

Sobre la posibilidad de una teología política hispana. En torno a Miguel de Ulzurrum

*On the possibility of a Hispanic political theology.
About Miguel de Ulzurrum*

CÉSAR LÓPEZ RODRÍGUEZ
Universidad Autónoma de Madrid
cesar.lopezr@estudiante.uam.es

Resumen: El propósito del presente trabajo es emplear la noción de Teología Política articulada por C. Schmitt en torno al concepto específicamente moderno de soberanía, a fin de evaluar el estatuto que, en cuanto a este paradigma, presenta la obra del jurista Miguel de Ulzurrum como dispositivo teórico legitimatorio del poder imperial. Con ello se procura identificar, en perspectiva teórica, el estatuto epocal de dicho poder, y por tanto la especificidad de la proto-modernidad hispana frente al canon europeo moderno, dependiente de la división respecto de aquella también en cuanto a lo político.

Palabras clave: teología política; imperio; soberanía; escatología; poder.

Abstract: This essay uses the concept of Political Theology as it was proposed by C. Schmitt in his studies about the modern concept of sovereignty. This concept enables us to consider the gap between this paradigm and the works of the jurist Miguel de Ulzurrum as mechanism of legitimation of the imperial power. Thus we can identify, from a theoretical viewpoint, the epochal status of this power, and therefore the specificity of Hispanic proto-modernity as opposed to the modern European canon, which depends on the rupture of that in its own normative construction.

Keywords: political theology; empire; sovereignty; eschatology; power.

El propósito del presente trabajo es emplear la noción de Teología Política articulada por C. Schmitt en torno al concepto específicamente moderno de soberanía, a fin de evaluar el estatuto que, en cuanto a este paradigma, presenta la obra del jurista Miguel de Ulzurrum como dispositivo teórico legitimatorio del poder imperial. Con ello se procura identificar, en perspectiva teórica, el estatuto epocal de dicho poder, y por tanto la especificidad de la proto-modernidad hispana frente al canon europeo moderno, dependiente de la división respecto de aquella también en cuanto a lo político. A este fin se propone una introducción formal, caracterizadora de la relación de

la Teología Política con el par inmanencia / trascendencia, así como de la sistemática histórica que la justifica (1). Luego se especifica la lógica histórica del Imperio católico español tal y como tomó cuerpo con Carlos V, referente principal de la intervención del jurista navarro, para identificar así su lugar en dicho *compositum* legitimatorio en una reedición parcial del gibelinismo (2). Tras ello, se expone la propia doctrina de Ulzurrum, tal y como ésta se hace explícita en su obra *Catholicum opus imeriale regiminis mundi*, de 1525 (3). La conclusión articula los momentos previos, a fin de identificar las fallas de la ontología política moderna, esto es, la teología política, y su configuración proto-moderna hispana, a saber, la *ratio* católico-imperial, pues ambas se develan como una onto-teología política, proponiéndose así la necesidad de un distanciamiento crítico respecto de ésta en lo que a nosotros, hoy, concierne (4).

1.

En su respuesta tardía a las objeciones de E. Peterson, C. Schmitt especificó, frente a las pretensiones de aquél, el objeto central de la teología política como el problema de “*la unidad política*, y su presencia o representación”¹. No obstante, el estatuto de esta primera especificación es todavía abstracto. Pues Schmitt pretende la teología política como una doctrina específicamente moderna, y de ahí la desproporción de Peterson en su acusación, restringida a los materiales que las prácticas culturales del monoteísmo antiguo proporcionaban. La teología política, en este sentido, depende también del monoteísmo. Pero se presenta como definitoria del estatuto de la unidad política y su representación, sólo en cuanto dicha unidad política sea asimismo específicamente moderna. La teología política, en sentido schmittiano, es entonces privativa de la modernidad. Es ella misma moderna, en tanto que índice y factor de los propios procesos de transformación que esta dimensión epocal comporta. No es sólo un diagnóstico, sino también un síndrome. Por ello su categoría central, como recurso histórico, es la categoría de *secularización*, de donde extracta su ominosa ambivalencia. Pues se presenta como denuncia de la ilegitimidad histórica de lo moderno, pero también como dispositivo re-sacralizador de esas mismas realidades, ya profanas, que refiere. En este sentido se presenta eminentemente, y de forma coherente, como una doctrina de la soberanía, en la medida en que ésta sólo comparece de forma absoluta, exenta de todo límite, cuando no hay instancia prevalente que la delegue, de la que provenga, y en este sentido la coarte. La teología política sólo puede construirse, entonces, tras la muerte de Dios. En cuanto régimen de transferencia de la sustancia de sus atributos a la forma profana del Estado, testimonia esta muerte, pero asimismo la hace suya. Sólo en este sentido se hace inteligible la proposición según la cual “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”². Pero, al tiempo, Schmitt ha caracterizado esta transferencia³ como dada en un pro-

¹ SCHMITT, C. *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009, p. 91.

² *Ib.*, p. 37.

³ Cuyo estatuto, en cuanto transferencia sustancial, luego eludiría, en la medida en que manifestó, tras casi cincuenta años, que “Todo lo que he dicho sobre el tema *teología política* son manifestaciones de un jurista sobre una *afinidad estructural* [s. mio] entre los conceptos teológicos y los conceptos jurídicos [...]”.

ceso de progresiva neutralización y despolitización. Podemos decir que éste es su diagnóstico sobre la historicidad de lo moderno, deudor en este punto de la teoría weberiana de la modernidad como separación de las esferas de acción. En efecto, este curso histórico ha sido presentado por Schmitt no sólo como una transferencia, sino como una precariedad, una consecución, un desplazamiento. En la medida en que ha especificado el estatuto histórico de lo moderno no como un estatuto homogéneo, sino como una propia lucha interior a dicha época, ha identificado también la norma conforme a la cual se levanta la ‘ratio’ imperial católica, pues ha hecho del curso de lo moderno, precisamente, su exceso y su cancelación. Pues al inicio de este proceso se presenta como prevalente el ámbito de lo teológico, sobredeterminante de la totalidad de lo real, así también de lo político. En este sentido pudo decir de *su* situación epocal, frente al curso histórico de lo moderno, y la legitimidad católica inicial de dicho curso, que “Representa la conclusión y aun el rebasamiento de unas ideas específicamente europeas y muestra, en su versión más extrema, lo que constituye el núcleo de la moderna historia de Europa”⁴. El contenido y las divisiones de este curso histórico, que no se define como progresivo o asintótico, sino como un mero *factum*, desprovisto por tanto de todo valor, vendrían dados entonces por la imposibilidad de fundar una prevalencia legitimatoria de forma constante. Con ello se especifica el estatuto de lo político moderno como *pluriversum*, en la medida en que éste se construía sobre “una cierta coexistencia pluralista de etapas que ya han sido recorridas”⁵, frente a la universalidad homogénea de la condición teológica previa. Testimonio de ello fue dicha hegemonía primitiva de lo teológico sobre el resto de esferas de acción, luego descalificada por lo moral, y ésta finalmente por lo económico, y su refracción definitiva sobre lo técnico, en una pretensión de des-politización y neutralización total. Pero, como ha visto Derrida, este esfuerzo de cancelación del conflicto bajo la forma de su tecnificación sólo es “la hipóbole abismal de una hiperpolitización”⁶. No obstante, de la sucesión de estos momentos, contradictorios e inhibitorios entre sí, emerge una fuerza representativa que prevalece transversalmente, a saber, “el *Estado* [,] el que adquiere su *realidad* [s. mío] y su fuerza a partir de lo que en cada caso constituye ese ámbito central”⁷. Pero estas sucesivas neutralizaciones, despolitizaciones, subordinaciones y nuevas dominaciones no vinieron canceladas por su concentración en la hegemonía de lo técnico, en la medida en que ésta supuso, frente al origen teológico de lo moderno, la consolidación de un momento de inmanencia total, suponiendo un nuevo grado cero en el conflicto. Esta era la situación epocal en tiempo de C. Schmitt. Pero esta inmanencia es tal que de ella, en efecto, ninguna decisión política se deriva. En este sentido, la técnica “es sólo instrumento y arma, y porque sirve a cualquiera no es

No siendo teólogo, no me atrevo a discutir con teólogos sobre las cuestiones teológicas de la Trinidad. Qué les sucede a los legos en teología cuanto lo intentan, lo muestra el triste caso de Donoso Cortés”, *ib.*, p. 117, n. 4.

⁴ SCHMITT, C. “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”, en *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2016, pp. 112-113.

⁵ *Ib.*, p. 114.

⁶ DERRIDA, J. *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998, p. 157.

⁷ SCHMITT, C. “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”, o. c., p. 119.

neutral”⁸. La técnica se devela como límite del proceso moderno de neutralización. En este sentido funda una nueva inmanencia, una situación exenta de toda norma, dispuesta de nuevo a la destrucción total, sólo comparable al conflicto absoluto, integral, extraño a toda forma, de desmesuradas potencias míticas. Este es el sentido de la divisa que cerró el discurso de Schmitt en relación al momento mismo en que fue enunciado, 1929, a saber: *Ab integro nascitur ordo*⁹. En este sentido se hacía evidente a la toma de partido de Schmitt la necesidad de la teología, ya política, como ordenación del mito, pues éste emergía nuevamente. Por eso acreditó tardíamente su postura afirmando que un conflicto había de ser “una disputa de *instancias* y no de *sustancias*”¹⁰. El catolicismo romano, entonces, se hacía portador de la forma teológica capaz de someter lo político-mítico a una nueva ordenación. Este fue el fundamento de su justificación, así como la propia enunciación de su problema, a saber, “cómo puede emerger la teología jurídica y política en una época *condenada* al mito y a sus luchas salvajes”¹¹. Lo central era entonces no la supresión, sino la conversión del mito en teología. Ello sólo era posible, a su juicio, bajo la reedición de la forma jurídico-política específica del catolicismo. Pues frente al estatuto informe, excesivo, irrestricto de lo mítico, la teología católica, en su refracción política, se hacía valedora del principio de representación.

La teología política emerge entonces no como instancia absoluta, no como fuerza in-mediata, pues éste carácter es privativo de la inmanencia del mito, sino como instancia trascendente de mediación. Pero esta mediación viene dada precisamente como racionalización del exceso que dicha inmanencia produce. Esta estructura de oposiciones entre inmanencia / trascendencia, desorden / orden, norma / excepción, indeterminación / forma, mito / teología, de cuya colisión emerge lo político moderno en Schmitt, es aquella conforme a la cual se articula su propia Teoría de la Constitución, en el sentido de que los dos principios fundantes de la misma son identidad y representación. El catolicismo romano constituye entonces la más perfecta síntesis de estas oposiciones, cuya *complexio oppositorum* se produce en virtud de “su supremacía específicamente formal”¹². Schmitt pretendía entonces la reedición de este estatuto en su propia noción de teología política, cuya ambivalencia respecto del catolicismo, ella misma una *complexio oppositorum*, es así característica. En este sentido, afirmó que no hay “Estado sin representación, porque no hay ningún Estado sin forma política, y a la forma le corresponde esencialmente la *representación* de la unidad política”¹³. Pero el principio representativo, en cuanto principio informador de lo político, requiere asimismo una materia a la que dotar de publicidad. Esta materia, exenta de todo límite, es sólo ordenable en la medida en que supone el principio de identidad. Ella no es sino la unidad política de un pueblo en cuanto pueblo, que en este sentido se supone depurado de todo elemento

⁸ *Ib.*, p. 123.

⁹ *Ib.*, p. 127.

¹⁰ SCHMITT, C. *Teología política*, o. c., p. 120.

¹¹ VILLACAÑAS, J.L. *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 22.

¹² SCHMITT, C. *Catolicismo romano y forma política*, Madrid, Tecnos, 2015, p. 10.

¹³ SCHMITT, C. *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 2015, p. 273.

exógeno. Por ello dijo Schmitt que propio de la moderna representación de la identidad fuera “no sólo [...] que lo igual sea tratado como igual, sino que, como una consecuencia inevitable suya, lo desigual no sea tratado de manera igual”¹⁴. En este sentido la representación *es* existencial, pues emerge sobre la dimensión absoluta de la vida política en el sentido mítico ya dicho. Sólo cuando estas dos condiciones se cruzan emerge la vida política como un todo, en la medida en que representar es “hacer perceptible y actualizar un ser imperceptible, al mismo tiempo que se lo hace presente”¹⁵. Conviene entonces preguntarse cuál sea la condición de esta teología, principio formal trascendente, respecto de la propia vida político-mítica inmanente, cuyo contenido *ex-pone*. Esta, con todo, aun no constituyendo un cuerpo articulado, no por ello conlleva un estatuto defectivo, erróneo, caído. Pues sólo es susceptible de representación, en sentido eminente, aquello que conlleva una “superior especie del ser, [siendo así] que es susceptible de una elevación al ser público, de una *existencia*”¹⁶. La instancia representativa no ha de cancelar este *bathos* existencial, sino elevarlo a la visibilidad pública acorde con la dignidad de su propia condición. Entonces la representación “no puede decidir a partir de nada, sino *sobre* la nada: el desorden [s. mío]”¹⁷, que queda en este sentido depurado, homogeneizado, ratificado, en su hacerse público. Ello manifiesta que la teología política sólo puede ser una teología católica, algo que se hace explícito en la misma “Advertencia previa a la segunda edición” que Schmitt puso al inicio de su obra homónima, tras los doce años que la separaban de su publicación original, y previa en un año a la edición del opúsculo *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. La teología política entonces no puede presentarse como una teología absoluta, tal y como hasta entonces al enunciaba el decisionismo. Frente a los “dos tipos de cientificidad jurídica que se pueden definir por la mayor o menor conciencia científica que se tenga de la peculiaridad normativa de la decisión jurídica”¹⁸, a saber, el decisionista y el normativista, Schmitt postulaba ahora la necesaria consideración de un tercer tipo, el institucionalista, dependiente en este punto de M. Hauriou. Lo que ahora se enunciaba como orden concreto, luego se referiría como *nomos*. En cualquier caso, la instancia soberana sólo se construía a fin de posibilitar la exposición y racionalización de tal *ordo* existencial en cuanto tal. En este sentido, la soberanía que la teología política define no puede ser referida a la transferencia de los contenidos propios del Dios nominalista a su figura, según su estructura como *potestas absoluta*¹⁹. Pues “incluso el Dios de la teología política es una potencia

¹⁴ SCHMITT, C. *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Madrid, Tecnos, 2016, p. 22.

¹⁵ SCHMITT, C. *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 2015, p. 276.

¹⁶ *Id.*

¹⁷ NAVARRETE, R. “Carl Schmitt y el pensamiento del orden concreto: una crítica de la interpretación decisionista de la teología política schmittiana”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 52 (2015), p. 357.

¹⁸ SCHMITT, C. *Teología política*, o. c., p. 33.

¹⁹ La diferencia, en este punto, entre la estructura de pensamiento aristotélico-tomista y la escotista y luego ockhamista viene dada por la oposición entre “un Dios omnipotente que, para asegurar la potencia autónoma y libre de su criatura, aliena dialécticamente su propia omnipotencia, [...] [o] un Dios omnipotente, completamente arbitrario, que ejerce sin límites su omnipotencia absoluta, alienando definitivamente

absoluta *limitada*, concreta, excepcional, pues sigue vinculado a los fines últimos de ordenación de la creación²⁰. Pero que esta potestad sea limitada denuncia ya su estatuto no-absoluto. Tal es la dimensión católica de Schmitt, que no conoce en este punto la separación moderna naturaleza / gracia. Pues “no ama el pensamiento moderno ni el nominalismo”²¹ hasta el punto de hacerse reproductor de éste. El soberano es entonces, a la manera del Dios católico ordinario, “una *potestas ordinata*”²². No conoce la división entre metafísica / historia, como tampoco por ello la luterana entre naturaleza / gracia, y en este sentido expone una unidad. No obstante, es en este punto donde emergen sus divergencias respecto de la forma católica ordinaria de concepción de la soberanía y sus consecuencias ontológicas, siendo dicha facultad privativa, en su origen, del propio Dios. Pues, en efecto, la teología política en sentido schmittiano, en cuanto diagnóstico y síndrome de la propia modernidad, “ordena el universo ya inmanente de la política *como si* en él alguien representara personalmente una trascendencia”²³. En este sentido, creo que L.A. Gascón Pérez confunde en su lectura estas distinciones, en perjuicio de su propia investigación, cuando manifiesta que “la *ontología de lo político* en Schmitt es aquí entendida como una ‘modulación’ de su *teología política*”²⁴, en la medida en que frente a la progresión dada de *Teología política* a *El concepto de lo político*, él realiza una regresión doctrinal de este último a la primera. Pues ha dicho que la centralidad de la noción de trascendencia deriva en este punto de la “crítica a todo ordenamiento social basado en la ‘inmanencia y en los intentos de fundar una sociedad tratando de evadir lo político (si entendemos por esto aquello que irrumpe violenta y arbitrariamente desde afuera)”²⁵. Pero lo teológico no irrumpe arbitrariamente desde afuera, en un sometimiento trascendente de lo real existencial, sino que emerge *ab integro* de la inmanencia mítica propia de la vida política, la cual pervive, aun en la ordenación de su condición previa ilimitada, en su estatuto formal. Esta misma objeción puede elevarse a K. Löwith²⁶, en cuyo análisis aquél se

te la potencia finita de su criatura”, DE MURALT, A. *La apuesta de la filosofía medieval*, Madrid, Marcial Pons, 2008, 79. Es con Ockham que dicha *potentia* toma su sentido como “‘potencia desligada’ (*absoluta*) de todo orden, de todo lo debido (*debito*), no sujeta a ninguna regla, en oposición a la potencia ordenada”, LEÓN FLORIDO F. y FERNÁNDEZ POLANCO, V. *Diccionario de Conceptos de la Filosofía Medieval*, Madrid, Escolar y Mayo, 2017, p. 87.

²⁰ VILLACAÑAS, J.L. “La leyenda de la liquidación de la teología política”, en SCHMITT, C. *Teología política*, o. c., p. 155.

²¹ VILLACAÑAS, J.L., *Poder y conflicto*, o. c., p.151.

²² *Id.*

²³ VILLACAÑAS, J.L. *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*, Madrid, Espasa-Calpe, 2000, p. 27.

²⁴ GASCÓN PÉREZ, L.A. “Resoluciones de la ontología de lo político. Una lectura posfundacionalista de Carl Schmitt”, *Carl-Schmitt-Studien*, 1 (2017), p. 154.

²⁵ *Ib.*, p. 155.

²⁶ La crítica de Löwith se presenta tanto más ilegítima cuanto supone aquello que vendría a probar. Así, apenas refiere la reconstrucción operada sobre su pensamiento previo por C. Schmitt tras la publicación de *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, sino que de este texto, cuyo estatuto doctrinal arruina su crítica, sólo dice: “A primera vista, este hasta ahora último cambio del siempre movedido pensamiento de Schmitt supone un vuelco radical a todo lo dicho hasta el momento; en realidad, sin embargo, sólo confirma el carácter absolutamente ocasionalista de su pensamiento político”, LÖWITH, K.

apoya, en la medida en que ambos desconsideran la condicionalidad de lo político y de la decisión respecto de un orden concreto, ya siempre dado de forma inmanente. Es esta condición la que referirá Schmitt cuando finalmente afirme: “En el lenguaje mítico, la *tierra* es denominada madre del derecho”²⁷.

La centralidad epocal de la proto-modernidad hispana respecto del moderno orden político se hace evidente no sólo en cuanto que la ruina fáctica de ésta produjo el sistema westfaliano de Estados, y con ello el canon de la época de la estatalidad, sino también en cuanto que la teología política, como doctrina representativa de lo político moderno, dada en su ocaso, supone asimismo una divergencia respecto de la propia norma católica, en este punto fundadora de la *ratio* imperial. En este sentido, la oposición proto-moderno / moderno deriva del par inmanencia / trascendencia más que del par absoluto / ordenado, aunque estas distinciones se crucen mutuamente. El problema fundamental, todavía en este tránsito, sigue siendo en efecto el de la secularización. Pues la teología política, en la medida en que no sólo es una sociología, sino también un programa, se presenta como un expediente auto-afirmativo, re-sacralizador, “carente de toda sustancia fundante pre-moderna”²⁸. Lo político moderno se construye, por virtud de este estatuto, en última instancia nihilista, conforme a un orden dado, pero éste no es ya un orden natural, aunque sí un orden concreto. De esta forma, y en contra de prácticas previas al momento de consolidación imperial, frente a la primitiva forma de legislación por pragmática conforme a la cual se desenvolvía el poder monárquico en Castilla, próxima a la posterior definición del moderno concepto de soberanía por Bodin, la reforma de los estudios jurídicos por virtud de una nueva im-pronta teológica ejercida por Cisneros consolidó la tendencia contraria de recortar la facultad decisoria del monarca por una “moderación de carácter trascendentalista”²⁹. Como ha dicho M. Saralegui, frente a este “universalismo filosófico y teológico, el razonamiento jurídico y político [de Schmitt] siempre reconoce límites, acepta lo dado y trata de ordenarlo”³⁰. En este sentido, A. D’Ors se manifestó adecuadamente, como representante de la catolicidad ordinaria, cuando dijo que la teología política sería asimismo ilegítima, en la medida en que la soberanía, según su configuración moderna, “sería siempre usurpada, ya que el único Soberano total y universal es Cristo”³¹.

“Decisionismo político”, en *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Herder, Barcelona, 1998, p. 55. Todo el análisis de Löwith se desvela entonces como hecho “a primera vista”.

²⁷ SCHMITT, C. *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, p. 15.

²⁸ NAVARRETE, R. “Carl Schmitt y el pensamiento del orden concreto”, o. c., p. 357.

²⁹ LALINDE, J. “La creación del Derecho entre los españoles”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXXVI (1966), p. 339. Así lo ha recordado J.L. Villacañas a propósito del cronista Gonzalo de Ayora: “Los reyes castellanos, se debía acordar [Ayora] de Fernando II, no están limitados a la ley ni su poder emerge del derecho que esta ofrece. Más bien se dejan llevar por la máxima de Juvenal, *sit pro ratione voluntas*. Ayora está cerca de identificar en Castilla la primera ocurrencia del voluntarismo político moderno, la figura del príncipe *legibus solutus*”, VILLACAÑAS, J.L. *¿Qué imperio? Un ensayo polémico sobre Carlos V y la España imperial*, Córdoba, Almuzara, 2008, p. 76.

³⁰ SARALEGUI, M. *Carl Schmitt pensador español*, Madrid, Trotta, 2016, p. 77.

³¹ D’ORS, A. “Teología política: una revisión del problema”, *Revista de Estudios Políticos*, 205 (1976), p. 77.

2.

El Imperio de Carlos V ha sido recientemente calificado en cuanto a su situación como régimen de poder, en perspectiva fenomenológico-histórica³², como un “intenso polo de atracción histórica”³³, sólo cancelado, neutralizado y exorcizado por virtud de la consolidación de la modernidad política en 1648, dando lugar al orden de la estatalidad, fundante de nuevas representaciones y exclusiones. Ello supone una definición de su estatuto epocal, en asociación y divergencia explícitas con los tiempos previo y posterior. Pues éste es un poder tal que no se presenta, representa ni comprende como específicamente moderno, pero tampoco como específicamente antiguo. Pues emerge conforme a un ideal progresivamente arruinado. Esta es su condición, construida en un quicio problemático entre tiempos. “Este adjetivo específico *moderno* caracterizará de forma plena a la constelación que acabó desplegando, por caminos insospechados, la novedad imperial de Carlos”³⁴. Por ello no constituye una cesura en el tiempo histórico, sino una fuerza movilizadora, por virtud de su nuda expansión, en las resistencias generadas, de una nueva disposición del espacio y una nueva comprensión del tiempo. “Todos reaccionaron con fuerza ante esa *novedad* y tomaron posiciones frente a su política”³⁵. Este es el estatuto defectivo de todo poder prevalente en sentido histórico, aun a pesar del breve lapso de su hegemonía, a saber, la contestación en sus márgenes, el engendramiento, en forma simétrica, de nuevas figuras de contra-poder. En este sentido, en cuanto a su nuda expansión, el Imperio hispano produjo el advenimiento del tiempo moderno, en la medida en que éste operó “sobre”, pero también bajo y contra, “el soporte formidable de una pulsión imperial que irradia con fuerza a través de Europa y *alcanza dimensiones mundiales por primera vez* [s. mío]”³⁶. El orden que este poder procura es así constituyente de las mismas figuras que se levantan contra él, pero ello no en sentido absoluto, sino sólo en cuanto éste se instituye como prevalente, y por tanto funda una posición respecto de la cual se levanta otra, según la forma de la oposición y el conflicto. La modernidad es entonces “resultado de un *polemós*, de una guerra larga, con efectos estructurales”³⁷. En este sentido, el Imperio de Carlos fue un poder tal que toda otra fuerza, nueva o ya existente, tomó respecto de él una posición. Pero la propia posición imperial no sobrevino como *novum* integralmente, sino que emergió conforme a formas de legitimidad previas. Ello explica su estatuto mixto ya dicho, por virtud de la articulación problemática de un *compositum* legitimatorio inédito. La realidad imperial prevalente en la génesis de este *compositum* fue sin duda la propia del Sacro Imperio Romano Germánico. Pero ello no obsta para que en su dimensión específicamente hispana, el estatuto de Carlos como

³² H. Blumenberg ha definido la intención de esta perspectiva como “percibir la formación de comprensiones epocales totales [...] en su incesante choque, compensación y su inconciliabilidad con acontecimientos, tareas y productos concretos que finalmente las destruyen. Es aquí donde la historia puede tener algo así como una esencia, que permita comprender su estructura independientemente de la contingencia de sus hechos aun cuando sólo pueda hacerlo a través de ellos”, ap. VILLACAÑAS, J.L. *Imperio, Reforma y Modernidad. Vol I. La revolución intelectual de Lutero*, Madrid, Guillermo Escolar Editor, 2017, p. 27

³³ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, p. 45.

³⁴ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, p. 64.

³⁵ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, p. 60.

³⁶ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, p. 45.

³⁷ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, p. 77.

emperador se coordinara con una serie de experiencias previas, privativas de los más recientes acontecimientos operados por los Trastámara, sancionados escatológicamente, así como para que el estatuto de su poder viniera condicionado por la recomposición del espacio político continental en general, y aun de la unidad del mundo. En este sentido se ha dicho que todo imperio está condicionado por “la lógica de lo exterior”³⁸, y así también en la condición del nuevo poder hispano, bajo la divisa específicamente carolina del *Plus Ultra*. En este sentido, no fue sino la consolidación hegemónica otomana la que forzó “la reactivación de la idea imperial”³⁹. Pero si se daba una reactivación ello suponía, en efecto, una neutralización previa de dicha idea. Esta reemergencia de la potencia imperial sólo podía darse sobre la base de la división espacial de la epocalidad del medievo, en la que el orden del espacio, del tiempo y del poder se atravesaban en una sólida estructura, como especificó C. Schmitt. Pues privativa de esta ordenación del espacio, a su vez un *limes* histórico, era el que en ella el imperio “no sea un imperio eterno, sino que tenga en cuenta su propio fin y el fin del eón presente, y a pesar de ello sea capaz de poseer *fuera histórica* [s. mío]. El concepto decisivo de su continuidad, de gran poder histórico, es el del *Kat-echon*”⁴⁰. Es sobre este estado de cosas y, por tanto, frente a él, como se levanta el imperio carolino, y así se define al tiempo como fuerza proto-moderna y contra-moderna. Este defeción del ordenamiento medieval de la *Respublica Christiana* conllevó que, en tiempo de Carlos, “cuando las experiencias latentes del concepto de imperio reemergieron, lo hicieran desde una lógica diferente, en la que ya dominaba por completo la forma patrimonial estatal [s. mío]”⁴¹. Fue en función de este *novum* que el Papado pudo develarse como principal enemigo del Imperio, dada su asociación con el Rey Cristianísimo francés, pretendiente también a la hegemonía. En este sentido, sólo “los Austrias supieron usar la lógica patrimonial para el fin de erigir un nuevo sentido del imperio”⁴². Paradójicamente, cuando posteriormente se consolidó dicha patrimonialización de la magistratura imperial por virtud de la división hispano-germana de la Casa de Austria, suprimiendo el carácter electivo del cargo, éste perdió su prevalencia en cuanto a la ordenación y disposición hegemónica del espacio. Ello no obstaba para que su forma legitimatoria específica, en cuanto operaban las representaciones de la casa y del patrimonio fuera “la figura del amo”, en un soporte sometido “a

³⁸ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, p. 47.

³⁹ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*

⁴⁰ SCHMITT, C. *El Nomos de la Tierra*, o. c. p. 38. Schmitt especificó el estatuto epocal de la proto-modernidad hispana en cuanto a la ordenación medieval del espacio afirmando que, a pesar de los primeros conatos de justificación de la conquista sin referencia al *auctoritas* pontifical, así en H. Cortés, o en la dimensión vice-divina inmediata que el emperador ostenta para algunos juristas, según veremos, “es igualmente cierto en este aspecto lo que es válido en cuanto a la oposición medieval entre el Emperador y la Iglesia, o sea que el Emperador y la Iglesia, el Imperio y la Iglesia representaban una unidad inseparable y que no se trataba, en estas oposiciones, de un conflicto entre dos fuerzas políticas distintas, de una lucha entre dos ‘societates’ diferentes, sino únicamente de una tensión entre dos sistemas de orden de la misma unidad incuestionable, dos *diversi ordines*. También en este aspecto, la conquista española es una continuación de los conceptos de la ordenación del espacio de la *Respublica Christiana* del Medievo cristiano”, *ib.*, p. 114. No obstante, reconocerá sus divergencias respecto de este mismo *ordo*, siquiera como un vaciamiento, aunque no como una nueva decisión: “Sin embargo, todo ello es solamente negativo, solamente un final de la Edad Media, pero aún no es una nueva ordenación espacial propia”, *ib.*, p. 136.

⁴¹ VILLACAÑAS, J.L., *Imperio, Reforma y Modernidad*, o. c., p. 49.

⁴² VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, p. 51.

los sucesos psíquicos esenciales del Edipo freudiano”⁴³. Pero en Carlos ello todavía era sólo un programa, y no un recurso cerrado. Pero este programa de patrimonialización, bajo la forma del monopolio privado, familiar, concentrado, del mando público, siempre asociado a diversas constricciones de división del poder, según la desemejanza de los territorios que dominaba, no podía sino levantar en su contra a los otros poderes plurales de Europa, según su diversa fragmentación política en ciudades, reinos, señoríos, etc., respecto a los cuales debía definirse. Así sucedió ante la emergencia del emperador en Castilla, Valencia, Flandes, Sajonia. “De ahí que la competencia fuera general”⁴⁴. En este sentido se fundó un sistema de oposiciones polarizado en torno al imperio, pero no reductible a una dualidad general abstracta, sino articulado conforme a una serie de oposiciones y posiciones concretas, en un régimen complejo de distribución del poder, ante la urgencia de la facticidad histórica.

La especificidad del orden del poder construido bajo el régimen de Carlos proviene de las diversas lógicas que convocaba su figura, y en cuyo origen su cruzaron. Así, la pulsión hispana hacia la ocupación de la magistratura imperial era sólo un deseo de Fernando II, cuyos intereses no eran hegemónicos, sino meramente estabilizadores, aspirando a consolidar su dominio italiano. En este sentido, Fernando procuró la asociación con la casa de Austria, en el matrimonio de Felipe I con su hija Juana, a fin de contener la aspiración hegemónica de Francisco I de Francia sobre el mismo territorio, en la consecución de una rivalidad secular. Pero al mismo tiempo se entregaba el territorio hispano a la prevalencia de la “araña Austria”⁴⁵, subordinándose así a sus intereses patrimoniales. En efecto, sólo accidentalmente la política imperial se cruza con la política expansiva ya iniciada por los Reyes Católicos. De ahí que este recurso a esta condición histórica previa, como si fuera sobredeterminante de la política carolina, no posibilite la comprensión del *novum* del emperador, ni “la ambivalencia de sus relaciones con la política hispánica, a veces sepultada por la actividad imperial, [...] que no siempre guarda puntos de convergencia [con ella]”⁴⁶. En esto ha consistido el gesto de la historiografía canónica, fundada en Menéndez Pidal, que debe hoy ser reevaluada. En este sentido, respecto de su condición hispana, siempre hubo “dos elites y se miraron con desconfianza siempre y con hostilidad a menudo”⁴⁷. De hecho la dualidad entre la lógica hispana y la lógica intra-europea del imperio era de tal magnitud contradictoria que sólo puede conceptuarse su unidad, siempre circunstancial, como “sobrevvenida e inesperada”⁴⁸. En este sentido, a pesar de que en el programa de Carlos España, Borgoña, Flandes, Italia y el territorio germánico se comprendieran como realidades articuladas, los propios territorios no podían ostentar la misma comprensión. La recién hollada América sólo era un recurso fiscal. Todos ellos convergían y se concentraban en la sola prioridad de Carlos, a saber, su “sentido de la Casa”⁴⁹.

⁴³ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, pp. 98-99.

⁴⁴ VILLACAÑAS, J.L., *id.*

⁴⁵ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, p. 84.

⁴⁶ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, p. 104.

⁴⁷ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, p. 105.

⁴⁸ VILLACAÑAS, J.L., *id.*

⁴⁹ VILLACAÑAS, J.L., *id.*

Pero el poder imperial no era sólo la ocupación electiva de la magistratura romano-germánica, sino su proyección efectiva sobre el mundo conocido. En este sentido, se servía de tal expediente legitimatorio, pero no podía reducirse a él. Es por ello que se ha conceptualizado su estatuto como un fantasma, una “disputa”, un “anhelo”, un espacio “vacío”⁵⁰, un trono no dado, un programa, una aspiración, pero nunca como un dispositivo saturado, efectivo, concluso. El programa del contendiente Carlos, entonces, conllevaba dos movimientos fundamentales, a saber, “algún tipo de reforma eclesiástica destinada a satisfacer los agravios alemanes frente a Roma y mantener el imperio alemán unido con Italia”⁵¹. La división de su programa advino entonces con la división de la propia Iglesia romana. Por ello, frente a este momento excepcional, el emperador hubo de revestirse de una dignidad propia de lo sacro, y en este sentido disputó la hegemonía espiritual del papado por el bien de la cristiandad. Pero ésta sólo emergía como políticamente relevante en la medida en que unificaba los territorios imperiales. El emperador se opuso al Papa entonces, bajo el expediente del Saco de Roma, sólo por el bien del imperio pretendido.

Esta operación sólo pudo ser legitimada bajo una mitificación constante de los disputantes. Así tanto en “sus experiencias internas, a menudo caóticas, como en lo que estas tienen de indiscernible de la propaganda con que se autopresentan”⁵². La dimensión existencial de esta representación, que procuraba vincular a los súbditos con la propia figura del emperador, vendrá dada no sólo disposición de orden en el espacio, sino también en el tiempo, bajo la forma de un “aspecto apocalíptico”⁵³, promotor de un carácter destinado a manifestar la necesidad de la afirmación y la decisión del fin de los tiempos, y ello en la medida en que el enemigo venía también sancionado escatológicamente, ya fuera en su dimensión explícita como musulmán, intra-católica en cuanto al papado o completamente heterogénea respecto de la conquista americana. Pero pretender espacio y tiempo es ya una “aspiración a la omnipotencia”⁵⁴, de la que Carlos participaba específicamente, en cuanto singular. Carlos, en este sentido, se hacía visible en su ser público sólo por virtud de su dignidad, y su presencia así se ratificaba en la representación. En este sentido, “no excluyó la forma pagana de la visibilidad, según el modelo de la apoteosis propia de la cultura imperial romana”⁵⁵. Pero con ello asimismo su condición real se degradaba ante la opresión de la visibilidad pública, dada sólo en virtud de la magnitud de sus responsabilidades. “Toda mitificación presiona al psiquismo desde el exterior. Por eso quizá la época pudo caracterizar a Carlos como un melancólico”⁵⁶. Ahora bien,

⁵⁰ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, pp. 78-79. Hasta ahora, cuando en este trabajo se ha utilizado la noción de “poder imperial” se ha referido al régimen de poder realmente existente, queriendo significar meramente su estatuto fáctico, al margen de su dimensión restringida, no universal. No se ha empleado en el sentido que Villacañas configura, como principio movilizador del conflicto europeo proto-moderno, pero en sí mismo un espacio nunca conquistado. Pues la ruina de la prevalencia carolina sobrevino con la división de la Casa de Austria. Desde entonces sólo hay constante aspiración a la hegemonía. Pero en Westfalia esta heterogeneidad conflictual se consolidó, generando el *pluriversum* europeo específicamente moderno.

⁵¹ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, p. 83.

⁵² VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, p. 98.

⁵³ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, p. 99.

⁵⁴ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, p. 100.

⁵⁵ VILLACAÑAS, J.L., *id.*

⁵⁶ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, p. 101.

¿cuál era la estructura fundamental que soportaba el peso simbólico del poder carolino? No otra que el cargo electivo como emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, principal punto de polarización, junto con la misma Roma, de la política medieval inmediatamente previa. Su norma de ordenación fundamental en época no primitiva viene dada en la conocida como *Goldene Bulle* (1356), cuya operatividad se prolonga hasta la elección de Fernando III de Habsburgo en 1636, denominándose entonces *lex Imperii fundamentalis*. En su origen se definió a los electores para la cabeza del Reich, a saber, el rey de Bohemia, el *Graf* de Palatinado, el *Herzog* de Sajonia-Wittenberg, el *Markgraf* de Brandenburgo y los obispos de Maguncia, Colonia y Tréveris. No obstante este cuerpo electivo principal, existían cuerpos adyacentes cuyo propósito era identificar también electivamente un Rey de Romanos, cargo previo al de emperador, que sólo alcanzaba el rango de éste una vez el escogido fuese coronado por el papa. En este punto, la “elección de un Rey de Romanos y un futuro emperador se confió [sic] a una corporación de príncipes *hereditarios* y eclesiásticos”⁵⁷. En este punto, existía un vacío fundamental en la norma, en la medida en que ésta no exigía la elección del Rey de Romanos antes o después de la muerte del emperador dado. No obstante, tampoco la prohibía. Simplemente no consideraba esta dimensión de la elección. “Así que este se convirtió en el mecanismo predilecto de la casa que imperara (daba igual si Luxemburgo o Austria [si bien primitivamente Luxemburgo]) para controlar la elección del sucesor y, de camino, transformarla en hereditaria”⁵⁸. Entonces la figura proto-imperial del Rey de Romanos se hurtaba a la decisión del papa, cuya ratificación consistía en la coronación final. Ante esta exención, la figura del Rey de Romanos pronto se dotó de un carisma especial autónomo, no menor que el reconocido sacramentalmente al emperador. Ello consolidaba de nuevo la oposición imperio / papado, movilizándolo los viejos partidos gibelinos en las ciudades italianas, si bien Roma seguía ostentando la condición axial. Como ha dicho C. Schmitt a propósito de este estatuto, “la historia de la Edad Media es la historia de una lucha *en torno a* Roma, no la de una lucha contra Roma”⁵⁹. También en este punto la política de Carlos supondría una divergencia de la ordenación espacial medieval, cuya degradación anticipaba este documento. Pero era la propia *Goldene Bulle* la que constitucionalizaba este antagonismo, dado, como se ha dicho, no entre dos principios, sino entre dos polos, siendo el romano no obstante prevalente, siquiera en la medida en que la argumentación se construía, en efecto, *en torno a* él. En el apéndice al texto se daba, en efecto, un título legitimatorio de la entrada en Roma, nominado “Tratado del tiempo oportuno en que [el emperador] de ha de dirigir hacia Italia, ya sea a causa de la elección como emperador romano, ya sea a causa de las discordias de los italianos; y a la primera súplica y exhortado al movimiento, el corazón armado del César, sin retraso, debe entrar en Italia para pacificar a los disidentes y para derrotar a los rebeldes”. El texto circuló de forma separada durante todo el siglo XV con el título de *De Expeditione Italica consilium*, según refiere J.L. Villacañas⁶⁰. En cualquier caso, tras la entrega de estos documentos a la publicidad, Gregorio XI dejó Aviñón para asentarse de nuevo en

⁵⁷ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, p. 132.

⁵⁸ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, p. 133.

⁵⁹ SCHMITT, C. *El Nomos de la Tierra*, o. c., p. 38.

⁶⁰ VILLACAÑAS, J.L., *Imperio, Reforma y Modernidad*, o. c., p. 134.

Roma. Entonces se dibujó la estructura de las oposiciones de la política proto-moderna, cuya lógica recibiría más tarde Carlos, según tres grandes espacios mutuamente asociados / disociados, a saber: Francia, el Sacro Imperio e Italia. “La cuestión italiana se elevó a central y con ella irrumpió la lógica expansiva de los poderes de la modernidad”⁶¹. Los emperadores de la Casa de Austria ocuparon el espacio que los emperadores de la Casa de Luxemburgo habían ostentado inicialmente, bien que perpetuando la misma lógica del conflicto. Hasta el momento de emergencia de Carlos, la lógica sacro-imperial se concentró en manera extrema tras la deposición de Wenceslao IV como Rey de Romanos, antes de llegar a ser coronado emperador, por virtud de la intervención de los electores eclesiásticos. Pues Wenceslao pretendía someter a tales electores. Entonces se develó la condición fundamental para la cancelación del conflicto, a saber: “Sin someter a la iglesia, no resultaba posible culminar los planes de patrimonializar el cargo imperial”⁶². Fue esta misma conmoción la que depuró el espacio para la asociación de los poderes germánicos con los hispanos, en la medida en que posibilitó la asociación de Fernando I de Aragón y Segismundo, hermano de Wenceslao, a fin de destituir al Papa Luna. Fernando dejaba a su hijo, Alfonso, “un espíritu gibelino, cada vez más hostil al Papado y más proclive a defender las posiciones del emperador, *de quien esperaba obtener el visto bueno para su expansión napolitana* [s. mío]”⁶³. Pero para este mismo propósito específicamente hispano era preciso dotarse de un poder imperial lo suficientemente fuerte. No obstante, éste no era sólo un propósito hispano, sino también propio de las Casas de Austria y Luxemburgo, y en tanto que fin sectorial pero de enormes consecuencias políticas, notoriamente la neutralización del papado, se articulaba con el resto de sus fines. “La patrimonialización del imperio por la casa de Austria, la recuperación de Italia y el sometimiento de Roma se hicieron así tres objetivos vinculados, cuyo único medio era una alianza con la monarquía hispánica”⁶⁴.

Entonces emergió la figura central de Carlos como unificador de estas lógicas y representante de su convergencia, articuladas por la prevalencia simbólica de su estatuto como borgoñón, y concentradas todas ellas en un estatuto fundante: “la hostilidad hacia Francia”⁶⁵. Pero Carlos no fue consecuente con la pretensión de esta política, en la medida en que la oposición a Francia debía conllevar también una oposición explícita a Roma. No obstante, el estrato borgoñón que estructuraba su poder impedía su asunción de un “imaginario gibelino puro”⁶⁶, y ello no sólo en su programa o en su psiquismo, sino también en cuanto a las formas públicas discursivas de legitimación del poder imperial, como se ha de ver en el caso de Ulzurrum. En este sentido su prioridad política fue “desplazar a Francia de su alianza privilegiada con Roma”⁶⁷, pero nunca destruir *esta* forma de relación. Para cauterizar la relación Francia / Roma, Carlos debía aislar a

⁶¹ VILLACAÑAS, J.L. *ib.*, p. 135.

⁶² VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, p. 136.

⁶³ VILLACAÑAS, J.L., *La monarquía hispánica*, Madrid, Espasa-Calpe, 2008, p. 361.

⁶⁴ VILLACAÑAS, J.L., *Imperio, Reforma y Modernidad*, o. c., p. 137. Villacañas ha dicho que, como sabía Maquiavelo, Roma fue “el mejor castillo para defender la independencia de una Italia *dispersa*, tanto como era el mayor obstáculo de una Italia *unida*”, *ib.*, p. 138.

⁶⁵ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, p. 140.

⁶⁶ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, p. 141.

⁶⁷ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, p. 142.

esta última dominando Milán y Génova, y el espacio de tránsito fundamental de Saboya, trazando un arco en torno a Roma, pues Nápoles y Sicilia ya estaban en poder hispano antes de su emergencia. Por ello procuró atender a la necesidad de reforma de la Iglesia que desde el norte se exigía, y de este estatuto se derivó también una legitimidad sacro-jurídica, desarrollada por sus canonistas, como se verá en la sección siguiente. Pero la necesidad de la reforma vendría dada sólo a fin de “estabilizar esta neutralización política del papado”⁶⁸. Las principales divergencias respecto del gibelinismo ordinario venían no sólo de la desafección del emperador por el principio de la libertad urbana, sino también, de forma más estricta, de su catolicismo ordinario, fundado en la figura mítica de Carlomagno. La condición específica de su poder, su estatuto in-deciso, fuera de quicio, situado en el grado cero del tránsito entre la legitimidad medieval y moderna residía en esta contradicción, “que el proyecto imperial de Carlos no podía imaginar un mundo sin papa [s. mío]”⁶⁹.

El pretendido recurso instrumental a la monarquía hispánica tampoco favorecía este programa, en la medida en que este instituto producía su propio trauma político. Hasta Fernando II, el curso de homogeneización en territorio hispano se había desarrollado conforme al curso ordinario del resto de reinos proto-nacionales, a saber, “dotando al monarca de poderes espirituales”⁷⁰ capaces de unificar a la comunidad por virtud de su representación del principio religioso, según la divisa ‘el rey como emperador en su propio reino’. En este sentido la confesionalización supuso el inicio del principio nacional, en cuanto factor de homogeneidad. Pero la divergencia respecto de las fuerzas del entorno, por ejemplo Francia, residía en el “cuerpo poblacional [...] heterogéneo”⁷¹ hispano en cuanto a lo religioso. De ahí que la investidura de *auctoritas* sacra del rey católico, en su auto-institución como monarca, viniera dada fundamentalmente como una intensificación de la potencia represora, expurgadora, depuradora, y así como un poder inquisitorial. Este proceso de consolidación católica devino problemático en Carlos, en la medida en que éste representaba un principio de articulación territorial, dada ya a escala imperial. En este sentido, no podía ser el suyo un poder de concentración, intensificación e identificación de la cualidad privativa de lo católico-hispano, bloqueando así la idea de una “comunidad eclesial [...] propia”⁷². En este sentido intensificó su poder sobre el espacio, pero sólo para mejor distribuirlo; reforzó la dimensión católica, pero para subordinarla a la norma romana; se dotó de poderes autoritativo-espirituales, poderes “excepcionales de reforma”⁷³ no sólo religiosa, *sino eclesial*, lo que enfrentó su dominio con la dimensión represiva de consolidación homogénea propia de las formas inquisitoriales. Esta misma contradictoriedad programática, no decidida, sino sobrevenida en función de los intereses prevalentes de Carlos y la condición específica del territorio hispano, vino representada asimismo por la propia dimensión gubernativa del dominio carolino. Pues Carlos “se entregó a élites [...] enfrentadas entre sí con fuerza irreconciliable”⁷⁴. Había

⁶⁸ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*

⁶⁹ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, p. 143.

⁷⁰ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, p. 145.

⁷¹ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*

⁷² VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, p. 146.

⁷³ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*

⁷⁴ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, p. 147.

en este sentido una contradicción estructural entre la dimensión imperial, externa, y la dimensión propia de la monarquía hispánica, interna, y en este sentido la prioridad de cada una de estas políticas arruinaba la de la otra. “Una, la imperial, se atenía a los viejos modos de pluralidad; la otra, la monárquica era de tendencia homogeneizadora”⁷⁵. Esta condición in-válida no era, entonces, sólo un problema de gobierno, sino que era relativa a la estructura misma de su estatuto, según la oposición aquí constantemente aludida, en la medida en que “en el proyecto imperial se mezclaban ideas arcaicas con problemas modernos [s. mía]”⁷⁶. Entonces la catolicidad proto-nacional se empleó no al servicio de una confesionalización privativa del territorio hispano, sino como recurso donado, en cuanto subordinado en fin a la propia norma católica que el universalismo romano exigía, al propio programa de hegemonía imperial, como dispositivo legitimatorio, en última instancia escatológico, para la dominación del espacio. Pero esto no era una operación depurada. Pues en su articulación mixta arruinaba ambas dimensiones. Así, sus acciones ni “fueron capaces de avanzar hacia una comunidad eclesial propia ni fueron capaces de reformar la de Roma”⁷⁷. En este sentido, la principal fuente de su sanción legitimatoria en cuanto a la catolicidad como universalidad propia de la estructura imperial, esto es, Roma, devino asimismo el principal obstáculo para la consolidación de su ejercicio. El imperio y el papado se develaron entonces no ya como las dos figuras de mantenimiento del orden espacial acotado de la *Respublica christiana*, sino como dos potencias universalmente enfrentadas, según su condición. Esta disociación, destrucción y polarización del orden previo supuso la ruina política de ambos institutos. Sobre la redistribución del espacio vacante emergió el moderno orden del *ius publicum europaeum*.

3.

Así se hizo explícito en las élites discursivas de que se rodeó Carlos, convocadas en general, en su estatuto neo-gibelino, por la acción gubernativa del canciller Mercurio Gattinara, principal actor en la definición del programa imperial, frente a lo mantenido por Menéndez Pidal en su sublimación *española* de la facticidad histórica⁷⁸. Pues fue

⁷⁵ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*

⁷⁶ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, p. 148.

⁷⁷ VILLACAÑAS, J.L., *ib.*, p. 150.

⁷⁸ Menéndez Pidal no distingue su toma de partido respecto de su propio análisis. Esto le lleva a hacer por ejemplo de Mota, obispo de Badajoz, un agente intelectual significativo del tiempo de Carlos V. “Podemos, pues, sentar que desde esa primera declaración pública de las Cortes coruñesas, el concepto imperial de Carlos, esbozado entonces por Mota, se hallaba en oposición al de su canciller, y tal oposición radicaba en principios conceptuales: Gattinara era un humanista, cautivado por la lectura de la obra dantesca *De Monarchia* [sic]. [...] Lo que Gattinara quiere es, pues, la *monarquía universal*. [...] Por el contrario, lo que se propone el doctor Mota es cosa muy distinta; es, simplemente, el *imperio cristiano*, que no es ambición de conquistas, sino cumplimiento de un alto deber moral de armonía entre los príncipes católicos”, MENÉNDEZ PIDAL, M. *Idea Imperial de Carlos V*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971, pp. 17-18. Aquí se pretende la distinción imperio generador / depredador, tal y como sería posteriormente tematizada por G. Bueno. J.L. Villacañas ha estudiado esta filiación, y la ha impugnado, que entre ambos extremos pasa también por “José Antonio Maravall, Manuel Fernández Álvarez [...] o José Manuel Millán”, VILLACAÑAS, J.L., *¿Qué imperio?*, o. c., p. 12. No otro es el sentido de su texto. La explicación que Pidal da del Saco de Roma pasa por asumir sorprendentemente que es ya el papa quien “no comprendía ni secundaba las aspiraciones de Carlos y de España en *pro de la catolicidad europea* [s. mía]”, MENÉNDEZ PIDAL, M. *Idea*

evidente que la dimensión imperial no se conciliaba con la católica. Así lo vio Menéndez Pelayo, precisamente en sus reflexiones sobre los *heterodoxos*, pues esta dimensión neogibelina no podía instituirse en ortodoxia desde la perspectiva específicamente católica. Por ello pudo decir que ante la apología neo-imperial del Saco de Roma todavía “se enciende la sangre”⁷⁹. En este sentido refirió una de las cartas enviadas en 1526 por Carlos a Clemente VII y al Colegio Cardenalicio, escrita por Alfonso de Valdés, antes de la entrada en Roma. Allí se exige la necesidad de un Concilio, explícitamente “aun contra la voluntad del Papa”⁸⁰. La epístola, según recoge Menéndez Pelayo, concluía diciendo: “Y si vuestras reverendísimas paternidades se negasen a conceder nuestras peticiones, Nos, según nuestra dignidad imperial, acudiremos a los remedios convenientes, de suerte que no parezca que faltamos a la Gloria de Cristo, ni a nuestra justicia, ni a la salud, paz y tranquilidad de la república”⁸¹. Según esta misma dimensión fáctica, radicada en torno a la coacción como forma de consecución del Concilio, el canonista Alfonso Guerrero realizó su legitimación discursiva en su *Tractado del modo y forma que se ha de tener en la celebración del general concilio y acerca de la reformación de la Iglesia*, publicado originariamente en 1536, pero reeditado en 1537. Allí a Carlos se le llamaba “catholiuco sagrado emperador augusto, rei de las Hespañas”⁸². Esta era, en efecto, la contradicción fundamental que informaba a la propia figura del emperador, según ha sido ya aludida. Guerrero aludía entonces a la doctrina ordinaria según la cual sólo el pontífice estaba facultado a convocar concilio. Pero en él emerge la conciencia de la excepcionalidad de su momento, y por tanto la necesidad de una decisión extraordinaria, contra la norma y sobre la norma. En este sentido, hacía privativa del emperador la facultad de decidir el conflicto, según su caracterización apocalíptica, como fuerza de control de la crisis. Así, recurrió a los concilios tradicionales, asimismo excepcionales, convocados por emperadores, según las figuras Constantino – Nicena – Arrio, Teodosio – Constantinopla – Macedonio, Teodosio II – Efeso – Nestorio, Marciano – Calcedonia – Eutices y Dióscoro. Lo que vinculaba todos los concilios referidos era su fundación en un espacio, por oposición a un enemigo, bajo una presidencia imperial. El enemigo era en este sentido un hereje. Así también en tiempo de Carlos, bajo la amenaza perenne del Turco. Pues en el *casus necessitatis* “A él [al emperador] está encomendada la yglesia”⁸³. El poder imperial entonces no sólo “viene de Christo”, sino que es “*inmediato* a Christo [s. mío]”⁸⁴. Pero en

Imperial de Carlos V, o. c., p. 21. Su exégesis entonces se derrumba, en la medida en que hace explícito cómo la normatividad católica de que el imperio quería investirse entraba en conflicto con el monopolio y administración de dicha normatividad por la propia institución papal. Entonces el imperio era algo más que un mero *imperio católico*. En tanto que tal se pretendía, efectivamente, como *monarquía universal*. Esta contradicción es notoria en todos aquellos que pretenden hacer la universalidad de la catolicidad privativa de la hispanidad, como es el caso de la filiación teórica aludida. Pues lo específico de la preensión de prevalencia del imperio sobre el papado en cuanto a la dimensión espiritual, idea gibelina, “no había tenido jamás presencia en España [s. mío]”, VILLACAÑAS, J.L. *¿Qué imperio?*, o c., p. 129.

⁷⁹ MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles. Vol. III. Erasmistas y protestantes*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963, p. 144.

⁸⁰ MENÉNDEZ PELAYO, M., *ib.*, p. 131.

⁸¹ MENÉNDEZ PELAYO, M., *ib.*

⁸² GUERRERO, A., *Tractado del modo y forma que se ha de tener en la celebración del general concilio y acerca de la reformación de la Iglesia*, Génova, Antonio Bellono, 1537, Aiv.

⁸³ GUERRERO, A., *ib.*, B.

⁸⁴ GUERRERO, A., *ib.*, H.

este punto la doctrina de Guerrero, aun extremadamente significativa, no representaba un *novum*, sino que se articulaba conforme a las posiciones y oposiciones que, a propósito del estatuto de la figura imperial, ya había identificado el jurista navarro Miguel de Ulzurrun. Parte central de la articulación del espacio dominado por Carlos eran los territorios del norte de la península, Fuenterrabía y Pamplona. En este sentido, la decisión final de la guerra civil navarra en pro del partido anti-francés determinó la polarización de sus élites hacia la administración imperial. Así en el ámbito de lo militar posteriormente con el Condestable Borbón, pero también en el ámbito de lo discursivo. En este sentido, a pesar de que “Navarra tiene una dudosa hispanidad en 1520, [...] nadie puede dudar de la unidad de los imperiales, de los vizcaínos y de los castellanos contra los franceses”⁸⁵. Pues Ulzurrun no sólo fue juriconsulto, sino también senador del Consejo de Navarra⁸⁶.

El fundamento del contenido de la totalidad de la obra de Ulzurrun, aunque ésta se divida en diversas tópicas, viene explicitado ya al inicio de la misma, en el Prefacio que éste puso en honor del emperador Carlos, “*sacratissimum eundemque catholicum Hispaniae regem*”, “*clementissime Cesar*”, “*Cesar invictissime*”, cuando, en un reflejo simétrico respecto de los atributos de éste, se especifica que Dios, “sacratísimo único árbitro del orbe, hizo partícipe [al hombre] de su *única luz (que llamamos ley eterna)* a imagen de su piedad desde el principio a su creación [...] entonces imprimió la inclinación por naturaleza a la felicidad temporal”⁸⁷. En este sentido reproduce la misma estructura propuesta por Tomás de Aquino, tal y como ha sido tematizada en el curso, como representativa de la relación *rex / regnum*, sólo que en este punto universalizada, en la medida en que el objeto de dominio imperial es la humanidad en su extensión total, no fragmentaria. Ulzurrun se acoge entonces al Salmo 4, “Mándanos, Señor, luz de tu semblante!”. En función de él dice, “esa [es] luz que llamamos derecho natural”⁸⁸. Este principio constituyó al hombre, en cuanto racional, como dominador del orbe. Por este principio “Todas las criaturas le fueron sometidas” (Salmo 8). El representante eminente de este principio ha de acreditarse, por tanto, como el mayor dominador. Este es el principio intelectualista, bajo un régimen estricto de “participación”, que Ulzurrun pone como génesis y estructura de lo real, así también respecto de la condición terrena del hombre. Así también en cuanto a su propio texto, pues invoca a Dios diciendo: “Dame inteligencia, y escrutaré tu ley”⁸⁹. La unidad se hace entonces tabú constituyente, operando como *arché*⁹⁰, en la medida en que una es la luz divina, una la ley natural,

⁸⁵ VILLACAÑAS, J.L., *¿Qué imperio?*, o. c. p. 134-135.

⁸⁶ Cf. “Ulzurrun, Miguel de” en *Auñamendi Eusko Entziklopedia*, v. web: <http://aunamendi.euskokaskuntza.eus/eu/ulzurrun-miguel-de/ar-137637/>.

⁸⁷ ULZURRUM, M. DE, *Sobre el Régimen del Mundo*, Torredonjimeno, Jabalcuz, 2003, p. 35.

⁸⁸ ULZURRUM, M. DE, *ib.*, p. 39.

⁸⁹ ULZURRUM, M. DE, *ib.*, p. 40.

⁹⁰ De esta dimensión estructural constituyente del *arché*, aplicable a la *ratio* como principio natural de unidad de lo real, según se ejerce en el texto, y no sólo como una operación sobre lo real mismo, pueden aplicarse las siguientes caracterizaciones, dadas en M. Heidegger y J. Derrida, según refiere LANCEROS, P., *Fuera de la ley*, Madrid, Abada, 2012, p. 155: “Hemos de entender la palabra griega *arché* en sentido pleno. Nombra aquello de donde algo emerge. Pero este ‘de donde’ no es dejado atrás en el emerger, más bien el *arché* deviene aquello que el verbo *archein* dice: lo que domina”; “*Arché (arkhé)*, recordemos, nombra a la vez el comienzo y el mandato. Este nombre coordina aparentemente dos principios en uno: el principio según la naturaleza o la historia, allí donde las cosas comienzan —principio físico, histórico

refractada en el primer hombre, uno, solo, canon de toda humanidad terrena, ya caída. Adán representa entonces a la humanidad *omnes et singulatim*. Razón natural y unidad se hermanan, y la cesura que la caída abrió entre ellas sólo es suturable, en cuanto a lo terreno, por virtud del programa imperial. El emperador es en cierto modo una figura caída. “Todos descendemos de un único hombre, por eso ha de haber unidad entre todos los hombres”⁹¹. Esta misma dimensión terrena es la que corresponderá específicamente al emperador como potestad fáctica, sin embargo espiritualmente acreditada. El emperador es representante de la ley, defensor de la ley, árbitro de la ley, órgano decisorio ejecutor de ésta, informado por su participación en su mismo principio, en su relación inmediata a Dios. Alineándose con Piccolomini y Antonio de Rosellis, frente a Antonio de Florencia, Silvestre Prierias y Restauo Castaldo, Ulzurum hace privativo el poder terrenal de la propia figura del emperador, y en este sentido neutraliza toda posible potestad terrenal indirecta de la propia figura del papa. La relación entre ambos se da como la relación entre la facultad y la excepción. En este sentido, Ulzurum ha dicho: “Por el mismo derecho, (exceptuando siempre al santísimo pontífice romano, a quien es encomendada la potestad [*cui ut divinis ministret est comissa potestas*, dice, no *auctoritas*] para administrar las cosas divinas) todos están sometidos a tu católica e imperial majestad”⁹². No obstante, ello no significa que el emperador esté exento de toda dimensión espiritual, no sólo carismática, sino *normada*. En efecto, tal es su condición como *sacratissimus*. Pues su facultad universal viene dada como delegación del propio Dios en este punto. El objeto de gobierno del emperador, el sujeto de la historia natural-terrena, es entonces la humanidad, entendida como la totalidad de los nudos cuerpos, cuya convergencia estructural en este punto, más allá de toda diferencia particular, viene dada en su progresión hacia la felicidad, aquí supuesta bajo el expediente de la participación del entendimiento divino. Su condición imperial adviene como exigencia de su propio objeto de dominio. “Pues designamos a la sociedad humana con la palabra universal (según dice san Agustín)”⁹³. En este sentido, el objeto del poder espiritual del papa, o el sujeto de la historia de la salvación, no sería la humanidad en sentido laxo genérico, sino la sección de ésta sometida a la norma católica, esto es, sólo los fieles. Este será el principio discriminador de sus competencias y de su estatuto. En este sentido deduce Ulzurum la legitimidad de la pretensión de dominio universal del emperador, perpetuada también escatológicamente en el propio curso de la *ratio* católico-imperial hispana, incluso hasta 1648, donde el propio Solórzano y Pereira hablaba del emperador como “Vice-Dios en la Tierra”⁹⁴. De él depende, en efecto, el régimen del mundo, “régimen de todo el orbe de la tierra”⁹⁵.

La condición estructural de la humanidad, considerada distributivamente en cuanto conjunto de cuerpos diversos tendentes a la felicidad por su propia participación de la

u ontológico—, mas también el principio según la ley, allí donde los hombres y los dioses mandan, allí donde se ejerce la autoridad, el orden social, en ese lugar desde el cual el orden es dado —principio nomológico”.

⁹¹ ULZURRUM, M. DE, *ib.*, p. 39.

⁹² ULZURRUM, M. DE, *ib.*, p. 35.

⁹³ ULZURRUM, M. DE, *ib.*, p. 37.

⁹⁴ DE SOLÓRZANO PEREIRA, J., *Política indiana*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1648, p. 45.

⁹⁵ ULZURRUM, M. DE, *ib.*, p. 41.

luz divina, pronto, en su condición histórica, se corrompió por la discordia. Considerada atributivamente, en cuanto cuerpo total, la humanidad presentaba, en su estatuto caído, la condición de *disjecta membra*. Entonces se hacía necesaria la emergencia de una figura que rearticulara el cuerpo total deyectado, bajo la forma de la imposición vertical de su condición natural. Ésta era la figura del emperador. El emperador se presentaba entonces como un pacificador, un neutralizador, el representante de la norma natural corpórea, el tutor de su cumplimiento. “Por eso convenía que Dios [...] tomara el mejor de los mortales, Carlos quinto, (que ya era rey por herencia y señor de todas España [sic], ambas Sicilias, y otras varias naciones de Europa y África) elegido unánimemente *por los que representan a todos*, para que presidiera desde los últimos confines de España al orbe entero, como rey de reyes, príncipe de los príncipes como vicario suyo [s. mío]”⁹⁶. No sólo de la figura del emperador, sino específicamente de Carlos se dice entonces “bajo tu dictado *constituyó* [Dios] todas las cosas [s. mío]”⁹⁷. Se hace evidente entonces hasta qué punto el emperador se presenta como un poder ordenador de lo real, siquiera en esta misma condición terrena, no salvífica, frente a su estatuto defectivo, caído. Todavía es central en Ulzurrum la estructura del imperio como *kat-echon*, sancionándolo escatológicamente, cuando afirma que éste “no se disolverá en la eternidad, ni será entregado a otro pueblo, hasta que se consume el paso del tiempo”⁹⁸.

Ulzurrum recurre al concepto específicamente escolástico, patrocinado por Tomás de Aquino⁹⁹, que hace de la ley en general “cierta ordenación al bien común que ha sido promulgada por el que está al cargo de la comunidad”¹⁰⁰. El elemento nuclear de esta definición se divide, entonces, en su estatuto racional, teleológico, restringido al cuerpo político, y su dimensión fáctica, dependiente en cuanto a su institución de la ejecución autoritativa del dominador. Esta es la “quididad”¹⁰¹ de la ley. La ley entonces, ayuntando su dimensión normativa y objetiva (aquello sobre lo que opera), produce actos, obliga a la acción. “La ley se entiende primero, según la medida del que regula, y en este sentido la ley existe sólo en la razón, que es medida regulante. Segundo, la ley se entiende en lo regulado y medido, y así está en todos los que se inclinan a algo por alguna ley, en este segundo caso se habla de ley no esencialmente sino por participación”¹⁰². Aquí se introduce la distinción ley humana / ley eterna, por virtud de su analogía estructural, en la medida en que el propio dominador fáctico sólo lo hace en cuanto delegado de Dios. Así, si “la ley humana está en el que regula y en la razón práctica, así también la ley eterna está en el regulante, en la razón o providencia divina”¹⁰³. El estatuto transversal de lo legal al legislador, ejecutor, y objeto de su fuerza viene dado por su condición en cuanto *ratio*, cuyo vínculo se establece entonces por virtud de su participación en la misma. Por esta misma condición la ley no sólo informa la conducta externa, sino que ha de ser asumida en conciencia. De ahí que de las leyes tiránicas afirme que no son leyes, en la medida en que, subvirtiendo su ordenación al

⁹⁶ ULZURRUM, M. DE, *ib.*, p. 35.

⁹⁷ ULZURRUM, M. DE, *id.*

⁹⁸ ULZURRUM, M. DE, *id.*

⁹⁹ Cf. *Summa theol.* I,II, q. 90, art. 3.

¹⁰⁰ ULZURRUM, M. DE, *ib.*, p. 41.

¹⁰¹ ULZURRUM, M. DE, *id.*

¹⁰² ULZURRUM, M. DE, *id.*

¹⁰³ ULZURRUM, M. DE, *ib.*, pp. 41-43.

bien común, puede decirse de ellas que “no obligan en conciencia”¹⁰⁴. Ello es índice ya de que en la propia concepción de la ley humana, Ulzurum constantemente deriva su estatuto de la eterna. Frente a la presunta división de estas normas, manifiesta su unidad y su jerarquía, en la medida en que “si la ley humana se deriva del derecho natural y las leyes naturales constituyen la naturaleza, entonces ya no hay dos leyes sino una sola, la ley natural”¹⁰⁵. De nuevo se acredita el estatuto subalterno de lo humano por virtud de su participación de lo divino. Pero esta relación de parte implica ya, junto a la subordinación, integración en la totalidad. “Este derecho natural es la ley eterna procedente de la razón eterna, así es respecto del regulante. Pero respecto del regulado, hablamos de dos formas: una en cuanto que está en la criatura *racional*, a saber, la que le lleva a la vida *eterna*. Según esto es ley divina, como dice Isidoro, o eterna en palabras de San Agustín[,] y también se dirige a la *felicidad* humana o a la vida *temporal*, y por eso se le llama *ley humana*”¹⁰⁶. La dualidad en la ley viene entonces de la dualidad del hombre, pero esta dualidad impone de suyo una jerarquía, en la medida en que la dimensión infecta, temporal, terrena, caída, procura su corrección en referencia la cesura vertical, estricta, perfecta que la *ratio* divina supone como *ratio* salvífica, y así como fin de los tiempos terrenos. En este sentido la condición vertical de la ley natural se impone, y es siempre prevalente como canon de la propia ley humana, hecha por los hombres para los hombres en su condición de cuerpos finitos, no obstante conforme a la exigencia de Dios. Y esto en la medida en que el cuerpo finito es condición del cuerpo espiritual, cuya proto-manifestación supone la fe, pues de “la ley natural [...] depende la ley divina escrita y humana, [y] siendo divina no está escrita por fuera sino en el corazón”¹⁰⁷. La mediación no interna, sino pública, entre la ley natural y la humana no es sino la costumbre. Las leyes humanas proceden de *lo* natural, en cuanto ello es informado por lo legal-racional divino, principio constituyente unitario, prevalente en el sentido ya dicho. Entonces “lo perteneciente a la naturaleza del hombre no depende del gobierno humano”¹⁰⁸, sino al gobierno de Dios, y en cuanto a lo terrenal, al del emperador *en* el mundo, cuya condición global es asimismo por primera vez asumida. Pues el estatuto defectivo de la razón humana hace que su participación de la ley natural o *ratio* divina sea “imperfecta”¹⁰⁹, y en esta medida requiera de un poder externo, adicional, para saturar su cumplimiento. Pero este cumplimiento compete sólo a la felicidad terrena, y no a la bienaventuranza eterna. Ésta, en efecto, se presenta como objeto a cuya administración se determina el pontífice. Tal es la gran diferencia: “que la intención de la ley divina consiste en establecer la amistad de los hombres con Dios. Pero la intención principal de la ley humana es que haya amistad entre los hombres”¹¹⁰. El cierre comunitario privativo de la potestad del emperador se presenta entonces como fáctico, dado a la escala de la inmanencia, pero no por ello menos universal en cuanto a su ámbito. Sin embargo, toda relación con Dios en este punto viene mediada por él, como única instancia vertical sobre la horizontalidad propia de la amistad política inmanente, en última instancia comunitaria,

¹⁰⁴ ULZURRUM, M. DE, *ib.*, p. 43.

¹⁰⁵ ULZURRUM, M. DE, *ib.*, p. 45.

¹⁰⁶ ULZURRUM, M. DE, *ib.*, 47.

¹⁰⁷ ULZURRUM, M. DE, *ib.*

¹⁰⁸ ULZURRUM, M. DE, *ib.*, p. 51.

¹⁰⁹ ULZURRUM, M. DE, *ib.*, p. 77.

¹¹⁰ ULZURRUM, M. DE, *ib.*, p. 103.

desprovista, en el programa de Ulzurrum, de la exigencia de toda nota diferencial. El plano exclusivo de la verticalidad es desde luego otro, y su administración, sin cruce con la dimensión horizontal, viene dada por el papado. En el plano horizontal, los hombres son iguales por virtud de su propia amistad en cuanto humanos, cuerpos finitos, pretendida en última instancia impersonal, aun convocada y ejercida bajo la tutela del emperador como *dominus*, esto es, como amo. Pues “la acción espiritual dista de la carnal”¹¹¹. En este sentido, en el plano vertical-salvífico los hombres también son iguales, pero no respecto de sí, sino sólo en cuanto sumisos a Dios. La principal falla de la legitimación del universalismo imperial es que asimismo impone, aunque pretenda neutralizarlo, un principio de trascendencia en la inmanencia, como es la propia figura del emperador. Pues esta amistad es, en efecto, orden. Entonces se afirma que, a pesar de que lo espiritual represente la condición constituyente de lo real, en tanto que ello ha sido degradado, representa su completud, saturación, exceso, rebasamiento. Así se afirma su prevalencia. Pero “lo espiritual no puede existir sin lo temporal”¹¹². Con ello el emperador representa también un principio sacro, pero a escala inmanente. De ahí su peculiar condición. Sin embargo, común a las dos figuras es su estatuto como legisladoras decisorias, y así también ejecutoras, cada una en su jurisdicción. Esta simetría entre la jurisdicción inmanente / trascendente resulta tanto más notoria cuanto se comprende que su estructura depende de la ontología católica, cuya génesis se concentra en el mito de la creación y la caída. En este sentido hay un dualismo, pero al tiempo un universalismo. La convergencia hacia la unidad es en todo punto central en cuanto a la figura del emperador, que es por eso máximamente representativa, en la medida en que concentra todo poder temporal. “Por lo que Aristóteles, en el capítulo 15 de la *Metafísica*, aunque no estaba iluminado por la luz de la fe, tiene razón cuando afirma que no es buena la pluralidad para el principado”¹¹³. Esta es la propiedad del catolicismo que C. Schmitt tematizó como *complexio oppositorum*, a propósito de su supremacía específicamente formal, no sólo reducible a su condición institucional, sino también a su nuda doctrina. No en vano él mismo habló de la Trinidad como *stásis*, en el sentido, acaso pretendido, de Gregorio Nacianceno: “Lo uno (*to Hen*) está siempre en rebelión (*stasiat-son*) contra sí mismo (*pros heautón*)”¹¹⁴. En este sentido, Ulzurrum se pregunta por la unitariedad de la dualidad, y asimismo por su unidad, de cuya problematicidad es el mismo Cristo, “de ambas naturalezas humana y divina”¹¹⁵, manifestando tres razones, bien que centrándose en la dimensión específicamente imperial, supuesta, sin embargo, como inversión simétrica respecto de la pontificia, a saber, primero, que “desde el principio se empezó por la unidad [s. mío; el original enfatiza el estatuto como génesis y estructura de la operación divina: *exordium ab unitate proficistur*]”¹¹⁶; segundo que, frente al estatuto estructural de la primera razón, sólo la concentración de la potestad terrena en *uno* puede garantizar su ejecutividad asimismo universal, en la medida en que su objeto, todas las gentes del orbe, “no se podía congregarse en una asamblea”¹¹⁷; tercero, por la progresiva

¹¹¹ ULZURRUM, M. DE, *ib.*, p. 105.

¹¹² ULZURRUM, M. DE, *ib.*

¹¹³ ULZURRUM, M. DE, *ib.*, p. 155.

¹¹⁴ SCHMITT, C., *Teología política*, o. c., p. 127.

¹¹⁵ ULZURRUM, M. DE, *ib.*, p. 119.

¹¹⁶ ULZURRUM, M. DE, *ib.*, p. 115.

¹¹⁷ ULZURRUM, M. DE, *ib.*

degradación generalizada de su objeto, en la medida en que sólo cuando esta fue irrecuperable para toda autonomía recurrió la divinidad a la concentración de “toda la potestad común de todo el orbe en un árbitro”¹¹⁸. Pero esta potestad, en tanto delegada, sólo puede venir de una potestad superior, y no de su potestad contraria. En este sentido, respecto del problema de la mediación / inmediatez en de la delegación del poder imperial¹¹⁹, Ulzurum defiende ésta como inmediata, pero no dada primitivamente, sino decidida por Dios en virtud del estatuto de hecho del hombre sobre la tierra. El emperador entonces sólo emerge como tal en la medida en que “todo el mundo está en manos del maligno”¹²⁰. De este estatuto caído extracta su normatividad. Él es quien participa de forma prevalente, todavía inmediata, respecto de la propia ley natural, cuya participación a las gentes la caída obtura. Por decisión de Dios, “por gracia”¹²¹, el estatuto del emperador no se ha visto todavía oscurecido, frente a la “mala ratio”¹²² degradada de los hombres. El emperador sigue siendo entonces un *kat-echon* en sentido eminente, y ello en la medida en que no procura la salvación directa de sus subalternos, sino que contiene la consumación de los tiempos con el cuidado de la perfección terrena del hombre, y en este sentido queda a este lado de la consumación del mundo. Tal es el límite de su jurisdicción, la cual terminará “el último día de la vida de toda carne”¹²³. Pero no por ello resulta menos sacra, en la medida en que es escatológicamente fundada. Aunque vice-divina, dicha posición precisa todavía de una oposición, para así asegurar su mantenimiento, así “en este tiempo [...] aquel anticristo que se llama turco”¹²⁴. Frente a esta condición, el papa es sólo un administrador y un intérprete de la propia ley natural. En este sentido, Ulzurum fuerza a la asunción, materializada en la coronación, del emperador por el papa toda vez este haya sido ya elegido como Rey de Romanos. Este es su verdadero título de legitimidad, en la medida en que, a su juicio, los electores realizan la misma voluntad de Dios. En este sentido ni siquiera suponen una mediación, pues no distorsionan ni administran esta voluntad, a la manera del pontífice. La elección es sólo un índice explícito de la voluntad que el propio Dios ha dispuesto. “Y puesto que la potestad del emperador sólo procede de Dios, de ahí que una vez que es elegido, *tiene su potestad de Dios* [s. mío]”¹²⁵. Ulzurum presenta entonces al papa como Vicecristo. La dimensión privativa de Cristo es salvífica. Vino a quitar el pecado del mundo. El pontífice, en tanto que administrador subalterno de su condición, se hace partícipe en forma eminente de esta misma naturaleza. Luego su jurisdicción es *estrictamente espiritual*, destinada a procurar la *salus* de sus fieles. Entonces el sumo pontífice, “(por ser vicario de Cristo [s. mío]) no tiene potestad temporal, de donde se infiere que el emperador no tiene esta potestad recibida del Papa, sino que la recibe inmediatamente de

¹¹⁸ ULZURUM, M. DE, *ib.*

¹¹⁹ “*Bar[tolomeo de Sassoferrato]. ibi dicit quod quidam Dantes fuit condemnatus post mortem suam de heresi*”, ULZURUM, M. DE, *ib.*, p. 114.

¹²⁰ ULZURUM, M. DE, *ib.*, p. 119.

¹²¹ ULZURUM, M. DE, *ib.*, p. 121. De forma privilegiada, el emperador tiene “esa potestad recibida de Dios, ya que la ley natural en el hombre no es sino una participación intelectual y racional de la luz divina. Se entiende así por *Proverbios* 8: ‘Por mí reinan los reyes, y los príncipes decretan justicia’”, *ib.*, p. 123.

¹²² ULZURUM, M. DE, *ib.*, p. 120.

¹²³ ULZURUM, M. DE, *ib.*, p. 139.

¹²⁴ ULZURUM, M. DE, *ib.*, p. 213.

¹²⁵ ULZURUM, M. DE, *ib.*, p. 123.

Dios¹²⁶. Como se ve, el problema compete a la estasiología trinitaria, a la ordenación de los poderes de las Personas de Dios, y así de sus representantes, según el orden de sus divergencias. Según la estructura identificada por Dante, el emperador del papa sólo “recibe luz”¹²⁷. Pero ello denota ya que son dos astros de signo distinto. La luz de hecho no significa subordinación, sino mero auxilio, toda vez que el papa administra aquello de que el emperador goza de forma inmediata, por nuda decisión de la divinidad. Entonces, frente al estatuto espiritual-abstracto de la facultad autoritativa del pontífice, el emperador se presenta como un principio ordenador en un más alto sentido, pero también fáctico y concreto. Por ello pudo decir Ulzurrum: “Mas donde está el emperador allí está Roma”¹²⁸. En este sentido, Ulzurrum reconocía que “this ‘Roman’ imperial authority needed to be extended *de facto*, not merely recognized *de iure*, among unbelievers everywhere on the face of the globe”¹²⁹. Así se hacía evidente la condición de su legitimación escatológica, en cuanto poder extenso en el espacio dado a fin de posponer la ruina de la *christianitas*, y así contener la crisis del fin de los tiempos.

4.

En este sentido se ha calificado teóricamente el poder de Carlos como el último de los poderes radicados en el *ordo* medieval, y el primero de los modernos, en la medida en que hizo explícito de forma eminente hasta qué punto los efectos discursivos “del final apocalíptico han tenido dimensiones constituyentes sobre los poderes mundanos”¹³⁰, en cuanto profanos, en su ejercicio de auto-investidura sacral. Pero esto, en cierto sentido, no constituía un *novum*, y por ello el poder de Carlos se presenta como mixto, un *compositum*, fuera de tiempo, des-quiciado, problemático, in-deciso, al tiempo *en* un ocaso y un alba, atravesado por estructuras normativas divergentes, favorecedoras de su misma ruina. En este sentido la *ratio* católico-imperial se nos aparece como un poder todavía teológico, pero no en cuanto secularizado, sino también en cuanto efectivamente sacro. Si bien esta sacralidad supuso un conflicto, y aun una usurpación. Por ello constituye un estadio previo respecto de la posición de la teología política, esta sí *específicamente moderna*, en cuanto construida sobre el proceso mismo de la secularización. Este es el criterio para la discriminación entre la división de los tiempos. Pero aquí criterio es ya crisis, pues ésta “es confrontación y separación: los campos se deslindan cada vez más exclusivamente”¹³¹. De ahí que el poder de Carlos, en su refracción en la Monarquía Hispánica, supusiera la última gran manifestación de la concepción apocalíptica del tiempo en sentido estricto, según su operatividad escatológica, en su dimensión política. En este sentido es un tránsito, pues es también un fin, en la medida en que del *ordo* medieval, en

¹²⁶ ULZURRUM, M. DE, *ib.*, p. 125.

¹²⁷ ULZURRUM, M. DE, *ib.*, p. 139.

¹²⁸ ULZURRUM, M. DE, *ib.*, p. 147.

¹²⁹ LUPHER, D. A., *Romans in a New World. Classical Models in Sixteenth-Century Spanish America*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2009, p. 46.

¹³⁰ VILLACAÑAS, J.L., “Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 37 (2007), p. 94.

¹³¹ SCHÖKEL, L.A. *Biblia de Peregrino. Nuevo Testamento. Edición de Estudio*, vol. III, Bilbao/Estella, Ega-Mensajero/Verbo Divino, 1997, p. 652.

su ejercicio, “procede la normatividad concreta que se nos ofrece, mientras que el presente no nos trae sino la noticia de su invalidez”¹³². Frente a esta identificación del recurso contra el fin de los tiempos en el combate espiritualmente sancionado contra el enemigo escatológico, la modernidad conoció un régimen de tiempo ya irrevocable, en el sentido de exento de toda cesura, cualidad, división, distinción, en un dinamismo vacío sobre un espacio histórico abstracto, sujeto a una progresión indefinida. De ahí el estatuto aberrante de la teología política, en la medida en que pretende hacer sagrado lo definitivamente profano. De ahí que se vea legitimada a la invocación de un nuevo *kat-echon*, ante la amenaza de la nuda destrucción material de la Tierra por virtud de la progresión abstracta que en su auto-afirmación indefinida se ha enseñoreado de ella, afirmando en sus epígonos que “lo importante es saber quién acelera o retarda a quién o qué, dónde y cuándo”¹³³. Ya la legitimidad del hombre no es delegada. No ejerce como vicario, ni representa a nada ajeno a su voluntad. Entonces “the function of self-assertion becamas absolute”¹³⁴. Frente a esta dimensión epocal, pero también frente a la *ratio* católico-imperial y a la re-sacralización de la teología política, sólo cabe la construcción de una política ajena a la dimensión absoluta de ambas alternativas, restringida a la escala del cuerpo mismo, según su estatuto contingente, provisorio, individual, expuesto, dependiente, concreto y finito. En este sentido, la crítica de la *ratio* imperial supone también la cancelación del espacio de lo moderno en su propia genealogía, y ello en cuanto su ontología política se devela como una onto-teología. Sólo esta cancelación procura la devolución de lo político a “su historicidad y su precariedad, que definen su estatuto ontológico propio”¹³⁵. En este sentido la crítica es ya una urgencia, pero no todavía una nueva condición.

Recibido: 19 de marzo de 2018

Aceptado: 13 de enero de 2019

¹³² VILLACAÑAS, J.L., “El final de la Edad Media”, *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 19 (2008), p. 80.

¹³³ KOSELLECK, R., *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 71.

¹³⁴ VILLACAÑAS, J.L., “Legitimacy, Self-affirmation and *deificatio*. The Modern Age as Definitive Epoch”, en FRAGIO, A. & ROS VELASCO, J. (eds.), *Contemporary Approaches in Philosophical and Humanistic Thought*, Roma, Aracne Editrice, 2017, p. 211.

¹³⁵ ZARKA, Y. C., “Para una crítica de toda teología política”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 39 (2008), p. 32.