

En la oposición al dogma de la infalibilidad: la propuesta liberal de un católico inglés. Lord Acton y su apelación a la conciencia en la segunda mitad del XIX

In opposition to the dogma of infallibility: the liberal proposal of an English Catholic. Lord Acton and his appeal to conscience in the second half of the 19th century

Manuel Álvarez Tardío¹

Universidad Rey Juan Carlos (España)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2712-2687>

Recibido: 10-04-2022

Aceptado: 05-09-2022

Resumen

Este artículo analiza una de las facetas más relevantes del pensamiento político de Lord Acton: la relación entre catolicismo y liberalismo. Se utilizan algunos de sus escritos más significativos de esa temática durante las décadas de 1850 a 1870, complementados con datos procedentes de su correspondencia y teniendo muy presente los principales estudios disponibles sobre su biografía intelectual. Aquí se sostiene que Acton planteó una simbiosis de catolicismo y liberalismo significativamente particular, deudora de la tradición liberal inglesa, pero con un componente de análisis historiográfico y ético que la singulariza de forma notable. Su forma de entrelazar cristianismo e individualismo moral, a partir de lo que denominó “the Christian notion of conscience”, enfrentaba

¹ (manuel.tardio@urjc.es) Catedrático de Historia del Pensamiento y los Movimientos Sociales y Políticos. Universidad Rey Juan Carlos. Doctor en Ciencias Políticas. Sus últimas publicaciones son: M. Álvarez Tardío y F. del Rey: *Vidas truncadas. Historias de la violencia en la España de 1936* (Barcelona, 2021); M. Álvarez Tardío: “La inestabilidad del sistema electoral y el fracaso de la ‘democracia gobernante’ en Italia (2008-2018)”, *Revista de Estudios Políticos*, 189, (2020): 41-70; M. Álvarez Tardío y J. Redondo Rodelas: *Podemos. Cuando lo nuevo se hace viejo* (Madrid, 2019) y M. Álvarez Tardío: *José María Gil-Robles. Leader of the Catholic Right during the Spanish Second Republic* (Brighton (GB) y Portland (USA), 2018).

radicalmente a la iglesia con cualquier forma de despotismo y se amparaba en una ineludible separación de esferas. Esto explica su rechazo a los decretos conciliares proclamados por Pío IX en 1870 y su incómoda y ambigua posición dentro de la iglesia tras esa fecha. Pero también su aportación singular y no exenta de contradicciones al intento de conciliación entre catolicismo y liberalismo en la Europa del último cuarto del siglo XIX.

Palabras-clave: Catolicismo, Liberalismo, Inglaterra, Lord Acton, Iglesia, Libertad, Conciencia.

Abstract

This article analyzes one of the most relevant facets of Lord Acton's political thought: the relationship between Catholicism and liberalism. Some of his most significant writings on this subject during the decades from 1850 to 1870 are used, complemented with data from his correspondence and keeping in mind the main available studies on his intellectual biography. Here it is argued that Acton proposed a significantly particular symbiosis of Catholicism and liberalism, indebted to the English liberal tradition, but with a component of historiographical and ethical analysis that makes it notable. His way of intertwining Christianity and moral individualism, based on what he called “the Christian notion of conscience”, radically confronted the church with any form of despotism and took refuge in an inescapable separation of spheres. This explains his rejection of the conciliar decrees proclaimed by Pius IX in 1870 and his uncomfortable and ambiguous position within the church after that date. But also his unique and problematic contribution to the attempt to reconcile Catholicism and liberalism in Europe in the last quarter of the 19th century.

Keywords: Catholicism, Liberalism, England, Lord Acton, Church, Freedom, Conscience.

1. Introducción.

Al poco de terminar la Segunda Guerra Mundial, algunos historiadores y ensayistas del ámbito anglosajón, principalmente británicos, se embarcaron en la tarea de recuperar a uno de los grandes protagonistas de la vida intelectual y académica de la extinta Inglaterra victoriana. Su nombre era John Emerich Edward Dalberg Acton. Para alguno de esos admiradores se trataba de algo más que un personaje de la historia europea. George Gooch, por ejemplo, prestigioso historiador de la Europa contemporánea, diputado del Partido Liberal antes de la Gran Guerra, editor de *Contemporary Review*

y autor de un trabajo clásico sobre la historiografía inglesa del ochocientos publicado en 1913 (Gooch 1942), había conocido y tratado personalmente a Acton en el Cambridge del cambio de siglo. Y Douglass Woodruff, el editor durante treinta y un años del conocido y prestigioso semanario católico inglés *The Tablet*, estaba casado con una nieta de Acton, Mia Woodruff².

La reivindicación de Lord Acton durante la postguerra escondía algo más que un simple interés académico por la figura de un historiador destacado de la era victoriana y al que el economista austriaco Friedrich von Hayek acababa de calificar, en su muy difundido ensayo *The Road to Serfdom*, como uno de “los mayores pensadores políticos del siglo XIX”, equiparándolo nada menos que con el francés Alexis de Tocqueville (Hayek 1995: 40). Se trataba de un alegato implícito a favor de las ideas liberales clásicas que Acton había defendido con ahínco durante el último tercio del ochocientos. Pero había, sobre todo, un empuje significativo de aquellos intelectuales católicos del mundo anglosajón que, como David Mathew, querían recuperar y poner en valor el discurso de quienes habían defendido la conciliación de catolicismo y liberalismo, rechazando la doctrina de la infalibilidad papal y sorteando a duras penas la condena papal de las libertades modernas (Mathew 1946 y 1968).

En el empeño de académicos como Herbert Butterfield, Gertrude Himmelfarb o Douglass Woodruff, que entre 1946 y 1952 se adentraron en la ardua tarea de sistematizar el pensamiento de Lord Acton y presentarlo a un público amplio de forma ordenada, contextualizado en su biografía intelectual y política³, se aprecia un punto en común, un mismo impulso moral: si la época de entreguerras había sido, en gran medida, la edad del antiliberalismo, en la que se había despreciado y enterrado la desconfianza liberal hacia la concentración del poder, una forma de contribuir al fortalecimiento de la nueva democracia liberal consistía en rescatar del olvido el pensamiento de quienes, como Acton, habían advertido y combatido desde la tradición liberal británica contra la peligrosa combinación de autoritarismo, colectivismo y nacionalismo. Sin olvidar, además que, para algunos católicos británicos y norteamericanos de posguerra, Acton tenía un atractivo especial⁴: en un

² Woodruff editó en 1952 los principales ensayos sobre iglesia y Estado de Acton. (Woodruff 1952).

³ Herbert Butterfield publicó en 1948 su biografía de Acton. (Butterfield 1948). Ese mismo año, Gertrude Himmelfarb editó la selección de textos: *Essays on Freedom and Power*. Y poco después, en 1952, esta misma autora publicó su tesis doctoral sobre Acton. (Himmelfarb 1993). También, ese mismo año se publicó el trabajo de G. Eugene Fasnacht sobre la filosofía política de Acton. (Fasnacht 1952).

⁴ El pensamiento de Acton ha sido una fuente de inspiración en la segunda mitad del siglo XX para todos los que entendieron que catolicismo y liberalismo eran compatibles. En esa línea se inscribe la creación en la década de 1990 del *Acton Institute for the Study of Religion & Liberty* en los Estados Unidos, cuyo fin principal es: “to promote a free and virtuous society characterized by individual liberty and sustained by religious principles”. Véase <https://www.acton.org/about>.

nuevo contexto internacional caracterizado por la necesidad de renovación de la Iglesia católica ante el afianzamiento de los cimientos liberales de la democracia en Occidente, el pensamiento de Acton tenía la virtud de entrelazar histórica y moralmente el desarrollo del individualismo liberal y el catolicismo.

Acton nació en 1834, tres años antes de que la jovencísima Victoria de Hannover se convirtiera en reina de Inglaterra y falleció en 1902, pocos meses después de que lo hiciera aquella. Su biografía, por tanto, forma parte de la Inglaterra victoriana, aunque no encaja bien dentro de lo que a veces se ha considerado como un victoriano al uso. Fue un católico heterodoxo en un país donde los católicos habían sido vistos como ciudadanos desleales y de segunda categoría. Fue un liberal, aunque su lealtad a la iglesia de Roma introducía un ruido notable en ese campo. Como ha contado Roland Hill, como católico europeo le tocó vivir una encrucijada que iba contra su manera de entender la relación entre libertad y religión (Hill 2000: xxii-xxiv). Quiso ser liberal cuando la Iglesia de Roma rechazó la separación de la Iglesia y el Estado y condenó el liberalismo como una doctrina contraria a la fe. Fue católico en un país mayoritariamente protestante y que, si por un lado presumía de una tradición liberal basada, entre otros supuestos, en la idea de tolerancia, por otro mantenía a la minoría católica en una situación de excepcionalidad en materia de derechos civiles e igualdad ante la ley. Quiso aunar liberalismo y nación en un momento en el que empezaba a tener cada vez más presencia una ofensiva identitaria, de raigambre antiliberal, procedente de los nacionalismos étnicos emergentes por toda Europa. Fue, en fin, un historiador empeñado en reivindicar la decadencia histórica del absolutismo, convencido de que podía identificarse un curso de la historia en el sentido de un mayor progreso de la libertad. Como escribiera una de sus mejores biografías, en Acton se dio “una combinación única de un alto moralista y un hombre de mundo” (Himmelfarb 1993: 4). Si lo primero, que fue en gran medida producto de su educación, le acercaba al perfil de lo que Lytton Strachey llamó un *victoriano eminente*⁵, lo segundo, una circunstancia muy ligada a su origen familiar hizo de él un personaje que trascendía a su contexto, no ya sólo nacional sino también religioso. Ni fue un inglés típico ni un católico disciplinado. Aunque llegara a ser uno de los últimos representantes de una tradición liberal firmemente asentada en el mundo anglosajón, nunca lo fue de una manera inequívoca, sino muy particular y hasta cierto punto problemática⁶.

⁵ Acton, sin embargo, no aparecía en la nómina de autores abordados en el conocido título de Strachey (1989). Sobre la “mentalidad victoriana”, véase también (Himmelfarb 1968).

⁶ Termes (1992: 140) lo consideró un representante de la tradición *whig*. Pero también es relevante su compleja y cambiante deuda con el pensamiento de Burke. (Deane 1972).

2. El concilio y la infalibilidad como un error histórico

En julio de 1846 el cardenal Giovanni Mastai-Ferretti se convirtió en el nuevo Papa de la Iglesia católica tras un cónclave en el que, no siendo el favorito, resultó vencedor con el apoyo del sector moderado. Pío IX inició su gestión pontificia con un cierto propósito conciliador. Aun cuando nada pareció cambiar de forma sustantiva en el corpus antiliberal que presidía el cuerpo doctrinal de la Iglesia de Roma, el nuevo Papa despertó las expectativas de los reformistas, llegando a aprobarse algunas medidas como la relajación parcial de las leyes de censura. Chadwick ha señalado que en sus primeros compases Pío IX fue un Papa moderado, que no liberal, a quien no apasionaba la política y carecía de un proyecto de reforma integral. No obstante, se mostró partidario de algunas transacciones, impulsando una consulta para un plan de representación dentro del Vaticano y adoptó una actitud favorable a una forma de fe más abierta y tolerante.

Pero aquel “genuino moderado” tornó en el protagonista de un giro doctrinario y antimoderno después de los acontecimientos revolucionarios vividos en Roma durante 1848 y más adelante a partir del avance de la unificación italiana (Chadwick 1998: 76). Las señales que antes de ese año apuntaban hacia el progreso de un sector liberal dentro del catolicismo continental, partidario de avanzar en el reconocimiento de la libertad religiosa y, en algunos casos, dispuesto a encontrar una vía de renovación eclesial y pastoral a través del reconocimiento de la separación de la Iglesia y el Estado, se debilitaron notablemente con el impacto de los movimientos revolucionarios. Una reacción antiliberal hizo acto de presencia en la década de los cincuenta, con muestras tan llamativas como las del español Donoso Cortés o el francés Louis Veuillot. La idealización de los tiempos medievales y la condena de la modernidad por sus supuestas implicaciones revolucionarias y antirreligiosas, sumado a las condicionantes de la cuestión romana y la unificación italiana, viró el barco de Roma hacia un camino menos transaccional y en el que, finalmente, se tomó partido por el rumbo ultramontano. De los años cincuenta en adelante progresó la asociación de ideas que vinculaba la libertad política con el debilitamiento e incluso la demolición de la religión (Grew 1997).

En 1865, un año después de que se diera a conocer la encíclica *Quanta cura* y el famoso *Syllabus Errorum* que la acompañaba, Pío IX convocó a una comisión de cardenales para preparar un concilio general. Era algo extraordinario; no se había celebrado ninguno desde el decisivo cónclave de Trento. Se acordó que se reuniera en diciembre de 1869. Aunque en un primer momento no se incluía para la discusión la declaración de la infalibilidad papal como un dogma de la Iglesia, pronto quedó claro que un amplio sector, con el Papa al frente, lo apoyaba. No eran, desde luego, las mejores circunstancias

para que triunfaran aquellos católicos que sostenían una posición liberal. La amenaza del reino del Piamonte sobre la integridad territorial del Vaticano, sólo sostenida por las tropas francesas, la alianza de Prusia con Piamonte, el abstencionismo británico y la caída de la monarquía de Isabel II en la política española en 1868, generaron lo que, con acierto, se ha llamado una “seige mentality” en una Roma que se sentía hostigada por el liberalismo y contra el que reaccionó con radicalidad (Elrath 1970: 144) (O’Malley 2018).

Desde el punto de vista liberal, las expectativas de un concilio que venía precedido del *Syllabus* no eran halagüeñas. No era sólo que se rechazara de plano la separación de la Iglesia y el Estado, sino también la condena de las principales libertades de que venía acompañada la modernidad liberal, empezando por la de cultos o las de expresión y manifestación cuando éstas podían poner en cuestión la fe. Además, como había adelantado la publicación de los jesuitas más próxima al Papa, la expectativa era la de un concilio corto que definiera “la doctrina del *Syllabus* como infalible y declarara por aclamación el dogma de la infalibilidad papal” (Elrath 1970: 145).

En esas circunstancias, las posibilidades de los católicos reformistas parecían ínfimas. Con todo, hubo una oposición en el concilio que no consiguió impedir la aprobación de la infalibilidad pero que dificultó lo que tanto deseaba Roma: la unanimidad. Buena parte de esa oposición procedió de Alemania, comandada por el teólogo bávaro Ignaz Von Döllinger, que poco después sería excomulgado. Y entre los seculares, por Lord Acton, que por entonces tenía 35 años. Éste, un católico inglés de espíritu cosmopolita, nacido en Nápoles y recientemente educado en Alemania, se había formado con Döllinger y era, de hecho, discípulo suyo.

Lord Acton estuvo presente en Roma durante los primeros compases del concilio. Llevó a cabo una intensa labor en la sombra para coordinar y fortalecer a la oposición. Amigo de Gladstone, a la sazón primer ministro británico, utilizó tanto esa estrecha relación como su amplia red de conexiones con otros políticos y eclesiásticos europeos, para intentar frenar la declaración de infalibilidad papal. Su estrategia, que contó con el apoyo del premier liberal, consistió en influir cerca de las cancillerías europeas, especialmente la francesa, para que enviaran representantes al concilio y ejercieran una presión diplomática que forzara al Papa a cambiar de opinión. No obstante, desde el principio fue consciente de cuál era la posición mayoritaria. “Todo está preparado aquí”, confesó a Gladstone, “para la proclamación de la infalibilidad papal”. La seguridad de que “ningún obispo” se pronunciaría públicamente contra esa doctrina le parecía indiscutible⁷.

Lord Acton era plenamente consciente de las implicaciones que tendría la declaración de la infalibilidad papal para el futuro de los católicos europeos

⁷ Carta de Acton a Gladstone, 24.11.1869, en (DDED 1970: 151).

partidarios de compaginar su fe con el avance del constitucionalismo liberal. Se entendería como una confirmación de la línea dogmática antiliberal del *Syllabus*, pero también como un desafío abierto a la autoridad de los gobiernos nacionales, en tanto que la infalibilidad pretendía blindar la supremacía del poder espiritual. Se reforzaría la imagen de los católicos como ciudadanos cuya lealtad a sus respectivos Estados y órdenes jurídicos quedaría condicionada por la subordinación a un poder exterior que se autoproclamaba superior al resto. En casos como el inglés, en el que había una notable tradición de anticatolicismo, la victoria de los ultramontanos podría interpretarse como un desafío al principio de neutralidad católica; y esto podría acarrear un retroceso en las políticas que desde la década de 1830 habían iniciado la emancipación de los católicos y mejorado su condición civil en la isla. Acton, además, sabía que no sólo estaba en juego el pequeño espacio en el que intentaban sobrevivir los católicos liberales, sino que, en el caso particular de Inglaterra, él tenía enfrente al cardenal Manning, arzobispo de Westminster, uno de los líderes del sector ultramontano.

Al poco de su estancia en Roma, Acton llegó a creer que una minoría se estaba organizando y que, con ayuda de la diplomacia exterior, sería posible conseguir algún fruto⁸. No en vano, hacia marzo de 1870 el secretario de Estado del Vaticano, el cardenal Antonelli, muy inquieto por la presión política externa, habría llegado a sugerir a Pío IX la retirada de la infalibilidad de la agenda del concilio. Pero la respuesta del Papa fue inequívoca en sentido negativo. Y para mayor desesperación de Acton, sus gestiones con el gobierno británico para que éste influyera sobre Francia y ésta llevara a cabo una presión más contundente sobre Roma fracasaron. El apoyo de Gladstone no fue suficiente y en la decisión del gabinete pesó más el temor de quienes creían que no era el momento de intervenir en los asuntos del Vaticano, pues estaba en juego el apoyo de Roma en la pugna inglesa con los obispos irlandeses⁹.

Antes de 1870 el *Syllabus* había puesto entre la espada y la pared a los católicos que no veían la modernidad liberal al modo ultramontano. Pero hasta esa fecha, tanto en Francia como en Bélgica, incluso en Inglaterra, un sector del catolicismo se las ingenió para interpretar la doctrina papal en el sentido de que la condena del liberalismo no significaba que los católicos no pudieran tener una actitud pragmática y, según las circunstancias nacionales, sacar partido del avance de las libertades constitucionales. El obispo francés Dupanloup logró que Roma aceptara una traducción del *Syllabus* que sorteaba una interpretación inflexible del gusto del ultramontanismo (Aubert 1978: 965-966).

Pero si los católicos liberales lograron por un tiempo que su posición pareciera compatible con permanecer dentro de su iglesia, la ratificación

⁸ Carta de Acton a Gladstone, 01.01.1870, en (DDED 1970: 167).

⁹ Carta de Lord Granville, Secretario de Colonias, a Gladstone, 19.01.1870, en (DDED 1970: 160).

conciliar del dogma de la infalibilidad papal supuso un durísimo golpe y una demostración de los avances significativos del catolicismo ultramontano en las dos décadas anteriores. Döllinger, que se negó a aceptar la nueva doctrina, fue excomulgado, mientras en Alemania cuajaba un movimiento de “Católicos viejos” al margen de la Iglesia. No fue el caso de Acton, que abandonó Roma antes de que terminara el concilio, a sabiendas de que su posición era la de un derrotado. Por qué no fue excomulgado pese a ser partícipe de filtraciones de información y publicaciones que cuestionaban la autoridad papal ha sido objeto de debate. En todo caso, fue consciente de que las decisiones del concilio achicaban el espacio en el que, de vuelta a Inglaterra, podría sostener que catolicismo y liberalismo eran compatibles. No en vano, poco tiempo después Pío IX afirmaría, respecto de quienes confiaban en la posibilidad de esa conciliación, que no se podía tener a la vez “un pie conmigo y un pie con mis enemigos” (Aubert 1978: 967).

Por otra parte, la actitud del Papa debe contextualizarse teniendo en cuenta el contexto de acoso y derribo a que se vieron sometidos los Estados Papales con el avance de la unificación italiana comandada desde Turín. Además, como ha apuntado Kalyvas, el “aumento del anticlericalismo en las décadas de 1860 y 1870”, para muchos católicos asociado con toda claridad a la opinión y la práctica del liberalismo, fue el que hizo de la religión un “political cleavage” y complicó mucho la posición de quienes querían acomodar su fe a los principios de la libertad individual (Kalyvas 1996: 168). Acton no ocultó, al contrario, sus profundas desavenencias con Roma, pero se mantuvo dentro de la Iglesia. La argumentación con la que quiso hacer eso posible es singular, no exenta de un voluntarismo moralista notable.

Para Acton la declaración de infalibilidad estaba basada en una interpretación no ya errónea, sino fraudulenta, del cristianismo. Era la consecuencia de una forma de entender la autoridad papal profundamente desafortunada. No había empezado en 1870, sino que venía de años atrás, manifestada ya en partes de la encíclica *Qui pluribus* y en la declaración del dogma de la Inmaculada Concepción en 1854. Según Acton, no había evidencias históricas en los argumentos teológicos que justificaran esa interpretación de la autoridad papal. La consideraba como una expresión del absolutismo, resultado de una evolución histórica equivocada en la que se había aceptado que la interpretación del Papa estaba por encima de cualquier otra dentro de la comunidad cristiana, desvirtuando el sentido conciliar de la iglesia y forzando a los católicos a una posición sumisa impropia de la tradición cristiana. Y eso era contrario a la libertad de conciencia de todo creyente, algo que para Acton era fundamental en su forma de entrelazar religión y libertad individual.

Su maestro, Döllinger, expresó claramente las bases históricas de esa posición cuando escribió, poco antes del concilio, que los padres del cristianismo

no sólo habían enseñado que el Papa era falible, sino que le negaron el derecho a decidir sobre cuestiones de dogma sin la reunión de un concilio. Y al menos hasta los siglos IX-X la opinión del Papa no fue nada más que eso, una opinión más, que a veces podía ser aceptada y otras rechazada. Lo que pasó más adelante es que los concilios se convirtieron en “instrumentos pasivos en manos del Papa”, dicho en palabras del propio Acton. Y de la camarilla del Vaticano, se podría añadir en una interpretación ajustada al análisis del inglés. Por otra parte, con el conflicto planteado por la Reforma, en vez de producirse una renovación aperturista de la Iglesia, se reforzó la noción del poder papal como un “poder ilimitado” y se entronizó la idea de una ortodoxia infalible enunciada en Roma (SW 1988: 284-285)¹⁰.

Lo que estaba en juego no era sólo una interpretación sobre el valor y alcance de la palabra del Papa dentro de la Iglesia. Para Acton, se trataba de un asunto decisivo en la forma de entender la vivencia de la fe como ineludiblemente unida a la libertad de cada individuo. La infalibilidad subordinaba a los creyentes como meros receptores de doctrina; estos no podían plantearse otra alternativa que no fuera la de comulgar con una interpretación considerada como verdad inapelable. Dejaban de ser individuos autónomos, en tanto que dotados de capacidad para interpretar y elegir, para convertirse en sujetos fieles a una ortodoxia que debían aceptar, respetar y no cuestionar bajo amenaza de excomunión. El católico que concebía el Vaticano de Pío IX era todo lo contrario del creyente autónomo y libre en el que pensaba Lord Acton. En el primer caso, la posibilidad de que, como católico, optara por no confrontar su fe con la modernidad liberal, conllevaba la declaración de anatema, el apartamiento al lado del error. Lo peor, desde la perspectiva de un inglés, es que los católicos se habían abierto paso en la isla, consiguiendo desde la década de 1830 en adelante una notable reducción de la abierta discriminación que sufrían, gracias a su insistencia en que la lealtad a Roma no implicaba ninguna ambigüedad en cuanto a su debida lealtad a la nación, la monarquía y sus leyes. Ahora, la infalibilidad colocaba la autoridad del Papa por encima de la conciencia de cada católico y lo convertía en un receptor de la verdadera doctrina, sometido a la incuestionable e irresistible autoridad de la jerarquía eclesiástica inglesa; y esto podía ser interpretado como una puerta abierta a la injerencia de Roma en la vida pública inglesa.

Acton no estaba dispuesto a hacer ninguna concesión a la doctrina decretada por Pío IX. Pensaba que en el estado actual de los conocimientos históricos y teológicos era indiscutible la falsedad — e incluso el fraude — que constituía la teoría de la infalibilidad (Himmelfarb 1993: 97). En realidad, consideraba que

¹⁰ “The Pope and the Council”, review del libro *Der papst und das Concil*, publicado en 1869 con el seudónimo Janus, probablemente por Ignaz von Döllinger. La review de Acton se publicó en *North British Review*, 51, octubre de 1869.

esa teoría estaba ligada al despotismo, es decir, que convertía a los católicos en siervos espirituales desprovistos de libertad frente a una autoridad absoluta que anulaba la libre conciencia. En un comentario crítico que publicó en el otoño de 1869 afirmaba claramente una idea central que explica ese rechazo:

A man is not honest who accepts all the Papal decisions in questions of morality, for they have often been distinctly immoral; or who approves the conduct of the Popes in engrossing power, for it was stained with perfidy and falsehood; or who is ready to alter his convictions at their command, for his conscience is guided by no principle. Such men in reality believe that fair means will not avail to save the Church of Rome. Formerly, in time of great extremity, they betook themselves to persecution: for the same purpose and with the same motives they still practice deceit, and justify it with the name of religion (SW 1988, 287)¹¹.

La primera parte de esa frase descansa sobre una cuestión vertebral en el pensamiento de Acton, esto es, que la raíz del juicio moral que inclina a la acción no puede ser ajena al individuo, no puede estar fuera de su capacidad, regida por la libertad, de explorar íntimamente su conciencia para dotar de sentido a su decisión. La renuncia a esa opción de libertad tendría consecuencias tan nefastas como lo fue, en opinión de Acton, la renuncia de los obispos de la minoría a plantear una oposición firme a la aprobación del dogma de la infalibilidad.

“Cansado por la prolongada e ineficaz lucha”, señala Himmelfarb, Acton abandonó Roma a comienzos de junio de 1870. Admitía ya abiertamente su derrota. Unos días más tarde, en la sesión pública del 18 de julio, el dogma de la infalibilidad fue proclamado sin que la minoría presentara resistencia, con sólo dos obispos afirmando en alta voz las palabras *non-placet*, aun cuando declarando acto seguido su obediencia a la ya indiscutida suprema autoridad del Papa. Acton confiaba en que una minoría resistente lograra, al menos, bloquear la decisión final al impedir la unanimidad, que parecía necesaria para que el concilio se considerara verdaderamente ecuménico. Pero se equivocó. Poco después, mostrándose dispuesto a desafiar la autoridad de Roma, publicó una carta abierta a un obispo alemán anónimo, en la que resumió todas las evidencias que, en opinión de la minoría, llevaban a pensar que la decisión del concilio era “a conspiracy against divine truth and law” y que el dogma de la infalibilidad era un “soul-destroying error” (Himmelfarb 1993: 109-110).

¹¹ “Un hombre no puede ser honesto si acepta todas las decisiones del Papa en cuestiones de moralidad, pues a menudo estas han sido claramente inmorales; tampoco si aprueba la conducta de los Papas tendente a engrandecer su poder, pues aquella ha estado salpicada de perfidia y falsedad; tampoco lo será si está dispuesto a alterar sus convicciones cuando así se lo ordenen, pues su conciencia se desentenderá de cualquier principio. En realidad, tales hombres creen que los medios considerados justos no servirán para salvar a la Iglesia de Roma. Antiguamente, en tiempos de grandes extremismos, aquellos se dedicaban a la persecución: con el mismo fin y con los mismos motivos siguen practicando el engaño y lo justifican en nombre de la religión.”

La posición extremadamente difícil en que la decisión del concilio colocó a los católicos moderados se puede medir a tenor del límite que estuvo dispuesto a traspasar el propio Acton, consciente de que no quedaban muchas opciones para defender el lugar de la autonomía individual en la consecución de una moral alineada con la fe. Aun sabiendo que cualquier forma de resistencia a la autoridad infalible del Papa conllevaría la excomunión, Acton no renunció a aconsejar esa actitud opositora. Se ha especulado sobre esto indicando que la posible excomunión de un número importante de obispos habría permitido visualizar la falta de unanimidad y se habría desacreditado así el concilio. Es más, Acton podría haber sido favorable en ese momento a la creación de una iglesia nacional independiente de Roma que estuviera regida por los criterios de la llamada “antigua organización eclesial” e hiciera posible una idea de autoridad eclesiástica compatible con la libre discusión sobre la “ciencia católica” (Himmelfarb 1993: 111). Pero finalmente, a diferencia de Döllinger y los opositores alemanes, aunque Acton se mantuvo en un plano crítico, ni fue excomulgado ni abandonó la Iglesia de Roma.

3. En la difícil senda del catolicismo liberal

Fue en la recién nacida Bélgica y en la Francia de Luis Felipe, en la década de 1830, donde el catolicismo liberal encontró el terreno propicio para germinar. En el primero porque la situación nacional impulsó a los católicos a una relación pragmática con los liberales¹², mientras que en el segundo las bases políticas de la Monarquía de Julio crearon las condiciones oportunas para que una parte de los católicos enarbolaran la bandera de la libertad de enseñanza, atreviéndose a postular la independencia de la Iglesia y la libertad religiosa como la mejor forma de superar la crisis del catolicismo tras el desafío del siglo ilustrado y la era de las revoluciones. Además, en el caso francés no fue sólo una opción táctica. Como mostró el grupo reunido en torno a la publicación *L’Avenir*, hubo un propósito expreso de reconciliar el catolicismo con un liberalismo templado y desprovisto de fuertes connotaciones antirreligiosas. “La mayoría de los franceses quieren tanto su religión como su libertad”, aseguraba *L’Avenir* poco antes de la caída de Carlos X, y para eso “los católicos” debían incorporarse “de corazón y con determinación” al credo de “la libertad”. Si lo hacían, serían “invencibles” (Prelot y Gallouedec 1969: 80) (Weill 1979).

Esa idea de que la religión se reforzaba en asociación con las libertades fue también determinante en el florecimiento del catolicismo liberal en Inglaterra,

¹² Liberales y católicos pactaron una Constitución en febrero de 1831 que reconoció las libertades de culto, enseñanza y asociación. A los segundos les interesaban sobre todo las dos últimas, pero aceptaron la primera porque, como reconoció el cardenal de Méan pocos meses antes, vieron en la libertad religiosa una garantía de aquellas. (Mabille 1988: 119 y Haag 1950).

donde Acton fue, desde mediados del siglo XIX, uno de sus más jóvenes e insignes representantes. El contexto era, no obstante, muy diferente. A diferencia de Bélgica o Francia, los católicos eran una minoría en un país donde había, además, una estrecha asociación entre la Corona, el Estado y la Iglesia anglicana. Es verdad que, por razones similares a los belgas o los franceses de la década de los treinta, a los católicos ingleses podía interesarles una defensa pragmática de las libertades como mejor modo de postular la separación de la Iglesia y el Estado y, consiguientemente, reclamar la igualación de sus derechos. Sin embargo, las circunstancias del caso británico eran notablemente diferentes. Allí la minoría católica había experimentado un largo proceso de discriminación amparado en la idea de que su lealtad a Roma mermaba su patriotismo. Y durante mucho tiempo el establecimiento de una estructura jerárquica de la Iglesia católica en Gran Bretaña había sido imposible. En la cuna de la tolerancia religiosa los católicos habían permanecido hasta la era de las revoluciones dentro de una situación excepcional. Eso empezó a cambiar gracias a diferentes reformas legislativas que desde finales del siglo XVIII y especialmente en 1829 permitieron la emancipación de los católicos a la par de una reducción de los privilegios de la Iglesia de Inglaterra (Machin 1977) (Gibson 1994).

En la última parte de los años treinta y primeros cuarenta se experimentaron importantes turbulencias dentro de la iglesia anglicana, donde el conocido como Movimiento de Oxford trató de llevar a cabo una renovación teológica. En pleno impulso de su emancipación, los católicos se encontraron con una inesperada y alentadora situación: la conversión al catolicismo de algunas figuras prominentes de ese movimiento, empezando por John Henry Newman y siguiendo por Henry Edward Manning. Ambos llegaron a ser cardenales y figuras prominentes del catolicismo inglés en la era victoriana, si bien no fueron los únicos de un trasvase de importantes personalidades que convulsionó a la iglesia de Inglaterra (Chadwick 1960).

No obstante, esas incorporaciones al catolicismo inglés no se tradujeron en un florecimiento mayoritario del ala liberal. Al contrario, Manning, ascendido ya a arzobispo de Westminster, acabaría siendo un aliado del sector ultramontano –hegemónico en el caso inglés– que respaldó la declaración conciliar de infalibilidad y que lideraba el arzobispo Wiseman y tenía a *Dublin Review* como publicación de referencia. En ese contexto, Lord Acton formó parte de un pequeño pero infatigable grupo católico liberal, aferrado a la idea de entrelazar libertad individual y religión, y convencidos todos ellos de que, en el caso inglés, era indispensable identificar el catolicismo con una amplia tolerancia y desligarlo de las posiciones ultramontanas que pudieran servir como pretexto para alimentar el anticatolicismo anglicano (Altholz 1962) (Paz 1992) (Derek Holmes 1978). Una de las empresas intelectuales más importantes

de este grupo fue la revista mensual *The Rambler*, publicada entre 1848 y 1862, azote del ultramontanismo y en la que participó el joven Acton desde finales de los cincuenta, que había sido fundada por su amigo el escritor Richard Simpson, un ex párroco de la iglesia de Inglaterra convertido al catolicismo en 1846¹³. Le sucedió una publicación trimestral, *The Home and Foreign Review*, cuyo propietario y editor fue el mismo Acton, que apenas sobrevivió dos años, justo antes de la publicación del *Syllabus* y en cuyas páginas se hizo público un duro artículo crítico con el arzobispo Wiseman¹⁴. Tras una década de relativo esplendor, a principios de los setenta la declaración de infalibilidad y el triunfo del sector ultramontano supusieron un golpe más grave que en el caso de los católicos liberales franceses o belgas. Como ellos mismos habían advertido, la resolución del concilio levantó una oleada de protestas en la Iglesia de Inglaterra y los arrinconó. Los católicos fueron acusados de deslealtad y se amenazó con dar marcha atrás en su emancipación¹⁵. Incluso el líder de los liberales, William Gladstone, participó de esas críticas, que recibieron cumplida respuesta de su amigo Acton en cuatro cartas publicadas por *Times*¹⁶.

Gladstone publicó en 1874 un texto cuyo título anunciaba su propósito principal: “The Vatican Decrees in their Bearing on Civil Allegiance”. Su tesis era que el contenido de los acuerdos conciliares afectaba directamente a la situación de los católicos ingleses: estos quedaban ahora a merced de una inquebrantable lealtad a Roma, por lo que cabía dudar de su comportamiento como súbditos de la monarquía británica. Para Gladstone, los católicos habían logrado la emancipación a condición de mantener su lealtad a la Corona por encima de cualquier otra y eso estaba ahora en cuestión. Acton le respondió de un modo que mostraba abiertamente su oposición a esa interpretación pero

¹³ La primera colaboración de Acton fue con *The Weekly Register* en 1857, tras su regreso del período de formación en Alemania. En 1859, además de publicar en *The Rambler*, se convertiría en editor de la misma (Woodruff 1952: 8).

¹⁴ Wiseman lanzó graves acusaciones contra la revista y recibió respuesta de Acton y Simpson en un artículo titulado: “Cardinal Wiseman and *The Home and Foreign Review*”, donde se hicieron explícitas de forma muy cruda las diferencias entre el sector liberal y el ultramontano del catolicismo inglés. (SW 1988: 128-148).

¹⁵ Los anglicanos mantenían todavía importantes privilegios. A finales de los años cincuenta seguía vigente el *church-rate*, un impuesto obligatorio con independencia de la confesión religiosa, pero cuyos ingresos se destinaban a la iglesia anglicana; y no habían sido abolidas las *university-test questions*, en las que se preguntaba por su condición religiosa a los aspirantes a una plaza en las universidades de Oxford y Cambridge, siendo motivo de exclusión la no confesionalidad anglicana. Ciertamente, pese al reformismo en la política religiosa inglesa de la primera mitad del XIX, hasta los ochenta no fueron eliminados algunos privilegios anglicanos (Rémond 1998: 178-179) (Gibson 1987).

¹⁶ “Letters to the Editor of the *Times*”, noviembre y diciembre de 1874. (SW 1988, 363-384). Gladstone compartió con Acton la crítica del ultramontanismo, pero no así la reivindicación del segundo de una completa separación de la Iglesia y el Estado. No obstante, admitía la necesidad de establecer límites y estaba lejos del anglicanismo tory, pues consideraba que el establishment no era incompatible con la libre competencia entre diferentes confesiones religiosas y esperaba que esa interacción estimulara una renovación del anglicanismo (Parry 1986) (Chadwick 1976) (White 1972).

que dejaba al descubierto su rechazo de la infalibilidad y su difícil situación. Explicó que los católicos liberales estaban en la cuerda floja, deseosos de permanecer dentro de su iglesia pero enfrentados a una interpretación de la autoridad papal que cuestionaba la raíz básica de su libertad individual. Pidió que se valorara en su justa medida el esfuerzo que estaban llevando a cabo. Pero, sobre todo, expuso el argumento que, si bien servía para responder a Gladstone, también le ponía en aprietos frente a la jerarquía católica inglesa porque mostraba a las claras su negativa a interpretar las implicaciones del concilio como lo hacían los ultramontanos.

Acton fue rotundamente claro en cuanto a la lealtad de los católicos ingleses ante una monarquía que amparaba oficialmente una religión diferente. Explicó que “la seguridad del Estado no estaba afectada por los decretos vaticanos” porque estos no proporcionaban al Papa un “poder sobre cuestiones temporales más grande que aquél que había reclamado y ejercido antes”. Es más, añadió, que “las causas” que en el pasado habían impedido al Papado llegar más lejos en ese campo, seguían vigentes (SW 1988, 368).

Acton estableció una distinción que era capital para mantenerse dentro de la Iglesia y a la vez desentenderse de los acuerdos conciliares, lo que sin duda era una posición tan ambigua como heterodoxa. Expuso con ejemplos históricos que no todas las declaraciones anteriores del Papado habían sido acertadas, por lo que no podía considerarse que la palabra de Roma fuera, sin más, sinónimo de verdad. Por eso, el hecho de que un católico como él se mantuviera leal dentro de la Iglesia tras los acuerdos conciliares no significaba que comulgara con el error y fuera a actuar sin rastro alguno de libertad. En términos históricos, el error se podía considerar pasajero, como lo habían sido otros decretos que habían servido, por ejemplo, para justificar persecuciones inquisitoriales que enfrentaban equivocadamente a la religión con el progreso científico.

En definitiva, la respuesta de Acton a Gladstone explicaba por qué no estaba dispuesto a emprender un camino que condujera a la excomunión, pero tampoco se iba a convertir en la marioneta disciplinada de un Papa que, a su juicio, se había equivocado. No iba a ponerse frente a Roma, pero seguiría trabajando para mostrar que la declaración de infalibilidad y la condena de las libertades modernas que la había precedido eran un error. Y no era excepcional porque la historia mostraba la existencia de otros graves desaciertos contrarios a la naturaleza del cristianismo que podían superarse. En clave doméstica, Acton puntualizó que, si bien esos errores previos no habían impedido la emancipación de los católicos ingleses, no había motivo para suponer que ahora, ante la infalibilidad papal, fuera imposible que estos últimos, aun dentro de la obediencia a Roma, se mostraran críticos con los decretos conciliares hasta el punto de salvaguardar su lealtad a la corona británica.

Algunos católicos, advirtió Acton, sentirán heridos sus sentimientos de reverencia y amor por lo que él trataba de explicar sobre la relación entre la santidad de Roma y la verdad. Pero los animaba, entre otros ejercicios, a reflexionar “seriamente” sobre si “las leyes de la Inquisición son o no un escándalo y un motivo de tristeza para nuestras almas”. Y concluía:

It would be well if men had never fallen into the temptation of suppressing truth and encouraging error for the better security of religion. Our Church stands, and our faith should stand, not on the virtues of men, but on the surer ground of an institution and a guidance that are divine. Therefore I rest unshaken in the belief that nothing which the inmost depths of history shall disclose in time to come can ever bring to Catholics just cause of shame or fear. I should dishonour and betray the Church if I entertained a suspicion that evidence of religion could be weakened or the authority of Councils sapped by a knowledge of the facts with which I have been dealing, or of other which are not less grievous or less certain because they remain untold (SW 1988: 379)¹⁷.

La respuesta de Acton a Gladstone pudo servir para afirmar en alta voz que no todos los católicos ingleses pensaban pagar el peaje de condenar los fundamentos del liberalismo moderno pese a no abandonar la disciplina de Roma. Pero también mostró que su calculada ambigüedad suponía un problema con la jerarquía eclesiástica. Nada más publicarse las cartas, el arzobispo Manning le invitó a que dijera expresamente si aceptaba o no los decretos conciliares. Acton optó por no responder públicamente y aquél acabó consultando al Papa sobre una posible excomunión¹⁸. Sin embargo, Acton estaba convencido de que las decisiones equivocadas de Roma dejarían paso, con el tiempo, a una adaptación de la doctrina a las circunstancias de la modernidad. En una de sus notas apuntaba: “si se me pregunta si acepto los decretos de manera definitiva y porque los crea verdaderos, no puedo decir ni sí ni no” (Schuettinger 1976: 105-106).

¹⁷ “Estaría quien que los hombres nunca hubiesen caído en la tentación de suprimir la verdad y alentar el error en favor de la religión. Nuestra Iglesia se mantiene y nuestra fe debe basarse, no en las virtudes de los hombres, sino en la más sólida base de una institución y una guía que son divinas. Por lo tanto, permanezco firme en la creencia de que nada de lo que los episodios más ocultos de la historia revelarán en el futuro puede forzar a los católicos a una justa vergüenza o temor. Debería deshonrar y traicionar a la Iglesia si tuviera la sospecha de que la evidencia de la religión podría debilitarse o la autoridad de los Concilios podría debilitarse por el conocimiento de los hechos con los que he estado tratando, o de otros que no son menos graves o menos ciertos porque permanecen ocultos.”

¹⁸ Acton consultó con Simpson sobre la respuesta. Véanse las cartas y telegramas de noviembre y diciembre de 1874, donde relataba la insistencia de Manning para que Acton se explicara, así como el agrio enfrentamiento con su obispo. Cartas CLXXII a CLXXVI (LAHC 1906: 358-367). El 6 de enero de 1875 Acton escribía una misiva en la que reconocía que el arzobispo había decidido consultar con Roma, quizás como una forma de quitarse la presión y cerrar la polémica: “Manning (...) says he must leave the thing in the hands of the Pope, as everybody tells him I don’t believe the Vatican Council. He means, it seems to me, that he simply asks Rome to excommunicate me – a thing really almost without example, and incredible (...)”-. Carta CLXXVII (LAHC 1906: 368).

Aparte de poner contra las cuerdas a Acton, Manning advirtió que la respuesta a Gladstone mostraba el resquicio por el que los católicos liberales podían sortear la difícil situación que se les presentaba, manteniéndose como súbditos de Roma a la vez que se apartaban de los dictados de aquella. Al fin y al cabo, Acton había decidido no abandonar el catolicismo, aunque tampoco afirmar en público que sería del todo consecuente con los decretos conciliares. Lo segundo, de haberlo hecho, habría puesto en cuestión la raíz de todo su pensamiento, en virtud del cual la creencia religiosa estaba ligada inseparablemente a la libertad de conciencia. No en vano, en los años siguientes Acton no sacrificó su condición de católico en el altar de la libertad individual, pero se alejó circunstancialmente de la ortodoxia impuesta por la infalibilidad papal. Para él, la verdad histórica era resultado de un ejercicio de aproximación, tan evolutivo como racional y falsable, en el que la libre conciencia resulta imprescindible. Sin el libre examen no concebía el progreso y desarrollo del cristianismo como pilar histórico de una sociedad libre.

4. El cristianismo, la libre conciencia y la separación de esferas

La almendra central del esquema de pensamiento de Lord Acton a propósito de la relación entre libertad y cristianismo quedó bien establecida en un texto temprano publicado por el joven católico en *The Rambler*, en 1858, titulado “Political Thoughts on the Church”¹⁹. Aunque después hubo una cierta evolución en la reflexión sobre el alcance de la moral, ese texto de juventud explica en lo fundamental por qué Acton puede ser definido como un católico liberal que consideraba inseparable la historia del cristianismo de la idea de progreso y consolidación de la libertad individual.

Para empezar, no es que Acton creyera que la religión católica se podía conciliar, más o menos, con un sistema de valores sociales que amparara y protegiera la libertad individual. No se trataba, en su caso, de encontrar la fórmula que permitiera amoldar la libertad de los liberales a las condiciones necesarias para el mantenimiento de la fe, de tal forma que la Iglesia pudiera sentirse cómoda en un entorno jurídico y político en el que la religión verdadera no corriera peligro. Al contrario, Acton partía de que la libertad individual sobre la que se asentaba el progreso político de los Estados occidentales después de la era de las revoluciones no era incompatible con la fe cristiana porque, en realidad, esa libertad había germinado, crecido y vencido numerosas resistencias gracias al cristianismo. Era una noción que él consideraba absolutamente cristiana, nacida con y gracias a la religión, la que había hecho posible el desarrollo

¹⁹ Aquí se cita por la edición de M. Álvarez Tardío en (ELPR 1999: 343-368).

conceptual y práctico de la idea de libertad en el mundo occidental: “la noción cristiana de la conciencia” (ELPR 1999: 358).

Acton apelaba a la historia para mostrar dos aspectos que pueden considerarse el punto de partida de su argumentación: de un lado, que la política y la religión no estaban por completa separados, pues no podía admitirse, escribió, “que los principios políticos son un asunto absolutamente indiferente para la Iglesia”; de otro, que la religión cristiana había hecho posible una delimitación clara e indispensable entre las dos esferas de poder, la temporal y la espiritual: “De Dios los que es de Dios y del Cesar lo que es del Cesar” era una idea cristiana (ELPR 1999: 358).

Con el primero de los argumentos se desarrolla la esencia de su pensamiento en torno a la inequívoca interrelación entre libertad y religión cristiana. La Iglesia no podía permanecer ajena a los principios políticos que regían en su presente porque, según Acton, la fe de los cristianos sólo era compatible con un tipo de principios políticos, el que esa misma fe había contribuido a crear y desarrollar. Si la Iglesia y la religión de los católicos había podido convivir con otra forma de organización política que no fuera esa, esto había sido posible como resultado de una perversión y de una contaminación moral que había corrompido la verdadera esencia de la fe y había permitido una asociación malversadora de los principios morales y productora de opresión social. Acton creía que la iglesia de los cristianos no podía ser indiferente a la política, pero no porque tuviera que confundirse con aquella para conseguir trasladar su esquema de pensamiento a los asuntos temporales. Esto era, para él, una típica y perversa confusión buscada por quienes habían pervertido el significado del ultramontanismo y, al igual que el protestantismo, habían acabado proclamando la necesidad de una iglesia integrada y subsumida en un poder temporal que confundiera ambas esferas²⁰. Muy al contrario, Acton señalaba que la iglesia de los cristianos no podía ser indiferente a la política porque sólo dentro de determinados principios podía encontrarse realmente cómoda. Es decir, que había una “clase de principios” políticos hacia los que se inclinaba el cristianismo. Unos principios que no sólo no le eran indiferentes, sino que habían sido, en verdad, producto de la existencia de esa fe.

Esta relación estrecha entre iglesia y determinados principios políticos no buscaba, por lo tanto, justificar una forma de confesionalidad o de confusión de esferas, al contrario. La idea central del pensamiento de Acton aparece enunciada con meridiana claridad e implica consecuencias demoledoras para quienes concebían el poder temporal como instrumento subordinado al espiritual. El joven católico inglés enunció ya a finales de 1858 esa idea de la que nunca

²⁰ “Ultramontanism”, texto publicado en *The Home and Foreign Review*, n. 3, julio de 1863. En (SW 1988: 149-194).

se apartó: “la noción cristiana de la conciencia exige, imperativamente, una proporción correspondiente de libertad personal” (ELPR 1999: 358).

Como señalara Nurser (1961: 47), la idea de “conciencia” es central en el pensamiento de Acton. La explicación la encontramos ya en ese temprano artículo publicado en *The Rambler*, no en vano la publicación por excelencia de los católicos liberales ingleses y principal objetivo a derribar de los ultramontanos. Acton entendía que el cristianismo había entrelazado al individuo con su conciencia y, gracias a esto, lo había convertido en un ser capaz de reconocerse en una libertad de acción en virtud de la cual sólo podía sentirse obligado y responsable para con Dios. Ninguna autoridad humana podía interferir en eso. Por consiguiente, la iglesia no podía “tolerar ningún tipo de gobierno” que vulnerara el derecho del individuo a actuar conforme a su conciencia. Puesto que la libre conciencia era intrínseca a la condición cristiana y a la vez fundamento de la autonomía y la responsabilidad individual, no podía concebirse una iglesia que apoyara una forma de organización que pudiera ponerla en peligro.

De este modo, Acton fue rotundamente claro en la desvinculación de la iglesia católica con cualquier forma de organización política que sostuviera, mediante la concentración abusiva del poder o la restricción de la libertad, una estructura social que impidiera al individuo anclar su acción a su conciencia: la iglesia, advirtió, “es enemigo irreconciliable del despotismo de Estado, cualquier que sea su nombre o su forma, y cualesquiera que sean los instrumentos a través de los que se ejercite.” (ELPR 1999: 358)

Acton, por tanto, no intentaba acomodar la religión a la evolución de la política europea, de tal modo que el ejercicio personal de la fe resultara compatible con la libertad individual construida pacientemente por siglos de confrontación con el absolutismo. Era mucho más. Para él, esa libertad, que primero se había levantado sobre la idea de tolerancia y después se había afianzado a partir del respeto escrupuloso de la autonomía individual, era el resultado de un progreso histórico indisoluble del cristianismo. En la Antigüedad, como en “el despotismo oriental”, escribió, resultó imposible crear las condiciones para hacer posible la “noción cristiana de libertad”²¹. Fue durante la Edad Media occidental cuando, gracias al papel desempeñado por la iglesia, se produjo “una emancipación gradual del hombre de cualquier clase de esclavitud” (ELPR 1999: 358).

Acton no concebía, por tanto, la historia de occidente hacia la libertad de forma enfrentada a la religión cristiana. Cuanto “más penetrante y más universal” había sido la influencia del cristianismo, mejor se había recorrido

²¹ Sobre su visión del poder y la libertad en el mundo clásico, la reseña que escribió del libro “La democracia en Europa” de Thomas Erskine May, publicada en *The Quarterly Review* en enero de 1878. Véase especialmente (ELPR: 133-147).

ese camino. Por lo tanto, dentro de esa interpretación, el progreso del absolutismo monárquico a partir del siglo XVI era, para él, una aberración, la consecuencia de una disminución de la autoridad de la religión en el sentido en el que esta representaba un libre ejercicio de la conciencia. Cuando la monarquía se sintió fortalecida al final de la Edad Media, acrecentó su poder más allá de “los límites” establecidos por las ideas medievales y se aferró a “las nociones del poder absoluto extraídas de los antiguos”. La iglesia, que tenía que haber sido el enemigo decidido de toda forma de despotismo, acabó amparando equivocadamente el absolutismo y perdió de vista algo fundamental: su contribución histórica a la separación de esferas. No siempre entendió correctamente que la concentración del poder en el absolutismo de las monarquías católicas, del mismo modo que las ideas de la reforma protestante, eran su mayor enemigo. Y el catolicismo acabó adaptándose a un “sistema político incompatible con su integridad”, llevando a cabo un acomodo “artificial” de la iglesia a las exigencias del absolutismo (ELPR 1999: 361-362).

Acton estaba tan convencido de que la autonomía individual del pensamiento liberal era consecuencia de la noción cristiana de conciencia que consideraba la teoría del “balance of power” como una derivada más de la contribución del cristianismo a la construcción de un orden político en el que el poder no estuviera concentrado. El despotismo del Estado le parecía una desviación incompatible con la religión, fuera cual fuera su forma. Cualquiera de las tres formas clásicas –monarquía, aristocracia y democracia– podía desembocar en una tiranía, como cualquiera era, debidamente organizada, compatible con la libertad y la religión. Todo dependía de la “exageración de sus principios”. La contribución de la iglesia cristiana, a diferencia de otras religiones, había sido hacer posible la separación de las esferas temporal y espiritual de forma “permanentemente diferenciada, dando al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios”, haciendo de este modo que el absolutismo resultara “imposible”. Cuando la iglesia se había apartado de esa misión, había errado (ELPR 1999: 360-361)²².

Así pues, una vez superadas las revoluciones que habían acabado con el Antiguo Régimen y habiendo progresado en diversas partes de Europa las mismas ideas que en Inglaterra habían frenado al absolutismo y hecho posible el progreso de la tolerancia y la libertad individual, la iglesia no tenía otra misión, según Acton, que saber unirse al “espíritu” que había hecho posible la superación

²² Esta misma fue la conclusión de su discurso “La historia de la libertad en la Antigüedad”, pronunciado en 1877 en la Bridgnorth Institution: “Pero cuando Cristo dijo: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”, aquellas palabras, dichas en su última visita al templo tres días antes de su muerte, proporcionaron al poder civil, bajo la protección de la conciencia, una consagración de la que nunca antes había gozado y unos límites que jamás se habían reconocido, y significaron el desprecio del absolutismo y el comienzo de la libertad.” (ELPR 1999: 93).

del despotismo. La iglesia no podía favorecer a ningún partido; eso estaba fuera de su misión. Y por sí sola no podía “asegurar un buen gobierno”, señalaba Acton queriendo recalcar que no era misión de los católicos confundir el papel de la religión con el de la política. Pero debía comprender que el absolutismo monárquico, como la Reforma o como el liberalismo revolucionario, eran enemigos de la libertad. Para él, la solución estaba en saber mirar ese pasado medieval en el que se habían forjado las ideas de la separación de esferas y el equilibrio de poder. (ELPR 1999: 365)

Cualquier doctrina que tratara de violentar la separación de la Iglesia y el Estado, argüía Acton, era incompatible con la fe cristiana. De ahí su choque frontal con el ultramontanismo, que él explicaba como una perversión relativamente reciente de una idea católica que antaño no había llegado a significar lo mismo, cuando se entendía como una predisposición intelectual favorable a la investigación y el progreso científico, cuando no se enfrentaban razón y fe, sino al contrario²³. El ultramontanismo, como el galicanismo, escribió, empezaron a usarse como términos partidistas después de la Reforma y hasta la época de las revoluciones; el primero se malogró en un sistema romano “estricto”, muy diferente al espíritu y la práctica del cristianismo medieval, es decir, muy celoso de la autoridad y en absoluto inclinado a identificar que el conocimiento religioso se levanta a partir de, y no contra, el “acto intelectual”. Porque, para Acton, el progreso científico no estaba reñido con la verdadera autoridad de la religión, sino que esta se establecía a partir de aquél. Lo contrario era el campo del error y la superstición: “Natural science before it was purified by the methods of observation, and historical science before it was regenerated by criticism, consorted better with superstition and error than with religion” SW (1988: 152)²⁴.

Uno de los máximos representantes contemporáneos de la nueva teoría ultramontana era Joseph De Maistre. Acton lo consideraba entre el grupo de quienes, pretendiendo defender a la iglesia, le habían hecho el mayor daño. El francés había querido suplir la crisis de la fe y el impacto de las revoluciones con una concepción equivocada del principio de autoridad espiritual, basado en la idea de que la libertad iba unida al error y a la disolución social. Había abrazado, explicaba Acton, un nuevo ideal, el de la soberanía absoluta del Papa, contrario por completo a la historia de la iglesia cristiana. Había justificado una iglesia dotada de una autoridad tan absoluta que, en verdad, no había hecho otra cosa que equiparar el gobierno del Papa al de una monarquía

²³ Esta defensa de una acepción no corrompida del término ultramontanismo, escribió Acton, se entendía como: “the fruit of mature civilization and of a very advanced stage of scientific investigation.” (SW 1988: 152).

²⁴ “La ciencia natural, antes de que se purificara por los métodos de observación, y la ciencia histórica, antes de que se regenera por el método crítico, se acomoda mejor con la superstición y el error que con la religión”.

civil. Basado en el principio de que la sociedad no podía subsistir sin la idea de que el rey era infalible, la iglesia requería también ese mismo privilegio papal:

Catholicism, he maintained, inculcates the absolute authority of sovereign, and forbades resistance even to the gravest wrong. This unity and absolutism of authority spring from the very nature of religion, and are not only necessary for the State, but essential for the Church. Civil society cannot subsist without the maxim that the King can do no wrong. The Church requires the same privilege for the Pope. Absolute infallibility in the one is the corollary of despotism in the other.” And “Reasoning by analogy, the Pope ought to be an arbitrary ruler within the Church (SW 1988: 157-158)²⁵.

La forma de presentar a De Maistre y el hecho de identificarlo como uno de los máximos exponentes de la evolución ultramontana del Papado durante el siglo XIX, resulta suficientemente significativa del planteamiento diametralmente opuesto de Acton, para quien la autoridad de la iglesia no se reforzaba por medio de defensas doctrinales que la convirtieran en inexpugnable, sino admitiendo que el progreso del cristianismo, como el futuro de la fe, dependían de su estrecha relación de dependencia entre el progreso del conocimiento humano y el papel de la autoridad espiritual. Acton insistió en que la iglesia no podía fundar su papel en la imposición de obstáculos en el camino del progreso científico, sino al contrario. Seguía un razonamiento que contemplaba una cierta idea tan provisional como evolutiva del conocimiento, ajustando la noción de verdad a un “proceso nunca terminado” que afectaba también al contenido de la fe:

The Church must always put herself in harmony with existing ideas and speak to each age and nation in its own language. A kind of amalgam between the eternal faith and temporal opinions in thus constant process of generation, and by it Christians explain to themselves the bearings of their religion, so far as their knowledge allows. (...) But as opinions changes, as principles become developed, and as habits alter, one element is constantly losing its vitality, and the true dogma is left in an unnatural with exploded opinion. From time to time a very extensive revision is required, hateful to conservative habits and feelings; a crisis occurs, and new alliance has to be formed between religion and knowledge, between the Church and society (SW 1988: 192)²⁶.

²⁵ “El catolicismo, sostuvo [De Maistre], inculca la autoridad absoluta del soberano y prohíbe la resistencia incluso ante el error más grave. Esta unidad y absolutismo de la autoridad surgen de la propia naturaleza de la religión y no solo son necesarios para el Estado, sino esenciales para la Iglesia. La sociedad civil no puede subsistir sin la máxima de que el Rey no se equivoca. La Iglesia requiere el mismo privilegio para el Papa. La infalibilidad absoluta en uno es el corolario del despotismo en el otro.” Y “razonando por analogía, el Papa debería ser un gobernante arbitrario dentro de la Iglesia”.

²⁶ “La Iglesia siempre debe situarse en armonía con las ideas existentes y hablar a cada época y nación en su propio idioma. Una especie de amalgama entre la fe eterna y las opiniones temporales en

5. Consideraciones finales

Acton defendía que la aportación más sustantiva del cristianismo a la historia no había sido de carácter teológico, sino que había consistido en un nuevo espíritu moral, consistente tanto en la afirmación de los derechos individuales frente al poder, con base en el iusnaturalismo, como en la responsabilidad del individuo frente a la sociedad. El cristianismo, al promover la separación de las esferas temporal y espiritual, había contribuido de forma inequívoca –y apartándose así de la querencia por el despotismo de otras religiones– a la forja de la conciencia de libertad individual frente al poder. Un hombre provisto de libertad de conciencia, pensaba Acton, no podría sino condenar moralmente el ejercicio despótico de toda autoridad, pues la concentración abusiva de poder supondría una coacción incompatible con el ejercicio responsable y libre de la fe. Desde ese punto de vista, la marcha de la historia confirmaba, pese a los altibajos y corrupciones posibles, que el lugar de la iglesia estaba allí donde el ejercicio de la fe fuera compatible con la libertad, la libre discusión, el avance científico y la limitación de la autoridad.

Para Acton la gran contribución histórica del cristianismo había consistido en la forja de una conciencia individual y autónoma, de la que se había derivado una sociedad de individuos preparados moralmente para entender el riesgo de la concentración abusiva del poder y enfrentarse a cualquier forma de despotismo. El cristianismo había incorporado un sentido de la obligación moral basado en la salvaguardia absoluta de la conciencia individual. Con esto, argüía Acton, había sentado las bases de una oposición indestructible contra cualquier forma de tiranía; porque el individuo cristiano y su iglesia exigían una forma de organización del poder en la que estuviera garantizado el libre desarrollo de la conciencia. Como señalara Himmelfarb (1993: 42), Acton concebía la religión y la política como ámbitos separados, aunque entrelazados. Porque la religión, aunque independiente, requería y a la vez coadyuvaba a una forma de poder equilibrada, con una autoridad limitada. Pensaba que la libertad que habían alcanzado los Estados modernos, empezando por el ejemplo de los Estados Unidos, una libertad que se había afianzado a partir de la lucha contra el absolutismo y mediante el establecimiento de constituciones y sistemas de derechos, debía mucho al cristianismo. Puesto que esa libertad se había logrado a partir de la necesidad de salvaguardar “el reino de la conciencia”²⁷.

constante proceso de generación, y por medio de ella los cristianos se explican a sí mismos los orígenes de su religión, hasta donde su conocimiento lo permite. (...) Pero a medida que las opiniones cambian, los principios se desarrollan y los hábitos se modifican, un elemento pierde constantemente su vitalidad, y el verdadero dogma queda en un estado antinatural con una opinión desacreditada. De vez en cuando se requiere una revisión muy extensa, de hábitos y sentimientos odiosos a los conservadores; se produce una crisis y hay que formar una nueva alianza entre religión y conocimiento, entre Iglesia y sociedad”.

²⁷ Sobre los significados del término “conciencia” en el pensamiento de Acton, véase (Nurser 1961: 49-51). También (Altholz 1970).

De este modo, el legado central del cristianismo, lo que según Acton unía inexorablemente catolicismo y liberalismo, era el hecho de que la libertad de conciencia había requerido el establecimiento de salvaguardas frente al ejercicio despótico del poder, empezando por separar la iglesia del Estado y continuando por establecer formas de gobierno basadas en el principio del “balance of power”. Por eso, para él, el ultramontanismo no sólo era una equivocación, sino que suponía un grave peligro de involución, un enfoque que utilizaba argumentos maquiavélicos para justificar que la iglesia se echara en brazos de un poder infalible y absoluto so pretexto de salvar la religión en tiempos adversos. Frente a eso, Acton defendió con firmeza una separación de iglesia y Estado en la que no sólo el segundo fuera libre, sino también en la que la iglesia gozara de plena autonomía. Tanto el afán mostrado por algunos liberales para controlar y someter a la iglesia a los dictados de la política, como el propósito ultramontano de convertir el poder papal en un poder temporal infalible e irresistible le parecían un error. La iglesia de los cristianos era históricamente incomprensible sin la libertad.

Por consiguiente, la conciliación actoniana de catolicismo y liberalismo no era ni circunstancial ni contemporalizadora, aunque cuando resultaba problemática y poco realista. Era fruto de una convicción intelectual inquebrantable, apoyada en una interpretación del pasado, según la cual el desarrollo histórico del liberalismo, entendido como un sistema de garantías públicas de la libertad y un mecanismo para evitar la concentración y corrupción propias del poder absoluto, debía al cristianismo su impulso más radical. Porque sin la búsqueda de las condiciones de libertad que la conciencia moral cristiana había requerido nunca habría sido posible la evolución hacia sistemas políticos que impidieran el abuso del poder. Por eso Acton podía parecer demasiado católico para los liberales de la segunda mitad del XIX, en pleno esplendor, por ejemplo, de las ideas sobre la libertad de John Stuart Mill. Pero también demasiado liberal para los católicos, por cuanto esa interpretación ponía en entredicho el dogma de la infalibilidad y la condena de las libertades modernas, asumiendo que la iglesia era una institución que debía amoldarse a las circunstancias de su tiempo y cuya verdad no podía ser proclamada contra, sino en consonancia, con el avance del conocimiento científico.

Abreviaturas citadas de correspondencia y fuentes directas de Acton:

- DDED: D. McElrath (ed.), *Lord Acton. The Decisive Decade, 1864-1874. Essays and Documents* (Louvain, 1970).
- ELPR: M. Álvarez Tardío (ed.), *Ensayos sobre la libertad, el poder y la religión* (Madrid, 1999).
- LAHC: A. Gasquet (ed.), *Lord Acton and his circle. (Letters of Lord Acton)* (Nueva York, 1906).
- SW: J.R. Fears (ed.), *Essays in Religion, Politics and Morality (Selected Writings of Lord Acton)*. Vol. III. (Indianapolis, 1988).

Bibliografía citada:

- J.L. Altholz, *The Conscience of Lord Acton* (Houston, 1970).
- J.L. Altholz, *The liberal Catholic Movement in England* (Londres, 1962).
- R. Aubert, “El enfrentamiento entre catolicismo y liberalismo”, en H. Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia*, tomo VII (Barcelona, 1978).
- H. Butterfield, *Lord Acton* (Londres, 1948).
- O. Chadwick, *Acton and Gladstone* (Londres, 1976).
- O. Chadwick, *The mind of Oxford Movement* (California, 1960).
- O. Chadwick, *A History of the Popes, 1830-1914*. (Oxford, 1998).
- S.F. Deane, “Lord Acton and Edmund Burke”, *The Journal of History of Ideas*, 33-2, 1972, pp. 325-335.
- J. Derek Holmes, *More Roman than Rome: English Catholicism in the Nineteenth Century* (Londres, 1978).
- G.E. Fasnacht, *Acton's political philosophy, an analysis* (Londres, 1952).
- G.P. Gooch, *History and historians in the Nineteenth Century* (Londres, 1942).
- W. Gibson, *Church, State and Society, 1760-1890* (Londres, 1994).
- W. Gibson, *Politics and the Churches in Great Britain 1869 to 1921* (Oxford, 1987).
- R. Grew, “Liberty and the Catholic Church in Nineteenth-Century Europe”, en R. Helmstadter (ed.), *Freedom and Religion in the Nineteenth Century* (California, 1997), pp. 196-232.
- H. Haag, *Les origines du catholicisme libéral en Belgique* (Lovaina, 1950).
- F. Hayek, *Camino de servidumbre* (Madrid, 1995).
- R. Hill, *Lord Acton*, (New Haven, 2000).
- G. Himmelfarb, *Lord Acton. A Study in Conscience and Politics*. (San Francisco, 1993).

- G. Himmelfarb, *Victorian Minds. A Study of Intellectuals in Crisis and Ideologies in Transition*. (Michigan, 1968).
- S. N. Kalyvas, *The rise of Christian Democracy in Europe* (Ithaca, 1996).
- X. Mabile, *Histoire politique de la Belgique. Facteurs et acteurs de changement* (Bruselas, 1988).
- G.I.T. Machin, *Politics and the Churches in Great Britain 1832 to 1868* (Oxford, 1977).
- D. Mathew, *Acton, The Formative Years* (Londres, 1946).
- D. Mathew, *Lord Acton and his times* (Londres, 1968).
- J.P. Parry, *Democracy and Religion. Gladstone and the Liberal Party* (Cambridge, 1986).
- J. Nurser, "The Religious Conscience in Lord Acton's Political Thought", *Journal of the History of Ideas*, 22.1 (1961), pp. 47-62.
- J.W. O'Malley, *Vatican I: The Council and the Making of the Ultramontane Church*. (Cambridge MA, 2018)
- D.G. Paz, *Popular Anticatholicism in Mid-Victorian England* (California, 1992).
- M. Prelot y F. Gallouedec, *Le libéralisme catholique* (París, 1969).
- R. Rémond, *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècles (1789-1998)* (París, 1998).
- R.L. Schuettinger, *Lord Acton: Historian of Liberty*. (La Salle, 1976).
- L. Strachey, *Victorians eminentes*. (Madrid, 1989).
- R. Termes, *Antropología del capitalismo* (Madrid, 1992).
- G. Weill, *Histoire du catholicisme libéral en France, 1828-1908* (París, 1979).
- W. Woodruff. (ed.), *Essays and Church and State* (Londres, 1952).
- W. White, *Acton and Gladstone: their Friendship and Mutual Influence, a Dissertation* (Washington, 1972).

