

Catolicismo y revolución: El mito de la nación católica en las Cortes de Cádiz

Antonio Rivera García

Universidad de Murcia, España

A propósito de JOSÉ MARÍA PORTILLO VALDÉS, *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*,
(CEC, Madrid, 2000, 522 páginas)

La historia de las instituciones sociales y de las fuentes jurídico-políticas exige un manejo muy preciso de los conceptos. En esta nota crítica debatiremos determinados conceptos políticos, como los de absolutismo, teología política, libertad civil o nación, utilizados por José María Portillo para iluminar el período revolucionario que dio origen a la Constitución de Cádiz. Portillo distingue en su libro entre un discurso católico antipolítico, perteneciente al absolutismo anterior a Cádiz, y una teología política católica que subyace a la Constitución de 1812. Ello le permite sostener la tesis de que, en sus orígenes, nuestra cultura constitucional se acerca más a una especie de *nacionalismo católico* que a un republicanismo de corte liberal.

Revolución de nación tiene el mérito de analizar casi todas las fuentes jurídico-políticas que lograron cierta repercusión entre los años 1780 y 1812. Nos encontramos sin duda ante un libro muy bien documentado, que probablemente se convierta en un título imprescindible para conocer las bases teóricas de nuestra primera Constitución. No obstante, se puede objetar a este valioso libro la utilización poco rigurosa de algunas categorías o conceptos políticos. Así, el carácter *antipolítico* del absolutismo español no se debe –en contra de lo que parece indicar Portillo– a la falta de libertad política y de instituciones representativas, sino a la defensa antihobbesiana de las tesis patriarcalistas. Por otra parte, resulta inadecuado hablar de *teología política* católica para referirse al discurso del liberalismo gaditano si antes no se demuestra la transferencia de las categorías de la teología católica a la política¹. Para ello no basta con probar la confesionalidad del Estado español o la importancia que tiene la religión para

conseguir la paz social. Que la concepción de libertad defendida por Martínez Marina se encuentre estrechamente unida al iusnaturalismo católico tomista, no es suficiente para catalogar su doctrina de teología política (pág. 450). Desde el siglo XVI, este problema ha estado centrado en demostrar si el poder de los gobernantes o soberanos temporales se asemeja a la *omnipotencia dei*. Así, Pérez Valiente, por ejemplo, expone una genuina teología política romana o católica cuando señala que el soberano, en contraste con el hobbesiano², siempre actúa de *potentia ordinata* y nunca de *potentia absoluta*³.

1. *El discurso “católico” y “antipolítico” del absolutismo español.* Ese excelente historiador de las fuentes e instituciones políticas y sociales que es José María Portillo, ha cometido, sin embargo, algunas simplificaciones y confusiones que, a mi juicio, sería preciso eliminar. Éste es el caso de la primera parte del libro, *Los límites de la monarquía y la necesidad de la constitución*, donde el autor tiende a identificar el pensamiento absolutista y el conservador, el católico y el jansenista. El absolutismo puede ser calificado de *conservador* si lo comparamos con el republicanismo de algunos diputados gaditanos, mas difícilmente puede ser catalogado así cuando pensamos en el despotismo ministerial o en la acción de los ministros españoles dieciochescos, casi siempre opuestos a la política tradicional y estamental seguida por el Consejo Real. Por esta razón, si se habla de un pensamiento *conservador*, o incluso de una Ilustración conservadora, antes hemos de definir este concepto tan ambiguo y, sobre todo, advertir que el paso del tiempo obliga a reajustar los significados de esta categoría política.

En cuanto a la segunda confusión, resulta muy conocido que el jansenismo no sólo es una parte del catolicismo, sino muy a menudo una tendencia acusada de heterodoxa. En la España de finales del XVIII podemos apreciar la existencia de una teoría absolutista que apuesta por un poder real no sujeto a los límites de la constitución secular y estamental, y que a menudo merece el calificativo de *jansenista y patriarcalista*. Su jansenismo se debe a su pesimista antropología y

1. Cf. C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin, 1985; *Politische Theologie II. Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin, 1970.

2. Cf. P. PÉREZ VALIENTE, *Derecho público hispánico*, CEC, Madrid, 2000, 31, pág. 146.

3. “[...] en la república no puede haber otra potestad que una suma y suprema y que ésta [...] es *ordinaria* y acorde con la razón” (*Ibidem*, 40, pág. 148). Antes, Pérez Valiente ha definido, a su manera, el problema de la teología política: “El hecho de no tener la majestad superior alguno en lo temporal, ejercer su poder con independencia del pueblo y no estar sujeta a las leyes, desencadenó un problema bastante pernicioso, el de si existe una doble potestad en el rey o príncipe supremo, a saber, la ordinaria, atenta al mandato de las leyes y de la razón, y la absoluta o plena, ajena por completo a las leyes.” (*Ibidem*, 1, pág. 139).

a su episcopalismo o regalismo. El adjetivo de *patriarcalista* le conviene porque, en discusión con el contractualismo hobbesiano, atribuye un origen natural al dominio monárquico.

Portillo califica de “discurso católico antipolítico” (pág. 85) a las obras *Catecismo de Estado según los principios de la Religión* de Joaquín Lorenzo Villanueva y *La Monarquía* de Clemente Peñalosa y Zúñiga, ambas de 1793. La antropología pesimista del escrito de Villanueva⁴ que, en opinión de Portillo, pertenece al catolicismo más *conservador*, propugnaba una absolutista “reducción antipolítica de la sociedad”⁵. Mas el autor de *Revolución de nación* realiza una lectura superficial cuando, en lugar de subrayar el jansenismo de Villanueva, se limita a ver en esta antropología pesimista y absolutista un buen ejemplo de “antropología católica”⁶. Estos conceptos, pesimismo antropológico y absolutismo o teoría política autoritaria, no son exclusivos de la confesión romana: los encontramos en numerosos autores no católicos, como Maquiavelo, Lutero o Hobbes. Además, si se omite un dato esencial como el jansenismo de Villanueva, el lector puede pensar que la ortodoxia católica coincide con esta defensa jansenista del absolutismo. Sin embargo, en España, incluido el período analizado por José María Portillo, el catolicismo dominante, sobre todo en la universidad, fue el tomista o escolástico, cuya optimista antropología, centrada en las virtudes del libre albedrío humano, se encontraba en las antípodas de los seguidores de la teología agustina. Desde luego, si no se menciona la adscripción de Villanueva a la “sana doctrina”, al jansenismo español, ni podemos explicar su antropología pesimista, ni su preocupación por el pecado y la gracia, ni su absolutismo. Por lo demás, también es conocida la proximidad de Jovellanos a ciertos planteamientos del *jansenismo español*. Pero Portillo ha desaprovechado la ocasión, a pesar de citar a menudo al ilustrado asturiano, para iluminar esta decisiva cuestión.

Si no se puede leer a Villanueva sin conectar su absolutismo con su jansenismo, tampoco podemos comprender a Peñalosa sin destacar el *patriarcalismo*

4. En el *Catecismo del Estado* podemos encontrar fragmentos de este corte: “del pecado viene la necesidad de la sujeción coactiva al orden civil.” (Cit. en J. VARELA, *Jovellanos*, Alianza, Madrid, 1988, pág. 168).

5. “El supuesto antropológico del hombre desordenado y el alma presa de pasiones, que se compartía con una teología católica conservadora, implicaba esta reducción antipolítica de la sociedad” (pág. 115).

6. “Antropología católica que [...] concebía únicamente un ser desnudo de derechos y subsistente sólo ‘por pura misericordia de Dios’. Situación en la que tampoco una voluntad propia sino la gracia divina podía redimir y reordenar [...] En la idea de pecado, y no en la libertad, estaba el núcleo de esta reflexión católica.” (pág. 90).

de su teoría monárquica. Para Portillo, el absolutismo de Peñalosa⁷ contiene “una relación no política entre una nación meramente civil y un soberano absolutamente político” (pág. 101). En principio, al juzgar este discurso absolutista de *antipolítico*, Portillo parece confundir la política con las tesis republicanas, y olvidar que también es política la relación vertical de mando y obediencia. No obstante, hay una indiscutible dimensión antropolítica en la argumentación monárquica de Peñalosa. No porque defienda el absolutismo, o la concentración del poder supremo en el monarca, y la ausencia de instituciones de representación popular, sino por abogar a finales del siglo XVIII por una tesis patriarcalista vinculada tradicionalmente al antiguo derecho divino de los reyes, entre cuyas figuras más señeras habían destacado en el pasado el monarca inglés James I y Robert Filmer. Mas esta teoría ya había sido desechada en siglos anteriores por teólogos católicos (Suárez) y por filósofos protestantes, tanto absolutistas (Hobbes) como constitucionalistas (Locke). El patriarcalismo se caracterizaba por confundir, como atinadamente señalaba Suárez, lo económico, el ámbito doméstico y familiar, con lo político⁸. Por este motivo lo *antipolítico* se hallaba, en contraste con la afirmación de Portillo, en el mismo poder doméstico del soberano.

A esta corriente patriarcalista también pertenecen los iusnaturalistas católicos José de Torres Flores y Sebastián Sánchez Sobrino. Para el primero, el rey “respecto de sus vasallos, no es otra cosa más que un padre de familia respecto de sus domésticos” (cit. en pp. 99-100). Para Sobrino, la respetuosa obediencia debida a los padres era similar a la exigida por el monarca (pág. 118). Por esta razón, en su obra *El vasallo fiel a su príncipe* (1798) explicaba que la relación de obediencia a las potestades humanas no era una cuestión de “virtud puramente civil y política”, sino un “deber sagrado impuesto por el cuarto precepto del Decálogo” (cit. en pág. 119), esto es, por el mandamiento que ordena honrar a los padres. Todo lo cual demuestra que el catolicismo patriarcalista, tan diferente al defendido por Francisco Suárez, el más grande de los teólogos-juristas de confesión romana, no sólo se opone al republicanismo y contractualismo rousseauiano, sino también al decisionismo absolutista de Hobbes.

7. “Llamo absoluto –escribe Peñalosa– aquel poder que no separa la autoridad legislativa de la persona del Monarca, quien también la tiene para mandar la ejecución de las leyes que dio ordenadas al bien común de los hombres.” (cit. en pág. 116). “Aun cuando la ley nueva se opusiese con manifiesta y evidente contradicción a las leyes constitucionales del Estado, no puede servirles de pretexto para arrogarse los vasallos el poder de anularla.” (pp. 116-117).

8. Cf. F. SUÁREZ, *Defensa de la fe*, IEP, Madrid, 1970, I, VIII, 7, pág. 46. Este tema lo he tratado en mi libro *La política del cielo. Clericalismo jesuita y Estado moderno*, Olms, Hildesheim, 1999, pp. 69-70.

Peñalosa, no obstante, se aleja del derecho divino de los reyes del siglo XVII en aquellos fragmentos de su obra donde defiende un peculiar *liberalismo patriarcal*. Pues aprecia en la monarquía el régimen más adecuado para defender las libertades individuales. De un modo semejante a la famosa distinción de Benjamin Constant, Peñalosa critica aquella libertad positiva y republicana de los griegos fundada sobre el sacrificio de los intereses individuales (pág. 102); y, en cambio, ensalza la libertad individual o negativa de los modernos por ser más auténtica, más suave, más sostenida y más propia del hombre que la griega. Para este pensador, la civilización, el desarrollo de la vida urbana, del comercio y de la propiedad privada hicieron necesario el régimen monárquico, el único capaz de fomentar las libertades de los individuos. Ahora bien, Portillo incluye *La monarquía* de Peñalosa dentro de una discutible *ilustración conservadora*, la caracterizada por defender la sociedad civil moderna frente al antiguo ideal republicano (pág. 101). Nuevamente no parece apropiado aplicar el adjetivo *conservador* al pensamiento liberal de finales del XVIII y principios del XIX. Quizá sí lo sea desde el inmóvil enfoque historicista, pero una rigurosa historia conceptual debería servir para evitar estos lamentables anacronismos.

2. *Reformistas y revolucionarios en Cádiz: la polémica sobre el poder constituyente*. Lo mejor del libro de Portillo se encuentra en las páginas dedicadas a los debates historiográficos y constitucionales que durante este período entablan el sector moderado capitaneado por Jovellanos y el sector más revolucionario o republicano del liberalismo español. Los moderados o realistas deseaban restar carácter constituyente al sujeto nacional, y que las Cortes se limitaran a restaurar y mejorar la constitución histórica. Lejos de propugnar una ruptura revolucionaria, defendían la vigencia de las antiguas leyes fundamentales, en cuyo carácter estamental u orgánico veían un serio obstáculo contra el despotismo. A pesar de esta apología de las tradiciones constitucionales, los realistas, siguiendo el modelo inglés propuesto por Lord Holland y por el libro del escocés John Allen *Insinuaciones sobre las Cortes*, deseaban introducir la novedad de dos cámaras: la cámara alta de los privilegiados, donde estarían representados la nobleza y el clero, y la cámara baja de los comunes. Sin embargo, la opción revolucionaria se impuso al final sobre la realista, dado que las Cortes ni fueron estamentales ni se dividieron en dos cámaras.

Para ese sector partidario de modestas reformas en la Constitución histórica, el de Jovellanos, Capmany o Borrull, la España de las Cortes de Cádiz no era una “nación constituyente” sino una nación constituida, cuya esencia radicaba en la religión católica y en una monarquía hereditaria y limitada por un orden estamental. Los moderados añadían, en una línea muy parecida al pensa-

miento reaccionario expuesto poco más tarde en el *Manifiesto de los persas*, que la nación no podía modificar los derechos del rey Fernando VII, por cuanto la traslación de poder al rey, la *translatio imperii*, ya había tenido lugar en épocas pasadas (pág. 415). Razón por la cual los diputados de las Cortes debían ser considerados simples depositarios de la soberanía monárquica. Asimismo, los realistas, tras sentenciar que la antigua Constitución se remontaba a la Edad Media, al pacto entre dos sujetos iguales, el príncipe y el resto del cuerpo político, pensaban que la nación no constituía una realidad anterior a la monarquía. Sin pacto de gobierno o de dominación no podía hablarse de una comunidad, sino, como señalaba Inguanzo, de una “reunión de hombres en confuso” (cit. en pág. 374).

En cambio, los diputados más revolucionarios o rupturistas, cuyo pensamiento suele poseer muchas de las características del *republicanismo liberal*⁹, negaban que la Constitución tradicional española siguiera vinculando a las nuevas Cortes. Los estudios historiográficos del moderado Martínez Marina sirvieron, como advierte Portillo, a los propósitos de este grupo, por cuanto el autor de la *Teoría de las Cortes* pretendía demostrar que la auténtica representación nacional nunca había residido en las asambleas estamentales sino en los municipios que habían pactado con el rey, a fin de frenar la tiranía señorial o feudal, unos fueros favorecedores de la libertad política. En opinión de Marina, el pueblo llegó a asumir, bajo el reinado de Fernando III, la soberanía y la representación nacional. Indudablemente, en este discurso histórico dominaba la dimensión de *factor* de cambios políticos, en cuanto servía al propósito de combatir la representación estamental, sobre la de *índice* de los hechos realmente acaecidos en el pasado¹⁰. Sobre todo si tenemos en cuenta que Marina identificaba a los

9. A diferencia del republicanismo *neo-romano* de Maquiavelo (cf. Q. SKINNER, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998), y en oposición al absolutismo dieciochesco, este republicanismo, propio de los padres fundadores norteamericanos (cf. B. ACKERMAN, *We the People, I: Foundations*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1991) y de Immanuel Kant (cf. J. L. VILLACAÑAS, *Res publica. Los fundamentos normativos de la política*, Akal, Madrid, 1999), es liberal porque defiende la existencia de derechos y libertades individuales de carácter universal e inalienable; porque atribuye un origen contractual a la sociedad política; porque separa la soberanía de la representación, es decir, diferencia entre la soberanía popular y la representación responsable de los magistrados o gobernantes; porque ve en la división de poderes un mecanismo muy eficaz de censura política; porque es partidario de una concepción federal del Estado; porque, en contraste con el republicanismo maquiaveliano, no considera a la religión cristiana incompatible con la virtud cívica; o porque, frente a la idea de revolución permanente, valora positivamente la creación de una tradición republicana, a menudo encarnada en un texto, la Constitución, o en una asamblea, el senado federal.

10. Sobre la diferencia entre *factor* e *índice*, cf. R. KOSELECK, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993.

procuradores de las ciudades con el pueblo o tercer Estado¹¹. En cualquier caso, los rescoldos de aquella llama democrática ya se habían extinguido. De ahí la necesidad de una nueva Constitución¹². Todo ello explica por qué, según el revolucionario Espiga, el primer artículo de la ley fundamental de 1812 no definía “la nación como constituida, aunque lo esté”, sino “en aquel estado en que, usando de los grandes derechos de establecer las leyes fundamentales, está constituyéndose o, lo que es lo mismo, está mejorando su constitución” (cit. en pág. 374).

La nación, y no el reino de España o los reinos históricos, se convertía ahora en el nuevo titular de la soberanía. El organicismo medieval, según el cual el reino se identificaba con un cuerpo cuya cabeza era el rey y cuyos miembros, los estamentos o los territorios, eran órganos heterogéneos, cedió su lugar a la idea revolucionaria de una nación homogénea compuesta por individuos libres e iguales. Las Cortes dejaron de ser una reunión de los tres estamentos o de los distintos territorios históricos y se convirtieron en una reunión de voluntades¹³, tal como declaraba el artículo 27 de la Constitución: “Las Cortes son la reunión de todos los diputados que representan la nación, nombrados por los ciudadanos”.

Los revolucionarios también subrayaban la anterioridad y superioridad de la nación soberana sobre el monarca. Desde este punto de vista, Fernando VII no continuaba siendo gobernante y rey en virtud de un histórico derecho de sucesión, sino, como señalaban unos *Preliminares a la constitución para el reino de España* de 1810, por elección especial y nombramiento nuevo de la nación (pág. 323). El mismo proyecto de Constitución manifestaba que a la nación soberana le corresponde “adoptar las formas de gobierno que más le convenga”. Por otra parte, la tradición del republicanismo liberal, a la cual podría vincularse esta sección de nuestro primer constitucionalismo, solía pensar en una soberanía limitada. Así en la *Teoría de una constitución política para España* se decía que la nación no puede obrar contra el bien, la justicia y los derechos del hombre (pág. 151). Joaquín María López continuaba esta tradición cuando, en su *Curso político-constitucional* de 1840, aclaraba que la soberanía nacional, si está su-

11. Cf. SALUSTIANO DE DIOS, *Corporación y nación. De las Cortes de Castilla a las Cortes de España*, en AA.VV., *De la Ilustración al Liberalismo. Symposium en honor al profesor Paolo Grossi*, CEC, Madrid, 1995, pp. 282-283.

12. “Hay edificios tan monstruosos que el único medio de reforma es construirlos de nuevo. Añadirles nuevas piezas, colocándolas ante las antiguas, es multiplicar las deformidades.” (F. MARTÍNEZ MARINA, *Juicio Crítico de la Novísima Recopilación*, Madrid, 1820, pág. 307).

13. Cit. en S. DE DIOS, *op. cit.*, pág. 285.

bordinada a los principios de conservación de la nación y de la felicidad pública, no puede ser absoluta¹⁴.

La obra de Canga Argüelles constituye un buen resumen de esta línea de pensamiento. En sus *Reflexiones sociales* (1811) explicaba que “todos y cada uno de los ciudadanos que componen la sociedad, tienen derecho para intervenir en el establecimiento de las leyes, por residir en ellos la soberanía”¹⁵. En su opinión, la representación estamental no tenía sentido cuando “todos los individuos de la sociedad, como que son iguales ante la Nación”, disfrutan “sin distinción ni diferencia alguna del derecho de concurrir con sus votos al establecimiento de las leyes”, y pueden “desempeñar las funciones atribuidas a los poderes que componen el gobierno”¹⁶. Por lo demás, este eminent representante de la ruptura revolucionaria defendía la republicana separación entre el poder legislativo y el poder ejecutivo. La deliberación exigía, según Canga Argüelles, un cuerpo formado por un número elevado de representantes del pueblo, dado que “la mayor masa de luces y conocimientos” hace más probable el acierto y dificulta el soborno y la intriga de todos los corazones. En cambio, el rápido cumplimiento de lo adoptado por el poder legislativo exigía atribuir la potestad ejecutiva a un número reducido de representantes, o sea, al rey y sus ministros¹⁷. Canga Argüelles tampoco olvidaba advertir contra los abusos que ocasionala concentración de ambos poderes, legislativo y ejecutivo, en las manos del rey¹⁸.

Aunque el examen de la literatura política demuestra que, durante la primera década del siglo XIX, existen en España autores cuyo pensamiento se aproxima bastante a un republicanismo de corte liberal, no hay duda de que estos republicanos o revolucionarios demostraron una gran cautela en Cádiz. La tímida declaración de derechos individuales del art. 4, el reconocimiento del catolicismo como la religión nacional por el art. 12, y la atribución del poder legislativo a las Cortes con el rey por el art. 15, sólo pueden entenderse como el fruto de las recíprocas concesiones pactadas por las opciones reformista y revolucionaria.

14. “Los pueblos no pueden hacer nada de lo que los destruiría, porque lo contrario sería establecer respecto a las naciones el derecho de suicidio, que no está reconocido entre los particulares. La voluntad general de una nación unánime no puede hacer que sea justo lo que de suyo es esencialmente injusto [...] Porque entonces se atacaría en su raíz el pacto, porque entonces se destruiría en vez de avivarse y protegerse el sentimiento de conservación y de pública felicidad”. (J.M. LÓPEZ, *Curso político-constitucional*, CEC, Madrid, 1987, pág. 48).

15. J. CANGA ARGÜELLES, *Reflexiones sociales y otros escritos*, CEC/BOE, Madrid, 2000, pág. 42.

16. *Ibídem*, pág. 37.

17. Cf. *Ibídem*, pág. 43.

18. Cf. *Ibídem*, pág. 48.

ria. Sin embargo, ello no impidió que, por primera vez en nuestra historia, se protegieran legalmente los derechos fundamentales; se aboliera la Inquisición y se restara poder a la Iglesia; se elaboraran las normas en una asamblea no estamental compuesta por los representantes de toda la nación; se limitara el poder legislativo del monarca, el cual, aun contando con iniciativa legislativa, con el voto suspensivo y la facultad de sancionar y promulgar las leyes, ya no podía asistir a las deliberaciones de las Cortes, ni disponer del privilegio, todavía reconocido por Locke, de convocarlas, suspenderlas o disolverlas.

3. *Los derechos del hombre y del ciudadano.* Ya sabemos que, para el liberalismo revolucionario español, el poder constituyente residía únicamente en la nación, y no podía ser compartido por el monarca. Resta, no obstante, explicar cómo era concebido este poder. La tesis del libro de Portillo es clara y la repite en numerosas ocasiones: en el origen de la Constitución de Cádiz se halla una crisis dinástica que evoluciona hasta acabar en una revolución política, tras la cual la nación, y no el monarca o los individuos, se convierte en el sujeto político que detenta la potestad constituyente (pp. 371, 383). Esta nación –añade Portillo, entendida como una *comunidad de cultura católica*¹⁹, limitó los derechos individuales y la libertad política de los ciudadanos (pág. 366). Precisamente, si la ley fundamental de 1812 no contenía una previa declaración de derechos humanos se debía a que los individuos carecían de entidad suficiente fuera del único sujeto completo, la nación (pág. 372). Asimismo, el hecho de que la potencia constituyente y la soberanía hubieran de predicarse exclusivamente de la nación, y no de los ciudadanos, impedía la celebración de un verdadero *pactum societatis* entre personas libres e iguales (pp. 375, 381).

Hasta aquí la tesis del autor de *Revolución de Nación*. Sin embargo, el primer capítulo de la ley fundamental de 1812, el dedicado a definir el sujeto constituyente, no parece ajustarse a la versión de Portillo, a la de una nación española parecida a la que por estos años teoriza Fichte en Alemania; esto es, a una sociedad nacional heterogénea, singularizada por su cultura, en el caso español por su catolicismo, y que reclama una nueva forma política o un nuevo Estado. En estos primeros artículos²⁰ no hay ninguna referencia a aquella

19. “Ahí es donde el modelo constitucional español de 1812 adquiere su singularidad respecto de los otros procesos de la revolución constitucional atlántica, por haber transferido la confesión no sólo como principio cultural general sino ante todo como seña de identidad nacional.” (pág. 369).

20. “La Nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios” (art. 1); “La Nación española es libre e independiente, y no es ni puede ser patrimonio de ninguna

comunidad de cultura católica. La nación simplemente se identifica con el conjunto de los españoles. Son los individuos, y no una nación comprendida en un sentido romántico, o sea, como una realidad cultural superior y transcendente a las personas que la integran en cada momento, quienes se reúnen para darse una nueva ley fundamental. Portillo parece olvidar que la nación, tanto para nuestros revolucionarios como para los franceses de 1789, equivale al pueblo, al conjunto de átomos que componen la comunidad política. En este sentido se expresaba un escrito anónimo de 1805, *Teoría de una constitución política para España*, que, con cierta incoherencia, cita Portillo para defender sus argumentos: “la nación española –manifestaba el anónimo– es la reunión de todas las personas que voluntariamente y libremente viven dentro del [...] terreno español”, y, por tanto, contiene “las mismas ideas que la palabra Pueblo” (cit. en pág. 153).

La inexistencia en el texto constitucional de una verdadera declaración de derechos inalienables subjetivos constituye, según José María Portillo, la prueba fundamental de los déficit liberales de nuestra primera Constitución. El art. 4 (“La Nación está obligada a conservar y proteger por leyes sabias y justas la libertad civil, la propiedad y los demás derechos legítimos de todos los individuos que la componen”) no le parece suficiente garantía. En su opinión, este artículo todavía queda lejos de la cultura constitucional estadounidense y de la Constitución francesa de 1791²¹. Ello se explica –agrega– porque la Constitución gaditana “ha comenzado por definir nación antes que individuo, así como derechos nacionales –independencia, libertad y soberanía– con preferencia a cualquier otro individual [...], a ésta [*la nación*] se confía la salvaguarda y protección de los derechos de los españoles, como si por sí mismos no tuvieran suficiente entidad para afirmarse y sostenerse” (pág. 389). Sin embargo, esto es lo normal en cualquier ley fundamental moderna. La principal novedad de estas Constituciones consiste en la creación de un sujeto nacional encargado de garantizar los derechos de los individuos, derechos que, a diferencia de la pactada comunidad nacional, se caracterizan por su carácter natural, universal o preexistente. En suma, son derechos anteriores a la constitución de la nación y del

familia ni persona” (art. 2); “la soberanía reside esencialmente en la Nación, y por lo mismo pertenece a ésta exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales” (art. 3).

21. Portillo debe reconocer empero que la nación, entendida “como entidad supraindividual identificada con el poder legislativo”, también ocupa un lugar fundamental en la Constitución francesa (pp. 389-390). Mas la nación a la cual se refieren los numerosos proyectos franceses de declaración de derechos del hombre y del ciudadano tiene muy poco que ver con el concepto romántico ligado a una religión, a una cultura o a una historia peculiar. Cf. C. FAURÉ, *Las declaraciones de los derechos del hombre de 1789*, FCE, México, 1995.

Estado, como, por lo demás, reconoce el mismo artículo 4 cuando ordena conservarlos y protegerlos, mas no crearlos.

Sorprende la argumentación de Portillo, ya que normalmente se considera la defensa legal de los derechos legítimos e individuales como una de las principales claves para aprehender el sentido de las Constituciones modernas. Jellinek recordaba que la teoría iusnaturalista solía reconocerlos, pero faltaba su consagración constitucional y el mandato legal de que fueran protegidos. Por consiguiente, la defensa de tales derechos subjetivos por las instituciones nacionales, o, en otras palabras, su paso de simples derechos naturales a derechos civiles, se convirtió en la principal novedad de las Constituciones de América del Norte con respecto a los *Bills of Rights* británicos²². Por supuesto, muy distinta era la cuestión de los mecanismos legales previstos para patrocinar y amparar esos derechos legítimos. A este respecto, aunque Lord Holland se quejara porque nuestra ley fundamental no establecía las garantías procesales adecuadas para hacer efectivos los derechos y libertades individuales (pág. 395), los españoles sí pudieron reclamar ante diversas instituciones estatales la protección de los derechos subjetivos mencionados de forma tan genérica por el artículo cuarto²³.

Portillo insiste, a pesar de todo, en afirmar que los derechos de los individuos ni fundamentan ni determinan el sistema constitucional de 1812 (pág. 385). Mas si, como expresa el artículo cuarto, la primera obligación de la nación y de sus instituciones consiste en conservar y proteger los derechos legítimos de todos los españoles, no entiendo cómo tales derechos no van a determinar la Carta Magna. Ciertamente los diputados de las Cortes de Cádiz pensaron elaborar, inspirados por las declaraciones francesas de 1789 y 1793, un segundo capítulo del Título I con el encabezamiento de “De los españoles, sus derechos y obligaciones”, donde se establecía “la libertad, la seguridad, la propiedad y la igualdad” como los principales derechos de todo español (pág. 200). Pero, al final, se limitaron a especificar la libertad civil y la propiedad, mientras se suponía que la seguridad y la igualdad quedaban englobadas dentro de los “demás derechos legítimos”. De este modo se expresaba en 1820 el *Catecismo político arreglado a la Constitución de la Monarquía española*, el cual establecía que, según el artículo 4, los derechos de los españoles son la libertad, la seguridad y la igualdad²⁴. Asimismo, el proyecto de Código Civil de 1821, una de

22. Cf. G. JELLINEK, *La declaración de derechos del hombre y del ciudadano*, en J.G. AMUCHÁSTEGUI (ed.), *Orígenes de la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano*, Editora Nacional, Madrid, 1984.

23. M. LORENTE SARIÑENA, *Las infracciones a la Constitución de 1812*, CEC, Madrid, 1988.

24. Cf. *Ibidem*, pág. 202.

las consecuencias de la Constitución gaditana, establecía en su artículo 34 que “la libertad civil, la propiedad, la seguridad judicial y la igualdad legal componen los principales derechos legítimos de los españoles”.

Desde luego, algunos liberales como Valentín Foronda se quejaron de esta breve referencia (pág. 389), mas nunca protestaron porque les pareciera erróneo el artículo 4. El mismo Portillo admite que la escueta referencia a los derechos individuales ocasionó poca polémica (pág. 391). En cualquier caso, su localización, dentro del primer título y capítulo, y su efectividad material durante el breve periodo de vigencia de la Constitución, nos obliga a reconocer el papel fundamental, básico y determinante que en esta Carta Magna juegan los derechos de los individuos.

4. Una Constitución liberal: el problema de la diferencia entre la libertad civil y la libertad política. El carácter *liberal* de nuestra Constitución de 1812 resulta aún más evidente cuando notamos que los únicos derechos nombrados expresamente son los dos más genuinos del liberalismo: la libertad civil y la propiedad. La primera solía desglosarse en libertad de movimiento, libertad personal y, sobre todo, en libertad de imprenta y de comercio.

También el tratamiento de la igualdad resulta propio del pensamiento liberal, pues los constituyentes sólo hicieron referencia a una igualdad formal o legal. Diversas fuentes políticas y jurídicas así lo prueban: el diario de sesiones de 16 de junio de 1813 afirma claramente la igualdad ante la ley de todos los españoles; en el número sexto del *Duende Político* se puede leer que “la igualdad civil delante de la ley no es ni puede ser otra cosa que la protección igual que deben gozar indistintamente todos los ciudadanos”; y, según el artículo 51 del Código civil del trienio liberal, “todos los españoles son iguales ante la ley para reclamar derechos y cumplir obligaciones, sin diferencia de nacimiento, de calidad o de fortuna. Esta igualdad constituye el derecho que se llama igualdad legal”²⁵. Por si todo esto no fuera suficiente para demostrar que el poder constituyente piensa en la igualdad al referirse a los “demás derechos legítimos”²⁶, contamos con numerosos recursos interpuestos contra el quebrantamiento de este derecho protegido por el artículo cuarto. Por lo demás, no era raro que la igualdad legal lesionada afectara al disfrute de dere-

25. Cf. *Ibídem*, pág. 203.

26. Frente a la opinión dominante de la igualdad como un derecho reconocido por el artículo cuarto, el diputado Muñoz Torrero sostenía que la igualdad no se había nombrado en dicho artículo porque “en realidad no es un derecho sino un modo de gozar los derechos” (cit. en pág. 391).

chos políticos²⁷. Ahora bien, mientras este derecho podía traducirse en igualdad política, nunca se reconoció la igualdad social o de condiciones materiales de vida. Por esta razón, el proyecto de Código civil de 1821 admitía la *amarga verdad* de la desigualdad económica, y que todo cuanto podía hacer la ley era “neutralizar el funesto influjo del rico sobre el menesteroso, del superior sobre el dependiente”²⁸.

No obstante, para Portillo, la supremacía de la nación constituida en Cádiz sobre los individuos impide hablar de un auténtico liberalismo político. Este hecho se refleja en los artículos 306 sobre la inviolabilidad del domicilio (“No podrá ser allanada la casa de ningún español, sino en los casos que determine la ley para el buen orden y seguridad del Estado”) y 371 sobre la libertad de prensa (“Todos los españoles tienen libertad de escribir, imprimir y publicar sus ideas políticas sin necesidad de licencia, revisión o aprobación alguna anterior a la publicación, bajo las restricciones y responsabilidad que establezcan las leyes”), pues “en ambos casos –explica Portillo– la remisión del control de la libertad se difiere a una intervención del poder legislativo, queda dependiente de un apoderamiento legal que consienta su regulación [...] Se trata de libertad como formalidad constitucional, no de derecho subjetivo cuya radicalidad impide su sometimiento al poder” (pág. 385).

A mi juicio, la redacción de esos dos artículos no resulta incompatible con un ordenamiento de índole liberal. Las Constituciones de los dos últimos siglos suelen prever algunas circunstancias excepcionales de restricción temporal de los derechos fundamentales. Pues en ocasiones resulta inevitable limitar un derecho individual para proteger otro. Así, la libertad de prensa siempre tiene como límite la injuria o la calumnia; y la prohibición de allanar una casa puede levantarse cuando ello permita, previa declaración judicial, obtener algún bien como la detención de un delincuente. Por otra parte, el control de la inviolabilidad del domicilio nunca dependió de una intervención legislativa anterior, ya que nunca se estableció legalmente el contenido de la fórmula “el buen orden y seguridad del Estado”. Fueron las propias Cortes quienes llenaron esta laguna constitucional al resolver las denuncias interpuestas por infracciones contra este derecho; generalmente planteadas contra autoridades provinciales y municipales, contra miembros del poder judicial y contra los militares que, en una época

27. Éste es el caso del “expediente sobre el conflicto surgido entre el jefe político de Oviedo y el alcalde constitucional, que le denunció a las Cortes como infractor del derecho de igualdad por haber fijado una proclama en la que recomendaba preferir a los propietarios en las próximas elecciones.” (M. LORENTE, *op. cit.*, nota 43, pág. 207).

28. Cit. en *ibidem*, pág. 211.

de guerra como aquella, solían exigir en sus desplazamientos el derecho de alimentación y habitación²⁹.

Más interesante resulta la parte del libro de Portillo dedicada a la problemática libertad de imprenta, pues ésta, siendo punto de convergencia entre la libertad civil y la política, nos lleva a tratar el espinoso asunto de la distinción entre los derechos civiles, los comunes a todos los españoles, y los derechos políticos que gozan solamente los ciudadanos. Portillo critica el contenido del cap. IV de la ley fundamental porque admite la existencia de españoles sin libertad política o sin carta de ciudadanía, como las mujeres, los incapaces, los "originarios del África" que no cumplen los requisitos establecidos por el art. 22, los sirvientes, los desempleados o los procesados criminalmente. Denuncia así la distinción constitucional entre sociedad civil y sociedad política por ser poco respetuosa con los derechos individuales y con el principio de la igualdad legal. En su opinión, las restricciones en la libertad política eran "el resultado de una determinada antropología política que no acababa de ver únicamente sujetos individuales en el conglomerado social de la nación" (pág. 417). O en otras palabras, la contradictoria regulación de la carta de ciudadanía se debía a "que solamente tenía sentido en el lecho de la nación". "La libertad política -concluye Portillo- era en sí beneficio de la nación [...] No era ni se entendía como una libertad que tuviera origen y explicación en la dimensión individual" (pág. 425).

Esta tesis resulta muy discutible: en primer lugar, las objeciones de Portillo contra la regulación gaditana de la libertad política deberían extenderse a las constituciones norteamericanas, las cuales tampoco reconocían los derechos políticos a todos los componentes del pueblo. Mas esto le impediría seguir sosteniendo la peculiaridad de nuestra cultura constitucional. En segundo lugar, no entiendo cómo la libertad política puede tener sentido fuera del "lecho" de una nación que, en Cádiz, equivale a la comunidad política surgida tras el pacto constituyente. Difícilmente puede existir libertad política fuera del Estado, si tal libertad consiste, como admite Portillo, en la facultad para intervenir de una forma activa o pasiva en las instituciones representativas. La libertad civil, la individual o natural, sí puede ejercerse al margen de la nación, aunque adquiera el carácter de derecho civil tras su reconocimiento por la ley fundamental. Mas éste no es el caso de una libertad, la política, que sólo puede disfrutarse tras la celebración del contrato social y el nacimiento de la sociedad pública estatal.

Para algunos partidarios de la revolución, como Canga Argüelles, el establecimiento de "ciertas calidades precisas para desempeñar las funciones de

29. Cf. *Ibidem*, pp. 223 ss.

ciudadano” no era contrario al “derecho imprescriptible y eterno de la igualdad”³⁰. Ello se debía a que esas condiciones necesarias para intervenir en la esfera política no se derivaban de una discriminación estamental. Otra cuestión distinta es la separación radical entre la libertad civil y la pública, esto es, la existencia un *abismo* insalvable entre el simple español y el ciudadano con plenos derechos políticos. Esta diferencia puede admitirla perfectamente el liberalismo clásico, quien a veces ha renunciado a las facultades políticas, comenzando por el esencial derecho de voto, a cambio de que el gobierno reconozca los derechos individuales, en especial la propiedad. Pero no puede admitirla el pensamiento republicano moderno, quien siempre se ha caracterizado por unir la sociedad civil (*societas civilis*) y la política (*respublica*). Así más que un déficit liberal, esta desvinculación constituye un déficit democrático. También los revolucionarios analizados por José María Portillo, entre ellos Flórez Estrada (pág. 482), aun distinguiendo ambas sociedades y libertades, eran conscientes de la necesidad de enlazarlas estrechamente³¹.

La libertad de imprenta constituye uno de esos derechos individuales que sirven para conectar la sociedad civil con el Estado. Los publicistas de la época solían atribuirle tres funciones básicas: la primera consistía en la formación y difusión de la opinión pública, la cual, como señalaba Agustín Argüelles, suponía el único vínculo efectivo entre los representantes políticos y los ciudadanos o constituyentes (pág. 431). La segunda función consistía en impedir el despotismo de las autoridades públicas o en frenar sus arbitrariedades, especialmente las del ejecutivo. Con este propósito, Flórez Estrada aludía a la conveniencia de que los debates constitucionales se hicieran públicos a través de la imprenta, pues veía en las sesiones secretas un nuevo camino para convertir a los diputados en déspotas. Por último, la libertad de imprenta podía ser un medio muy eficaz para instruir al pueblo y elevar su nivel cultural (pág. 437).

En principio, esta libertad debería encuadrarse dentro de los derechos civiles y no de los derechos políticos. Las fuentes de este período la relacionan directamente con un fruto de la sociedad civil: la opinión pública. No obstante, también se relaciona indirectamente con el poder legislativo, en cuanto éste tiene la misión, si quiere convertirse en el portavoz de la voluntad popular, de

30. J. CANGA ARGÜELLES, *op. cit.*, pág. 38.

31. En el discurso que acompañó la comisión de Constitución a su proyecto de texto fundamental podemos leer: “El íntimo enlace, el recíproco apoyo que debe haber en toda la estructura de la Constitución, exige que la libertad civil de los españoles quede no menos afianzada en la ley fundamental del Estado, que lo está ya la libertad política de los ciudadanos” (cit. en pág. 424).

ajustar sus leyes a la variable opinión pública. Vuelvo a repetir que una teoría republicana se caracteriza por ligar la sociedad civil y la comunidad política, esto es, la opinión pública y las instituciones de representación política. Si a ello unimos que la publicidad, a través de la imprenta, cumple una función de control de los órganos de gobierno, no resulta extraño que se hable de la libertad política de la imprenta. En las mismas Cortes gaditanas se admitió, como también señalará Ramón Salas un poco más tarde³², que sin libertad de prensa no se puede mantener las demás libertades, en especial la política. Razón por la cual este derecho contaba con una garantía adicional, el artículo 131, que ordenaba a las Cortes su protección.

Portillo señala, en cambio, que en Cádiz la libertad de imprenta no se impuso como derecho de los individuos, sino “como un derecho de la nación, una libertad que interesaba sobre todo a ésta por permitirle conectar con la voluntad general” (pág. 435). Ello tenía el inconveniente de que, al dejar de ser un derecho individual, la comunidad política podía conservar la potestad de limitar su ejercicio en cuestiones tan delicadas como la religión. Mas, en mi opinión, lo intolerable no radica en el final del art. 371, según el cual el Estado mantiene la potestad de reprimir los abusos cometidos en nombre de este derecho³³. El problema no se halla, como sin embargo parece apuntar José María Portillo, en los principios constitucionales o en la definición de la soberanía nacional, sino en la presencia de una Junta Suprema de Censura que, con la excusa de reprimir aquellos abusos, hizo imposible un auténtico ejercicio de la libertad de opinión. De la existencia de tal Junta, de la confesionalidad católica o de las prerrogativas legislativas del rey no debiera culparse a los conceptos o a los principios abstractos utilizados por el sector más revolucionario de Cádiz. Más bien tales instituciones, defectuosas y contradictorias desde el punto de vista de un republicanismo liberal, fueron el resultado de una *negociación* entre dos partidos con ideas políticas muy distintas, y no el fruto de una genuina *deliberación*. Los publicistas españoles cercanos al republicanismo liberal fueron conscientes, como podemos comprobar leyendo la *Historia* del conde de Toreno, de que la única manera de sacar adelante un texto constitucional que consagrara la soberanía nacional y las libertades naturales de los individuos consistía en rebajar o aplazar las reclamaciones máximas.

32. Cf. R. SALAS, *Lecciones de derecho público constitucional*, CEC, Madrid, 1982, pág. 64.

33. El revolucionario Flórez Estrada también reconoce esta potestad al soberano: “la ley no puede quitar ni restringir un derecho, sólo puede reprimir el abuso de su ejercicio” (cit. en pág. 437).

5. *La religión nacional.* No faltan interpretaciones católicas del texto constitucional como la del obispo de Jaén, Diego Malo de Portugal (pág. 452). Pero Portillo exagera cuando afirma que la Constitución de 1812 sólo puede entenderse bajo esta clave religiosa³⁴. En realidad, los liberales revolucionarios de Cádiz no estaban influidos por la teología católica cuando abogaban por una religión civil o por una nacionalización de la Iglesia española, y aspiraban a una paulatina introducción de medidas favorecedoras de la tolerancia. Canga Argüelles, el anónimo de la *Teoría de una constitución política para España* o el conde de Toreno nos permiten probar esta tesis. El primero, en sus *Reflexiones sociales*, aun reconociendo que la disciplina eclesiástica del clero era una competencia exclusiva de los prelados reunidos en Concilio, señalaba que la *nación* tiene la facultad de exigir a la Iglesia española la aceptación de determinados artículos relativos a su disciplina exterior, y de revisar las actas de los Concilios antes de su publicación³⁵. Los artículos a los cuales se refería Canga son los necesarios para crear una Iglesia nacional y para garantizar la fidelidad del clero a los intereses estatales antes que a los de Roma. Así Canga Argüelles escribía que la Iglesia española tan sólo ha de poseer los bienes necesarios para la manutención del clero, debiendo enajenar los bienes raíces sobrantes; debe limitar su jurisdicción a los asuntos espirituales o relativos al fuero de la conciencia; debe suprimir el derecho de asilo y otras inmunidades de los clérigos; e incluso ha de admitir que las Cortes reduzcan el excesivo número de eclesiásticos seculares y regulares. Por supuesto, las antiguas regalías, como el patrimonio real, seguían siendo irrenunciables.

Portillo se equivoca cuando considera la *Teoría de una constitución política para España* como una demostración del carácter eminentemente católico del pensamiento antiabsolutista elaborado poco antes de la revolución española. Estaríamos, en cambio, ante una nueva manifestación de ese regalismo que pretende subordinar la esfera religiosa, en su dimensión pública o temporal, a la política. En primer lugar, el anónimo de la *Teoría* se muestra favorable a sancionar una religión nacional cuando escribe que “el poder libre de examinar y juzgar la verdad y existencia de toda religión” es una parte de la soberanía nacional. De este modo, si la religión del Estado coincide con la cristiana romana no se debe a que sea una de las esencias irrenunciables de la comunidad nacional, sino porque así lo ha establecido la voluntad general de los españoles (pp.

34. “Si existe una constante en el tratamiento que el debate constitucional de Cádiz ofrece de la libertad, así como de toda la cultura política que en él se revela, es sin duda su comprensión bajo una clave religiosa” (pág. 443).

35. J. CANGA ARGÜELLES, *op. cit.*, pp. 61-62.

152-153). Lo cual implica que el catolicismo tiene un carácter accidental, pues la nación española podría cambiar de religión si así lo decidiera la mayoría de sus integrantes. Mas, en segundo lugar, el establecimiento de una religión civil no obsta para que el anónimo defienda la tolerancia en otro fragmento: “Aunque la nación tenga una religión propia y dominante, no se prohíbe, y sí se tolera, toda otra religión que quiera profesar la buena fe de los particulares y el culto privado de sus conciencias: no se prohíbe la libertad de éstas sobre religión y cultos, ni se manda la impía y cruel intolerancia” (cit. en pág. 152)³⁶. Por eso, José María Portillo no parece muy acertado cuando indica que la religión nacional descrita por el anónimo determinaba excesivamente la libertad individual o el dominio privado sobre la conciencia (pág. 153). Por el contrario, no eran las libertades individuales, sino los privilegios e inmunidades eclesiásticas, lo que quedaba seriamente afectado por la religión civil.

La confesionalidad católica del Estado español surgido en Cádiz no tiene tanta importancia como le atribuye el autor de *Revolución de nación*, o, por lo menos, no resulta decisiva para comprender el pensamiento del bando más revolucionario presente en las Cortes gaditanas. A este respecto, el conde de Toreno, uno de los protagonistas de este período, nos ha dejado unas páginas sumamente reveladoras. A su juicio, el artículo 12, en donde se establecía el catolicismo como la religión de la nación española, no suponía un obstáculo insalvable para lograr con el tiempo mayores cotas de tolerancia. Durante el período constituyente, los diputados más afectos al principio ilustrado de la tolerancia decidieron que lo más prudente era no hurgar en un asunto que levantaría una excesiva oposición entre los sectores más conservadores de España e impediría la adopción de otras reformas³⁷. “Además –señalaba Toreno–, el artículo, bien considerado, era en sí mismo anuncio de otras mejoras: la religión, decía, será protegida por leyes sabias y justas”. Por otra parte, en un país donde se destruye la Inquisición, donde existe la libertad de imprenta y “se aseguran los

36. Flórez Estrada, en su proyecto constitucional, también hace compatible la religión nacional con la tolerancia: “Ningún ciudadano será incomodado en su religión, sea la que se quiera, pero será castigado como perturbador del sosiego público cualquiera que incomode a sus conciudadanos en el ejercicio de su religión o por sus opiniones religiosas, y el que en público dé culto a otra religión que la católica.” (art. CIII, cit. en pág. 253).

37. Parecida prudencia encontramos en Canga Argüelles: “Podrá sufrir un detenido examen del mismo cuerpo, y fixar su atención para acordar lo mejor en el punto de si reconocida la Religión Católica Apostólica Romana por religión del Estado, deberá ser como hasta aquí tan dominante que excluya el ejercicio de otras. Las luces de la historia, las de la teología y las de los políticos deben de ponerse en contribución para acertar con la ley que hubiera de promulgarse” (*Ibidem*, pág. 61).

derechos políticos y civiles por medio de instituciones generosas” difícilmente podía imponerse el fanatismo y la intolerancia religiosa. Por todo ello –concluye Toreno, fue muy cuerdo “no provocar una discusión en la que hubieran sido vencidos los partidarios de la tolerancia religiosa”³⁸.

6. La libertad católica. El lector ya habrá advertido que para Portillo la Constitución gaditana se halla lejos del republicanismo liberal de americanos y de un significativo sector de la revolución francesa. A su juicio, los debates constitucionales sobre la idea de libertad ponen de relieve la peculiaridad de nuestra cultura constitucional, pues en todos ellos encontramos la “asunción de un código esencial católico que delimita el alcance y determina el funcionamiento otorgados a la idea de libertad” (pág. 443). Desde este enfoque, los hombres de Cádiz habrían sancionado una libertad católica muy distinta de la protestante y revolucionaria, esto es, de aquella libertad cuya esencia radicaba en la voluntad de los individuos o del pueblo. Torres Flores, el Villanueva de las Cortes de Cádiz o Martínez Marina son buenos ejemplos de esa libertad católica que ofrecía un modelo estable de organización social. Los tres fundamentaban el ordenamiento jurídico en la capacidad de todos los hombres para asumir libremente la ley natural católica que, a diferencia de “la nueva filosofía” o del móvil y voluntarista derecho revolucionario, se caracterizaba por su permanencia y estabilidad (pág. 460). En el fondo, esta posición conducía a una Constitución católica y, por lo tanto, fiel a las pautas marcadas por el romano derecho natural.

La obra de Martínez Marina *Principios naturales de la moral, de la política y de la legislación*, a pesar de ser redactada una década después de la Constitución, constituye, según Portillo, la más perfecta plasmación de este concepto de *libertad católica* seguido en Cádiz. Una vez más nos encontramos ante una tesis muy discutible. En mi opinión, resulta aventurado hablar de una cultura constitucional homogénea, en este caso católica, para referirse a los debates constitucionales de estos años. Ciertamente, uno de los sectores implicados asumió los principios de nuestra tradición católica, mas otra facción importante adoptó unos criterios más cercanos a los seguidos por los liberales europeos y americanos. Por esta razón, no entiendo por qué el moderado Martínez Marina representa más a los hombres de la Revolución de Cádiz, como Canga Argüelles, Flórez Estrada, el conde de Toreno, Romero Alpuente, Ignacio García Malo, Valentín Foronda o Antonio Panadero, entre otros muchos,

38. Cf. CONDE DE TORENO, *Historia del levantamiento, guerra y revolución de España*, Madrid, 1872, libro XVIII, pág. 385.

que el liberal y republicano Ramón Salas, cuyas *Lecciones de Derecho público constitucional* son incluso anteriores al libro de Marina.

Revolución de nación nos permite, al menos, reconstruir el concepto de libertad católica a partir de los escritos de algunos destacados iusnaturalistas y liberales moderados o conservadores. Muy esclarecedor a este respecto resulta el libro de José de Torres Flores *Disertación sobre la libertad natural jurídica del hombre* (1788). El católico Flores intentaba en esta obra polemizar, como más tarde hará Martínez Marina, con los filósofos modernos que defienden la “absoluta libertad del hombre”. Así remontaba el origen de los males hasta la Reforma y la idea de *libertad social* propugnada por Lutero³⁹. A la libertad absoluta e ilimitada de los filósofos libertinos oponía la católica libertad jurídica, esto es, la libertad acotada por el derecho natural y por la ley civil del principio. Como buen iusnaturalista católico, subrayaba además la obligación en conciencia y la sanción o premio espiritual que conlleva toda ley civil. Sin embargo, para Torres el mayor peligro no provenía de los autores protestantes o ateos, sino de aquellos católicos, como Gaetano Filangieri y otros pensadores próximos a los presupuestos jesuíticos, que intentaban adaptar la confesión romana al iusnaturalismo protestante de un Heineccius o a la *nueva filosofía*⁴⁰.

Portillo ve en los *Principios* de Martínez Marina la obra más cercana a la “idea de libertad católicamente concebida” que triunfa en Cádiz (pág. 444). Para Marina, la libertad, en contraste con la tradición protestante y con el emergente liberalismo europeo, no constituye una facultad de la voluntad: “la libertad no podía en su concepto quedar reducida a una decisión voluntaria de adquisición de una condición política, individual o colectiva. No podía fundamentarse en el verbo querer sino en el verbo deber”. Por tanto, “ser libre –agrega Marina– no consiste en hacer lo que se quiere, sino lo que se debe y es capaz de contribuir a la consecución de un bien sólido y permanente” (cit. en pág. 445). En verdad nos encontramos ante una noción eminentemente católica de libertad. Por un lado, este pensador se ajusta al intelectualismo tomista cuando considera que la libertad depende básicamente de la razón: “Quede –escribe en un fragmento de su obra, pues establecido como un principio que la libertad satélite es de la razón, en cuyo torno debe rodar y describir la órbita de sus movimientos, como los satélites en derredor de su astro principal.” (cit. en pág. 450). Por otro, el historiador del derecho español, en oposición al *servo arbitrio* de la Reforma, subraya la capacidad del hombre natural para adecuar su conduc-

39. J. DE TORRES FLORES, *Disertación*, Universidad de León, León, 1995, pág. 46.

40. *Ibídem*, pp. 94 ss.; pp. 132 ss.

ta a la *lex naturalis*, pues la divinidad “dio al hombre la razón para conocer el bien, la conciencia para promoverlo, y la libertad para adoptarlo” (cit. en pág. 446).

Por tanto, tiene razón Portillo cuando escribe que, según el autor de la *Teoría de las Cortes*, la libertad natural católica consiste “en la *capacidad* de adecuación a un código moral que no entra en el horizonte de su capacidad determinativa, sobre el que no tiene forma alguna de soberanía” (pág. 445). Este código no es otro que el derecho natural católico cuya mejor expresión, al entender de Marina, se encuentra en el Evangelio, en el “código legislativo de los cristianos” (cit. en pág. 460). Asimismo, la libertad es natural “porque precede a todas las instituciones humanas, a todas las leyes positivas, a todos los pactos y convenciones facticias, y a todos los gobiernos políticos; natural, porque es inseparable del hombre y le acompaña en todas las circunstancias y situaciones de su vida” (cit. en pp. 447-448). Marina no nos habla de libertad *natural* porque se desarrolle plenamente, como piensa Bentham, en el *estado natural*, allí donde no hay leyes ni deberes sociales, sino porque el hombre ostenta por naturaleza la capacidad suficiente para seguir el derecho natural positivo que, por lo demás, ha de influir materialmente en las Constituciones humanas. Mas, en caso de contradicción, el deber del católico siempre primará sobre el ciudadano. “El hombre libre –escribe en otro fragmento– no siempre puede hacer lo que las leyes positivas no prohíben, pues hay muchas cosas y acciones toleradas y positivas por la ley política, que reproban y condenan la razón y la moral” (cit. en pág. 449). Por eso, el legislador católico tiene la misión de armonizar la libertad política con la libertad natural, lo permitido por las leyes civiles con lo exigido por la ley natural preceptiva (pág. 450).

Después de leer el libro de Martínez Marina resulta indudable que el famoso historiador español pertenece a esa tendencia moderada cuyo principal objetivo residía en armonizar catolicismo y revolución, Tomás de Aquino y Rousseau. Ya en su *Teoría de las Cortes* de 1813 sostenía que había sido el Aquinate quien estableciera, cinco siglos antes que el ginebrino, el contrato como fundamento de la sociedad política (cit. en pág. 332). Pero probablemente sea el antiguo jansenista Joaquín Lorenzo Villanueva quien, con *Las angélicas fuentes o el Tomista en las Cortes* (Cádiz, 1811), nos proporcione la obra más representativa de esta tendencia. En este libro, en donde el autor recrea una conversación entre un obispo, un fraile y un abogado, el primero de estos personajes, haciendo eco del pensamiento de Villanueva y basándose en la autoridad de Tomás de Aquino, defendía la labor constitucional de las Cortes de Cádiz. En cambio, el personaje de fray Silvestre, en representación de la escocástica más rancia, temía que “de esas palabras mal entendidas se quiera cole-

gir que Santo Tomás defendió también el contrato social de Rousseau". Mas no había peligro, pues el obispo de Villanueva no se apartaba de la ortodoxia católica cuando decía que "no le basta a la ley civil ser expresión de la voluntad del legislador, sea quien fuere, sino que además debe ser justa y ordenada al bien común de la sociedad para quien se sanciona" (cit. en pág. 334). Como era de prever, el obispo sólo encontraba en el Evangelio los criterios adecuados para decidir la justicia de la ley. Ahora bien, resultaba muy difícil conciliar catolicismo y republicanismo liberal mientras la voluntad del soberano estuviera limitada por unas Escrituras cuyos más autorizados intérpretes siempre habían sido los prelados. Villanueva, más allá de los cambios constitucionales y de su firme política regalista a favor de la lectura de la Biblia en la lengua del pueblo y en contra de la Inquisición, del reconocimiento del Papa como obispo universal, del pago de dinero a Roma en concepto de bulas o de las injerencias de la curia papal⁴¹, acababa otorgando a la aristocracia clerical una influencia decisiva, si bien indirecta, en el nuevo Estado.

¿Realmente triunfa este concepto de libertad católica en Cádiz? Algunas fuentes jurídicas y políticas parecen probar lo contrario, que la libertad civil no es un deber, sino fundamentalmente un querer o una facultad de la voluntad. Por ejemplo, para la comisión constitucional encargada de añadir un capítulo sobre los derechos fundamentales, la libertad implicaba la capacidad de "poder hacer todo lo que no perjudica a la sociedad ni ofende a los derechos de otro". Asimismo, el artículo 40 del proyecto de Código civil de 1821, obra a la cual nadie puede negar su vinculación con la cultura constitucional gaditana, abordaba la libertad y la propiedad personal en un sentido opuesto al de Martínez Marina: la desglosaba en un conjunto de facultades o de no-prohibiciones cuyo objetivo era garantizar a todos los hombres la posibilidad de alcanzar la felicidad⁴².

También podemos rastrear en la obra de importantes publicistas de la época esta idea de libertad, siempre a medio camino entre el concepto liberal de

41. G. RAMÍREZ ALEDÓN, *Estudio preliminar*, en J. L. VILLANUEVA, *Mi viaje a las Cortes*, Diputación de Valencia, Valencia, 1998, pp. 32-33.

42. "Es libertad civil o propiedad personal: 1º, el derecho a conservar la existencia física y moral, y de aumentar sus goces y comodidades; 2º, el derecho de hacer todo lo que no está prohibido por la ley o por sus emanaciones; 3º, el derecho de manifestar las opiniones y pensamientos bajo las restricciones y responsabilidad que prescribe la ley; 4º, el derecho de no ser detenida la persona por ningún individuo ni Autoridad, sino en los casos y por medios que determina la ley; 5º, el derecho a no ser compelido al cumplimiento de las obligaciones, sino por la Autoridad y por los medios que señaló anteriormente la ley; 6º, la facultad de reclamar ante el Rey y demás Autoridades competentes, y en su caso ante las Cortes, cualquier transgresión que coarte derechos que concede la ley." (Cit. en M. LORENTE, *op. cit.*, pp. 210-211).

un Bentham y el del republicanismo antiguo. Dicho concepto de libertad se aproxima a la republicana *libertad como no-dominación*, recientemente definida por Philip Pettit como aquella que sólo admite interferencias no arbitrarias sobre el querer de los individuos. Según el filósofo australiano, supone una tercera alternativa a la libertad negativa de los modernos, basada en la simple no interferencia, y a la libertad positiva de los antiguos, la identificada con el autodominio⁴³.

Pues bien, aunque el absolutista Peñalosa ya nos proporciona una versión no católica de libertad⁴⁴, Canga Argüelles se ajusta más a la definición dominante entre nuestros primeros constitucionalistas cuando escribe que la libertad es “la facultad de hacer con seguridad quanto le pareciere más acomodado a sus deseos, siempre que con ello no dañe a los demás hombres”⁴⁵. Estas fuentes aluden normalmente a la libertad civil, la limitada por las leyes, y no a la libertad natural. La tradición del republicanismo liberal, la de la libertad como no-dominación o la caracterizada por conciliar la libertad política con el disfrute de las libertades individuales, suele discriminar entre la libertad más auténtica, la cívica, y la natural⁴⁶. Ramón Salas coincide con esta tradición en sus *Lecciones*, donde comenta “que podría dividirse la libertad en originaria o natural, y civil o social: la libertad natural es la facultad de hacer lo que se quiere sin otros límites que los que pone la fuerza o resistencia de los objetos externos; la libertad civil es la misma facultad limitada o moderada por las leyes; de modo que la libertad civil es la libertad natural menos las porciones cuyo sacrificio ha creído necesario la ley para obtener y asegurar el fin de la asociación, que es el bienestar o felicidad común”⁴⁷.

Ciertamente, el Salas liberal aparece en fragmentos de este tipo: “El gobierno, que dejando al hombre toda su libertad e independencia natural, le

43. P. PETTIT, *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 35-75.

44. “La palabra libertad –escribe el autor de *La Monarquía*– ¿no significa en general la idea de poder, según las leyes, disponer de nosotros mismos y de cuanto nos pertenece?” (cit. en pág. 102).

45. J. CANGA ARGÜELLES, op. cit., pág. 20. Parecida es la definición de Flórez Estrada: “La libertad consiste en poder hacer todo lo que a otro no perjudica, y así el ejercicio de los derechos naturales del hombre no tiene otros límites que los que asegura a los demás miembros de la sociedad el disfrutamiento de estos mismos derechos, límites que sólo la ley puede determinar” (cit. en pág. 253).

46. Pettit escribe que “en el siglo XVIII, también en la tradición republicana, era costumbre distinguir entre la libertad propiamente dicha, la cívica, y la libertad natural –la libertad de que disfrutaban los individuos en el estado de naturaleza que habían popularizado Hobbes y Locke”. Pues bien, los liberales –añade Pettit– identificarán “la libertad con la libertad natural, orillando el discurso sobre la libertad cívica.” (op. cit., pág. 66).

47. R. SALAS, op. cit., pág. 52.

hiciera gozar de las ventajas sociales, habría llegado al colmo de la perfección; pero por desgracia esto no es posible, y siempre es indispensable sacrificar algún bien subordinado para gozar de un bien mayor”⁴⁸. Sin embargo, su liberalismo no impide que también sea republicano en aquellos pasajes de su obra en donde asocia libertad civil y libertad política (*societas civilis sive res publica*); o en donde rechaza la doctrina, tan cercana a la de Peñalosa, del *déspota virtuoso*, según la cual es un buen gobernante el déspota que fomenta la felicidad pública y los derechos individuales⁴⁹. A los liberales más puros, como Jeremy Bentham, sólo les ha preocupado que los dirigentes políticos, sin importar el origen de su legitimidad, no interfieran en la libre elección de los individuos y garanticen el pacífico ejercicio de sus derechos naturales. Desde este punto de vista, el monarca absoluto puede ser más respetuoso con las libertades individuales que un régimen político republicano sustentado sobre los principios de soberanía popular, autolegalización y separación de poderes. Salas, por el contrario, confía únicamente en las instituciones representativas y en la libertad política para asegurar el respeto y el fomento de los derechos individuales, en cuya posesión cifra la felicidad pública⁵⁰.

A mi juicio, la cultura constitucional de la revolución gaditana se halla más cerca de Ramón Salas y de su idea de libertad que de Martínez Marina. Mientras el primero se vincula a una tradición constitucional que, anclada en Cádiz, encontrará de nuevo su oportunidad durante el trienio liberal, y, más tarde, con liberales exaltados como Joaquín María López; el segundo nos ofrece un concepto de libertad que entronca con la tradición española más reaccionaria y con el liberalismo doctrinario. De ahí que, para no ser acusados de injustos con nuestra primera revolución, debamos distinguir claramente entre los conceptos usados por el liberalismo revolucionario o republicano de los años 1780 a 1812, y los usados por el liberalismo moderado y doctrinario que, desde Jovellanos hasta Cánovas del Castillo, se extiende sobre gran parte del siglo XIX. No ha sido otro el objetivo de esta nota crítica.

48. *Ibídem*, pág. 51.

49. *Ibídem*, pág. 39.

50. *Ibídem*, pág. 40.