

# EL «PRIMER LIBERALISMO» EN ESPAÑA: PROCESO POLÍTICO Y PRÁCTICAS DISCURSIVAS, 1808-1823

por NOELIA ADÁNEZ GONZÁLEZ

Este texto no es un documento cerrado de trabajo. Contiene, en una primera parte, una exposición de resultados de lo que fue mi investigación para la tesis doctoral y sus posteriores derivaciones, y una segunda parte en la que planteo una propuesta de investigación sobre un tema distinto al de la tesis pero que, por razones que trato de explicar, está muy relacionado con aquél. Por lo demás, de acuerdo con los contenidos de este encuentro, he intentado establecer alguna clase de relación entre los temas de los que me he ocupado y me ocupo y los debates historiográficos a los que, de alguna forma, puedan remitir o interpelar.

\* \* \*

Muy a finales de los años noventa, cuando inicié mi tesis doctoral, estaba interesada en comprender un suceso raramente recogido en la historiografía española, al punto de que se presentaba casi como un no acontecimiento<sup>1</sup>: la forma en como percibieron y debatieron las elites peninsulares las circunstancias que desencadenaron

---

<sup>1</sup> Había algunas monografías, aparecidas especialmente en los años ochenta, sobre la cuestión americana en la política española durante la revolución liberal. Pero en ninguna de ellas se llevaba a cabo una interpretación que conectara o problematizara ambos temas de manera conjunta: crisis americana y liberalismo hispánico. La única excepción eran los sugerentes e inspiradores trabajos del desaparecido François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992) o (dir.) *Revoluciones hispánicas. Independencias americanas y liberalismo español* (Madrid: Editorial Complutense, 1995).

la independencia de los territorios americanos de la Monarquía española a principios del siglo XIX. Mientras que la pérdida de los últimos enclaves coloniales en 1898 había suscitado un intenso debate entre las elites políticas y los recién aparecidos intelectuales, y había generado un discurso de enorme proyección en la historia posterior de España, lo ocurrido entre 1808 y 1824 parecía no haber dado lugar a una reflexión relevante.

De haber tenido lugar, ese debate se habría producido de forma simultánea a la invasión napoleónica de la Península y la consiguiente revolución constitucional. Y, por tanto, resultaba evidente que para entender los contenidos del debate o, eventualmente, las razones por las que no se produjo el mismo, era necesario comprender «el liberalismo», la cultura política de los liberales justo en el inicio de su andadura, cuando se resquebrajaban ya visiblemente los cimientos del Antiguo Régimen. A la luz de la historiografía dominante<sup>2</sup>, parecía sencillo sacar una primera conclusión: apenas hubo debate en torno a América porque los liberales peninsulares no estaban en condiciones de debatir. Por dos razones: una, suficientemente complicado resultaba conducir la revolución constitucional como para prestar atención a otras cuestiones –entonces no parecía que el proceso americano hiciera parte de aquella revolución constitucional– y dos, en realidad los liberales españoles no eran tan liberales. Su incapacidad para comprender y compartir las reivindicaciones americanas era reveladora en este sentido (lo que se compadecía bien, de paso, con la idea de que los americanos eran mucho más liberales, tal y como sostenía mayoritariamente la historiografía hasta hace no mucho en el sub-continente).<sup>3</sup>

Mi insatisfacción con estas explicaciones iba más allá de lo obvia que resultaba la respuesta, tenía que ver en realidad con cómo se formulaba la pregunta «¿por qué el liberalismo español no supo responder adecuadamente al desafío americano?» Dicho así, se presupone un posible resultado alternativo a la crisis americana y, lo que me pareció aún más importante, se presupone la existencia de un «liberalismo» español que, como doctrina o retórica o ideología o lo que fuere, estaba en condiciones de encarar ese desafío. Pero en el

---

<sup>2</sup> Cuando hablo de «historiografía dominante» me refiero a las historias de referencia para explicar la crisis del antiguo régimen y la revolución en España; a los trabajos de Artola o de Josep Fontana, entre otros muchos.

<sup>3</sup> Esta cuestión sigue resultando polémica en América Latina. Puede verse al respecto, el texto de Roberto Breña enviado al foro *Iberoideas* en el mes de marzo de 2007.

discurso de aquel así llamado primer liberalismo –recogido en una serie de textos de obligada consulta– había muy pocas cosas que recordaran lo que había leído en las descripciones normativas contenidas en los libros clásicos de, por ejemplo, Guido de Ruggiero o Harold Laski.<sup>4</sup>

La caracterización del liberalismo que tenía en mente era claramente deudora del tipo de trabajos que se desarrollan en los ámbitos de la filosofía política y la historia de las ideas. La forma tan poco histórica en que operan ambas disciplinas iba acompañada de una concepción del universo histórico determinada por la existencia de un canon, de modelos. Esto, es sabido, significaba por ejemplo que en el tránsito del siglo XVIII al XIX solo en Francia el antiguo régimen se había transformado por la vía revolucionaria, o que el liberalismo pos-ilustrado tenía su origen en la Inglaterra del siglo XVII. Desde estos espacios de modernidad privilegiada se habrían irradiado ideas, pensamiento, transferidos gracias a la circulación de textos políticos de impacto.

Así que la revolución constitucional española y la cultura política liberal que emerge de manera simultánea era el resultado de la adaptación a lo específicamente español de ideas exógenas. De esta adaptación nacían las singularidades de la cultura liberal española, y las singularidades, y aquí se cierra el círculo, generalmente se expresaban como insuficiencias.

A la luz de las historiografías dominantes en España, todavía en los últimos años noventa resultaba muy sencillo llegar a este tipo de conclusiones. Una mala comprensión del llamado primer liberalismo español, conducía rápidamente el análisis hacia una enumeración de déficits y fracasos, de adaptaciones y excepcionalidades. Todavía ahora tengo la sensación de que no se han superado del todo este tipo de interpretaciones. La crítica a que ha sido sometida la

---

<sup>4</sup> Guido de Ruggiero, *Historia del Liberalismo Europeo* (Pegaso, Madrid, 1944); H. J. Laski, *El Liberalismo Europeo* (México: FCE, 1994) [1936]. En esta línea de historia intelectual clásica están los trabajos en torno al liberalismo de Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society. An Historical Argument* (Cambridge: Polity Press, 1992) o *Rethinking Liberalism* (Leicester: Leicester University Press, 2000). También el conocido de Annabel Patterson, *Early Modern Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) o el monumental de Richard J. Arneson (ed.), *Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), en tres volúmenes. Son sólo algunos conocidos ejemplos. Comienza a abordarse el liberalismo, recientemente, desde una perspectiva de historia de los lenguajes y conceptos. Puede verse, de Jörn Leonhard, «The Semantics of Liberalism in European Comparison», en *Redescriptions. Yearbook of Political Thought and Conceptual History* 8 (2004).

historia intelectual –desde la historia de los conceptos y de los lenguajes políticos– no ha revertido en una reinterpretación del primer liberalismo español. Cabe esperar que esa revisión comience a tener lugar en breve.<sup>5</sup>

Entre tanto y puesto que personalmente no me siento nada tentada por la historia de los conceptos, mi trabajo, que todavía gira en torno al primer liberalismo, es más deudor de ciertos enfoques de historia cultural y antropología política que pueden contribuir a visualizar dispositivos argumentativos y técnicas de producción de discursos de contenido no únicamente narrativo.<sup>6</sup> Anticipo algunos de los supuestos que en la actualidad guían mi investigación en la segunda parte de este ensayo.

Por otra parte, primero el noventayochismo y después su efeméride complicaban en extremo la interpretación del otro gran momento de crisis imperial de principios del siglo XIX. Esta última cuestión ha sido tratada desde perspectivas diferentes en los primeros años del nuevo milenio. Los trabajos del mencionado Guerra, de Fradera, el último de Portillo y, modestamente, creo que el mío propio, entre otros, han puesto sobre la mesa de debate la dimensión verdaderamente imperial de la crisis del antiguo régimen en España.<sup>7</sup> De paso, se ha revisado la naturaleza de esa crisis, se ha profundizado en la noción de monarquía que emerge con la modernidad, en la antropología subyacente a la capacitación del nuevo sujeto político nación, en las identidades que surgen potencialmente del proceso constitucional, o en los fundamentos de las políticas imperiales en el resto del siglo, entre otras cosas. Se ha abierto en definitiva un campo de interés amplísimo.

---

<sup>5</sup> Sí se está trabajando sobre el liberalismo en el periodo isabelino, desde perspectivas algo diferentes a las convencionales, que arrojan nuevas interpretaciones sobre el republicanismo o el progresismo. Son buenos ejemplos de esto los trabajos de Manuel Suárez Cortina o Mari Cruz Romeo entre otros.

<sup>6</sup> Algunas enmiendas a la historia de los conceptos en António Hespanha, «Categorías. Uma reflexão sobre a prática de classificar», en *Análise Social* XXXVIII/168 (2003). Sobre historia de los lenguajes políticos, recomiendo la lectura de uno de los textos de Elias Palti, «Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos», en *Prismas* 9 (2005).

<sup>7</sup> Josep M. Fradera, *Gobernar Colonias* (Barcelona: Península, 1999), y *Colonias para después de un Imperio* (Barcelona: Edicions Bellaterra, 2005); José María Portillo, *Crisis Atlántica. Autonomía e Independencia en la crisis de la monarquía hispánica* (Madrid: Marcial Pons, 2006); Noelia Adánez, *Crisis de los Imperios. Monarquía y representación política en Inglaterra y España, 1763-1812* (Madrid: CEPC, 2004).

Creo que lo que distingue mi trabajo del de otros historiadores dedicados a este mismo tema es haber abordado la interpretación de la crisis del antiguo régimen y su dimensión imperial en España comparándolo con lo ocurrido en Inglaterra. En mi experiencia, la comparación surgió como una necesidad en el curso de la investigación. De manera que el trabajo dedicado al siglo XVIII inglés fue muy importante, precisamente porque me permitió reconsiderar e incluso reformular las cuestiones asumidas en el entorno historiográfico español sin necesidad, como por otro lado es frecuente, de interiorizar un paradigma de aplicación sistemática para poder ver las cosas desde una perspectiva diferente. De hecho, el estudio de Inglaterra me condujo de forma natural hacia una manera más prospectiva de trabajar, lo cual resulta altamente beneficioso cuando una no sabe bien hacia dónde dirigir el análisis, y este era mi caso después de unos dos años de investigación doctoral. Así que después del tiempo dedicado a Inglaterra, volver a leer sobre España fue casi como leer por primera vez.

Al profundizar en la experiencia inglesa se derrumbaron, para empezar, las lógicas del canon, en parte porque en Inglaterra sí existe una tradición de historiografía crítica con su supuesta excepcionalidad (modernidad de vanguardia). Comprender el sentido de esa crítica, las potentes revisiones de los siglos XVII y XVIII de historiadores tan distintos como Frank O’Gorman o John Pocok, implicaba ampliar el campo de análisis.<sup>8</sup> Y el resultado de esa ampliación, en primera instancia, fue que dos experiencias con dos historiografías por mucho tiempo dominantes que enfatizaron el carácter excepcional de sus historias respectivas (en términos opuestos) podían explicarse conjuntamente. Y podía hablarse de quiebra del antiguo régimen en Inglaterra y España porque, entre otras cosas, ambos procesos habían presentado una misma dimensión decisiva en su transcurso: la crisis imperial.

En adelante la cuestión ya no sería el debate acerca de América o la incompreensión de los liberales peninsulares en relación a la crisis americana. La cuestión era la emergencia de la cultura política liberal en el contexto de disolución del antiguo régimen en Inglaterra y España, y en qué medida y de qué formas la dimensión imperial que presentaba ese proceso de disolución afectaba o era afectada por la

---

<sup>8</sup> Frank O’Gorman, *The Long Eighteenth Century. British Political & Social History, 1688-1832* (Londres: Arnold, 1997). Mi primer contacto con la obra de John Pocock fue con la lectura de *The Varieties of British Political Thought, 1500-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

cultura política liberal. Esta última cuestión constituyó el gran problema en mi tesis doctoral.

Es sabido que tanto en Inglaterra como en España la Guerra de los Siete Años y su resolución trajeron consigo un aumento en la preocupación por las posesiones americanas, la fórmula de inserción de las mismas dentro del orden constitucional y el consiguiente papel que debían jugar en un escenario de reformas. En ambas monarquías el fin de siglo asiste a una intensificación de la presencia de las madres patrias en los territorios transatlánticos. Mientras que en el caso de Inglaterra el aumento de la legislación de Westminster no sólo no contraviene sino que da continuidad a lo establecido tras la Revolución Gloriosa, en el de España las reformas se justifican sobre la base de la puesta en práctica de un conjunto de nuevos principios que encajan con los impulsos transformadores de la Monarquía carolina.

La insatisfacción que se origina en América surge, en el caso de las Trece Colonias, de lo que se considera la infracción de la norma constitucional –interpretada de una manera distinta al *whigismo* inglés por los colonos americanos–, mientras que en el de la América española, las nuevas medidas introducirán una ruptura del pacto sobre el que se sostenía el dominio en Ultramar.

El consiguiente debate que se abre acerca de los límites de la soberanía parlamentaria en Inglaterra comprende un proceso similar al que tiene lugar en España durante la revolución constitucional. Si en el primer caso se trata primero de contrastar la capacidad del Parlamento para legislar en las colonias y después de comprobar en qué medida Inglaterra está en disposición de ejercer su autoridad sobre aquellos territorios –mediante la afirmación del principio *king in parliament*–; en el segundo se trata de asentar el principio de soberanía nacional sobre un territorio en el cual sólo una parte de la población integraría realmente esa nación.

El debate, en ambos casos, revela en primera instancia el cuestionamiento de la naturaleza soberana de algunas de las instituciones clave del antiguo régimen (parlamento en Inglaterra y monarquía en España), en la medida en que permiten legitimar la exclusión política, la subordinación de los territorios de América a los «intereses» europeos, en el lenguaje de la época. Bajo esta polémica subyace una tensión de mayor alcance: la necesidad de repensar el sujeto de la representación. De hecho, en el curso de estos debates aparecen nuevos sujetos –que aspiran a contar con una representación diferenciada– con identidades potencialmente distintas.

Las iniciativas metropolitanas con relación a América generarán en estos territorios un fuerte descontento, en la medida en que se percibirá que atentan contra derechos adquiridos, ponen en cuestión costumbres y prácticas de autogobierno sancionadas y legitimadas por la costumbre y, sobre todo, intensifican la vivencia de subordinación de las colonias a los «intereses» específicamente metropolitanos. En este sentido, la cuestión americana implica una pugna por la definición de «intereses» diversos –en realidad, distintas identidades– dentro de una misma estructura imperial.

Las crisis imperiales en Inglaterra y España singularizan sus respectivos procesos de conformación del sujeto político nación en la medida en que las nuevas identidades nacionales comienzan a definirse simultáneamente con las naciones americanas. Estas últimas nacieron, visiblemente, de un acto violento de afirmación: de guerras de secesión. Pero también España y Gran Bretaña –sus respectivas identidades nacionales– emergieron en alguna medida de esa ruptura.

La determinación del estatus de ciudadanía en el marco de la crisis del antiguo régimen comportó una tensión con múltiples dimensiones en torno a la definición del sujeto político nación como identidad política fundamental y sus facetas integradoras y negadoras de estatus. En efecto, en el contexto revolucionario, la nación transfigura una herencia antigua en un doble sentido: encarna, como sujeto colectivo, la unidad soberana que hasta entonces había descansado en el monarca en España y en el parlamento en Inglaterra; hace entrar en contacto la larga y compleja tradición corporativa con el nuevo ambiente político-constitucional, de forma que transfigura el símbolo clásico de la ciudad y lo reifica en el cuerpo común de la nación.<sup>9</sup>

La cuestión con Inglaterra y España es que a las dificultades inherentes al proceso de gestación de una identidad fuerte de nación que legitime y equilibre el impulso reformista y constitucional, se añade el hecho de que ambas monarquías compuestas debían definir la nación con inclusión de territorios que, abandonada la lógica estatutaria y jurisprudencial del antiguo régimen, deben ser reubicados e inexorablemente diferenciados dentro del nuevo sujeto político nacional. Esa operación exactamente fue la que no pudo llevarse a término.

Y esa imposibilidad para incluir en la definición de la nación a los territorios americanos y sus pobladores, guarda relación con la

---

<sup>9</sup> Pietro Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa, 2. L'Età delle Rivoluzioni* (Roma: Ed. Laterza, 2000).

centralidad que en la emergencia del liberalismo tiene la polémica en torno a la representación y con la preponderancia de los «propietarios» en la resolución final de la misma.<sup>10</sup> Al estudiar las experiencias inglesa y española comprendí que la crisis del antiguo régimen en el cambio de siglo remitía a las mismas cuestiones, especialmente a la práctica del poder basada en la dominación de una elite, una oligarquía, ya a finales del siglo XVIII más o menos ilustrada, que gestionaba la autoridad de conformidad con su hipotética capacitación, de acuerdo por tanto con una muy precisa teoría social de la representación. En buena medida, esta teoría descansaba en la asunción básica de que la entidad que debía ser representada era la sociedad –entendida como una asociación de individuos involucrados en la producción y el disfrute colectivos de valores económicos y sociales y, simultáneamente, como un organismo al que la historia y la religión insuflaban vida en cantidades similares– y que su articulación tomaba la forma de la expresión de los intereses sociales, ordenados conforme a la lógica de los propietarios. Puesto que los auténticos intereses sociales derivaban de la existencia de la propiedad, eran más racional y adecuadamente expresados por los propietarios. Y puesto que el gobierno existía únicamente para servir a las necesidades e intereses de la sociedad civil, la participación de los propietarios en su conducción era por tanto una condición necesaria en cualquier administración social racional. Por la misma razón, la exclusión del pueblo, como sujeto indiferenciado, desordenado y a la postre bárbaro, constituía también una condición necesaria a tal fin.

La imagen del orden en sociedad es fundamental en la cultura política del primer liberalismo. Dicho de otro modo, la particular posición de dominación y consiguientemente de ordenación social por parte de los grupos de propietarios, genera unas formas de hegemonía y disciplina que determinan la naturaleza de las culturas del liberalismo.<sup>11</sup> El reconocimiento, como condición para la represen-

---

<sup>10</sup> Utilizo propietarios como una categoría sociológica que refiere la posición de hegemonía de un grupo, generalmente una elite. No trato de describir una condición social. Por ejemplo, Burke no era un propietario en sentido literal, pero sin duda su discurso expresa los valores de la propiedad.

<sup>11</sup> Reproduzco la acertada definición de hegemonía de Walter L. Adamson en uno de sus estudios sobre el fascismo italiano en que revisa las tesis de Gramsci: «...hegemony refers to the consensual basis of any given political regime within society, i. e., roughly what Weber meant by legitimation, though with a greater sensitivity to the interweaving of consent and culture. Hegemony in this sense is nothing less than the conscious or unconscious diffusion of the philosophical outlook of a dominant



tación, tenderá a basarse en los principios por los que esos grupos rigen sus prácticas de socialización; se basará en un intento de transposición de sus valores a la sociedad en su conjunto. Dignidad (respetabilidad), autosuficiencia, tolerancia, poder delegado, orden, religión e historia: son algunos de los elementos que configuran las prácticas discursivas y el proceso político del primer liberalismo.

Superadas ya mis asunciones de partida con respecto a lo que el liberalismo podía ser, a la altura del cambio de siglo en Europa, he conseguido definirlo seminalmente como la cultura política que formaliza el enfrentamiento en torno al reconocimiento como condición de la representación en el marco de la modernidad. Uno de los elementos nodales en la determinación de lo que es la modernidad, es el hecho de que el estatus social ya no depende únicamente de adscripciones sino también de identificaciones e identidades. Por tanto, el reconocimiento es una cuestión que se dirime en el ámbito específico de la identificación (inclusión/exclusión) y, eventualmente, de la identidad.

\* \* \*

*«Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas  
no es la identidad aún preservada de su origen,  
es la discordia de las otras cosas, es el disparate»*

Michel Foucault, *«Nietzsche, la Genealogía, la Historia»*, 1971

La cuestión sigue siendo ¿cómo emerge el liberalismo?, ¿qué es lo que alienta esta nueva cultura política? Si hacemos caso a Foucault, «la emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas»; mientras que la procedencia designa la cualidad de un instinto («la identidad preservada de un origen»), la emergencia designa un lugar de enfrentamiento que es en realidad un no lugar, que denota, únicamente, que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio. El descubrimiento de la emergencia pone ante nuestros ojos un fenómeno al que no hay que suponerle una solución, un conflicto del

---

class in the customs, habits, ideological structures, political and social institutions, and even the every day common sense of a particular society», «Gramsci's interpretation of Fascism», en *Journal of the History of Ideas*, XLI/4, 627.

que no hay que creer que tenga necesariamente un desenlace.<sup>12</sup> Ese no lugar está cartografiado en la España de principios de siglo por la cultura política del primer liberalismo.

Si el liberalismo, como cultura política, implica una nueva manera de formalizar el enfrentamiento, es preciso analizar su emergencia atendiendo al eje de la discordia. Esa es la tesis de mi investigación en la actualidad y mi objeto de estudio es: los dispositivos argumentativos que hay detrás de las prácticas discursivas del primer liberalismo, agrupados en dos actitudes incompatibles (discordantes) ante la política: entusiasmo y apatía.

Especialmente, me interesa la primera de estas actitudes, en España expresamente visible en la exaltación. Me interesan las prácticas discursivas que contestan y tratan de subvertir las formas de hegemonía que el primer liberalismo comporta, asociadas a los discursos del orden (promovidos por los propietarios) vinculados a la indiferencia o apatía política. Es decir, trato de comprender la crítica a las formas transfiguradas de hegemonía que vinculaban el poder, e incluso la dominación, en su versión más amenazante, con la propiedad. Esta crítica tuvo sus condiciones de posibilidad en la revolución, percibida como la ocasión para subvertir ese orden y atentar contra sus disciplinas sociales mediante la trasgresión.

El análisis de la exaltación, con especial atención a la dimensión formal de su discurso, que es donde radica su demoleadora carga intencionalmente profética, permite abundar en la pregunta por la emergencia del liberalismo en España, al profundizar en la naturaleza azarosa de los juegos de dominación que trae consigo la modernidad (dominaciones gestadas en el curso de la batalla por identificar y crear identidad así como hegemonía).

En los primeros años del siglo XIX en España, habrá quienes cuestionen la hegemonía que resulta de la formalización del enfrentamiento en la circunstancia constitucional. La exaltación es desde luego algo más que una tendencia política, de la misma manera que lo es el moderantismo. Y, por tanto, ubicarlos en el origen de ciertas ideologías o incluso de partidos políticos de ulterior surgimiento puede ser un error; así como resulta insuficiente caracterizarlos con relación a su adhesión a supuestos constitucionales o doctrinales concretos.<sup>13</sup> Bajo

---

<sup>12</sup> Michel Foucault, «Nietzsche, la Genealogía, la Historia» (1971), en *Microfísica del poder* (Buenos Aires: La Piqueta, 1992).

<sup>13</sup> Como por ejemplo hace Ignacio Fernández Sarasola, en «Los partidos políticos en el pensamiento español (1783-1855)», en *Historia Constitucional* 1 (2000).

mi punto de vista, la exaltación se hace visible como una práctica retórica que opera en la topología política del liberalismo, pero comporta además un dispositivo de argumentos que lleva aparejado el uso de determinadas técnicas de elaboración de discursos.

En primer lugar, la exaltación se define como una actitud política basada en un conocimiento no necesariamente racional y en absoluto instrumental. Es, ante todo, una intuición vinculada a algún tipo de fe que es preciso celebrar y ritualizar para mantener con vida; es esencialmente un tipo de expresividad. Frente a la razón, percibida como un instrumento de dominación, existe una verdadera instrucción, la que posee el estatus de conocimiento es la de quienes sienten, la de quienes «palpan las ventajas aún cuando su talento no sea capaz de calcularlas» (*El Conservador*, n. 98, 2 de julio de 1820). La moderación, entre tanto, es percibida como apatía. Los moderados son «gente de baja y siniestra conducta; ambiciosos por naturaleza; apáticos por naturaleza y faltos de interés» (*El Conservador*, n. 101, 5 de julio de 1820). En la ambición se les supone alguna suerte de razón instrumental que les aboca a la corrupción.

Exaltación y moderación, no obstante, se manifiestan e identifican como actitudes complementarias. Como advirtió Daniel Isaac Eaton: «In revolutions ... Enthusiasts are necessary, who in transgressing all bounds, may enable the wise and temperate to attain their ends. Had it not been for the Puritans, whose aim was equally to destroy both Episcopacy and Royalty, the English would never have attained that portion of civil and religious liberty which they enjoy», (*Daniel Isaac Eaton, Politics for the People, 2: The Reflexions of a True Briton*, 1794, p. 66). Por su parte, los exaltados perciben en los racionalistas moderados un instrumento necesario, en apoyo del cambio político en la revolución. Aunque finalmente es a los exaltados a quienes corresponde el mérito exclusivo de profundizar la revolución, a expensas de su descrédito y descalificación: «... sin los moderados, sin el Censor y sin los ministros de antes y después, la nación no sería nación, ni el sistema marcharía tan tortugal y majestuosamente ... Todo sería abusar de la libertad, discursos agitados, Cortes extraordinarias y Fontanas de Oro. En lugar de pretendientes y cesantes habría patriotas desinteresados sin pies ni cabeza ... y un armamento militar inoportuno apoyaría las revoluciones de otros pueblos, provocando la persecución de los tiranos ... A los Censores y sus secuaces sustituirían irremediabilmente esas gantezuelas que se suele llamar revolucionarias, y al reinado de los hombres de pro, amantes de una libertad moderada, seguiría lastimosamente el de los verdaderos constitucio-

nales, o sea, el de los revoltosos, sediciosos, republicanos, peligrosos y anarquistas» (*El Eco de Padilla*, n. 2, 2 de agosto de 1821).

Revoltosos, sediciosos, republicanos, peligrosos y anarquistas; en definitiva, marginales e iconoclastas. La exaltación juega a negar y afirmar, según pretenda dignificarse o resultar amenazante, su dimensión iconoclasta y, en efecto, es muy frecuente «desconectar el fenómeno iconoclasta de motivaciones de estrategia política o social y remitirlo a una condición epifenoménica y marginal –una especie de detritus trágico e inevitable–, que debía ser puesto en relación con las reacciones de la insana, sugestionable y destructiva conciencia de las masas, la actuación de fantasmáticas cuadrillas destructoras, el control de los incontrolados, etc.» Sin embargo, el entusiasmo, como un fenómeno quintaesencialmente iconoclasta, con toda su carga profética y su potencial en términos de acción, puede ser interpretado como una confrontación entre una cultura tradicional fundada en la presencia de Dios en el mundo y «una cultura de la modernidad centrada en la autonomización de la esfera mundana, una cultura del desengustamiento».<sup>14</sup>

Mientras que el moderantismo proponía la temperancia, la virtud, la acción moral-religiosa como guía en el embrollo del trastorno político, la exaltación ofrece la posibilidad de liberar la acción humana para lograr exactamente eso: superar la angustia colectiva sin el recurso a la religión convencional. La retórica de la exaltación promueve la subversión entendida como la única forma posible de acción, y la ritualización de la trasgresión como condición necesaria para su pervivencia.

Es preciso tener en cuenta que en una buena parte de Europa el miedo a la profecía popular se vio intensificado por las teorías de la psicopatología del entusiasmo. Desde Locke en adelante el entusiasmo fue presentado como una enfermedad contagiosa capaz de infectar rápidamente a los estamentos inferiores. En la España de principios de siglo, prevenir la aparición de esta enfermedad debía ser obra de los formadores de opinión, de quienes guíen el entusiasmo por el camino de la ilustración. De este proceso nacerá la unanimidad corporeizada en salvífica opinión pública. La opinión, así constituida, es moral, virtuosa y conecta su legitimidad con los preceptos de la religión (ver *La Linterna Mágica*, de junio a julio de 1820). La exaltación, ajena a la opinión (ilustrada, aunque constituye una forma de

---

<sup>14</sup> Manuel Delgado, *Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España Contemporánea* (Barcelona: Editorial Humanidades, 1992), 102.

opinión expresiva y, por ende, unánime de manera instintiva), basada en intuiciones, visiones, metáforas y profecías es profundamente irreligiosa. Por esa razón sólo puede dar lugar a una efímera república popular («nada hay más inestable que el aura y el juicio de la multitud» (*El Universal Observador Español*, n. 8, 19 de mayo de 1820), y no a una estable república ordenada de ciudadanos católicos.

El desorden se manifiesta con especial claridad en situaciones revolucionarias y éstas son percibidas como un tesoro perdido, incluso mientras están teniendo lugar. Eso distingue también a la exaltación: la urgencia y la violencia de la urgencia. La necesidad de aferrar el momento revolucionario y de prolongar la intensidad revolucionaria al margen de sus fines. Hay sujetos cuya función debe ser exactamente esa: mantener encendido el fuego de la revolución. Las sociedades patrióticas, como espacios privilegiados de ritualización, por ejemplo, deben: «Si el curso de las pasiones conduce al pueblo a un precipicio, darle otra dirección, pero nunca detenerlo, nunca aminorar la violencia de su carrera, nunca disminuir el impulso que lo mueve» (*El Conservador*, n. 85, 19 de junio de 1820)<sup>15</sup>.

El entusiasmo como adicción a la revolución nace además de una experiencia novedosa y decisiva: el contacto con la multitud, la muchedumbre. Con la modernidad, la idea de nación compuesta de ciudadanos había de basarse en una noción de ciudadanía sostenida en los principios de igualdad y universalidad, incompatible por tanto con la existencia de órdenes privilegiados. A partir de estos planteamientos, se fue elaborando la idea de que los diputados representan a la nación y, a un tiempo, a sus electores particulares, hasta que terminó por imponerse la primera versión sobre la segunda. Y puesto que la democracia directa resultaba no sólo imposible sino también indeseable para aquellas elites con capacidad para gestionar el cambio político (propietarios), el recurso al pueblo debía tomar necesariamente la forma del recurso a una agregación de comunidades particulares, en lugar de a un cuerpo único de ciudadanos,<sup>16</sup> porque solo ese pueblo re-

<sup>15</sup> Vale la pena revisar las interpretaciones contenidas en obras todavía de referencia en torno a las sociedades patrióticas. Especialmente las de Alberto Gil Novales (*Las sociedades patrióticas (1820-1823): las libertades de expresión y de reunión en el origen de los partidos políticos*, Madrid: Tecnos, 1975) e Iris M. Zavala (*Masones, comuneros y carbonarios*, Madrid: Siglo XXI, 1971).

<sup>16</sup> Keith Michael Baker, «Representation», en *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture. V. 1 The Political Culture of the Old Regime* (Pergamon Press, Nueva York, 1987), 482 y 489.

sultaba reconocible y representable. El «otro pueblo», activo en motines y tumultos, amenaza la hegemonía de los propietarios, amenaza el orden y, por tanto, no resulta reconocible, carece de estatus.

El pueblo resultaba difícil de identificar, de reconocer, de otra forma que no fuera ésta, como un agregado de grupos que conforman un todo, orgánico y respetable. El problema es que simultáneamente surgen otras imágenes del pueblo, otras versiones o, en discursos proféticos como el de la exaltación, otras visiones. Éstas comienzan a aparecer en circunstancias críticas y suscitan desconfianza o simplemente terror, sin perjuicio de que estas aterradoras imágenes resulten para algunos atractivas.

Por ejemplo, dos formas opuestas de percibir las imágenes del pueblo son perfectamente reconocibles en las estéticas (dispositivos argumentativos) de William Blake y Edmund Burke. Para el primero la amenaza de la multitud en la acción revolucionaria constituye lo verdaderamente sublime, mientras que para Burke el miedo al dolor, como expresión sensorial de lo sublime, sólo se encuentra en los símbolos del antiguo régimen, en el culto escenificado a la tradición. La muchedumbre, la multitud, es una imagen informe. No suscita un miedo inspirador, sino un terror paralizante. Como dice uno de los burgueses en *La Huida de Varennes* de Ettore Scola, después de contemplar a los obreros de una fábrica en huelga, con los brazos caídos, «era el espectáculo más aterrador que había visto nunca, pero no sentí deseos de llorar, sino de huir».

La aparente superficialidad en la apreciación de lo que es sublime y eventualmente justo, fue audazmente denunciada, en el caso de Burke, por su enemigo Thomas Paine, quien llegó a decir: «[Burke] pities the plumage, but forgets the dying bird. Accustomed to kiss the aristocratical hand that hath purloined him from himself, he degenerates into a composition of art, and the genuine soul of nature forsakes him. His hero or heroine must be a tragedy-victim expiring in show, and not the real prisoner of misery, sliding into death in the silence of a dungeon».<sup>17</sup>

Paine, Blake, o los exaltados españoles no oponen la naturaleza a la aristocrática teatralización de la política de Burke, sino una teatralización distinta, en la que la escena se pueda narrar con un lenguaje que es negociable y, a menudo en el caso de los exaltados, tremenda-

---

<sup>17</sup> John Mee, «The Political Showman at Home: Reflections on Popular Radicalism and Print Culture in the 1790s», en M. T. Davis(ed.), *Radicalism and Revolution in Britain, 1775-1848* (Londres: Macmillan Press, 2000), 42.

mente elusivo. Por eso las reuniones públicas, en la forma de sociedades patrióticas o de tertulias en las que es posible leer en voz alta son tan importantes. Fábulas, alegorías, parodias (las crónicas del fiel de fechos manchego publicadas en *El Zurriago*) leídas públicamente constituían una forma de intercambio literario que no tenía porque implicar ni una conversación íntima ni un debate público (lo cual habría comprometido al autor, suponiéndosele la intención de sembrar controversia), sino una disputa entre textos en procura de autoridad cultural. La parodia y la ironía son las formas de narrar específicas de la exaltación, como si legitimar el lenguaje popular y el estilo popular en el espacio público contribuyeran no sólo a visualizar «lo popular», sino también a conferirle alguna posición de autoridad.

Ésta es la gran cuestión acerca de la exaltación. Con frecuencia se he perdido de perspectiva su dimensión formal: cómo se decía lo que se decía, en beneficio de un análisis de los contenidos excesivamente simplificador: ¿qué decían? Saber lo que decían aquellos hombres exige recuperar el interés por las intenciones. Qué pretendían: sembrar discordia, como única manera de lograr reconocimiento en un mundo que, claramente, entregaba las riendas del poder a un grupo al que no tenían acceso, quizá sí individualmente, pero desde luego no de forma colectiva: los propietarios, la oligarquía de finales de siglo. La exaltación lanza un mensaje profético con las herramientas que les son propias, las del «bricoleur»,<sup>18</sup> es decir, se sirve de formas de expresión disponibles y taimadas para cuestionar el orden surgido de la hegemonía de la propiedad. La intención es demostrar que la revolución es posible aquí y ahora, que la libertad es en primera instancia la experiencia del desengustamiento, y que esa experiencia puede constituir una aspiración colectiva legítima en el marco de la cultura política liberal.

---

<sup>18</sup> El concepto proviene de Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, quien define al *bricoleur* como alguien que trabaja con sus manos y usa medios taimados comparables a los del artesano. La respuesta del *bricoleur* a un problema está condicionada por un heterogéneo repertorio que, aunque amplio, es sin embargo limitado. Por el contrario el ingeniero pretende inventar nuevas herramientas para afrontar cada tarea e imagina un lenguaje completamente transparente con respecto a la realidad. Por su parte, cada vez que el *bricoleur* actúa, se produce una reorganización completa de las estructuras heredadas. Estas técnicas de producción pueden ser específicas del radicalismo europeo de la época. Me sugirió el uso de estas categorías una monografía de John Mee sobre Blake, titulada, *Dangerous Enthusiasm: William Blake and the Culture of Radicalism in the 1790s* (Oxford: Clarendon Press, 1992).

