

Entre el Espíritu Santo y el espíritu del siglo. Sobre la Constitución de las Cortes y el primer liberalismo hispano

JAVIER FERNÁNDEZ SEBASTIÁN
UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO (BILBAO)

En uno de los panfletos más difundidos a escala europea contra la Constitución de Cádiz, el contrarrevolucionario Von Haller describe en 1820 la «Constitución de las Cortes españolas» —refiriéndose en concreto al Título III— como una «extraña amalgama entre el Espíritu Santo y el espíritu del siglo, entre el jacobinismo y la religión católica».¹ Más allá de la hipérbole y de la intención denigratoria de su autor, a mi juicio esta frase del publicista suizo proporciona sin quererlo una clave bastante atinada para situar al código gaditano en su contexto histórico e intelectual. En efecto, si algo caracteriza a la Constitución de Cádiz a los ojos de muchos de sus críticos es que se trata de un texto híbrido que reúne un puñado de principios heteróclitos pertenecientes a dos universos semánticos, a dos constelaciones culturales distintas e incompatibles: catolicismo y Espíritu Santo, por un lado; jacobinismo y espíritu del siglo, por otro.

Espíritu Santo y catolicismo: el segundo, consagrado constitucionalmente en el artículo 12 como religión única y perpetua de la Nación española con prohibición expresa del ejercicio de cualquier otra. El primero, solemnemente invocado en el preámbulo junto a las otras dos personas de la Santísima Trinidad por las Cortes Generales y Extraordinarias antes de decretar la nueva Constitución; muy presente también en el articulado referente al proceso electoral, allí donde establece que, antes de celebrarse los comicios, las juntas electorales de parroquia, partido y provincia deberán pasar de las casas consistoriales a las iglesias, donde «se celebrará una misa solemne de Espíritu Santo» (art. 47, 71, 86).

Espíritu del siglo y jacobinismo, entendidos ambos términos en sentido lato, en referencia difusa, por una parte, a los valores de la Ilustración y a la filosofía del progreso y, por otra, a los principios de la Revolución francesa, que según sus primeros intérpretes informarían una buena parte del articulado —por ejemplo, los artículos 3, 4 y 13—, donde se habla de libertad, de independencia y de soberanía nacional, de individuos y ciudadanos, de felicidad, propiedad, economía y utilidad común.

1. Carl Ludwig von Haller, *Ueber die Constitution der spanischen Cortes*, s. l., s. i., s. a. [1820], pp. 11-12.

Para Haller, como para muchos otros contemporáneos que veían el mundo en blanco y negro, en ese texto hay algo inquietante: los constituyentes hispanos habrían tratado de mezclar agua y aceite, revolución y religión.

Mi pretensión en este ensayo se limita a aportar alguna luz acerca del carácter transicional e impuro de la Constitución de Cádiz, no sólo en los aspectos aludidos por Haller, sino en varias otras facetas. En mi opinión precisamente en ese carácter híbrido reside una de las claves de su prestigio en Europa y América durante la segunda y tercera décadas del siglo XIX. Mas, por otra parte, la inherente inestabilidad y la inviabilidad práctica de un texto tan ligado a una coyuntura y a circunstancias muy particulares —pese a sus hondas raíces en la cultura constitucional hispana— serían al mismo tiempo su talón de Aquiles y bastarían para explicar que el texto gaditano no lograra inscribirse de modo duradero en el canon clásico del constitucionalismo, que incluye en lugares destacados a la constitución norteamericana y a las primeras francesas.

Este artículo propone una interpretación global del primer constitucionalismo hispano, pero lo hace a partir de consideraciones históricas de carácter general, sin descender al análisis técnico del texto constitucional ni examinar nuevas fuentes de archivo; el lector queda pues advertido de que en las páginas que siguen encontrará escasas referencias a prácticas jurídicas, artículos o preceptos constitucionales concretos.

Mi argumento será en síntesis el siguiente: vista en perspectiva, la Constitución de Cádiz —y algo parecido pudiera decirse del naciente liberalismo hispano en su conjunto— se nos aparece como una constitución transicional, situada en una zona de tránsito entre lo que algunos comenzaron entonces a designar como «antiguo régimen» y el nuevo orden liberal que empezaba a abrirse camino y sólo alcanzaría cierta estabilidad en el segundo tercio del siglo (estabilidad lograda, eso sí, tras echar por la borda algunos de los presupuestos fundamentales del primer constitucionalismo gaditano). Una norma de dos caras, tanto en el plano temporal como en el espacial, en la que por un momento pareció posible y hacedero hermanar regiones geográficas y acomodar ideas y valores que poco después serán vistos como incompatibles o de problemática convivencia (como la España europea y la americana, o el liberalismo y la intolerancia religiosa). En este sentido, no se trataría sólo de una constitución intercontinental, sino también intercultural e «interepocal». Una constitución, en suma, que pertenece a un efímero momento de tránsito entre dos épocas, dos mundos y dos universos mentales. Y, aunque diversos autores han aludido tangencialmente a esta cuestión, creo que no se ha insistido lo suficiente en lo que a mi modo de ver constituye el rasgo más original y sustantivo del momento gaditano.

Una engañosa dicotomía: vieja y nueva política

¿Es el código gaditano esencialmente un texto «viejo» o «nuevo», «tradicional» o «moderno»? ¿se trata de una «constitución revolucionaria», como quieren algunos, o de una «constitución jurisdiccional», como sostienen otros?

Como es sabido, la academia española está dividida a la hora de responder a estas preguntas. Numerosas publicaciones aparecidas en estos últimos años, incluyendo algunos artículos de este número monográfico de *Anthropos*, muestran bien a las claras esta disparidad de interpretaciones de fondo. A riesgo de perder matices, yo diría que las dos interpretaciones dominantes hoy día son la escuela de Oviedo, representada sobre todo por Joaquín Varela e Ignacio Fernández Sarasola, y el grupo Hicoes, de Bartolomé Clavero, Marta Lorente, Carlos Garriga, José M. Portillo, Fernando Martínez y algunos otros. Cada una de estas dos «escuelas» —que, como suele suceder en este tipo de disputas académicas, con el tiempo tienden más bien a acentuar sus discrepancias que a mitigarlas— tiene sin duda sus fortalezas y sus debilidades, en cuyo análisis obviamente no puedo entrar aquí. Cómo se sitúa quien esto escribe ante esta disyuntiva es un asunto poco relevante para el lector. Algo más de interés podrían tener las consideraciones históricas e historiográficas en las que esta toma de postura se fundamenta. Trataré de exponer a continuación algunos argumentos acerca de este tema, aunque nos lleven por derroteros a primera vista bastante alejados de los planteamientos habituales sobre esta cuestión.

Por razones de oficio, mis simpatías se inclinarían en principio por el enfoque más consecuentemente histórico, esto es por aquel que más nos aproxime a la semántica de los actores, recuperando así —hasta donde tal cosa es posible— el sentido que aquéllos daban a sus acciones. Interpretar los documentos a la luz de las convenciones lingüísticas y culturales del momento —convenciones que en 1810-1812 no podían dejar de ser en gran medida ajenas al liberalismo y al «constitucionalismo moderno», puesto que este apenas estaba dando sus primeros vagidos—² no es suficiente, sin embargo. No basta con evitar el anacronismo semántico consistente en interpretar las ideas y prácticas de 1812 a la luz del constitucionalismo posterior, digamos del siglo XX, si luego caemos en otras formas de anacronismo (por ejemplo en el anacronismo moral). Hay que tener en cuenta, por tanto, que los valores que albergaban las gentes que vivieron aquellos acontecimientos —valores que empezaban a ser cada vez más plurales y conflictivos— tampoco eran los nuestros. Y, en consecuencia, convendría evitar la retroproyec-

2. En otro lugar he recordado que los hombres de 1808 eran inevitablemente gentes del «antiguo régimen» y que la mera idea de un comienzo absoluto e incondicionado de un nuevo orden es inconcebible y ajena a la razón histórica: Javier Fernández Sebastián, «Política antigua / política moderna. Una perspectiva histórico-conceptual», *contrepoint* al dossier *La naissance de la politique moderne en Espagne*, María Victoria López-Cordón Cortezo y Jean-Philippe Luis, coord., *Mélanges de la Casa de Velázquez*, núm. 35/1 (2005), pp. 165-181.

ción de todo el cuadro normativo vinculado a las versiones canónicas de la modernidad y el progreso que hemos heredado de la Ilustración y de las revoluciones liberales, reafirmado (y reformulado) tras la Segunda Guerra Mundial: libertades individuales, igualdad y garantía de derechos, división de poderes... Un cuadro que —usualmente, sin ser muy conscientes de ello— tiñe de ideología y normatividad implícita muchos de nuestros juicios históricos.

Pues bien, desde este punto de vista, creo que las dos interpretaciones hoy día dominantes acerca del constitucionalismo gaditano más arriba aludidas —cuyos textos señeros están en la mente de todos y no parece necesario enumerar exhaustivamente aquí—³ parten de algunos supuestos similares de base. El más importante de esos supuestos compartidos en mayor o menor medida es que ambas «escuelas» evalúan generalmente a la Constitución de Cádiz —dicho de otro modo, miden el grado de «revolucionarismo» de los liberales españoles—⁴ de acuerdo con ciertos parámetros forjados sobre la base de experiencias foráneas (francesas y angloamericanas, fundamentalmente). Modelos triunfantes que en los dos últimos siglos han llegado a fijar los patrones estándar de la llamada «modernidad» —en singular y sin adjetivos—, como si todos los occidentales hubieran debido ceñirse en lo sustancial a un mismo guión político y constitucional preestablecido.

Algunas de las primeras fuentes de esa visión en túnel de *la modernidad* se encuentran en las filosofías de la historia de Hegel y otros autores alemanes, franceses e ingleses que ya en las primeras décadas del siglo XIX empezaron a considerar a las revoluciones hispánicas como un reflejo diferido e imperfecto de la Revolución francesa.⁵ Filosofías que partiendo de una óptica «difusionista» de la

3. Me limitaré a mencionar dos libros y dos artículos representativos de ambas corrientes: Joaquín Varela Suances-Carpegna, *La teoría del Estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico (las Cortes de Cádiz)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982 (nueva edición revisada: *La Teoría del Estado en las Cortes de Cádiz*, Madrid, CEPC, 2011); Carlos Garriga, Marta Lorente, *Cádiz, 1812. La Constitución jurisdiccional*, Madrid, CEPC, 2007; Bartolomé Clavero, «Cádiz en España: signo constitucional, balance historiográfico, saldo ciudadano», en Alberto Ramos Santana, coord., *Lecturas sobre 1812*, Cádiz, Ayuntamiento de Cádiz - Universidad de Cádiz, 2007, pp. 21-72; Ignacio Fernández Sarasola, «La Constitución revolucionaria», *Teoría y Derecho*, n.º 10 (2011) pp. 81-88.

4. No hace falta decir que los resultados de esta evaluación difieren radicalmente.

5. El terreno para esa visión estaba bien abonado por décadas de literatura *filosófica* acerca de la inferioridad congénita de los americanos y siglos de visiones caricaturescas acerca del mundo ibérico; me refiero, claro está, a la «leyenda negra», a la que vino a sumarse en el siglo XVIII la denigración sistemática que los más reputados exponentes de la Ilustración lanzaron contra la América hispana (Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982). Aunque en este punto ambos son tributarios de De Paw y no fueron especialmente originales, por su prestigio intelectual Kant y Hegel pueden considerarse dos pilares básicos para estas interpretaciones. Varios pasajes de la obra del primero están llenos de prejuicios y *loci communes* «raciales» contra las poblaciones de España y América del Sur; en cuanto a la filosofía de la historia de Hegel contiene ya la mayor parte de los elementos característicos de la interpretación canónica de la modernidad como emanación del protestantismo, incluyendo la imposibilidad de un desarrollo adecuado del liberalismo en los países católicos, las relaciones de causa-efecto entre la Revolución francesa y las revoluciones liberales y de independencia del mundo hispánico, etcétera.

historia política e intelectual, podían apoyarse en ciertos datos tangibles de la época, como la paulatina convergencia o «globalización conceptual» que se estaba produciendo en el Atlántico desde mediados del setecientos, y la evidente asimetría en los intercambios entre unos territorios y otros (por ejemplo, las direcciones dominantes de la traducciones de textos políticos entre unas lenguas y otras). En las últimas décadas, sin embargo, numerosas y cualificadas voces se han alzado para impugnar esa imagen de una modernidad quintaesenciada, única y de obligado cumplimiento, señalando que no todos los seres humanos —ni siquiera todos los europeos o todos los americanos— tuvieron por qué seguir históricamente unas mismas pautas de actuación, ni sujetarse a un único repertorio conceptual, político y constitucional.

Creo que ha llegado la hora de preguntarnos seriamente sobre la validez universal de tales supuestos subyacentes. ¿Acaso no resulta contrario a la experiencia histórica y chocante para el sentido común que todas las sociedades deban seguir necesariamente los mismos pasos y medirse por el mismo rasero? ¿No resultaría más interesante y productivo estudiar la trayectoria de cada unidad de experiencia histórica desde el análisis de su particular problemática (aunque, por supuesto, no de manera aislada), en lugar de utilizar como piedra de toque algún modelo canónico extraído de experiencias ajenas? ¿No sería mejor dejar de ver la historia moderna y contemporánea como un único, caudaloso río con un nacimiento y una desembocadura claramente identificables, y pensar más bien en múltiples cursos de agua que corren en diferentes direcciones desde diversos momentos del pasado hacia una sucesión de presentes ante los cuales se abre en cada momento un abanico de futuros posibles? ¿No muestra, por otra parte, el análisis de los documentos que el sentido de unos mismos términos manejados por los actores del pasado podía variar sustancialmente de una a otra lengua, de uno a otro momento y agente, y también entre unas regiones y otras?

Estas preguntas sin duda añaden complejidad a los esquemas presentistas y teleológicos que han moldeado habitualmente nuestras explicaciones del pasado, en especial las relativas a las revoluciones liberales, pero a cambio podríamos ganar un conocimiento mucho más rico y matizado de esa fase crucial de nuestras historias.

Desechada la metáfora histórico-filosófica *centro-periferia* —que a veces oculta pudorosamente su impronta hegeliana bajo el manto de los tipos ideales weberianos— como una guía heurísticamente pobre y poco productiva para la historia política, intelectual y constitucional de nuestras sociedades, merecería la pena dar un paso más y rechazar también cualquier forma de presentismo (tanto axiológico como epistemológico). Al fin y al cabo, no es descabellado suponer que también nuestros valores y nuestros patrones de conocimiento serán superados y arrinconados algún día; antes o después, comportamientos y prácticas historiográficas que hoy nos parecen correctos y plausibles serán descartados como in-

admisibles puntos ciegos de la moral o de la investigación de nuestro tiempo. En suma, seguramente también nuestra moderna moral, nuestra política y nuestros métodos científicos parecerán viejos no tardando mucho. ¿Por qué entonces no renunciar a la arrogancia del presente y reconocer que nuestro punto de vista como historiadores está insoslayablemente sujeto a la contingencia y a la historicidad, en lugar de atribuirnos sistemática e ingenuamente un superior sentido científico, político y moral al analizar las acciones, creencias, costumbres, leyes o instituciones de nuestros antepasados? Esta actitud escéptica nos vacunaría contra la tentación de pontificar desde el promontorio del presente enredando a Clío en nuestras querellas ideológicas, lo que lleva a veces a dar lecciones retrospectivas, en este caso a los españoles que vivieron hace dos siglos, sobre los cursos de acción que hubieran debido emprender para actuar de manera más justa y ecuánime —siempre, claro, de acuerdo con nuestros criterios— o para tener más éxito en sus empresas políticas o constitucionales.

Cuando se afirma que algo es *viejo* o *nuevo*, *antiguo* o *moderno* —o, como en este caso, «tradicional» o «revolucionario»—, en la medida en que ordinariamente se usa como una categorización asimétrica, se está haciendo tácitamente un juicio de valor. Tales afirmaciones, emitidas desde la privilegiada atalaya de la modernidad occidental por quienes se consideran sus herederos, marcan invariablemente como valioso el segundo término del binomio, al tiempo que desdeñan como arcaico, ilegítimo e inicuo el primer polo (actitud, por cierto, que no pocas veces tiene como corolario una radical incompreensión histórica de la época inmediatamente anterior a las revoluciones). Ahora bien, ¿no sería posible que, como historiadores, prescindiéramos de esa grosera clasificación y nos guardásemos nuestra indignación moral para tratar de comprender las prácticas e instituciones del pasado desde una perspectiva menos normativa?,⁶ ¿no sería mejor evitar el abuso de tales adjetivos y, al margen del grado de ajuste de sus prácticas a nuestros propios valores y aspiraciones, esforzarnos sobre todo en entender a los actores *en su alteridad* y tratar de desentrañar la lógica interna que gobernaba tales prácticas, renunciando de antemano a clasificarlas sumariamente como «antiguas» o «modernas»?

Precisamente una de las claves para entender la crisis de 1807-1808, según creo, es que muchas cosas que a los españoles durante siglos les habían parecido legítimas, empezaron a aparecer ante sus ojos como inaceptables y necesitadas de urgente revisión. Fue entonces, y sólo entonces —cuando la crisis dinástica y la subsiguiente intervención napoleónica condujo a la acefalía, que dio paso a una crisis constitucional en toda regla—, cuando el futuro se cargó de grandes espe-

6. Un ejemplo reciente: «Cádiz resulta religiosamente fundamentalista y políticamente colonialista, domésticamente esclavista y culturalmente racista, socialmente elitista y biológicamente machogenética, esto último el no va más del sexismo institucionalizado» (Clavero, «Cádiz en España: Signo Constitucional, Balance Historiográfico, Saldo Ciudadano», trabajo cit.).

ranzas y el pasado inmediato se redescubrió como despotismo (algo que en realidad había sido ya insinuado por algunos autores como León de Arroyal desde los años ochenta del siglo XVIII); fue entonces cuando eclosionó en el lenguaje político la dicotomía entre un *viejo* y un *nuevo* orden de cosas, con la carga de simplificación que esa dualidad conlleva. Y, como suele suceder, no fue tanto la fuerza emergente de «lo nuevo» (desconocido por definición), sino el desplome de lo acostumbrado el factor determinante que provocó la irrupción del *moderno* constitucionalismo.⁷ La política *moderna*, en este sentido, habría venido a llenar el vacío dejado por el colapso de las formas *tradicionales* de legitimidad. Sin embargo, esa tajante dicotomía —recordemos nuestra pregunta inicial: ¿fue la Constitución de 1812 «tradicional» o «moderna», «revolucionaria» o «jurisdiccional»?— es muy poco apropiada para pensar situaciones híbridas, de transición, que suponen no sólo coexistencia y solapamiento entre «lo viejo» y «lo nuevo», sino algo más importante y aparentemente contradictorio: procesos complejos a través de los cuales de la tradición surge la novedad.⁸ Y, como he adelantado al comienzo de este artículo y trataré de mostrar en las páginas que siguen, ese fue justamente el caso en el momento y contexto gaditanos. Al fin y al cabo, casi todas las revoluciones empiezan cuando un sector de la población reivindica el cumplimiento de una tradición que tal grupo considera está siendo arrumbada o atacada: en los propósitos iniciales de los rebeldes no suele estar casi nunca derribar el orden existente y reemplazarlo por un orden alternativo, sino algo muy distinto: exigir el restablecimiento del orden injustamente alterado.⁹

Sabemos que el viejo imaginario de la legitimidad basada en un pacto entre las comunidades y el monarca —y la sistemática invocación a las Partidas— hizo posible en 1808 la erección de las juntas, mientras que en la península los Martínez Marina, Quintana, Argüelles, Flórez Estrada, Lorenzo Villanueva y otros forjaban sus discursos en un lenguaje mixto de republicanismo católico y neoescolástica, contractualismo racionalista y constitucionalismo historicista. Un lenguaje mixto codificado en un vocabulario vacilante procedente de muchas fuentes distintas, desde los clásicos greco-latinos y las Sagradas Escrituras hasta elementos tomados del moderno derecho de gentes, de la economía política y del derecho público. Discursos de radicalidad variable, propios de una época bisagra, cuyos improvisados ideólogos no dudaba en ensamblar ideas de Montesquieu, Suárez y Filangieri, de Mably, Mariana y Saavedra Fajardo, de Rousseau, Cicerón y Tomás de Aquino. Un lenguaje,

7. A mi juicio, lo que caracteriza a los grandes cambios políticos, culturales e intelectuales suele ser menos la fuerza emergente de lo nuevo que la conciencia del irremisible declive de lo viejo. Me refiero al sentimiento que en un momento dado parece apoderarse de los actores de que los instrumentos de que disponen para bregar con las dificultades del mundo se han vuelto inservibles, ineficaces y obsoletos.

8. Reinhart Koselleck, «Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 134 (2006), pp. 17-34.

9. Rod Aya, «Reconsideración de las teorías de la revolución», *Zona Abierta* 36-37 (1985), p. 68.

en fin, que —más allá de los nada desdeñables matices entre unos autores y otros— permitió a aquellos primeros liberales inscribir el reformismo de las Cortes de Cádiz y sus grandes expectativas de futuro en un largo proceso histórico. Un proceso histórico que arrancaba cuando menos de la Edad Media, pasando por las Comunidades castellanas y por la Constitución aragonesa y que ellos imaginaban como una lucha prolongada de la nación por la libertad contra el despotismo.¹⁰ De ese modo, aquellos liberales estaban creando una narrativa del progreso que conducía en derechura —no sin atravesar un desierto de tres siglos de despotismo— desde las raíces de la nación hasta su propio presente; como sucedería luego otras veces en el nuevo tiempo, inherentemente perspectivista, de la modernidad, «con cada nuevo futuro [empezaron a] surg[ir] nuevos pasados».¹¹

Así también ahora, dependiendo de la perspectiva adoptada, el historiador o el jurista que se interesa por la Constitución de 1812 puede interpretarla alternativamente como perteneciente en lo sustancial al mundo desvanecido de antes de la revolución o bien como un texto que anuncia ya algunas de las instituciones y valores típicos de la sociedad moderna que terminarían por imponerse a lo largo de los siglos XIX y XX. En efecto, si el observador se sitúa en la dogmática jurídico-política actualmente imperante —cada vez menos, ciertamente— y proyecta esta conceptualidad hacia el momento gaditano, puede atisbar determinados fenómenos *in nuce* y resaltar los aspectos innovadores presentes en el texto constitucional (o, más ampliamente, en el proceso de su redacción y discusión), aunque es de temer que, al utilizar unas lentes inapropiadas, acabe viendo espejismos e imágenes virtuales.

Si, por el contrario, el observador trata de acercarse a las pautas interpretativas que los actores tenían de aquel texto, y en consecuencia, lo lee a la luz de las convenciones imperantes en su momento (o sea, en el contexto de un «antiguo régimen» a la sazón prácticamente incólume), es probable que ponga el énfasis sobre todo en las inercias que prolongan y mantienen normas, prácticas, costumbres o instituciones inveteradas (el riesgo en este caso es ignorar o no prestar la debida atención a las expectativas emergentes de aquellos que aspiraban a romper con tales prácticas y normas de actuación). Y, por supuesto, muchas nociones aparentemente «modernas», leídas en el contexto de la cultura jurídico-política de la España de la época, hay que entenderlas como conceptos en tránsito, a los que no conviene atribuir sin más los significados y connotaciones radicales que los equivalentes galos de esos mismos términos tuvieron en la Francia revolu-

10. Puesto que el llamado «historicismo» de los liberales se centraba menos en la supuesta existencia de unas leyes fundamentales positivas y vinculantes que en «la continuidad temporal de la nación soberana», para sus líderes «la evocación historicista [...] permitía la ruptura con el pasado» (María Cruz Romeo Mateo, «Nuestra antigua legislación constitucional, ¿modelo para los liberales de 1808-1814?», en *Guerra de ideas. Política y cultura en la España de la Guerra de la Independencia*, Pedro Rújula y Jordi Canal, eds., Madrid, Marcial Pons Historia, 2012, pp. 75-103, pp. 92 y 96).

11. Reinhart Koselleck, *historia/Historia*, Madrid, Trotta, 2004, p. 126.

cionaria (ni los significados que tales términos cobrarían en España más tarde, andando el siglo), pero tampoco los significados habituales en el siglo XVII. Los españoles de 1808 o 1810 no eran franceses de 1789, ni tampoco españoles de 1700, 1868, 1931 o 1978, y no cabe reprocharles absolutamente nada por no haberlo sido. El problema es más bien de aquellos intérpretes que, doscientos años después, se obstinan en hacer encajar las construcciones teóricas, los principios y prácticas constitucionales, las normas jurídicas y los valores religiosos¹² o morales de quienes protagonizaron el momento gaditano en un esquema simplicísimo compuesto de dos únicos recipientes rotulados con etiquetas antagónicas: «política tradicional» vs. «política moderna». Un esquema que desorienta más de lo que ilustra al investigador y al lector.

Por lo demás, es evidente que la voluntad de *tabula rasa* que de ordinario se atribuye a los revolucionarios franceses se encuentra muy raramente en el primer liberalismo español. La mayoría de los liberales hispanos —con la excepción de unos pocos radicales a quienes podría convenirles la etiqueta de jacobinos— no pensaron que un nuevo orden dictado por la «razón» abstracta hubiera de imponerse de la noche a la mañana para enterrar y sustituir por completo al régimen vigente, sino que más bien trataron de aplicar un programa de reformas graduales —incluyendo la reforma de las leyes fundamentales— acorde con el tono moderado que había caracterizado a la Ilustración española.¹³

Por consiguiente, mi respuesta a la cuestión planteada no puede menos que ser ecléctica: desde el enfoque aquí esbozado, no hay contradicción alguna en afirmar que la carta gaditana es a un tiempo tradicional y moderna, revolucionaria y jurisdiccional. O, si se prefiere, no es plenamente ni lo uno ni lo otro.

Un constitucionalismo impuro y transicional

Desde el prisma histórico-semántico, la Constitución de Cádiz se sitúa pues inequívocamente en un momento de tránsito entre tradición y modernidad (dos nombres abstractos que usamos por comodidad, pero que resultan enorme-

12. Con respecto a la cuestión religiosa, en un momento en que a casi todos les parecía indiscutible que la religión católica formaba parte fundamental de la estructura jurídica de la monarquía y de la «identidad» de la nación, y en particular sobre la intolerancia proclamada por el artículo 12 de la Constitución, puede verse mi trabajo «Toleration and Freedom of Expression in the Hispanic World between Enlightenment and Liberalism», *Past and Present*, n.º 211 (mayo 2011), pp. 161-197, en especial pp. 185 ss. Unos pocos críticos, sin embargo —es el caso de Blanco White—, encontraron inaceptable esta disposición desde el principio.

13. Algunas reflexiones sobre el juego de permanencias léxicas e innovaciones semánticas que caracteriza a la Revolución liberal española y su contraste en este punto con la Revolución francesa en mi trabajo «Provincia y nación en el discurso político del primer liberalismo. Una aproximación desde la historia conceptual», en *Provincia y nación. Los territorios del liberalismo*, Carlos Forcadell y María Cruz Romeo, ed., Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2006, pp. 17-20.

mente simplificadores). Pero también desde otras perspectivas históricas, políticas, geográficas y culturales hay buenas razones para ubicarla en diversos terrenos intermedios, en el espacio y en el tiempo: en el gozne entre Ilustración y romanticismo, entre liberalismo y republicanismo, entre Europa y América, a medio camino entre las grandes revoluciones de finales del siglo XVIII y las del segundo tercio del XIX; en fin, entre un mundo de imperios y un mundo de naciones. Esta ubicación insegura en una especie de *terra nullius* en la que se cruzan distintas temporalidades y escenarios políticos comporta problemas de difícil resolución cuando se trata de establecer una clara periodización y complica notablemente las cosas en un mundo en el que la historiografía de los últimos dos siglos nos ha acostumbrado a un relato lineal en términos de tradición *vs.* modernidad, al tiempo que ha consagrado las fronteras nacionales casi como si fueran realidades naturales.

Entre Europa y América

Un rasgo peculiar de las revoluciones hispánicas reside en el hecho de haber sido un proceso genuinamente atlántico. Si, como es sabido, la Constitución de Cádiz empieza definiendo la nación española como «la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios» (art. 1) y sus escenarios se situaron a ambos lados del océano, la vida de muchos de sus protagonistas se desarrolló a caballo entre Europa y América. No en vano, como sugiere ya en aquel tiempo José Joaquín de Mora, por razones culturales e históricas España formaba parte a la vez de dos comunidades: la «gran familia europea» y la «gran familia hispánica».

Otro de aquellos personajes atlánticos, el guayaquileño Vicente Rocafuerte, en un momento de decepción ante la entronización de Iturbide como emperador de México, parece dudar entre la metáfora de la «aurora de la libertad» y el concepto emergente de «guerra de independencia» para captar el sentido de las revoluciones hispanoamericanas. Sus grandes expectativas sobre el triunfo del liberalismo en América comenzaron a frustrarse en 1821. Ello no le impide echar la vista atrás y mirar con nostalgia el camino recorrido antes de que se malograra tan «feliz ocasión»: «La América ilustrada no sólo con la doctrina de tanto libro como ha corrido en ella desde el establecimiento de la Constitución española, sino lo que es más, con el ejemplo que le daba la Península en la lucha que sostenía la parte liberal contra la servil, debió haber producido en ella el resultado más grandioso a favor de su libertad».¹⁴

14. Vicente Rocafuerte, *Bosquejo ligerísimo de la revolución de Méjico*, Filadelfia, Imprenta de Teracroueef y Naroajeb, 1822, pp. vi-vii, 3 y 10.

Entre imperio y nación

Desde otros puntos de vista encontramos asimismo en el momento gaditano la fluidez y la inestabilidad características de un tiempo de cambios acelerados en casi todos los terrenos. Tiempo de transición nada rectilínea también entre un mundo de imperios y un mundo de naciones. De todos es sabido que la Constitución de 1812 tiene en la nación española, que se declara a sí misma soberana en el artículo 3, su sujeto político por excelencia. Se ha enfatizado menos el carácter «imperial» del texto gaditano. El sujeto y el punto de llegada era la nación, pero aquella revolución no fue un movimiento nacionalista, sino más bien una «revolución imperial» (J. Adelman). Según Josep M. Fradera, el texto doceañista forma parte de una familia de «constituciones imperiales» que cronológicamente se extendería desde la norteamericana de 1787 hasta la portuguesa de 1822, y que abarcaría los principales imperios atlánticos: español, francés, portugués y angloamericano.¹⁵ La dialéctica imperio/nación vino a complicarse en aquellos años con la irrupción de nuevos proyectos imperiales. Mientras Napoleón Bonaparte trataba de hacer encajar a la nación española en su diseño de Imperio continental, los diputados de Cádiz se propusieron, al revés, transformar en nación una monarquía imperial.

Entre lo nacional y lo universal

La nación española, tan invocada en Cádiz como colectividad jurídico-política libre e independiente respecto de sus reyes (art. 2) y como sujeto de la soberanía (art. 3), no es entendida sin embargo en un sentido étnico y exclusivista. El momento gaditano es anterior al apogeo de los nacionalismos, y sería un error tomar el idioma constitucional por un lenguaje nacionalista.¹⁶

En realidad, el factor nacionalista, que tan importante llegaría a ser con el tiempo para la política, tuvo una presencia muy limitada en el primer liberalismo hispano. En el primer tercio del XIX muchos de aquellos pioneros liberales —incluyendo algunos próceres de las flamantes naciones hispanoamericanas— se imaginaban a sí mismos como parte de un gran movimiento transnacional, euroamericano e incluso tendencialmente universal, que aspiraba a implantar progresivamente en todo el mundo gobiernos constitucionales, independientes y representativos que pusieran fin a los viejos regímenes, considerados esencialmente caducos, arbitrarios y despóticos. Sólo tras las independencias y la cristali-

15. Josep M. Fradera, «Retrato de familia», *Teoría y Derecho*, 10 (2011), pp. 41-46.

16. La Revolución española es una revolución nacional («Revolución de nación», en afortunada frase de José M. Portillo) pero no *nacionalista*, al menos en la acepción fuerte que esta palabra tiene cuando nos referimos al nacionalismo de los nacionalistas.

zación de los nuevos estados los «amigos de la libertad» empezaron a ceñir sus proyectos políticos casi en exclusiva al espacio delimitado por las fronteras nacionales. Paradójicamente los imperios ibéricos en disolución constituyeron un teatro privilegiado para que el liberalismo pudiera ser concebido como un movimiento político unitario, ya que en la práctica articulaba grupos y redes de agentes que desarrollaban sus actividades en las dos orillas del Atlántico. Varios textos de diversos revolucionarios hispanos, muchos de ellos escribiendo en el exilio, lejos de sus patrias de origen, muestran que para ellos el liberalismo era un partido/movimiento político presente en ambos hemisferios y, potencialmente, en todos los continentes.¹⁷

Un constitucionalismo a caballo entre el setecientos y el ochocientos que alcanza su cenit en la década de 1820

Vistas con la perspectiva que nos proporciona el paso de dos siglos, el ciclo de las revoluciones hispánicas —y en particular la Constitución española de 1812— se sitúa en un espacio y una fase cruciales en la cadena de revoluciones euroamericanas y puede insertarse verosímilmente al menos en dos periodizaciones alternativas y en cierta manera complementarias.

Con un periodo crítico que se extiende entre 1808 y 1825, la ubicación cronológica de las revoluciones hispánicas nos permite verlas a la vez como el fin de una etapa y el comienzo de otra. Por una parte, en conjunto puede ser considerada la tercera gran revolución atlántica, tras la norteamericana y francesa (y, desde ese punto de vista, muchas veces se ha presentado a la Constitución española de 1812 como un texto lleno de resabios dieciochescos). Pero, por otra parte, estas revoluciones, en particular el movimiento *liberal* iniciado en 1820, que se extendió por la Europa mediterránea y alcanzó a puntos muy distantes de ambos hemisferios, desde México hasta Lisboa, desde Lima hasta San Petersburgo, en lo que respecta al viejo continente constituye la primera de las tres grandes oleadas de revoluciones europeas de la primera mitad del siglo XIX (siendo las otras dos obviamente las revoluciones de 1830 y 1848). No está claro por tanto si la revolución hispánica, entendida como un todo, es la última de las revoluciones de un «largo siglo XVIII» o la primera de la centuria siguiente. Otro tanto sucede con la carta gaditana que puede ser vista alternativamente como la última gran constitución del setecientos o como la primera del ochocientos.

17. Javier Fernández Sebastián (ed.), *La aurora de la libertad. Los primeros liberalismos en el mundo iberoamericano*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2012, pp. 13-18 y 281-282. Véase también mi capítulo titulado «Liberalismos nacientes en el Atlántico iberoamericano: 'liberal' como concepto y como identidad política, 1750-1850», en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, vol. I, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, pp. 713-716.

En los manuales de historia política y constitucional, sin embargo, este texto pasa casi desapercibido. Hay especialistas franceses, ingleses o norteamericanos en liberalismo que lo ignoran olímpicamente, y hasta hace poco rara vez tomaban en cuenta en sus obras al orbe hispano. Prejuicios y reduccionismos aparte, creo que algo tiene que ver también la breve e intermitente vigencia de una constitución, que, tras su abolición por Fernando VII a su regreso del cautiverio, en 1814, fracasó estrepitosamente cuando estuvo en vigor por segunda vez, entre 1820 y 1823, para ser anulada de nuevo con la entrada de las tropas del duque de Angulema en la península. (Conviene añadir que estos reveses, lejos de perjudicar su imagen, contribuyeron a agrandar el aura mítica de la Constitución de 1812 en los círculos de revolucionarios y radicales).

En cualquier caso, el descuido mostrado por muchos historiadores europeos y americanos de nuestros días se compadece mal con el enorme prestigio de que gozó la Constitución de Cádiz en aquellos años. De hecho, es difícil exagerar el predicamento que este texto alcanzó entre los revolucionarios de medio mundo en la década de 1820. Tras el éxito del pronunciamiento de Riego, leemos en un periódico liberal caraqueño que «la Constitución Española [de 1812] es el ídolo de todas las naciones».¹⁸ Y, en efecto, abundan las evidencias de la fascinación política ejercida por este texto entre los «amigos de la libertad» de numerosos países.¹⁹ El abate De Pradt, muy poco dado a ensalzar a los liberales españoles, después de comparar con ironía las rápidas conquistas de la España imperial del siglo XVI con las de la Constitución de 1812, describe la veloz propagación de esta carta constitucional como «un movimiento que no conoce otro igual en el mundo: por mucho que se consulte la historia, el ejemplo es único».²⁰

Ciertamente, la oleada de revoluciones de los años veinte tuvo insólitas repercusiones en lugares muy alejados de la península. Mientras en el Nuevo Mundo los procesos de emancipación hispanoamericanos traspasaban el punto de no retorno, desde Calcuta el fundador del liberalismo indio, Rammohan Roy, saludaba con entusiasmo el restablecimiento de la carta española de 1812, y los decembristas rusos leían con avidez la *Ispanskaia konstitutsija*.²¹ Fue entonces cuando «el liberalismo» como tal se hizo visible a diversos observadores como un

18. *El Fanal de Venezuela*, n.º 2, Caracas, 11-XII-1820, p. 8.

19. Según Gervinus esta Constitución habría sido durante «mucho tiempo para toda Europa el ideal de los liberales y el horror de los absolutistas» (Georg Gottfried Gervinus, *Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts seit den Wiener Verträgen*, Leipzig, 1856, t. II, p. 135).

20. Dominique de Pradt, *L'Europe et l'Amérique en 1821*, París, chez Béchét aîné, 1822, Deuxième partie, cap. XVI, p. 1. Según De Pradt la razón del «prodigioso éxito» de la Constitución de 1812 es sencillamente que los pueblos desean acabar con el poder absoluto y han visto en el ejemplo de España un modelo a imitar (*ibid.*, pp. 3-5).

21. C.A. Bayly, «Rammohan Roy and the Advent of Constitutional Liberalism in India, 1800-1830», en *Modern Intellectual History*, 4 (2007), pp. 26-28. Richard Stites, «Decembrist with a Spanish Accent», *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 12/1 (2011), pp. 12-13. Susanna Rabow-Edling, «The Decembrist Movement and the Spanish Constitution of 1812», *Historia Constitucional*, n.º 13 (2012), p. 150.

movimiento transnacional que había elevado a la mítica Constitución hispana a la categoría de símbolo universal de un expansivo «partido democrático». Un partido formado por «misioneros liberales» capaces de extender —sugiere con sorna uno de sus críticos— las virtudes taumatúrgicas de la Carta Magna gaditana no sólo al continente americano, sino también a África y al Lejano Oriente.²²

Se ha especulado acerca de las razones por las cuales la «Constitución de las Cortes» llegó a encandilar a gentes tan variopintas. Es muy posible que uno de los secretos de su atractivo residiese en una combinación inaudita —pero feliz, a los ojos de sus partidarios, lo que es en sí mismo revelador de una mentalidad muy alejada de la tópicamente «moderna»— de ingredientes muy diversos, incluso contradictorios. Como no dejaron de destacar muchos de sus críticos, se trataba de una Constitución a la vez católica y revolucionaria, moderada y radical, aparentemente monárquica pero republicana en el fondo. Sus intérpretes conservadores —recuérdense las palabras de Haller—, especialmente aquellos que se movían en la órbita cultural francesa, no ocultaron su perplejidad. Así, los josefinos españoles se complacen en subrayar desde el principio esas inconsistencias.²³ Un crítico italo-francés no deja de señalar las diferencias del incipiente constitucionalismo español con respecto a sus próximos parientes italianos o franceses.²⁴ A Chateaubriand, pese a todo, los *liberales* españoles le resultan más simpáticos que los *libéraux* franceses. «¿Cómo es posible», se pregunta en referencia a los primeros, «que los mismos hombres que defendían el gobierno de derecho hayan decretado una constitución que le da la vuelta por completo; que los mismos hombres que establecieron principios que podríamos tachar de intolerantes en favor del culto católico hayan caído en todas las fantasías del *Contrato Social*? ¿Cómo se las arreglaron para incorporar tanta monarquía en la religión y tanta democracia en la política?».²⁵

Detrás de la retórica de Chateaubriand se adivina la misma perplejidad, y sobre todo los mismos sobreentendidos, clisés y pares antagonicos —resultado de la Revolución francesa— que llevaron a Von Haller a ironizar ese mismo año sobre la Constitución de Cádiz; recordemos sus palabras: «extraña amalgama entre el Espíritu Santo y el espíritu del siglo, entre el jacobinismo y la religión católica».

22. André Vissieux, *Essay on Liberalism; Being an Examination of the Nature and Tendency of the Liberal Opinions; with a View of the State of Parties on the Continent of Europe*, Londres, Pewtress, Low, and Pewtress, 1823, pp. 110-112 y 209-210.

23. Juan López Tabar, «Por una alternativa moderada. Los afrancesados ante la Constitución de 1812», *Cuadernos Dieciochistas*, vol. 12 (2011), pp. 79-100.

24. «El espíritu de la Constitución española no procede del mismo origen del anterior republicanism y del presente liberalismo de Francia y de Italia» (Vissieux, *Essay on Liberalism*, p. 11).

25. François-René de Chateaubriand, «Politique de l'Espagne», *Le Conservateur*, t. VI, París, chez Le Normant fils, 1820, p. 249.

«Espíritu del siglo»: entre Ilustración y romanticismo

Podríamos preguntarnos a qué siglo se refiere Haller cuando habla de *espíritu del siglo*, si no supiéramos que el uso de la palabra *Zeitgest* (acuñada algunos años antes por Herder para verter al alemán la expresión latina *genius saeculi*), traducida al francés por el propio autor como *esprit du siècle*, no alude necesariamente a una centuria particular, sino vagamente a una época, a una generación o incluso al tiempo general (en inglés es frecuente traducirlo como *spirit of the time* o *spirit of the age*). Una época que desde principios del ochocientos empezaba a reflexionar sobre sí misma recurriendo cada vez más a nociones que muy pronto iban a considerarse típicamente románticas, como el *ennui* y el *mal du siècle*. Y para numerosos ensayistas de la primera mitad del XIX, que hacen suya la filosofía de la historia imperante en esos años, el *espíritu del siglo* se referirá a los imperativos de libertad, de civilización y de progreso de una época de límites imprecisos, a caballo entre el setecientos y el ochocientos.²⁶

También en este aspecto, la España del tiempo de las Cortes se corresponde en los términos convencionales de la historia cultural con un periodo de tránsito entre la Ilustración y el romanticismo temprano. Ahora bien, una historia del movimiento romántico en nuestro país no puede dejar de tener en cuenta este periodo formativo durante la guerra de la Independencia (guerra que en sí misma contribuyó poderosamente a forjar la imagen exterior de España como país romántico *par excellence*).

Ese romanticismo incipiente conoce precisamente algunas de sus primeras manifestaciones estéticas y político-literarias en el Cádiz de esos años, de la mano del cónsul alemán Juan Nicolás Böhl de Faber quien publicó un famoso artículo en donde daba a conocer al público español el encendido elogio del teatro de Calderón por parte de su compatriota A.W. Schlegel (*El Mercurio Gaditano*, 16 de septiembre de 1814); artículo que sería replicado por José Joaquín de Mora (y por Antonio Alcalá Galiano), dando origen a una célebre polémica.²⁷ Dice mucho del dinamismo de una época tornadiza como aquella que en esa disputa los liberales Mora y Galiano, pocos años después convencidos románticos, adoptaran la defensa del neoclasicismo ilustrado de cuño francés frente al tradicionalista e hispanófilo Böhl de Faber. Y es igualmente significativo que, desde el punto de vista de la nacionalidad, parezcan intercambiados los papeles de unos y de otros: mientras el autor hamburgués defiende con calor la «tradicción española», los españoles adoptan posiciones críticas hacia esa supuesta tradición —idealista, religiosa y caballeresca— y se adhieren decididamente a unos

26. En ese amplio sentido utiliza esta expresión Francisco Martínez de la Rosa en su famoso ensayo *El espíritu del siglo* (1835-1838).

27. Guillermo Carnero, *Los orígenes del romanticismo reaccionario español: el matrimonio Böhl de Faber*, Valencia, Universidad de Valencia, 1978.

valores políticos y estéticos «clasicistas» procedentes del exterior, de Francia fundamentalmente.

Entre monarquía y república

El contexto de la lucha contra el francés y el trasfondo moral de aquel primer constitucionalismo permiten entender por qué el discurso de los deberes, más que el de los derechos, y los clásicos ideales republicanos —desinterés, servicio público, bien común— permean el discurso liberal hasta tal punto que, como hizo notar Alcalá Galiano en sus *Memorias*, las doctrinas liberales se sustentaron sobre un «patriotismo a la romana».²⁸ No es ocioso recordar que, como se señaló ya en la época y varios especialistas han ratificado posteriormente, aunque monárquica en apariencia, la Constitución de 1812 instauraba un modelo político básicamente republicano.

Si bien no cabe duda de que en el terreno económico los reformistas buscaron establecer un sistema basado en la protección de la propiedad y en el fomento del interés privado, lo cierto es que el liberalismo tuvo entonces en España una tonalidad más patriótica que individualista, y en muchas ocasiones, «liberal» y «republicano» —más en América que en Europa, desde luego— fueron dos términos afines, casi intercambiables.

Podría predicarse de la Constitución de Cádiz algo parecido a la concisa caracterización que hizo Robespierre de la Constitución francesa de 1791 como «une république avec un monarque». «Elle n'est ni monarchie, ni république», añade. «Elle est l'une et l'autre». Otro tanto pudiera decirse del texto gaditano que, por si fuera poco, muchos tacharían de democrático.

Entre liberalismo y democracia

Por último, la Constitución de 1812 puede verse también como un texto que mantiene un equilibrio inestable entre liberalismo y democracia, equilibrio que con el tiempo se iría decantando en opinión de la mayoría de sus intérpretes hacia esta última.

En los primeros años, cuando todavía el término «liberalismo» era poco usado, muchos observadores creían que la Constitución de Cádiz había instituido un régimen democrático bajo el disfraz de una monarquía. Como se sabe, tras la experiencia del Terror, *democracia* era usualmente un término odioso y muy pocos estaban dispuestos a reconocerse *demócratas*. En consecuencia, decir que el

28. Antonio Alcalá Galiano, *Obras escogidas*, Madrid, Atlas, 1955, I, p. 349.

sistema gaditano era una democracia equivalía a descalificarlo. De hecho, sus inspiradores, los liberales de las Cortes, negaron enérgicamente que se tratase de un código democrático.

Pese a todo, si la Constitución de 1812 quedó grabada en la memoria de la izquierda del liberalismo español como hito y mito democrático ello se debió en gran medida, al margen de la amplitud del sufragio reconocido en su articulado, a la intervención popular en asuntos políticos que caracterizó a los cortos periodos en que estuvo en vigor. Dos décadas después de su promulgación hizo notar Donoso que la naturaleza democrática de la Constitución de 1812 derivó en gran parte del hecho de que el levantamiento patriótico y la guerra contra los franceses habían dado un insólito protagonismo al pueblo y habían erosionado las diferencias sociales.²⁹ También fuera de España generalmente se consideraba a la Constitución de Cádiz una constitución democrática: «Qu'est-ce que la Constitution d'Espagne? Une vraie Démocratie», escribe por ejemplo el militar italiano Pes de Villamarina.³⁰ Durante los años veinte y treinta la adhesión o el rechazo al texto gaditano bastaba para distinguir a los liberales europeos de izquierda y de derecha. Así, los autores alemanes que se ocuparon de ella veían alternativamente la Constitución de 1812 como una combinación amenazadora —si eran liberales conservadores— o excelsa —si pertenecían a la minoría de liberales demócratas— de monarquía y democracia.³¹

Una constitución transitiva para un tiempo de grandes mudanzas

A la vista de todo lo expuesto, no nos sorprenderá que los críticos de la Constitución de Cádiz hayan denunciado frecuentemente su falta de claridad, su carácter híbrido y vacilante entre revolución y tradición.

Aunque es posible que esa tibieza e irresolución esté más en la mirada del crítico que en el diseño de la Constitución (es decir, en la intención de sus padres fundadores), desde distintas posiciones ideológicas y enfoques académicos se la ha reprochado a veces no ser políticamente del todo liberal ni tradicional, ni carne ni pescado.

29. Juan Donoso Cortés, *Obras completas*, ed. Carlos Valverde, Madrid, BAC, 1970, I, pp. 247-251.

30. Emanuele Pes di Villamarina, *La révolution piémontaise de 1821 disséquée pour servir de mémoires utiles à l'histoire du Piémont après la Restauration de 1814*, en Emanuele Pes di Villamarina, *La révolution piémontaise de 1821 ed altri scritti*, ed. Narciso Nada, Turín, Centro Studi Piemontesi, 1972, p. 180, n. 1; cit. Gonzalo Butrón Prida, «La inspiración española de la revolución piamontesa de 1821», *Historia Constitucional*, n.º 13 (2012), p. 92.

31. Horst Dippel, «La significación de la Constitución española de 1812 para los nacientes liberalismo y constitucionalismo alemanes», en José María Iñurrategui, José María Portillo, eds., *Constitución en España: orígenes y destinos*, Madrid, CEPC, 1998, pp. 287-307.

32. Antonino de Francesco, «La Constitución de Cádiz en Nápoles», en Iñurrategui, Portillo, eds., *Constitución en España: orígenes y destinos*, pp. 273-286, p. 286.

Paradójicamente, esa denostada indefinición pudo ser vista en su tiempo como una de sus grandes virtudes. Antonino de Francesco ha atribuido el éxito fulgurante de la Constitución de Cádiz en Nápoles a su flexibilidad y polivalencia, al haberse adoptado en el Mediodía de Italia como una suerte de compromiso, ampliamente consensuado, entre las luces y la nación católica. Una solución transitoria que permitía responder de manera satisfactoria —incluso para un sector del clero— a las ansias de modernización política sin renunciar a los valores religiosos, logrando así una «mediación entre los derechos de la libertad política y el respeto a la profunda tradición de las poblaciones».³²

No es menos cierto, sin embargo, que esa constitución-puente, como una pasarela que se tiende para salvar la brecha entre dos épocas y entre dos mundos, se reveló enseguida inadecuada para tal cometido. Justamente en el mismo momento en que, a comienzos de la década de 1820, alcanzó el cenit de su prestigio fuera de España, en su segundo periodo de vigencia mostró con creces que no era apta para consolidar una monarquía constitucional bihemisférica.³³

Este texto pasajero y ambiguo que, como la doble cara de Jano, mira a la vez hacia adelante y hacia atrás desde el umbral entre dos épocas, pudiera tomarse como cifra y emblema de ese periodo de tránsito (*Sattelzeit* o *Schwelienzeit*) que hace varias décadas propuso Koselleck como una útil metáfora para comprender los grandes cambios semánticos de un tiempo transperiódico de transformaciones aceleradas. Un tiempo fugaz y transitivo en el que el mundo parecía cambiar a un ritmo endiablado,³⁴ mientras el periodismo naciente informaba día tras día de acontecimientos sorprendentes e inesperados y el lenguaje político se tornaba crecientemente conflictivo. El incremento en el ritmo de publicación de los periódicos y el bombardeo constante de noticias generaron en efecto una demanda insaciable de novedades por parte del público. Todo ello contribuyó a disparar las expectativas y a aguzar la conciencia histórica de contemporaneidad entre los lectores, mientras la catarata de informaciones producía en ellos la impresión de que el tiempo y el espacio se comprimían más y más. La visión típicamente ilustrada de la razón crítica vencedora contra el oscurantismo gracias a la libertad de imprenta y a la apertura de la esfera pública despertó el entusiasmo de los revolucionarios ibéricos e inspiró numerosos escritos de la época:

33. Joaquín Varela, «La Monarquía imposible. La Constitución de Cádiz durante el trienio», *Anuario de Historia del Derecho Español*, vol. 66 (1996), pp. 653-687.

34. Javier Fernández Sebastián, «Riding the Devil's Steed. Historical Acceleration in an Age of Revolutions», en *Political Concepts and Time. New Approaches to Conceptual History*, Javier Fernández Sebastián, ed., Santander, Cantabria University Press - McGraw Hill, 2011, pp. 395-423; versión en español «Cabalgando el corcel del diablo. Conceptos políticos y aceleración histórica en las revoluciones hispánicas», en *Lenguaje, tiempo y modernidad. Ensayos de historia conceptual*, Santiago de Chile, Globo Editores, 2011, pp. 21-59.

Hoy todo se sabe, se indaga, se analiza y se calcula; guiadas por el fluido magnético de la brújula, vuelan las noticias con la rapidez del viento; la filosofía las recoge y descubre siempre en el crisol de la imparcial crítica la verdad, la que, entregada a la prensa, pasa triunfante sobre el océano de los siglos.³⁵

Volviendo a la Constitución de 1812 y a su ambivalencia congénita —anclada en la tradición y con la vista puesta en un nuevo horizonte—, la inacabable discusión sobre hasta qué punto es original o un simple remedo de la Constitución francesa de 1791 tiene mucho que ver con la imposibilidad de zanjar esta cuestión, que se mueve entre dos interpretaciones opuestas. Aquilatar el grado de tradición y el grado de innovación que contiene un texto, en particular un texto constitucional, nunca ha sido tarea fácil, y a veces las apariencias engañan. A la hora del balance y la interpretación global, con frecuencia el contexto es más relevante que el texto, y el sustrato cultural más importante que la letra de la ley.

Si admitimos que muchos conceptos políticos modernos proceden de una secularización de conceptos religiosos, la cultura constitucional gaditana sólo puede ser comprendida cabalmente como un punto intermedio —todavía muy cerca del arranque— en ese largo trayecto entre teología y política. Una etapa pasajera en cuyo lenguaje balbuceante, aparentemente incongruente, se adivina la semántica mixta de aquellas palabras clave que en esos años estaban siendo sometidas a fuertes presiones, en medio de una acalorada disputa entre diversos agentes por atribuirles uno u otro sentido.³⁶ Por eso, si bien es indudable que los líderes liberales de aquellas Cortes Generales y Extraordinarias tenían plena conciencia de estar proyectando un futuro sustancialmente distinto del pasado (futuro que a unos les llenaba de esperanzas, incluso quiméricas, y a otros de no menos exagerados temores), a mi juicio no es del todo acertado ver en 1810-1812 el punto final de un mundo y el comienzo de una nueva era. Después de 1812 muchas cosas siguieron siendo como antes de esa fecha mágica, aunque es innegable que algo muy importante había cambiado. No se proclama inocentemente la soberanía nacional ni se decreta una constitución para que todo siga igual.³⁷ Ni comienzo absoluto ni permanencia de un mundo esencialmente inalterado. Conviene pensar ese breve lapso de tiempo como una solución de continuidad que liga dos momentos distintos aunque emparentados, entre los cuales algo se ha

35. Rocafuerte, *Bosquejo ligerísimo*, pp. ix-x.

36. Véanse al respecto mis trabajos: «La crisis de 1808 y el advenimiento de un nuevo lenguaje político. ¿Una revolución conceptual?», en *Las experiencias de 1808 en Iberoamérica*, Alfredo Ávila y Pedro Pérez Herrero, eds., México: UNAM- Universidad de Alcalá, 2008, pp. 105-133; «Guerra de palabras. Lengua y política en la Revolución de España», en *Guerra de ideas. Política y cultura en la España de la Guerra de la Independencia*, Pedro Rújula y Jordi Canal, eds., Madrid, Marcial Pons Historia, 2012, pp. 237-280.

37. María Cruz Romeo ha subrayado recientemente la faceta rupturista de la crisis de 1808 y de la propia Constitución de Cádiz: Romeo Mateo, «Nuestra antigua legislación constitucional», art. cit.

modificado para siempre, no como el instante en que, como por ensalmo, se produce una transmutación súbita que deja atrás el «antiguo régimen».

El desafío intelectual que supone interpretar adecuadamente aquella época crucial puede afrontarse con mayores garantías si abandonamos los códigos binarios y estamos dispuestos a admitir que —como nos enseña la semántica histórica— la ruptura es perfectamente compatible con la continuidad.³⁸ Mejor que plantear la cuestión en términos excluyentes —origen vs. permanencia—, el recurso a la transitividad puede facilitar la comprensión de aquellos complejos procesos de cambio. Para comprender y dar cuenta de tales procesos es mejor dejar a un lado el lenguaje enfático que habla de orígenes y de finales absolutos, para adoptar más bien un lenguaje matizado de mediaciones y de deslizamientos. Procesos que conviene contemplar en el medio plazo, extendiendo nuestra mirada a varias décadas, en lugar de concentrar el foco en un momento tan breve como lo fue la guerra de la Independencia y los dos primeros años de la Constitución de Cádiz.

La aceleración de aquellos sucesos extraordinarios sólo pudo ser apreciada en toda su intensidad algunos años después, cuando a partir de los años treinta sus protagonistas comenzaron a reflexionar sobre lo vivido. Algunos de ellos —sobre todo quienes escribían desde posiciones conservadoras— fueron los primeros en sentirse perplejos y angustiados ante un mundo en cambio incesante que parecía incapaz de recobrar la estabilidad perdida. Reinterpretaron entonces los sucesos de la guerra de la Independencia y las Cortes de Cádiz como el inicio de un largo camino (retomado en 1820 y en 1834), en lugar de verlos como la instauración de una *nova aetas* en la que el mundo político se hubiera formado de nuevo como si acabara de «salir de las manos de su Creador».³⁹

La irrupción de esa radical contingencia que trajeron las revoluciones movió a no pocos políticos y escritores europeos y americanos de las décadas centrales del siglo XIX a reflexionar sobre esa inestabilidad crónica, sobre esa transición interminable que a los ojos de varios intelectuales iba a perfilarse muy pronto como característica descolante de la modernidad. Autores franceses como Chateaubriand, Musset o Tocqueville, españoles como Balmes y Donoso, Martínez de la Rosa y Larra nos han dejado páginas sugestivas sobre esta cuestión. Páginas que hablan del ocaso de un mundo y del orto de una nueva sociedad, recurriendo a imágenes tan plásticas como el cruce de un río hacia una orilla desconoci-

38. Me extiendo sobre esta cuestión en mi ponencia «Lo viejo y lo nuevo. Revoluciones atlánticas y cambio conceptual», presentada en el XIV Congreso Anual de Historia Conceptual: Inestabilidad y Cambio en los Conceptos (Buenos Aires, 8-10 de septiembre de 2011), organizada por el HPSCG y la Universidad Nacional de Quilmes.

39. La cita entrecomillada corresponde a un periódico limeño de los años veinte. Sobre esta y otras imágenes del «gran amanecer» que proliferaron entonces en todo el mundo hispano puede verse mi trabajo «Las revoluciones hispánicas. Conceptos, metáforas y mitos», *La Revolución francesa: ¿matriz de las revoluciones?*, Roger Chartier, Robert Darnton, Javier Fernández Sebastián y Eric van Young, México, Universidad Iberoamericana, 2010, pp. 204-207.

da,⁴⁰ y especialmente a la rica metafórica de la luz en todas sus variantes. Lo que unos describen como una espléndida aurora —la «aurora de la libertad» es un tópico mil veces reiterado de esa época— es interpretado por otros como una declinante luz crepuscular. Así, en la atmósfera romántica de la juventud desencantada de la Francia postnapoleónica, Alfred de Musset canta melancólicamente a «l'esprit du siècle, ange du crépuscule, qui n'est ni la nuit, ni le jour».⁴¹ No se trata ya del *esprit* optimista del siglo de las luces, sino de un sentimiento de incertidumbre y desencanto ante lo que se percibe como una prolongada transición entre un mundo que no termina de morir y otro que no acaba de nacer. No es ya de día, pero tampoco noche cerrada: estamos más bien ante un largo atardecer y todavía el cielo no está lo bastante oscuro para que la lechuza de Minerva alce su majestuoso vuelo.

Conclusión

Por mucho que Goya representase a la Constitución de Cádiz en un conocido grabado alegórico como un libro abierto en las manos de una mujer suspendida en el aire, un libro de cuyas páginas brota, radiante, una luz cegadora que desgarrar la oscuridad (*Lux ex tenebris*),⁴² estas otras imágenes que evocábamos hace un momento de atardecer o de amanecer incierto convienen tal vez más, según creo, al texto gaditano.

Desde la perspectiva que sólo da la distancia, la Constitución de 1812 se va perfilando cada vez más como un texto bilingüe e intersticial; escrito en dos idiomas bastante más conectados de lo que se piensa, el de la tradición y el de la modernidad, pertenece por derecho propio a la vez al antiguo régimen y a la revolución. En Cádiz hay ruptura y hay continuidad. Pero, más allá de eso, su propia existencia como norma fundamental y lo mucho que su gestación y puesta en práctica revela sobre la cultura jurídica y constitucional hispana de la época desmiente esa burda polaridad. Su auténtico carácter no puede ser aprehendido por aquellos que se complacen en pintar un mundo en blanco y negro, desdeñando los matices, las medias tintas y los tonos intermedios.

40. François-René de Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-tombe* [1849-1850], París, Gallimard-La Pleiade, 1952, II, pp. 933-934. Mariano José de Larra, «La educación de entonces», *La Revista Española*, 12 de enero de 1834; del mismo, «Panorama matritense», *El Español*, 20 de junio de 1836. Pocos años después, los autores de *Los españoles pintados por sí mismos* «dirig[en] una mirada retrospectiva hacia nuestra antigua España» y contrastan esa imagen con las costumbres y figuras típicas de la nueva sociedad (Madrid, Boix, 1843, vol. II, p. 482 y *passim*).

41. Alfred de Musset, *La Confession d'un enfant du siècle* [1836], París, Garnier-Flammarion, 1993, p. 31.

42. Es significativo que para representar ese momento fundacional, Goya recurriese a «la iconografía religiosa tradicional», reinterpretada en sentido político. «El título puede proceder del Génesis 1:4: 'Dios dividió la luz de las tinieblas.' La analogía no resulta sorprendente: Goya veía a la Constitución de 1812 como el comienzo de una nueva era para España» (Michael Armstrong Roche, en *Goya y el espíritu de la Ilustración*, Madrid, Museo del Prado, 1988, pp. 345-347).