

# Las revoluciones americana y francesa

## The American and French Revolutions

Rocco Pezzimenti<sup>1</sup>

Università LUMSA di Roma (Italia)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3249-0089>

Recibido: 25-07-2022

Aceptado: 04-09-2022

---

### Resumen

El análisis de las revoluciones americana y francesa, en el pensamiento de Acton, se sitúa en un contexto más amplio de reflexiones sobre la historia entendida como una *lex continui*. Ahora, mientras la Revolución al otro lado del océano sigue un itinerario de continuidad hasta el punto de que podría definirse como una especie de “superación- mantenimiento”, la francesa se presenta como un elemento de discontinuidad, una categoría que responde a una “superación-aniquilamiento” que pretende refundar *ex novo* toda la sociedad y dar vida a un nuevo modelo de ciudadano. Es precisamente esta pretensión la que se encuentra en la raíz de su fracaso. Esta consideración sitúa a Acton en la línea de los liberal-demócratas que desde Edmund Burke llega hasta Tocqueville.

Todos se preguntarán por qué la Revolución francesa, al menos en el primer instante, no surtió los mismos efectos que la americana. Uno de los motivos es la lucha indiscriminada contra la religión que, por el contrario, en América será uno de los fundamentos de la libertad de conciencia y la libertad civil. Por su parte, en Francia será la ideología la que ocupe el lugar de la religión y, primero los franceses pero luego los europeos en general, intentarán crear modelos de sociedad perfecta que son, por su propia naturaleza, irrealizables. El discurso se puede ampliar posteriormente a las futuras revoluciones comunistas que adolecerán de los mismos defectos que la francesa. Acton reconoce que el

---

<sup>1</sup> (r.pezzimenti@lumsa.it) Profesor de Filosofía política en Università LUMSA di Roma. Graduado en Ciencia Políticas por la LUISS y en Filosofía por la Università degli Studi di Roma La Sapienza. Sus últimas publicaciones son: *Nei sotterranei del divenire. Quattro lezioni sulla storia della carità*, Armando Editore s.r.l., Roma 2022, pp. 140, ISBN: 979-12-5984-209-1; *The Anchors of Democracy. A New Division of Powers, Representation, Sense of Limits*, Gracewing, 2021, pp. 207, ISBN: 978-0-85244-984-4; *Sovrastruttura e struttura. Saggio sulla genesi dello sviluppo economico*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2020, pp. 1-252, ISBN: 978-88-498-6029-1 y *Il Cammino della libertà. Storia della società aperta dal mondo antico alla modernità con lettere di K. R. Popper*, I. Berlin e H. Putnam, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2019, pp. 1-533, ISBN: 978-88-498-5462-6.

socialismo y el marxismo tuvieron el mérito de hacer estallar las contradicciones de la economía clásica y de poner en evidencia las tristes condiciones de vida del mundo obrero, pero aunque su análisis fuera clarividente, demasiado simplista y casi maniqueo, fue el camino elegido para la renovación social. La impostación dialéctica, que con su visión holística conducirá al totalitarismo, resultó ser demasiado rígida e incapaz de defender la libertad, en especial aquella de las minorías por las que Acton tanto se interesó.

**Palabras-clave:** Revolución, libertad, igualdad, democracia, federalismo.

### **Abstract**

The analysis of the American and French revolutions in Acton's thought falls within a broader context of reflections on history understood in terms of a *lex continui*. However, while the Revolution on the other side of the Atlantic followed a path of continuity to the point where it is possible to define a kind of "improvement-maintenance", the French revolution took the form of an element of discontinuity - a category that involves "improvement-annihilation," and which aims to refound society as a whole, *ex novo*, and to create a new type of citizen. It is precisely this objective that lies at the root of its failure. This conception places Acton in the liberal-democratic tradition that runs from Edmund Burke to Tocqueville.

Everyone will wonder why the French Revolution did not have the same effects as its American counterpart, at least initially. One of the reasons is its indiscriminate opposition to religion, which on the contrary, in America was one of the cornerstones of freedom of conscience and civil liberty. Meanwhile, ideology took the place of religion in France, and first the French but then Europeans in general tried to create models of a perfect society which are by their very nature impossible to realise. The narrative can subsequently be extended to the future communist revolutions which suffered from the same shortcomings as the French Revolution. Acton recognises that socialism and Marxism had the merits of shattering the contradictions of classic economics and highlighting the poor living conditions of the working class, but despite their analysis being far-sighted, overly simplistic and almost Manichaeian, it was the path chosen for social renewal. The dialectical approach, which with its holistic perspective ultimately led to totalitarianism, turned out to be too rigid and incapable of defending freedom, and particularly the freedom of the minorities in which Acton was so interested.

**Keywords:** Revolution, freedom, equality, democracy, federalism.

## 1. Introducción

Puede considerarse a Lord Acton un verdadero intelectual europeo por formación y cultura. Hablaba y leía en varios idiomas. Charlaba en inglés con su hijo, en alemán con su esposa bávara, en francés con su cuñada y en italiano con su suegra (Himmelfarb 1955: 9). Dados sus múltiples intereses, esto le permitió leer en los textos originales de diversas disciplinas. Desde muy joven, por deseo expreso de su madre, fue educado en el catolicismo, a pesar de que su padre era anglicano. Esto le permitió conocer a las personalidades más destacadas del catolicismo europeo, en Francia el obispo F. Dupanloup, en Inglaterra Wiseman y en Alemania J. I. von Döllinger. A esto hay que añadir sus numerosos viajes a Italia, donde nació en Nápoles en 1834, a varios países europeos y luego a Estados Unidos y Rusia.

El objetivo de su vida era escribir *La historia de la libertad*, una obra destinada a ser su obra maestra. Inexplicablemente, aunque las razones pueden ser varias, esta obra nunca se terminó y, en varias partes, apenas se esbozó. Durante muchos años circuló el rumor de que estaba trabajando en una especie de *magnum opus* de dimensiones casi universales, una especie de evolución de la humanidad en forma de *Historia de la Libertad*, descrita por algunos como “el más famoso libro no escrito”. Para esta obra se recopilaban materiales de las más diversas épocas (Butterfield 1962: 7) e incluso ensayos individuales.

La historia, vista desde un punto de vista religioso, es un proceso que nunca está satisfecho consigo mismo. La novedad cristiana viene dada precisamente por este perenne impulso de mejora, que está siempre presente porque Dios mismo, que se revela en cada momento, incluso y no sólo a través de la historia, hace que el hombre nunca esté completamente satisfecho (Pezzimenti 2001, 119-120). Estas convicciones, junto con el sentido de limitación que encontramos en las reflexiones sobre la historia contemporánea y los acontecimientos revolucionarios, son las que lo caracterizan.

## 2. Reflexión sobre la historia: cómo eliminar algunas peligrosas derivas revolucionarias

Además de San Agustín, Santo Tomás fue también uno de los puntos de referencia constantes en la especulación de Acton. Aquino reafirmó que era derecho divino de los pueblos elegir y destituir a sus soberanos y por ello, “ideó el Whiggismo para apuntalar el absolutismo religioso” (Fasnacht 1952: 144); llegó a basar la libertad política en la libertad de conciencia. Este descubrimiento encontrará su mayor evidencia en Tocqueville que, en la conciencia religiosa, ve uno de los pilares de la libertad y que, sólo gracias a una conciencia religiosa bien arraigada, ve esta libertad capaz de defenderse contra la “omnipotencia

de una mayoría”. Pero también se admira a Tocqueville porque parece haber defendido que “también la libertad debe ser limitada para poder ser poseída” (Mathew 1946: 93). La pérdida de los límites de la libertad equivale a la pérdida de la propia libertad. Esto es lo que determinará el fracaso de la Revolución Francesa.

La del sentido, incluso jurídico, del “límite” es una de las grandes enseñanzas de la tradición cristiana de la que no pueden prescindir ni la filosofía ni la política moderna. Sin esta idea de límite, la libertad puede perderse de forma menos llamativa que en el pasado, cuando la omnipotencia del absolutismo era fácilmente perceptible. El aristócrata Tocqueville enseña al aristócrata Acton, ambos estudiosos desprejuiciados del fenómeno democrático, que una seria amenaza para la libertad puede provenir de la política igualitaria como un fin en sí mismo. Incluso el resultado de una votación popular puede llevar a veces a resultados opuestos a los deseados por el propio pueblo. Las elecciones presidenciales en Francia, que vieron la victoria del futuro Napoleón III, proporcionan un ejemplo esclarecedor.

¿Por qué Acton nos habla del problema de los “límites”? Porque, leyendo a Tocqueville, comprendió no sólo la grandeza de la libertad, sino también su fragilidad. No es sólo la libertad en abstracto, sino también el individuo que no puede depender de la mayoría porque el ser humano está por encima de cualquier forma política, al igual que la religión no puede ser regulada ni siquiera vinculada a ningún Estado porque la anula. Por eso Acton era católico, porque la universalidad del catolicismo lo situaba por encima de las religiones estatales, como el anglicanismo (Acton 1952: 158). El catolicismo constituye el alma del liberalismo porque de la Iglesia católica procede ese continuo anhelo de perfección que permite que la libertad se desarrolle en un proceso sin fin. Este anhelo infinito se equilibra con una enseñanza dogmática definida que se adapta y se hace pertinente en cada época.

Leibniz fue también uno de los pensadores que permitió abordar la historia desde esta perspectiva. Su optimismo no dependía únicamente de una filosofía capaz de elaborar la teoría del mejor de los mundos posibles, sino del hecho de haber conseguido evitar una serie de errores, como el panteísmo, el materialismo, el racionalismo y el ateísmo (Mathew 1968: 200), errores de los que no escaparía posteriormente cierta filosofía alemana. Puede decirse que Leibniz es, en cierto modo, el menos germánico de los pensadores alemanes, ya que fue el más deseoso de comprometerse con cuestiones ajenas a Alemania y el más convencido de que la historia tiene una íntima relación con la religión. Por ello, su “*lex continua* era una idea central” (Acton 1907: 361). La intuición de Leibniz es una innovación importante para el hombre moderno porque intenta conciliar la religión y sus expectativas con los ideales científicos de la modernidad (Acton 1967: 368)

. Leibniz pudo así sintetizar, anticipándose a ellos, lo mejor de Hegel y de Darwin porque no veía la historia como un mero devenir frío y mecanicista de la realidad, pero tampoco como un desarrollo estéril de ideas abstractas que siguen desarrollos preordenados. Veía la historia como una posible mejora del hombre compatible con el avance de su conciencia en la que se basa la libertad. Esto es lo que permitió a Acton dar sentido no sólo al historicismo sino al propio liberalismo.

El interés por la historia también surgió, en Acton, de la convicción de que había que reconciliar y revitalizar dos aspectos, el del mundo antiguo y el medieval, hasta la historia moderna, a través de la savia del liberalismo. Los dos elementos eran el catolicismo y la democracia. El binomio liberalismo-democracia animado por el catolicismo apareció como el resultado natural de la historia occidental. Natural, pero no por ello asumible, el elemento democrático corría el riesgo de asfixiar al liberal, y con ello se perdía también el anhelo religioso en la dimensión política. De ahí una pregunta de no poca importancia: “¿Cómo se puede salvar un elemento de libertad en la nueva sociedad, en la que se sienten tantas exigencias democráticas?” (Alatri 1950: L). Para responder a esta pregunta, hay que tener en cuenta que el liberalismo de Acton puede definirse como “liberalismo histórico”. Esto significa que se basa en la tradición y, por lo tanto, junto con la libertad, quiere defender, desde la lógica revolucionaria emergente, todas aquellas garantías que ha ganado trabajosamente a través del tiempo y también aquellos valores y la cultura que el individuo ha sido capaz de construir a lo largo de la historia. Por ello, Acton critica ciertas formas de radicalismo, como las surgidas a partir de la Revolución Francesa, que son también el resultado de un liberalismo extremo que no quiere tener en cuenta la tradición.

Aceptar la democracia significa asumir ciertas prerrogativas inalienables del cristianismo y del liberalismo. El catolicismo tiene ante todo la tarea de salvaguardar esa esfera de libertad interior de la que descenden todas las demás libertades (Gasquet 1906: 254). Sigue en un nivel práctico la división absoluta entre la Iglesia y el Estado. Cuando no se hace la distinción estricta, es casi imposible evitar absolutismos de diversa índole (Acton 1907: 205). La distinción entre Estado e Iglesia deriva de ese sentido del límite que es una de las mayores conquistas de Occidente, un límite que hay que defender a toda costa porque abolirlo podría significar suprimir al individuo y deshacer siglos de historia. Esta conquista es, de hecho, “histórica”, en el sentido de que no sólo tarda en producirse, sino que no puede imponerse ni improvisarse. Como todas las verdaderas conquistas del espíritu humano, necesita una larga gestación fruto del compromiso moral y de unas convicciones interiores muy arraigadas (Pezzimenti 2001: 166). Este “límite” no debe considerarse una abstracción. Por el contrario, a medida que se acepta, a medida que se racionaliza, se convierte

en ley y, con el tiempo, también en parte inalienable de una “constitución” que debe ser fruto de la historia de un pueblo (Mathew 1946: 100). Tal y como está redactado, destaca el carácter de un pueblo, con sus puntos fuertes y débiles, es decir, sus “limitaciones”. Por lo tanto, estos actúan como el último bastión de la conciencia. Una vez borrada la tradición, y con ella el sentido de los límites, se pierde todo el respeto, porque todo se puede imponer, siempre que haya la fuerza necesaria para hacerlo (Pezzimenti 2001: 167).

Leyendo a Acton, uno se da cuenta de que uno de los prejuicios más peligrosos contra el liberalismo genuino es la mentalidad antihistórica, porque la concepción liberal difiere de la democrática precisamente en su consideración de la historia. Mientras que el liberalismo sabe que es el resultado de una lenta gestación que se remonta a los orígenes del cristianismo y pasa por la Edad Media para consolidarse en algunos ámbitos de la era moderna, la democracia sabe que tiene una tradición más reciente y, por tanto, más frágil y que, para fortificarse, no puede prescindir de los logros liberales. La democracia, si quiere conseguir resultados serios y duraderos, debe ser una *democracia cristiana*, donde el adjetivo significa todos aquellos ideales consolidados por la tradición y capaces de animar la acción política. Téngase en cuenta que, para Acton, el ideal es diferente de lo utópico: el primero, en efecto, persigue la perfectibilidad, el segundo el perfecticismo. Los ideales, en política, nunca se realizan del todo, pero el esfuerzo por perseguirlos determina la historia (Fasnacht 1952: 107).

Tampoco hay que olvidar que cuando Acton habla de *democracia cristiana*, tiende a oponerse a dos tipos diferentes de democracia, ambos peligrosos para la libertad. Por un lado, combate lo que nuestro siglo ha llamado *democracias populares*, que, por su naturaleza, tienden a convertirse en omnipotentes; por otro lado, combate el tipo de democracia del César, es decir, aquellas *democracias populistas* que se habían manifestado, por ejemplo, en Francia. Poco importa si uno fue el resultado de ideales revolucionarios y el otro de intenciones contrarrevolucionarias, ambos acabaron sofocando los anhelos individuales que, con dificultad, habían logrado imponerse en la historia de Occidente. Si la *democracia cristiana* se basaba en el concepto de responsabilidad, los otros, paradójicamente, hacían al individuo irresponsable de facto. El anonimato de las estructuras, de la colectividad o de la nación acabó ahogando la responsabilidad personal y, de hecho, ahogó cualquier forma de auténtico liberalismo (Pezzimenti 2001: 174-175). Esto sólo puede sobrevivir en una *democracia cristiana* porque no hay liberalismo que no pueda llamarse cristiano, porque la primera y más importante libertad es la de conciencia y, sobre ella, se construyen todas las demás.

Estas formas extremas de democracia estaban viciadas, antes de ser políticas, eran culturales. Siguió las filosofías que, al analizar la historia,

sólo examinaban los hechos descuidando su interioridad. Este último constituye el elemento que une los distintos acontecimientos históricos, ya que de lo contrario se reducirían a una pura accidentalidad.

Está claro que Acton pretendía criticar las concepciones positivistas y de la Ilustración que las habían generado. Ambos habían malinterpretado el verdadero valor de la historia. La historia, a ojos de los positivistas, se concibe como una serie de hechos aislados que existen por sí mismos. La inteligencia y la naturaleza son dos entidades distintas. Se excluye la posibilidad de interacción entre ellos (Kochan 1954: 63). Este punto de vista ni siquiera permite considerar los esfuerzos morales de los individuos, porque la pura facticidad no considera las tensiones internas y el precio de superarlas.

La historia, entendida sobre todo como cultura, nos permite descubrir, por otra parte, por qué a lo largo de los siglos se han desarrollado estructuras capaces de frenar ciertas degeneraciones. Uno de ellos es el federalismo, que aparece para Acton como un posible freno incluso contra un peligro creciente inherente a los estados modernos: el nacionalismo. Quizá un poco por los acontecimientos de su vida y más aún por su catolicismo, es un hecho que el historiador inglés se inclinaba por una visión universal y supraestatal en la política y por ver, por tanto, no pocos problemas detrás de las cuestiones nacionales emergentes. No es casualidad que empezara a hablar del Estado cuando la visión unitaria del catolicismo se vio comprometida por las Reformas. Acton no ignoró las justas aspiraciones unitarias de algunos pueblos, pero llegó a distinguir entre nacionalidad y nacionalismo, llegando a predecir cómo un Estado-nación podía degenerar en una política nacionalista basada en la fuerza y la centralización. Esto explica por qué, por un lado, admiraba, en algunos aspectos, un estado plurinacional como Austria y, por otro, reprochaba la política nacionalista prusiana (Mathew 1946: 77).

Por supuesto, ni siquiera las unidades nacionales trajeron sólo efectos negativos. Por el contrario, fueron capaces de enmendar una serie de errores garrafales cometidos por las grandes monarquías europeas. Por ejemplo, el caso de Polonia. La partición de Polonia fue un acto de violencia cínica, cometido en abierta violación no sólo del sentimiento popular, sino también del derecho público. Por primera vez en la historia moderna, un gran Estado fue suprimido y una nación entera se dividió entre sus enemigos (Acton 1955: 146). Acontecimientos de este tipo despertaron un sentimiento nacional que, de haberse mantenido dentro de estos límites, habría sido legítimo. Después del caso polaco, el expansionismo napoleónico y el conservadurismo de Metternich, aunque con políticas antitéticas, tuvieron el mismo efecto de desarrollar sentimientos nacionales y unitarios. De ahí el gran éxito de las teorías de Mazzini (Acton 1955: 158), que consiguió unir en una sola las reivindicaciones religiosas, nacionales, culturales y liberales.

El nacionalismo pareció alcanzar una victoria, también confirmada por los hechos, cuando se produjo el triunfo del principio democrático en Francia y su reconocimiento por las potencias europeas. La teoría nacionalista está implícita en la teoría democrática de la soberanía popular (Acton 1955: 146). Se trata de una visión notable de cómo el populismo y el nacionalismo pueden unirse y conducir a una degeneración de los ideales justos. Además, hay un hecho con una evolución imprevisible que amenaza el justo desarrollo de las nacionalidades: la idea de raza que tiende a identificarse con el Estado. De ahí la admiración de Acton por los Estados supranacionales. De ahí el pesar por la época en que toda Europa occidental obedecía las mismas leyes y se expresaba literalmente en la misma lengua (Acton 1955: 161), haciendo gala de una universalidad espiritual construida sobre la universalidad político-legal romana. En resumen, el nacionalismo como fin en sí mismo puede producir, para Acton, males mucho mayores que el comunismo y es más absurdo que el absolutismo. El nacionalismo extremo se presenta como una especie de maquiavelismo porque sitúa la política por encima e independientemente de la moral y juzga las acciones políticas por el éxito inmediato que pueden conseguir.

El nacionalismo rompe el concepto de límites. Pero, ¿por qué le preocupan tanto los límites a Acton? Porque la crisis de una civilización se debe siempre al fracaso de sus límites, de ahí la crisis de la racionalidad y de los instintos desenfrenados. Esto es especialmente cierto en ciertos ámbitos revolucionarios. En esas coyunturas, la vida política está dominada por una paradoja: todas las energías se concentran en las necesidades del momento y, a las contingencias, todo acaba siendo sacrificado, incluso la libertad y las formas más elementales de justicia. Esto lleva a formas absurdas de demagogia e incluso de tiranía realmente imprevisibles. No sólo existe la forma tiránica del déspota individual, sino también la de los grupos y las clases.

La propia tiranía democrática es una consecuencia de un enfoque teórico erróneo del problema histórico. La historia, de hecho, en las visiones dialécticas y positivistas del siglo XIX se convierte en una ciencia capaz de predecir el futuro de la humanidad. Lo que surge es un peligro bastante grave para el individuo, a saber, el de caer en una visión determinista de la vida que lleva, entre otras cosas, a que el individuo, con su voluntad y su espiritualidad, sea aplastado por el anonimato de la masa. Para Acton, se trata de un enfoque excesivamente sumario de la historia, que se reduce a una ciencia mecánica desprovista de cualquier anhelo moral. Tal concepción llega a eliminar la libre manifestación de la voluntad. Todo se vuelve repetitivo u ocasional sin el más mínimo acto deliberativo (Pezzimenti 2001: 136). Para salvar la subjetividad, Acton rechaza el rígido sentido de la necesidad típico de los esquemas deterministas y, retomando las consideraciones ya realizadas en el siglo XIX



por Guizot y Tocqueville y muchos otros en siglos anteriores, recuerda cómo la Iglesia se opuso a la jerarquía feudal y cómo teorizó la resistencia al tirano (Acton 1955: 86, 88) de la que derivó el pensamiento político moderno.

El catolicismo se presenta así como una garantía de libertad y por ello se opone a los esquemas deterministas garantizando la libre manifestación de la voluntad humana. Es cierto que para Acton esta peculiaridad no es sólo de la religión católica porque la verdadera libertad es posible allí donde se admite la coexistencia de diferentes religiones (Acton 1955: 115), pero el catolicismo siempre ha tenido la pretensión de diferenciarse del poder y por ello también ha podido oponerse a él. Es curioso, sin embargo, que las religiones reformadas, aunque surgieron de la necesidad de dar vida a la libertad de conciencia, luego se vincularon a las instituciones políticas y acabaron identificándose con ellas y cayendo en la intolerancia de la que habían acusado a la religión católica. Estas religiones, se piensa en el anglicanismo, habían llegado a identificar al Estado como único defensor y propagador de la fe única. Lo demuestra el hecho de que incluso las religiones nacidas en el seno del protestantismo fueron tratadas con intolerancia por los propios reformadores, quizá por considerar las nuevas expresiones demasiado radicales (Acton 1955: 120, 123). Las disputas entre Lutero y Múnzer dan fe de ello. No hay que olvidar que un estudioso como Ernst Bloch, que partía de cualquier cosa menos de supuestos católicos, llegó a conclusiones similares (Bloch 1969; Pezzimenti 1983: 554-570).

Para Acton, los métodos historicistas desarrollados entre finales del siglo XVIII y mediados del XIX no son sólo un intento de fundar una nueva ciencia histórica, intento que se mira con interés, sino que representan la pretensión de extender el concepto de necesidad propio del mundo natural, tal y como se consideraba en el nacimiento de la era moderna, a la conciencia humana (Acton 1967: 10). Esto, además de ser pretencioso, es más que ridículo, ya que pretende circunscribir el libre albedrío humano a unas leyes fijas. No comprender lo que distingue a la naturaleza humana de la naturaleza física es llevar a una peligrosa confusión (Bloch 1969: 11, 13) que corre el riesgo de comprometer la vida misma de la humanidad.

### **3. Historia y revoluciones: una relación no siempre fácil**

Como ya se ha mencionado, entre los autores fundamentales en la formación de Acton está Leibniz. Él, más que nadie, fue capaz de sugerirle dos supuestos fundamentales, indispensables para sus propias reflexiones: 1) el significado real de la tolerancia con el criterio del ecumenismo; 2) el optimismo histórico, derivado de la confianza en que Dios mismo acompaña al ser humano en su constante progreso a través de la historia, que poco a poco se muestra cada vez más completa aunque nunca pueda llegar a completarse y definirse

del todo (Pezzimenti 2001: 139). Se trata de dos aspectos que, sólo por razones metodológicas, pueden mantenerse separados, ya que están conectados hasta el punto de convertirse uno en el presupuesto del otro. En este sentido, la historia puede verse como un viaje incansable que alcanza ciertos hitos importantes gracias al desarrollo moral de la humanidad garantizado por el encuentro entre el catolicismo y el liberalismo, un encuentro del que ambos tienen algo que ganar. La *lex continui* es una expresión de ese esforzado itinerario de perfectibilidad que, al criticar toda ridícula posición perfeccionista, representa la esencia del cristianismo.

Esta forma de analizar la historia representa una gran novedad en el contexto inglés. Puede decirse que la forma de leer los acontecimientos de Acton es universal, al igual que su forma de entender la religión, ya que su mentalidad cosmopolita (Figgis, Laurence 1906: XV) le llevó a superar las estrechas visiones nacionalistas. Por esta novedad ejerció una considerable influencia en los eruditos ingleses de su tiempo. La historiografía inglesa le debe, sobre todo cuando se convirtió en profesor de Historia Moderna en Cambridge, el intento de trazar las líneas cruciales de la historia moderna con el objetivo de captar su unidad. Para comprender las intenciones fundamentales que animaron el plan de *Historia Moderna de Cambridge* y, en general, toda su visión histórica, un documento crucial sigue siendo la *Lección Inaugural sobre el Estudio de la Historia* (Pezzimenti 2001: 145).

La búsqueda de la unidad en los hechos históricos plantea un grave problema, ya que, aunque es posible captar una especie de unidad en la historia, lo cierto es que en determinadas épocas se determinan ciertos hechos que constituyen una verdadera ruptura con el pasado al presentar elementos innovadores que cambian el curso de los acontecimientos. Baste ver, como ejemplo, cuando Acton habla del periodo humanista-renacentista. La nueva era fundó un nuevo orden de cosas, bajo una ley innovadora, socavando el viejo reino de la continuidad. En aquella época, Colón revolucionó la noción del mundo; Maquiavelo liberó al gobierno de la esclavitud de la ley; Erasmo encauzó el rumbo de la cultura clásica profana por caminos cristianos; Lutero rompió la cadena de la autoridad y la tradición en su eslabón más fuerte; Copérnico erigió un poder invencible que marcó el progreso para el futuro (Acton 1906: 3-4). ¿Cómo fue posible este salto cualitativo entre la Edad Media y la Edad Moderna? Para Acton, dependía precisamente de un mayor y diferente interés por la historia. El Renacimiento italiano tiene el mérito de haber empezado a considerar la historia tal y como la entendemos, provocando una verdadera renovación en la forma de abordarla.

De ahí surge esa conciencia histórica y esa valoración del pasado que representan las mayores novedades culturales de la era moderna. La verdadera renovación de las ideas se produce cuando hay una confrontación

continúa con la tradición entendida, por supuesto, en el sentido más amplio del término. Sólo estudiando la historia de esta manera nos vemos obligados a salir de una perspectiva estrictamente nacionalista. Sólo así la historia nos muestra cómo las ideas ganan impulso a través de los mares y las fronteras, lo que hace imposible estudiar el curso de los acontecimientos desde un punto de vista estrictamente nacionalista (Acton 1906: 5). La historia así entendida proporciona una mente abierta y educa un espíritu genuinamente liberal.

Por el contrario, las utopías que fomentaron las grandes teorías revolucionarias a partir del siglo XVIII se basaban en el supuesto de que para cambiar el mundo era necesario cortar el pasado y repudiar la historia. Esta intención, presente en la mentalidad y las acciones de bastantes participantes en la Revolución Francesa, acabaría generando una auténtica paradoja. El triunfo de los revolucionarios anula el valor del historiador. A través de sus representantes, Jefferson y Sieyès, la revolución repudió la historia: sus seguidores renegaron de ella y estuvieron dispuestos a destruir sus documentos y a abolir a sus inofensivos profesores. Pero lo que es más extraño, es que esto no era la ruina, sino la renovación de la historia (Acton 1906: 14). Con la revolución, la historia, en lugar de perder valor, se convierte en una disciplina capaz de actualizar sus metodologías. Se actualizó junto a las nuevas disciplinas del mundo contemporáneo, del mismo modo que, tras el Renacimiento, supo absorber las lecciones del mundo moderno.

La historia ha traído consigo una serie de defectos que, exacerbados, han terminado por perjudicarla enormemente. Al igual que Balmes, Acton considera que la pasión es el más peligroso de estos defectos. Los historiadores más rigurosos deberían, para no dejarse desbordar por las pasiones, intentar recuperar, en la medida de lo posible, ciertos criterios morales que, desde Maquiavelo en adelante, no sólo se han alejado de la política, sino también de la historia. El historiador puede verse facilitado en esta tarea por el hecho de que, para hacer su trabajo más completo, necesita cada vez más la colaboración de otras disciplinas. Uno piensa, por ejemplo, en la relación cada vez más fructífera que la historia ha tenido con el derecho y la economía. Pero Acton cree que, a partir de 1820, los teólogos también empezaron a renovar sus doctrinas de acuerdo con esa concepción del desarrollo, de la que Newman dijo mucho más tarde que la teoría evolutiva venía a ser una confirmación (Acton 1906: 21). Esto demuestra que la historia se ha convertido en una disciplina compleja con aportaciones de todas las áreas del conocimiento.

Esto debe ser especialmente cierto para el historiador cristiano, que no puede evitar emitir juicios morales basados en los valores que le animan. Si, en nuestra incertidumbre, podemos equivocarnos a menudo, puede ser mejor a veces exagerar en el rigor que en la indulgencia, porque así al menos no

cometemos un error por falta de principios (Acton 1906: 27). Esta opinión puede parecer exagerada, pero hay que recordar que Acton, que rechaza cualquier visión pesimista de la historia, se opone a cualquier optimismo fácil propio de quienes no quieren ver el mal o incluso lo consideran necesario para el futuro de la propia historia. Esta gente, confiando en una astucia “providencial” de la razón, ha terminado por justificar todos los crímenes. Acton sabe que el mal, como ha enseñado toda la tradición filosófica cristiana, tiene razones metafísicas e incluso el mejor cambio en la sociedad puede, tal vez, reducir su alcance, pero nunca puede eliminarlo por completo. Fuera de esta perspectiva, el mal acaba dominándonos y, de forma más o menos flagrante, acaba siendo menos explícito o, en momentos de crisis, incluso llega a ser tolerado. Por eso, en las últimas líneas de la *conferencia inaugural*, Acton sostiene que todo puede cambiar en la historia, y de hecho, como todo el mundo puede ver, cambian las opiniones, las costumbres, incluso las creencias, pero la esencia de la ley moral parece estar escrita en las tablas de la eternidad. Los verdaderos principios políticos deben ser una aplicación de los morales (Acton 1906: 27-28). Ni que decir tiene que se trata de una afirmación que a muchos historiadores de hoy les parece carente de sentido, pero también es imposible tomarla en consideración si no se tiene en cuenta que, para Acton, si el mal es también de naturaleza metafísica, los propios principios morales con los que se pretende combatirlo no pueden basarse en lo contingente y lo cambiante, sino que deben tener también presupuestos metafísicos.

#### 4. Comparación de las dos revoluciones

Los viajes también desempeñaron un papel fundamental en la vida de Acton. Entre ellos, fueron decisivos los dirigidos a Rusia y a los Estados Unidos de América. A partir de entonces, el enfrentamiento entre estos dos enormes países, que determinaría la política mundial en el futuro, estaría siempre presente en su mente. Desarrolló una convicción que nunca más le abandonaría. Básicamente, opinaba que era mejor ser ciudadano de una pequeña e insignificante república perdida en los Alpes que “súbdito de la soberbia autocracia que ensombrece a media Europa y a Asia” (Fasnacht 1952: 206). En cambio, en Estados Unidos, al igual que Tocqueville, admiraba las instituciones libres que eran el resultado de una Revolución cuyo objetivo principal era limitar la posible absolutización del poder.

El movimiento revolucionario norteamericano, fruto también de la gran tradición inglesa, había generado un sistema de equilibrios y limitaciones preservando la gobernabilidad. De este modo, ha conseguido no sólo limitar el poder central, sino también evitar cualquier posible arbitrariedad por parte de quienes querían concentrar todo el poder en manos de alguien o incluso de

un grupo dominado (Fasnacht 1952: 129). No fue el caso de Francia, donde la demagogia del terror llevó a exasperar incluso el papel del pueblo. La ley del número, que dominó por momentos en la Francia revolucionaria, no fue adoptada en América.

En el extranjero, el federalismo se convirtió en la herramienta contra cualquier exageración del poder, incluso del pueblo. “*El Federalista de Hamilton* es el libro de texto de la democracia conservadora (Fasnacht 1952: 145). Aquí, el término “conservador” no tiene el significado que le damos hoy. Indica, por el contrario, la capacidad que tiene un sistema para potenciar todas aquellas características fundamentales que establecen una democracia y preservarla de aquellas contradicciones que podrían ponerla en crisis. En *El Federalista se* puede rastrear otra de las grandes convicciones de Acton: “Hay un rechazo a la democracia igualitaria y una profunda convicción de que sólo la democracia republicana, que media la voluntad del pueblo a través del sistema representativo, es capaz de garantizar la libertad civil, religiosa y política, así como los intereses de los individuos y de la comunidad” (D’Addio, G. Negri 1980: 24). Este esfuerzo de armonización fue también consecuencia de las minorías que, al no encontrar su lugar en Europa, querían crear una nueva dimensión política que garantizara la libertad para todos. Esto no sólo garantizaba el respeto al individuo, sino que constituía el alma de la revolución y, posteriormente, de la Constitución. Al fin y al cabo, Acton, al igual que Tocqueville, estaba convencido de que si no se protegía a las minorías y a los individuos del poder excesivo de las mayorías y los gobiernos, se generarían los despotismos más absurdos.

Para entender lo que significa la ley del número, hay que aclarar otro aspecto del federalismo. Los Estados individuales no cuentan por el número de su población porque, independientemente de esto, se colocan en pie de igualdad en la Unión (Acton 1955: 178). En caso de conflicto de competencias, decide una autoridad neutral. La independencia de los tribunales y del Tribunal Supremo garantiza la independencia del poder judicial (que Acton ya había señalado y elogiado en la república romana), que no sólo controla la constitucionalidad de las leyes, sino la actuación y honestidad de los poderes y de los ciudadanos. Aquí se realiza otro dualismo que otorga a las instituciones la capacidad de aplicar y garantizar los derechos y a la sociedad la capacidad de aplicar y proteger los intereses (Acton 1955: 222). El federalismo se originó en América por una razón muy singular que era inconcebible para la mentalidad política europea del mundo moderno. De hecho, entre las causas de la revolución americana hay una que es completamente ajena al viejo continente. Las revoluciones europeas, empezando por la inglesa, habían manifestado un contraste entre grupos, luego entre clases, mientras que en América, además de los motivos de independencia, había un contraste territorial entre Estados

(Acton 1955: 195). El federalismo había conseguido salvar la unidad surgida de la revolución fundando un gran Estado moderno.

El sistema americano garantizaba así una igualdad ante la ley y, podríamos decir, de condiciones, pero no exigía la planificación hipotetizada por los espíritus democráticos radicales encaminada a conseguir una igualdad social que no sólo habría mortificado la libertad, sino que habría generado un inevitable estatismo. Había que reaccionar contra tales posiciones y Acton, al transcribir pasajes de *los Debates de Elliot*, opina que la desigualdad de condiciones, si bien es una consecuencia necesaria de la libertad, es, al mismo tiempo, indispensable para el progreso (Acton 1955: 202). Ni que decir tiene que esta desigualdad no puede ser exagerada, como ya le recordaron a Acton escritores del mundo clásico y cristiano, pues de lo contrario se perderían las razones últimas de la existencia de un Estado. Lo importante para el historiador inglés es que, para evitar peligrosas involuciones demagógicas, una democracia debe mantener siempre un enfoque meritocrático.

Se ha querido ver en esto la animadversión aristocrática de Acton y quizás también sea cierto. Aristocracia que, por supuesto, varía según la época y las circunstancias, pero que constituye un baluarte más contra cualquier intento de implantar una democracia totalitaria. Sin embargo, se haría un flaco favor a Acton si se olvidara que todo esto parte de su condición de católico y de su convicción, validada por la experiencia americana, de que el individuo no puede ser “planificado” por el poder central y que, de hecho, debe ser libre para desobedecer a ese poder cuando, por ejemplo, le impide adaptar sus convicciones privadas a la ley de Dios y no a las de los gobiernos. Este llamamiento al juicio personal significa situar al individuo por encima del Estado y su juicio por encima de los ejecutivos que no respetan su personalidad (Acton 1955: 215). Por supuesto, esto no significa fomentar la desobediencia civil o las tesis anarquistas contra las que Acton argumentó repetidamente. Significa, en cambio, que el individuo vale más que el Estado y que la conciencia nunca puede ser forzada. Esto también es una justificación más del federalismo que permite que el individuo esté aún más seguro frente al posible acoso del poder central. Para decirlo brevemente: ese dualismo entre lo temporal y lo espiritual, que el catolicismo ha asegurado en el plano histórico, es, en el plano político y también en el de la conciencia, una fuerte garantía para la libertad.

El sistema electoral implantado por el federalismo estadounidense es también uno de los mejores logros de la política occidental. Deriva, en parte, de la tradición inglesa, en la que fue posible repeler todos los ataques que se produjeron contra los principios liberales. En cuanto al sistema político inglés, es importante recordar que Acton también lo considera capaz de rechazar la hipótesis de una próxima revolución proletaria. Polemizando con Marx, cree de

hecho que Inglaterra, debido a su tradición y también a sus normas electorales, es capaz de no ceder en la lucha de clases. Estas convicciones habían madurado en Acton durante los gobiernos de Gladstone (Acton 1907).

Conviene recordar que, precisamente por el federalismo, Acton criticó la política unitaria del Estado de Saboya, que ignoraba los grandes ideales federales de los pensadores italianos del siglo XIX (Acton 1907: 198). Durante la Expedición de los Mil, esperaba que el intento de Garibaldi y Mazzini de establecer una república en el sur de Italia pudiera hacerse realidad para sentar las bases de un futuro federalismo italiano. Una solución federal habría evitado bastantes problemas a nuestra península, en primer lugar el de la relación entre el Estado y la Iglesia. El fin del poder temporal no debe significar, como de hecho ocurrió, colocar a la Iglesia en una posición subordinada respecto al Estado. De hecho, no es un misterio que, al tiempo que no aceptaba el poder temporal del Papa, Acton también rechazaba la política eclesiástica del naciente Estado unitario que tenía a Cavour como principal inspirador.

Hablando de “límites”, además de los derivados de la tradición, también existen, como hemos visto, límites culturales derivados de la forma de interpretarla. Esto generó límites que podríamos definir como institucionales. Límites presentes en la Revolución Americana. Entre ellos, el que parece haber tenido más éxito que otros en la prevención de la tiranía de la mayoría es el federalismo. Acton profundiza en esta reflexión tanto a nivel práctico, a través de su viaje a Estados Unidos, como a nivel teórico, considerándola una limitación no sólo de la degeneración democrática, sino también contra los absurdos de un nacionalismo cada vez más amenazante. El historiador inglés es lapidario en este sentido: “El verdadero freno natural a una democracia absoluta es el sistema federal, que frena al gobierno central a través de los poderes reservados, y a los gobiernos estatales a través de los poderes que han cedido. Este es el homenaje inmortal de Estados Unidos a la ciencia política” (Acton 1967: 393).

El federalismo es también uno de los frutos más maduros del cristianismo, que, ya en la Edad Media, inspiró todas esas autonomías locales, municipios y repúblicas marítimas, que son la base de las libertades modernas. Por eso, la idea federalista no podía venir de Asia, un continente sólo marginalmente tocado por el cristianismo. En cambio, se desarrolló en Estados Unidos, que fue la lógica y mejor continuación de la historia europea que había perdido su linealidad en la era moderna, socavando a menudo los logros de la libertad. En definitiva, el sistema federal realiza ese criterio de unidad orgánica, que garantiza las minorías y los cuerpos intermedios, así como la solidez del Estado, propio de la tradición cristiana. Unidad orgánica que nada tiene que ver con el concepto de unidad “monolítica” que, desde Platón, acompaña a todas

las visiones centralistas y acompañará, por desgracia, a los estados autoritarios y totalitarios del siglo XX.

Se puede decir que el sistema estadounidense no sólo consigue la seguridad jurídica, sino también la seguridad social. Los poderes y competencias están claramente distribuidos. El ciudadano sabe, cuando actúa, a qué poder está sometido. Esto es posible porque los poderes, local y central, están separados pero no son contradictorios. Esto es fundamental porque da al individuo seguridad en la vida cívica y no constantes crisis de conciencia (Pezzimenti 2001: 183-184).

Las certezas de las que se habla se desvanecen poco a poco en la Revolución Francesa hasta desaparecer por completo. Esta consideración no debe llevar a pensar, como han dicho algunos críticos, que Acton, hablando de la década de 1790, reproduce fielmente el pensamiento de Burke. Hay muchas similitudes entre ambos, pero, precisamente en lo que respecta a la Revolución Francesa, el inglés difiere del pensador irlandés. En Francia, las motivaciones revolucionarias reunían todas las condiciones para un período post-revolucionario exitoso. Sin embargo, en el camino se impusieron otras motivaciones y puede decirse que, una vez implantada, la revolución fue incapaz de gestionarse a sí misma. A diferencia de Burke, que ya veía en las premisas de cierta Ilustración esa incapacidad de asumir la historia que generaba el deseo de reformular todo desde cero, Acton cree que en Francia hubo precursores originales que combatieron el absolutismo y trazaron el camino para limitar el poder. Baste pensar, además de en Montesquieu, en figuras como Fénelon que, aun reconociendo el papel de la monarquía y de la aristocracia, quiso sin embargo limitar sus poderes dando un papel a las instituciones locales y estableciendo ciertas libertades, como la del comercio, condición indispensable para una sociedad más libre (Acton 1967: 4-5). El propio Voltaire, a pesar de sus contradicciones y como afirmaría más tarde Montesquieu, creía que el modelo a imitar era el inglés, que había garantizado una prosperidad indiscutible gracias a la división de poderes y a la posibilidad de ejercer la disidencia política. Por ello, como volvería a señalar Montesquieu, la experiencia inglesa había conseguido modernizar la monarquía y la aristocracia encontrando la continuidad en la tradición.

En resumen, hubo algunos franceses que entendieron que la lucha contra el absolutismo formaba parte del orden natural de las cosas e incluso era “la voluntad de Dios” porque es asunto de todos y deber de todos ayudar a los que sufren. La revolución tenía, en sus premisas, los ingredientes de un éxito. La propia Asamblea Nacional llevó a cabo intenciones similares. No pocos de sus miembros estaban inicialmente a favor no sólo de la Revolución Americana, sino también de la Constitución británica (Acton 1967: 23), creyendo que era la mejor manera de luchar contra el absolutismo.



La posición de la nobleza era diferente. Una parte de ésta había luchado por la Revolución Americana más bien desde una perspectiva antiinglesa; tocados en su orgullo nacional querían resarcirse de la derrota de la Guerra de los Siete Años en la que su patria había perdido bastantes colonias a manos de los británicos, incluida la propia Canadá. Una vez terminada la experiencia americana, regresó inmediatamente a Francia, perdiendo toda la discusión sobre la Constitución que se desarrolló en el extranjero. Por tanto, a los nobles sólo les tocó la teoría de la revolución y no la del gobierno. Volvieron republicanos y demócratas acérrimos habiendo perdido, sin embargo, todo el debate sobre el federalismo y la división de poderes. Los nobles restantes no se propusieron como alternativa y, por tanto, carecieron de la posibilidad de establecer una cámara alta que hubiera podido evitar los excesos y la degeneración de la revolución (Acton 1967: 32). No hubo posibilidad de realizar, como en las dos experiencias anglosajonas, un sistema bicameral capaz de hacer frente a los excesos del asamblearismo.

Sin embargo, la mayoría de los franceses, al igual que los artífices de las demás revoluciones, querían que el poder político dependiera y derivara de aquellos sobre los que se iba a ejercer y que toda la autoridad se justificara por consenso (Acton 1967: 33). Si Francia se desvió de estos objetivos, se debió también a que, en aquel momento, la monarquía estaba gobernada por uno de los soberanos más incapaces de su historia y a que no encontró en toda Europa soberanos que estuvieran a la altura de entender el momento histórico. En otras palabras, no hubo ningún Guillermo de Orange. Esta incapacidad fue acompañada por la de la aristocracia, que no fue capaz de organizarse en torno a un partido conservador, según el modelo tory, para convertirse en un interlocutor válido de las fuerzas revolucionarias. Como puede entenderse, Acton critica la Revolución Francesa por sus desarrollos, no por sus premisas y, en esto, difiere de Burke que, en cambio, criticaba ambos aspectos.

A Francia le faltó la reflexión que, por el contrario, se determinó en América. Sólo así se entiende el fracaso de la revolución. Más que la abstracción de las premisas, fue la falta de flexibilidad de la élite lo que hizo que todo se viniera abajo. Otra diferencia entre las revoluciones anglosajona y francesa proviene de los componentes sociales y de la estratificación de las poblaciones resultante de la diversidad de la historia (Acton 1910: 75). Los privilegios de los franceses se derivan de la larga herencia del pasado, el error fue no darse cuenta de que, salvando a algunos, el resultado de la revolución habría sido diferente.

En Francia, en aquellos complejos años, hubo figuras, como Sieyès, que radicalizaron los acontecimientos hasta el punto de despreciar un posible papel alternativo de la aristocracia y, en consecuencia, de la monarquía. Y decir que, precisamente recordando la Revolución Inglesa, hubo quienes en un momento

dado llegaron a proponer: “Perezca el monarca, pero no la monarquía” (Acton 1910: 75). Lamentablemente, ninguna fuerza pudo aceptar esta invitación. La gente no tenía límites para actuar y acababa justificando todos los abusos. Todo parecía estar permitido y se justificaba tras una “majestuosa hipocresía”. Esta definición, que más tarde será retomada por Arendt, ya es utilizada por Acton para ciertos acontecimientos de la Revolución Francesa.

Sólo más tarde la nobleza se dio cuenta de que las masas habían alcanzado un poder incontrolable y, en ese momento, ya no podían organizar su propio partido como había hecho la nobleza inglesa. Entre otras cosas, muchos miembros de la aristocracia seguían creyendo en la restauración de los Estados Generales que habían garantizado siglos de estabilidad. No tenían en cuenta los tiempos cambiantes y veían el presente como algo provisional (Acton 1910: 79) antes de una posible restauración. La nobleza no comprendió que había una clase media que crecía, se organizaba y era cada vez más capaz de “proteger la libertad contra la Corona, y la propiedad contra los pobres” (Acton 1910: 88). El hecho más sorprendente es que ni siquiera la Corona fue capaz de abrir los ojos de la nobleza. La idea misma del partido parecía ajena al pensamiento de las viejas instituciones.

Avanzamos hacia la era del terror sin que nada ni nadie de la vieja Francia pueda tomar una decisión en sentido contrario (Acton 1910: 96). El soberano ya no podía desempeñar el papel de árbitro que había sido característico tantas veces en la historia de sus antepasados. La ira de una población, cada vez más pobre e incapaz de desempeñar un papel político, crecía y nadie tenía la fuerza ni la capacidad de impedir que todo se abandonara a su suerte. Hay que reflexionar sobre la creencia de que “nadie tenía la capacidad” de cambiar el curso de los acontecimientos. El *partido de Orleans*, que había pensado en la oportunidad de salvar la monarquía haciéndola reconocer por la Constitución, no pudo encontrar ningún candidato creíble. Ni siquiera la posibilidad de desempeñar un papel en el ejecutivo consiguió ser plausible. La figura del rey “se convirtió en un lastre” (Acton 1910: 195). La propia nobleza aceptó esta situación de forma casi fatalista.

Si Burke había puesto el acento en el abstraccionismo de la Ilustración francesa, Acton parece subrayar el de una aristocracia que vivía fuera del tiempo en su total incapacidad para comprenderlo. La nobleza francesa, que había exasperado a sus “dependientes” al no comprender sus razones y su pobreza, no logró tenerlos como aliados en la lucha contra la burguesía (Acton 1910: 320). En definitiva, no logró organizar una fuerza capaz de oponerse a la burguesía. Esta incapacidad la condenó al fracaso.

Sin embargo, este fue el mismo error que cometió la burguesía al no mantener la democracia dentro de sus límites adecuados y evitar su peligrosa degeneración. Según Acton, esta era la tarea de la clase media. ¿Por qué no lo

hizo? Fracasó porque utilizó a las clases bajas para derribar a la aristocracia y, al hacerlo, alentó los sueños igualitarios del pueblo. Estos últimos, por supuesto, una vez suprimida la nobleza, no aceptaron que la burguesía estableciera una nueva forma de desigualdad en su detrimento y pensaron, con razón, en combatir a la burguesía que no había cumplido sus promesas (Pezzimenti 2001: 222). Esto dio lugar a un período de larga inestabilidad durante el cual muchos reclamaron un nuevo absolutismo, lo que ciertamente no es justificable, pero sí comprensible, ya que la democracia revela su peor cara en tales circunstancias. Estudiosos como Tocqueville y Stuart Mill, en opinión de Acton, han demostrado que la democracia no respeta el pasado y, si sólo se preocupa por el futuro, no tiene en cuenta la fe pública y el honor nacional, es caprichosa y arbitraria, celosa del ingenio y la cultura, indiferente a la justicia pero servil ante la opinión pública, incapaz de organizarse, impaciente ante la autoridad, reacia a la obediencia, hostil a la religión y a la ley establecida. Palabras ciertamente amargas, pero dictadas por ciertos hechos de la historia del siglo y propias de una democracia que ignora el sentido de los límites y el principio de moderación.

Al margen de estas reflexiones, surgieron otras sobre las futuras revoluciones. De hecho, las diferencias que Acton vio entre las revoluciones anglosajona y francesa también le llevaron a investigar las revoluciones socialistas. Puede parecer extraño, pero Acton, aunque consideraba al socialismo tan peligroso como una democracia que no se preocupa por el sentido de los límites (y en todo caso menos peligroso que el nacionalismo), pensaba que en un futuro lejano el socialismo podría sobrevivir recuperando algunos de los supuestos fundamentales del liberalismo. El socialismo, aunque es peligroso cuando se propone como una nueva religión hasta el punto de presentar una nueva *Weltanschauung*, es sin embargo un fenómeno demasiado importante, incluso en sus implicaciones comunistas, para ser ignorado. Acton es también un lector atento de algunas obras de Marx y Engels. Su ejemplar de “*Para una crítica de la economía política*” de Marx, que luego dejó a la Universidad de Cambridge, está muy cuidadosamente anotado. Lo mismo ocurre con otras obras de los dos fundadores del materialismo dialéctico. Incluso *El Capital* se considera una obra no sólo convincente, sino decisiva, hasta el punto de que el historiador inglés recomienda su lectura al propio Gladstone y se sorprende cuando éste responde que no tiene tiempo para leerla (Pezzimenti 2001: 225; Fasnacht 1952: 117).

Con respecto a las cuestiones socialistas, Acton tiene el enfoque honesto del estudioso imparcial. Es cierto que los valores que lo animan son a menudo irreconciliables con los problemas de la lucha de clases, pero no por ello deja de ser necesario confrontar una visión política que siempre tuvo un número creciente de seguidores. Es interesante recordar que Acton

formula juicios hacia Marx que no son distintos de los que formularía más tarde Benedetto Croce. Definirá *El Capital* como una especie de *Corán* de los nuevos socialistas (Fasnacht 1949: 21; Croce 1961, XV). Una definición muy importante porque, si por un lado expresa la fuerza y la novedad del marxismo, por otro implica sus peligros. Acton ya parece decir que estamos ante una especie de religión disfrazada, donde no hay distinción entre Iglesia y Estado, y donde el individuo, privado de toda garantía, es aplastado por la totalidad (Pezzimenti 2001: 204). Sin embargo, el hecho es que Marx es el portavoz de un nuevo mensaje de “liberación” con intenciones sobre todo prácticas.

El peligro del marxismo no deriva de sus intenciones, sino de su método. A este respecto, Acton agrupa al hegelismo y al marxismo con todos los que se refieren a ellos. Los llama “filósofos monistas” (Kochan 1954: 94), todos ellos, más o menos conscientemente, hijos de Hegel. Estos pensadores consideraban que el dualismo era la causa fundamental de la conciencia infeliz que constituía el quid de la historia judeocristiana y, además, el verdadero impedimento para la realización de una posible sociedad perfecta. El continuo aplazamiento a “un después de nosotros”, típico de la espiritualidad judía y cristiana, perpetuó la sensación de infelicidad del hombre occidental en la historia. El marxismo apareció como la posibilidad concreta de superar este dualismo y de volver a unir las instancias políticas y religiosas, como la religión musulmana. El Estado comunista encontró su vitalidad en la ideología comunista. “La política terminó así por abarcar la moral y todo lo que era políticamente útil se consideraba moralmente correcto. Volvemos, pues, al juicio de Croce que ve a Marx “en la estela de Maquiavelo” (Pezzimenti 2001: 205; B. Croce 1961: XV). Aquí radica la lucidez del juicio de Acton sobre el marxismo: si es imposible aceptarlo por las perspectivas que presenta, lo cierto es que su importancia en el plano práctico y político es notable, pero también se podría añadir en el plano cultural porque ha alejado a tantos estudiosos de las tentaciones idílicas de los economistas clásicos. “De hecho, Acton atribuye al marxismo el haber hecho saltar por los aires las contradicciones de la economía clásica y, sobre todo, el haber puesto de manifiesto las tristes condiciones de vida de algunos individuos incluso dentro de las democracias liberales” (Pezzimenti 2001: 205). Sin embargo, el enfoque dialéctico de Marx le parecía demasiado simplista, y podría decirse que maniqueo. Preocupado como estaba por las minorías, creía que ciertos grupos no encontraban fácilmente su lugar dentro de las dos clases opuestas. Además, habiendo sido un profundo lector de Stuart Mill, estaba convencido de que la distinción entre lo público y lo privado era fundamental no sólo para las libertades civiles, sino también para esa libertad de conciencia sin la cual no hay sistema político digno del hombre (Himmelfarb 1985: 48).

Stuart Mill fue considerado por Acton como uno de los mayores defensores del liberalismo porque hizo depender esta concepción no sólo de supuestos políticos, sino también económicos y morales. De hecho, estos últimos acabaron siendo auténticos supuestos para la política y la economía hasta el punto de que “Mill trata la economía política como una ciencia deductiva (Fasnacht 1952: 69). Deducible porque se basa en esos valores éticos, que a su vez derivan de los religiosos, borrando los cuales es imposible que una economía liberal se implante y sobreviva.

Ahora queda claro por qué una democracia moderada podría haber generado un socialismo parcial en el que el historiador británico tiene un sincero interés. Este socialismo parcial depende de ciertas afirmaciones iniciales: 1) la empresa privada no resolvió el problema de la distribución; 2) lo que los pobres necesitaban primero era comodidad y seguridad; 3) la división del poder es la condición de la libertad; 4) el derecho al autogobierno es inherente a todas las corporaciones y asociaciones. Por estas razones, el Estado no debe controlar toda la vida económica (Fasnacht 1949: 27). Es fácil ver cómo Acton asumió que un día el propio socialismo podría adquirir los presupuestos liberales, dando lugar a una especie de *lib-lab* de la que tanto se ha hablado en los últimos años. En esto, puede decirse que Acton ha sido un verdadero profeta. Estaba a favor de todo lo que en el socialismo era compatible con la verdadera libertad y un criterio de responsabilidad económica. Creía que la difusión de la riqueza era una de las formas en que el Estado podía prestar una ayuda real, aunque indirecta, al individuo (Fasnacht 1949: 29). Fue, por tanto, un precursor no sólo del liberal-socialismo, sino de todas aquellas teorías políticas capaces de relacionarse de alguna manera con el liberalismo, un logro de la civilización occidental al que no se debe renunciar de ninguna manera.

## Bibliografia:

- J. E. D. Acton, *Lectures on Modern History* (London 1906).
- J. E. D. Acton, *Historical Essays and Studies* (London, 1907).
- J. E. D. Acton, *History of Freedom and other Essays* (London, 1907).
- J. E. D. Acton, *Lectures on the French Revolution*, (London 1910).
- J. E. D. Acton, *Essays on Church and State* (London, 1952).
- J. E. D. Acton, *Essays on Freedom and Power* (New York, 1955).
- J. E. D. Acton, *Essays in the liberal Interpretation of History* (Chicago, 1967).
- P. Alatri, *Introduzione a J. E. D. Acton, Cattolicesimo liberale. Saggi storici* (Firenze, 1950).
- E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (Frankfurt am Main, 1969).
- H. Butterfield, *Lord Acton* (Milano, 1962).
- B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxista* (Bari, 1961).
- M. D'Addio, G. Negri, *Introduzione a Il Federalista* (Bologna, 1980).
- G. E. Fasnacht, *Freedom and Socialism*, in *Lord Acton on Nationality and Socialism* (London, 1949).
- G. E. Fasnacht, *Acton's Political Philosophy: an Analysis* (London, 1952).
- J. N. Figgis, R.V. Laurence, *Introduction a J. E. D. Acton, Lectures on Modern History* (London 1906).
- A.F. Gasquet, *Lord Acton and his Circle (Letters of Lord Acton)* (London, 1906).
- G. Himmelfarb, *Introduction a J. E. D. Acton, Essays on Freedom and Power* (New York, 1955).
- G. Himmelfarb, *Introduction a J.S. Stuart Mill, On Liberty* (London, 1985).
- L. Kochan, *Acton on History* (London, 1954).
- D. Mathew, *Acton. The Formative Years* (London, 1946).
- D. Mathew, *Lord Acton and his Times* (Alabama, 1968).
- R. Pezzimenti, *Ernest Bloch: Utopia e società futura*, in "Storia e politica", vol. 1, 1983.
- R. Pezzimenti, *The Political Thought of Lord Acton. The English Catholics in the Nineteenth Century* (Leominster, 2001).