

## El imperialismo hispano en tiempos de Carlos V

*Alberto Moreiras*

A propósito de JOSÉ LUIS VILLACAÑAS, *¿Qué imperio?* Almuzara, Córdoba 2008.

El objeto polémico de este libro es la idea de un imperialismo específicamente hispano, ya formada, parecería, hacia el comienzo del siglo dieciséis. España habría tenido en sí una potencialidad imperial solo en espera de su actualización. Desde su desembarco en La Coruña en 1520, Carlos habría adoptado un imaginario imperialista disponible en tierras españolas cuya dimensión esencial era una proyección benevolente de la catolicidad paneuropea o de hecho universal. Así se hispanizaba la misión imperial. Solo quedaba su conversión en acto político-militar. La meta era la *Pax Catholica Hispana*.

A eso le llama Villacañas la «ideología imperial española,» teorizada por una larga línea de autores españoles del siglo veinte. El punto de partida sería una conferencia pronunciada por Ramón Menéndez Pidal en la Universidad de La Habana en 1937, a su vez una reacción al libro de Karl Brandt de 1937 sobre Carlos V. Menéndez Pidal encontró en el entonces falangista José Antonio Maravall un ávido seguidor. Las ideas de Maravall obtuvieron carta de naturaleza, sin apenas examen crítico, en la historiografía española durante el franquismo a través de la obra de autores tan diversos como, entre otros, Manuel Fernández Álvarez, Gustavo Bueno o José Manuel Millán. Villacañas considera toda esta tradición insostenible, mera ideología nacionalista, el intento fantasioso de producir retrospectivamente una construcción de realidad histórica al servicio de una causa tan dudosa que acaba por suscribir mucho más de lo intencionado, o bien por absorber intencionadamente demasiadas cosas feas, sangre y sacrificio y odio civil, aunque solo sea como daño colateral. El objeto real de *¿Qué imperio?* es destruir la versión del nacionalismo español que toma como fundamento principal una misión imperial entendida positivamente, esto es, con valencia afirmativa. ¿Qué está en juego?

Pero ¿es realmente Menéndez Pidal el origen de esa tradición, o más bien solo su primer ideólogo sistemático? ¿No habría ya prueba abundante de tal

configuración nacional-imperialista en las polémicas del siglo dieciocho contra las obras de Richardson y del Abbé Raynal, obras cuya demolición le comisionó el rey mismo a Juan Bautista Muñoz? La articulación nacionalista del discurso imperialista español moderno es quizás más antigua que Menéndez Pidal, y podría incluso rastrearse hasta ciertas crónicas de mediados del siglo diecisiete. Comoquiera, Villacañas no niega la presencia de una ideología imperial específica que aparece en las costas españolas al principio del siglo dieciséis: se trata de la ideología patrimonial de la familia de los Habsburgo, que se encuentra con una coyuntura que parece permitirle por primera vez una articulación política efectiva. Maximiliano se habría dado cuenta de que, desde una perspectiva imperial europea, el imperio no podría consolidarse durante su tiempo. Alemania no era Francia, puesto que no había conseguido ni siquiera una relativa unidad política. Cuando Carlos hereda un reino patrimonial de tamaño y fuerza al menos capaz de rivalizar con el francés, esto es, España, emerge de pronto la posibilidad de usar a España como la base para una política de consolidación imperial. Por fin hay poder suficiente al servicio de los intereses de los Habsburgo. Desde España como recurso de poder, Carlos podría quizá cumplir lo que le fue imposible a Maximiliano. Dice Villacañas: «Esta operación política hizo de España una realidad significativa desde la problemática del imperio, pero no logró hacer del imperio una realidad significativa para España» (p. 29). En otras palabras, «las decisiones fueron sobre España, no desde España; y estuvieron en función del imperio y de su resultado, y no al contrario» (p. 30).

Esas decisiones tuvieron mucho que ver con el viejo conflicto entre libertad y dominación. Para Villacañas era cuestión de la «libertad de las ciudades frente al dominio imperial: la batalla castellana y valenciana no es exclusiva de España. Es la realidad misma y la condición histórica de la política de esta época» (p. 31). Pero aquí podemos plantearle otra pregunta al autor: ¿quién luchaba contra la libertad de las ciudades españolas antes de que surgiera la cuestión de la dominación imperial? La mentalidad conversa, la mentalidad comunera y de las germanías tenía hondas raíces y se enfrentaba a algo con raíces igualmente hondas, o quizás más hondas. Pero quizá eso no se le escapaba ni al mismo Mercurio Gattinara, un italiano que se permitía esperar que la posesión imperial de las ciudades italianas, contra los viejos poderes, acabaría siendo más productiva para la libertad de esas ciudades que alternativa alguna. Desde esa creencia, desde su compromiso afectivo con las ciudades italianas, Gattinara apoya la proyección imperial de Carlos sobre todo el escenario europeo. Maquiavelo pudo haberle advertido de su error y hecho entender que su opción, fuera cual fuera su genealogía, sería gravemente destructiva de la libertad cívica italiana. Para la primera modernidad todo se ventila en ese avatar específico del conflicto

europeo entre ciudades y poder aristocrático que acabaría por sellar el destino de España.

Villacañas considera 1521 un año crucial, puesto que fue el año de «la reducción de las ciudades españolas [tras las guerras de Comunidades y Germanías], la organización del Consejo de Estado con obispos como Fonseca y Tavera, y la formación de una elite de gobernadores y militares nobles que se extenderá por toda Europa. Este proceso no es significativo desde España. Se impone porque es significativo desde el imperio y sus necesidades, pues está diseñado como la imitación del modelo francés para hacerle frente de forma eficaz al potencial expansivo galo. La evolución de España es significativa sólo desde Europa y en realidad mimética a Francia» (p. 35); lo que lleva a Villacañas a concluir que «ninguna realidad estatal europea puede hacer la historia desde sí misma. En realidad las historias nacionales no existen. Eso a lo que se llama historia nacional es en el fondo historia de las relaciones internacionales» (p. 36). Otra pregunta: ¿no podríamos decir que la forma particular en la que se llevó a cabo la reducción de las ciudades, la forma particular en la que fueron elegidos Fonseca y Tavera y no cualesquiera otros para la conducción del Consejo de Estado, y la mentalidad peculiar de la elite aristocrático-militar representa una configuración ideológica específica propiamente hispana y no realmente impuesta por Europa?

Los análisis que siguen son una fascinante contribución a la historia intelectual española. Conviene subrayar que el propósito de esta lección masiva es puntual: se trata de deshacer la ideología imperial hispánica en su valencia positivo-afirmativa argumentando, a cada punto y nueva articulación del análisis, que había otra posibilidad ideológica de carácter afirmativo: es decir, que España continuó ofreciendo la promesa de un intelecto general alternativo hasta que se consumó su destrucción generalizada. «Si existía un pensamiento representativo en Castilla, era muy hostil a la idea imperial» (p. 41). Me limito a un resumen de algunos de los temas que cubre *¿Qué imperio?* Vamos en el libro desde el anti-imperialismo republicano de Alonso del Castrillo y su aristotelismo político cercano a la labor que Pedro de Osma y Fernando de Roa habían estado llevando a cabo en Salamanca, a la orientación misma de las ciudades castellanas hacia un modelo de política de la amistad republicano (no revolucionario) ampliamente basado en el pensamiento converso, prodemocrático al menos en el sentido de que estaba opuesto al absolutismo aristocrático. Pasamos por Juan Luis Vives, otro converso que evolucionará hacia una posición humanista cristiana, pero entendiendo que el humanismo cristiano era una filosofía bajo el asedio de fuertes intereses antilibertarios y no simplemente una retórica; Vives, que nos ofrece quizás «la doctrina más completa del gobierno republicano que tenemos escrita por un español en el alba de la modernidad» (p. 105), ya

sabe que sus ideas no encontrarán éxito político: «[Pasa] por la experiencia de la soledad y [decide] la oscuridad antes que el sometimiento» (p. 118). Llegamos a Miguel de Ulzurum, cuya obra jurídica, ostensiblemente pro-imperial, está sin embargo muy distante de la ortodoxia militante que se hizo norma en España. Ulzurum es un secularizador que establece una distinción clara entre la administración de los hombres y la administración de las cosas, y que elabora una posición al fin anti-papal que Trento tendría que rechazar: en cuanto tal apunta hacia una intelectualidad favorecedora de los aspectos más liberales de la posición ideológica de Carlos, que este acabaría por abandonar hacia posiciones imperialistas ortodoxas. Y pasamos por Bernardo Pérez de Chinchón, otro converso que creyó que Carlos ofrecía una oportunidad para el desarrollo del pensamiento erasmiano, y así para la formación de una sociedad propiamente cristiana en España.

Interrumpo esta enumeración demasiado sumaria para mencionar el ex-curso sobre el racismo español que Villacañas introduce al principio de su capítulo sobre Pérez de Chinchón a propósito de Antonio de Guevara. Es importante porque posibilita el argumento de que la tarea real para conformar a la sociedad española era la liquidación del racismo medieval, cosa que no podía hacerse bajo condiciones inquisitoriales. ¿Podría entonces el imperio incipiente ayudar a la formación de una *res publica christiana*? Algunos pensaron que era posible, y trataron de servir a esa tarea. Cristianizar al catolicismo español fue el empeño de Pérez de Chinchón desde la posición erasmiana que pensó poder atribuir como posibilidad viable a la política imperial, y contra un estado de cosas racista profundamente enraizado en la sociedad española y en muchas de sus fuerzas vivas (aunque no en todas). Pero el anti-imperialismo último de Pérez de Chinchón le llevó a usar parte de la retórica de Carlos contra Carlos mismo, y su proyecto hubo de fracasar frente a la realidad de un catolicismo español crecientemente corrupto y entregado a la práctica inquisitorial. Iban a ganar los dominicos y la alta nobleza castellana, que conformaban lo que Villacañas llama el Partido fernandino, contra el Partido filipino, que incluía elementos de mentalidad más abierta, como los erasmistas, ligados a grupos conversos. Alrededor de 1535 la situación queda decidida, y se consolida sólidamente para muchas décadas e incluso siglos. La libertad se había hecho un sueño. Primero los conversos habían sido perseguidos por Deza y Fernando, y ahora era el turno de los erasmistas a manos de Tavera, Valdés y Loaysa. Y el reinado de Felipe II solo haría la derrota más clara y permanente.

Esto me lleva a otra pregunta. En 1535, nos dice Villacañas, España opta internamente por una política cultural específica, pro-inquisitorial, pro-dominica, basada en las órdenes clericales y en la alta aristocracia castellana. Tal solución histórica no es, concebiblemente, inmediatamente atribuible a la po-

lítica imperial de Carlos, incluso si concedemos que no era incompatible con ella. Todos los personajes estudiados por Villacañas militan contra ella, aunque en su triunfo absoluto logrará el monopolio práctico de la imagen de España en los ojos europeos. ¿No tenía por lo tanto otra tradición? Venía de más lejos, y no es solo el producto de la política imperial de los Habsburgo. Lo más oscuro, lo más reaccionario, lo más opresivo, en su éxito, aparece como el precipitado de la posición española como resultado colateral de las luchas por la consolidación imperial. Pero ¿no es más bien, y a pesar de su valencia puramente negativa, la configuración imperial española propiamente dicha? ¿No es precisamente esto lo que Menéndez Pidal y todo el nacionalismo piadoso del franquismo tratan de salvar de sí mismo dándole un giro positivo? Es una estructura de dominación interior que alcanzará a las colonias españolas de las Indias, sin duda consolidada contra enemigos externos y que puede en buena medida atribuirse al albur de una situación política específica, de un cierto estado de sitio a partir de cierto momento. ¿Pero no es su propio desmedido éxito ya índice de que responde a causas que desbordan la coyuntura política de la primera modernidad europea? Tales cuestiones, abordadas por otra parte directa e indirectamente en otras obras de Villacañas (*La formación de los reinos hispánicos* y *La monarquía hispánica*), no encuentran respuesta en este libro.

Villacañas estudia también a Alfonso Alvarez Guerrero, un canonista cuya principal contribución fue haber ayudado al establecimiento de la causa de Carlos para la convocatoria del Concilio. Lo importante para Villacañas es la introducción de otro personaje no acomodado en la línea positiva del imperialismo católico español propagada por Menéndez Pidal y otros. Guerrero, en cuanto jurista, formula una teoría pro-imperial y hasta cierto punto anti-papal que podría quizá haber contribuido, si bien indirectamente, a la formación de un proyecto hegemónico no tridentino para los herederos de Carlos. Y el capítulo sobre Constantino Ponce de la Fuente corresponde cronológicamente a la última década de la vida de Carlos, cuando vive su derrota, abdica, y toma refugio en el Monasterio de Yuste. España se ha cerrado ya, pero todavía alentaba en muchos el residuo de una intelectualidad alternativa. La Inquisición se ha apoderado del espacio y procederá contra ellos con mínimos reparos. Ponce morirá en la hoguera, acusado de luteranismo, cuando en realidad era solo uno de los últimos erasmistas que había tratado de encontrar una noción vivible de cristianismo católico. La muerte de Ponce y el proceso inquisitorial contra Bartolomé de Carranza ocupan los últimos años de la vida de Carlos en una España oscurantista con muy pocas salidas. El capítulo sobre los jesuitas nos quiere mostrar una de esas salidas plausibles. Es un capítulo melancólico, porque representa el abandono total por la intelectualidad española de la posibilidad de un pensamiento político autónomo, y de cualquier pensamiento de libertad. El

jesuitismo se hizo el límite absoluto de una espiritualidad que ya no lo era de la libertad sino de la dominación, atrapada entre los extremos de mando y obediencia para mayor gloria de Dios.

Los jesuitas conforman así el último avatar histórico de un proyecto católico de vida intelectual en la primera modernidad histórica. Son un final de historia, y porque son un final transmiten también una cierta herencia, y la promesa de un nuevo comienzo. ¿Es el jesuitismo, entonces, la conformación cultural real de la razón imperial española? Dada la historia que Villacañas traza magistralmente, ¿es el jesuitismo quizás la traza de una valencia positiva, o no netamente oscurantista, en la contribución española a la modernidad? Quizá no sea casual que en su último capítulo Villacañas mencione a Don Quijote como el heredero simbólico de Ignacio de Loyola.