse con el fanatismo.¹²⁶ En *El cristiano de estos tiempos*, escribió que los católicos debían defender la verdad pero sin imponerla a los incrédulos, ya que el camino a la religión debía ser la persuasión y no la opresión de las conciencias.¹²⁷ En *El clamor de la verdad contra la seducción y engaños del mundo* afirmó que el Evangelio no predicaba “más que la paciencia, y la

¹²⁴ *Diario de Madrid*. 19 de noviembre de 1796: 1317.

¹²⁵ Caraccioli, L.-A. 1775. *Idioma de la razón contra los falsos filósofos modernos*: 269-270. Madrid: Miguel Escribano.

¹²⁶ Caraccioli, L.-A. 1779. *El idioma de la religión, contra los nuevos sectarios de la incredulidad*: 252-255. Madrid: Miguel Escribano.

¹²⁷ Caraccioli, L.-A. 1777. *El cristiano de estos tiempos, confundido por los primeros cristianos*: 261-262. Madrid: Miguel Escribano.

mansedumbre” y que, por tanto, la Iglesia debía combatir el error pero no con la violencia sino “con la espada de la palabra”.¹²⁸ En la *Vida del papa Clemente XIV* afirmó que este había observado siempre “la tolerancia evangélica, la misma que usó el Divino Legislador con los Saduceos, y Samaritanos: aquella tolerancia que no quiso hacer bajar fuego del Cielo, que teme apagar la mecha que aún arde, y romper la caña quebrantada”. En su opinión, Clemente XVI había vivido plenamente esta máxima cristiana: “Si no es permitido tolerar el error, está prohibido aborrecer, y molestar a los que tienen la desventura de haberle abrazado”.¹²⁹

Una de las obras más exitosas de Caraccioli fueron las *Lettres intéressantes du pape Clément XIV*. Actualmente se las considera apócrifas, pero en su tiempo fueron tenidas por auténticas cartas del papa que había gobernado la Iglesia entre 1769 y 1774. En España se publicaron, por primera vez, en cinco volúmenes a lo largo de los años ochenta del siglo XVIII. El tomo V incluía unas “Reflexiones sobre el celo, dirigidas a un obispo” en las que los españoles pudieron leer una defensa cristiana de la tolerancia supuestamente salida de la pluma de Clemente XIV.

Según la presunta carta de Clemente XIV, si en el Antiguo Testamento se castigaba con la muerte a quienes abandonaban la religión era solo porque la Antigua Ley era una ley de “terror dada en medio de relámpagos y truenos” y formada para intimidar. Pero la Ley Nueva había brotado del Calvario, con “la sangre misma del Hombre-Dios, que rogó allí por sus propios verdugos, y que murió por sus enemigos”. Jesucristo, en su vida mortal, había comido con los publicanos y tolerado a los saduceos. Nunca había obligado a nadie a escucharle u obedecerle. Solo se había exasperado contra escribas y fariseos, mostrando así que el “falso celo es por lo regular más peligroso que la incredulidad misma”. El cristianismo era “obra de la paz, de la mansedumbre, y de la caridad” y nadie pertenecía a Jesucristo si estaba animado “de un espíritu de odio, y de persecución”. Los cristianos no podían confundir la verdad con el error, pero el ejemplo mismo de Cristo les obligaba “a tolerar a los hombres, de cualquier comunión que sean, a vivir pacíficamente con ellos, y a no molestarlos, cualquiera que sea la creencia que adoptaren”. Los cristianos debían conducirlos hacia la verdad con el ejemplo y la instrucción, pero no “con la violencia, ni con la autoridad”.

El supuesto Clemente XIV llegaba a considerar que los ataques a la Iglesia se debían a la superstición e intolerancia de algunos de sus ministros:

“Si todos los ministros del Evangelio hubieran tenido cuidado de tomar a Jesucristo por su modelo, si hubieran considerado bien que este divino salvador recibía con bondad a los pecadores, y toleraba con paciencia a los Samaritanos, y Saduceos, jamás se hubiera visto exceso alguno en el seno de

¹²⁸ Caraccioli, L.-A. 1799. *El clamor de la verdad contra la seducción, y engaños del mundo*: 296. Madrid: Miguel Escribano.

¹²⁹ Caraccioli, L.-A. 1777. *Vida del papa Clemente XIV*: 147. Madrid: Miguel Escribano.

la Iglesia, y los enemigos de la religión cristiana nunca habrían tenido causa para reprenderla de injusta, y perseguidora”.

Los pastores de la Iglesia debían tener presente lo que Cristo mismo dijo a sus discípulos cuando le propusieron arrojar fuego del cielo contra los samaritanos que no habían querido recibirles. No podían olvidar tampoco estas otras palabras de Jesús a sus discípulos: “No habéis de hacer vosotros como hacen los que dominan las naciones”. Tomando el ejemplo de los apóstoles, los mártires y los padres de la Iglesia, los verdaderos pastores debían impugnar “vigorosamente los errores, sin perseguir, esto no obstante, a sus autores”.

Para Caraccioli, en su disfraz de Clemente XIV, la fe solo agradaba a Dios si era voluntaria. La violencia sobre las conciencias no formaba más que hipócritas y prevaricadores. Los fanáticos que creían agradar a Dios con su odio a los herejes, no lograban convertir a nadie y ellos mismos se hacían culpables por su falta de humanidad y su desobediencia al Evangelio.

Tampoco los soberanos podían “sostener el honor, y la gloria de una religión que es toda caridad, castigando de muerte a los que tienen la desgracia de contradecirla, si no es cuando excitan sediciones y turban el culto divino”. La herejía no se hubiera extendido tanto si, “en lugar de vejar a los herejes, se les hubiera atraído con toda la ternura posible”, escuchándoles con paciencia y aclarando sus dudas. Los escritos de los santos Padres, y especialmente los de San Agustín, demostraban que el medio más seguro para atraer a los hombres a la verdad era “siempre conservar la caridad, aun con aquellos cuya doctrina, y costumbres son las más corrompidas”.¹³⁰

UNA CARTA SOBRE LOS PROTESTANTES FRANCESES

En los años ochenta del siglo XVIII, José II de Austria y Luis XVI de Francia adoptaron varias leyes concediendo una mayor tolerancia religiosa en sus estados. Aunque las razones de estas leyes fueran esencialmente económicas y políticas, tanto los reyes como quienes les apoyaban las defendieron utilizando argumentos del reformismo católico¹³¹. A pesar de la censura inquisitorial, los ecos de las polémicas desatadas por estas medidas llegaron hasta España.

En 1791 se publicó en Madrid, en cuatro volúmenes, la versión castellana de la *Vita e fasti di Giuseppe II* de Francesco Becattini, traducida por Juan Manuel Hernández Cubilano. En el tomo segundo podía leerse el texto completo del Edicto de Tolerancia de 1781, donde se exhortaba a los católicos a “la caridad y amor fraterno” y se aseguraba que el emperador había adoptado tal medida por estar convencido de los efectos perjudiciales

¹³⁰ Caraccioli, L.-A. 1784. *Continuación de las Cartas del papa Clemente XIV*, IV: 33-59. Madrid: Miguel Escribano.

¹³¹ Adams, G. 1991; O'Brien, C. 1969.

“de la violencia de las conciencias” y de las grandes ventajas de la “verdadera tolerancia cristiana”. La *Vida de José II* no ocultaba que el edicto de tolerancia había sido recibido con poco entusiasmo por algunos sacerdotes católicos, a quienes hubo que ordenar que no aborrecieran “a sus hermanos, harto infelices, por carecer de la luz de la fe” y se abstuviesen de “controversias odiosas, y expresiones insultantes en los púlpitos, contentándose con enseñar la doctrina de Jesucristo, la verdadera religión y las virtudes que de ella resultan, el amor de Dios y del prójimo, la concordia, la quietud y las buenas costumbres”.¹³²

En España tuvo mayor impacto la ley de noviembre de 1787 que concedía a los protestantes franceses algunos derechos civiles. Varios periódicos españoles se hicieron eco de ella en un tono elogioso. La *Gaceta de Madrid* recogió un discurso de Luis XVI en el que señalaba que la misma religión católica le obligaba a no dejar a parte de sus vasallos “privados de los derechos naturales”¹³³. En los primeros meses de 1788, el *Mercurio de España* reprodujo por entero el “Edicto a favor de los no-católicos”, en cuyo preámbulo se aseguraba que la intolerancia establecida a finales del siglo XVII por Luis XIV solo había conseguido falsas conversiones, obligando a los protestantes a profanar los sacramentos católicos.¹³⁴

En marzo de 1788, uno de los periódicos españoles de mayor difusión, el *Espíritu de los mejores diarios literarios que se publican en Europa*, incluyó en sus páginas una larga “Carta de N. Cura Párroco a N. Eclesiástico sobre la admisión de los protestantes en Francia” en la que se hacía una explícita defensa de la tolerancia cristiana que, al parecer, pasó inadvertida por la Inquisición.

La carta está dirigida a un eclesiástico francés que temía que el edicto de Luis XVI condujera al catolicismo “hasta su completa extinción en el reino”. El autor, que se presenta como un párroco también francés, considera que estos temores ultrajaban a la verdadera religión por creerla necesitada de la protección de los hombres, como si no fuera suficiente la protección de su divino fundador. En su opinión, los católicos debían buscar el apoyo de su religión “en las promesas de Jesucristo, y no en las de los príncipes”. En “los primeros siglos de la Iglesia”, las herejías no se perseguían políticamente y, sin embargo, no habían triunfado. Entonces, los obispos enseñaban a los fieles y excomulgaban a los herejes pero “jamás recurrían a los príncipes de la tierra” porque el mismo Evangelio se oponía a emplear “la fuerza, la violencia y todos los recursos de una política profana para conservar la religión”.¹³⁵

¹³² Becattini, F. 1791. *Vida de Joseph II. Emperador de Alemania*: 50-58. Madrid: Imprenta de Sancha.

¹³³ *Gaceta de Madrid*. 14 de diciembre de 1787: 833.

¹³⁴ *Mercurio de España*. Febrero de 1788: 17-18.

¹³⁵ *Espíritu de los mejores diarios literarios que se publican en Europa*. 3 de marzo de 1788: 9-11.

Según el cura párroco, Jesucristo no quería que la herejía se combatiera con las leyes y la fuerza, sino con el ejemplo, la oración, la caridad y la doctrina. Los ministros de la Iglesia debían limitarse a predicar “el Reino de Dios, de un Dios de santidad, de paz y de bondad”.¹³⁶ Los reyes, por su parte, debían castigar a aquellos vasallos que no fuesen buenos ciudadanos, pero no podían “usurpar los derechos sobre las conciencias”. Antes bien, debían permitir que gozasen “todos de una misma libertad” y siguieran la religión que mejor les pareciesen. La coacción de las leyes no hacía “las más veces sino hipócritas” e impedía que los hombres sirviesen “a Dios con un corazón sincero”.¹³⁷

La carta sobre los protestantes franceses aseguraba que la misma historia había demostrado que el poder de los reyes no era un arma eficaz contra el error. Las herejías no se habían extendido hasta que, tras la conversión de los emperadores romanos, los cristianos comenzaron a confiar más en el cetro que en la cruz. El protestantismo había triunfado, precisamente, porque los cristianos habían olvidado el ejemplo de aquellos pastores de la Iglesia primitiva y, en vez de defender a la Iglesia con sus legítimas armas espirituales, habían convertido la religión en un asunto de Estado, de modo que a Lutero y Calvino les bastó convencer a algunos príncipes para perpetuar sus errores.¹³⁸

El autor de la carta no quería que se le confundiese con aquellos *philosophes* que clamaban por la tolerancia movidos de su desprecio a la religión. Estaba convencido de que el catolicismo era la religión verdadera pero creía que, precisamente por eso, no necesitaba la violencia para subsistir. Frente a los impíos que esperaban que la tolerancia acabase con la religión, él confiaba en que la Iglesia florecería más que nunca “sin la protección de los cetros, fiada en las verdaderas armas de Jesucristo”. Por eso, prefería no hablar de tolerancia como hacían los filósofos, sino limitarse a recordar “el precepto de Jesucristo: hijos míos, amaos unos a otros”.¹³⁹

EL MILITAR INGENUO

El militar vizcaíno Manuel Aguirre fue uno de los españoles del siglo XVIII que más lejos llegó en sus críticas a las estructuras sociales y políticas del Antiguo Régimen. Sus cartas y discursos, publicados bajo el seudónimo de “El Militar Ingenuo” en el *Correo de Madrid* entre 1787 y 1788, muestran un gran influjo de la filosofía política de Rousseau y la gnoseología de Locke y Condillac, pero recogen también muchos argumentos del reformismo cristiano.

¹³⁶ *Ibidem.* 10 de marzo de 1788: 33-36.

¹³⁷ *Ibidem.* 8 de marzo de 1788: 25-28.

¹³⁸ *Ibidem.* 6 de marzo de 1788: 17-19.

¹³⁹ *Ibidem.* 13 de marzo de 1788: 41-44.

Así, por ejemplo, su artículo contra el escolasticismo publicado en el *Correo de Madrid* del 30 de enero de 1788, es una llamada a la vuelta a las sencillas verdades del Evangelio, a la caridad predicada por Jesucristo. Aguirre reproduce en él un buen número de frases del Nuevo Testamento para que sus lectores comparen la “sublime enseñanza del Evangelio” y “las palabras del Dios hecho hombre” con las oraciones, prácticas y doctrinas que el “fanatismo y la superstición” habían instalado en la Iglesia. En su opinión, ese fanatismo y esa superstición eran resultado del escolasticismo que se había extendido por la Iglesia al mismo tiempo que los papas se alejaban de la doctrina de Jesucristo y aspiraban a una monarquía universal usurpando la potestad política de los reyes. Aguirre se mostraba solidario de los anhelos de aquellas “ilustres congregaciones de obispos y dignos sacerdotes” que buscan “reformular la disciplina eclesiástica”, pero les advertía que, para acabar con las “máximas ultramontanas”, debían combatir previamente aquella teología que, olvidando las doctrinas de los “cuatro primeros brillantes siglos de la Iglesia, o edad dorada de nuestra sagrada religión”, trataba de penetrar los objetos más sublimes mediante una “aborrecible filosofía, hija de la ridícula sofistería de la Grecia ya corrompida”. Esa falsa teología debía ser sustituida por el estudio de las Escrituras, los “doctores sublimes” de los cuatro primeros siglos del cristianismo, la historia de la Iglesia y los cánones y actas de los concilios. De esa manera se reconocerían “la jurisdicción y los límites de las dos potestades secular y eclesiástica”, desaparecería el casuismo jesuítico, “perjudicial origen de la espantosa subversión y laxitud de la moral”, y la piedad dejaría de consistir en “menudencias, exterioridades y repetidas oraciones vocales”. Como resultado de esta reforma, los católicos españoles adoptarían una “religiosa tolerancia” a imagen del “Salvador supremo, que siéndole fácil nunca quiso perder a los que no escucharon su doctrina sublime, ni admitieron su divina persona en sus casas o poblaciones”.¹⁴⁰

Unos meses antes, Aguirre había publicado en el *Correo de Madrid* un esbozo de “Código Constitucional” que repartía el poder del Estado entre el rey y un órgano representante de “la voluntad del pueblo” y reconocía derechos como “la sensata libertad de imprenta”. Por lo que respecta a la religión, Aguirre apuntaba hacia la división entre Iglesia y Estado al considerar que la Iglesia debía financiarse con las donaciones de sus fieles sin percibir nada del gobierno. Y, una vez más, apostaba por la tolerancia al prescribir “la dulzura persuasiva, la juiciosa convicción, la humana acogida a toda clase de gentes” frente “a la fuerza exterior y física” que nunca debía ejercerse “sobre la imaginación y conciencia de los hombres”.¹⁴¹

Aguirre dedicó a la tolerancia religiosa un largo artículo publicado en varios números del *Correo de Madrid* en mayo de 1788. En él se hacen referencias a las ideas filosóficas de Locke, Condillac y Rousseau y se repiten algunos de los argumentos históricos que Voltaire había utilizado en su *Traité*

¹⁴⁰ *Correo de Madrid*. 30 de enero de 1788: 713-721.

¹⁴¹ *Correo de Madrid*. 7 de noviembre de 1787: 521.

sur la tolérance. Pero no faltan razonamientos basados “en los verdaderos principios de nuestra sagrada religión”.¹⁴²

Aguirre creía que la intolerancia era contraria a la filosofía y la política pero más aún a “la sublime doctrina del Evangelio divino”. El mismo Jesús, a pesar de contar con la omnipotencia divina, no obligó a sus discípulos a seguir su “dulce y suave doctrina” por la fuerza, sino que había tratado de persuadirlos pacíficamente a través de sus parábolas, exhortaciones y milagros. Asimismo, dio a sus discípulos el mandato de no juzgar al prójimo, les dijo que su reino no era de este mundo y les ordenó que amaran a sus enemigos y recorrieran la tierra predicando y bautizando a los que aceptaran libremente la verdad. Los reprendió por querer prender fuego a una ciudad que no les recibía y hasta desaprobó que Pedro tratara de defenderle con la espada. Jesús sufrió con paciencia la pasión y la cruz y pidió perdón para sus enemigos señalando que no debía castigarse a quien no era consciente de estar haciendo mal.

Según Aguirre, esa misma tolerancia fue predicada y vivida por los apóstoles y por todos los cristianos en los cuatro primeros siglos de la Iglesia. En esos “siglos venturosos, edad dorada de nuestra divina religión”, la Iglesia católica había mostrado “dulzura, desprendimiento de todo interés, moderación, mansedumbre, caridad para con todos” y muchas otras virtudes que contrastaban grandemente con las “opuestas cualidades” que la habían desfigurado en los siglos siguientes.¹⁴³ Aguirre no estaba de acuerdo con quienes afirmaban que el cristianismo fue tolerante en sus comienzos porque era débil o porque la religión entonces “estaba en mantillas”. Más bien le parecía que la Iglesia “había salido perfecta de manos de su artífice” y se había ido desvirtuando en manos de los hombres.¹⁴⁴

Aguirre señalaba, además, que Dios quería “reinar en los corazones y no en los labios únicamente”. Por eso no podía agradarle una intolerancia que solo producía hipócritas y llevaba a que los libertinos comulgasen sacrílegamente para simular una fe de la que carecían.¹⁴⁵

La Inquisición española no tardó mucho en prohibir este artículo por “estar lleno de doctrinas respectivamente falsas, temerarias, *sapientes haeresim*, erróneas y formalmente heréticas, sediciosas, seductivas de los pueblos, inductivas a rebeliones y a sacudir todo yugo de legislación eclesiástica y civil, destructivas de la moral cristiana, fomentadoras del tiranicidio y dirigidas a establecer la total libertad de conciencia e independencia de las supremas potestades”.¹⁴⁶

¹⁴² *Correo de Madrid*. 7 de mayo de 1788: 907-913.

¹⁴³ *Correo de Madrid*. 10 de mayo de 1788: 915-920.

¹⁴⁴ *Correo de Madrid*. 14 de mayo de 1788: 923-928.

¹⁴⁵ *Correo de Madrid*. 7 de mayo de 1788: 907-913.

¹⁴⁶ *Diario de Madrid*. 22 de marzo de 1789: 281.

El ejemplo de Aguirre no debe hacernos pensar que los reformistas laicos y de tendencias liberales fueran siempre defensores de la tolerancia religiosa. León de Arroyal compartía las críticas de Aguirre a los fundamentos del Antiguo Régimen. En sus *Cartas político-económicas*, que permanecieron inéditas durante un siglo, llegó a diseñar un proyecto de Constitución que recogía una amplia lista de derechos individuales y señalaba que el gobierno de una sociedad correspondía a la misma sociedad. Sin embargo, consideraba que la autoridad pública estaba “obligada a impedir todo otro culto que el general de la nación”, ya que el Estado podía “resentirse de la desunión que trae consigo la diversidad de cultos”. Arroyal lamentaba el poder que había ido adquiriendo la Curia romana con el paso de los siglos, y abogaba por la restitución de la autoridad de los obispos, la reforma del clero regular y la vuelta a “las costumbres y máximas de los primeros siglos de la Iglesia”. Criticaba también el triunfo de la superstición, la reducción de la religión “a meras exterioridades” y el olvido de la “caridad fraterna”. Sin embargo, y aunque en ocasiones hablara de distinguir claramente la potestad eclesiástica de la civil, estaba convencido de que en los países católicos estaba tan unido “el bien del Estado al de la Iglesia” que el uno sin el otro no podían subsistir.¹⁴⁷

JOSÉ MARCHENA Y LUIS GUTIÉRREZ

Aguirre no fue el único autor español censurado por tolerantista. Otros como Luis Gutiérrez, Pedro Montengón, Bernardo María de Calzada o Vicente del Seixo corrieron la misma suerte. En ocasiones, las obras censuradas no contenían abiertas defensas de la libertad religiosa, sino tan solo referencias más o menos elogiosas a la tolerancia decretada en otros países. El caso del orensano Vicente del Seixo es un buen ejemplo de hasta qué punto perseguía el Santo Oficio las opiniones críticas con la intolerancia.

Del Seixo, oficial de la Contaduría de la Renta de Lotería y autor de escritos de muy variadas materias, publicó en 1788 un breve opúsculo titulado *Qué origen tuvo la tolerancia de que usa la Iglesia Romana con la Iglesia Griega*. En él reconocía los “muchos y graves” errores doctrinales de los ortodoxos griegos y señalaba que la Iglesia católica nunca había dejado de denunciarlos; pero subrayaba que los papas, en vez de perseguirlos como se hacía con los herejes en otros estados, los habían tolerado en los suyos “por no poder más, y porque aquella gente si la apremiaban, no se emporase y se perdiese del todo”. Del Seixo no infería de estos hechos ninguna lección o ley general sobre la tolerancia. Se limitaba a observar que muchos griegos habían ido a Italia tras la caída de Constantinopla y que los obispos de Roma los habían amparado mandando que nadie les molestase y permitiendo sus ritos y

¹⁴⁷ Arroyal, L. 1971. *Cartas económico-políticas*: 44, 91, 99, 230 y 248. Oviedo: Universidad de Oviedo.

ceremonias.¹⁴⁸ Los calificadores del Santo Oficio reconocieron que del Seixo se limitaba a señalar unos hechos sin valorarlos, pero estimaron que ese era un medio especialmente peligroso de expandir errores. El folleto fue prohibido por edicto del 24 de mayo de 1789 y, además, se conminó a su autor a comparecer ante el tribunal del Santo Oficio de la Corte por “despreciable falsario, favorecedor del tolerantismo religioso”.¹⁴⁹

Si el miedo a la Inquisición hacía muy difícil defender la tolerancia dentro del territorio español, es comprensible que quienes lo abandonaron por su disidencia política o religiosa se expresaran más libremente sobre esta cuestión. No es casual, desde luego, que José Marchena, Miguel Rubín de Celis, Francisco de Miranda, Luis Gutiérrez o José María Blanco White se manifestaran, en sus exilios, como firmes partidarios de la libertad religiosa.

En algunos de estos autores pueden encontrarse rasgos de lo que he llamado reformismo cristiano. Marchena, como es sabido, acabó lejos de cristianismo, pero no parece que esa fuera ya su convicción cuando marchó a Francia en 1792. En una carta a Joaquín M. Sotelo, escrita probablemente en 1791, Marchena aún insiste en considerarse católico, aunque niegue la infalibilidad del papa y ataque con dureza a las órdenes religiosas. En los primeros meses de su exilio en Bayona, publicó un breve manifiesto *A la nación española* que se introdujo clandestinamente en España y del que, según la Inquisición, se editaron 5.000 ejemplares. En él, haciéndose pasar por francés, llamaba a los españoles a romper las cadenas del despotismo político y religioso e insistía en que el mismo cristianismo exigía la tolerancia:

“Si la religión de Jesús es el sistema de la paz y de la caridad universal, ¿quiénes son los verdaderos cristianos? ¿Nosotros, que socorremos a todos los hombres, que los miramos como nuestros hermanos, o vosotros que perseguís, que prendéis, que matáis a todos los que no adoptan vuestras ideas? Vosotros os llamáis cristianos; ¿por qué no seguís las máximas de vuestro legislador? Jesús no vino armado de poder a inculcar su religión con la fuerza de la espada; predicó su doctrina, sin forzar a los hombres a seguirla. Defensores de la causa del cielo, ¿quién os ha encargado de sus venganzas? ¿El omnipotente necesita valerse de vuestra flaca mano para extirpar sus enemigos? ¿No pudiera fulminar el rayo contra los que le ofende y aniquilarlos de un soplo? Dios llueve sobre los buenos y los malos, el sol alumbraba a todos los vivientes. Y las cavernas espantosas de la Inquisición se abren para sumir al malhadado que ha incurrido la indignación de los frailes y de los hipócritas”.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Del Seixo, V. 1788. *Qué origen tuvo la tolerancia de que usa la Iglesia Romana con la Iglesia Griega*. Madrid: Imprenta de don Antonio Muñoz del Valle.

¹⁴⁹ Cit. González Fernández, M. 2008. *El idioma de la razón: ilustración e inquisición en Galicia, 1700-1808*: 270. Vigo: Nigratrea.

¹⁵⁰ Marchena, J. 1990. *Obra española en prosa*: 88-89 y 109-113. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

De los españoles exiliados en Francia a finales del siglo XVIII, tal vez fue Luis Gutiérrez quien más destacó por defender la tolerancia religiosa. Gutiérrez fue trinitario descalzo en Puente la Reina y trató sin éxito de conseguir la secularización. En 1799 o 1800, y posiblemente ante el asedio del Santo Oficio, marchó a Francia. Allí escribió *Cornelia Bororquia*, una novela epistolar anti-inquisitorial que sería repetidamente reeditada en el siglo XIX.

En 1990, el hispanista francés Claude Morange publicó unas *Cartas amistosas y políticas al rey de España por un apasionado suyo* atribuidas a Gutiérrez que habían permanecido hasta entonces como manuscrito inédito en el archivo del Ministerio de Estado. Estas cartas, fechadas en 1800, tienen un gran interés por presentar de una manera más directa las ideas que Gutiérrez expresó en *Cornelia Bororquia* de forma novelada.

Algunos pasajes de *Cornelia Bororquia* pueden llevar a la conclusión de que Gutiérrez era un enemigo de la religión. Sin embargo, en sus *Cartas amistosas* muestra, junto a un anticlericalismo radical, un claro aprecio por “la sencilla y verdadera religión de Jesucristo”. En su opinión, gran parte de los problemas de España desaparecerían si el clero depusiera su fanatismo, su superstición y siguiera el modelo de su “divino institutor y maestro”. Gutiérrez quiere dejar claro que él considera “a un buen cura” como a un ministro de Jesucristo y que solo dirige sus críticas al clero tal y como existe en España. Insiste también en que no aspira a que se reproduzcan en su país los “horrores” de la Revolución Francesa ni a que se extienda “la inmoralidad del ateísmo”. Solo pretende una reforma moderada que destierre el despotismo y la intolerancia sin abatir la monarquía ni la religión. Al alabar el episcopalismo del decreto de Urquijo y expresar su rechazo a las doctrinas jesuíticas y al “despotismo romano”, muestra además cierta afinidad con el partido jansenista español.

En las *Cartas amistosas*, Luis Gutiérrez considera la libertad de conciencia como “uno de los derechos más justos del hombre” e insiste en el ejemplo de tolerancia dado por Jesucristo, que vivió y predicó la caridad para con todos, reprendió a sus discípulos cuando le pidieron que bajase fuego del cielo contra los samaritanos y concedió siempre libertad para abrazar la religión que predicaba. En su opinión, la Iglesia había conservado esa tradición durante lardo tiempo, como demostraban los ejemplos de autores como Casiodoro, Lactancio, Tertuliano o San Bernardo que habían insistido que “violentar la creencia” era contrario a la religión y solo llevaba a la hipocresía.¹⁵¹

El objetivo principal de *Cornelia Bororquia* es, no cabe duda, denunciar la Inquisición y la intolerancia; pero sus personajes positivos tienen actitudes

¹⁵¹ Gutiérrez, L. 1990. “Cartas amistosas y políticas al rey de España por un apasionado suyo”, en Morange, C. *Siete calas en la crisis del Antiguo Régimen Español y un panfleto clandestino de 1800*: 347-398. Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert.

muy variadas ante la religión. Meneses, por ejemplo, critica a todas las religiones por engañosas e incitadoras de la violencia. Vargas expresa, en ocasiones, ciertas dudas la posibilidad de armonizar religión y tolerancia. Otros, como la propia Cornelia, prisionera de la Inquisición por la falsa denuncia de un obispo, hacen insistentes protestas de catolicismo. En la segunda edición de la obra, publicada en 1802, Gutiérrez introdujo un nuevo personaje, el viejo Casinio, que encarna la tolerancia cristiana y parece convencer a Vargas, voz principal de la novela, de que el cristianismo verdadero es contrario al fanatismo.

En la novela de Luis Gutiérrez, Casinio es un antiguo párroco de Sevilla que, huyendo de la Inquisición, ha tenido que esconderse en el campo bajo un nombre falso y disfrazado de pastor. Vargas, prometido de Cornelia Bororquia y él mismo prófugo de la Inquisición, le confía sus problemas y concluye diciendo que la religión cristiana “siempre ha reinado por el terror, por la intolerancia y los crímenes”. Casinio, que aparece como una figura llena de sabiduría y bondad, replica que esos males no pueden achacarse a la religión. Un Dios que había venido al mundo a salvar a los hombres, cuyo nacimiento vino acompañado de una promesa de paz, que en su vida mortal fue caritativo con todos y que en el mismo cadalso rogaba al Padre que perdonara a sus verdugos, nunca podía “autorizar el terror, la intolerancia y los crímenes”. Y así lo transmitió a sus discípulos, a quienes reprendió cuando quisieron servirse de la violencia para la causa de Dios, ya fuera sacando la espada para defenderle o pidiendo al cielo que enviase fuego contra sus enemigos. Los clérigos que maltrataban y encarcelaban a quienes no seguían sus doctrinas no eran en realidad cristianos. El verdadero discípulo de Cristo debía “ser dulce, humilde y caritativo” y jamás podía “lícitamente maltratar a su hermano” El auténtico “espíritu del cristianismo” desaprobaba no solo “las atrocidades de los inquisidores”, pero aun la “más leve vejación contra los herejes e infieles”. El “divino fundador” de la religión cristiana se había limitado a invitar a seguirle a quien quisiera ser su discípulo, pero nunca había avasallado a nadie ni había autorizado a sus discípulos a forzar la creencia de los demás hombres.¹⁵²

Las palabras de Casinio tienen un gran influjo sobre Vargas, que escribe al descreído Meneses:

“Confíesote pues que me ha hecho mudar de modo de pensar en este punto. Si le oyeras razonar sobre la moral del Evangelio, si le oyeras discurrir siempre con la dulzura y moderación de un ministro del Altísimo, tú también, sí, tú también volverías al seno de la Iglesia y depondrías la mala opinión que tienes formada del cristianismo”.¹⁵³

LA DISERTACIÓN SOBRE LOS DEFECTOS DE LA INQUISICIÓN

¹⁵² Gutiérrez, L. 1804. *Cornelia Bororquia*: 127-148. París.

¹⁵³ *Ibidem*: 148-152.

En su estudio sobre la polémica desatada en España por la carta del obispo Grégoire, Germán Ramírez Aledón ha llamado la atención sobre un manuscrito inédito que debió escribirse en torno a 1800 y que se conserva en la Biblioteca Nacional bajo el título de *Disertación sobre los defectos de la Inquisición española, dirigida a don Lorenzo Astengo a quien impugna*.¹⁵⁴ Hasta el trabajo de Ramírez Aledón, este anónimo manuscrito había sido desatendido pese a constituir, junto con los escritos de Manuel Aguirre y Luis Gutiérrez, una de las más destacadas defensas de la tolerancia escritas por un español en la época ilustrada.

El manuscrito comienza con la traducción al castellano de una epístola de San Teodoro Estudita, monje y escritor bizantino del siglo IX cuyas obras habían sido editadas en latín por el jesuita francés Jacques Sirmond. En ella, San Teodoro defendía, frente a Teófilo de Efeso, que no se debía matar a los herejes, sino instruirlos. San Teodoro consideraba que la parábola del trigo y la cizaña prohibía expresamente quitar la vida de los herejes, porque el empleo de la violencia contra el error suscitaría “en el mundo una guerra interminable” y podría volverse contra los mismos fieles. Jesucristo no dejó de manifestar su desagrado cuando sus discípulos quisieron servirse de la violencia y, al rezar por sus verdugos, mostró a sus seguidores que ni siquiera podían desear a los herejes mal alguno. El Estudita creía, además, que las invitaciones a la violencia del Antiguo Testamento no debían ser tenidas en cuenta por los cristianos ya que iban dirigidas a quienes vivían bajo la ley y habían sido superadas por Cristo. Los gobernantes podían imponer castigos físicos contra quienes quebrantasen las leyes del Estado, pero no contra quienes pecasen en cuestiones espirituales. De estos pecados debían encargarse solo quienes gobernaban las almas, cuyos castigos no podían ir más allá de las “excomuniones y las demás penas espirituales”. Los gobernantes no debían perseguir a los herejes y la Iglesia nunca podía emplear la espada. Como hiciera Grégoire muchos siglos después, el Estudita consideraba que quienes negaban estas verdades debían haber leído “otro Evangelio que acá no conocemos”.

El anónimo traductor de la epístola de San Teodoro al castellano deja muy clara su afiliación al reformismo cristiano con este breve comentario:

“Sé muy bien que con la inundación de tantas naciones bárbaras se oscurecieron algunas verdades muy importantes y que al favor de esta obscuridad se inventaron novedades, se forjaron y se extendieron las falsas decretales, y que con ellas se autorizaron máximas nada conformes al Evangelio; pero sé también que el Espíritu de Verdad que ha prometido a su Iglesia el estar con ella hasta la consumación de los siglos no la ha abandonado jamás. Bien pudiera introducir aquí una serie no interrumpida de autoridades las más respetables de los siglos de mayor oscuridad; pero por ser tan obvios estos pasajes, me contentaré con trasladar aquí una carta de S.

¹⁵⁴ Ramírez Aledón, G. 2005: 47-54.

Teodoro Estudita, que floreció en el siglo nono, que es decir en el centro mismo de la barbarie”.

Tras la traducción de San Teodoro comienza propiamente la disertación dirigida a Lorenzo Astengo, seudónimo con el que Villanueva había publicado sus *Cartas de un presbítero español*. En el margen superior de la primera página hay una anotación que merece la pena reproducir:

“Múdese de principio a fin, modérese en sus expresiones y no hable nunca de reyes ni de Inquisición; trátase solo en general de tolerancia, con solo los pasajes de los santos, sin meterse en sacar consecuencias”.

Estas indicaciones parecen dirigidas a una revisión del texto que permitiera burlar la censura. Conociendo los criterios inquisitoriales, cuesta mucho creer que una obra dirigida a promover la tolerancia pudiera evitar la prohibición por mucho que no hiciera referencias a los reyes o al Santo Oficio. El hecho de que el manuscrito haya permanecido inédito es una buena prueba de que algunos españoles eran partidarios de la libertad religiosa pero no podían manifestarlo públicamente.

El anónimo autor de la disertación se presenta como un español que acaba de regresar a España tras pasar cinco años en “Inglaterra, Francia, Alemania y otras provincias de Europa” intentando aumentar su saber teológico. Según cuenta, en estos lugares ha oído a muchos eclesiásticos criticar la Inquisición por ser contraria al Evangelio y ha sido incapaz de contestarles. Por eso se alegra de que Villanueva haya sabido responder a Grégoire “con tanto celo y tan copiosa doctrina”. Pero, al mismo tiempo, asegura que los argumentos de Villanueva no le han servido para combatir con éxito un discurso contra la Inquisición escrito por un teólogo de Friburgo al que conoció en sus viajes por Europa. Las ideas expresadas por Villanueva en sus cartas contra Grégoire no habían logrado convencer a este doctor de Friburgo de que la Iglesia, al pasar de perseguida a perseguidora, hubiera seguido los dictados del Espíritu Santo. Por eso, el autor del manuscrito pide a Villanueva que escriba un nuevo libro para “responder victoriosamente a los argumentos del doctor de Friburgo” defendiendo así el honor “de toda la nación española, y aun del de toda la Iglesia Católica”. Le pide también que publique, precediendo a su respuesta, las palabras del profesor de Friburgo, para que no pudieran acusarle, como ya hacía más de uno a propósito de sus *Cartas de un presbítero español*, de tergiversar los argumentos de su oponente.

A continuación, el manuscrito reproduce la “Breve disertación del Dr. Schincinger”. Ignoro si es una invención del autor español, o en verdad guarda alguna relación con el destacado canonista y profesor de historia de la Iglesia en la Universidad de Friburgo Joseph Anton Schinzingler. En cualquier caso, esta breve disertación es una rotunda denuncia del tribunal de la Inquisición por desobedecer “al verdadero espíritu del cristianismo” y ser “contrario al ejemplo de nuestro salvador” y “enteramente opuesto a los principios y a la práctica de la Iglesia católica”. En ella aparecen de nuevo los consabidos

pasajes del Nuevo Testamento a favor de la tolerancia: el perdón de Jesús a sus verdugos, su reprimenda a Santiago y Juan cuando pidieron fuego del cielo y a Pedro cuando envainó la espada, la parábola del trigo y la cizaña... El doctor de Friburgo considera que la religión traída por Jesucristo consiste en el amor y la paz y no permite usar contra los herejes más armas que la instrucción, la caridad, el ejemplo y la oración. Además, señala que estas máximas evangélicas no conciernen solo a los eclesiásticos, sino también “a los príncipes católicos y a todos los magistrados”.

Si Dios mismo, aun siendo omnipotente, permitía que los hombres le desobedeciesen, no tenía sentido tratar de vengar estas ofensas por la fuerza. Los cristianos no debían recurrir a los poderosos de la tierra para defender los intereses de Dios ya que sabían que Dios mismo superaba infinitamente en poder los reyes. Lo que Dios quería de los hombres no era su fuerza sino que siguieran el ejemplo de su Hijo, que se había limitado a invitar a sus discípulos a seguirles sin forzar jamás su voluntad. Los apóstoles habían seguido estas máximas y el Evangelio se había extendido pacíficamente a diferencia del Islam “que solo se predica con el alfanje en la mano”. Durante los primeros siglos de la Iglesia estas enseñanzas se habían mantenido en su vigor, como demostraban los numerosos textos de padres de la Iglesia en los que se reprueba la violencia contra los herejes, condenando así “anticipadamente el tribunal de la Inquisición, que había de erigirse en España”. A lo largo de varias páginas, el doctor de Friburgo va citando, para apoyar sus ideas, las doctrinas de varios escritores de los primeros siglos del cristianismo: San Juan Crisóstomo, San Agustín, San Eutimio, San Antanasio, San Hilario, Cipriano, Lactancio, Minucio, Fénelon, Atenágoras, San Ignacio de Antioquía, San Gregorio Nacianceno... Algunos de ellos llegaban a sostener que un cristiano no podía castigar a otro hombre en ninguna circunstancia. Orígenes, por ejemplo, había escrito: “Jesús declaró que sus discípulos no podían jamás intentar mal alguno contra un hombre por injusto que fuere”. El mismo Sínodo de Alejandría había señalado expresamente: “Las cadenas y las muertes repugnan al espíritu de la Iglesia”.

Siguiendo la biografía de San Martín de Tours escrita por Sulpicio Severo, el doctor de Friburgo dedica un buen número de páginas a narrar los esfuerzos del santo francés por detener la persecución de los priscilianistas desatada por los obispos Idacio e Itacio en la España del siglo IV, esfuerzos que culminaron con la excomunión de los itacianos por “cruelles, sedientos de sangre e indignos del sacerdocio”. Según Schinzinger, esta historia demostraba que los ministros de la Iglesia no solo tenían prohibido ejercer por sí mismos la violencia contra los herejes, sino también solicitar el auxilio de los reyes para perseguirlos.

Tras la “Breve disertación del doctor Schincinger”, el autor del manuscrito vuelve a dirigirse a Villanueva, pidiéndole que le auxilie “con su profunda erudición” para poder enviar a Friburgo una respuesta adecuada “para honra de nuestra España y del Santo Oficio de nuestra Inquisición y tapan la boca de una vez a toda la extranjería, en que católicos, herejes,

incrédulos y piadosos, grandes y chicos, todos a una voz insultan a los españoles que viajan por sus países, por esta sola causa”. Con el fingido propósito de ayudar a Villanueva en esta nueva misión, el autor del manuscrito señala algunas de las debilidades de las *Cartas de un presbítero español*. Considera, por ejemplo, que el argumento de que la Iglesia nació débil y se fortaleció tras Constantino es difícil de creer porque supone que, de haber tenido el suficiente poder, “Cristo y sus apóstoles hubieran perseguido a sus enemigos” en vez de “de dejarse matar por ellos”. Asimismo, señala con ejemplos concretos, cómo Villanueva había tergiversado las palabras de algunos padres de la Iglesia. El autor del manuscrito asegura haber conocido personalmente a Grégoire, en quien ha encontrado una virtud, sabiduría y celo que tal vez no se hallen “juntos en tan grado de perfección en ningún otro obispo del orbe católico”. Por eso, considera que Villanueva se ha excedido en sus dicitos y le aconseja que no haga lo mismo contra el doctor de Friburgo, “persona de grande probidad, muy católico, ejemplarísimo por sus virtudes y muy celoso por la salvación de las almas”.

El autor del manuscrito no piensa que Grégoire haya escrito su carta para “desacreditar a España” ni mucho menos para promover que el catolicismo deje de ser la religión dominante. En su opinión, el obispo francés solo pretendía demostrar algo que el mismo Villanueva había admitido: “que religión dominante no quiere decir religión que domine o avasalle a nadie”. Por eso cree que Villanueva podría convencerle con solo demostrar “que nuestra Iglesia no avasalla a nadie en materia de religión, por medio del Santo Oficio; esto es, que no encarcela, que no castiga, que no obliga a nadie con tormentos, por el solo hecho de pensar de otro modo en materia de religión”.

Conforme avanza el manuscrito, su autor admite cada vez más claramente haber perdido la confianza en las ideas de Villanueva. “No encuentro ya en ellas”, escribe, “todo aquel mérito que antes encontraba”. Más bien comienza a pensar que “los pontífices (preocupados de su monarquía universal) y algunos reyes (que han abusado despóticamente de su autoridad) han remachado los grillos de las naciones, estableciendo un tribunal que compele y obliga las conciencias y la opinión con cárceles, con cadenas, y con la misma muerte”. Si el mismo Villanueva reconoce “que la Iglesia condena toda violencia” y desapruueba “toda arbitrariedad en los jueces eclesiásticos”, no entiende por qué ataca al obispo Grégoire por considerar a los “cristianos perseguidores” como contrarios al Evangelio. Más lógico sería entregar las armas y dar el pleito por ganado “no solo al señor Grégoire, sino también a mi doctor de Friburgo”.

En las últimas páginas del manuscrito, su autor recuerda algunos versículos del Nuevo Testamento que coinciden con enseñanzas contenidas en la carta de San Teodoro Estudita y en la disertación del doctor de Friburgo. Jesús había prohibido a sus apóstoles “toda dominación” al mandarles que no fuesen como los poderosos de la tierra. San Pedro había dicho a los sacerdotes que debían cumplir su misión no forzados sino voluntariamente y

no tiranizando sino cuidando a la grey que les estaba encomendada. San Pablo había ordenado a los gálatas que siempre corrigieran al extraviado con espíritu de mansedumbre. “A mí”, dice el anónimo escritor, “me hacen mucha fuerza estos pasajes, y no sé responder a ellos: porque me parece que comprenden todos los Estados y tiempos de la Iglesia”. Además, considera que la fe es un don de Dios y que la “violencia y los tormentos, sin el auxilio de la divina gracia, no pueden producir sino hipocresía, o una fingida penitencia, que es peor aun que la defección de la fe”.

Finalmente, el manuscrito señala que la Iglesia, instituida por el mismo Dios hecho hombre, tuvo que ser “un edificio perfecto desde el tiempo mismo de los apóstoles”. Por lo tanto, es necesario concluir “que las mudanzas hechas en España a este divino plan en los últimos tiempos destruyen en lugar de edificar la obra de J. C.”¹⁵⁵

CONCLUSIÓN

El catolicismo reformista europeo tuvo un gran impacto en la España de finales del siglo XVIII; pero la defensa de la tolerancia cristiana no fue, ni de lejos, tan frecuente al sur como al norte de los Pirineos. En España faltaban minorías religiosas que propiciaran el debate y sí había, en cambio, una vigilante censura dispuesta a castigar a quien osara defender, directa o indirectamente, la libertad religiosa. Tras la subida al trono de Carlos III, el auge del pensamiento regalista contribuyó sin duda a dar autonomía a la razón política, quitando algo de peso a los tradicionales condicionamientos religiosos de la política española. Pero muchos regalistas pensaron que, desde un punto de vista estrictamente político, sería un error conceder libertad de conciencia en un país tan uniformemente católico como España. Los reformistas españoles defendieron un catolicismo más benigno con los hombres de distinta fe, pero rara vez pusieron en duda el derecho de los gobernantes a castigar las disidencias religiosas.

Aun así, las ideas de tolerancia cristiana entraron en España por distintas vías. Circularon en libros prohibidos, en traducciones clandestinas y en panfletos manuscritos, pero también en obras que de un modo u otro lograron sortear la censura. Las ideas de Caraccioli, revestidas de pensamiento anti-ilustrado o fingidamente emanadas del mismo papa, escaparon del escrutinio inquisitorial. Los papeles periódicos, como el *Correo de Madrid* o *El espíritu de los mejores diarios*, resultaban demasiado ágiles para la lenta maquinaria de la Inquisición; y, en los años previos a la

¹⁵⁵ *Disertación sobre los efectos de la Inquisición española dirigida a Lorenzo Astengo a quien impugna. Incluye al principio una carta de Teodoro Estudita (repetida) traducida al castellano de la edición latina de Sirmondi, ep. 155 y además una disertación del D. Schincinger.* Biblioteca Nacional de España: Manuscrito 7239.

revolución francesa, pudieron incluir entre sus páginas abiertas defensas de la tolerancia religiosa. Algunos españoles, como José Marchena y Luis Gutiérrez, tuvieron que salir del país para poder expresar su rotundo rechazo a la intolerancia y el fanatismo. Otros permanecieron en silencio o se resignaron a escribir sin la esperanza de publicar.

Autores como Aguirre, Marchena o Gutiérrez representan la corriente más radical de la Ilustración española y, por eso, no se les suele asociar con los llamados jansenistas o católicos ilustrados. Sin embargo, lo cierto es que en sus obras hay una gran influencia del reformismo cristiano, como se ve claramente en su empleo de argumentos religiosos en defensa de la libertad de conciencia. Pero si España produjo una apología de la tolerancia cristiana comparable a las de autores extranjeros como Grégoire o Tamburini, esta fue sin duda la inédita y anónima *Disertación sobre los defectos de la Inquisición española*.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Abad y Lasierra, A. I. 1797. "Traduction d'un lettre de m. l'Evêque de Barbastro en Espagne, au citoyen Grégoire, évêque de Blois". *Annales de la religion* t. VI, n.º 4: 186-188.

Adams, G. 1991. *The Huguenots and French opinion, 1685-1787*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.

Álvarez de Morales, A. 1982. *Inquisición e Ilustración (1700-1834)*. Madrid: Fundación Universitaria Española.

Amat, F. 1793-1803. *Tratado de la Iglesia de Jesucristo o Historia Eclesiástica*. Barcelona.

Appolis, E. 1966. *Les jansénistes espagnols*. Bordeaux: Sobodi.

Arroyal, L. 1971. *Cartas económico-políticas*. Oviedo: Universidad de Oviedo.

Asensio, A. 1952. "El erasmismo y las corriente espirituales afines". *Revista de Filología Española*, 36: 31-99.

Azara, J. N. 1846. *El espíritu de D. José Nicolás de Azara: descubierto en su correspondencia epistolar con don Manuel de Roda*. Madrid: Imprenta de J. Martín Alegría.

Azara, J. N. 2010. *Epistolario (1784-1804)*. Madrid: Castalia.

Álvarez Cora, E. 2005. "Derecho canónico y censura del Santo oficio entre los siglos XVIII y XIX", en Escudero, J. A. (coord.). *Tolerancia e Inquisición*, I: 331-365. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

Barcala Muñoz, A. 1985. *Censuras inquisitoriales a las obras de P. Tamburini y al Sínodo de Pistoya*. Madrid: Centro de Estudios Históricos.

Barnett, S. J. 2003. *The Enlightenment and Religion*. Manchester: Manchester University Press.

Bataillon, M. 1979. *Erasmus en España*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bayle, P. 1686. *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ, contrain-les d'entrer*. Amsterdam: Thomas Litwel.

Bayona Aznar, B. 2009. *El origen del estado laico desde la Edad Media*. Madrid: Tecnos.

Becattini, F. 1791. *Vida de Joseph II. Emperador de Alemania*. Madrid: Imprenta de Sancha.

Bergier, N.-S. 1787. *Observations sur la consultation d'un avocat célèbre touchant la validité de mariage des protestants*. Montauban.

Berington, J. *The memoirs of Gregorio Panzani*. Birmingham: Swinney & Walker.

Bethencourt, F. 2009. *The Inquisition. A Global History, 1478-1834*. Cambridge: Cambridge University Press.

Blanco, P. L. 1789. "La intolerancia civil. Reflexiones sobre sus perjuicios y utilidades". *Espíritu de los mejores diarios literarios que se publican en Europa*. 20 de abril de 1789: 1107-1118.

Blanco, P. L. 1798. *Respuesta pacífica de un español a la carta sediciosa del francés Grégoire, que se dice Obispo de Blois*. Madrid: Imprenta Real.

Bradley, J. E. y Van Kley, D. K. (eds.). 2001. *Religion and politics in Enlightenment Europe*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Bodin, J. 1576. *Les six livres de la République*. Paris: Jacques du Puy.

Bourdin, B. 2004. *La genèse théologico-politique de l'Etat moderne*. París: Presses Universitaires de France.

Caraccioli, L.-A. 1775. *Idioma de la razón contra los falsos filósofos modernos*. Madrid: Miguel Escribano.

Caraccioli, L.-A. 1777. *El cristiano de estos tiempos, confundido por los primeros cristianos*. Madrid: Miguel Escribano.

Caraccioli, L.-A. 1777. *Vida del papa Clemente XIV*. Madrid: Miguel Escribano.

Caraccioli, L.-A. 1778. *El universo enigmático*. Madrid: Miguel Escribano.

Caraccioli, L.-A. 1779. *El idioma de la religión, contra los nuevos sectarios de la incredulidad*. Madrid: Miguel Escribano.

Caraccioli, L.-A. 1784. *Continuación de las Cartas del papa Clemente XIV*, IV. Madrid: Miguel Escribano.

Caraccioli, L.-A. 1799. *El clamor de la verdad contra la seducción, y engaños del mundo*. Madrid: Miguel Escribano.

Caraccioli, L.-A. 1785. *Jésus-Christ, par sa tolérance, modèle des législateurs*. Paris: Cuchet.

Castellio, S. 1554. *De haereticis, an sint persequendi*. Magdeburgi: Georgium Rausch.

Ceballos, F. 1813. *Observaciones que se han hecho por los años de 1766 sobre la reforma eclesiástica*. Santiago: Imprenta de Juan Francisco Montero.

Chaudon, L.-M. 1793. *Diccionario anti-filosófico*, III. Madrid: Imprenta de don Benito Cano.

Christin, O. 1997. *La Paix de religion: L'autonomisation de la raison politique au XVIe siècle*. Paris. Seuil.

Chollet, L. 2010. *Paul Vladimir (Pawel Wlodkowic) au Concile de Constance: une tradition de tolerance religieuse en Pologne et en Lituanie*. Neuchâtel: Université de Neuchâtel.

Coornhert, D. V. *Synod on the freedom of conscience*. Amsterdam : Amsterdam University Press.

Corts i Blay, R. 1992. *L'arquebisbe Félix Amat (1750-1824) i l'ultima II.lustració española*. Barcelona: Facultad de Teología de Catalunya.

Covarrubias, J. 1786. *Máximas sobre recursos de fuerza y protección*. Madrid: Imprenta de la viuda de Ibarra, hijos y compañía.

Coffey, J. 2011. "The myth of secular tolerance", *Sfera Politicci* 161: 13-20.

Colomer, J. L. 2006. "Política, conciencia y tolerancia religiosa. La Francia del edicto de Nantes y el Comentario de Pierre Bayle", en P. Bayle, *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo "obligales a entrar"*: I-CXXXVII. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Conde Naranjo, E. 2006. *El argos de la monarquía: la policía del libro en la España ilustrada*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Crell, J. 1637. *Vindiciae pro religionis libertate*. Amsterdam.

Crouzet, D. 2008. "A Law of Difference in the History of Difference. The First Edict of Tolerance", en Long, K. P. (ed.). *Religious Differences in France: Past And Present*. 1-18. Kirksville: Truman State University Press.

Davidson, N. 2000. "Toleration in Enlightenment Italy", en O. P. Grell y R. Porter (eds.). *Toleration in Enlightenment Europe*: 230-248. Cambridge: Cambridge University Press.

Défourneaux, M. 1973. *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*: 83. Madrid: Taurus.

Défourneaux, M. 1990. *Pablo de Olavide, el afrancesado*. Sevilla: Padilla Libros.

De la Lama, E. 2010. "El derrumbamiento de la Inquisición. Críticos y fanáticos (1793-1834)". *Anuario Historia de la Iglesia* 19: 167-199.

Del Seixo, V. 1788. *Qué origen tuvo la tolerancia de que usa la Iglesia Romana con la Iglesia Griega*. Madrid: Imprenta de don Antonio Muñoz del Valle.

Domergue, L. 1978. "Un defensor del trono y del altar acusado de crimen antirregalista: Fray Fernando De Ceballos". *Bulletin Hispanique* 80: 190-200.

Egido, T. 1987. "La religiosidad de los ilustrados". *Historia de España*, XXXI-I: 395-435. Madrid: Espasa-Calpe.

Egido, T. 1988. "Los anti-ilustrados españoles", en *La ilustración en España y Alemania*: 95-120. Barcelona: Anthropos.

Eijnatten, J. V. 2003. *Liberty and Concord in the United Provinces: Religious Toleration and the Public in the Eighteenth-Century Netherlands*. Leiden: Brill.

Fernández Cortés, G. 1768. *Memorial-ajustado, hecho de orden del Consejo-Pleno*. Madrid: Oficina de Joaquín de Ibarra.

Fernández Valcárcel, V. 1797. *Desengaños filosóficos*, IV. Madrid: Oficina de don Blas Román.

Ferrer Benimeli, J. A. (coord.) 2002, *Relaciones Iglesia-Estado en Campomanes*. Madrid: Fundación Universitaria Española.

Genlis, S. 1787. *La Religion considérée comme l'unique base du bonheur et de la véritable philosophie*. Orléans: Imprimerie de Couret de Villeneuve.

Genlis, S. 1792. *Los anales de la virtud para uso y utilidad de los jóvenes de ambos sexos*. Madrid: Imprenta Real.

Gómez Álvarez, C. y G. Tovar de Teresa. 2009. *Censura y revolución: libros prohibidos por la Inquisición de México*. México: Trama editorial.

Gómez Pastor, P. 1983. "Proyecto de reforma de la Inquisición en 1768". *Historia económica y pensamiento social*: 87-96. Madrid: Alianza

González, J. R. 1798. *Sermón de acción de gracias a Dios, en memoria de la conquista de Sevilla*. Sevilla: D. Félix de la Puerta.

González Caizán, C.; Taracha, C.; y Téllez Alarcia, D. (eds.). 2005. *Cartas desde Varsovia. Correspondencia privada del Conde de Aranda con Ricardo Wall (1760-1762)*. Lublin: Werset.

González Fernández, M. 2008. *El idioma de la razón: ilustración e inquisición en Galicia, 1700-1808*. Vigo: Nigratrea.

Grégoire, H. 1798. "Lettre du citoyen Grégoire, évêque de Blois, à Don Ramon-Joseph de Arce, archevêque de Burgos, grand inquisiteur d'Espagne". *Annales de la religion* t. VI, n.º 8: 373-396.

Grégoire, H. 1840. *Mémoires*. París: J. Yonet.

Grégoire, H., J. S. Saurine, E. M. Desbois, y N. Jacquemin. 1799. *Observaciones sobre las reservas de la Iglesia de España*. Paris: Imprenta-Librería Cristiana.

Gutiérrez, L. 1804. *Cornelia Bororquia*. París.

Gutiérrez, L. 1990. "Cartas amistosas y políticas al rey de España por un apasionado suyo", en Morange, C. *Siete calas en la crisis del Antiguo*

Régimen Español y un panfleto clandestino de 1800: 347-398. Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert.

Guyon, C.-M. 1769. *El oráculo de los nuevos filósofos, M. Voltaire*, I: 75. Madrid: Imprenta de don Gabriel Ramirez.

Herr, R. 1964. *España y la revolución del siglo XVIII*. Madrid: Aguilar.

Höpfl, H. 2004. *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*. Cambridge: Cambridge University Press.

Israel, J. 2006. "Enlightenment! Which Enlightenment?". *Journal of the History of Ideas* 67: 523-545.

Israel, J. 2011. *Democratic enlightenment*. Oxford: Oxford University Press.

Israel, J. 2011. "Tolerancia e intolerancia en los escritos de los antiphilosophes franceses (1750-1789)", en M^a José Villaverde Rico y John Christian Laursen (eds.), *Forjadores de la tolerancia*: 224-240. Madrid: Tecnos.

Jacques, M. 2002. "L.-A. Caraccioli et son œuvre: la mesure d'une avancée de la pensée chrétienne vers les Lumières". *Dix-huitième siècle* 34: 289-302.

Jovellanos G. M. 1858. "Carta a persona desconocida". *Obras publicadas e inéditas*, II: 366-367. Madrid: M. Ridadeneyra.

Jovellanos, G. M. 1954. *Diarios*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos.

Jovellanos, G. M. 1956. *Obras publicadas e inéditas*, V. Madrid: Atlas.

Kaplan, B. J. 2007. *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*. Cambridge: Harvard University Press.

La Parra, E. y Casado, M. A. 2013. *La Inquisición en España: agonía y abolición*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

Le Cène, C. 1687. *Conversations sur diverses matières de Religion*. Philadelphie (Amsterdam): Timothée de S. Amour.

Lecler, J. 1955. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*. Paris: Aubier, 1955.

Lehner, U. L. y Printy, M (eds.). 2010. *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*. Leiden: Brill

León Navarro, V. 1986. Luis de Granada y la tradición erasmista en Valencia (siglo XVIII). Alicante: Instituto de Estudios Juan Gil-Albert.

Limborch, P. 1692. *Historia Inquisitionis*: 1-4. Amsterdam: Henricum Wetstenium.

Lira, M. 1821. "Representación de D. Manuel de Lira a Carlos II", en J. Sempere y Guarinos. *Biblioteca Española Económico-Política*, t. IV: I-XLIV. Madrid: Imprenta de I. Sancha.

Llorente, J. A. 1822. *Historia crítica de la Inquisición de España*. Madrid: Imprenta del Censor.

Llorente, J. A. 1995. *Discursos sobre el orden de procesar en los tribunales de Inquisición*. Pamplona: Eunate.

- Locke, J. 1689. *A Letter Concerning Toleration*. London: Awnsham Churchill.
- Locke, J. 1997. "For a General Naturalisation", en *Locke: Political Essays*: 322-26. New York: Cambridge University Press.
- Lods, A. 1892. "L'abbé Bergier et l'edit de tolérance de 1787". *Bulletin historique et littéraire. Société de l'histoire du protestantisme français* LXI : 367-374.
- Luis de Granada. 1788. *Obras del V. P. M. Fr. Luis de Granada*. Madrid: Don Pedro Marín.
- Maquiavelo, N. 1531. *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*. Roma: Antonio Blado d'Assola.
- Maquiavelo, N. 1532. *Istorie fiorentine*. Roma: Antonio Blado d'Assola.
- Marchena, J. 1990. *Obra española en prosa*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Marshall, J. 2006. *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Martín Gelabert, F. 1975. *La abolición de la Inquisición*. Pamplona: Eunsa.
- Martínez Millán, J. 1985. "Los problemas de jurisdicción del Santo Oficio: La junta Magna (1696)". *Hispania Sacra* 35: 205-259.
- Más Galvañ, C. 1982. "Jansenismo y regalismo en el Seminario de San Fulgencio de Murcia". *Revista de historia moderna* 2: 259-290.
- Menéndez Pelayo, M. 1992. *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: CSIC.
- Mestre, A. 1968. *Ilustración y reforma de la Iglesia: pensamiento político-religioso de don Gregorio Mayáns y Siscar*. Valencia: Ayuntamiento de Oliva.
- Mestre, A. 1984. "Inquisición y corrientes ilustradas", en *Historia de la Inquisición en España y América* v. I: 1247-1264. Madrid: B.A.C.
- Mestre, A. 1987. *Influjo europeo y herencia hispánica. Mayans y el grupo valenciano*. Valencia: Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva.
- Miller, N. P. 2012. *The Religious Roots of the First Amendment: Dissenting Protestants and the Separation of Church and State*. New York: Oxford University Press.
- Moore, R. I. 2007. *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe 950-1250*. Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Münter, F. 1799. *Histoire de l'inquisition de Sicile*. París: Imprimerie-Librairie de Rebour.
- Muñoz Sempere, D. 2008. *La Inquisición española como tema literario*. London: Tamesis.
- Murphy, A. R. 2001. *Conscience and Community: Revisiting Toleration and Religious Dissent in Early Modern England and America*. University Park: Pensilvania State University Press.
- Naigeon, J. A. 1768. *Le militaire philosophe, ou difficultés sur la religion proposées au R. P. Malebranche*. Londres.

Nederman, C. J. 2000. *Worlds of Difference: European Discourses of Toleration, c. 1100–c. 1550*. University Park: Pennsylvania State University Press.

Nuix, J. 1782. *Reflexiones imparciales sobre la humanidad de los españoles en las Indias*. Madrid: Joaquín Ibarra.

O'Brien, C. 1969. *Ideas of Religious Toleration at the Time of Joseph II*. Philadelphia: American Philosophical Society.

O'Brien, C. 1990. "Jansénisme et tolérance civile à la veille de la Révolution", en Marie, C. (ed.), *Jansénisme et révolution*: 131-145. Paris: Bibliothèque Mazarine.

Olaechea, R. 1965. *Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del XVIII: la agencia de preces*. Zaragoza: El Noticiero.

Olaechea, R. 1981. *El Cardenal Lorenzana en Italia (1797-1804)*. León: Institución Fray Bernardino de Sahagún.

Olavide, P. 1798. *El Evangelio en triunfo*. Valencia: Imprenta de don José de Orga.

Palmer, D. N. 2004. *The Republic of Grace: International Jansenism in the Age of Enlightenment and Revolution*. Columbus: The Ohio State University.

Palmieri, V. 1798. *La libertà e la legge considerate nella libertà delle opinioni e nella tolleranza de' culti religiosi*. Génève: Olzati.

Parkin, J. y Stanton, T. (eds.). 2013. *Natural Law and Toleration in the Early Enlightenment*. London: British Academy.

Pastore, S. 2003. *Il vangelo e la spada: l'inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*. Roma: Edizioni di storia e letteratura.

Pastore, S. 2010. *Una herejía española: conversos, alumbrados e Inquisición (1499-1559)*. Madrid: Marcial Pons Historia.

Penn, W. 1670. *The Great Case of Liberty of Conscience*. London.

Pey, J. 1785. *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*. Friburgo: Libraires Associées.

Peyron, J.-F. 1780. *Essais sur l'Espagne*, II: 166-220. Ginebra.

Pipkin, W. H y Yoder, J. H. (eds). 1989. *Balthasar Hubmaier: Theologian of Anabaptism*. Scottdale : Herald Press.

Pocock, J. G. A. 2010. *Barbarism and religion*, v. 5. Cambridge: Cambridge University Press.

Printy, M. 2009. *Enlightenment and the creation of German Catholicism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Puglia, S. F. 1784. *El desengaño del hombre*. Filadelfia: Imprenta de Francisco Bailey.

Pufendorf, S. 1687. *De habitu religionis christianae ad vitam civilem*. Bremen: Anthonii Guntheri Schwerdfegeri.

Ramírez Aledón, G. 2005. "Joaquín Lorenzo Villanueva y la polémica sobre la carta del obispo Grégoire contra la Inquisición española en 1798". *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo* 13: 13-54.

Ramírez Aledón, G. (coord.). 2008. *Valencianos en Cádiz: Joaquín Lorenzo Villanueva y el grupo valenciano en las Cortes de Cádiz*. Cádiz: Ayuntamiento de Cádiz.

Ramírez Aledón, G. 2012. "Rousseau en la revolución liberal española: la primera edición en España de *El Contrato social* (1812)". *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo* 18: 211-230.

Riesco, F. M. 1803. *Discurso histórico-legal sobre el origen, progresos y utilidad del Santo Oficio de la Inquisición de España*. Valladolid: Imprenta del Real Acuerdo.

Rodríguez, A. J. 1776. *El Philotheo en conversaciones del tiempo*, t. II. Madrid: Imprenta Real de la Gaceta.

Rodríguez, S. 1979. *Renacimiento Universitario Salmantino a finales del siglo XVIII*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Rodríguez de Campomanes, P. 1768. *Juicio imparcial sobre las letras en forma de breve, que ha publicado la curia romana*. Madrid: Joaquín de Ibarra.

Rodríguez de Campomanes, P. 1841. "De los papeles anónimos entregados al rey, que impugnaban todo lo acordado en el ejercicio de las regalías", en *Colección de las alegaciones fiscales* 2: 317-331. Madrid: Imprenta de Repullés.

Romero Peña, A. 2013. "Caída y persecución del ministro Urquijo y de los jansenistas españoles". *Revista Historia Autónoma* 2: 75-91.

Rousseau, J. J. 1762. *Du contract-social*. Amsterdam: Marc Michel Rey.

Russell, J. B. 1992. *Dissent and Order in the Middle Ages: The Search for Legitimate Authority*. New York: Twayne Publishers.

Sánchez-Blanco, F. 1999. *La mentalidad ilustrada*. Madrid: Taurus.

Sánchez-Blanco, F. 2002. *El absolutismo y las Luces en el reinado de Carlos III*. Madrid: Marcial Pons.

Sandberg, J. M. 2010. "Religion and the Enlightenment(s)". *History Compass* 8: 1291-1298.

Sarrailh, J. 1957. *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*: 706. México: Fondo de Cultura Económica.

Saugnieux, J. 1970. *Un prélat éclairé, Don Antonio Tavira y Almazán (1737-1807): contribution à l'étude du jansénisme espagnol*. Toulouse: France-Iberie Recherche

Saugnieux, J. 1975. *Le jansénisme espagnol du XVIIIe siècle: ses composantes et ses sources*. Oviedo: Universidad de Oviedo.

Schwartz, S. B. 2010. *Cada uno en su ley*. Madrid: Akal.

Sciuti Russi, V. 2009. *Inquisizione spagnola e riformismo borbonico fra Sette e Ottocento: il dibattito europeo sulla soppressione del "terribile monstre"*. Florencia: Leo S. Olschki.

Seong-Hak Kim, M. 1997. *Michel de L'Hôpital: The Vision of a Reformist Chancellor during the French Religious Wars*. Kirksville: Sixteenth Century Journal Publishers.

Servet, M. 2003. *Obras Completas I*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

Sheehan, J. 2003. "Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization. A Review Essay". *American Historical Review* 108: 1061-1080.

Simmons, M. E. 1977. *Santiago Felipe Puglia: an early Philadelphia Propagandist for Spanish American Independence*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Sirmond, J. 1728. "CLV. Theophilo Ephesi. Quod haeretici doceri, non interfici oporteat". *Sancti Theodori Studitae Epistolae*: 495-497. Venecia: Bartolomei Javarina.

Smidt, A. J. 2002. "Piedad e Ilustración en relación armónica. Josep Climent i Avinent, obispo de Barcelona (1766-1775)". *Manuscripts* 20: 91-109.

Smidt, A. J. 2010. "Bourbon regalism and the importation of gallicanism: the political path for a state religion in Eighteenth-Century Spain", *Anuario de historia de la Iglesia* 19: 25-53.

Sowerby, S. 2013. *Making Toleration: The Repealers and the Glorious Revolution*: 63. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.

Sorkin, J. 2008. *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*. Princeton: Princeton University Press.

Tailhé, J. y Maultrot, G. N. 1758. *Questions sur la tolérance*. Geneva: Henry-Albert Gosse.

Tavira, A. 1986. *La Ilustración cristiana española. Escritos de Antonio Tavira (1737-1807)*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Tomsich, M. G. 1972. *El jansenismo en España: estudio sobre ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid: Siglo Veintiuno.

Torres Amat, F. 1838. *Apéndice a la vida del Ilmo. Sr. D. Félix Amat*. Madrid: Imprenta que fue de Fuentenebro.

Tort Mitjans, F. 1978. *El obispo de Barcelona Josep Climent i Avinent: (1706-1781): contribución a la historia de la teología pastoral tarraconense en el siglo XVIII*. Barcelona: Balmes.

Traggia, M. 1793. *Verdadero carácter de Mahoma y de su religión*. Valencia: Imprenta de Francisco Burguete.

Trautmannsdorf, T. 1784. *De tolerantia ecclesiastica et civili ad Josephum II Augustum*. Pavia: Typographaeo Petri Galeatii.

Valdés, J. 1855. *Ciento y diez consideraciones*.

Vallejo García-Hevia, J. M. 1994. "Campomanes y la Inquisición". *Revista de la Inquisición* 3: 141-182.

Vallejo García-Hevia, J. M. 1996. "Macanaz y su propuesta de reforma del Santo Oficio de 1714". *Revista de la Inquisición* 5: 187-292.

Van Kley, D. K. 2006. "The Rejuvenation and Rejection of Jansenism in History and Historiography". *French Historical Studies*, 29: 649-684.

Van Kley, D. K. 2008. "Piety and politics in the century of lights", en Goldie, M. y Wokler, R. (eds.). *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*. 119-132. Cambridge: Cambridge University Press.

Vázquez Artés, C. 2012. *Escolásticos e Ilustrados: el pensamiento de José Climent y la Valencia del Setecientos*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, Diputació de València.

Varela, P. 2007. "Informe de Pedro Varela y Ulloa (27 de marzo de 1797)", en Frieria Álvarez, M. *La desamortización de la propiedad de la tierra en el tránsito del antiguo régimen al liberalismo*: 285-298. Gijón: Fundación Foro Jovellanos.

Vera Urbano, F. 1972. "La consulta de los católicos ingleses a las facultades teológicas españolas en tiempos de Pitt el Joven". *Anthologica Annua* 19: 634-641.

Villanueva, J. L. 1793. *Catecismo de Estado según los principios de la religión*. Madrid: Imprenta Real.

Villanueva, J. L. 1798. *Cartas de un presbítero español sobre la carta del ciudadano Grégoire*. Madrid: Cano.

Villanueva, J. L. 1811. *El jansenismo dedicado al Filósofo Rancio*. Cádiz: Imprenta de la Junta Superior.

Villanueva, J. L. 1813. *Dictamen del Sr. D. Joaquín Lorenzo Villanueva*. Cádiz: Imprenta de D. Diego García Campoy.

Voltaire. 1762. *L' A, B, C, : dialogue curieux*. Londres: Robert Freeman.

Voltaire. 1763. *Traité sur la tolérance*. Ginebra

Voltaire. 1764. *Dictionnaire philosophique portatif*. Ginebra.

Voltaire. 1770. *Questions sur l'Encyclopédie*, I. Ginebra.

Walsham, A. 2006. *Charitable Hatred: Tolerance and Intolerance in England, 1500–1700*. Manchester: Manchester University Press.

Williams, R. 1644. *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience*. London.