El gobierno de los santos

Mario Leonardo Miceli

El gobierno de los santos

Historia, enemistad y poder en *levellers* y *diggers*

ediciones
IMAGO
MUNDI

Colección Escritos Corsarios

Mario Leonardo Miceli
El gobierno de los santos. Historia, enemistad y poder en *levellers* y *diggers*.
1a ed. Buenos Aires: 2020
382 p.; 15.5x23 cm.
ISBN 978-950-793-357-8
1. Historia de Europa. I. Título.
CDD 942.06
Fecha de catalogación: 02/11/2020
© 2020, Mario Leonardo Miceli
© 2020, Ediciones Imago Mundi
Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Edición electrónica

Este libro se publica gracias al subsidio aportado por la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación, y la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA), en el marco del PICT 2016-2097.

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo por escrito del editor.

Sumario

Prólogo XI

Introducción XIII

1 El dilema de las metodologías, los textos y el contexto histórico 1

2 *Levellers* y *Diggers* en su época 9

3 La historia reinterpretada 23

4 El pueblo como el verdadero actor detrás de la historia. Pero ¿qué pueblo? 41

4.1 El pueblo, los individuos que contratan y la analogía con el ejército 42

4.2 El pueblo como un todo homogéneo 53

4.3 El pueblo como soberano 62

5 El enemigo del pueblo como fundamento del ideario político . 75

5.1 El enemigo en la historia de pecado 76

5.2 El nuevo enemigo traidor a la causa 90

6 La hora de la revolución milenarista 111

6.1 ¿Qué hacer? La revolución querida por Dios 111

6.2 ¿Cómo hacerlo? El problema de la dictadura soberana . . 132

6.3 ¿Para qué hacerlo? El milenarismo 150

6.4 Un extraño corolario: ¿quién lo hace? ¿El pueblo o los elegidos? 168

7 La teoría del Estado y el gobierno 191

7.1 El camino hacia el Estado moderno soberano 193

7.2 El fin de la poliarquía medieval y de la política pensada como contingencia. 219

7.3 La relación entre Estado e Iglesia (o mejor dicho, iglesias) . 256

7.4 ¿Un gobierno sin límites? 272

Conclusiones 301

Referencias 311

Colofón 363

Para Ana, Catalina y Octavio

Prólogo

Andrés Rosler

En su breve historia de la ética, Alasdair MacIntyre cuenta una historia, posiblemente apócrifa aunque bastante reveladora de todos modos, según la cual durante una cena, ya cansado de la locuacidad de Thomas Carlyle, un hombre de negocios le espetó: «¡Ideas, señor Carlyle, no son nada sino ideas!», a lo cual Carlyle replicó: «Había una vez un hombre llamado Rousseau que escribió un libro que no contenía nada sino ideas. La segunda edición se encuadernó con la piel de los que se había reído de la primera» (MacIntyre 1966, pág. 183).[1]

El libro que el lector tiene ahora en sus manos, cuenta la historia de los niveladores y los cavadores del siglo XVII, cuyas ideas y acciones no solo fueron obviamente revolucionarias, sino que además representan en gran medida los actos preparatorios de todas las revoluciones posteriores.

Ciertamente, no se trata de un género precisamente inexplorado. Pero, como muy bien dice Mario Miceli, la opinión común sigue siendo básicamente la de asociar la Revolución Inglesa fundamentalmente con el desarrollo del liberalismo, la democracia, el republicanismo, el socialismo y el marxismo. Asimismo, se la suele asociar con el proceso moderno de secularización.

Esta investigación, sin embargo, se concentra en dos aspectos de este proceso que suelen ser pasados por alto. En primer lugar, se trata de una revolución que en lugar de combatir al Estado, en realidad contribuyó intensamente a fortificarlo y a eliminar toda restricción a sus actos, lo cual tal vez no sea meramente un accidente o una contingencia histórica, sino el destino inexorable de toda revolución.

En segundo lugar, el autor de este libro muestra la otra cara del proceso de secularización moderna. Sin duda, muy valiosas nociones como tolerancia, igualdad, la democracia y el Estado de derecho se remontan

[1] En realidad, Rousseau fue muchas cosas excepto un revolucionario. Pero es indudable que sus ideas fueron usadas con fines revolucionarios.

por lo menos hasta los niveladores y los cavadores. Sin embargo, no debemos perder de vista que la Revolución Inglesa –aunque tal vez, otra vez, lo mismo se pueda decir de toda revolución– fue un movimiento inspirado por ideas religiosas (basta rememorar su milenarismo).

Cabe recordar además que la idea misma de secularización, de una esfera secular, se la debemos en gran medida, aunque tal vez indirectamente, a la religión (sobre todo al cristianismo), por lo cual la búsqueda de la secularización debe ser consciente de que se trata de una empresa bastante ligada a aquello de lo cual, sin embargo, ansía independizarse a toda costa.

Bienaventurado sea entonces este nuevo libro sobre la teología política de la revolución, en una época en la cual se pueden advertir fácilmente, otra vez, el predominio de cierto milenarismo que busca el gobierno de los santos y el porfiado intento de la secularización total de la política.

Introducción

Siempre resulta difícil comenzar un libro de estas características, si es que no quiere caerse en las aburridas introducciones donde se describen de forma aséptica los objetivos y la hipótesis del proyecto en cuestión. Por ello me tomo desde el inicio una pequeña licencia (no será la última) para escapar al tono estrictamente académico, dado que me pareció interesante relatar cómo surgieron las ideas básicas que dieron origen a este texto.

Hace un par de años unos colegas, en su mayoría historiadores, me invitaron a formar parte de un proyecto que se centraba en el estudio de nuevas perspectivas sobre los procesos revolucionarios de Inglaterra en el siglo XVII. Yo recién terminaba de defender mi tesis doctoral, la cual versaba sobre el pensamiento político del piamontés Giovanni Botero en la decadencia del Renacimiento italiano, centrándome en las problemáticas de la razón de Estado, la soberanía, la guerra y las relaciones entre política y religión. Teniendo en cuenta que no soy historiador sino solo politólogo (término que algunos tampoco están dispuestos a concedernos a aquellos que nos dedicamos a la historia de las ideas y la filosofía política), les agradecí profundamente a estos colegas aceptando su ofrecimiento, pero advirtiendo que la historia inglesa de la temprana modernidad no era mi especialidad y que en todo caso podría participar con el estudio de algún autor inglés y en el marco de las temáticas que circundaron mi tesis. El siguiente paso fue obviamente la elección del pensador, cuestión harto compleja considerando la gran proliferación de textos políticos que surgieron en ese contexto y la variada literatura existente sobre los clásicos Hobbes, Harrington o Locke, por solo citar algunos.

En medio de este proceso de «discernimiento», hablé del proyecto con algunos de mis colegas y en particular con mi director de tesis doctoral, Florencio Hubeñak, quien me recomendó una serie de temas, entre los que estaba el pensamiento político de los grupos denominados como *levellers* (niveladores) y *diggers* (cavadores). Tenía algún conocimiento de los mismos, como parte del programa que usamos en las cátedras de historia de las ideas políticas, pero nunca me había adentrado demasiado en la lectura de sus textos. El primero de estos grupos estaba

conformado por una serie de hombres que habían combatido dentro del ejército parlamentario de Oliver Cromwell y liderado movilizaciones a través de la política de petitorios frente al Parlamento, entre los cuales se destacaban las figuras de John Lilburne, William Walwyn y Richard Overton. Fueron especialmente conocidos por la influencia que sus ideas tuvieron dentro del ejército, particularmente durante los «Debates de Putney» y por la publicación de una serie de manifiestos conocidos como *Agreement of the People* (*Acuerdo del Pueblo*). Los *diggers* fueron un grupo de personas lideradas por Gerrard Winstanley, quienes en abril de 1649 ocuparon unas tierras en St. George's Hill en Surrey y comenzaron un proyecto de comunismo agrícola, el cual luego se replicó en otros lugares cercanos a Londres, como Cobham, Iver y Wellingborough. Su líder fue conocido especialmente por la publicación de *Law of Freedom in a Platform*, donde explica las características políticas, sociales y económicas de su proyecto. Más allá de estas nociones generales y un leve conocimiento de sus ideas políticas, había un punto que me interesaba, dada la conexión con mi tesis doctoral. En el pensamiento político de Giovanni Botero jugaba un rol esencial la relación entre religión y política, en particular la recreación del poder bajo una conceptualización que hoy se asocia a la teología política. El piamontés reproducía este tópico con cánones ligados a la teología católica y bajo la influencia de los clásicos romanos, del agustinismo y en parte del tomismo escolástico, con una fuerte crítica al calvinismo. Aquí es donde apareció la chispa, dado que los movimientos de *levellers* y *diggers* se encontraban íntimamente ligados a confesiones puritanas, por ello me pareció interesante comenzar a estudiarlos como contracara de las ideas que había analizado en mi tesis doctoral. De esta forma comencé a estudiar algunos de los textos más conocidos de los miembros de estos grupos, los cuales podían encontrarse en compilaciones realizadas por historiadores contemporáneos y en sitios de Internet. Además, realicé una primera aproximación a las investigaciones del siglo XX que trataban su pensamiento político, y aquí es donde surgió de manera primigenia un esbozo de hipótesis de trabajo.

Como analizaré a lo largo de este libro, gran parte del estado del arte liga las ideas políticas de *levellers* y *diggers* con diversos aspectos de las tradiciones liberales y republicanas por un lado y las socialistas y marxistas (o por lo menos con un pensamiento democrático radical) por otro. Además, en variados estudios se analiza la relación del pensamiento político de estos publicistas con postulados religiosos, existiendo las más diversas interpretaciones. Algunas de estas los presentan como uno de los primeros ejemplos de teorías seculares sobre el poder político. Otras enfatizan que la esencia de su teoría tenía como postulado principal y esencial la defensa de la tolerancia religiosa como política de Estado. Otros investigadores intentan analizar a estos personajes bajo las citadas

tradiciones políticas en las cuales los insertan, indagando cómo conceptos religiosos servían de apoyo al desarrollo de ideas sobre aspectos varios de esas tradiciones, ya sea respecto a la limitación del poder o la participación ciudadana hasta configuraciones ligadas a los conceptos de clase, proletariado y las críticas al sistema protocapitalista. Gran parte de mi libro demarca distintas cuestiones sobre la complejidad de conectar ideas del siglo XVII con estas tradiciones y cómo lo religioso puede (o no) encontrarse como apoyatura. Sin embargo, mis primeras lecturas me llevaban a una cuestión que no encontraba en la gran mayoría de las investigaciones y que de alguna forma se adentra en un tópico que escapa a la necesidad de encasillar a estos publicistas en los citados esquemas liberales, democráticos, republicanos, socialistas, marxistas o cuanta supuesta tradición sigamos inventando desde la teoría y filosofía política.

Si bien en la lectura de los textos veía el reflejo de estas temáticas marcadas por el estado del arte, las cuales serán recabadas en distintas partes de este libro, existían dos cuestiones que de alguna manera se me hicieron presente desde mis primeros acercamientos. Eran dos enfoques que, más allá de algunas excepciones que serán oportunamente citadas, no encontré en las investigaciones actuales (o por lo menos en el sentido que yo vislumbraba). Uno de ellos está ligado estrictamente a los temas que venía desarrollando sobre la conformación del Estado moderno y la soberanía. Es cierto que uno suele tener preferencias por ciertos tópicos académicos y este tema fue sin duda recurrente durante los varios años que me llevó mi tesis doctoral. Pero, como intentaré demostrar particularmente en los capítulos finales de este libro, los textos de *levellers* y *diggers* muestran (a mi entender) de manera explícita la recreación de un ideario político que, aun probablemente sin ser el objetivo primordial, termina en la proyección de un poder político con características acordes al proceso de centralización que implicó el Estado moderno. Buscaré mostrar que parte de su complejo pensamiento puede llevar no solo a la consolidación de un poder soberano, sino aun a la posibilidad de un poder carente de limitaciones políticas, jurídicas e institucionales, tanto a nivel teórico como práctico. Todos querríamos gestar una hipótesis que fuera completamente original, pero en el fondo sabemos que es imposible. En este sentido, no estoy diciendo que esta perspectiva se encuentre totalmente ausente en las investigaciones contemporáneas sobre estos grupos. Sin embargo, la mayoría de los estudios parecen considerar que lo central (y quizás más novedoso o revolucionario) del pensamiento de estos movimientos pasa por otro lado, en todo caso existiendo decenas de discusiones sobre si ese «otro lado» se acerca más a las tendencias liberales, republicanas, democráticas o socialistas.

La segunda perspectiva en que enfocaré mi estudio se relaciona, como resulta nuevamente lógico, en otra de mis preferencias académicas: la

relación entre política y religión en la modernidad temprana (y quizás no solo en esa época). Aquí necesito ser aún más precavido porque, como ya anticipé, el tema se encuentra desarrollado en el estado del arte. De todas formas vuelvo a presentar un «pero», el cual se relaciona con el enfoque del Estado moderno y un posible poder ilimitado, dado que mi interés por la relación entre religión y política en *levellers* y *diggers* pasa por un camino distinto al de la mayor parte de los estudios contemporáneos. El propósito de mi trabajo radica en estudiar, en gran medida, cómo lo teológico se imbrica dentro de la teoría política de estos publicistas como premisa última para la justificación de ese poder político que emparento al Estado soberano y que en estos pensadores adquiere, justamente por esa apoyatura teológica, un carácter de necesidad irrefutable. De esta manera, la perspectiva que busco dar al trabajo va a contramano de aquellas investigaciones que ven en estos ingleses prefiguraciones de los procesos de secularización de la filosofía política, pero también intenta ir más allá de aquellos estudios que centran la atención en sus ideas de tolerancia religiosa y lo teológico como fundamento de una concepción de igualdad que produciría la base de la democracia o el Estado de derecho.

De esta manera surgieron, a la par de los primeros acercamientos a estos textos, aquello que con el tiempo pude ir consolidando como una posible hipótesis de trabajo. Me encuentro casi obligado aquí a ponderar la gran ayuda que me brindaron mis colegas del Programa de Pensamiento Político del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la UCA y especialmente a mi director de beca posdoctoral del CONICET, Andrés Rosler, quien con unas pocas charlas supo orientar el caos de ideas que tenía en mi cabeza. Finalmente remarco que este libro no habría sido posible sin el subsidio brindado por la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación y la UCA en el marco de un PICT, y para el cual conté con la inestimable ayuda de Fernando Devoto en los pormenores de la presentación. Los fondos no solo sirvieron para la compra de bibliografía y el costo de la publicación, sino principalmente para realizar un viaje a Inglaterra, gracias al cual pude acceder a decenas de textos en la Bodleian Library de Oxford y la British Library de Londres.

Todo el trajín que acabo de describir hizo posible el planteo de la hipótesis de trabajo que, más allá de esta primera «digresión vivencial», resumo a continuación. El objetivo principal de este libro se fundamenta en la examinación de las tesis políticas que presentaron diversos miembros de los grupos de *levellers* y *diggers* en la Inglaterra de las décadas de 1640 y 1650, con el fin de analizar una serie de conceptos claves para la teoría y filosofía política modernas. Se explorará particularmente si en la integración entre los primigenios paradigmas de la soberanía popular y las implicancias de conceptos teológicos, relacionados a las confesiones puritanas a las que pertenecían la mayoría de los autores a

estudiar, se deriva un poder político omnipotente, carente de limitaciones político-institucionales. Esto se enmarcará dentro de discusiones sobre los conceptos de pueblo, nación, igualdad ante la ley, límites al poder, participación ciudadana y revolución entre otros, no solo para incorporar nuevos planteos dentro de las variadas aristas de las tradiciones liberales, republicanas o de democracia radical, sino también para adentrarse en las posibles conexiones con aquello que la ciencia política asoció a gobiernos autoritarios y totalitarios. La hipótesis de trabajo consistirá entonces en demostrar que los esquemas de *levellers* y *diggers*, en su derivación de conceptualizaciones teológicas complementadas con el paradigma de la soberanía popular, terminan dando lugar a posturas que se enmarcan dentro de la consolidación del Estado moderno, la soberanía absoluta, un poder político omnipotente y potenciales prefiguraciones de ideas totalitarias, haciendo imposible de esta forma la recreación de contrapoderes informales o institucionales.

En parte adelantándome a cuestiones que desarrollaré más adelante, me gustaría culminar esta introducción marcando por qué creo que un estudio como este puede resultar de cierto interés para especialistas en pensamiento político de la Inglaterra de la temprana modernidad y quizás también para un público más general. Para un círculo académico más pequeño, el trabajo puede ser relevante por dos motivos. En primer lugar, mi investigación propone una perspectiva que resulta casi ausente en la gran mayoría de los estudios que, sobre todo en el ambiente académico inglés, analizan en profundidad a estos publicistas. Segundo, cabe destacar que existe muy poca literatura respecto a estos movimientos en el contexto argentino y latinoamericano, por lo menos si se lo compara con los trabajos que pueden encontrarse respecto de pensadores coetáneos, como ser Hobbes o Locke. Pero además de estos posibles «beneficios» a nivel de la investigación académica más estricta, el libro puede brindar replanteos a problemáticas políticas que perduran hoy en día.

Y aquí es cuando no puedo dejar de describir otra de mis motivaciones académicas. Más allá del estudio puntual de estos movimientos radicales ingleses, el libro se enmarca en el examen de una serie de conceptos que surgen de ideas no solo estrictamente políticas sino también teológicas que provenían del medioevo, las cuales empezaron a ser reinterpretadas a partir de los siglos XVI y XVII, dando lugar a esquemas que terminarán en el centro de la discusión política de los siglos posteriores. De esta manera, se propone estudiar cómo fueron expuestos tópicos que con el tiempo se asociarán tanto a ideologías liberales, republicanas y democráticas como autoritarias y totalitarias. Así inscribo las discusiones en torno a la conformación de poderes centralizados que absorben una serie de funciones políticas que estaban fragmentadas en el medioevo, trayendo consigo la disputa sobre cómo es factible controlar dicho poder

y cuál es el rol de identidades como «pueblo» o «nación» en este marco. Aquello que me interesa particularmente rescatar es el peligro de la creación de un poder omnímodo y cómo, frente a ello, se puede intentar contrastarlo con mecanismos políticos, jurídicos e institucionales. El traer nuevamente al debate político la manera en que algunas de estas cuestiones eran planteadas en los siglos pasados intenta así, no solo recuperar esquemas que poseían su propia lógica en las circunstancias temporales en que se dieron, sino pensar bajo categorías distintas algunas de las problemáticas políticas que dieron origen a nuestros actuales sistemas. Creo que resulta de relevancia desarrollar las discusiones sobre cómo pensar los límites al poder en los gobiernos modernos (aún en las democracias) en un sentido que vaya más allá de un refuerzo de condicionamientos de legitimidad procedimental. Basándome en los cambios que se produjeron en los siglos XVI y XVII, me propongo discutir hasta qué punto una excesiva centralización del poder en una instancia política única impide (o no) ciertas formas de entender la dinámica de los poderes, y de los derechos y deberes que poseen los ciudadanos, en una estructuración política que intente superar la simple relación entre gobierno y pueblo.

Capítulo 1

El dilema de las metodologías, los textos y el contexto histórico

Antes de comenzar con el desarrollo propio del tema del libro, me pareció conveniente incluir una breve referencia a una cuestión escabrosa dentro de los estudios de historia de las ideas políticas y de filosofía política, en referencia a la metodología que usaré para el desarrollo de mi hipótesis, o aun pecando respecto de los cánones habituales de las ciencias sociales, diría las *metodologías* (exacto, en plural). A mi entender de manera un poco lamentable, lo «escabroso» de este tópico hace que la inclusión del mismo sea justamente no meramente «conveniente» sino particularmente «obligatoria». Hace ya varias décadas que viene desarrollándose dentro de estas disciplinas una interminable discusión sobre cómo deben analizarse los textos políticos, cuál es la relación que debería establecerse respecto del contexto histórico en donde fueron creados, la biografía de sus autores, las intenciones de los mismos, la posibilidad de entenderlos en base a su época o la necesidad de comprenderlos bajo nuestros actuales esquemas científicos. Algo similar sucede con la (otra vez a mi entender) arbitraria diferenciación entre las disciplinas de la historia de las ideas, historia del pensamiento, historia conceptual, teoría o filosofía políticas. Es por ello que el motivo de este capítulo no es desarrollar la problemática metodológica en cuestión, ni obviamente tampoco intentar zanjar las variadas discusiones que existen entre grandes intelectuales (y que yo tengo personalmente con mis colegas). Me propongo simplemente mostrar dentro de qué parámetros me voy a mover a nivel metodológico para el análisis del pensamiento político de *levellers* y *diggers*, en base a una serie de textos que leí a lo largo de mi (corta) carrera académica y que influyeron mucho en mi formación.

El primer punto de controversia a nivel metodológico refiere a la relación entre el estudio de los textos y el contexto histórico en el cual se inscriben. Aquí parto de las definiciones otorgadas por trabajos clásicos como los de Arthur Lovejoy y Quentin Skinner. En principio me baso en

la idea descripta por el primero de que, para aprehender mejor una obra (aún la experiencia estética de un poema), debe considerarse aquello que rodea a esa obra, en base a un contexto histórico-psicológico y no por nuestros propios criterios sobre aquello que supuestamente representa la excelencia estética o la validez filosófica (Lovejoy 1940, pág. 14). Además, esta contextualización de las ideas no debe entenderse solamente en relación con ciertos hechos históricos sino también dentro de marcos más amplios, lo cual necesita de una cierta interrelación de ramas de historia de las ideas no solo políticas sino también científicas, del arte y la literatura, filosóficas o religiosas (Lovejoy 1938, págs. 533-534). En el caso de Skinner, haciendo alusión al clásico texto que dio lugar a gran parte de estas discusiones, creo de suma relevancia rescatar particularmente algunos de los errores que él detalla respecto del estudio del pensamiento político y que enmarca dentro de las «mitologías» de los textualistas que deben evitarse. En este marco se evitará forzar los textos para que los autores expresen necesariamente alguna doctrina de las consideradas como constitutivas de la ciencia política o juzgándolos cuando no arriban a esas supuestas ideas (Skinner 1969, págs. 7 y 12). También relevo enfáticamente el problema que él denomina como la «mitología de la coherencia», mediante la cual el historiador intenta dar al pensador estudiado una sistematización (de un texto o de su pensamiento en general) que de hecho no posee (Skinner 1969, págs. 16 y 19). Esto resulta especialmente importante para los autores que se tratarán, dado que sería difícil pretender arribar a un cierto grado de coherencia dentro de sus teorías. Aquí me alejo de otro tipo de enfoques metodológicos. Por solo considerar un caso, pero que necesito citar para marcar una diferencia importante respecto del cariz que tendrá mi trabajo, en un conocido texto de Paul Ricouer se propone que el historiador debe dar «crédito a su autor y juega hasta el fondo la carta de la coherencia», remarcando la propia singularidad de esa filosofía, encontrando el sentido que la obra tiene en sí, más allá de los aspectos biográficos del autor (Ricoeur 1990, págs. 45-46). Repito que no es mi afán zanjar estas discusiones, pero con los miembros de *levellers* y *diggers* sería prácticamente imposible pretender jugar esa carta que pediría Ricoeur. Primero porque no poseen el mínimo grado de sistematización. Por solo nombrar una variable, la mayoría de sus textos son panfletos con una discursividad político-revolucionaria y no académica. Segundo porque, volviendo a las advertencias de Lovejoy, las ideas de los autores no surgen siempre por procesos intelectuales que terminan en una suma coherencia, sino también por elementos irracionales, pasiones e intereses (Lovejoy 1940, págs. 14 y 18). Esto se presentará de manera pasmosamente explícita en estos movimientos radicales ingleses. Tercero, en estos publicistas juega un papel vital el «aspecto biográfico», por encontrarse en medio de una revolución y guerra civil. Aquí me aparto sin duda de enfoques

que estarían cerca del textualismo criticado por Skinner, como ser el de Alan Bloom y su interés por recuperar la lectura de los textos de los grandes autores como si hubiesen sido escritos por un contemporáneo en una especie de comunicación directa sobre temas de interés común (Bloom 1990, págs. 302-306). Si bien luego expondré cómo en parte creo necesario incorporar este tipo de perspectivas, me parece muy ilusorio intentar recrear una especie de diálogo directo con estos autores del pasado, pretendiendo dejar de lado (o por lo menos no considerándolo en demasía) el hecho de que estaban en medio de un momento revolucionario que buscaba reformar todo el sistema socio-político. Por último, tomando ciertas ideas de Macpherson (1963, pág. 5), debo considerar que en ocasiones la lógica discursiva y las intenciones persuasivas de ciertos textos (ni hablar de panfletos revolucionarios) no son necesariamente compatibles, a lo cual se suma que la lógica de un autor del pasado puede no ser la misma que la actual (si es que existe *una* lógica actual, lo cual suena más que irrisorio).

Como corolario de estas ideas y siguiendo los postulados de Pocock, y en particular su idea de «momento», no puedo dejar de considerar que las ideas de *levellers* y *diggers* se enmarcaron dentro de ese contexto revolucionario, el cual influía sobre las virtualidades que podían adquirir sus textos, siendo ellos a la vez participes en la creación de ese momento. En este marco estos publicistas son ejemplo del momento descripto por Pocock a través del cual se recrea una conciencia temporal en la Europa de fines del medioevo y principios de la modernidad, donde el rol del individuo-ciudadano se plantea como un problema relativo a la autocomprensión de la posición del hombre en la historia y como una nueva concepción del yo político (Pocock 2002, págs. 78-79). No será el objetivo de este libro encasillar a estos movimientos radicales de manera necesaria dentro de un determinado «momento», lo cual a la vez implicaría una cierta arbitrariedad respecto de la definición de ese mismo «momento» (Hampsher-Monk 1984, págs. 98 y 106-107). Aquello que se buscará en todo caso es recuperar tanto el lenguaje como las intenciones de estos autores, enmarcándolos dentro de un cierto universo lingüístico (Pocock 2001, págs. 148-152), y entreviendo cómo intentaban que sus palabras sean captadas por sus audiencias (Boucher 1985, pág. 765). Esto obliga a estudiar las diversas situaciones en que usaban las palabras, las funciones que les adscribían (Skinner 1969, pág. 37), y hasta las repercusiones que tenían en las audiencias, recreando así una intricada red de interpretaciones (Janssen 1985, págs. 133-135). Aquí vuelve ser necesario el estudio de estos movimientos teniendo especial precaución respecto de una cuestión que va más allá de las metodologías de Pocock o Skinner. Me refiero a la particular relevancia que juega un momento de crisis (la Inglaterra de mediados del siglo XVII) para analizar un pensamiento político, no solo bajo la performatividad de ciertas ideas o conceptos,

sino también considerando, como dice Elías Palti en base a la teoría de la *unconceptuability* de Blumenberg, la habilidad que poseen la metáfora o el mito (Palti 2010, págs. 200-210). Volviendo en parte al problema de la coherencia, en estos autores se verá que sus proyectos e intenciones no siempre se expresan a través de la consolidación de ideas o conceptos sistemáticos sino a través de lenguajes que refieren más a lo mítico o a lo teológico-escatológico.

El énfasis puesto en la lectura de los textos, en la importancia del uso de ciertas palabras, en las posibles intenciones de los autores y en cómo el contexto influye en el uso (y significación) de esas palabras, me llevará a otra cuestión que debo aclarar. A pesar de que pueda resultar aburrido al lector, me tomaré aquí otra licencia, quizás porque nos está casi completamente vedado a los investigadores cuando emprendemos la siempre dolorosa tarea de publicar un artículo en una revista especializada. La licencia es que no escatimaré en la inclusión de citas textuales, por un par de razones que se relacionan a las discusiones metodológicas aquí planteadas. Creo relevante incluir estas innumerables citas, primero por la razón particular de que los escritos de *levellers* y *diggers* son poco conocidos y por lo tanto puede ser atractivo acercarse a estos pensadores a través de sus propios discursos. En segundo lugar para que pueda apreciarse, aunque suene un tanto obvio, *cómo* los autores decían aquello que querían decir en sus propias palabras, intentando comprender *qué* deseaban decir con esos vocablos. Advierto el cuidado que debe tenerse respeto de la posibilidad de interpretar un significado no-literal de esos textos, dado que se valorará especialmente qué dicen exactamente los autores, buscando interpretaciones no-literales solo cuando la literal no ofrezca una respuesta clara (Martinich 1992, pág. 43). Esto incluirá aun los silencios respecto de ciertas palabras, dado que, siguiendo nuevamente a Skinner, aquello que los autores intentan decir mediante sus *utterances* incluye paradójicamente también la fuerza ilocusionaria de aquello que no dicen (Minogue 1981, pág. 540). Las palabras (o los conceptos, ideas o hasta los mitos) buscarán ser entendidas en principio bajo las significaciones que se extraen de los mismos textos, evitando anacronismos, encasillamientos dentro de supuestas doctrinas o aun las siempre viles intenciones (o tentaciones) de llevar el agua hacia nuestros imponderables molinos ideológicos. Siguiendo al clásico Federico Chabod, se pretende entender el uso de términos que, por más que hayan adquirido un uso común en las últimas décadas, poseían en el siglo XVII significados que no necesariamente se enmarcaban dentro de nuestras actuales conceptualizaciones, sino que expresaban un mundo interior de ideas y pasiones propio de los hombres de esa época (Chabod 1990, págs. 549-550). Esto por otro lado me acercará a las aseveraciones de la historia conceptual, especialmente al referirme a una serie de conceptos,

como «Estado» o «revolución», que se fueron convirtiendo en indispensables, sin los cuales ya la política futura no podría comprenderse y que acarrearon tras de sí no solo su contenido experiencial sino también un potencial dinámico de transformación (Koselleck 2004, págs. 35-38). Esto conecta a la tercera razón de mi licencia. A través del estudio de los conceptos y sus virtualidades transformadoras, en el caso que nos ocupa fuertemente relacionadas a las intenciones revolucionarias de estos publicistas, puede resultar atractiva la explicitación de citas para reproducir la fuerza discursiva con las que expresaron sus ideas. Esto a veces hará que se pierda profundidad, sistematicidad y coherencia (que supuestamente poseen los pensadores más reconocidos de la filosofía política), pero se transformará en un punto vital para entender el impacto que las ideas de *levellers* y *diggers* pudieron tener no solo en la teoría sino particularmente en la práctica política (ya sea para bien o para mal, eso quedará a gusto del lector). Finalmente, la proliferación de citas resulta asimismo casi una obligación respecto de las consideraciones metodológicas expuestas, dado que propuestas como las de Skinner o Pocock previenen la necesidad de analizar una gran gama de textos si es que se busca comprender las ideas de un autor y cómo usa las palabras. Por ello se hará hincapié no solo en los escritos principales de los miembros de estos movimientos ingleses, sino aún en panfletos de menor calibre, cartas o petitorios.[1]

Ahora bien, no puedo dejar de considerar diversas críticas que se efectuaron a los planteos de Lovejoy, Skinner o Pocock. Por ejemplo, considero muy elocuente las observaciones que pueden aparecer en intelectuales como Pierre Rosanvallon respecto de la insatisfacción que produce, por un lado, un *antiquarianism* que intenta liberar a las teorías pasadas de la presión de las preguntas que nos hacemos en nuestra contemporaneidad política y, por otro lado, un *presentism* que peca de lo

[1] Deseo marcar, en base a todo lo antedicho, que las fuentes primarias, tanto de *levellers* como de *diggers*, fueron estudiadas en inglés. Varias de ellas se encuentran en compilaciones realizadas por historiadores contemporáneos, pero pude acceder a la gran mayoría de las mismas gracias al acceso que tuve en la Bodleian Library de Oxford y la British Library de Londres. Allí pude consultar facsímiles de los textos originales, los cuales en su mayoría forman parte de la base *Early English Books Online*. En otros casos accedí directamente a los escritos en su formato original. En la bibliografía de mi libro detallaré de dónde se extrajo cada fuente primaria, en los últimos casos según los detalles que se proporcionan en los catálogos de esas bibliotecas inglesas. Por último, observo que las transcripciones textuales de citas que realizaré en este trabajo se expondrán en idioma español, y todas las traducciones son de mi autoría. En varias ocasiones estipularé entre corchetes algunas palabras en el inglés original del texto consultado, ya sea porque la traducción al español puede ser confusa o discutible, o porque deseo resaltar el uso de ciertas palabras.

contrario. Frente a este dilema, el investigador francés, aun respetando la cierta autonomía del pasado que plantea Skinner, presenta la posibilidad de plantear un estudio que intente vislumbrar algunas cuestiones constantes que se dan a partir de la modernidad, las cuales llevan al hombre a caer en patologías típicas de su época que deben ser identificadas.[2] Rosanvallon propone así una especie de diálogo permanente entre pasado y presente, a través de una historia comprensiva donde «intelección del pasado e interrogación del presente participan en ella de un mismo recorrido» y cuya función es «restituir problemas más que describir modelos» (Rosanvallon 2003, págs. 28-29 y 44-45). Siguiendo al ya citado Alan Bloom, y a pesar de haber disentido en parte con su enfoque, uno no puede despreciar las teorías del pasado en su función de mantener el dinamismo de la filosofía actual (Bloom 1990, pág. 298). En este sentido me hago eco asimismo de lo postulado por Enrique Aguilar, quien advierte el error de pretender acercarse a los autores del pasado sin pensar en la capacidad que poseen sus textos para «contribuir a resolver nuestras presentes perplejidades», a través de respuestas a preguntas que no pierden vigencia (Aguilar 2016-2017, pág. 318).

Creo que esta irreverente mezcla entre acercamientos metodológicos no se fundamenta solo en una elección personal, sino en aquello que estimo como lógico por el siguiente motivo. Este libro está escrito por un no historiador, que además es argentino. Paso a explicar por qué comento esto. Mi propósito no es hacer un aporte a la historiografía de la Revolución Puritana (o cualquiera de los nombres que le endilgaron, como describiré más adelante). Ello se explica tanto por los motivos de este trabajo como por mis limitaciones personales. No intento hacer una contribución historiográfica a un tema tan caro a los ingleses, y encima desde Argentina. Existe una variadísima literatura al respecto, de la cual me serví muy escuetamente para entender el contexto histórico (Skinner y compañía me obligaban). Tampoco es mi objetivo hacer un aporte absolutamente original a los estudios sobre *levellers* y *diggers*, y ello por una razón similar a la anterior: se escribió mucho al respecto y tampoco me creo con la capacidad de ponerme a la altura de investigadores ingleses de talla que analizaron las ideas políticas de estos publicistas.

Mi trabajo se enmarca así dentro de la historia de las ideas, la teoría política y/o la filosofía política. Sinceramente no sabría definir a cuál me acerco más. Leo Strauss marcaba una diferencia no menor entre la filosofía política y la historia de la filosofía política, entendiendo la primera como «la pregunta sobre la naturaleza de las cosas políticas y su respuesta» (aún abriéndose a la posibilidad de que una filosofía sea la verdadera en esta respuesta), lo cual no podía confundirse con

[2] Véase para esta cuestión la introducción de Samuel Moyn en Rosanvallon (2006, págs. 13-14).

la segunda que refiere a cómo cada filósofo trató esta cuestión (Strauss 1949, págs. 30 y 38). En este marco, mi trabajo está sin duda más cerca de Skinner o Pocock, y en absoluto busco dar una respuesta al estilo del significado de la filosofía política según Strauss. Pero creo que las aguas no pueden dividirse tan tajantemente. Así, el afán del libro es brindar un aporte sobre estos movimientos revolucionarios pero principalmente estudiar cómo surgieron ciertos conceptos en el siglo XVII para entender (con un poco de suerte) bajo otras perspectivas nuestros actuales interrogantes sobre el Estado, la soberanía, el pueblo, la nación, la revolución o los límites al poder. Por otro lado creo que ni el mismo Skinner estaría totalmente en desacuerdo respecto de este enfoque, si se recuerda que en el clásico texto ya citado advierte que el demandar al pasado una solución a nuestros problemas inmediatos es casi un «error moral», pero a la vez ese mismo estudio del pasado es lo que nos permite distinguir la diferencia entre lo necesario y lo contingente, en pos de acercarnos a la *key to self-awareness* (Skinner 1969, pág. 53). Quizás sea osada mi pequeña conclusión, pero creo que en última instancia esta postura de Skinner no está tan lejos de ese equilibrio que Andrés Rosler postula entre los enfoques de Oxford y Cambridge, dentro del cual advierte que una obra nos interesa «si puede contribuir a la discusión contemporánea ofreciéndose como una alternativa a los paradigmas predominantes en el presente», recordando que la «historia de las ideas es de gran ayuda – entre otras cosas – para cuestionar el menú contemporáneo de platos políticos, pero la decisión acerca de cuál plato debe figurar en el menú es siempre contemporánea» (Rosler 2016, pág. 19).

Capítulo 2

Levellers y *Diggers* en su época

Teniendo en cuenta este intento de justificación metodológica, necesito entonces comentar algo respecto del contexto histórico de los textos que se analizarán en este libro y algunas referencias históricas generales sobre los movimientos de *levellers* y *diggers*. Por lo ya antedicho, no busco describir sucesos de la Revolución Puritana, realizar una profusa descripción de los hechos en los cuales estuvieron implicados estos movimientos, ni intentar extraer conclusiones originales sobre estos procesos. Más bien se marcarán una serie de puntos que considero de especial relevancia para el correcto desarrollo de las ideas que trato de acercar al lector.

El primer ítem refiere a la propia revolución que se dio en Inglaterra a mitad del siglo XVII. Especialmente en el ámbito académico inglés existen innumerables discusiones sobre el cariz de esta época. Cabe remarcar muy brevemente las tendencias historiográficas revisionistas que enfatizaron a la religión como factor explicativo del accionar de los individuos y ponderaron más los factores contingentes junto a los procesos de corto plazo, frente a las explicaciones más holísticas que daban por un lado la historiografía clásica *whig* (podríamos llamar «liberal» con mucho cuidado) y por el otro los historiadores marxistas. A esto luego se sumó también un posrevisionismo que nuevamente puso el foco en los análisis más amplios sobre las divisiones políticas, las diagramaciones sobre la naturaleza del poder monárquico o las teorías de la resistencia (Brice y Lynch 2015, pág. 110; Curelly y Smith 2016, pág. 4).

Un boceto resumido de esta guerra civil, que devino en revolución, describe el antagonismo entre monárquicos anglicanos por un lado y parlamentarios puritanos por otro. En este marco clásico, el bando del rey estaba apoyado por la mayor parte de la nobleza, católicos y anglicanos, frente a los parlamentarios con el apoyo de la marina, mercaderes, *yeomen farmers* y los opositores del Anglicanismo (Schultz 1971, pág. 117). Esto es una simplificación que hace ya décadas está puesta en discusión,

lo cual deberá tenerse en cuenta para un correcto entendimiento de varios de los vaivenes que mostraré en las teorías políticas de *levellers* y *diggers*. Por ejemplo, al principio del conocido como Parlamento Largo que se instauró en 1640 existían diferentes grupos: puritanos antipapistas, aquellos que buscaban el establecimiento de una única religión protestante, los moderados que querían volver a un cierto status quo después de matizar el accionar de Carlos I y sin proponer demasiados cambios en la política eclesiástica (Brice y Lynch 2015, pág. 92). Estas divisiones entre los parlamentarios se dieron de maneras distintas durante toda la década de 1640, incluyendo a grupos de intereses muy diversos como los presbiterianos con su idea de imponer una religión oficial, los ligados a ciertos lores, los independientes emparentados al ejército (los cuales a vez no eran un grupo homogéneo ni mantuvieron la misma postura a lo largo de la década), los conectados a sectas religiosas radicales, los que estaban a favor o en contra de un acuerdo con el rey después de ser vencido, etcétera.[1] Además muchos de los sectores ligados al Parlamento en principio no necesariamente querían una guerra contra el rey, ni hablar de instaurar reformas radicales en el sistema jurídico-político (Schultz 1971, pág. 119; Brice y Lynch 2015, págs. 120-121). A esto debe sumarse un dato no menor, y que en ocasiones suele usarse para desmitificar una historia estrictamente *whig*, y es que ambos bandos, parlamentarios y realistas, contaban con apoyo de las masas populares (*crowds*), las cuales podían estar conformadas por sectores socioeconómicos muy diversos (Walter 2015, págs. 336-339).[2]

Por otro lado existen varias reinterpretaciones sobre el mismo nombre de esta revolución o hasta si de hecho fue una revolución, considerando que algunos historiadores la plantean como una gran rebelión frente a la monarquía Estuardo que culminó con la restauración de la misma con Carlos II en 1660. Esto resulta relevante porque, más allá de una cuestión semántica, los epítetos usados para describir lo sucedido entre 1640 y 1660 establecen por detrás prioridades para ciertos hechos o ideas frente a otros. Así hay estudios que apuntan que la denominación *English Revolution* es incompleta porque no incluye los hechos (muchos de ellos muy influyentes) sucedidos en Escocia e Irlanda (Edwards 2001, pág. 332), más allá de que en el desarrollo de la misma los eventos acaecidos en Inglaterra fueron más importantes (por ejemplo los grandes movimientos políticos y los pensadores fueron en su mayoría ingleses, incluyendo a *levellers* y *diggers*). Por otro lado, la denominación *Great Rebellion* tampoco satisface, dado que asume una más limitada causación. Finalmente, y esto resulta importante para mi trabajo, *Puritan Revolution*

[1] Para un detalle de estos puntos véase Edwards (2001, págs. 338, 347 y 351); Rees (2016, caps. 6 y 10).

[2] Un clásico estudio sobre los *levellers* ya marcaba el importante apoyo con el que había contado el rey (Brailsford 1961, pág. 5).

posee el inconveniente de que el aspecto religioso no fue la única causa de estos procesos políticos y algunos argumentarían que tampoco la principal, siendo un ejemplo claro el hecho de que varios parlamentarios no eran puritanos, sumado a que la misma palabra «puritano» trae sus complicaciones.[3] Asimismo, no debe olvidarse que, aparte de ser una revolución o una rebelión, fue en el fondo una guerra civil, y esto debe también considerarse en su complejidad por las distintas etapas que tuvo. La historia básica que suele enseñarse (no quizás en Inglaterra pero sí en países como Argentina, si es que se enseña esto en absoluto) enfatiza resumidamente la victoria de las huestes parlamentarias, haciendo referencia a las batallas de Marston Moor en 1644 y Naseby en 1645. Pero poco se recuerda que la guerra no culminó allí, que el rey no terminó de claudicar (de hecho nunca lo hizo), y que la historiografía habla de por lo menos una segunda guerra civil (o hasta de una contrarrevolución) cuando los presbiterianos se aliaron a los realistas (Rees 2016, cap. 11).[4] Si bien Cromwell y su *New Model Army* se hicieron cargo de «lidiar» con estas nuevas etapas, para mi trabajo es importante considerar estos vaivenes, porque gran parte del pensamiento de los *levellers* está estrictamente

[3] Todo lo expuesto sobre la denominación de la revolución fue extraído de Woolrych (2002, págs. 2-3). El investigador también refiere a la cuestión socioeconómica, advirtiendo que existen estudios que ponen en duda la clásica relevancia que se dio a la clase de la *gentry* como causante de la revolución (Woolrych 2002, pág. 4), en el marco de lo que se estudiaba como una revolución burguesa. Una crítica similar al entendimiento de este proceso como revolución de una clase puede encontrarse en Braddick (2015, pág. 14). El citado estudio de Edwards observa algo similar, recordando por ejemplo que las familias de la *gentry* estaban divididas entre los dos bandos (o eran directamente neutrales), y muchas veces lo que más jugaba eran los principios religiosos y de libertad. Algo análogo sucedía con la *ordinary folk*, que en su mayoría también quería ser neutral (Brailsford 1961, pág. 13; Edwards 2001, págs. 368-370). Por último, puede citarse un reciente artículo incluido en las clásicas *companions* de Cambridge, titulado justamente *The Puritan Revolution*, en el cual se aclara que la idea de «Revolución Puritana» por su nombre no explica probablemente aquello que un puritano creía que estaba viviendo en ese momento, ni tampoco el resultado de ese proceso revolucionario. Sin embargo, en la conclusión se manifiesta que la revolución puede ser considerada como puritana porque una gran mayoría de los hombres que hicieron el esfuerzo en la guerra y luego lideraron el gobierno en sus distintas ramas desde 1646 a 1660 podrían ser llamados puritanos. Además la iglesia de Inglaterra tuvo no menores reformas basadas en sus creencias, más allá de que la revolución también coadyuvó a un proceso de desintegración de este puritanismo (Morrill 2008, págs. 67 y 84). Para demás referencias sobre la importancia del puritanismo como principio motor de la revolución, sobre todo a partir de enfoques historiográficos clásicos como el de Gardiner, véase Verardi (2005, pág. 31).

[4] Esta etapa tiene especial interés para mi trabajo porque el mismo Rees advierte cómo los *levellers* fueron esenciales para el fracaso de esta «contrarrevolución» (Rees 2016, cap. 12).

ligado no solo a la afrenta contra los realistas, sino también contra los presbiterianos y finalmente contra el propio Cromwell.

Una discusión igual de relevante para mi libro refiere a la misma palabra «puritano». Este vocablo podría aplicarse a un cuerpo de opinión de una supuesta mayoría religiosa o a aquellos que se oponían al anglicanismo (término este último también complejo porque surge propiamente en el siglo XIX y no en el XVII). Sin embargo, «puritano» aparece como un término despectivo y estigmatizante (Collinson 1980, págs. 485-488),[5] atribuible a todas aquellas confesiones y grupos religiosos que poseían una serie de creencias ligadas a la preocupación por la salvación personal, un cierto iconoclastismo, un distanciamiento entre el Estado y la Iglesia (o las iglesias), la abolición de una religión de Estado, una tenaz afrenta al catolicismo y particularmente un énfasis en la ley de Dios sobre la vida del cristiano y la comunidad (Coffey y Lim 2008, págs. 2-4; McLynn 2013, cap. 6). En base a esta suma de características a las cuales se asocia el término, el puritanismo abarcaría un espectro muy amplio de grupos, que incluye a personas con altos cargos eclesiásticos, calvinistas, puritanos moderados y puritanos radicales, presbiterianos, congregacionistas, y hasta movimientos como los *ranters* con sus críticas a la monogamia y cualquier tipo de imposición moral (Coffey y Lim 2008, págs. 5-6). Más allá de las variaciones sobre el concepto, parte de la historiografía actual inglesa advierte la necesidad del mismo, aunque sea como una categoría académica que ayude a explicar las sectas, conventículos, grupos religiosos y el mundo cultural de la época Tudor-Estuardo (Como 2004, cap. 1).[6]

En segundo lugar, vale la pena demarcar algunas cuestiones sobre el actuar de estos dos movimientos radicales y sus miembros. Comenzando por los *levellers*, cabe destacar que, similar a lo que sucedía con «puritanismo», el término *levellers* no solía ser acuñado por aquellos personajes que eran encuadrados dentro de este grupo, y hasta en muchas

[5] Más particularmente, el término «puritano» habría surgido hacia 1564, inicialmente como insulto a los clérigos no conformistas de la iglesia isabelina y luego para los que se oponían a la jerarquía y el *church-service* (Coffey y Lim 2008, pág. 1).

[6] David Como hace hincapié en la necesidad de desligar al puritanismo de una explicación estrictamente clasista asociada a una burguesía ascendente, y refiere elocuentemente a que grupos como los *levellers, diggers o ranters*, todos ligados de alguna u otra manera al puritanismo, no podrían explicarse bajo esta perspectiva tan presente en historiadores clásicos como Christopher Hill (Como 2004, cap. 1). Por otro lado, en la misma literatura de los grupos radicales que estudiaré, el término no aparece de manera peyorativa sino simplemente para referir a ciertas confesiones protestantes a la par de otras o a lo sumo para criticar cómo la palabra se usa para difamar injustamente a algunos de estos grupos. Esto se aprecia especialmente en algunas obras de Walwyn (1641, págs. 3-4, 1642a, págs. 6-10, 1647c, págs. 4 y 32, 1647b, págs. 2-6).

ocasiones ellos mismos creían ser difamados al ser así caracterizados.[7] Así por ejemplo en algunos textos se quejan de ser nombrados injustamente como *levellers* (Overton 1649c, pág. 1, 1649b, pág. 1; Lilburne 1649h, pág. 1). Asocian el término a palabras que «disgustan al pueblo», y lo ubican a la par de otros motes que en los grupos revolucionarios de la época eran considerados casi diabólicos como ser los de «jesuita», «anarquista», «ateo» o «realista» (Lilburne *et al.* 1998, págs. 160-163; Lilburne 1998a, pág. 151).[8] Los historiadores advierten que se trataba de un grupo muy heterogéneo que, más allá de que sus miembros habían participado en actividades varias desde fines de la década de 1630, se habría consolidado por la afrenta a los presbiterianos en el Parlamento, especialmente por la presencia de estos últimos en la Cámara de los Lores (Baker 2013, pág. 566; Morgan 2006, pág. 70; Rees 2016, cap. 7; Peacey 2000, págs. 628-636).[9] En este marco suele apuntarse su notoriedad como grupo por la divulgación de los escritos de sus líderes, en gran parte gracias a la imprenta de Thomas Paine (Como 2006, pág. 375). Varios de sus miembros formaron parte del ejército parlamentario y hasta algunos tuvieron cargos públicos a nivel local, si bien otros ni siquiera eran ciudadanos, como los casos de John Wildman y Richard Overton

[7] El término *leveller* habría surgido en principio con un tinte peyorativo a principios del siglo XVII en relación con los abusos de trabajadores rurales y revueltas contra las famosas *enclosures* que se daban para la época, en referencia al cercamiento de tierras (McLynn 2013, cap. 6). Otros estudios agregan que la palabra *digger* también habría surgido en este contexto (Johnson 2013, pág. 22; Gurney 2007, pág. 123). De todas formas esto no demuestra una conexión entre las citadas revueltas y proyectos como el de los *diggers*, ya que por ejemplo en las primeras se reclamaban derechos para cultivación que podían provenir del medioevo, pero no se proponía una agricultura colectiva al estilo de Winstanley (Aylmer 2013, pos. 345-366).

[8] En otro texto Walwyn agrega a estos motes los de «sectarios», «herejes», «cismáticos», «facciosos», «sediciosos», «rebeldes», «perturbadores de la paz pública», «destructores de toda relación civil» (Walwyn 1998a, pág. 80). Nótese cómo se asocian los términos religiosos a los políticos para denostar a los *levellers*. Por otro lado, este tipo de adjetivos eran aplicados también a los *diggers*, además de emparentarlos a otros grupos como los *ranters*, los cuales eran caracterizados como libertinos y polígamos (Petegorsky 1940, cap. 4). En este sentido, al igual que hará Lilburne respecto de los *diggers*, en varios textos Winstanley declamará su odio a este tipo de grupos con prácticas religiosas y morales más radicales (Smith 2013, pos. 1476).

[9] Resulta interesante una reciente investigación que se enfoca particularmente en los seguidores de los *levellers*, en donde se aclara que no tenían una organización política estructurada y jerarquizada, sino que eran más bien un grupo heterogéneo con ideas diversas y hasta contradictorias. Pero ello no implicó una falencia sino en parte una virtud, dado que les posibilitó justamente tener una gran gama de seguidores, especialmente en el marco de las iglesias bautistas (De Krey 2017, págs. 2-3).

(Baker 2013, pág. 562). La extracción social de la mayoría de ellos era de clase media y media-baja, siendo algunos hijos de *gentlemen* (por lo cual habían tenido mayor educación que los estratos más bajos) y varios estaban relacionados al comercio y la figura de los *apprentices* (Wootton 2008, pág. 413; Rees 2016, cap. 7).[10]

El nombre más relevante aquí fue sin duda el de John Lilburne. Existen varios estudios biográficos sobre su actividad política, especialmente marcada por continuos períodos de encarcelamiento debido a sus afrentas ya desde fines de la década de 1630, primero contra el rey y los obispos de la Iglesia de Inglaterra, luego contra la Cámara de los Lores y finalmente contra el régimen republicano liderado por Cromwell después de la sentencia a muerte de Carlos I Estuardo. Fue un mercader durante parte de su vida y hasta blandía el título de *gentleman* (Lilburne 1646b, págs. 8-9), lo cual en la Inglaterra de la época no era un calificativo simplemente simbólico sino que tenía aun atribuciones jurídicas. Apenas estalló la guerra se enlistó en el ejército parlamentario contra el rey (Rees 2016, cap. 5), si bien luego renunció y dedicó la mayor parte de su tiempo a la actividad política, no con cargos públicos sino a través de una profusa publicación de panfletos y petitorios.[11] Fue una persona que gozó de

[10] Esto no significa que los *levellers* se nutrían de miembros de un solo sector social y de hecho el citado Rees marca la paradoja de que estos aprendices promulgaban peticiones tanto a favor como en contra de los *levellers* (Rees 2016, cap. 2). Por otro lado, la orientación de estos pensadores radicales se enfocó siempre en la *popular politics* y las movilizaciones populares (Rees 2016, cap. 6). Brailsford ya marcaba en este sentido que el movimiento *leveller* era multi-clasista (Brailsford 1961, pág. 314). En un artículo reciente, John Rees resalta en un sentido análogo cómo Lilburne supo construir poder a través de sectores descontentos de la sociedad, de congregaciones cristianas, de agrupaciones fuera de Londres, y hasta de personas en la cárcel (Rees 2018, págs. 71-72). Otros estudios recuerdan en la misma línea cómo podían arengar masas a través de las peticiones (algunas de las cuales llegaron a tener aproximadamente 100 mil adherentes), pero advirtiendo que su presencia fuerte era en Londres y no así en otras localidades (Bradstock 2011, pág. 46).

[11] Lilburne siempre marca su inclaudicable apoyo a las huestes parlamentarias más allá de las desavenencias que podía tener con los jerarcas. Y aún enfatiza cómo toda su familia, a excepción de su hermano Henry, había seguido siempre esta misma línea (Lilburne 1651a, pág. 2, 1651b, pág. 2). Deseo marcar aquí también la importancia de la política de petitorios que tanto promulgó Lilburne, porque para esta época este tipo de reclamos adquirieron relevancia suma, dejando de ser un instrumento de elites locales o corporaciones. Se transformaron en un recurso por excelencia no solo para comunicar reclamos a las autoridades sino también para que sean leídos por cualquier persona, en pos de generar un debate dentro de una opinión pública mucho más amplia, la cual podía incluir la participación de pequeños comerciantes, trabajadores portuarios y hasta mujeres (Knights 2015, pág. 527; Walter 2015, págs. 340-341).

gran popularidad, en algunos momentos aun mayor que la de Cromwell (Verardi 2005, pág. 23; Zagorin 1965, pág. 8; Rees 2016, cap. 2).

Los *levellers* como grupo comenzaron a ganar notoriedad por los escritos de sus líderes y especialmente por la influencia que tuvieron, aun sin participar directamente, en los debates que se dieron en Putney en 1647, en donde miembros del ejército parlamentario victorioso realizaron una serie de asambleas para discutir la reestructuración del sistema jurídico-político de Gran Bretaña. De hecho, hay textos en que Lilburne refiere cómo fue a partir justamente de estas discusiones en Putney cuando comenzaron a llamarlos *levellers* de forma maliciosa (Lilburne 1653n, pág. 25). Este hito fue importante porque además marcó el inicio de las fricciones entre los *levellers* y Oliver Cromwell, especialmente cuando este último comenzó a obstaculizar las propuestas de los primeros (McLynn 2013, cap. 6).[12] Esto resultará importante en algunos capítulos de este libro para mostrar cómo los *levellers* expresaban sus ideas sobre la enemistad política en el marco de esta afrenta a Cromwell.[13] Asimismo debe apuntarse que, más allá de este famoso debate, los *levellers* tuvieron durante un buen tiempo influencia en el ejército, moldeando las ideas más radicales dentro de la soldadesca (Rees 2016, cap. 10), si bien algunos estudios intentan moderar este hecho (Brice y Lynch 2015, págs. 138-141; Foxley 2013, pág. 157). Un claro ejemplo de ello sucedió cuando, una vez vencidas las tropas del rey, el Parlamento decidió el envío de tropas a Irlanda, lo cual generó una rebelión de los soldados que pretendían tener voz y voto en este tipo de decisiones, influenciados en parte por la prédica de estos radicales. Esto llevó a la paradójica situación de que algunos realistas vieron a los *levellers* como posibles aliados frente al Parlamento, creyendo que podían ser más manipulables que otros sectores ligados a Cromwell (Tubb 2004, pág. 61; E. Vallance 2018, pág. 126). La historiografía suele culminar la actividad política de los *levellers* cuando un grupo de tropas del ejército ligadas a este movimiento se amotinaron en la población de Burford frente al régimen que ya empezaba a

[12] La relación entre Cromwell y los *levellers* fue muy cambiante y existen estudios que apuntan que, aun en momentos en que Lilburne estaba preso y no contaba con el beneplácito del gran general, por otro lado Cromwell tenía tratativas con otros *levellers* como William Walwyn, John Wildman o Maximillian Petty (Baker 2009, pág. 99).

[13] La relación entre Lilburne y Cromwell fue también muy cambiante, desde llamarlo «amigo honorable» (Lilburne 1645a, págs. 6 y 20), hasta blandir las más furiosas diatribas, como se verá a lo largo de este libro. El vaivén fue tal que aún en textos tardíos, cuando la relación ya parecía estar totalmente quebrada, Lilburne llegó a pedirle a Cromwell su protección, especialmente para suspender un acta del Parlamento en su contra y como una forma para que el general se redima ante Dios (Lilburne 1653b, pág. 1).

liderar Cromwell y fueron finalmente emboscados y vencidos.[14] Luego de este hecho, su actividad se vio muy reducida a la par que Cromwell consolidaba su poder en el nuevo régimen republicano, y quizás como consecuencia de este forzado alejamiento algunos de ellos tuvieron trato con los realistas, al punto de complotar contra la vida de Cromwell (Baker 2009, pág. 90; Foxley 2013, págs. 181-182; McLynn 2013, cap. 7).[15]

En cuanto a los *diggers*, la figura prominente fue sin duda su líder Gerrard Winstanley, y gran parte del estudio de este movimiento se basa en sus textos. Es un autor que no deja de llamar la atención, especialmente por las lecturas contemporáneas de sus obras que tuvieron un resurgir en la Guerra Fría, vistas bajo una perspectiva no teológica y presentando a Winstanley como un pensador del progreso humano y la hermandad internacional, al cual deberían prestarle atención los revolucionarios tercermundistas (Hessayon 2008, págs. 7-9).[16] Fue un pequeño comerciante de telas, con poca o nula educación formal y si bien se sabe poco de su bagaje intelectual, sus escritos demuestran un casi exclusivo basamento en las Sagradas Escrituras y una total inexistencia de citas de otra

[14] Debe marcarse aquí el reciente trabajo de Gary de Krey, porque en parte refuta algunos de estos hechos, principalmente por dos cuestiones. Se pone en duda que los disturbios de Burford hayan estado completamente emparentados a los *levellers*, y por otro lado el libro busca remarcar cómo los reclamos de este movimiento siguieron muy vivos aún después de 1649, ya sea canalizados por sus líderes o por seguidores (De Krey 2017, págs. 265-268).

[15] Lilburne se encarga de todas formas en algunos textos de defenderse respecto de aquellos que los acusan de aliarse a los realistas y al futuro Carlos II (Lilburne 1653a, pág. 10, 1653g, pág. 3, 1653o, pág. 6). Sin embargo, la historiografía inglesa remarca que aún *levellers* no menores como Overton y Sexby complotaron contra el Protectorado (McLynn 2013, cap. 7). El clásico Christopher Hill apuntaba en este sentido que Lilburne, Sexby y Wildman habrían conspirado junto a los realistas en contra de la República, diferenciándose de los *diggers*, quienes se mantuvieron como firmes republicanos (Hill 1991, pág. 123).

[16] Cabe marcar que esta visión de «izquierda» sobre los *diggers* se extendió aun a los *levellers*. Solo basta mencionar como ejemplo dos de los primeros trabajos clásicos sobre estos movimientos donde se refiere al movimiento *digger* como «uno de los más significativos episodios en la historia del socialismo» (Petegorsky 1940, cap. Introduction) y otro donde se define a los *levellers* como «el primer Partido de izquierda de la historia inglesa» (Zagorin 1965, pág. 6). Es curioso en este sentido que Marx y Engels no habrían conocido los escritos de Winstanley y describían a los *levellers* como los radicales de la revolución inglesa, comparándolos con Babeuf (Verardi 2005, pág. 95). Quizás sea meramente anecdótico, pero resulta elocuente indicar, respecto de la relación entre Winstanley y el marxismo, que Lenin hizo escribir el nombre de este *digger* en el obelisco de los tzares junto a los otros supuestos antecesores de la revolución (Gurney 2013b, pág. 1).

índole (Petegorsky 1940, cap. 3; Alsop 2013, pos. 424).[17] Ostentando el título de *gentleman* como Lilburne, para 1643 se encontró al borde de la quiebra y tuvo que trasladarse de Londres a Surrey (Gurney 2007, págs. 62-66), terminando en algunos momentos relacionado al comercio de ganado, lo cual es visto por algunos estudios como un acercamiento práctico a las consecuencias (según sus textos «malignas») de la renta de tierras y el cobro de tasas a los que trabajaban de ello (Taylor 2013, pos. 1022).

La conformación de los *diggers* como «agrupación política» es aún más discutible que lo expuesto respecto de los *levellers*. Si bien Winstanley tuvo una profusa publicación de obras desde 1648 a 1652, la entidad de los *diggers* como grupo se gesta principalmente a través del hecho particular de la toma de tierras que sucedió en 1649 en lugares públicos conocidos con el nombre de *commons* en distintas localidades cercanas a Londres. Siendo el primer asentamiento en St. George's Hill alrededor del 8 de abril de 1649, este grupo de personas lideradas por Winstanley y otro personaje histriónico del cual se conoce poco, William Everard, tomaron estas tierras para comenzar un proyecto de comunismo agrícola, empezando a cavar (*dig*) la tierra para su cultivo.[18] Algunos historiadores enmarcan este tipo de proyectos en la importante depresión económica que sufría Inglaterra, alentada en parte por malas cosechas que llevaron a mayor pobreza y hambrunas (Bradstock 2011, pág. 61), hecho que se había consolidado ya desde 1640 (Hill 1991, pág. 107).[19] La toma de tierras atrajo en su momento ciertos miedos al evocar antiguas rebeliones campesinas contra los *enclosures* y los mismos habitantes de esa zona terminaron siendo hostiles a la prédica de los *diggers* (Hessayon 2013, págs. 36-38). Cabe apuntar que en un principio fueron considerados simplemente como personas ridículas por el Consejo de Estado que actuaba como poder ejecutivo después de la abolición de la monarquía (Gurney 2013a, pos. 1943) y aun fueron ponderados por uno de los más importantes generales del ejército parlamentario, el general Fairfax, aunque

[17] Esto es un punto no menor de diferencia respecto de los *levellers*, quienes, además del componente bíblico, mostraban en sus textos rastros de una formación humanista ligada a la lectura de los clásicos grecolatinos.

[18] Everard habría tenido gran preeminencia dentro del movimiento, pero después desapareció (Gurney 2013b, pág. 58).

[19] De todas formas, esto también es algo discutido por la historiografía actual, siendo que existen estudios que sugieren que la situación no era tan caótica a nivel económico (Aylmer 2013, pos. 311-332 y 390). En el trabajo se mostrará sin embargo que la postura de los *diggers* describe una realidad que no se condice con ello y de hecho el especialista en estos movimientos, John Gurney, marca por ejemplo que la zona de Cobham fue creciendo en desigualdad económica ya con anterioridad a la guerra a la par de tener un considerable crecimiento demográfico (Gurney 2007, pág. 11).

finalmente este mismo habría ordenado la «limpieza» del experimento en St. George's Hill (McLynn 2013, cap. 7). Así para el 20 de abril de 1649 fueron expulsados de este sitio. Con posterioridad hubo otros intentos de instalación de estas comunidades agrícolas en Cobham, Iver y Wellingborough, no necesariamente bajo el liderazgo de Winstanley, pero todos de corta duración y ya para 1650 habían sido desmanteladas (Howkins 2002, págs. 3-5; Hessayon 2008, págs. 2-5).

Teniendo en cuenta este somero resumen histórico sobre *levellers* y *diggers*, hay un punto que me interesa remarcar muy especialmente para finalizar este capítulo. Cuando uno analiza el pensamiento político de un autor puede encontrarse con una quizás mayor ventaja porque se enfoca en ideas o conceptos propios de ese publicista. Nunca se trata de un trabajo simple, particularmente si se quieren seguir lineamientos metodológicos como los de Skinner, porque el investigador debe tener en cuenta la variedad de las obras de ese autor, cómo se usan las palabras a lo largo de la obra (y de *las* obras), la presencia o ausencia de esos conceptos en otros panfletos o cartas del autor, las relaciones con el contexto histórico, ideológico y lingüístico, y las influencias de otros pensadores (coetáneos o no). Si esto ya resulta complejo, una de las grandes dificultades con las que me topé en esta investigación es que el mismísimo objetivo era estudiar el pensamiento político de (o mejor dicho, *presente en*) dos movimientos. El análisis se fundamenta en los textos de personas que de alguna forma eran los líderes principales de esos movimientos. Y aquí es cuando aparecen los problemas. Primero porque, como ya se advirtió, en muchos casos no se trata de intelectuales con amplia formación que producen textos pensados lógica y sistemáticamente. Muchos de los escritos que se examinarán surgieron al calor de los procesos revolucionarios o por lo menos de diatribas políticas concretas, y fueron producidos en gran parte con un ánimo discursivo de política agonal más que académico-científico. En segundo lugar, estos movimientos no tenían la estructuración que tiempo después adquirirán los partidos políticos. No poseían ningún grado de institucionalización, no necesariamente sus miembros creían ser parte de aquello que la sociología política moderna llamaría como grupo de presión con algún grado de formalización y organización, y hasta podía darse el paradójico caso de que el nombre con el que los conocemos (hablo de los *levellers*) no era generalmente aceptado por sus integrantes.[20] Tercero, los diversos publicistas que se estudiarán no solo tuvieron a lo largo de sus vidas vaivenes respecto de su ideario político (lo cual sucede aún en los grandes clásicos) sino

[20] Debe considerarse de todas formas que algunos estudios contemporáneos marcan que, más allá de que no podrían analogarse a un partido político moderno, no por ello debe menospreciarse el grado de organización que los *levellers* adquirieron, sobre todo en referencia a su política de impresión y difusión de petitorios (Brailsford 1961, pág. 309; Rees 2016, cap. 15).

que además poseían *entre ellos* no menores diferencias. La más obvia se encontrará entre las ideas de los *levellers* por un lado y los *diggers* por el otro. Pero se verá que ni siquiera aún dentro de los *levellers* existía un pensamiento homogéneo.

Ahora bien, el objetivo principal de este libro no refiere a un concreto estudio académico sobre las diferencias entre las ideas políticas de los miembros de estos grupos. Diría que más bien lo contrario, y con un agregado no menor. Mi investigación consistirá en mostrar una serie de ideas y conceptos que pueden verse de manera transversal a todos estos publicistas, en el afán no solo de describir una especie de modelo que compartían, sino además entrever cómo los supuestos de ese modelo (o modelos) tienen hondas consecuencias para y en la teoría política moderna. Consecuentemente, me parece interesante marcar unos puntos sobre las conexiones que podían existir entre estos revolucionarios, más allá de las diferencias que surgen al analizar su actuar político y principalmente su ideario.

El punto nodal que me interesaría enfatizar en este marco, debido al cariz propio de mi hipótesis de trabajo, es el rol que cumplió el aspecto religioso. Ya se resumieron las dificultades que acarreaba la conceptualización del «puritanismo» como algo que ni remotamente podría definirse de manera homogénea. Ahora bien, si quisiera buscar un punto de conexión entre todos estos personajes, más allá de las relaciones personales que pudieron tener,[21] es sin duda el que todos ellos, bajo diversas maneras, formaron parte de algunas de las tantas confesiones que se emparentaron al puritanismo. Comenzando por Lilburne, formaba parte de una familia puritana y desde el principio de su asentamiento en Londres estuvo en contacto con diversos grupos puritanos (Rees 2016, cap. 2). Estudios contemporáneos llegan a mencionar su «ortodoxa teología calvinista» hasta convertirse en cuáquero (Bradstock 2011, pág. 30). Otro de los líderes de los *levellers*, William Walwyn, era un exitoso mercader, quien había estado fuertemente emparentado a las conocidas como *gathered churches* y los *Independents* dentro del gran marco del puritanismo (Rees 2016, cap. 5). De hecho, en un texto menciona que estuvo emparentado con los *Antinomians* (Walwyn 1649e, págs. 8-9), nombre con el que se conocieron una serie de sectas de las cuales hablaré y que, si bien no eran propiamente puritanas (de hecho en algunas cuestiones eran hasta muy críticos), sí estaban muy relacionadas a algunas de sus creencias. Richard Overton, a pesar de sus tendencias casi gnósticas, formó parte, al igual que Lilburne en ciertos momentos, de los bautistas o algunas de

[21] Walwyn por ejemplo habla de sus *friends* Lilburne, Prince y Overton (Walwyn 1649e, págs. 14-15). Lilburne usa el mismo término para hablar de Walwyn, Overton y Prince (Lilburne 1652e, pág. 10) y Overton refiere a sus *worthy friends* Lilburne, Walwyn y Prince (Lilburne *et al.* 1649, pág. 28). Además, en algunos textos se citan entre ellos (Lilburne 1648c, pág. 12).

las ramificaciones de esta confesión, y ambos estuvieron involucrados en la publicación y contrabando de textos relacionados a estos grupos religiosos, aun con relaciones en Holanda (Foxley 2013, pág. 8; Wootton 2008, pág. 435; Rees 2016, cap. 3).[22] Todo lo expuesto no significa en absoluto que estos *levellers* se transformaron en los representantes de las iglesias puritanas a nivel de la práctica y teoría política. Tal conexión habría sido hasta ilógica respecto de la misma esencia del puritanismo, y de hecho muchos de los *levellers* terminaron en malos tratos con estas iglesias (Bradstock 2011, pág. 31).[23] Tampoco esto significa que todo el pensamiento político de estos publicistas estaba basado estrictamente en creencias puritanas. Como se desarrollará a lo largo del trabajo, tuvieron influencias de autores clásicos desde Plutarco y Polibio hasta más coetáneos como Montaigne. Sin embargo, la influencia puritana parece ser una cuestión persistente, tanto a nivel biográfico como teórico, en la justificación de varias de sus ideas políticas.

En cuanto a Winstanley, y al igual que varios *levellers*, habría tenido contacto con círculos bautistas y con otras sectas emparentadas a los denominados como *seekers* (Hessayon 2009, págs. 22-24; Gurney 2007, pág. 95). Asimismo, tuvo algunas conexiones con arminianos (Gurney 2013b, pág. 14) y otras iglesias en Londres, lo cual es marcado por uno de sus mayores biógrafos no como una debilidad de sus creencias religiosas, pero sí como una demostración de que en principio nunca estuvo ligado completamente a una secta o iglesia y que no habría sobrellevado episodios de radicalismo religioso por lo menos hasta el final de la década de 1640 cuando escribe sus primeros textos de carácter teológico (Alsop 2013, pos. 633-693 y 735-745).[24] Un punto de no menor interés es que, junto a varios otros de los *diggers* de Surrey y al igual que Lilburne, se convirtió a cuáquero al final de su vida, probablemente por influencia de su esposa (Alsop 2013, pos. 814; Gurney 2007, pág. 134), lo cual demuestra también las conexiones no tan casuales que podían darse entre

[22] Lilburne comenta en algunos textos las relaciones que tuvo con famosos puritanos como Bastwick (a quien cita directamente en ocasiones) y cómo fue acusado, según él injustamente, de difundir libros de origen holandés (Lilburne 1638, págs. 11 y 14, 1641b, págs. 2 y 9, 1644, pág. 25, 1645a, págs. 8 y 13).

[23] Este autor sugiere que gran parte del fracaso de los *levellers* se debió a que perdieron el apoyo de los *godly middle sort* (Bradstock 2011, pág. 46).

[24] Cabe aclarar que a lo largo del libro haré mención a esta especie de categorización que se hace respecto de las obras de Winstanley entre aquellas primeras de carácter teológico y las que fueron surgiendo posteriormente de tinte más estrictamente político-económico. De todas formas, no debemos guiarnos por el año de publicación explicitado en las citas porque, por ejemplo las teológicas, que habrían sido escritas primero, poseen años de publicación a la par o posteriores a las de carácter político.

todos estos personajes relacionados a las confesiones puritanas.[25] Hacia el final de su vida habría consolidado una posición respetable a nivel socioeconómico en Cobham, ostentando cargos públicos de supervisor de pobres, de *churchwarden* y de una especie de jefe de policía local, lo cual es discutido por sus biógrafos respecto de la supuesta pérdida de su espíritu radical (Alsop 1985, pág. 706, 2013, pos. 767-806; Gurney 2007, pág. 218). Más allá de ello, lo expuesto demuestra que, a pesar del supuesto materialismo racionalista que algunos investigadores ven en sus obras, la religiosidad lo siguió acompañando hasta su muerte.

Winstanley y los *levellers* no poseían una relación propiamente dicha. Es cierto que en ocasiones los *diggers* publicaban textos autodefiniéndose como *true levellers* (verdaderos niveladores), y hay estudios que sugieren que Everard habría leído textos de los *levellers* e influenciado a Winstanley a partir de ello (Petegorsky 1940, cap. 3).[26] También existen hipótesis sobre la influencia que pudieron tener ideas de los *levellers* para generar un cierto apoyo al experimento *digger* porque los problemas de las zonas rurales tenían un lugar dentro del ideario de los primeros (Gurney 2007, pág. 137). Pero lo cierto es que especialmente los *levellers* querían alejarse de perspectivas más radicales como las de los *diggers*, especialmente por el énfasis de estos últimos en la crítica a la propiedad privada.[27] Lo interesante en todo caso es que, más allá de las diferencias a nivel

[25] En las zonas de Cobham donde se instalaron algunas colonias *diggers* existían grupos radicales que ya desde la década de 1640 se habían ligado a los cuáqueros (Taylor 2013, pos. 1038-1097). Esta confesión terminó siendo muy prolífera en la cooptación de personas que en las décadas de 1640 y 1650 habían formado parte de distintos tipos de grupos radicales de tinte religioso y político, no solo de *levellers* y *diggers*, sino aún de otros como *ranters*, *Fifth Monarchists* y *gridletonians* (Hill 1991, pág. 84; Morrill 2008, pág. 79; F. E. Manuel y F. P. Manuel 1984, pág. 189). Sin embargo, es importante aclarar que esta cooptación se dio a la par del desarrollo por parte de los cuáqueros de un discurso público más conservador, aun rechazando explícitamente varias ideas de los anteriores grupos radicales (Cavaillé 2016, págs. 53-54).

[26] Winstanley llegó a aconsejar a autoridades de no avergonzarse de los *levellers*, quienes a su entender eran individuos de «verdadero espíritu público» (Hessayon 2009, pág. 4). En este marco hay historiadores que marcan los paralelos que existían entre Winstanley y otros líderes de grupos radicales, lo cual podría interpretarse como el surgimiento de un ámbito de radicalismo sectario influido por la prédica de los *levellers* (Gurney 2007, pág. 109). De todas maneras, el mote de *true levellers* no intentaba necesariamente conectar a los *diggers* con los *levellers*, sino que estaba más relacionado a la profecía de Winstanley respecto de la pronta llegada de Cristo, el verdadero nivelador (Gurney 2013b, págs. 59-60).

[27] En este sentido Lilburne llega a criticar a aquellos que lo acusan de *leveller*, advirtiendo que el *levelling* refiere a una idea que él aborrece y que se asocia a los que «pretenden tener todas las cosas en común y no poseer magistrados en absoluto», destruyendo así el valor del trabajo, la industria y la propiedad privada (Lilburne 1652e, págs. 64 y 68-70). En otro texto nombra directamente a los «pobres *diggers*

ideológico, estos personajes formaban parte de círculos religiosos que de alguna u otra manera estaban interconectados. A ello debe sumarse que podían compartir adversarios políticos, no solo en referencia obvia a las facciones realistas, sino también respecto de confesiones protestantes como los presbiterianos o los Independientes dentro del ejército de Cromwell. Asimismo, existían imprentas que solían publicar los escritos de estos autores radicales más allá de las afiliaciones políticas de cada uno, en el contexto de una dinámica intelectual de variadas fundamentaciones políticas y teológicas, y en donde las personas se movían rápidamente de una confesión a otra (F. E. Manuel y F. P. Manuel 1984, págs. 186-187).[28] En sintonía con lo expuesto, historiadores ingleses marcan las alianzas que circunstancialmente hacía Cromwell con los diversos grupos puritanos como una prueba de que, más allá de las peleas existentes entre los mismos, compartían creencias e ideas, y que las diferencias no eran por cuestiones ideológicas (Baker 2009, págs. 106-109). El clásico historiador de este período, Christopher Hill, advierte en este sentido que los grupos no se diferenciaban tajantemente, aseverando que para 1650, un cuáquero tenía mucho en común con *levellers*, *diggers* o hasta *ranters* (Hill 1991, pág. 14). Creo que es importante apuntar esto no con un afán simplemente histórico, sino también como una especie de punta de lanza que nos muestre que existían basamentos comunes entre estos grupos, los cuales se daban no solo a nivel de lo biográfico sino asimismo desde las conceptualizaciones que surgían de sus textos. El encontrar esos puntos comunes a nivel de lo teórico será justamente uno de los objetivos de este trabajo, a la par de indagar cómo las interconexiones de ideas y conceptos que estos movimientos compartían, traían consigo la aparición de una serie de vicisitudes que seguirán presentes a lo largo de gran parte de la filosofía política moderna y contemporánea.

---

en George Hill en Surrey», diferenciándose tajantemente de ellos y de los textos producidos por Winstanley (Lilburne 1649f, pág. 75). Ideas similares pueden entreverse en Lilburne (1647h, pág. 19); Walwyn (1649e, pág. 7).

[28] Un ejemplo fue la imprenta de Giles Calvert, aparte de la mencionada de Thomas Paine, que publicó textos de *levellers*, Winstanley y posteriormente los panfletos de los primeros cuáqueros (Boulton 2001, pág. 25). Esto a la vez fue posible gracias a la gran libertad de expresión que pudo desarrollarse en la década de 1640 por la multiplicación de imprentas (varias ilegales y secretas pero que no podían controlarse), y que gradualmente fue desapareciendo a partir de 1650 (Rees 2016, cap. 1; Verardi 2005, pág. 24).

Capítulo 3

La historia reinterpretada

La primera temática con que deseo iniciar el análisis de teoría política que propongo en este libro refiere a la particular concepción de la historia que se vislumbra detrás de las ideas políticas de *levellers* y *diggers*. ¿Por qué comenzar con una cuestión más relacionada a aquello que las investigaciones contemporáneas asociarían a una especie de filosofía de la historia? Puede resultar extraño al lector que me haya decidido por un tópico que en principio no habla directamente sobre la estructura del poder que estos publicistas estarían proponiendo, que es el tema principal dentro mi hipótesis de trabajo. Esto se debe a que considero lógico primero discurrir sobre los fundamentos que de alguna manera se transforman en el basamento del proyecto político de estos movimientos. Ahora bien, considerando que sus ideas están asociadas a aquello que dentro de la ciencia política moderna se enmarca dentro de la soberanía popular, un punto de partida más lógico habría sido hablar justamente sobre su concepción del pueblo y su justificación como poder originario. Sin embargo, pospuse esta vital cuestión para el próximo capítulo porque entiendo que la visión que estos ingleses poseen sobre el significado último de la historia transcurrida antes de la revolución (y también el mero hecho de que exista ese significado) resulta preponderante para comprender cualquiera de los ulteriores postulados. Como citaré en este apartado, la problemática sobre el sentido de la historia en estos y otros pensadores de la época fue tratada por varias investigaciones. Pero a mi entender ninguna le dio la transcendencia que posee en estos radicales, no solo como un tópico *presente* en sus textos, sino como una de las premisas *esenciales* que, tanto a nivel filosófico como teológico, darán sustento a gran parte de su ideario político.

El punto nodal que deseo marcar en este capítulo refiere a la descripción que varios de los miembros de estos grupos radicales hacen de la conquista normanda de Guillermo en el siglo XI. El tema es estudiado por investigaciones contemporáneas, ya desde el clásico trabajo de Brailsford donde se explica cómo los *levellers* usaron este mito para

reforzar la unión del concepto de nación (Brailsford 1961, págs. 10 y 535-536). En este capítulo trataré especialmente este tópico porque a través del mismo se podrá apreciar toda una particular reinterpretación de la historia inglesa que se convertirá en el fundamento de gran parte de su accionar revolucionario. Para empezar me interesaría describir cómo ese tópico aparece en los textos de John Lilburne, dado que es un buen ejemplo donde puede apreciarse la fuerza que cobra el argumento, pero también ciertas paradojas que encarna. Aquello que denominaré el «mito normando» presenta la idea de que con Guillermo se instauró un sistema que desde ese momento venía sojuzgando al verdadero pueblo inglés mediante leyes recreadas por la clase dirigente (el rey, los lores, el clero oficial y demás magistrados) que desciende de los normandos. Esto lleva por ejemplo a Lilburne a hablar de la «opresión de Inglaterra desde el yugo normando» que se refleja en el hecho de que los habitantes son juzgados por una ley (que explícitamente nombra como *common law*) que le es desconocida y que no sabría dónde encontrar, no existiendo dos abogados que puedan ponerse de acuerdo sobre sus contenidos (Lilburne 1647j, págs. 12-13). Esta afrenta al poder normando se deja entrever también en las críticas que realiza a la legislación promulgada por «impostores y tiranos» en un idioma distinto al inglés, como el latín o francés, con la consecuencia de que el pueblo no puede entenderla (Lilburne 1647l, Proeme).[1] A ello suma en este mismo texto que las cortes de Westminster donde se imparte justicia no derivan de Dios ni su ley, sino del Diablo y de la voluntad de los tiranos, agregando luego que el *common law* surge con Guillermo como una «gran innovación» (usando esta palabra en sentido peyorativo) respecto de las costumbres y libertades del pueblo. En un texto del mismo año hace explícita referencia a la conquista de Guillermo como el origen ilegítimo de los monarcas posteriores, observando que antes de ese hecho los ingleses decidían por consenso y esquematizando en gran parte del escrito un resumen de la historia inglesa de los reyes posteriores a Guillermo exclusivamente en base al problema del consenso, las libertades, los comunes y los *oaths* de los reyes (Lilburne 1647g, págs. 14-15 y 32).

Esto se transforma en un claro ejemplo de aquello que llamo la recreación de un cierto mito, en este caso con el intento discursivo de convencer a sus lectores de que antes de Guillermo existía una estructura mucho más igualitaria del poder, lo cual podría ser bastante difícil de comprobar. Lo paradójico es que en otros textos anteriores y posteriores a estos, Lilburne hace uso de ese *common law*, citando en innumerables ocasiones la Carta Magna y una gran variedad de otros documentos para justificar sus

[1] En un texto publicado el mismo año, Overton solicita la obligatoriedad de que todas las leyes escritas en latín y francés sean traducidas al inglés para que cualquiera pueda entenderlas (Overton 1647a, pág. 35).

posiciones, y muy especialmente para confirmar la ilegitimidad de los continuos períodos de encarcelamiento que sufrió.[2] Esto se prefigura en citas de la Carta Magna para mostrar cómo sus derechos eran quebrantados (Lilburne 1645a, págs. 2, 5 y 14, 1647f, pág. 5) o para advertir su centralidad dentro del sistema jurídico inglés al cual todo Parlamento debe subordinarse (Lilburne 1646e, págs. 1-3). El mismo aprecio por este central documento se deja entrever cuando empiezan las rispideces con Cromwell, exigiéndole al gran general que respete las leyes del Reino y la Carta Magna (Lilburne 1647d, págs. 10-11). Con el mismo fin, en decenas de ocasiones cita al gran paladín del *common law*, Sir Edward Coke, aun para expresar loas a sus enseñanzas frente al presente corrupto (Lilburne 1647k, pág. 3, 1648d, pág. 2, 1649f, pág. 9). Dentro de esta línea, llega a describir el presente oscuro en que vive Inglaterra porque no se cumplen las leyes ancestrales, proponiendo que el Parlamento sea el agente liberador para «restaurarnos a nuestras antiguas (y vejadas) libertades» (Lilburne 1646e, págs. 9, 12-13 y 24).

Aquí surge una situación paradójica que se verá reflejada en otros *levellers*. El pasado aparece como el desarrollo de un sistema jurídico-político injusto creado a partir de la conquista normanda, pero a la vez en ese mismo pasado se encuentran gran parte de las leyes que, a la par de la ley de Dios y el derecho natural, sustentan los derechos y libertades de los ingleses. En este marco, Lilburne cita por ejemplo documentos que fueron promulgados por diversos reyes a lo largo de la historia inglesa (¡esos reyes descendientes de los normandos!) para confirmar las funciones limitadas que pueden tener los magistrados políticos locales (Lilburne 1646f, pág. 3). Otro ejemplo elocuente se da en un texto escrito cuando el clamor revolucionario de a poco se apagaba, en donde busca justificar el derecho de propiedad de unos *tenants* sobre sus tierras basándose en una *grant* otorgada hacía más de trescientos años (Lilburne 1651c, págs. 1-5). Yendo un par de años atrás, otro caso paradigmático se da cuando se instaura el régimen republicano después de sentenciar a muerte a Carlos I y allí Lilburne expone que está siendo arrestado indebidamente si se consideran las «leyes de Inglaterra», las cuales fueron preservadas a pesar de haber sido abolida la figura del monarca y la Cámara de los Lores (Lilburne *et al.* 1649, págs. 5-6). Este tipo de argumentaciones continuaron en los años posteriores cuando se rompió totalmente su relación con Cromwell y el nuevo régimen. Aquí Lilburne retomará esa reverencia hacia la Carta Magna y las leyes del reino, ahora para criticar al régimen republicano sostenido por el gran general, esgrimiendo que ni el Parlamento ni ningún otro tipo de corte puede emitir sentencias

[2] En un artículo reciente, Rachel Foxley trata este tema recordando que Lilburne pondera el *common law*, mucho más que otros *levellers*, pero con un uso radical y resignificando el lenguaje del pasado (Foxley 2018, págs. 6, 14 y 17).

que vayan en contra de leyes creadas por reyes como Eduardo VI o María (Lilburne 1653i, pág. 8). Las últimas citas son un fiel reflejo de una problemática que se verá en otros *levellers*, en relación con cómo distinguir cuáles son las verdaderas leyes de Inglaterra. ¿Acaso el monarca y los lores no eran también parte de esas leyes? ¿O las leyes del reino solo hacen referencia a aquellos que hoy llamaríamos derechos subjetivos y garantías constitucionales de los individuos frente al Estado? Y una pregunta que repetiré en varias ocasiones: ¿quién determina qué leyes del pasado son verdaderas leyes de los ingleses y cuáles no lo son? Esto se relaciona también con la importante temática de la capacidad que tiene la revolución para recrear instituciones, lo cual será tratado en uno de los capítulos principales de mi trabajo. Valga por el momento marcar las ciertas contradicciones que acarrea este tipo de pensamiento donde por un lado se reivindica un sistema jurídico del pasado, pero por el otro se estiman que ciertas partes de ese mismo sistema jurídico son esencialmente ilegítimas. En el excelente trabajo de Rachel Foxley se explica esta paradoja que surge entre la idea de la conquista normanda y la apelación que hace Lilburne a las leyes de Inglaterra, advirtiendo cómo este líder de los *levellers* jugaba muchas veces con conceptos jurídicos para sortear esta dificultad, por ejemplo criticando al *common law* por su desarrollo normando pero denominando a la Carta Magna como un *statute* que tiene una validez propia por fuera de ese sistema jurídico-histórico que se venía desarrollando desde la conquista (Foxley 2013, págs. 104-105). Un clásico libro de Pocock ya había advertido con anterioridad algo análogo cuando describía la actitud de los *levellers* hacia la historia como un «extraño híbrido» donde se buscaba, aunque parezca un trabalenguas, rechazar la historia a través de un lenguaje histórico cuya finalidad era reinterpretar la historia (Pocock 1987, pág. 127).[3]

Esta visión del régimen jurídico como fundamentalmente injusto apareció también en los famosos debates de Putney, por ejemplo en las palabras de uno de los soldados oradores más cercano a los *levellers*, John Wildman, quien llega a aseverar que la historia de Inglaterra refleja la

[3] En este texto el autor advierte que tanto Lilburne como Walwyn y Winstanley toman una posición exactamente contraria a teorías como las de Coke, porque este útlimo descansa sobre la legitimidad de la *common law* por su antigüedad y no por la posible voluntad arbitraria de personajes como Guillermo. Los radicales mencionados justamente marcaban la ilegitimidad total de la ley por haberse originado en una conquista, y por ende los ingleses solo podían reclamar su libertad en última instancia a través del derecho natural y la razón (Pocock 1987, pág. 126). Esto se emparenta con esa visión que tenían los *levellers* respecto de los derechos naturales que se oponía al reconocimiento del valor de la ley heredada, estando esta última presente no solo en los realistas sino aun en los presbiterianos y otros sectores revolucionarios ligados a confesiones puritanas (Romero Gibella 2002, pág. 232).

esclavitud impuesta a través de las leyes hechas por los conquistadores (VVAA 1951, pág. 65). También cabe aquí mencionar cómo esta interpretación aparece de forma explícita en un texto que cobró gran difusión en la época, titulado *Light Shining in Buckinghamshire* con un homónimo posterior titulado *More Light Shining in Buckinghamshire*. Estos dos textos de autoría anónima son emparentados por la historiografía inglesa a los *levellers*, si bien probablemente toda su retórica es más similar a la de Winstanley.[4] Los marco aquí porque en ellos se asevera en analogía que desde la invasión de Guillermo se viene esclavizando a los *Britons*. Se menciona especialmente cómo los tiranos reforzaron su sistema al promulgarlo en una lengua extranjera (Anónimo 2016, pos. 139-148), en referencia a que en Inglaterra las leyes estaban escritas en latín o francés, punto que aparecía también en Lilburne y Overton. Es asimismo interesante el uso del término *Britons*, ya que refleja la idea presente en varios de estos publicistas de que antes de la conquista normanda habría existido un más puro pueblo (verdaderamente inglés) que luego fue subyugado por un pueblo étnicamente distinto.[5]

Otro personaje donde aparece una estructuración muy similar es Richard Overton. La monarquía es figurada como la culpable de todas las desgracias que vivió Inglaterra en las últimas décadas, culpando a los parlamentarios de seguir sosteniendo a Carlos y solicitando que lo juzguen (Overton 1998a, págs. 35-36). Otro ejemplo claro para entender que el regicidio no fue una idea tan circunstancial del momento que se vivía en 1649. Overton también se hace eco de la conquista normanda, aseverando que a partir este hecho la nación inglesa venía siendo mantenida en la servidumbre a través de los magistrados del rey, incluyendo

[4] De hecho hay estudios que relacionan estos panfletos con los *diggers* o por lo menos con la influencia *leveller* en sectores rurales (Gurney 2013b, pág. 38; Brailsford 1961, pág. 447; Petegorsky 1940, cap. 3).

[5] A solo modo de anécdota pero que sirve para mostrar la consistencia que adquirieron este tipo de interpretaciones, algunos estudios muestran que aún en los revolucionarios estadounidenses existía la creencia de que la gente común descendía de los *simple, sturdy Saxons*, quienes habían conocido la libertad desde la infancia de su raza, observando que el período anterior a los normandos había sido la época más grandiosa de la historia inglesa, y que esos americanos se proponían reeditar (Bailyn 1967, págs. 67 y 75-76). En una tónica similar, un investigador actual llegó a conectar a Thomas Paine (el revolucionario estadounidense, no el de las imprentas antes citado) con el pensamiento de Winstanley por la presentación de la monarquía como un gobierno originado en la conquista, el robo y el sojuzgamiento (Lounissi 2016, pág. 68). Es interesante también apuntar que aún dentro del marco de las revoluciones en Latinoamérica se llegó a dar una lógica similar, obviamente sin referencia a los *saxons*, cuando se planteaba a la independencia como la creación de un nuevo legado, rechazando el pacto con el rey, y distinguiendo las viejas leyes asociadas a la esclavitud frente a las nuevas leyes de la revolución que llevaban a la libertad (Entín 2018, pág. 119).

a los eclesiásticos, ya que, al igual que se verá muy explícitamente en Winstanley, la imposición de una religión oficial es producto de esta conquista normanda (Overton 1998a, págs. 35 y 45). Esto era de por sí un tema caro para los *levellers*, teniendo en cuenta sus continuos reclamos por la tolerancia religiosa. Al igual que en Lilburne, en sus textos aparece la paradoja de que cita a Edward Coke y la Carta Magna (Overton 1998b, pág. 58), llegando a defender sus posiciones en base a «los naturales derechos, libertades y propiedades de los libres Comunes de Inglaterra; confirmados por la Carta Magna, la Petición de Derechos y el Acta para la abolición de la *Star Chamber*» (Overton 1646g, pág. 1). En otro texto describe a la Carta Magna como «ese pequeño resto de luz» para probar que los Lores no podían juzgar a Lilburne (Overton 1646c, pág. 6). La historia parece proveer a estos revolucionarios de justificaciones a sus reclamos. Pero la fuerza de la historia vista como servidumbre es mucho más fuerte, y así Overton manifiesta que la Carta Magna es «una muy pobre cosa [*beggarly thing*] que contiene muchas marcas de una intolerable servidumbre; y las leyes que desde entonces fueron hechas por los parlamentos han producido en muchas cuestiones particulares que nuestro gobierno sea mucho más opresivo e intolerable» (Overton 1998a, pág. 47).[6] Este radical vuelve en definitiva a la figura mítica de que el pueblo inglés antes del desarrollo jurídico iniciado por Guillermo ya poseía una estructuración propia, la cual fue demolida por los normandos y ahora necesitaba ser restaurada. Así en el mismo año vuelve a describir a la Carta Magna bajo este marco, aunque con un tono más benigno, observando que las libertades de los ingleses no se fundan solo en este documento sino en una «más antigua fundación, aun en las originales leyes de la nación», concluyendo que esas libertades son solo una confirmación de esas leyes anteriores que heredan por derecho divino y natural (Overton 1646h, pág. 6). La Carta Magna puede ser descripta como una ley con marcas de opresión o como un mero documento que reconoce derechos anteriores, pero lo que quiero marcar es que para Overton el fundamento de todo el régimen jurídico no puede basarse en un *common law* que se mezcla con prácticas injustas, sino que el fundamento último debe siempre ser Dios o la naturaleza.

Existe un texto en que quiero detenerme por su relación con estas paradojas. En su *Vox Plebis* Overton carga con el mito normando, haciendo alusión a un tema que aparecerá también en Winstanley, en referencia a que lo sucedido con Guillermo fue una «violenta usurpación sobre

[6] El reconocido Hampsher-Monk cita este mismo texto para exponer cómo los *levellers* se percataron de que el construir sus teorías sobre la ley fundamental histórica podía transformarse en un «suelo resbaloso», agregando que esto se dio no solo en Overton sino también en Lilburne al final de su carrera mediante la apelación, no a la historia constitucional, sino a una «apropiación radical de Coke» (Davies 2019).

la Ley de nuestra Creación, la Naturaleza y las antiguas Leyes de este Reino» (Overton 1646h, pág. 4). Véase la elocuencia detrás de esta cita porque equipara la ley de Dios y la naturaleza con las leyes del reino. Lo paradójico es que Overton también juega, como se vio en Lilburne, con percepciones distintas sobre el sistema jurídico que viene del pasado, dado que por un lado existirían las legítimas leyes del reino (acordes a Dios), pero a la vez no ve contradicción alguna de que esas leyes hayan sido creadas durante los siglos de imperio del régimen instaurado por Guillermo. En este mismo texto Overton parece encontrar un cierto camino de salida a este embrete al explicar cómo en la época del rey Alfredo se gestaron límites al rey, enmarcando esto como algo propio de los *Saxons* antes de la conquista normanda (Overton 1646h, pág. 5). El problema que vuelvo a marcar, y que se replicará en otros capítulos, es cómo diferenciar cuáles son las verdaderas leyes del reino y cuáles las normandas. Y particularmente, ¿quién tendría la capacidad de hacer esta diferenciación? Me disculpo por extenderme con este texto particular, pero más adelante Overton describe cómo en época de Alfredo se organiza el territorio, con lores que gobernaban (Overton 1646h, pág. 19). Entonces con esto acepta las diferencias sociopolíticas que ya venían de Alfredo, a través de la figura de esos Lores que, como mostraré en otro capítulo, critica furiosamente. Por solo citar un ejemplo, en un texto publicado el mismo año, describe cómo los lores obtuvieron sus títulos en esa historia de pecado, «sometiendo y oprimiendo a los Comunes, o complaciendo su lujuria, maldad, venganza y codicia» (Overton 1646c, pág. 4). ¿Cuál es el problema entonces con la instauración de la nobleza por los normandos? ¿Una cuestión racial? ¿Eran mejores los lores de Alfredo que los lores normandos? ¿Molesta el sistema no igualitario que supuestamente instauró Guillermo o solo el haber sido conquistados? Es cierto que el objetivo de este *leveller* es citar la época de Alfredo, no para mostrar las diferencias sociopolíticas, sino para evidenciar que ya desde este momento los ingleses poseían una suerte de organización jurídico-política, pero aquello que quiero recalcar en todo caso es el uso (a veces arbitrario y contradictorio) que hacen de los hechos históricos.

Por último, cito brevemente algunos textos de Walwyn donde aparece un esquema similar al visto en otros *levellers*. Este personaje, que suele ser caracterizado por los historiadores, como mucho más moderado que Lilburne y sobre todo que Overton, también tiene como base esta visión de la historia inglesa. Por ejemplo, ya en un texto de 1642 puede verse su proposición de que el fin del Parlamento es liberar al reino de «todas aquellas pesadas tiranías y opresiones que por muchos años, frente a leyes expresas y cauciones en contrario, cercaron y agobiaron al Reino» (Walwyn 1642a, pág. 1). Nótese cómo vuelven a aparecer las paradojas. El pasado es visto en términos de perversidad tiránica, pero a la vez en ese mismo pasado se encuentran las «leyes expresas» que en realidad no

fueron respetadas y que debían ser reivindicadas. Esto vuelve a florecer unos años más tarde en un texto donde advierte que la Carta Magna es producto de la lucha de sus ancestros que vertieron su sangre, para extirparle los derechos y libertades a los reyes que por la fuerza habían conquistado a la nación, cambiando las leyes para sojuzgarlos (Walwyn 1645, págs. 3-4). Como vimos en Lilburne u Overton, vuelve a aparecer la cuestión de esa historia bicéfala, donde se desarrolló un sistema jurídico perverso fruto de los normando a la par de otro compuesto por las verdaderas leyes de los ingleses. La paradoja seguirá presente en los textos de este radical y un claro ejemplo puede encontrarse en una publicación de 1651, escrita para defender la práctica del juicio por jurados por ser algo realmente inglés que ni siquiera Guillermo pudo abolir, y en donde justifica que debe emprenderse la labor de diferenciar dentro de la Carta Magna las «verdaderas libertades inglesas» de las «absurdas prerrogativas y supersticiones» francesas (Walwyn 1651, pág. 5).[7] Algunos años antes, Walwyn había mostrado esta visión en uno de sus textos más conocidos, *The compassionate Samaritane*, cuando, con un trasfondo netamente religioso, insta a la Cámara de los Comunes a un acto de redención que los libere de los distintos tipos de tiranías que reinaron en el pasado, incluyendo la Papal, la prelática (la iglesia oficial de Inglaterra consolidada por Isabel y luego los Estuardo) y la real (Walwyn 1644b, Introducción). Como se verá más explícitamente en Winstanley, el pasado se presenta como un sistema de sojuzgamiento del pueblo inglés por una estructura de poder conformada por el rey y los magistrados religiosos. Este tenor continúa en textos posteriores, haciendo alusión, como ya se vio en otros autores, a las leyes escritas en francés, amparadas por una parva de «corruptos jueces, abogados, carceleros y demás larvas [*caterpillers*] de la *Commonwealth*» (Walwyn 1649a, pág. 4).

La particular interpretación de la historia está vivamente presente en los textos de Winstanley y los *diggers*. Aquí juega un rol preponderante el problema de la propiedad privada que engloba todo el pensamiento político de este grupo y que luego determinará la estructura de poder que propondrán. En Winstanley historia del pasado maligno (como en

[7] Una referencia análoga a que el juicio por jurados viene desde tiempos inmemoriales de la supuesta nación inglesa puede apreciarse en un texto, escrito posiblemente por un *leveller* años antes, para criticar uno de los tantos juicios que sobrellevó Lilburne. Se describe al juicio por jurados como una práctica continua que no pudo ser abolida por la conquista de los romanos, los daneses ni de los normandos (Anónimo 1649, pág. 9). En el mismo año también Lilburne muestra esta perspectiva, arguyendo el error de erigir «cortes de arbitrarias prerrogativas» contra la antigua práctica del juicio por jurados (Lilburne 1998d, pág. 194). Esto demuestra nuevamente la existencia de ideas en el ámbito de estos grupos radicales que sobrepasaba el ideario de cualquiera de sus miembros en particular.

los *levellers*) e historia de la propiedad privada son parte de un mismo recorrido. Deseo extenderme en este tópico, no solo porque resulta vital para entender correctamente sus ideas políticas, sino porque son un reflejo elocuente de ideas que luego se darán de manera (¿casualmente?) similar en pensadores como Rousseau o Marx por solo citar dos grandes clásicos.

A nivel directamente teológico, Winstanley expresa que la propiedad privada surge con Caín, y «desde aquel tiempo comenzó la propiedad particular a crecer en un hombre por sobre otro; y la espada trajo la propiedad, y la mantiene, lo cual no es otra cosa que el poder de la enojosa codicia» (Winstanley 1965, pág. 290). La propiedad surge del pecado fratricida y el poder de la espada que la sostiene, es decir, el poder político, se fundamenta en el homónimo pecado de la codicia. La propiedad y el arte de comprar y vender son resumidos como una «cosa maldita» que surgió por el pecado de los primeros hombres y que desde tiempos inmemoriales reproduce la guerra, los asesinatos y el robo entre los seres humanos (Winstanley 2006a, pág. 99). Este autor ejemplifica claramente la recreación de un mito que tiene una fuerza mucho mayor a la de simples ideas, como argumentaba Palti en relación a Blumenberg. Se recrea el mito, ya presente en autores antiguos como Posidonio y retomado por algunos movimientos heréticos medievales como el de Münster, de un supuesto estado de inocencia que el hombre habría perdido y por lo cual surgieron la propiedad y los gobiernos (Monnerot 1981, pág. 376). Para los *diggers* esta situación no es propia de Inglaterra, ya que advierte que es «el caso de todas las naciones del mundo» y por ende se convierte en un mal de toda la humanidad, «el peso bajo el que gime la Creación» (Winstanley *et al.* 1649, pág. 13). En este sentido Winstanley podría entenderse como un claro ejemplo de esa nueva concepción de la historia que «se transformó en un singular colectivo que reunió todas las historias pasadas y futuras en un único concepto» frente al pasado «concepto pluralista que hacía alusión a la suma de historias singulares referentes a sujetos particulares» (Koselleck 2004, pág. 44). El *digger* está relatando mucho más que la historia de los ingleses sojuzgados por los normandos. Esa historia particular es solo un reflejo de un proceso más amplio que abarca a la totalidad de las relaciones humanas después de la caída en el pecado. El resultado es la generación de una relación de opresión y servidumbre que fue la que se viene manteniendo a través de los siglos, no solo en Inglaterra sino en todo el mundo. Esto a la vez posee un correlato teológico-moral, porque es esta relación de dominación la que hace surgir varios de los pecados, hecho que Winstanley enfatiza no solo en sus textos teológicos sino aún en la misma *Law of Freedom*, aseverando que «la servidumbre interna de la mente, como la codicia, el orgullo, la hipocresía, la envidia, el dolor, los miedos, la desesperación y

la locura, todas son producidas por la servidumbre externa que un tipo de personas ejerce sobre otro» (Winstanley 2006d, pág. 296).

De manera exactamente especular a los *levellers*, como resulta lógico, en Winstanley también se da la recreación de aquello que denominé como el mito normando. En consonancia con lo expuesto, este hecho (y la historia que le siguió) son planteados bajo categorías teológicas. Esto se conjuga además con un punto que considero muy relevante: la analogía entre el pueblo inglés y el antiguo pueblo judío. Winstanley declara que «la última esclavizante conquista que el enemigo consiguió sobre Israel fue la normanda sobre Inglaterra (...) encarcelando, robando y matando a los pobres esclavos israelitas ingleses», impidiendo que Jacob se erija sobre su hermano Esaú (Winstanley 1989, pág. 17). El poder contra el cual él estaría luchando se presenta en analogía con el yugo babilónico sobre Israel, el cual se siguió transmitiendo a lo largo de la historia y que tuvo en la conquista normanda sobre Inglaterra un faro ejemplar con el «encarcelamiento, robo y muerte de los pobres esclavizados ingleses israelitas» (Winstanley 1649a, pág. 40).[8] Como se puede apreciar, el líder de los *diggers* refuerza la visión religiosa y el mito normando con las conexiones a los primeros pecados de la historia bíblica, comparando la relación opresor-oprimido con la lucha entre los hijos de Isaac, Jacob y Esaú.[9] Así la conquista de Guillermo es presentada como el inicio de un régimen de conquista que no se rige por la verdadera ley de la Creación, dado que no permite a los esclavizados ingleses disfrutar de la libertad otorgada por Dios (Winstanley *et al.* 1649, pág. 6; Winstanley 1650b,

[8] Existe una famosa anécdota que relata el encuentro entre Winstanley y Everard con el general Fairfax en 1649, en la cual se presentaron como miembros de la raza de Israel que vienen a liberar al pueblo de la esclavitud de Egipto (Hessayon 2008, págs. 2-3). Esta figuración de Inglaterra como Israel era usada por varios de los grupos radicales de esa época, por ejemplo los *Fifth-Monarchists* y hasta los cuáqueros (F. E. Manuel y F. P. Manuel 1984, pág. 225; Hobby 2013, pos. 1712). También los presbiterianos escoceses se analogaban al antiguo Israel y en parte usaron esto para oponerse a Carlos I y sus reformas supuestamente papistas (Martinich 1992, pág. 144).

[9] En este sentido Winstanley recrea un mito sobre esa diferenciación entre Jacob y Esaú, que a la vez tiene características míticas si se consideran estudios contemporáneos que marcan cómo la relación entre estos dos hermanos (y la diferenciación entre las naciones que le derivaron) probablemente sea una racionalización posterior para justificar el dominio del reino de Judá sobre el de Edom (Tebes 2019, pág. 130). Sin duda que habría sido imposible para Winstanley conocer estos pormenores de la historiografía y arqueología actual. Pero, adelantándome a una cuestión que explicaré a la brevedad, yo estaría dispuesto a decir que a él no le interesaba en absoluto un estudio (hoy diríamos «científico») de esta problemática. Su objetivo era utilizar una figuración bíblica, que podía ser conocida por muchas personas y grupos en la época, para recrear un sentido de la historia que justifique la revolución.

pág. 7). Si bien la propiedad privada suele referirse en sus textos como el verdadero pecado originario de todos los males, Winstanley recrea para la historia inglesa un pecado original propio en la conquista de Guillermo. Se actualiza una historia inglesa particular de pecado dentro de la gran trama de la historia universal donde el hombre somete al hombre. Como consecuencia, Winstanley advierte que el sistema político-institucional de su época tuvo su origen maligno en este hecho. Así por ejemplo describe que allí surgieron los *Lords of Mannors* a partir de los generales y favoritos de Guillermo a los cuales les otorgó grandes porciones de tierra (Winstanley 2006b, pág. 168). Nuevamente mostrando la cierta sincronía que existe entre sus textos, más allá de que algunos sean de índole más teológica y otros político-económica, el mito normando aparece hasta en su *Law of Freedom*, viendo a este hecho como el núcleo del mal y a partir del cual «personas inferiores fueron sucesivamente del rango de las conquistadas, y sirvientes y esclavos desde el momento de la conquista», repitiendo nuevamente cómo los nobles son los sucesores de los soldados normandos (Winstanley 2006d, pág. 372). Toda la historia inglesa desde el siglo XI es planteada como una dominación de los sucesores de los normandos sobre los *commoners*.

A nivel teórico (y teológico) la concepción de la historia presentada por Winstanley se fundamenta en la división de la misma en distintas etapas, hecho que podría asociarlo a ciertas concepciones típicas del gnosticismo y de ciertas herejías medievales.[10] En sus textos aparecen distintas descripciones sobre esta cuestión. Por ejemplo, a veces la divide en tres etapas y con un criterio estrictamente teológico: primero de Adán a Moisés, luego la segunda hasta la llegada de Cristo, y la tercera hasta su época con el ascenso del verdadero Espíritu (Winstanley 1989, pág. 13, 1649a, págs. 35-36). Esta última, como describiré en un apartado específico, marcará el inicio de un tiempo no-tiempo milenario. También en un panfleto divide a las mismas Sagradas Escrituras en tres estadíos, el primero como «la correcta Ley de la Creación», segundo «la caída de la humanidad» y tercero «la restauración de la humanidad» (Winstanley 1650b, pág. 1). Esta división tripartita es presentada en otras ocasiones en referencia a tres estadíos del alma humana, con un primer estado de pura naturaleza inocente, la posterior incorporación de la inequidad y finalmente la vida de Dios que lo redime y lo reestablece de cierta manera a esa inocencia primitiva (Winstanley 1650c, pág. 44). Aquella división que en otros textos aplicaba a nivel del sentido de la historia, aquí se

[10] Algunos estudios comparan estas ideas del *digger* con los tres estados de la historia planteados por Joaquín de Fiore y la irrupción de un tiempo que santificará el mal en la naturaleza humana (F. E. Manuel y F. P. Manuel 1984, pág. 216; Hill 1991, págs. 144-150). Para otras relaciones entre el pensamiento de Winstanley y movimientos heréticos ingleses como el *familism* o los lolardos, véase F. E. Manuel y F. P. Manuel (1984, págs. 212-213); Hill (1991, págs. 25-27).

análoga a una cuestión antropológica, demarcando el proceso que en cierto sentido cada hombre debe sobrellevar entre caída y conversión a la pureza.[11] En otro texto de tinte estrictamente teológico también se expresa con una tónica similar al interpretar el significado bíblico de los 1260 días (o 42 meses) que aparece en el libro del Apocalipsis, aseverando que se trata de las tres etapas (a la cual agrega media etapa más), llevándolo luego a la historia de la Iglesia con la era del dragón, la era del obispo universal, la era del Episcopado reformado y finalmente la media etapa que anuncia el final de los tiempos (Winstanley 1649b, págs. 61-63 y 108).

Como consecuencia de la ruptura original que se plasma en esa historia vista en términos teológicos, surgen propiamente todos los otros poderes, bajo una concepción que incluye no solo a lo político, sino también a lo jurídico, religioso y hasta cultural-educativo. Esta conceptualización de Winstanley resulta interesante porque dará forma a todo su discurso político-revolucionario, reflejando una estructura de pensamiento con significativas similitudes a la idea de superestructura del marxismo.[12] Esto se aprecia particularmente en *Fire in the Bush*, donde describe los «poderes imaginarios» que se fueron recreando para consolidar la opresión surgida como causa de la propiedad privada. Así describe cuatro poderes: el *Imaginary teaching power* (la educación), el *imaginary Kingly power* (el gobierno), el *imaginary Judicature* (la denominada como «Ley de Justicia», en referencia más específicamente a los tribunales), el *imaginary art* de vender y comprar la tierra (el poder económico), a lo cual luego agrega el *imaginary Clergy-Power* (la religión institucionalizada) (Winstanley 1650c, págs. 22-23). Estos poderes se plantean asimismo en una canción *digger* que está incluida en una de las recopilaciones de Christopher Hill, en donde se despotrica contra la *gentry*, los abogados, los sacerdotes y los *cavaliers* (VVAA 2006, págs. 393-394).[13] Resulta interesante en este sentido el ya citado texto que escribe en conjunto con otros *diggers*, *An appeal to the House of Commons*, el cual finaliza con un largo párrafo donde hace una relación explícita entre la conquista normanda y esos poderes imaginarios que luego describirá en *Fire in the bush*. En este *appeal* describe que Guillermo primero echó a los ingleses de sus

[11] Más adelante en este mismo texto, explicita la analogía entre los tres estadíos del ser humano con los tres tiempos de la historia (Winstanley 1650c, págs. 58-59).

[12] Para esta relación del pensamiento de Winstanley con los conceptos modernos de ideología o hegemonía, especialmente respecto de la educación, puede verse Verardi (2005, págs. 63-64). Respecto de la religión como parte de esta superestructura al estilo marxista que Winstanley habría prefigurado, puede verse Brailsford (1961, pág. 669).

[13] El último era un término usado para designar a ciertos personajes dentro de las huestes realistas.

tierras para ubicar a sus soldados; segundo, escribió las leyes en su propio idioma y apuntó a su gente para que interprete estas leyes y que los ingleses los mantengan económicamente; tercero, hizo que los conflictos no se resuelvan localmente sino que deban ser tratados en Westminster; y cuarto, instauró el pago de diezmos para el clero en agradecimiento al Papa (Winstanley *et al.* 1649, pág. 14). Más allá de la veracidad histórica de estos hechos (con los posibles errores y anacronismos), lo interesante es cómo en sus diversos textos los temas se concatenan para recrear un marco de ideas (lo que yo asocio al mito) que luego serán la base para la justificación de la revolución.

El derecho se convierte en un elemento esencial dentro de este esquema represivo. En un texto donde escribe directamente al general Fairfax, advierte que los magistrados y las leyes existen para mantener el régimen que surge por la propiedad privada, advirtiendo que si no fuera por ello no sería necesario ningún tipo de ley punitiva para mantener a las personas en la servidumbre (Winstanley 1965, pág. 282). El sistema jurídico-político aparece así conceptualizado solo bajo la perspectiva de una vía coactiva, al estilo clásico del luteranismo (y también de cierto agustinismo), pero ya no como actividad humana necesaria para refrenar el pecado sino como un elemento mantenido por unos hombres para controlar a otros.[14] Esto demarca una especial concepción del derecho que se entiende como instrumento de los propietarios, surgido a partir de la conquista de unos hombres sobre la tierra, negándola a los otros, lo cual deriva por otra parte en el odio a los abogados que son descriptos como carceleros de los pobres que serían sus prisioneros (Winstanley 2006b, pág. 170). El derecho no tiene así otra entidad que la de un poder que hace las leyes y las ejecuta contra todos aquellos que «apoyan la libertad universal» (Winstanley 1989, pág. 13).[15] Los gobiernos que ejecutan este derecho se convierten así en meras entidades de represión

[14] Casualmente, una acepción similar puede encontrarse en uno de los últimos textos publicados por Lilburne. En una carta que escribe hacia 1655, observa que los gobiernos basados en el hierro y la espada nacen del poder del pecado, la lujuria y lo carnal en el corazón de los hombres, concluyendo que en la Tierra rige el demonio (Lilburne 2000). Si bien este Lilburne muestra un alto grado de desesperanza y un retraimiento de la actividad política revolucionaria (acorde también a su conversión a cuáquero que detalla en esta misma carta), expone una visión de la autoridad política similar a la de Winstanley y a esa historia de pecado que aparece también en otros *levellers*.

[15] Este es un tema clásico en Winstanley pero también parece ser una idea presente en la época. Cito solamente a modo de ejemplo un texto atribuido a Walwyn titulado *Tyranipocrit*, donde se asevera que la delincuencia existe por culpa de las autoridades civiles y eclesiásticas que «causan que los pobres sean ladrones», agregando luego que estas autoridades son los verdaderos ladrones que «hacen leyes, como ellos las llaman, para colgar a los pobres» (Walwyn 1649d, págs. 33 y 39).

y control, lo cual Winstanley engloba bajo el concepto de *kingly power*. Este término es interesante porque no lo reduce a la estructuración de una forma de gobierno particular (la monarquía inglesa) sino que lo hace extensivo a casi todo tipo de poder político.[16] Todos los gobiernos son por esencia un mero poder de la espada que reprime y encarcela a los pobres, quitando la tierra al hermano más débil (en referencia nuevamente a Jacob y Esaú), asociándolo directamente al reino del Demonio (Winstanley 1650c, págs. 70-76). Este es otro de los puntos que también aparecían en uno de los textos anónimos de extracción *leveller* titulado *More light shining in Buckinghamshire*, donde se asevera que el rey siempre usó al ejército como un medio de represión necesario para mantener el orden pecaminoso (Anónimo 1965, pág. 631).

El sistema educativo sigue el mismo patrón. La enseñanza es descripta también como fruto del pecado, como una de las «imaginaciones egoístas» que se apoderan de los sentidos y gobiernan a la razón a la par de la codicia, dando origen a la idea de que un hombre debe enseñar a otro, matando así al verdadero espíritu (Winstanley 1989, pág. 10). El líder de los *diggers* describe bajo este formato a los profesores que monopolizaron los secretos de la creación con su *parrat-like speaking* que está vacío de contenido, y que solo se mantiene por la fuerza de la espada gubernamental y el sistema de castigos (Winstanley 2006a, pág. 102).[17] Como en casi todos los tópicos de Winstanley, la cuestión tiene una explicación en el marco de lo religioso, ya que presenta el accionar de estos profesores como un alejamiento del verdadero Espíritu, basando sus enseñanzas en la «mera observación de las formas y las costumbres», persiguiendo y odiando al poder del Espíritu, situación que continuará hasta que los pobres actúen como los salvadores de la Tierra en el día del Juicio (Winstanley 1989, pág. 20).

Por último, no podía faltar el clero dentro de este esquema de perversidad recreado a través de una historia de pecado. La más mínima idea de sacerdocio (no solo en referencia a altas esferas eclesiásticas) es parte del *kingly power* instaurado por los normandos, insistiendo que el «clero servirá bajo cualquier bando, como nuestras antiguas leyes, servirán bajo cualquier señor [*master*]; servirán a los papistas, servirán a los protestantes, servirán al rey, servirán a los Estados; son una misma herramienta de los abogados para trabajar bajo cualquier gobierno» (Winstanley 2006b, pág. 167). El clero es pergeñado como una especie de estamento que se pone al servicio de cualquier tipo de ordenamiento, ya sea religioso o político (que en Winstanley son ambos parte de una misma estructura)

[16] También el *kingly power* incluiría a los señores dueños de la tierra, los abogados y los clérigos con su política de diezmos (Bradstock 2011, pág. 69).

[17] Cabe aclarar que lo expuesto no significa que Winstanley desprecie la educación en sí dentro de su ideario utópico. De hecho pondera fuertemente los descubrimientos a nivel científico (Aylmer 2013, pos. 277).

y como un instrumento de control. En *Law of Freedom* reitera esta perspectiva, y así el clero oficial se suma a los jueces y abogados dentro de un sistema que surgió a partir de los normandos, como los magistrados que sostienen la conquista a través del uso político-instrumental de la religión (Winstanley 2006d).

Para finalizar este primer capítulo, querría marcar algunos puntos que son comunes a las ideas de todos los publicistas analizados. En primer lugar, me tomé la libertad (si bien ya Brailsford en parte lo hacía) de enfocar la cuestión de la conquista normanda como una especie de mito en el sentido que el concepto adquirió en la filosofía política contemporánea. Hago referencia por ejemplo a tesis como las de Georges Sorel y su conceptualización del mito como una conformación de ideas que deben tomarse como un conjunto único e indivisible, no juzgable a nivel científico-racional y con un propósito ligado estrictamente a la acción y la movilización de masas (Sorel 1978, pág. 30). Es el mito que no necesariamente se fundamenta en hechos *científica* o *históricamente* comprobados, porque su fin principal no es el análisis objetivo de esos hechos sino la creación de una idea sobre cómo debería ser el mundo, analizando toda realidad bajo ese prisma y actuando en consecuencia para la transformación del mundo del mal al mundo del bien (Monnerot 1981, págs. 280-283 y 363-365). No estoy diciendo que muchos de los hechos que relatan *levellers* y *diggers* no hayan sido históricamente ciertos. En todo caso, estos publicistas buscan dar a un hecho particular (el cual pudo ser históricamente cierto) una relevancia superlativa y reinterpretar toda la historia en base a esa especie de catástrofe. Se emplea una lógica discursiva similar a aquella que Raymond Aron veía en los intelectuales revolucionarios del siglo XX, por la cual se interpretan «los sentidos vividos por referencias a un hecho llamado dominante, como la lucha de clases, y se concluye por prestar al mundo, reducido a una sola dimensión, un sentido único, decretado por el historiador» (Aron 1957, pág. 143). *Levellers* y *diggers* veían en la conquista normanda (y la relación de dominación posterior) este «hecho dominante». Aquello que me interesa especialmente plantear es que no proponían simplemente un análisis historiográfico del mismo (y en esa época habría sido mucho más difícil que ahora un estudio «científico» de la problemática), sino que su afán parecía ser estrictamente político, y aquí introduzco el concepto de mito. A ellos les interesa plantear esta historia de pecado con el fin de movilizar al pueblo inglés hacia la revolución que cambiará los tiempos. Más adelante analizaré en detalle las concepciones de pueblo y revolución milenaria que están implicadas, pero por ahora me gustaría marcar por qué lo considero dentro del marco del moderno concepto de mito. Algunos trabajos clásicos advierten cómo en la creación de un mito social o histórico se produce una falsificación de la realidad a la par que se reemplazan conceptos abstractos por personificaciones presentadas

a las multitudes como verdades de fe (Stern 1963, págs. 92-93). No consideraría el tema de la conquista normanda y sus consecuencias como una «falsedad», porque parte del sistema feudal en Inglaterra tiene su origen allí, pero sí puede ser cierto que *levellers* y *diggers* utilizaron este hecho histórico para plantear a modo de personificación (Guillermo y sus sucesores) la causa de la estructura jurídico-político del régimen inglés. En este sentido intentaré demostrar en otro capítulo que una lógica discursiva similar será aplicada al tema del enemigo político.

En segundo lugar, creo que es vital comprender algunas de las consecuencias que acarrea esta interpretación del sentido de la historia. Cito especialmente aquí el estudio sobre la historia inglesa que realizó el argentino Julián Verardi. En su investigación, trata de ver cómo en la modernidad, algunos intelectuales se alejan del concepto de la historia como *magistra vitae* y se busca una serie de hechos para demostrar que aquello que se creía como una verdad certera en realidad es falsedad (porque no tiene fundamentos). Cambia la perspectiva sobre el tiempo, la historia ya no es portadora de un sentido trascendente que obliga a los hombres a respetarla y aprender de ella. Ahora el futuro se separa del presente influido por el pasado, para plantear una liberación de una sociedad futura que se plantea como oposición al pasado-presente (Verardi 2013, págs. 294-296). El objetivo del historiador pasa a ser desmitificar hechos o diluirlos, casi al estilo de Deleuze, bajo la posibilidad de utilizar la historia con propósitos particulares.[18] Más allá de todas las citas expuestas en este capítulo que muestran como los *levellers* y *diggers* se inscriben dentro de estas concepciones, hay un ejemplo muy claro que me gustaría marcar especialmente. Existe una sátira poco conocida escrita por Richard Overton, titulada *New lambeth fayre*, donde al costado de los versos se mencionan las fechas exactas cuando los Papas fueron creando órdenes o jerarquías, la emisión de documentos y la determinación de dogmas, entre otros hechos (Overton 1642b). Más allá de que algunos datos pueden ser erróneos (por ejemplo dice que la Orden de los Jesuitas fue creada por *Iohannes Columbinus* en 1368), lo interesante de este texto

[18] Existen historiadores que advierten que ya para fines del siglo XVI cambia la perspectiva de la historia, la cual pasa a usarse para motivos partidarios o es directamente reemplazada por reclamos míticos que sostengan algún interés especial (Bouwsma 2002, págs. 198-201). En el clásico libro de Skinner aparece una referencia análoga cuando describe que a partir de los monarcómacos franceses empieza «el uso de la evidencia histórica como forma de argumento político», advirtiendo cómo esta práctica se trasladó a Inglaterra en el siglo siguiente (Skinner 1993, vol. 2, pág. 320). Este proceso se patentiza también a nivel de los textos sagrados, los cuales ya no son fuente de verdad para el erudito, sino que el rol de este útlimo será el de encontrar las corrupciones, lagunas y fábulas que contienen, transformándolos así en instrumentos para otro tipo de usos (Certeau 2007, págs. 45-49).

es que se convierte en un elocuente ejemplo del uso de la historia con fines ideológicos. Es una historia que se busca deconstruir, en este caso con la desmitificación de cuestiones ligadas a la Iglesia Católica. Overton intenta mostrar que supuestos dogmas de fe (antes intocables) en realidad fueron creaciones circunstanciales que se dieron a lo largo de los siglos por voluntades meramente humanas.

Aquello que querría empezar a plantear en relación con el pensamiento político de *levellers* y *diggers* es que esas verdades históricas que son recreadas bajo formatos distintos eran la base para un estilo de vida, una forma de gobierno, un sentido. Estos fundamentos eran presentados en cambio por estos radicales como partes esenciales de una historia de pecado y opresión. Entonces, al desmentir estos fundamentos (o replantearlos), lógicamente se vieron ante la necesidad de reemplazar las premisas que fundamentaban a la comunidad política. La historia deja de ser aquella que da estos sentidos, más bien es portadora de sin-sentidos o sentidos malignos para la plenitud humana. En varios de los próximos capítulos intentaré mostrar cómo estos radicales desasnan este complejo dilema, pero deseo plantear aquí que uno de los problemas principales que tenían era que no podían simplemente proponer un nuevo sentido al estilo de una creación arbitraria *ex nihilo* (un mito a lo Sorel). Aquello que hoy la filosofía posmoderna tomaría como propio, era impensable en ese momento. En los próximos capítulos buscaré plantear que, frente al dilema, en el pensamiento político de *levellers* y *diggers* surgieron por lo menos dos opciones. Una es apelar al entendimiento racional del orden creado por Dios y comprender los derechos naturales como base de la estructura jurídico-política, con lo cual ya no se necesitaría a la historia para dar sentido.[19] Estos derechos son verdades a las cuales se arriba a través de premisas lógicas, por más que estén o no en la historia. De hecho, como se apreció en las citas, ellos postulan que la historia puede estar plagada de ejemplos contrarios a esta lógica racional indiscutible, es decir, de hechos irracionales, antinaturales y perversos, y que por ello deben ser cambiados radicalmente. Esto por otra parte se condeciría con una actitud que investigadores marcan como típica del Barroco donde el tiempo y la historia se entienden como opuestos a la naturaleza, y así son puro decaimiento y ausencia de Dios (Palti 2017, pág. 53). La historia de pecado que plantean *levellers* y *diggers*, sobre todo con el mito normando, calza justo con este formato. Como mostraré en capítulos posteriores, la revolución viene en todo caso a sanar este problema, justamente restaurando aquello que es verdaderamente natural al hombre

[19] Un artículo de Hampsher-Monk resume la postura de los *levellers* en base a esto que denominé como una primera opción, aseverando que la apelación a los precedentes no les servía para la revolución, presentando entonces la teoría de los *levellers* como un «argumento abstracto basado en el derecho natural» (Hampsher-Monk 1976, págs. 412-413).

y acorde a Dios.[20] La otra opción, la cual no es excluyente respecto de la primera, es apelar a una cierta intervención directa de la divinidad. Aquí aparecerá el problema de la revolución que es querida por Dios, con el fin de que se proyecte justamente un nuevo sistema que es el acorde al plan divino. Esto en principio no resuelve fácilmente la cuestión y en los próximos capítulos marcaré las diversas complejidades que surgen a partir de este tipo de premisas. ¿Quiénes son ellos para plantear el sin-sentido de la historia y el sentido racional-divino de la revolución que romperá con esa historia? ¿Qué rol juega el pueblo en este diagrama? ¿Existe una analogía entre el Dios Creador y la revolución que proyecta un nuevo sistema desde esa nada que dejó el sin-sentido de la historia? Y por supuesto uno de los temas centrales para mi trabajo: ¿cómo se esquematizarán el o los poderes políticos que deben llevar a cabo semejante tarea? A continuación intentaré responder estas preguntas (junto a otras), pero me pareció necesario marcarlas aquí no solo para introducir los próximos capítulos, sino también para volver a justificar mi decisión de empezar el análisis del pensamiento político de estos personajes por el problema de la historia. Sin esta premisa no pueden entenderse su concepción del pueblo y la nación, el significado último de la revolución que estaban encarando ni el tipo de gobierno que proponen para sanar las cuentas con Dios.

[20] Skinner marca que los calvinistas franceses del siglo anterior como Beza y Mornay habían sostenido una lógica discursiva análoga, hurgando en tesis del derecho natural porque el argumento histórico-constitucional no les alcanzaba (Skinner 1993, vol. 2, págs. 327-333). Cabe remarcar aquí que este historiador inglés crea por lo expuesto una conexión entre estos calvinistas y los escolásticos, Bartolo de Sassoferrato y los conciliaristas. Escaparía a los límites de mi trabajo indagar plenamente esta conexión, pero solo querría apuntar que, a mi entender, debería tomarse con cuidado. Trataré este tema más adelante, pero expongo por el momento solamente que, junto a estas influencias, uno podría rastrear otras. Como en parte ya expuse al hablar de los tiempos de la historia en Winstanley, se puede conectarlos a varios de los calvinistas franceses e ingleses con líneas de pensamiento ligadas al gnosticismo y ciertas herejías medievales.

Capítulo 4

El pueblo como el verdadero actor detrás de la historia. Pero ¿qué pueblo?

En la historia de esclavización que se expuso en el capítulo anterior cobra un rol preponderante la relación dicotómica que existe entre el opresor y el oprimido. Por lo tanto, en los próximos dos capítulos me gustaría detallar mejor cómo en el pensamiento de estos radicales se configuran las estructuras de estos dos actores, obviamente hablando de manera figurativa, dado que son mucho más que *dos*. Como se dejó entrever en varias de las citas, el actor principal es sin duda el pueblo inglés que había sido oprimido durante siglos. Aquí tenemos a un actor, el cual será descripto en este capítulo y que se configurará justamente como *un* actor, más allá de las distintas estructuraciones que se le dará a esta entidad. Del otro lado se encuentra el opresor, el cual será desarrollado en el próximo capítulo como la contracara de ese pueblo que pasa a tomar su verdadero rol en la historia. Ese otro actor (que se configurará como una estructura pero que está compuesto por una variada gama de personas e instituciones) se presentará como enemigo del pueblo y se complementará al mito normando como otra de las justificaciones para la revolución.

Por ahora me centraré en el pueblo y aquí necesito hacer una primera breve aclaración antes de comenzar propiamente con el análisis del tema. Tanto en los *levellers* como en los *diggers* el término *people* posee una presencia mayúscula, pero a la par aparecen otros que de alguna forma no son diferenciados conceptualmente por estos publicistas. En sus textos se presentan una serie de palabras que generalmente son usadas de manera no diferenciada casi como sinónimo de *people*. La más obvia será la de *nation*, concepto que adquiere algunas significaciones en cierto punto modernas pero que no se diferencia de *people* como puede suceder en gran parte de los estudios politológicos actuales. Junto a estos dos términos aparecerán otros que se relacionan mutuamente, como los

de *freeborne*, *commons, commoners* o *Englishmen*. También pueden encontrarse, como ya se vio en algunas citas, el agregado de adjetivos, siendo Winstanley un claro ejemplo de ello, los cuales sirven para analogías que refuerzan mitos (recuérdese la de ingleses *israelitas*) o para mostrar la supuesta condición miserable de ese pueblo (como ser *poor enslaved people*). Cada uno de estos términos serán citados tal cual aparecen en el texto original, pero valga como primera observación para iniciar este capítulo. Me propongo ahora mostrar cómo esta conceptualización del pueblo puede mostrar diversas caras que, si bien podrían complementarse, marcan una diferencia no inocente respecto de otras consecuencias que acarrean el ponderar más una u otra de esas facetas.

4.1 El pueblo, los individuos que contratan y la analogía con el ejército

La primera de esas caras a través de las cuales puede analizarse qué entienden *levellers* y *diggers* por «pueblo» se relaciona con aquello que posteriormente la historia de las ideas y la filosofía política enmarcaron dentro de las teorías contractualistas como las de Hobbes, Locke o Rousseau. Bajo este marco, el pueblo aparece diagramado como la suma de individuos que realizan alguna especie de pacto o contrato. Aquí se adelantarán algunas cuestiones que se analizarán propiamente en otros capítulos pero que están estrictamente conectadas al tópico, principalmente a cómo debería ser la relación entre ese pueblo como suma de individuos y el gobierno a través del pacto (o los pactos). Asimismo, esta primera faceta mostrará una de las cuestiones marcadas al final del capítulo anterior, en referencia a la aparición de un derecho natural que sustenta esta entidad del pueblo como individuos y su relación con el gobierno. Esto obviamente refiere al ideal que ellos proponen de manera teórica pero también como proyecto práctico a instaurar como consecuencia de que las tropas del rey fueron derrotadas. Se transforma así justamente en la contracara de esa historia de pecado. Debe también apuntarse que en principio no existe en estos publicistas una teoría consolidada sobre el origen de la comunidad política y de la autoridad, a la manera que puede encontrarse en los clásicos del contractualismo. Esto se debe en parte a que no estaba entre sus objetivos el gestar un esquema de filosofía política a nivel puramente intelectual, sino que sus escritos se sitúan en medio de la guerra civil y la revolución, y por ello en la mayoría de los casos son publicaciones de tipo panfletarias con objetivos prácticos, aunque no exentas de una estructura lógica.[1]

[1] Es importante recordar que de por si no existe *un* modelo de contractualismo por el cual podríamos juzgar a los autores de estar más cerca o más lejos, sino que podría hablarse de un vocabulario del contrato con diferentes usos, a lo cual se suman otras palabras como *covenant, compact, pact, treaty, bargain* o *agreement*

El primer ejemplo claro de esta visión del pueblo en relación con un contrato entre individuos aparece en esa serie de textos por lo cual son más conocidos los *levellers*. Son los denominados como *Agreement of the People*, unos proyectos que se propusieron al pueblo en general y en ocasión particularmente al ejército (lo cual traerá sus complicaciones) como la base de la organización jurídico-institucional que debía instaurar Inglaterra después de haber sido vencidas las tropas del rey. El mismo título remite a la idea de un acuerdo al que deben llegar una serie de personas con el fin de culminar la guerra civil y recrear la comunidad política y el poder. Hubo en particular tres presentaciones que se hicieron bajo circunstancias políticas distintas en 1647, 1648 y 1649. En el marco del tópico de este capítulo, el primero de estos bocetos aclara que el texto es «ofrecido a la común concurrencia de todos los libres comunes [*commons*] de Inglaterra» (VVAA 1998, pág. 92).[2] Más adelante enfatizaré la particularidad de que este texto, que actúa a modo de pacto para la refundación del sistema, sea casualmente «ofrecido», lo cual lleva a pensar si dentro de los individuos existen algunos distintos al resto que tendrían esta capacidad de llevar a cabo el ofrecimiento. Por el momento aquello que me interesa es mencionar la existencia de un todo al cual se ofrece el documento y para el cual se usa el plural *commons*, mostrando que se trata de una suma de esos individuos que se diferencian de la nobleza opresora. La recreación del pueblo como individuos que acuerdan y la relación de esa entidad que brinda el consentimiento al gobierno están perpetradas como una idea indisoluble.

Esta conceptualización de *people*, en relación al acuerdo y el gobierno por consenso que surge como consecuencia, se palpó claramente en los *Agreement* pero es una idea fuerza que ya estaba presente en los *levellers* con anterioridad. Señalo solamente algunos ejemplos que provienen de textos menos conocidos. Véase por caso uno de Walwyn, titulado *The Power of Love*, que trata más particularmente sobre la tolerancia religiosa, pero fundamentando muchas de las cuestiones que defiende en que «es de común acuerdo el ser así gobernados, y por común acuerdo los hombres eligen sus gobernantes entre aquellos que por su virtud y sabiduría son aptos para gobernar» (Walwyn 1643, Introducción). La dirección de la comunidad debe provenir del pueblo y más específicamente del

(Höpfl y M. Thompson 1979, pág. 927). Mostraré que los *levellers* y *diggers* son parte de esta tradición, más allá de que sus teorías no posean la sistematicidad presente en otros autores.

[2] Existen discusiones dentro de la historiografía actual sobre quién habría escrito este primer boceto del *Agreement*. Algunos estudios marcan que Lilburne, Walwyn y Overton no habrían participado de su redacción, pero se resalta que las ideas expresadas son completamente asimilables a su ideario y que sus autores habrían estado fuertemente conectados con ellos (Robertson 2018, pág. 63; De Krey 2017, pág. 147).

acuerdo que surja entre todos aquellos que conforman ese pueblo. Otro ejemplo donde se percibe además cómo esta idea de consenso se basa en un cierto individualismo (ya que cada uno de los miembros de esa entidad «pueblo» debe dar consentimiento) es un texto de Lilburne escrito en el mismo año que el primer *Agreement*. Aquí directamente argumenta que «el absoluto Poder Supremo es el pueblo en general [*people in generall*], formado por cada individuo [*every individuall*], y el poder supremo legal y formal son solo sus comisionados [*Commissioners*], su Cuerpo colectivo o representativo, elegidos por ellos y reunidos en el Parlamento» (Lilburne 1647g, págs. 38-39). Más adelante analizaré con mayor detalle el tópico del pueblo como soberano. Aquello que me parece elocuente de la última cita es cómo Lilburne habla de *people in generall* pero inmediatamente aclara que este conglomerado está formado por *every individuall*, y es justamente la suma de partes la que tiene la capacidad de elegir a unas autoridades para las cuales usa el no inocente término de *Commissioners*, más allá de que luego estos últimos formen un cuerpo. Es decir, los gobernantes son simples personas que tendrían una comisión específica, otorgada por el pueblo. Los textos de Lilburne seguirán reforzando esta idea en años posteriores a la par de sus intentos de implantar el *Agreement*, adquiriendo un matiz particular por la afrenta a las diversas configuraciones institucionales que surgirán tras las victorias parlamentarias. Un ejemplo se encuentra en su reconocido texto *The legall fundamentall liberties of the people of England revived, asserted, and vindicated*, en donde advierte que nadie puede cambiar un gobierno sino por «aquello que es hecho por su mutuo consentimiento por un acuerdo entre ellos mismos», advirtiendo que todo aquel que vaya en contra de esta máxima se convierte en un «absoluto traidor tanto por la ley como por la razón», contrario a la soberanía del pueblo (Lilburne 1649f, pág. 57). La cita es realmente elocuente, no solo porque repite la idea del acuerdo entre individuos como la base de toda legítima estructura política, sino porque vuelve a presentar un vínculo indisoluble entre estos postulados y la verdadera ley y razón. Esto se repetirá en varios tópicos y traerá sus complejidades. El acuerdo entre personas como base del poder se presenta como algo innegable. Aquel que se oponga se ubica no solo en contra del proyecto particular de un pensador, sino que se sitúa por fuera de la razón y la ley, convirtiéndose en un demente y traidor.

Aquellos que conforman este acuerdo son por esencia iguales, lo cual está basado en la igualdad de todos los hombres frente a Dios y en la inexistencia de diferencias a nivel de la naturaleza humana. Lilburne lo aclara en uno de sus textos más conocidos, *The freeman's freedom vindicated*:

> «[los hombres] son y eran por naturaleza todos iguales y símiles en poder, dignidad, autoridad y majestad, ninguno de ellos teniendo (por naturaleza) ninguna

> autoridad, dominio o poder político [*magisterial power*] uno sobre el otro. Tampoco tienen ni pueden ejercer ningún poder sino por institución o donación, es decir, por mutuo acuerdo y consentimiento, dado, derivado o asumido por mutuo consentimiento y acuerdo, para el beneficio y consuelo entre cada uno...» (Lilburne 1998c, pág. 31).

La naturaleza creada por Dios nos hace a todos iguales. El pueblo está conformado por los iguales que individualmente acuerdan en otorgarle a algunos de esos iguales un poder particular para gobernar. Pero justamente porque no existe la desigualdad natural es que se hace necesario que por consenso se otorgue la capacidad de mando a unas personas que de por sí son iguales al resto. En el mismo año del texto recién citado Overton usa un lenguaje casi idéntico al aseverar que los títulos nobiliarios no podrían existir entre cristianos y por ello se hace necesario que el gobierno se conforme por «común elección y consentimiento [*common Election and consent*]» para la Cámara de los Comunes (Overton 1646c, págs. 3-4).[3] Esto se repetirá como eje transversal en varios de los capítulos de mi libro. A la vez se relaciona con el capítulo anterior, ya que en estos radicales la historia de pecado era la que producía las diferencias político-sociales, lo cual es contrario a la naturaleza. Por ende, en el nuevo acuerdo no debía imperar esa desigualdad.

En este marco resulta interesante la función que cumplía el ejército. Aquí es cuando debe volverse a las cuestiones metodológicas y la importancia del contexto histórico. Al ser vencidas las huestes realistas, el ejército parlamentario había cobrado preponderancia, aun a la par del Parlamento. Esto podía llevar a una cierta contradicción respecto de que, dentro del acuerdo que daría formato al nuevo sistema, existirían cuerpos diferenciados del común de los individuos. Ahora bien, en ocasiones los mismos *levellers* se encargan de advertir este peligro. Por ejemplo Overton, en un texto dirigido al mismo ejército, aclara que las propuestas que se están discutiendo deben pensarlas «no solo como soldados para el bien y seguridad del ejército sino como comunes [*commoners*], para la paz y libertad [*freedome and liberty*] del Reino» (Overton 1647b, págs. 3-4). Esta idea continúa después de este año tumultuoso de 1647 y así en un texto de Walwyn dos años posterior, seguimos encontrando algo similar, en un contexto donde la cuestión cobraba particular relevancia porque el ejército liderado por Cromwell tomaba cada vez mayor poder frente al Parlamento. Así este *leveller* les recuerda que no pueden sobreponerse al ámbito civil, con el agravante de creerse representantes de Dios (Walwyn 1649b, págs. 12 y 16). Debe imperar la cualidad de *commoner* frente a la de soldado y ello porque dentro del pueblo no puede haber diferencias entre los individuos que lo componen. Lilburne en el mismo

[3] Véase también la referencia a la igualdad (junto a los derechos y libertades que ello implica) por ser todos «hijos de Adán» en Overton (1998b, pág. 57).

año usaba palabras casi idénticas (recuérdese el universo de palabras del que hablaba Pocock) cuando asevera con virulencia que el ejército no tiene ninguna capacidad de otorgar autoridad porque «el poder de la espada» terminó desacreditándolos, dado que en ningún sentido se fundamenta en la «elección y confianza del pueblo [*Peoples Choice and Trust*]» (Lilburne 1649c, págs. 11-13). Esto es un tema recurrente, la idea de que siempre el pueblo aparece, por lo menos conceptualmente, como el dador de poder y de confianza (la palabra *trust* es primordial), y la fuerza nunca puede imperar sobre el consenso de los individuos para conformar cualquier tipo de poder, no solo el de los magistrados estatales sino aún el del mismo ejército.[4] Toda esta compleja relación entre ejército, soldados y pueblo es marcada especialmente en el exhaustivo trabajo de Rachel Foxley, enfatizando la idea *leveller* de que la identidad de los soldados como personas con conciencia debe ser previa a su status como ejército, dado que la misma formación de ese ejército se había establecido para defender las libertades de la nación, libertades que eran de los mismos soldados porque ellos también eran *Englishmen* (Foxley 2013, pág. 167). Esta investigadora cree que los *levellers* resuelven esta situación, imperando el concepto de pueblo formado por *Englishmen* frente a cualquier diferenciación institucional. En otro capítulo intentaré mostrar que esta cuestión no es tan fácil de zanjar, dado que aun dentro del proyecto revolucionario de estos radicales aparece la preponderancia de ciertos grupos o instituciones, entre ellas el ejército, que parecen tener una presencia mayor a la de un ciudadano común, aún con un cierto apoyo divino.

La idea rectora es que toda verdadera estructura política debe estar fundada en el consenso de todos aquellos individuos que conforman la comunidad y que por ende adquieren derechos. Esta visión se hizo patente también en los debates de Putney. Es ejemplar en este sentido la visión expuesta por John Wildman cuando expone que la «máxima innegable [*undeniable maxim*]» de todo gobierno es su basamento en el «libre consentimiento del pueblo» y por ello toda persona en Inglaterra debe tener «voz en las elecciones» (VVAA 1951, pág. 66). Esta cita sin duda apunta a los límites que debe tener todo gobierno, tema que trataré más adelante, pero aquí me interesa porque liga la idea de pueblo al concepto del consentimiento y ello se transforma en el fundamento del derecho individual al voto en cada una de las personas. Por otra parte, no se hace ningún tipo de diferencias entre las personas que tendrían ese derecho, lo cual es reforzado en estos mismos debates con la conocida

[4] Varios años después este sentimiento seguirá presente en un Lilburne que no había perdido su pasión pero que ya estaba muy lejos de ser una figura influyente, al quejarse sobre cómo el ejército terminó siendo un mero instrumento al estilo de los mercenarios, que no tuvo real sentido de la causa por la cual habían sido convocados (Lilburne 1653j, pág. 8).

frase del Coronel Rainborough, una de los pocos jerarcas del ejército con fuertes lazos con los *levellers*, al decir que «el hombre más pobre de Inglaterra no se encuentra del todo sometido en sentido estricto a aquel gobierno que él no haya tenido su voz para ponerse bajo su mando» (VVAA 1951, pág. 53). Cada uno de los individuos, aún los más pobres, forman parte de esa entidad *people* que, a través del voto individual, da consentimiento a la organización político-institucional que lo gobernará. Esta visión también se deja entrever en el ya citado *More light shining in Buckinghamshire*, al advertir que «todos los hombres deben gozar de manera similar las libertades» porque son iguales y nadie debe comandar sino por «una conjunta unión y acuerdo» (Anónimo 1965, pág. 634).

Es importante marcar aquí que todo este complejo de ideas no se fundamenta en una unión simplemente voluntaria entre individuos, sino que la misma es en última instancia expresión de un orden natural instaurado por Dios. Esa unión de individuos que prestan consentimiento se enmarca en un esquema de derecho natural, y es esto mismo lo que da fuerza a esa definición particular de *people*. Los *levellers* se introducen así en una corriente de pensamiento recreada por intelectuales del siglo XVII donde las libertades primitivas deben ser reconocidas como dones divinos y por ende como un complejo de derechos naturales a ser respetados por el gobierno (Skinner 1998, págs. 19-20). Para entender la especificidad de la teoría de los *levellers*, asimismo puede hacerse mención a las diferencias que en la teoría política actual se hace entre *contractarianism* y *contractualism*. Los autores cercanos a la primera, que tendría su origen en Hobbes, son escépticos respecto de la posibilidad de fundar la moralidad o la autoridad política en preceptos divinos o ideales perfeccionistas de la naturaleza humana, y más bien fundamentan la sociedad en el interés personal y la recreación de normas morales como la maximización del interés común (Cudd y Eftekhari 2018). En el segundo, asociado a Rousseau, se persiguen intereses pero de una manera que pueda justificarse ante los otros, llevando a algo más que una negociación (Ashford y Mulgan 2018). Sin duda que sería difícil asociar a los *levellers* a una de estas dos categorías, pero su referencia me sirve para explicar cómo ellos piensan el esquema. La composición del pueblo en base a un conjunto de individuos que acuerdan la conformación de un sistema jurídico-político no termina en una negociación entre individuos para maximizar intereses como en el *contractarianism*, y en cierto sentido también supera al *contractualism* porque no postulan una justificación discursiva. Es algo más profundo. El pueblo es la composición de los individuos que acuerdan someterse a un gobierno por consentimiento, pero esto es la expresión de un orden natural creado por Dios. Existe la voluntad de cada uno de estos individuos, pero bajo normas que no dependen de ellos mismos. Esto puede llevarnos a ciertas contradicciones que analizaré más adelante, pero por el momento lo que interesa

es cómo conceptualizan al pueblo bajo una forma distinta a la que ellos veían en esa historia de pecado anterior a la revolución.

Un caso interesante se da con el ejército parlamentario en sí mismo. Esta entidad se transforma en un análogo perfecto al concepto de «pueblo» por una serie de circunstancias que se dan como consecuencia de la victoria en la guerra civil. Principalmente se gestaron dos discusiones. Una de ellas sucedió hacia 1647 cuando el Parlamento intentó disolver [*disband*] el ejército por creer que ya no era necesario frente a las victorias contra los realistas. La otra se presentó por la invasión a Irlanda en 1649 que fue pensada como un reaseguro frente a un posible contraataque de las huestes realistas (motivado supuestamente, entre otras razones, por un fervor católico irlandés contra el protestantismo de los parlamentarios ingleses). En el primer caso los soldados pretendían la elección de sus propios representantes, hecho que llevó a Cromwell y Fairfax a tener que compartir el comando del ejército con ellos, por lo menos en teoría y por un tiempo (Rees 2016, cap. 9). No me propongo aquí hacer un análisis historiográfico de estas cuestiones, sino solo citar algunos textos de *levellers* que estiman que este tipo de decisiones debían ser previamente consultadas a los soldados porque son estos quienes primigeniamente conforman el ejército, usando una lógica discursiva análoga a la de ese pueblo constituido por los *commoners*.

Lilburne es uno de los autores que se hace eco de esta situación y así en un texto dirigido a Cromwell en el mismo año 1647 menciona el acuerdo entre los soldados fundado en el «común consentimiento y mutuo acuerdo entre ellos; para el cual cada individual y privado soldado, ya sea de caballería o infantería, debería libremente emitir su voto, para votar a los que tramitan sus asuntos, porque sino, a los ojos de Dios y todos los hombres racionales, están exentos [*discharged*] de obedecer» a sus superiores. Luego agrega que la discusión surgió porque algunos oficiales no respetaron las «fundamentales leyes y derecho del Reino», invadiendo por ello «los derechos del soldado individual [*rights of the privat Souldiers of the Army*]», práctica que llevará, si no es detenida, a la destrucción del Reino (Lilburne 1647d, págs. 13-15). En el ejército cada soldado tiene sus derechos en el sentido de aquello que se conocerán como garantías individuales (no es menor el uso de la palabra *privat*) y, si los líderes no cumplen con su deber, se gesta la posibilidad de rebelarse. Más adelante mostraré cómo esta misma lógica aplicada al pueblo en general será una de las justificaciones de la revolución. Adentrándonos en la segunda discusión, en este marco es realmente instructivo un texto escrito por varios *levellers* donde se observa que los soldados no estarían obligados a luchar en Irlanda hasta tanto se cumplan una serie de condiciones pactadas en un *engagement* previo de junio de 1647, alegando lo siguiente:

> «... encontramos que no podemos en conciencia, en obligación a Dios, esta Nación y el resto de nuestros compañeros soldados, sobrellevar este servicio, sino por una decisión acorde a nuestro *Engagement* hecho en New-Market Heath, el 5 de junio de 1647, donde en la presencia de Dios, en un acuerdo, solemnemente nos comprometimos uno con el otro a no disolvernos [*disband*] ni dividirnos, ni el sufrir la disolución o división, hasta recibir satisfacción y seguridad por el juicio de un consejo...» (Wood *et al.* 1649).

Nótese cómo se congenian en este texto varios de los puntos vistos con anterioridad. El pacto está fundado en la presencia del mismo Dios, no es una simple convención entre individuos, pero ello no quita el hecho de que a la vez cada uno de estos individuos debe «consentir», el uno con el otro recíprocamente, tanto para la leva del ejército como para la decisión sobre cuál será la próxima misión. La influencia *leveller* es clara. Por otro lado, esta visión se hizo presente en los mismos debates de Putney, por ejemplo cuando el capitán Edward Sexby, ligado a los *levellers*, hace hincapié en la igualdad basada en el derecho de nacimiento (*birthright*) y aplicando este fundamento particularmente al ejército que está formado por iguales (VVAA 1951, pág. 69). En una línea similar, también en 1647 Overton había publicado un texto donde proponía que las decisiones dentro del ejército sean tomadas por un consejo con participación de soldados, basándose en la relación mutua entre el *body naturall* (el cuerpo todo del ejército) y el *body representive*, alegando que sin estas condiciones no podría confirmarse el *disband* (Overton 1647b, pág. 1). En consonancia con lo expuesto, y no casualmente en el mismo año del anterior texto de Overton, Walwyn explica también la importancia de los soldados, no solo para reclamar participación en las decisiones sino aún para confirmar que puede ser lícita la resistencia de estos contra los generales injustos (Walwyn 1647b, pág. 8). También Lilburne en un texto publicado el mismo año que el de Wood llegó a confirmar que el pacto establecido por el ejército en 1647 es aquello que le dio al general Fairfax verdaderamente su cargo, basado en el «común consentimiento de sus oficiales y soldados» y entrando en un «solemne y mutuo compromiso ante Dios, y uno con el otro». El pacto es entre cada uno de los individuos y, no podía dejar de aparecer lo teológico, teniendo a Dios como el garante, hecho que se refuerza seguidamente al advertir que cuando los generales rompen este pacto se convierten en una «vulgar y abominable apostasía» (Lilburne 1649h, págs. 2-3). Esta cita es un buen ejemplo sobre cómo lo religioso aparece siempre como eje transversal a las discusiones políticas. El ejército está conformado por individuos que acuerdan pero, al ser esto una cuestión sostenida por el mismo Dios, todo aquel que se opone se transforma no solo en enemigo del cuerpo de soldados sino también del mismo Dios. Seguiré mostrando en otros capítulos cómo la misma lógica se aplica a la representación de los enemigos del pueblo.

Continuando con esta comparación entre pueblo y ejército, en una carta dirigida a los coroneles Ireton y Scroop del mismo año, haciendo referencia al ya citado evento sucedido en Burford donde un grupo de soldados *levellers* fueron emboscados, se habla en términos idénticos respecto del tema de Irlanda al aseverar que «fue legal para nosotros el consentir o rechazar [el servicio para Irlanda], porque ningún hombre podía ser forzado a ello» (White 1649). Esta preponderancia del cuerpo de soldados llega al punto de ser separado aún del poder del mismo Estado, hecho que se ve pasmosamente reflejado en un texto escrito por Lilburne y Overton, donde recuerdan que por ese *Engagement* de 1647 la continuidad del ejército no dependía de la voluntad del Estado sino del propio y mutuo *agreement* entre los soldados, lo cual permitiría la disolución de cualquier tipo de acto [*abrogation and nulment of all Acts*] anteriores a ese acuerdo (Lilburne y Overton 1649, pág. 1).[5] Esta misma lógica se verá reflejada en la revolución del pueblo contra los poderes que provienen de la historia de pecado. En el mismo año se encuentra un texto de Walwyn con una tónica idéntica, con un punto interesante ya que no solo refuerza la idea de que los soldados deben evaluar las decisiones del conjunto sin prejuicios (al estilo del verdadero ciudadano de una república democrática) sino que además, en sintonía con la cita de Lilburne sobre el mismo tema, critica a los oficiales, comparándolos a la Iglesia Romana por animalizar a las personas (Walwyn 1649a, págs. 10-11). Una vez más se da la analogía entre el ejército, o más específicamente el cuerpo de soldados, y el pueblo. Frente a ellos se ubican los líderes que no se comportan como deben y que se asemejan a la institución primordial de ese medioevo que es historia de pecado.

A sabiendas que no estoy diciendo nada muy original, es la analogía entre la visión protestante de la libre elección de la religión por conciencia, la libre decisión sobre el participar en una guerra y el libre consentimiento en la delegación del poder por parte del pueblo al gobierno. De hecho existen estudios que asocian a los *levellers* con estas ideas que se desarrollaron particularmente en las confesiones calvinistas, donde la membresía a la iglesia era vista como un acto voluntario de los fieles, haciendo de la congregación una unión contractual bajo la ley del Evangelio, esquema que luego se trasladó al ideario político (Bradstock 2011, pág. 45; Brailsford 1961, pág. 259; Zagorin 1965, págs. 9-14; Höpfl y M. Thompson 1979, págs. 937-939).[6] Contemporáneos trabajos

[5] El texto se inscribe en medio de una discusión sobre si podía aplicarse la ley marcial para juzgar a unos soldados. La respuesta de estos *levellers* es clara: solo puede aplicarse una ley que esté consentida por el cuerpo de soldados a través del nuevo acuerdo, y si existe una ley marcial anterior que no se condice con las bases de ese nuevo acuerdo, pasa a ser irremediablemente nula.

[6] Para la asociación entre las teorías del consenso y los *covenant* protestantes puede verse Dehart (2012, pág. 166) y Martinich (1992, pág. 138).

marcan asimismo en este sentido al pensamiento *leveller* como ejemplo de un «fuerte individualismo» con raíces en el calvinismo puritano que sus miembros habían adoptado en su juventud (Bradstock 2011, págs. 43-44). En las confesiones protestantes que practicaban gran parte de los miembros del ejército y estos grupos radicales era una idea muy difundida la imposibilidad de forzar a una persona a practicar una religión determinada, y más adelante se analizará la mayúscula importancia que dan a la cuestión de la tolerancia. Esta misma lógica discursiva y práctica es aplicada a lo bélico, ningún hombre podría participar de una guerra sin su libre consentimiento, siendo esto un derecho a respetar por los oficiales. El ejército está entonces conformado por los soldados que libremente consienten formar parte de ese todo, análogamente a cómo el pueblo está formado por individuos que consienten el vivir en un sistema que asegure su libertad y donde el gobierno cumpla su deber respecto de este pacto.

Esta particular concepción florece asimismo en los bocetos de los *Agreement*. En el primero se asevera que el «constreñirnos a servir en las guerras va en contra de nuestra libertad, y por lo tanto no lo permitimos a nuestros representantes» (VVAA 1998, pág. 94). La misma lógica se repite en el de 1649 con la propuesta de que no puede constreñirse a ninguna persona a servir en tierra o mar sin que se satisfaga la conciencia de cada uno respecto de la justicia de la causa (Lilburne *et al.* 1998, pág. 173). Esto parecía ser una idea compartida por los *levellers* y de hecho en un texto publicado en medio de estos dos bocetos del *Agreement*, Walwyn enfatiza que ningún soldado debería participar en una guerra antes de que la «causa por la cual luchará sea correcta y claramente expuesta, considerada y estrictamente entendida como justa y de absoluta necesidad» (Walwyn 1648b, pág. 3). La vieja idea de la guerra justa se reinterpreta en favor del derecho individual que tendría cada uno de juzgar en conciencia la justicia de la causa. No estoy diciendo que desaparece una cierta idea de justa causa divina como justificación de la guerra (de hecho luego mostraré que es una concepción que está muy presente en estos personajes), sino que lo relevante es que esa causa no puede ser impuesta por una jerarquía sino que tiene que ser pensada y refrendada personalmente por cada miembro del ejército.

La idea de un pacto aparece, aunque con tonalidad distinta, en el mismo Winstanley. En uno de sus panfletos más conocidos, *A New-yeers Gift for the Parliament and Armie*, habla de un «contrato entre el Parlamento y nosotros», el cual debía fundarse en la acción de liberación de la esclavitud impuesta por el rey y la supresión de la propiedad, siendo esta la única forma de crear un «pueblo libre» (Winstanley 2006b, pág. 181). Más adelante marcaré cómo en Winstanley impera una concepción no individualista de «pueblo», pero aquí me interesa cómo este autor, que promueve un sistema distinto al de los *levellers*, usa la palabra «contrato»

para referirse a la relación entre el pueblo y el Parlamento. De hecho, en una carta extendida un año antes al general Fairfax, Winstanley asevera que esta libertad de cada uno a gozar de la tierra para su sustento, sin la necesidad de la compra o alquiler de la misma, está funda en la «ley de contrato», en un *Agreement or Covenant* entre todos aquellos que dieron su vida para librar a Inglaterra de la servidumbre, y que pagaron los impuestos y los *free-quarter* (Winstanley 1965, pág. 288).[7] La cita resulta doblemente interesante. Primero porque usa un término de extracción estrictamente religiosa como *covenant* casi como sinónimo de *agreement*, demostrando que el pacto que sustentará el nuevo sistema está fundado en un tipo de unión que tiene a Dios como garante (y luego veremos que su quebranto tendrá el mismo tenor divino). Y por otro lado se advierte que este contrato está conformado por ciertas personas en particular, aquellas que lucharon contra las huestes del rey. Esto nos lleva a la idea de que, en primer lugar, el pacto se conforma por individuos que realizaron algo en particular y, segundo, que podría haber gente no digna para la conformación de este *covenant* divino.

Demás estaría decir que en la literatura de Winstanley se hace un especial hincapié, al igual que lo visto en los debates de Putney, en que este acuerdo debe incluir a todos los ingleses sin importar su situación socioeconómica. Toda su crítica a la propiedad privada y su proyecto utópico de régimen comunista fundamenta lo expuesto. Pero también lo dice explícitamente, usando nuevamente el lenguaje que estamos refiriendo en este capítulo. La siguiente cita es un claro reflejo:

> «Ninguna verdadera libertad puede ser establecida para la paz de Inglaterra, o para probarlos fieles al *covenant*, sino aquella que respete a los pobres tanto como a los ricos; porque si consienten la libertad a los ricos en las ciudades y dan libertad a los *freeholders* en los campos, y a los sacerdotes, abogados, señores y expropiadores, sin permitir la libertad a los pobres, son entonces unos manifiestos hipócritas…» (Winstanley 2006c, págs. 128-129).

El verdadero *covenant* debe incluir tanto a los ricos como a los pobres, y no debe hacer diferenciaciones respecto de las categorías sociales que se fueron conformando en la historia de pecado. Por esta razón, en el mismo texto expresa que por el *covenant* en el que entró el Parlamento (que es divino y humano), las autoridades políticas deben apoyarlos en su proyecto de *digging* (Winstanley 2006c, pág. 137). Los conceptos de *covenant*, consenso y libertad están íntimamente unidos entre sí en la

[7] La acepción «ley de contrato» también aparece con una tónica idéntica en (Winstanley 2006a, pág. 107). También en otros textos refiere a un *Nationall Covenant*, fundado en el *joynt consent*, que tiene que ser acorde a la equidad y la razón para la tranquilidad del pueblo oprimido y para la promoción de la libertad, la paz y la seguridad del pueblo de Inglaterra (Winstanley *et al.* 1649, págs. 3-4 y 6).

correcta interpretación de la unión que debe fundamentar al sistema legítimo. El pueblo no puede entenderse si no se cumplen estas condiciones, sino se estaría cayendo en pecados como el de la hipocresía, descripto en la cita. Siguiendo lo expuesto anteriormente sobre el *contractarianism* y el *contractualism*, el esquema de Winstanley sigue aún más claramente la explicación sobre la fundación de este acuerdo en preceptos que van más allá de los intereses personales. En todo caso la misma idea de interés personal es producto del pecado y propio de esos estamentos sociales, económicos y hasta religiosos que se desarrollaron en el sistema anterior a la revolución. El verdadero *covenant* debe seguir siempre la lógica divina, en donde los hombres son presentados como radicalmente iguales ante el Dios omnipotente.

4.2 El pueblo como un todo homogéneo

Para comenzar con esta posible segunda definición de «pueblo», me hago eco aquí del clásico trabajo de Petegorsky en donde apunta que en Lilburne no existe una clara definición de la doctrina del contrato, habiendo pasajes donde lo asocia a una negociación entre individuos que componen la sociedad para su beneficio y otros donde aparece como un acuerdo entre la comunidad y el gobierno que ella crea (Petegorsky 1940, cap. 2). La cita me lleva a presentar un problema respecto de la definición de pueblo. En los párrafos anteriores se detallaron citas que mostraban cómo estos radicales entendían al pueblo en base a un cierto individualismo, conectándolo así con la tradición contractualista que pone el énfasis en la idea (aunque sea a nivel axiomático) de un acuerdo entre personas para la conformación del sistema político-institucional. Esto llevaría a una concepción de «pueblo» donde impera la presencia de individuos que deben acordar entre sí (ya sea implícita o explícitamente) para consensuar la estructura política que los regirá, otorgando el poder a una autoridad que debe siempre respetar ese acuerdo. Ahora bien, aquello que propondré en los siguientes párrafos es que en estos pensadores florece a la par una concepción de «pueblo» que no se fundamenta en un acuerdo entre individuos, sino más bien en una estructuración que supera a la suma de individuos y su consenso, terminando en la conformación de un todo homogéneo cuya esencia es algo distinto a la suma de las partes. Esto es una discusión que se sostiene hasta la actualidad, y marco aquí solamente uno de los textos publicados en 2019 por Liberty Fund donde el investigador Stephen Davies vuelve al individualismo presente en los *Levellers* para remarcar que su concepción de soberanía popular no se basa en una entidad orgánica o colectiva sino en los individuos que con su conciencia se juntan para establecer un sistema y delegar el poder a una autoridad que actúa como representante (Davies 2019). En este acápite me propongo discutir este tipo de interpretaciones,

mostrando que la idea de una entidad orgánica se encuentra presente en los *levellers* y muy explícitamente en los *diggers*.

En los *levellers* pueden rastrearse algunos textos donde aparece esta visión. En ellos cobran en ocasiones preponderancia los términos *people* y *nation* como algo que supera a las partes. Creo que el mejor ejemplo de lo expuesto florece al recordar aquello que denominé el mito normando. En los textos de los *levellers* ya expuestos se aprecia que la idea de pueblo o nación inglesa no surge simplemente de un contrato voluntario entre los habitantes pensados individualmente, el cual se recrearía a partir del momento revolucionario que estaban viviendo (siendo justamente el *Agreement of the people* el instrumento por esencia de ese nuevo pacto). El pueblo inglés también se proyecta en sus escritos como aquella entidad que ya existía con anterioridad, desde tiempos inmemoriales, a través de las referencias a los *Saxons* o los *Britons*. La conquista normanda del siglo XI habría marcado un punto de inflexión desde el cual fueron sojuzgados por un pueblo extranjero, llegando ahora el momento de liberarse. Esta liberación busca gestarse a través de un nuevo pacto entre los vivos (los individuos que aceptarían el *Agreement*) pero enmarcándose en la lucha ancestral de los muertos contra el invasor. Muertos sojuzgados y vivos que pactan conforman esa entidad que es el verdadero pueblo inglés. Yendo hacia algunas discusiones de la politología contemporánea, nótese cómo se conjugan dos posibles modelos respecto del sujeto de la democracia, uno clásico donde aparece el demos como un conjunto compacto, geográficamente integrado, social y culturalmente homogéneo; y otro basado en el ciudadano donde el demos es la suma aritmética de unidades y a través del cual se recrea el tema de la representación (Strasser 1995, pág. 30).[8] A lo largo del trabajo seguiré mostrando cómo estas dos perspectivas se retoman todo el tiempo. El pueblo es la suma de individuos que contratan, por ende teniendo que diagramar un esquema de delegación del poder a sus representantes. Esta es la perspectiva que retienen aquellos que ven en los *levellers* gérmenes de las tradiciones liberales. Aquello que intento mostrar es que, sin desentenderse de esta visión, en estos autores también se hace presente una figuración más homogénea del pueblo, la cual se asocia al momento revolucionario y a una liberación escatológica de un enemigo que se mostrará bajo máscaras diversas. Los *levellers*, y se verá mucho más en los *diggers*, se adelantan

[8] En un clásico trabajo de Giovanni Sartori puede apreciarse una categorización similar, cuando diferencia entre el concepto de regla de mayoría que habría surgido en Locke frente al ideal clásico de la unanimidad (Sartori 1992, pág. 36). Asimismo, en Norberto Bobbio pueden rastrearse referencias análogas cuando trata el problema de la representación de intereses, diferenciando entre modelos de soberanía basados en una concepción monista de la sociedad, aquello que asocia a la «doctrina democrática», o una individualista, la cual habría surgido con el contractualismo (Bobbio 1985, págs. 25-28).

así a una concepción que autores dan origen en la Revolución Francesa, donde se presenta una ideología de la nación como sujeto colectivo que se emancipa (Negro Pavón 2003, pág. 295). Así como la estructura política supuestamente creada por los normandos se había personificado para justificar la lucha contra un otro asequible, ahora el pueblo o la nación necesitan sobrellevar el mismo camino. Dominador y dominado se personifican para explicar el proceso de liberación. Esta acepción además se emparenta con aquella que estudios contemporáneos asemejarían a la nación cultural frente a la nación política, no estableciéndose como un proyecto de un Estado que la genera sino como reflejo de un pueblo con una existencia étnica diferenciada, adquiriendo rasgos de naturalidad y sometiendo al individuo a este grupo mayor (Blas Guerrero 1984, págs. 28-38). Sería muy exagerado decir que la discusión sobre lo étnico está presente en los escritos de estos radicales, y de hecho hay estudios que apuntan que el sentimiento antinormando en autores como Winstanley es algo más metafórico que un verdadero filosajonismo (Holstun 2013, pos. 3.505). Pero lo cierto es que la reinterpretación de la historia bajo el mito normando presenta una clara diferenciación de lo supuestamente original inglés frente a la dominación de un pueblo extraño a esa conformación. El problema principal que intentaré mostrar en otros capítulos es que cuando cobra mayor relevancia este segundo camino, las consecuencias pueden resultar en un gobierno que va mucho más allá de un poder representativo que protege las garantías individuales.

La perspectiva monista se nota claramente en las citas ya expuestas sobre la recreación de esa historia de servidumbre, pero también en algunas otras donde los términos *people* o *nation* se usan bajo una significación que escapa los límites del individualismo contractualista. Así por ejemplo, en el ya citado texto donde se explica lo sucedido en Burford, se observa directamente, y con un tinte jurídico-político, que «donde el comando legal del poder de la Nación se encuentra, será necesario concluir que las cosas inferiores [*inferior things*] deben subordinársele» (White 1649). Estas *inferior things* pueden ser las instituciones que provienen de la historia de pecado o, porque no, también aquellos individuos que no se plieguen a esos supuestos designios de la nación (recuérdese que este texto fue escrito en gran parte para denunciar a los traidores a la causa de los *levellers*, que es a la vez la causa de la nación). En un texto del mismo año, Lilburne, que antes había sido citado en referencia al individualismo, escribe que «somos todos de una nación y pueblo (...) una nación y una familia» (Lilburne 1998d, págs. 179-180). Los términos de *people* y *nation* se usan como sinónimos y se emparentan al de *family*. Los individuos que componen ese pueblo están unidos por un lazo que aquí parece fundarse en algo más vinculante que un pacto basado en la voluntad, ya que se emparenta al de una familia.

En algunos textos de Walwyn escritos varios años antes ya se entrevía dicha perspectiva, usando un lenguaje poético que volverá a verse en Winstanley. Así por ejemplo, en los comienzos de la guerra civil, justificaba la lucha contra los realistas pidiendo que «unan corazón y mano, que se junten como un solo hombre, contra todos aquellos que se opongan al Parlamento o que produzcan divisiones y diferencias entre ustedes» (Walwyn 1642a, pág. 2). Años más tarde volverá a escribir en una terminología similar pidiendo que se unan todos en pos de la «seguridad de la Nación, y como un solo hombre para la defensa de vuestra Libertad» (Walwyn 1648b, pág. 15). Un año antes Lilburne enfatizaba el apoyo de Dios a los comunes en la lucha contra la injusticia en términos casi idénticos a los de Walwyn, porque «el Señor del Cielo ha elevado heroicamente el espíritu de todos los Comunes en todos los condados de Inglaterra para secundarlos y unírseles, en ese legal, justo y correcto trabajo que empezaron, y unir y entretejer sus corazones y almas» (Lilburne y Overton 1647, págs. 9-10). En Lilburne esta cuestión posee un capítulo aparte respecto de los continuos arrestos que sufrió, tema que trataré con mayor detalle pero que ahora menciono porque se emparenta directamente con lo expuesto. En sus textos no solo pide que todos se unan como nación para la lucha contra la injusticia, sino que además presenta su caso como propio de la nación. Esto se ve particularmente en algunos textos escritos hacia el final de su «carrera» revolucionaria, advirtiendo por ejemplo que nunca el pueblo de Inglaterra fue vejado en sus leyes y libertades como él lo estaba sufriendo (Lilburne 1653c, pág. 5) y recordando que la injusticia contra un miembro es extensible a todos:

> «... porque aquello que se hace a cualquiera, puede ser hecho a todos; además, siendo todos miembros de un cuerpo, la *Commonwealth* de Inglaterra, un hombre no debería sufrir erróneamente, sino que todos deberían sensibilizarse y esforzarse por su preservación; de otra forma dan paso a una ensenada del mar de la voluntad y el poder sobre sus leyes y libertades, que son los límites para evitar la tiranía y la opresión, y aquel que no participe en estos casos, traiciona sus propios derechos, y se convierte de hombre libre en esclavo, y por ende no rehúye la censura de la turbulencia, e incurre en la culpa de traición a la presente y futuras generaciones» (Lilburne 1653j, pág. 5).

Casi en una especie de conclusión de su historia de martirio en las cárceles, previene que su caso no es el de un hombre individual defendiendo aquello que hoy llamaríamos garantías constitucionales. Su caso es el de todo el pueblo y todo el pueblo debe hacer suyo este caso.[9] Nótese

[9] En los diálogos de Liberty Fund de 2019 Rachel Foxley hace expresa mención de esta cuestión en un intento de congeniar la visión del pueblo basada en los individuos (con las garantías a las cuales tienen derecho) y un significado más orgánico. Declara que el lenguaje de los *levellers* tendía a la creación de una comunidad nacional de *free-born Englishmen* donde la lucha de un individuo por

por otro lado cómo advierte que todo aquel que no tome esto como una causa suprema es directamente un traidor, no solo a un sistema legal, sino a las generaciones presentes y futuras. Vamos así desde 1642 con Walwyn pregonando por la defensa de la libertad hasta 1653 con Lilburne presentando la no defensa de este valor como traición a ese pueblo que perdura en el tiempo. Pido expresamente disculpas por los idas y venidas entre la cronología de estos textos, pero me parece interesante que, a pesar de las cambiantes circunstancias de la década de 1640 y principios de 1650, existía una terminología, ese universo de palabras del que habla Pocock, que era compartida por varios de estos revolucionarios. Creo que el concepto de «pueblo» o «nación» como entidad que supera la suma de los individuos es parte de esa terminología. Es justamente esta familia y esos corazones unidos de Lilburne, o el hombre uno de Walwyn, la entidad que busca liberarse del yugo normando, sin ningún tipo de distinción entre quienes llevarán a cabo esa liberación. Como lo expone Overton, la «palabra *liber Homo*, u hombre libre, se extiende a todo tipo de inglés» (Overton 1646h, pág. 8). Todos los hombres son iguales, todos son creaturas de Dios, pero el mensaje particular revolucionario se orienta a los *Englishmen* que, en una unión étnica y cultural que trasciende a cada uno de los individuos, están llevando a cabo la liberación querida por Dios.

Habiendo visto ya algunas citas que muestran la preponderancia que cobra la idea de *people* o *nation* bajo un formato de entidad orgánica, deseo mencionar aquí una cuestión que refleja el clásico trabajo de Michael Walzer, *La revolución de los santos*. Citaré este texto en varias ocasiones, pero aquí me interesa por la descripción que realiza este investigador sobre el cambio de perspectiva que introdujeron los calvinistas respecto de los lazos comunitarios. Según este autor contemporáneo, como consecuencia de las ideas sobre la omnipotencia de Dios y la igualdad radical de los hombres frente al ser supremo, con el calvinismo empieza a cambiar la concepción de la familia, centrándose mucho más en la pareja conyugal, principalmente por la liberación de los individuos de las estructuras familiares tradicionales que habían imperado durante el medioevo (Walzer 2008, pág. 203).[10] Walzer advierte que esta idea llevó al fortalecimiento de la soberanía política secular, debido al quiebre de las instituciones tradicionales, tema que trataré más adelante. Aquello que quisiera marcar ahora es cómo este quiebre sobre la interpretación

sus libertades (en este caso Lilburne) debía terminar en la defensa de los derechos de todos como una acción colectiva (Davies 2019). Una interpretación similar puede encontrarse en textos de Overton cuando busca transformar su ideario personal en una causa común (Chernaik 2013, pos. 2.937).

[10] Ya el clásico trabajo de Max Weber sobre la ética protestante refería esta figuración calvinista de Dios y su omnipotencia, haciendo hincapié en su libertad y no sujeción a ningún tipo de ley (Weber 2005, págs. 59-60).

de las relaciones humanas, puede en parte convertirse en una explicación para el desarrollo del concepto de pueblo como entidad colectiva en estos radicales ingleses que habían estado fuertemente emparentados a diversas confesiones puritanas. En el medioevo los lazos familiares tradicionales representaban la base de la organización no solo social sino también política (y obviamente jurídica, económica, etcétera). Siguiendo a Walzer, los calvinistas socavan esta estructura y frente a ese vacío los individuos quedan en una cierta situación de incertidumbre y desesperanza.[11] Y allí es cuando encuentro cierta lógica en cómo este tipo de circunstancias pueden llevar a reforzar las entidades orgánicas como las de «pueblo». El individuo que ya no posee esos lazos familiares medievales, ahora debe sentirse parte de un todo que supera a la familia. Christopher Hill marcaba una postura similar al observar que las relaciones que se creaban en las nuevas sectas se basaban en la idea de que no había intermediarios, distinto a como se planteaba el sistema de señorío feudal, reforzando la común soberanía de Dios al cual debe temerse más que a nadie (Hill 1991, págs. 42-43). Como otros tópicos, esto también se relaciona a lo visto respecto de la reinterpretación de la historia, porque esa estructura medieval era parte de la historia de pecado. Esta estructura incluía los lazos familiares ampliados, pero también la posibilidad de otras relaciones, como podían darse en las asociaciones gremiales, las órdenes monásticas, las instituciones religiosas y laicas que se desarrollaron durante el medioevo o los títulos de nobleza. Con varias de las citas vistas hasta el momento se pudo apreciar que la cosmovisión de *levellers* y *diggers* tendía a eliminar todas estas relaciones, y en otros capítulos seguiré indagando sobre el tema. A partir de la revolución que ellos proponen se pondera la idea de *people* o *nation* por encima de cualquier otra relación, y esto en última instancia parecería tener un origen en esa representación de la divinidad (y su omnipotencia) y el valor de los hombres en frente de este Ser.

Intenté mostrar cómo este esquema aparece en los *levellers* a la par de esa especie de individualismo que llevaba a la idea de contrato. En Winstanley la idea del pueblo como entidad orgánica florece con mucha mayor fuerza. Esto se da, al igual que en los *levellers*, por la presencia ya expuesta del pueblo inglés como entidad que fue sojuzgada en la historia de pecado, y se ve obviamente reforzada por su ideal de comunismo en donde prima la pertenencia comunal por sobre cualquier tipo de interés individual. Aquí surge una cuestión interesante respecto de este tópico porque la idea de un pueblo se entrevé no solo como esa entidad

[11] Véase también las referencias al sentimiento de ansiedad que se multiplicó en la segunda mitad del siglo XVI, acompañado de una imagen de desorden y contaminación, y una preocupación por los cambios y los terrores desconocidos del futuro y la muerte (Bouwsma 2002, pág. 121).

que sufrió durante la dominación normanda, sino también respecto del futuro que este *digger* plantea como resultado del tiempo revolucionario y mesiánico que cree estar viviendo. Existió un pueblo inglés que sufrió, pero en su teoría cobra quizás mucho más valor la nueva entidad colectiva que surgirá una vez que Dios termine su obra redentora. El pueblo estuvo en el pasado, está en el presente realizando la revolución de los tiempos, pero principalmente estará en el futuro. Y toda la cuestión se interpreta de manera teológica judeocristiana pero también introduciendo ciertas metáforas y alegorías que se relacionan a un cierto culto de la naturaleza en sentido panteísta.

En su *Fire in the Bush* las citas al respecto se repiten por doquier, hablando del «Amor Universal» que nos lleva a preservar a todos, sin despreciar a nadie, uniéndonos en un Espíritu, terminando en un «pueblo unido en el Amor» (Winstanley 1650c, pág. 38).[12] Esto es presentado como obra del mismo Dios, que guía a los hombres que razonan correctamente hacia un fin donde todas las creaturas se unirán *into a onenesse*, haciendo a cada uno un defensor del prójimo y por ende «cada uno como un asistente para la preservación del todo» (Winstanley 1649d, Introducción). La individualidad no desaparece, pero la correcta entidad de cada hombre solo se logra, no mediante un acto libre de la voluntad que elige pactar una unión con otros, sino en la aceptación de ser parte de un todo querido por Dios. De esta manera, aquello que sucederá en el futuro con la conformación de la comunidad homogénea es una liberación del pasado opresor pero a la vez se convierte en una legítima restauración del verdadero origen del ser humano. El fin es la «restauración de la Humanidad a su rectitud original», para ser «llevados a un corazón y una mente» (Winstanley 1650b, pág. 4). El presente debe ser una revuelta respecto del pasado para la actualización de un único futuro legítimo, el cual es a la vez la vuelta al primigenio pasado de pureza.

Los textos en cuestión resultan interesantes porque muestran cómo en Winstanley cobran relevancia proposiciones que en cierto modo escapan al calvinismo de base que pudo haber influido en sus ideas y se acercan a un panteísmo cuyo principal vector de llegada es la razón humana. En este sentido observa que el fin de la Razón (escribe esta palabra con mayúscula) es la «destrucción de los poderes de la carne que llevan a las creaturas a diversas maneras de oposición entre ellas, y traer a todas

[12] No puedo dejar de citar aquí la introducción que Walwyn hace en su *The power of love*, texto publicado varios años antes que los de Winstanley, porque posee una tónica similar respecto de la bienaventuranza del Dios que unirá a todos en el amor: «... déjese al amor sobrellevar su perfecto trabajo, y todo el mundo será tan rectificado, que Dios estará en todos, porque aquel que reside en el amor, reside en Dios, en quien recibirá contento» (Walwyn 1643, Introducción). En otras secciones de este libro seguiré marcando las conexiones entre las ideas de Walwyn y Winstanley y la posible influencia del antinomianismo.

hacia una existencia pura de ese dulce descanso y paz, que es la unión en un solo espíritu» (Winstanley 1649d, pág. 7). Utiliza una terminología que se emparenta a la teología cristiana (la referencia a los poderes de la carne) pero dando relevancia a la Razón como el medio para la superación. En otra de sus obras de carácter teológico, *The breaking of the day of God*, presenta ideas similares al profetizar cómo la «carne humana es cambiada hacia la imagen de Dios» (Winstanley 1649b, pág. 120). La referencia a lo carnal como pecado también aparece en *The saints Paradise*, describiendo al Diablo como un «poder de mi orgullosa carne» que nos separa de Dios, alejándonos de su santa ley y haciendo que luchemos entre nosotros hasta que la ley del amor reúna nuevamente al Padre con su creatura, haciéndolos uno (Winstanley 1648, págs. 32 y 55). Véase en este marco cómo usa la clásica dialéctica cristiana entre Dios y el Diablo, pero significando a este último como una actitud interna del individuo que se aleja de la ley divina, provocando así el enfrentamiento con el prójimo. Esto no significa que Winstanley sea una especie de germen claro del iluminismo, y de hecho la idea de lo demoníaco como una actitud que nos aleja de la comunión con el otro es perfectamente asequible dentro del cristianismo. La comunidad homogénea que Winstanley prevé puede ser producto de la razón humana pero nunca desaparece el trasfondo escatológico-teológico. En este sentido me parecen exageradas las posturas que tildan su ideario como un claro panteísmo cientificista, racionalista y materialista o como un inmanentismo donde Dios es asimilado completamente a la razón.[13] A lo largo del trabajo mostraré cómo un cierto puritanismo sigue presente en todos sus textos, más allá de que a la par aparezcan tesis que se podrían enmarcar dentro de un cierto racionalismo o un gnosticismo.[14]

[13] Véase, por ejemplo, Zagorin (1965, pág. 48 y 52); Romero Gibella (2002, pág. 235); Berneri (1983, pág. 106); Bradstock (2011, pág. 66); Hill (1991, págs. 140-141); Petegorsky (1940, cap. 5). Algunos estudios hasta llegan a asociar a Winstanley a ciertas formas de estoicismo, reflejado en su identificación de Dios con la razón y la naturaleza, aunque advirtiendo que su milenarismo lo alejará de una visión estrictamente estoica (Cavaillé 2016, pág. 44).

[14] Es elocuente la descripción que hace el clásico Christopher Hill respecto de este tema. Observa que la teoría de Winstanley termina destruyendo la idea de un Dios personal, en pos del imperio de un concepto de naturaleza, pero ello no lleva a un ateísmo: «... por más herética que haya sido su teología, su ruta de escape de la teología era teológica» (Hill 1991, pág. 179). Una postura similar se encuentra en Brailsford (1961, págs. 658-665). Uno de los grandes biógrafos del *digger* remarca, en tono con lo antedicho, que su ideario está fuertemente ligado al *puritan underground* del siglo XVII y que su programa milenarista era profundamente religioso (Gurney 2007, págs. 96 y 103-104).

El tópico florece asimismo en sus textos de carácter más político. Siempre debe recordarse que la nación futura se fundamenta en la pasada, y el mito normando reaparece continuamente en este marco. Al igual que con esa figuración de los *Britons* o *Saxons*, para Winstanley el pueblo inglés preexistía a la conquista del siglo XI. Este hecho histórico es visto así como un robo a ese pueblo preexistente, mediante el cual Guillermo le «quitó la tierra» a los *English* para dársela a sus soldados (Winstanley *et al.* 1649, pág. 7). La recreación del verdadero pueblo se presenta consecuentemente como la contracara de este hecho que marcó el pasado. Por ejemplo en uno de sus panfletos observa que el objetivo es que todos vivan «juntos como una Casa de Israel, teniendo una vida confortable en la comunidad de la Tierra una su Madre» (Winstanley 1989, pág. 17). Esto se transforma en la justificación de su proyecto político-económico porque gracias a esta futura unión, todos podrán vivir según la verdadera ley de la Creación, sin ningún tipo de *inclosing* sino como «un solo hombre, trabajando juntos, y alimentando a los Hijos de un mismo Padre, miembros de una Familia», hasta llegar a que toda la humanidad sea de «un corazón y una mente» (Winstanley 1989, págs. 12 y 15). El proyecto de los *diggers* se presenta así como una recuperación de la Madre Tierra que Dios donó a los hombres, haciendo del trabajo comunal de esta un derecho refrendado tanto por la ley de la Tierra, la Razón y las Escrituras (VVAA 1650, pág. 5). Al igual que se había expuesto para textos de los *levellers*, se intenta demarcar una consonancia entre las leyes humanas (la verdadera *Law of the Land*, no la de los normandos), los preceptos de la razón y lo expuesto en la Biblia. Todo conllevará a la unión en un todo homogéneo donde desaparecen las diferencias de cualquier tipo. Márquese además cómo reaparece la analogía con el antiguo Israel pero ahora no para hablar del sufrimiento frente al opresor egipcio-normando sino para describir cómo será la comunidad futura donde no existirán diferencias entre los hombres y podrán unirse panteísticamente a la madre naturaleza.[15] Esta unión es la que permitirá, recordando lo visto con Walzer, recrear los lazos sociales para que ahora el concepto de «familia» se aplique a la unión de todos los hombres reformados, que incluirá no solo a los ingleses sino a la humanidad toda. Partiendo de esa idea de pueblo homogéneo en base al mito normando se llega así a un futuro donde se reconocerá la verdadera unión, la cual en última instancia sobrepasará los límites de la nación inglesa hasta llegar a la humanidad toda, de la misma forma que el mensaje bíblico se expandió

[15] En Winstanley, la referencia a lo judío siempre se usa metafóricamente. Se utiliza para aseverar esta verdadera espiritualidad interior que llevará a la comunidad igualitaria de hombres después de la revolución pero los judíos concretos eran menospreciados por el *digger* de la misma manera que los cristianos de las diversas iglesias, por llevar a cabo la religión de una manera ritualista y formalista (Jowitt 2013, pos. 2.493-2.539).

por fuera de los límites del pueblo judío. Entiendo que siempre puede ser peligroso por lo anacrónico comparar estas ideas con posturas de siglos posteriores pero es casi un reflejo de aquello que el perspicaz Raymond Aron veía en esa «deshumanización de los proletarios, sustraídos a todas las comunidades particulares, [que] hace de ellos hombres, puramente hombres y, a ese título, universales» y que se patenta en un fin de la historia proyectado como esfuerzo de una humanidad homogeneizada donde ya no pueden existir las diferencias sociales (Aron 1957, págs. 77 y 156). Por último, el texto que hizo célebre a Winstanley, *The Law of Freedom in a Platform*, tampoco escatima en estas figuraciones, aunque quizás sí con una necesidad de presencia del Estado como garante de esta unidad (lo cual veremos que traerá sus complicaciones). Así en esta utopía Winstanley declara que el «gobierno de la *Commonwealth* une a todo el pueblo de una tierra en un corazón y mente», asimilando esta tarea a la de Moisés y su llamamiento al pueblo de Abraham como una casa de Israel (Winstanley 2006d, pág. 292).

4.3 El pueblo como soberano

Para finalizar con este intento de analizar cuál es la visión del pueblo o la nación presente en la literatura de *levellers* y *diggers*, me enfocaré en aquello que podría considerarse como uno de los nodos conceptuales de su proyecto político. Más allá de si consideran al pueblo en base al acuerdo entre individuos o como una entidad orgánica que supera la suma de las partes individuales, existe una característica que ellos estiman como innegable y que de alguna forma representaría para estos radicales la superación de cualquier discusión conceptual. El pueblo es ante todo soberano. Si bien podría haber analizado este tema en los capítulos sobre los límites al poder o la conformación del gobierno, donde la soberanía popular actúa como fundamento primigenio, me pareció conveniente exponerlo como una especie de síntesis sobre las diversas definiciones de pueblo o nación. Esto es así porque «soberano» no se presenta en el pensamiento de estos radicales como un adjetivo más, sino que esta característica resignifica completamente a la noción de pueblo. Esta cualidad es justamente la que seguirá explicando su rol protagónico dentro de esa historia planteada en términos de dominación y la proyección futura que el pueblo cobra a través del proceso revolucionario. Para estos autores, las virtualidades teóricas y prácticas del pueblo deben dejar de pensarse en los términos que ellos estimaban como propios de esa historia de pecado. El pueblo ya no puede ser un otro dominado, un cúmulo de súbditos o, en el mejor de los casos, un grupo pasivo que debe ser cuidado por el gobernante como un padre a sus hijos. Y lo interesante es que tampoco puede contentarse con ser una unión orgánica basada en algún aspecto histórico o natural. La idea de los *Britons* que fueron

conquistados está sin duda presente, pero esta amalgama étnico-cultural no se termina de definir si no se la postula como el depositario último de la soberanía. Como intentaré mostrar en los próximos párrafos, para *levellers* y *diggers* el pueblo no *debe* ser soberano, sino que el *ser* soberano lo define en esencia. Sin ello cualquier otro significado de esta entidad quedaría trunco.

Para ver cómo el tópico aparece en los *levellers*, me gustaría comenzar citando un texto escrito por varios de sus líderes. En *England's miserie and remedie*, y en el marco de las recurrentes críticas a los encarcelamientos de Lilburne, advierten casi como una frase de Perogrullo que todo «imperio legal o comando soberano tiene su base o fundación firme en el consentimiento, aprobación y gusto del pueblo, una regla sin excepción» (Overton *et al.* 1645, pág. 6). Esta sentencia es extraída de Plinio y está citada por ellos en latín. Más allá de la formación humanista que muestran estos radicales, y que es remarcada por estudios contemporáneos, creo que la elocuencia de la cita se refleja no solo en el uso de términos como «consentimiento» y «gusto» del pueblo sino principalmente en el énfasis que determinan las palabras «sin excepción». La soberanía popular no es descripta como posibilidad frente a otras fundamentaciones del poder. Es una necesidad que no puede discutirse y todo gobierno debe fundamentarse en ello. No es que nieguen la existencia de estructuras gubernamentales que no se basan en estos principios. Pueden existir comunidades donde el pueblo no actúa como soberano. Pero ello en todo caso corresponde a esquemas que no podrían legitimarse conceptualmente. Son parte de la historia de pecado. La característica del pueblo como soberano es algo que no puede tener excepción.[16]

Premisas relacionadas a la soberanía popular se entreven en varios textos de los *levellers.* Aquí me gustaría centrarme en las figuras de Overton y Lilburne, especialmente para mostrar cómo, más allá de la especificidad de los escritos de cada uno, compartían un lenguaje común. La visión del pueblo soberano florece por doquier, con tintes que van desde análisis cercanos a aquello que hoy asociaríamos a la teoría y filosofía política más estricta, pasando por exposiciones insertadas en literatura satírica, hasta llegar a los escritos más revolucionarios de carácter panfletario. En ellos el pueblo es el poder originario y en este sentido Overton ofrece una explicación elocuente respecto del esquema

[16] Este esquema se asocia perfectamente a aquellos investigadores que intentan mostrar cómo el concepto de ley natural a partir del siglo XVI deja de ser reflejo de la ley divina, resignificándose como articulación de los derechos naturales del pueblo (Burns 1980, pág. 492). En este marco el clásico trabajo de Zagorin advierte que en los *levellers* la verdadera ley fundamental es aquella que es acorde a la razón y la palabra de Dios, pero esto se termina de resolver cuando definen que el pueblo es el que determina qué puede hacer el gobierno (Zagorin 1965, pág. 17).

de representación política, observando que el pueblo podría ejercer el poder directamente (su misma esencia lo habilita a ello) pero elige representantes por conveniencia, casi como una cuestión técnica. Así les expone a los parlamentarios que «podríamos haberlo hecho nosotros mismos y sin ustedes de manera justa si lo hubiésemos considerado conveniente, solo eligiéndolos (como personas que creemos capacitadas y fieles) para evitarnos algunos inconvenientes» (Overton 1998a, pág. 33). Pido disculpas por la siguiente digresión, pero la cita me lleva a recordar la teoría de la *plenitudo potestatis* medieval en la figura del Papa. Si se consideran esquemas como el de Egidio Romano, por tomar uno de los casos más evidentes, la descripción que se hace del poder papal en aquellos casus *imminens*, esas situaciones excepcionales en donde se revela cuál es el máximo poder dentro de la Tierra, es similar a lo expuesto por Overton para el pueblo. En esas teorías el Papa tenía todo el poder dado por Dios, el cual se actualizaba especialmente en esas circunstancias de anormalidad, surgiendo como consecuencia la idea de que en las situaciones de normalidad delegaba el poder al resto de las autoridades terrenales por mera conveniencia, ya que en esencia solo él ostenta la capacidad de mando (Bertelloni 2004, págs. 108-109). Overton dice exactamente lo mismo respecto del pueblo. Nótese además cómo este pensador no parece mostrar ningún tapujo respecto de una democracia directa que podría considerarse como una imposibilidad práctica propia de un perfeccionismo o idealismo excesivo (Sartori 1990, pág. 84; Bobbio 1996, pág. 262). Si el pueblo no lo lleva a cabo, es solo porque no conviene, no porque no pueda.

En Overton la verdadera legitimidad de un poder se fundamenta en la representación de la nación. Esto cobra especial relevancia en la lucha contra los Lores que entablan los *levellers* después de las victorias del ejército parlamentario de 1645. Así se empieza a reforzar la figura de los *commoners* y la idea de que cualquier institución «debe por necesidad subordinarse a aquellos que representan a la nación toda; porque por la ley de la correcta razón, lo más pequeño [*the lesser*] se sujeta necesariamente a lo más grande [*the greater*]» (Overton 1646a, pág. 15). Esta afrenta a los Lores se presenta también en varios textos de Lilburne, donde la base argumental es descripta en términos similares a los expuestos en Overton. Véase la siguiente cita como claro ejemplo de lo expuesto:

> «... los Lores no están en su Cámara por ningún poder o autoridad derivada de la libre elección y voto del pueblo, quien no puede en justicia, razón y equidad someterse sino por su libre consentimiento, ni tampoco en razón, justicia o equidad nadie puede darle las leyes si no fueron empoderados por él, y la Cámara de los Lores no lo está en absoluto. Son completamente meras creaturas del Rey, hechos por su prerrogativa, algunas veces de entre las más vulgares y corruptas personas, siendo solo objetos de su voluntad» (Lilburne 1647h, págs. 5-7).

La Cámara de los Lores es en esencia ilegítima porque no obtiene su poder de toda la serie de premisas que vengo describiendo, incluyendo la elección libre del pueblo, el consentimiento, pero también las verdades irrefutables sustentadas en la razón, la justicia y la equidad. Tanto Lilburne como Overton advierten que todo el sistema jurídico-político depende del pueblo y ninguna ley es válida si no pasa por su tamiz. En este marco, en el ya citado *Vox Plebis* se remarca que «las leyes humanas tienen fuerza cuando no solamente son concebidas, sino además confirmadas por la aprobación del pueblo», especificando luego que cualquier ley que haya surgido en el pasado debe ser acorde a la palabra de Dios y a la ley de la naturaleza para que sea considerada legítima (Overton 1646h, pág. 21). El pueblo determina la obligatoriedad de la ley. La obediencia solo es legítima si se fundamenta en la ley confirmada por el pueblo. Y por si ello no bastase, vuelve a esa trilogía ya expuesta entre ley humana, ley natural y ley de Dios, para resumir que una ley humana (pasada o presente) solo es válida si es acorde a las otras dos y si es confirmada por la soberanía popular. Esta idea se refleja en uno de los textos más reconocidos de Overton, *An arrow against all tyrants*, en donde vuelve a recrear la sólida unión entre Dios y pueblo, al aseverar que ningún gobierno obtiene su poder «inmediatamente» de la divinidad como postulan los reyes, sino de manera «mediata por la mano de la naturaleza, de los representados a los representantes» (Overton 1998b, pág. 55). La premisa expresada en términos casi idénticos aparece en un escrito publicado por Lilburne un año después, alegando que «el poder es originalmente inherente al pueblo» y cuando se cumple la «ley del común consentimiento y acuerdo», delegando el poder a los funcionarios públicos, «Dios confirma la ley, y entonces el hombre es el libre y voluntario autor, la ley el instrumento y Dios el que establece ambas cosas» (Lilburne 1647g, págs. 40-41). Dios otorgó al hombre la libertad y este acto se plasma políticamente cuando los hombres por consentimiento en el cuerpo del pueblo se hacen cargo del poder originario, derivándolo luego a unos funcionarios. Solo bajo este esquema la ley tendrá verdadera validez. De esta forma todo cargo público depende del pueblo. Si el pueblo es el factótum último del sistema jurídico, entonces resulta lógico que los cargos políticos, que son creados a través de las leyes, dependan directamente de ese pueblo soberano. Overton y Lilburne enfatizan esto en un texto escrito en conjunto y en donde advierten que:

> «todos los cargos políticos [*Majesteriall Power*] en Inglaterra, son solo cargos delegados [*Offices of trust*], y por ende limitados a ser ejercidos para el bien de los representados [*trusters*]. Segundo, que es posible que todos o cualquiera de estos cargos [*Majesteriall trustees*] traicionen esta confianza [*trust*]. Tercero, si esto sucede, los representados (el pueblo) están exentos de la obediencia y sujeción, y pueden hacer lo mejor que puedan para su preservación» (Lilburne y Overton 1647, pág. 16).

Los cargos son meros *offices* sustentados en el *trust* (palabra que veremos repetida en varias ocasiones) que les otorga el pueblo. Como consecuencia lógica, si el funcionario no cumple correctamente su rol, el pueblo está habilitado en todo momento a desobedecer sus órdenes. En un texto del mismo año Lilburne usa terminología casi idéntica en una de sus tantas cartas donde expresa la vejación de derechos en la cárcel, observando que el pueblo está por encima de cualquier usurpación o violencia, dada la «gloria de aquella no derivada majestad y reino que reside inherentemente en el pueblo», concluyendo que todo funcionario debe rendir cuentas [*they are accountable*] por el *trust* que se depositó en él, lo cual está probado por las Escrituras, la naturaleza y la razón (Lilburne 1647j, págs. 16-17). El acto de delegación del poder se convierte en la base de la obediencia política, y de esto depende la mismísima «preservación» del pueblo. Es decir, en un gobierno que no adquiera las características postuladas, los *levellers* argumentarían que la existencia del pueblo está en riesgo o que directamente no se trata realmente de un pueblo. La definición misma de esta entidad se asocia al ser soberano. La contracara es el injusto e ilegítimo sistema que se desarrolló en la historia de pecado, donde el pueblo inglés existía, pero no en su forma más esencial. El consolidar esta definición de la entidad es justamente el gran trabajo de la revolución que están desarrollando. Aquel gobernante o funcionario que se oponga deberá perder irremediablemente el *trust* que otorga el pueblo, convirtiéndose en un indigno. La premisa seguirá muy presente en los textos de Overton, recordando que siempre el pueblo es la vara para juzgar la ley y enfatizando, en una tónica similar a la vista en Lilburne, que todo aquel que no respete esto será «juzgado, condenado y ejecutado como traidor a la seguridad del pueblo» (Overton 1647a, pág. 20).

Querría aquí hacer un pequeño paréntesis para referir una discusión en el estado del arte sobre los *levelllers*. Existen varios estudios que analizan hasta qué punto estos pensadores incluían en su propuesta un esquema democrático de sufragio universal. Un momento importante de esta discusión aparece con un clásico trabajo de Macpherson donde postula que los *levellers* nunca terminaron de proponer un sufragio universal, dado que por ejemplo los sirvientes [*servants*] o los vagabundos [*beggars*] siempre estuvieron excluidos en sus propuestas. Encuentra la justificación de esta postura en cómo entendían la libertad en relación con la propiedad, dado que el sufragio dependía de la libertad y la libertad significaba la independencia económica individual. Esta independencia no se relacionaba necesariamente a la pobreza o riqueza, dado que lo relevante era ver si dependían de algún tipo de persona en su labor o lo mismo respecto de las dispensas a los pobres. Por esto este los incluye dentro de su concepto de *possessive individualism* (Macpherson 1963, págs. 126-129, 134, 149 y 154). Con una tónica similar, aunque con un

fundamento distinto, uno de los mayores investigadores sobre el grupo, David Wootton, llega a observar que aquello que más importaba a los *levellers* era plantear de forma teórica la justificación del gobierno a través de la idea de consenso, pero eso no implicaba el derecho al voto como inalienable (Wootton 2008, pág. 433). En respuesta a ese trabajo de Macpherson, puede encontrarse un excelente artículo de Hampsher-Monk donde se asevera que el debate que los *levellers* tenían con las altas jerarquías del ejército parlamentario (los *grandees*) solo puede entenderse si se considera que los primeros de hecho estaban proponiendo el sufragio universal, y si aceptaban excepciones a esta regla, era solo por tácticas circunstanciales (Hampsher-Monk 1976, págs. 400-405).[17]

Para explicar un poco esta cuestión, me gustaría hacer alusión a una discusión presente en actuales investigaciones sobre las teorías contractualistas y los derechos individuales. En algunos estudios, haciendo referencia particularmente a Kant, se postula la posibilidad, presente en ciertas teorías del contrato, de que los derechos de ciudadanía o de propiedad podrían establecerse de manera no definitiva sino a través de un «reconocimiento provisional» y no conclusivo, lo cual iría evolucionando, pero que en un primer momento establecería una diferencia entre ciudadanos activos y pasivos (Ellis 2006, págs. 548 y 552). Hice

[17] Este autor advierte, a diferencia de Macpherson, que el problema que podían tener los *levellers* con los vagabundos y sirvientes no refería a un tema económico sino con que su dependencia podía llevar a alienar su razón. De ahí que recuerda que los mismos *levellers* trataban de resolver esto planteando la abolición de los monopolios y el trabajo de los pobres en las *common lands*, para que dejen de ser dependientes y puedan hacer buen uso de la razón, capaces de pensar por sí mismos (Hampsher-Monk 1976, págs. 420-422). Algunos investigadores apuntan algo similar respecto de la no inclusión de las mujeres en el sufragio. A pesar de que dentro del movimiento *leveller* las mujeres cumplieron un rol relevante (Brailsford 1961, pág. 316), existiendo algunas muy militantes como Katherine Chadley o la misma esposa de Lilburne, una posible variable para explicar por qué las excluían es el hincapié que ponían en la libertad que debían tener los votantes, y así las mujeres no cumplirían esta condición por su dependencia a sus maridos (Bradstock 2011, págs. 34-35). Respecto de este tema, ya no a nivel conceptual, sino del rol que históricamente cumplieron las mujeres dentro del movimiento y de su subordinación a los hombres que lo lideraban, puede verse Hughes (2018, págs. 49-52). La misma ausencia respecto del rol de las mujeres se vislumbra también en la literatura de Winstanley, quien, más allá de lo revolucionario que podía ser su proyecto utópico, seguía manteniendo una fuerte estructura patriarcal (Hobby 2013, pos. 1848-1852; Gurney 2013b, pág. 92). En este sentido es interesante el análisis que hace Christopher Hill, quien advierte cómo Winstanley rechazaba posturas muy radicales sobre la sexualidad (presente por ejemplo en los *ranters*), pero justificándose en que dichas prácticas sexuales podían terminar en nuevas formas de esclavitud y servidumbre, especialmente perjudiciales para las mujeres (Hill 1991, pág. 315).

esta referencia porque uno podría argüir que esa supuesta exclusión de ciudadanía que los *levellers* prevén para ciertos sectores podría entenderse en el marco de un estado transicional con derechos provisionales y no conclusivos. Perdonen la osadía, pero sería algo así como la «república posible» de Alberdi. Ello sería compatible con los estudios que apuntan a los acuerdos circunstanciales que estos radicales debían negociar. Pero creo que las circunstancias particulares que vivieron durante este período de crisis no deben confundirse con las premisas básicas de su ideario. Los *levellers* no se podían permitir a nivel teórico la posibilidad de esta provisionalidad. Es por ello que, sin creerme con la capacidad de zanjar esta discusión, creo que el argumento de Hampsher-Monk tiene mayor validez, aunque yo agregaría una explicación complementaria que también sirve para entender esa no provisionalidad de los derechos de ciudadanía. La justificación está en la importancia que los *levellers* dan a la soberanía como cualidad esencial del pueblo. Esto no solo florece a nivel teórico sino que además, si se observan sus actividades políticas, los *levellers* siempre se caracterizaron por su sistemático enfoque en las movilizaciones populares y su orientación a la organización colectiva (Rees 2016, cap. 7). Es sintomático en este sentido un texto que Walwyn le dirige a la Cámara de los Comunes, donde incluye como anexo uno de los tantos panfletos que se escribieron contra los *levellers*, denominado *A sectary dissected*, en el cual se los asocia a «peticiones oclocráticas» y a un gobierno popular de demagogos (Walwyn 1647c, pág. 10). Obviamente Walwyn transcribe esta crítica para responderle, pero me parece interesante cómo sus enemigos los consideraban cercanos a aquello que hoy denominaríamos democracia radical o hasta populismo.[18] Debe asimismo considerarse que los *levellers* hasta habían pergeñado la idea de que el *Agreement* debía ser suscripto por todo el pueblo, alegando la inviolabilidad de la conciencia individual y la superioridad por sobre los representantes electos (Foxley 2013, pág. 12). Una vez más florece la complementación entre el argumento individualista y la idea de la superioridad del pueblo como un todo frente a las autoridades. Lo interesante es el planteo revolucionario de pretender que todo el pueblo vote el sistema que lo regirá.

Esto vuelve a emparentarse con actuales discusiones sobre las teorías contractualistas, en base a si un consentimiento no expreso sino solo hipotético (basado en argumentos racionales aceptables por cualquier bien pensante) tendría verdadera legitimidad para obligar a las personas a obedecer (Dehart 2012, pág. 169; Wolff 1996, págs. 46-49;

[18] Otro punto interesante de este texto contra los *levellers* es que critica a Walwyn por pedir que la ley sea accesible a todos (en referencia a que su redacción sea simple y escrita en inglés), lo cual podía llevar, según el conservador de este escrito anexado, a situaciones que hoy llamaríamos «industria del juicio» (Walwyn 1647c, pág. 24).

Stark 2000, pág. 333). Si bien más adelante mostraré que en los *levellers* aparece la premisa de que su *Agreement* no podría negarse por expresar verdades racionales y acordes al derecho natural, su propuesta de que sea suscripto por todo el pueblo muestra que solo ello habilitaría a reclamar la obediencia política. Recuérdese en este sentido cuando Overton especifica que, sin el aval del pueblo, ninguna ley puede realmente requerir obediencia. Solo así el pueblo es realmente soberano. Aquí juega además la anteriormente expuesta definición del pueblo en un sentido monista y en relación con la divinidad. Es cierto que en sus textos aparecen excepciones al sufragio. Seguiremos viéndolas cuando excluyan a ciertas personas por ser enemigos del nuevo ideario. Pero a nivel teórico esta diferenciación (que daría lugar a una posible provisionalidad de derechos) no tiene cabida, en cualquiera de las definiciones de pueblo que se consideren. Como acuerdo de individuos, todos son iguales. Como entidad orgánica, todos forman parte de ese ente en igualdad de condiciones. Y no se olvide que, como hijos de Dios y frente a su omnipotencia, nadie tendría derecho a reclamar una diferenciación provisional frente al resto. Creo que esto no es un punto menor, más allá de cómo se dieron las propuestas particulares (las cuales por otro lado eran publicadas en contextos de continua crisis). Su ideal de *agreement* implica que los individuos (*todos*) forman parte del acuerdo, el monismo presenta al pueblo como una entidad homogénea sin diferenciaciones internas y esto se complementa con su ser soberano por esencia. El esquema se cierra con el apoyo de Dios. Con esto no quiero decir que las discusiones sobre el sufragio universal en los *levellers* no sean de utilidad, sino que la intención de estos personajes parece ir mucho más allá. Los diversos significados que adquieren el «pueblo» o la «nación» tienden a que estas especificidades sobre el sufragio universal pasen a segundo plano. En todo caso, en otros capítulos intentaré mostrar que, a mi entender, los problemas respecto de la soberanía popular surgen por sus concepciones sobre el enemigo político o la relevancia que parecen tener algunos individuos o instituciones en el momento revolucionario. Por el momento, sin embargo, creo que su concepción de pueblo (y también sus prácticas si consideramos lo postulado por Rees o Foxley) llevaría a un esquema muy asimilable a las características que hoy damos al sufragio universal.

Finalmente véase el caso de Winstanley. Si bien hay autores que llegaron a aseverar que, a diferencia de los *levellers*, en los *diggers* no puede vislumbrarse una teoría clara sobre la soberanía popular (Morgan 2006, págs. 68-69), creo que en los textos de Winstanley es explícito quién debería detentar el poder en última instancia. Esto se reproduce en sus panfletos aun con ciertos grados de violencia y haciendo referencia al tema de la traición, como lo visto en algunos *levellers*. Hay una cita que

creo ejemplar en este sentido, la cual aparece en un texto donde Winstanley se involucra en una situación política concreta. En 1649 el gobierno republicano promovió un documento conocido como el *New Engagement*, el cual debía ser expresamente suscripto por personas con cargos públicos y otros ciudadanos. Winstanley escribe un texto defendiendo esta propuesta y aquí enfatiza que toda persona que quiera gobernar por su mera voluntad rompe el *Engagement* y se convierte en un traidor a la *Commonwealth*, hecho que será considerado por el pueblo que ahora entiende su libertad y no tendrá misericordia para con los traidores (Winstanley y Aylmer 1968, pág. 13). Véase cómo Winstanley recuerda que el pueblo es el sustento último de ese nuevo gobierno surgido después de la decapitación de Carlos.

Las proposiciones sobre la soberanía popular en Winstanley son interesantes porque se repite el esquema visto para el tópico del monismo. El pueblo aparece como el soberano, pero ello se presenta tanto desde un *ser* natural como también de una entidad que debe terminar de perfeccionar su esencia a través del proceso revolucionario milenarista. Y obviamente esta verdadera esencia del pueblo como soberano no se terminará de gestar hasta que se consuma la abolición de la propiedad privada. En este sentido recuerda que «el pueblo ahora no quiere nada sino la posesión de la libertad de la *Commonwealth*; porque nuestra libertad no debe residir en las palmas de un Libro o en palabras que puedan ser leídas, ni en el mero título de la victoria, sino en una libertad que sea realmente gozada» (Winstanley 1650b, pág. 8). El resultado de la revolución debe ser la libertad inmanente en el pueblo y no un mero nuevo ordenamiento. El pueblo solo se resignificará completamente como soberano una vez que llegue la nueva era, donde no existirá la dicotomía entre propietarios y no propietarios, ni ningún otro tipo de diferencia.[19]

Esta conceptualización de la soberanía popular en base a sus críticas a la propiedad privada abre también una pregunta difícil de resolver. ¿Quién es verdaderamente este pueblo soberano para Winstanley? Porque en sus obras pululan por doquier las referencias a los «pobres de la tierra», concepto que se complementa con la idea de los «sufrientes», a veces refiriendo a los dominados por los normandos u otras a los perseguidos por creencias religiosas. En ocasiones por ejemplo arguye que la «la mano de Dios estará sobre el trabajador» (Winstanley 1649a, pág. 43). El designio divino se sitúa sobre el trabajador que viene siendo oprimido por los herederos de Guillermo. Algo similar ocurre cuando arguye que

[19] Hay una anécdota curiosa respecto de esta creencia de Winstanley en la igualdad radical de los hombres por naturaleza, que se da en el ya citado diálogo entre él, Everard y Fairfax. Al presentarse se negaron a sacarse el sombrero porque lo consideraban «su prójimo» (*their fellow creature*) (Bradstock 2011, pág. 54). Esto por otra parte era una práctica común entre las personas que deseaban subvertir el régimen (Walter 2015, pág. 333).

el nuevo gobierno que se instauró después de vencer al rey tiene como función principal el liberarlos de los «anteriores poderes opresores» (siempre la historia de pecado) y contra los cuales «luchamos con nuestro dinero en los impuestos, el *free-quarter* y nuestra sangre derramada» (Winstanley 1649a, pág. 37). ¿El pueblo soberano solo serían entonces los pobres soldados que formaron parte del ejército parlamentario? ¿Los pobres soldados o todos los pobres? De hecho hay autores contemporáneos que analizan este tema como un ejemplo de pensadores (incluyendo a Winstanley pero también a Walwyn) que plantean un contrato distinto al esquema liberal de Locke, contrario a un elitismo cognitivo no democrático, línea que luego continuaría con Marx o hasta Gandhi (Bilgrami 2009, págs. 9-12). Más allá de que este tipo de posturas me parecen exageradas y teñidas de sesgos ideológicos muy marcados, es cierto que Winstanley exhibe una propuesta política que hoy podríamos decir que está basada en los excluidos o desclasados.

Esto se presenta aun en aquellos textos de carácter más teológico que político. Por ejemplo, su *The breaking of the day of God* está dedicado a los «despreciados hijos e hijas de Sión, esparcidos por todo el reino de Inglaterra», agregando que el texto está dirigido a todos los que sufren por haber recibido el mensaje divino (asimilándolos al Cristo sufriente) y a los santos que son sofocados en esta época de revuelta (Winstanley 1649b, Introducción). Más adelante volveré a tratar este tema, pero aquí conviene introducirlo porque tiene una relación directa con la cuestión del pueblo soberano. Creo que parte de una posible solución a este dilema se encontraría al recordar algunos puntos ya explicados. Es verdad que en sus obras cobran gran relevancia los pobres y los perseguidos, pero Winstanley no necesariamente los trata de manera exclusiva como un mero sector o parte de la sociedad inglesa. Ellos son el verdadero pueblo inglés. Son esos *English* a los cuales Guillermo les había quitado la tierra. De hecho en algunos textos conecta directamente a los actuales excluidos con los antepasados conquistados por los normandos. Así asevera que las prisiones hoy se usan para aquellos que buscan recuperar la tierra que fue robada cuando «mataron y asesinaron a nuestros padres en aquella conquista normanda» (Winstanley 2006c, págs. 141-142). Ya sea que lo diga metafórica o literalmente, los actuales pobres son los hijos de los vencidos por los normandos. Y estos excluidos no son una parte porque son muchos. Recuérdese la cita, están «esparcidos por todo el reino de Inglaterra». Volviendo a las discusiones contemporáneas sobre la soberanía popular, en Winstanley se articulan a mi entender otras dos posibles definiciones de la democracia, una que entiende el derecho al ejercicio del poder político por parte de una porción de la población que fue reputada como inferior y sujetada a dominio, y otra que comprende al pueblo como «el todo y el cuerpo de la realidad social», a partir del cual la soberanía se presenta como autoconstitución y donde el pueblo

es constituyente y no constituido (Nancy 2008, pág. 30). En parte esta articulación también se ve en los *levellers* a causa del mito normando. El pueblo que emprende la revolución es esa parte sojuzgada por los herederos de Guillermo. Pero también es realmente el todo, ya sea entendido como acuerdo entre individuos o como una entidad orgánica más homogénea. En Winstanley los pobres y los santos son los actores principales de la historia (y mostraré que esto es complicado) pero ellos son en última instancia el verdadero pueblo inglés. Como intentaré analizar en el próximo capítulo, los otros directamente no son el pueblo. Ni siquiera pueden ser parte de un todo. El todo verdadero son los sojuzgados en la historia de pecado que ahora buscan liberarse. Y este es el cuerpo soberano.

En los siguientes capítulos seguiré retomando la cuestión de la soberanía popular, dado que la misma suele presentarse como justificación de varios otros temas. Asimismo, el tópico fue tratado ampliamente por las investigaciones sobre estos movimientos. Mi objetivo aquí fue marcar especialmente algunos puntos que servirán de base para la explicación de ciertas derivaciones de estas premisas. Aquello que más quise resaltar es la conexión existente entre la reinterpretación de la historia, el mito normando y las definiciones del pueblo o nación. La literatura de estos grupos radicales no se sustenta en sistematizaciones teóricas donde puedan apreciarse de manera concisa las definiciones de los conceptos políticos, como ser en este caso el de «pueblo» o «nación». ¿Por qué apunto esto? En ocasiones tengo la sensación de que muchas de las investigaciones contemporáneas analizan cuál es el significado que *levellers* y *diggers* daban a estos conceptos, en base a discusiones actuales sobre la democracia, la representación política, el sufragio universal, etcétera. Esto puede apreciarse tanto en estudios clásicos como los de Hill o Petegorsky, en las discusiones entre Macpherson y Hampsher-Monk o en los análisis más actuales de Wootton o Foxley. No estoy argumentando que estos enfoques no sean de utilidad y ya expliqué que parte de mis objetivos era extraer aprendizajes que sirvan para nuestras actuales discusiones políticas. Pero creo que en el punto de partida no debería caerse en la mitología de la prolepsis que trata Skinner. Debe tenerse cuidado en analizar en este caso el concepto de pueblo solo en base a las lecturas retrospectivas que nos sirvan para nuestra actual comprensión del pueblo. Es por esta razón que en los párrafos anteriores no me propuse detallar el tema, sino simplemente poner en primer plano aquello que no vi del todo reflejado en el estado del arte. Me refiero particularmente a las diversas definiciones que adquiere el concepto en estos personajes. Esta diversidad entre «pueblo» entendido como acuerdo entre individuos, como entidad orgánica y como cuerpo soberano se sustenta en las distintas ideas que poseen sobre la historia, el presente revolucionario y el futuro que proyectan. Más allá de que hoy día nos interesen algunos tópicos

más puntuales, como ser la extensión del sufragio o la participación de las mujeres, creo que el punto de partida tendría que ser el de analizar qué significados podía cobrar el pueblo o la nación en base a los idearios propios de estos radicales.

En este sentido creo que no debe olvidarse un punto que no encontré del todo detallado en las discusiones académicas contemporáneas. En medio de las idas y venidas sobre si *levellers* y *diggers* promovían el sufragio universal, si respetaban la figura del individuo o si su propuesta política estaba teñida por tintes clasistas o de género, se olvida que no podría entenderse en absoluto su concepto de «pueblo» si no se lo refiere a ciertas ideas teológicas. El pueblo como acuerdo de individuos se sustenta en que Dios creó a los hombres iguales. El pueblo como entidad que fue sojuzgada por los normandos se enmarca en una historia descripta en términos de pecado. El pueblo como cuerpo soberano se hace posible gracias a la revolución apoyada por Dios. El pueblo como entidad futura de iguales, particularmente en Winstanley, solo sobrevivirá cuando los hombres reconozcan la legítima conexión con Dios. Esto resulta relevante porque además demuestra que una premisa muy básica aun de nuestras democracias modernas, como es la soberanía popular, no surge necesariamente de concepciones individualistas y secularizantes. Recuerdo en este sentido una frase del clásico Carl Schmitt, quien en su famoso libro *Teología política* argumentaba, en base a una crítica a Kelsen, que «la democracia es la expresión de un relativismo político y de una actitud científica expurgada de milagros y dogmas, asentada en el entendimiento humano y en la duda crítica» (Schmitt 1975, pág. 71). Las posturas de *levellers* y *diggers* muestran por el contrario que en la modernidad temprana se pensaron modelos que se emparentan a la democracia y que están muy lejos de una «actitud científica» basada en un relativismo no religioso. El concepto de «pueblo» no se puede entender en estos autores si no se hace referencia a la divinidad, al Dios completamente omnipotente (me doy cuenta de la redundancia) del calvinismo frente al cual los hombres se presentan bajo una igualdad radical y al Dios que promueve la revolución milenarista que los liberará de la historia de dominación pecaminosa, proyectándolos hacia un futuro de salvación política y espiritual.

Capítulo 5

El enemigo del pueblo como fundamento del ideario político

En base a la historia de opresión que se plantea en la literatura de *levellers* y *diggers*, se analizó al pueblo como uno de los actores de esa historia, proyectándose como el principal en base a la particular relación recreada entre el pasado de dominación, el presente revolucionario y el futuro de liberación armónica. Más allá de las distintas acepciones que puede cobrar este pueblo, una constante que se transmite es su presentación como *una* de las caras de la moneda, obviamente la más legítima. La otra cara está representada por la figura del opresor. Y la configuración de ese enemigo del pueblo también puede analizarse bajo una perspectiva análoga, en el sentido de que su significación está teñida por lógicas discursivas similares a las vistas en el capítulo anterior. Por un lado, el enemigo posee significaciones varias que darán cuenta a la vez de distintos problemas dentro de esquemas no solo relacionados a la política, sino también a la economía, lo jurídico y lo religioso. En segundo lugar, intentaré mostrar que, de manera análoga al pueblo, existe en estos radicales la intención de unificar estos diversos matices (o directamente estos diversos enemigos en plural) a la imagen de un enemigo único contra el cual debe luchar ese pueblo que busca redimirse. Y por último, también en este tópico se trasluce una relación particular entre pasado, presente y futuro, pergeñando la idea de enemistad bajo distintas facetas en relación con la historia y la revolución milenaria.

Considero que la representación del enemigo en la teoría política de *levellers* y *diggers* no es meramente una cuestión anecdótica. Este es otro de los puntos mediante los cuales busco mostrar una visión algo más original sobre estos autores, principalmente porque es una cuestión poco tratada en el estado del arte. En todo caso la temática suele describirse en relación con otros tópicos relevantes dentro de las ideas de estos autores. Por mencionar solo dos ejemplos, existen estudios que analizan cómo

estos revolucionarios entreven a sus enemigos en base al ya citado problema de la extensión del sufragio (no otorgándoles derechos políticos como el voto) o cómo los presentan en referencia a la tolerancia religiosa (denunciando a los grupos intolerantes que los persiguen). Más allá de estos análisis, creo que los estudios pasan por alto cómo en *levellers* y *diggers* la enemistad se transforma, no solo en parte de supuestos problemas políticos de mayor calibre como ser la significación de la democracia o la relación iglesia-Estado, sino en una pieza esencial para definir su ideario político. Mi objetivo es consecuentemente mostrar esta faceta, porque a la vez esto se convertirá en un punto primordial para comprender cómo surge es su ideario una concepción del gobierno que puede escapar a los límites de las tradiciones ligadas al liberalismo, el republicanismo o la democracia basada en la soberanía popular.

5.1 El enemigo en la historia de pecado

El primer enemigo o grupo de enemigos se presenta a través de la estructura que se desarrolló en la historia de opresión del verdadero pueblo inglés. El juego entre el singular y el plural no es accidental ya que intentaré mostrar que una de las cuestiones interesantes es cómo *levellers* y *diggers* describen distintas personas e instituciones que a lo largo de la historia subyugaron al pueblo, pero el núcleo de su ideario político consiste en presentar (quizás nuevamente a través de una figuración cuasi mítica) al enemigo como un todo que se opone a ese otro todo que es el pueblo o la nación.

En los *levellers* la visión está más que presente, muchas veces provista de una violencia extrema que puede resultar difícil de asimilar si solo enmarcamos la esencia de su proyecto en ideales tan políticamente correctos como la tolerancia religiosa, el sufragio extendido o la defensa de las libertades. A la par de estos postulados se recrea una idea de enemigo en sentido absoluto, contra el cual debe lucharse sin piedad justamente para conseguir esos maravillosos principios. En este marco el rey tirano y sus extensiones se presentan como derivaciones demoníacas que subyugaron al pueblo durante siglos. Puede citarse en primer lugar nuevamente esos textos anónimos emparentados a los *levellers* donde se describe que los reyes se subyugan a la Bestia y persiguen a los santos, advirtiendo que aquellos que «adoran al rey adoran a la Bestia y los que adoran a la Bestia adoran al Demonio», agregando luego que lo hacen para mantener sus crueldades e incesto (Anónimo 2016, pos. 66-68 y 87-88). No solo el rey en sí, sino que cualquier persona que lo obedezca, es tildada de demoníaca y portadora de los peores vicios morales.[1] La cita

[1] El texto llega aun a incluir al Parlamento dentro de esta estructura de pecado, tildándolo de «apóstata» por «mantener esa cosa innecesaria llamada Rey» (Anónimo 2016, pos. 124).

me sirve además para hacer un pequeño paréntesis, a fin de mencionar una cuestión relevante dentro de la teoría política contemporánea. Sin duda que si asociamos la cuestión del enemigo a la política, el primer nombre que se nos viene a la cabeza es el de Carl Schmitt. No es mi intención en absoluto analizar este tópico, pero sí marcar algo que creo vale la pena resaltar para mi hipótesis de trabajo. En su famoso *Concepto de lo político* el jurista alemán advierte que no es necesario que el enemigo político sea «moralmente malo o estéticamente feo», sino que sea definido por la política, de manera autónoma, como un otro contra el cual se abre la posibilidad de un conflicto existencial (Schmitt 2006, págs. 31-33). En los radicales ingleses que estoy analizando la idea de enemistad es un componente vital de su ideario político, pero en un sentido que va más allá de lo postulado por Schmitt. Hasta me atrevería a decir que se invierte la relación causal. El enemigo que sojuzgó al pueblo durante la historia de pecado viene predefinido como perverso en un sentido moral y teológico, y es justamente esto lo que obliga al actuar. La política no define al enemigo, no tiene ningún tipo de autonomía en esta decisión. La lucha contra el réprobo es una obligación, y el accionar político debe subordinarse a ello. Pero también es cierto, para volver a Schmitt, que en estos radicales, por más que exista esta predefinición, se cumple la conceptualización que realiza el alemán en esa misma obra cuando observa que un antagonismo confesional o moral se torna en político al agrupar a los hombres en amigos y enemigos (Schmitt 2006, págs. 46-50). Creo que la cuestión puede ser difícil de resolver, pero aquello que me atrevería a decir es que en estos ingleses ambas visiones se retroalimentan entre sí. Quién es el enemigo es una cuestión que lo político no puede definir con autonomía pero, al iniciar la actividad de lucha contra ese enemigo, lo teológico se vuelve político.

La obra de Overton es donde mejor se ve esta idea de enemistad, particularmente en aquellos escritos bajo la forma de sátiras. Uno de los enemigos más vilipendiados en esta literatura es la Iglesia Católica. En 1642 escribe su *Articles of high treason exhibited against Cheap-side crosse*, una sátira donde se muestran las acusaciones por las cuales se dictamina una sentencia a muerte de cruz, en referencia al catolicismo. Aquí habla de una «Cruz babilónica [que] traicioneramente ha triunfado en traer la supremacía papal», agregándole luego los motes de idólatra y diabólico, e incluyendo dentro de este grupo no solo al Papa sino también a los jesuitas, cardenales y obispos, que «ocasionan insurrecciones tumultuosas, disturbios políticos y nacionales, para la destrucción del comercio» (Overton 1642a, págs. 3-5). La cita es más que interesante. Es cierto que cualquier inglés tenía fiel en su memoria intervenciones violentas del catolicismo en la política como el famoso complot de la pólvora de 1602. Pero la descripción que realiza este *leveller* es elocuente por los términos que utiliza. Nótese que el catolicismo no es simplemente

vilipendiado por malinterpretar la ley de Dios, sino directamente por aliarse al demonio. Otro punto interesante es cómo el enemigo se pinta no solo como diabólico sino también como opuesto al pueblo y la nación. Es más, el hecho de ser demoníaco se complementa lógicamente con el ser enemigo de la voz del pueblo. Así la intervención del catolicismo termina por demoler todos los cimientos de Inglaterra, no solo a nivel espiritual sino también político y económico (la referencia al comercio es más que perspicaz). En el mismo año escribe otra crítica a la Iglesia Católica en su *New Lambeth fayre newly consecrated and presented by the Pope himselfe, cardinals, bishops, Iesuits*. El texto es una sátira donde el Papa y otros miembros de la jerarquía católica venden «cosas», ya sea materiales, como cruces y reliquias, así como no materiales, que incluyen tanto indulgencias como complots. Vuelve también con la retórica de asociación al demonio, advirtiendo que los cardenales, prelados y jesuitas abrieron las «puertas del Infierno» para «avanzar su estado» y desde las cuales salieron «legiones de langostas oscureciendo todos los cielos» con miles de frailes, monjes y monjas, asistiendo todos a la «Prostituta» (Overton 1642b, págs. 3-4). La cita es elocuente porque asimismo muestra la gran afrenta de Overton y otros *levellers* a las diversas órdenes que surgieron dentro de la Iglesia a lo largo del medioevo, y que se relaciona con su crítica a los privilegios que describiré en otra sección. Lo cierto es que cualquiera de los cargos relacionados al catolicismo es descripto en términos teológicos. El enemigo religioso y político es absoluto porque es un engendro del demonio. Aquí también resulta interesante cómo Overton busca recrear un enemigo en donde incluye cuestiones que no eran propias del catolicismo sino de la iglesia de Inglaterra (aquello que con el tiempo se conocerá como el Anglicanismo). Así, una de las cosas que «se venden» es el *Common-Prayer Book* (Overton 1642b, pág. 14), que era el libro de liturgia que se había querido imponer desde mediados del siglo XVI. Se da una acción performativa similar a la vista con el conquistador normando, donde se busca figurar un enemigo que puede tener muchas cabezas pero que en el fondo es un solo monstruo. Una imagen análoga se presenta en otra de sus sátiras, *A sacred decretal, or Hue and cry*, en donde habla un presbiteriano que critica Martin Mar-Priest (uno de los personajes recurrentes de sus obras, cuya función es desenmascarar a los perversos), conectando al primero con el Papa y su poder temporal, los jesuitas, la Inquisición española, los obispos de la monarquía Estuardo (que descenderían del poder pontificio) y la política de diezmos (Overton 1645a, págs. 1, 6, 10-11 y 22). El pueblo que se libera es *uno* y frente al él se presenta al enemigo opresor que también es *uno*.

En este marco, es realmente elocuente una de sus sátiras, titulada *The araignement of Mr. Persecution*, donde describe un ficticio juicio a esta personificación de la intolerancia religiosa. La idea de enemistad y las

bipolaridades dicotómicas son la esencia de la obra. Desde la misma introducción se perfila el odio a aquello que en Winstanley se categorizaba como el *imaginary teaching power*, describiendo a los universitarios como sofistas, expertos en «falsas glosas» y en reinterpretar las Escrituras para engañar al pueblo (Overton 1645c, Introducción). Lo más elocuente de esta sátira es el relato de los miembros que conforman los bandos del juicio. Entre aquellos que juzgan al Sr. Persecución se encuentran: Sr. Soberanía de Cristo, Sr. Poder del Parlamento, Sr. Unidad de los Reinos, Sr. Fuerza Nacional, Sr. Riqueza Nacional, Sr. Lealtad Nacional, Sr. Libertad del Sujeto, Sr. Buen Samaritano, Sr. Día del Juicio, Sr. Luz de la Naturaleza y el Sr. Venganza de Dios, del pueblo de la Imparcialidad. El reo es asimilado a la *High-Comission*, la suprema autoridad eclesiástica hasta 1641, la cual es comparada por Overton con el Papa y la Inquisición española, resaltando que se convirtió al protestantismo con la iglesia episcopal y el presbiterianismo. Entre aquellos testigos que defienden al Sr. Persecución se encuentran el Sr. Simón Sínodo, Sr. Satán, Sr. Anticristo, Sr. Inquisición Española, Sr. Concilio de Trento, Sr. Ruda Multitud, Sr. Gobierno Escocés, Sr. Ingreso Pontificio (Overton 1645c, págs. 1-3). Todo esto es un claro y tajante ejemplo del odio proyectado hacia esas entidades medievales que se agrupan bajo un único eje del mal, junto a otros nuevos enemigos (como los escoceses) que describiré en el siguiente acápite. Nótese además cómo lo político se congenia con lo religioso, sobre todo del lado de los probos. El apoyo divino se personifica de diversas maneras junto al pueblo, y en este sentido es particular el repetido uso de «nacional» para referirse a los que sufrieron frente a la intolerancia religiosa del gobierno derrocado por la revolución. De hecho, más adelante en el texto, Overton confirma esto al criticar al Sr. Persecución porque crea caos y hace enemistar a todos entre sí dentro de una comunidad, postulando paradójicamente que cuando «uno considera al otro como su enemigo mortal, usará cualquier medio, fuerza o política que pueda para dominarlo» (Overton 1645c, pág. 11). La relación entre lo religioso y lo político es clara. La intolerancia y la persecución a cualquiera que no comparta la religión oficial no es simplemente una cuestión teológica o moral, sino que tiene directas consecuencias respecto del orden público y la armonía social. Lo «paradójico» en todo caso es que Overton confirma que esto sucede cuando se proyecta al prójimo como un «enemigo mortal». Creo que las citas que vengo transcribiendo muestran notoriamente que el mismo Overton no se priva de este vicio. Vale recordar en este sentido que toda su sátira muestra que frente a la nación (con su libertad y riqueza) se oponen los opresores de la historia de pecado, amparados por las fuerzas demoníacas. Por si no quedase clara esta violencia contra el enemigo absoluto, véase por último la sentencia al Sr. Persecución:

> «Consecuentemente la sentencia de esta Corte es que deberá retornar al lugar de donde proviene... esa mugrosa jaula... allí lo apresarán con inquisitoriales, sinódicas y sacerdotales cadenas hasta la llegada de ese gran y terrible juicio de toda la Tierra, que se lo llevará vivo, junto a Sir Symon y su hijo Sir John, y los expulsará con sus confederados al lago de fuego y azufre, donde están la Bestia y el Falso Profeta, y allí serán atormentados día y noche para siempre» (Overton 1645c, pág. 46).

Obviamente el texto es solo una figuración y Overton nunca dice explícitamente que esta sería la política por aplicar en la realidad concreta. Pero lo cierto es que el lenguaje adquiere un grado de violencia sumo. Además, creo que no es menor el hecho de que en la sentencia se explicita no solo el castigo al reo juzgado sino también a aquellos que lo defendieron. Recuérdese que, más allá de que son imágenes literarias, cada uno de estos personajes estaba asociado a personas o sectores concretos de su época, incluyendo a los presbiterianos, católicos, jesuitas o individuos particulares como el caso del famoso Thomas Edwards, conocido por su libro *Gangraena*, donde realiza una furiosa crítica contra varias de las sectas puritanas del momento. ¿En serio pretende Overton que no se considere a todos estos actores de la política inglesa e internacional como enemigos mortales después de asociarlos al demonio? ¿Es tan fácil pedir la tolerancia después de relatar la sentencia a arder en el infierno para todos estos personajes? Es cierto que la política de tolerancia es uno de los grandes pilares de los *levellers*, punto que mencionaré más adelante y que fue muy ponderado por los investigadores en las últimas décadas. Pero no puede dejar de marcarse a la par, cosa que no hacen muchas de las investigaciones contemporáneas, el violento lenguaje que usan los *levellers* para describir a todos aquellos que se oponen a su proyecto. En gran parte de mi libro intentaré demostrar que esta faceta más agresiva puede traer consecuencias. La misma tónica florece en textos de años posteriores, a la par que continuaba el intento de los presbiterianos de consolidarse en el poder, hasta que finalmente se alían a los realistas en la segunda guerra civil. Por ello Overton advierte cómo estos presbiterianos están emplazados en el poder como dioses pero que en realidad llegaron a esos puestos por obra de Satán, recordando nuevamente que la política de no tolerancia lleva al caos político, provocando «conspiraciones, insurrecciones, rebeliones, como en Holanda, Francia, Alemania, Irlanda, Escocia e Inglaterra (...) dividiendo a las naciones y el pueblo» (Overton 1646d, págs. 4 y 10-12). Overton inscribe la guerra civil inglesa y todas las guerras de religión en Europa desde el siglo XVI dentro de esta dicotomía entre los intolerantes perversos por un lado y los pueblos por el otro.

La crítica a los poderes que reinaron en el pasado aparece también en los textos de Walwyn, en ocasiones con menos violencia que en Overton

pero en la misma dirección. Un caso muy claro, que se aprecia particularmente en sus primeros textos, es la afrenta contra las religiones institucionalizadas. El gran ejemplo en el cual deseo detenerme es el ya citado *The power of love*, texto que posee una influencia del antinomianismo. Hago aquí un paréntesis (otro más) para resumir de qué se trataba esta tendencia, basándome especialmente en la obra de David Como, quien estudia con sumo detalle los distintos movimientos y personas ligadas al antinomianismo en la Inglaterra de los siglos XVI y XVII. No se trataba propiamente de una religión, en el sentido de un credo institucionalizado, en gran parte porque la misma esencia de sus creencias lo impedían. Entre sus características principales se encontraban las siguientes: la idea de que la ley mosaica fue abolida por el cristianismo (por ende siendo muy críticos de la rigidez moral de los puritanos basada en la Biblia); la salvación por la sola fe y la gracia libre, totalmente apartada de las obras; la creencia de que el contacto con Dios no se da por un esfuerzo humano sino por una experiencia sobrenatural, muchas veces haciendo hincapié en la aparición de Cristo en cada hombre individual, por ende santificando a ese individuo y alejándolo de todo pecado (Como 2004, cap. 2). Esta tendencia se presentará en Walwyn y el mismo David Como lo marca (Como 2004, Conclusion). Incluyo esta digresión aquí porque la visión de Walwyn para con las religiones que se desarrollaron en la historia de pecado está muy relacionada con este tema. En su *The power of love* incluye una crítica a toda persona o entidad que busque monopolizar la verdad divina, aseverando que se puede acceder a ella «fácilmente sin estudio ni dificultad» porque es «una bendición que Dios ha ofrecido a cada hombre». Esto lleva a la afrenta contra aquellos que complican las partes de la Escritura que son claras [*plaine*] y «oscurecen el significado con sus forzadas y artificiales glosas» (Walwyn 1643, págs. 2 y 10). Y volviendo a la temática del enemigo, quizás con un tono a mi entender no tan pacífico, postula que su «consejo es que marquen a aquellos que provocan división entre ustedes, y esos son aquellos que reprochan a todo aquel que no permite las diferencias en el juicio» (Walwyn 1643, pág. 42). Como en Overton, los intolerantes que reprimen a los supuestamente herejes llevan a la desunión y por ende hay que identificarlos para que no causen mayores daños a la nación. Walwyn confirma esto sobre todo en los universitarios, ese *imaginary teaching power* de Winstanley, cuando dice que «que son opositores al bienestar de la *Commonwealth*, y son defensores de las ridiculeces en el gobierno y promotores de la tiranía» (Walwyn 1643, págs. 45-46). Al igual que en Overton, la lucha contra ese enemigo que se enclaustra en las religiones institucionalizadas y en las universidades, no es solo una cuestión teológica sino que posee directas consecuencias en lo político. Si bien el tono de toda la obra no es violento, una pregunta obvia que podría hacérse a Walwyn es cómo se procederá después de *marcar* a

estos intolerantes, considerando encima que el texto concluye con una aseveración que repite nuevamente la necesidad de «marcarlos, sin ser engañados por sus ocultas insinuaciones para mantenerlos divididos», porque «son lobos en piel de cordero», aunque luego agrega que «ustedes responderán con amor» (Walwyn 1643, pág. 50). Adelantándome a la cuestión de cuáles podrían ser las políticas concretas que se derivarían de estos principios, y que trataré en los últimos capítulos, vuelvo a hacer la misma pregunta que marqué con Overton. ¿Será tan fácil tratar «con amor» a esos personajes productores de caos y que son descriptos con la imagen bíblica de lobos con piel de cordero?

Este problema se repite en otros textos de su autoría. Un año antes del mencionado *The power of love*, postulaba que «el clero (con el cual los hombres de Estado debían hacer su mal intencionado trabajo) podría ganar más estima, y ser más reverenciado por el pueblo, quien raramente conoce o se adentra en las razones de las cosas, sino que son usualmente llevados por apariencias externas» (Walwyn 1642a, pág. 2). El clero, que encima está amparado por los poderes políticos, tiene la capacidad no solo de sojuzgar al pueblo, impidiéndoles el acceso a la verdadera salvación, sino que además convence (hoy diríamos con espejitos de colores) a ese mismo pueblo que no logra darse cuenta de estos ardides. Volviendo a esa representación del enemigo como un monstruo de muchas cabezas, en este mismo texto incluye dentro de este plan a la «corrupción de los abogados, esas langostas devoradoras» (Walwyn 1642a, págs. 1-2). En base al lenguaje que Winstanley recreará años después, diríamos que Walwyn ya nos habló del *imaginary teaching power* con los universitarios que hacen complejo aquello que es simple en esencia, del *imaginary Clergy-Power* amparado por el *imaginary Kingly power* y ahora introduce el *imaginary Judicature* con la crítica a los abogados que viven de las complicadas interpretaciones del derecho opresor creado por los normandos. Finalmente, este escrito de 1642 termina de recrear esa imagen del enemigo, como una composición de partes que se unen en un todo de perversidad, cuando habla de Roma y España asociándolas a zorros y serpientes que se desarrollan en las «más extensas tiranías del mundo cristiano», apoyados en las maquiavélicas instrucciones que vienen desde Florencia, a lo cual luego suma a los protestantes que persiguen a los puritanos (Walwyn 1642a, págs. 3-7). La Roma papal, algunas de las potencias continentales, los gobiernos protestantes que imitan la política de intolerancia de los católicos y hasta los florentinos (¿acaso Maquiavelo o la anti-calvinista Catalina de Medici?) son emparentados bajo el mismo ropaje de la perversidad.[2]

[2] Visiones muy similares pueden encontrarse en un panfleto publicado años después titulado *Tyranipocrit*, que suele atribuirse a Walwyn. Más allá de que pondría en duda la autoría porque posee un lenguaje mucho más violento que el de este

La misma crítica contra las entidades intolerantes se repite en su reconocido *The compassionate Samaritane*, en donde advierte que el objetivo de la persecución de los obispos contra los puritanos nunca fue el de convencer sino siempre el de controlar y «sin oposición pisotear al pueblo» (Walwyn 1644b, pág. 16). El clero institucionalizado no solo persigue a un grupo particular, sino que este mismo hecho se proyecta como una política constante contra el pueblo. En un tono similar al visto en la relación entre las injusticias contra Lilburne y la necesidad de que el pueblo se haga eco de estas, aquí Walwyn da a entender que el sufrimiento de estos grupos religiosos particulares es a la vez un avasallamiento contra el pueblo como un todo. El desenmascarar la esencia del enemigo sirve para hacer reaccionar al pueblo. Para justificar lo expuesto, Walwyn muestra una vez más la influencia del antinomianismo, confirmando que todo aquello que deba necesariamente ser conocido de la divinidad es de fácil acceso, y en todo caso los ministros religiosos y universitarios tienen el interés egoísta de «enmarcar [la verdad] en largos métodos y cuerpos sobre la Divinidad, lleno de dudas y disputas» (Walwyn 1644b, págs. 27 y 32). Si la esencia de Dios es asequible por cualquiera de manera simple, entonces toda institución que complique este conocimiento solo podría tener otras intenciones poco santas. La misma idea se repetirá en un texto posterior al aseverar que los más ortodoxos en religión que quieren combatir las herejías, en realidad tienen como fin controlar al pueblo, teniendo «sus propios injustos fines, esclavizando al pueblo según su voluntad» (Walwyn 1646a, pág. 1). La persecución religiosa no es simplemente un tema de política eclesiástica, sino que se inscribe dentro de esa historia de opresión, de la cual el pueblo debe liberarse. La crítica a los poderes eclesiásticos continuará aún en los textos de finales de la década de 1640. En un panfleto titulado justamente *The vanitie of the present churches*, vuelven a brotar las furiosas diatribas contra el Papado, el clero y los presbiterianos, describiéndolos como blasfemos de Dios por creerse con el verdadero espíritu divino, sometiendo con arte y sofística al «pobre engañado pueblo en los más grandes errores, para mantener su propio orgullo, codicia y lujo». El párrafo termina con la recurrente tesis de que todo ello pervierte a las comunidades, acarreando «riñas, envidia, maldad y murmuraciones, para un extremo perjuicio e inquietud del pueblo» (Walwyn 1649c, págs. 9-10 y 13). En lenguaje contractualista, podríamos decir que estas religiones institucionalizadas llevan a las sociedades hacia un estado de naturaleza, donde prima la

leveller, aparecen ideas que son análogas a las vistas. En el marco del tema que estoy desarrollando, se hace referencia a los poderes corruptos que se expanden por todo el mundo cristiano, enfatizando al Papa demoníaco y justificando esta crítica en la afirmación, muy cercana al antinomianismo, que el conocimiento de Dios debe provenir de nuestro interior, dado que la única ley es la del amor (Walwyn 1649d, págs. 7-8).

discordia entre los hombres y donde los únicos que se benefician son esos clérigos portadores de pecados con su orgullo y codicia.

Obviamente Lilburne no escapaba a este marco, y en su caso la afrenta contra el enemigo toma un color particular por los continuos encarcelamientos que sufrió. Ya desde sus primeros panfletos a fines de la década de 1630 puede apreciarse esto. En 1638 escribe un texto que desde el mero título puede apreciarse cómo el núcleo se fundamenta en la cuestión: *A worke of the Beast or a relation of a most unchristian censure, executed upon John Lilburne*. Es decir, el propósito principal es mostrar cómo el diablo se hace presente en el accionar de ciertas personas y entidades. Además el título exhibe que, ya desde sus primeros escritos, Lilburne intenta recrear la comentada idea de que las injusticias que sufre él como individuo deben ser reclamadas por el pueblo todo, ya que si a una persona no se le respetan sus derechos, ello podría extenderse al resto de la comunidad. Una de las entidades más vilipendiadas es el gobierno de los obispos de la monarquía inglesa [*Prelates*]. Aquí marca que él fue objeto directo de la «crueldad y maldad» de estos ministros religiosos, cuyo accionar pecaminoso va contra los santos, el sistema jurídico inglés, la ley de la naturaleza y la ley de Dios (Lilburne 1638, págs. 7 y 12-13). Presenta así su caso en principio como un ejemplo de persecución religiosa típica contra los puritanos, pero enseguida conectando esto al ya tratado tema teológico y político de la tríada que conforman la ley de Dios, la ley natural y la ley humana específica de Inglaterra. Antes habíamos referido esta cuestión para explicar la conexión entre la soberanía popular y Dios. Ahora se entrevé con el reverso de dicha moneda. El enemigo es justamente el que se opone y no respeta esa tríada. Al igual que en Overton y Walwyn, Lilburne también conecta en este texto a los obispos con la Roma Papal, enfatizando que el Papa y el Estado Romano son propiamente la Bestia, que recibió su poder directamente del Dragón-Diablo, y los obispos de la iglesia de Inglaterra derivan su poder de él, en referencia a que esta iglesia no renegaba de la sucesión apostólica (Lilburne 1638, págs. 14-16 y 31).

Un año después presentará el mismo argumento en otros textos. Primero volviendo a la ponderación de esos «santos» que son perseguidos y asesinados por parte de las autoridades eclesiásticas porque son los que conocen que las causas de estas últimas son perversas (Lilburne 1639b, pág. 3). Los puritanos vuelven a presentarse como los paladines de una causa que debe extenderse al pueblo todo. Segundo, se refuerza nuevamente la conexión de los ministros eclesiásticos con el diablo, hablando del «yugo y servidumbre espirituales de la Bestia, o el Estado Romano, que son odiados por el Señor», en base a una especie de cadena de mando de la maldad, de la cual forman parte los ministros eclesiásticos y prelados ingleses, el Papa y finalmente el Demonio. Consecuentemente, insta al pueblo a que no preste atención a esta «pesada niebla de la oscuridad

y del negro Reino del Anticristo» y que no comulgue con estos idólatras (Lilburne 1639a, págs. 6-14 y 22). Curiosamente, Lilburne después de esta cita advierte que al Rey se lo debe respetar porque su poder viene de Dios, salvo que realice alguna acción en contra de la divinidad, premisa que también había postulado en el otro texto de 1639, enfatizando que el problema no era el monarca sino los *Prelates* y *Bishops* (Lilburne 1639b, pág. 5). La presentación del enemigo va por etapas y todavía el rey no había caído en la misma bolsa de perversidad. Obviamente faltaba la inclusión de uno de los enemigos ya citados en otros *levellers*, los profesores universitarios, los cuales son pintados en esta obra como «falsos maestros y seductores» y «enemigos de Cristo», postulando que «Cristo dijo que los profesores... deben ser odiados por todos los hombres» (Lilburne 1639a, págs. 18-19). Pido disculpas por insistir nuevamente con ello, pero sería inocente pensar que esta profunda aversión no tendría consecuencias en lo político. ¿Podría una comunidad sana o justa permitir la convivencia (y ni hablar de participación ciudadana) a personas que supuestamente Dios nos pidió que odiemos?

Continuando con esta línea, en 1640 escribe un texto desde la cárcel en donde hace referencia a personas particulares, sobre todo el arzobispo de Canterbury, William Laud, uno de los paladines de la iglesia oficial, quien es tildado por Lilburne como hijo del demonio (Lilburne 1640, pág. 1). Casualmente ese mismo año Laud será arrestado por la presión de los puritanos en el Parlamento. El texto vuelve además con la clásica figuración del pueblo sufriente frente a las autoridades religiosas perversas que «engañan y roban a los pobres», haciendo especial referencia al maltrato que reciben en las cárceles (Lilburne 1640, pág. 5). Una vez más, con esto Lilburne no solo busca dejar al descubierto las injusticias que él sufre, sino hacer de su caso personal el reclamo de la nación entera. En 1641 escribe un curioso panfleto en donde esta visión se figura patentemente, al explicar que según los mismísimos textos bíblicos existen tres estados o gobiernos: el Estado Civil, el verdadero Estado Eclesiástico y el falso Estado Eclesiástico, cada uno con sus cuerpos políticos, oficiales y ministros, leyes y ordenanzas, y sujetos que les brindan obediencia. Con los primeros dos no existen inconvenientes, ni siquiera todavía con el primero, el cual está formado por el rey y las personas que deben obedecerle por mandato divino, citando la famosa carta de San Pablo a los romanos. El verdadero Estado Eclesiástico está formado por el poder que Cristo autorizó a sus apóstoles, el cual se ve reflejado en todas las iglesias de los santos. Lo interesante es cómo describe al Falso Estado Eclesiástico, emparentado a Roma, como un «estado infernal de la bestia», que obtuvo su poder del demonio y está formado por el «Rey de las Langostas», que sojuzga a las autoridades políticas, que durará los 126 días que relata la Biblia y que en realidad

son años (Lilburne 1641a, págs. 3-7). Esto por otra parte conecta a Lilburne con esas interpretaciones de la historia que vimos en Winstanley. Por ahora aparece el Lilburne que no quiere presentarse propiamente como un revolucionario político porque sigue respetando al rey, aunque la afrenta a la iglesia oficial ya sería una forma de resistencia política. Lo cierto es que ya desde sus primeros textos se aprecia el énfasis de recrear la imagen de que existen entidades conformadas en el pasado que son estrictamente diabólicas.

Esto continúa en textos posteriores, donde a la par de ir configurando nuevos enemigos, sigue recordando los viejos tiempos. Por ejemplo, describe a la iglesia de Inglaterra como «una verdadera madre prostituta» que nunca se unió verdaderamente a Cristo sino al Papa de quien recibió su autoridad, siendo una de las entidades del Anticristo que describe el libro del Apocalipsis (Lilburne 1644, pág. 4). Esto por otra parte lo lleva nuevamente, y de forma bastante violenta, a instar a la no comunión con todos aquellos que obedezcan a estas falsas iglesias de Roma o de los Prelados, enfatizando que llegó el momento de destruirlas para que florezca el verdadero Reino de Cristo (Lilburne 1644, págs. 33-34). Debe recordarse aquí que Walwyn tenía un lenguaje similar cuando instaba a «marcar» a todos los que pertenecían a estas supuestas iglesias intolerantes. Resalto una vez más que a veces resulta difícil pensar en un diálogo tolerante entre los miembros de diversas religiones cristianas como se propone en otros textos de *levellers* si promueven a la vez la extirpación total de algunas de estas confesiones. En otro texto critica ciertas directivas políticas por asemejarse a «los tiempos de los prelados, sumidos en la ignorancia, la superstición y la persecución» (Lilburne 1645b, pág. 4). Lo mismo se aplica a ciertas instituciones de la monarquía, siendo un claro ejemplo la *Star Chamber*, una especie de tribunal que es muy criticado por los *levellers* y los puritanos en general. Lilburne incluye a este tipo de instituciones dentro del eje del mal y bajo el mismo lenguaje que el descripto en las anteriores citas. Así indica que los miembros de este cuerpo eran «tiránicos, opresivos e ilegales, para la esclavización del pueblo», apuntando particularmente contra los «carceleros asesinos, y todos los ministros del Estado, que forjaron sus fortunas con la ruina del pueblo», quienes finalmente tendrán su condena porque «caminan sobre los pasos de sus predecesores (y hasta los sobrepasan en inequidad) y por ello terminarán en la misma destrucción» (Lilburne 1646e, pág. 5). Esta misma tónica se usará para vilipendiar a otros de los componentes de ese sistema político perverso, los abogados. Al igual que otras entidades, son descriptos por Lilburne como enemigos del pueblo, promotores de la tiranía para que haya divisiones y discordias que ellos aprovechan para volverse más ricos, y por lo cual este *leveller* promueve que sean vistos como «gusanos, plagas y pestes de la *Commonwealth*» (Lilburne 1648b, pág. 13). Volviendo a la cuestión de Pocock del universo de lenguaje,

nótese que se mantiene la misma estructura para todos los enemigos. Son adversarios del pueblo, lo roban y subyugan, son herederos de los conquistadores (y hasta en ocasiones peores que sus predecesores), son promotores de la división de ese pueblo que en esencia debe mantenerse unido, y finalmente serán castigados por sus pecados. Y por supuesto la monarquía misma es vista como gran ejemplo de las instituciones que deben ser extirpadas, describiendo a Carlos como «uno de los monstruos de la Tierra» y sus defensores como una «abjurada y falsa generación, y apta para ser aborrecida por Dios y todo hombre de bien» (Lilburne 1647g, págs. 55-56). No solo el demonio, sino cualquiera de sus idólatras, deberán sufrir las consecuencias de esta revolución que Dios mismo promueve para destruir todo el sistema de la historia de pecado.

Todas las expuestas citas conectan nuevamente a los *levellers* con tendencias presentes en el puritanismo hacia la representación del adversario como el Anticristo, lo cual llevaba a una polarización total de la sociedad, convirtiendo a la guerra y la política en totales (Walzer 2008, pág. 311).[3] La lucha que se emprende contra el enemigo histórico es pensada así de manera teológica y política, es parte de la eterna afrenta contra el demonio.[4] Esta visión estaba muy presente en el ámbito de los *covenants* y *oaths* promovidos por los sectores puritanos durante la guerra civil. Un ejemplo fue el *Solemn League and Covenant* entre presbiterianos y los líderes parlamentarios en 1643, donde aquel que no cumplía con ciertos preceptos (que podían tener carácter tanto religioso como político) se transformaba en enemigo público, consecuentemente instaurando la necesidad de identificarlo y perseguirlo, aún si fuese un familiar (E. Vallance 2002, pág. 406).[5] También se podía vislumbrar de manera patente en esos predicadores que surgieron a lo largo del siglo y que buscaban una evangelización más espontánea sin ningún tipo de

[3] Puede aquí citarse un trabajo de Zafirovski donde conecta al puritanismo con tendencias autoritarias y, en base a lo expuesto en este capítulo, con un extremismo que rechaza cualquier idea de pacífica resolución de conflictos en favor de una completa aniquilación del enemigo visto en términos de cruzada (Zafirovski 2007, pág. 68 y 76). Citaré este trabajo en otras ocasiones, aunque mostrando que posee un sesgo anti-puritano muy fuerte, y a mi entender exagerado, probablemente contextualizado en discusiones contra los sectores más conservadores estadounidenses ligados a confesiones que provienen del puritanismo.

[4] Debe marcarse de todas formas que también en el bando de los realistas (donde los puritanos no pululaban) se desarrollaba la idea de un enemigo total, diciendo que Dios enviaría al infierno a los regicidas y estipulando que los revolucionarios destruirían la ley, la familia y todo pilar de cristianismo (Tubb 2004, pág. 62).

[5] En este mismo artículo se hace referencia a las enseñanzas impartidas a los soldados del ejército parlamentario donde el conflicto era interpretado como una guerra de los divinos [*godly*] contra los *ungodly*, la cual debía sobrellevarse sin misericordia (E. Vallance 2002, pág. 396).

institucionalización eclesiástica por detrás. Esta prédica podía ser llevada a cabo aun por mujeres, entre las cuales se encontraban discursos que proferían críticas contra el Papa que perseguía a los puritanos y que era descripto como el hijo del demonio (Rees 2016, cap. 1).

En Winstanley lógicamente la perspectiva sobre el enemigo histórico está siempre presente, aunque matizada regularmente por la idea de una lucha que debería ser pacífica. Un claro ejemplo de ello aparece en el famoso panfleto *A New-yeers Gift for the Parliament and Armie*, donde describe el accionar de los *diggers*, el cual debe sobrellevarse sin violencia, aceptando la «felicidad de ser perseguido» por la causa correcta pero que es perpetrada por los «Sacerdotes y Profesores que son los sucesores de Judas» (Winstanley 2006b, pág. 179). La revolución debe ser pacífica, pero sin olvidar que se hace contra ese enemigo asimilado con el traidor a Cristo. La conceptualización del ya citado *kingly power* se desarrolla bajo la figuración de un enemigo total, que debe ser extirpado completamente para que no vuelva a surgir. En este marco describe que estos opresores muñidos de prerrogativas son los «adamitas y cananeos que caminan contrario a la palabra de Dios (que es el amor) al mantener el asesinato y el robo, a través de las leyes que hicieron sus padres y que ahora justifican (...) las leyes prerrogativas de Belzebú, que son la fuerza de la codicia y la servidumbre», incluyendo dentro de este grupo a los abogados, clérigos y alguaciles que son «siervos de Belzebú y demonios» (Winstanley 2006c, págs. 134-135). Reaparece la idea de que el sistema jurídico fue creado por los ancestros de aquellos que ahora están en el poder, y todos (opresores del pasado y del presente) son asimilados a seguidores del demonio. Esta afrenta a los diversos sectores asociados a los ya mencionados *imaginary powers* que se desarrollaron durante la historia de pecado son especialmente mencionados en el texto donde Winstanley defiende el *Engagement* de 1649, al aclarar que los opositores a este documento son los «señores, los sacerdotes con sus diezmos, que predican los intereses de los reyes y señores, expropiadores, abogados, codiciosos usureros y opresivos terratenientes» (Winstanley y Aylmer 1968, págs. 11-12). Se repite la misma retórica de asociar a los enemigos políticos con el pecado, presentándose también el particular objetivo, ya visto en los *levellers*, de querer agrupar a distintos sectores dentro de un enemigo común que se opone a la instauración del único sistema acorde a la rectitud y el plan divino. La historia medieval recreada a través del mito normando produjo muchos retoños, pero ahora todos deben ser agrupados en una misma bolsa, a fin de que sean extirpados para que la revolución se consolide. En otro texto indica que el poder político opresor es una especie de pecado siempre latente, como un «árbol extendido, [que] si se le corta la cabeza, dejando las ramas y raíces, crecerá nuevamente y recuperará su fuerza» (Winstanley 2006b, pág. 162). Estas

citas se adelantan a la cuestión de la revolución que describiré más adelante. Frente al enemigo diabólico, solo puede (y debe) plantearse una revolución que sea total.

Al igual que en los *levellers*, en el ideario *digger* junto al poder político aparecen sus demoníacos adjuntos, como ser la nobleza y el clero, los cuales llegan a ser descriptos como *Antichristian task-masters* que subyugan al *common people* (Winstanley 1965, pág. 291). En otros textos esta cuestión reaparece bajo ropajes más teológicos, pero con la misma intensidad. Por ejemplo en *The breaking of the day of God* compara a todo aquel que no acepte el mensaje de la liberación espiritual con los judíos que mataron a Jesús, aseverando que los enemigos serán dominados bajo los pies de Cristo (Winstanley 1649b, págs. 4, 30 y 37-38). Es cierto que en estos escritos habla de cuestiones teológicas, planteando a los enemigos en oposición a su concepto de «santos», pero el carácter político siempre florece, lo cual se prueba cuando a renglón seguido de la anterior cita advierte que el enemigo será destruido por una revolución pacífica para rescatar a la *common people* de aquellos que niegan el binomio Cristo-santos y que son denominados como «anticristos». Así, a pesar del carácter estrictamente teológico que pueden tener algunos de sus escritos, siempre surge la imagen de ese actor de la historia que es el pueblo, y frente a ello los poderes que se le oponen son vistos exclusivamente como los enemigos y opresores del verdadero soberano.

Obviamente la propiedad privada, al ser para Winstanley el origen de todo mal, vuelve a plantearse en el nodo de su pensamiento y así todas las personas e instituciones que la promueven se convierten en enemigos por esencia de la verdadera rectitud y justicia. Por ejemplo en *Fire in the Bush* asocia a todo gobierno que acepte la propiedad privada al Anticristo (Winstanley 1650c, pág. 36). Esto aplica no solo a las jerarquías políticas, sino también a cualquier individuo que participe de esta estructura. Así crítica a los ricos y los señores [*Lords of Mannors*] en tono bastante violento, observando que todo aquel que sojuzgue a su hermano y le impida el gozo de los beneficios de la creación es un «ladrón, asesino y enemigo de Cristo» (Winstanley 1650b, pág. 6). Términos similares se repiten en otros escritos, a fin de enfatizar la imposibilidad total de que la propiedad privada pueda tener algún tipo de justificación racional y moral. Por lo tanto, asevera que aquellos «que compran y venden la tierra, y son terratenientes [*Landlords*], la obtuvieron ya sea por opresión, asesinato o robo» (Winstanley 1649a, pág. 39). Adelantándose varios siglos a Proudhon, la propiedad no puede ser vista sino como robo, y hasta homicidio.[6] Entonces, como describiré más adelante, si la revolución se

[6] Brailsford (1961, pág. 445) refería también a Proudhon para explicar algunas ideas similares expuestas en *More light shining in Buckinghamshire*.

hace para abolir la propiedad privada, ¿cómo se tratará a todos aquellos que mantengan algún tipo de justificación sobre este pecado original?

5.2 El nuevo enemigo traidor a la causa

Un punto interesante dentro de la literatura de estos grupos florece a través de las particularidades de las circunstancias históricas. La manera en que terminó desarrollándose la revolución, especialmente a partir de aquello que podría llamarse como la culminación de la primera guerra civil, resulta relevante para comprender cómo evoluciona la idea de enemistad en la relación entre pasado, presente y futuro. Más allá de que en el próximo capítulo detallaré la cuestión, la revolución se había planteado en principio como acción del pueblo para liberarse de ese enemigo que describí en el apartado anterior. Pero una vez que esto supuestamente se consumó, surgió un nuevo dilema cuando estos revolucionarios comenzaron a entender que el camino que se estaba emprendiendo (o mejor, que estaban emprendiendo las nuevas autoridades, el Parlamento y el ejército liderado por Cromwell) no era el correcto ni el deseado por Dios. Aquí es donde la idea de enemistad cobra un nuevo valor, ya no en relación con la lucha contra el opresor histórico, sino para vilipendiar a todos aquellos que no estaban cumpliendo con la consigna divina y popular verdaderamente legítima. Es decir, como consecuencia de las afrentas que *levellers* y *diggers* tuvieron con varias de las personas y grupos que habían luchado en una primera etapa contra el rey, se presenta una nueva faceta de la enemistad, pero que tendrá una estructuración similar a la del opresor histórico. Y aquí la perspectiva del tiempo vuelve a presentarse. Al no actualizarse verdaderamente la revolución, el aliado del presente se convierte en algo análogo al enemigo del pasado por no haber sobrellevado el accionar necesario para la liberación futura.

El primer caso ejemplar en este sentido se da con el grupo de los presbiterianos. Los sectores ligados a esta confesión religiosa que se había consolidado en Escocia, y que fueron vitales para vencer al rey, se habían transformado en uno de los grupos principales dentro del conocido como Parlamento Largo después de 1645. Ya mencioné cómo investigadores conectan el mismo origen de los *levellers* con la afrenta a los presbiterianos, especialmente por el proyecto de estos últimos de instaurar una religión oficial, frente a lo cual los primeros apoyaban una total libertad de culto. En este marco los textos de los *levellers* están plagados de descripciones de los presbiterianos al estilo de un enemigo absoluto.

En la literatura de Overton las críticas al presbiterianismo se multiplican por doquier, con la mezcla de estilos ya explicitada anteriormente. Florece nuevamente su literatura satírica, especialmente a través de la creación de personajes ficticios. El gran ejemplo es su *Sir John Presbyter*

mediante el cual recrea un estereotipo de presbiteriano muy ortodoxo e intolerante. De esta forma, en 1645 escribe *The nativity of Sir John Presbyter*, una sátira respecto de la carta astral de este personaje. Aquí se vislumbra patentemente el odio que este *leveller* poseía para con esta confesión religiosa que estaba tomando tanto poder dentro del Parlamento. En este escrito postula que *Sir John* en vida seguirá dominando sobre sus congéneres pero finalmente el «Dios de la Muerte… manifestará su deslealtad para con el Estado, su engaño a los ricos, su robo a los pobres, y terminará en una muerte súbita, probablemente con la horca» (Overton 1645d, pág. 5). Al igual que respecto de los poderes del pasado, el enemigo se presenta no solo en términos religiosos, sino como el disruptor de la paz social. En el caso de Overton, es además interesante cómo en sus textos recurrentemente hace uso del término *State*, para referirse a aquello que hoy categorizaríamos como una definición total de Estado, en el sentido de «una especie de sociedad, comunidad o grupo social complejo, algunas de cuyas partes [gobierno, población, régimen jurídico, etcétera] suelen denominarse con la misma expresión que nombra a la totalidad que integran» (Medrano 2012, pág. 201). Marco esto porque Overton describe al presbiterianismo como un enemigo, no de una cierta parte de la comunidad (ya sea el gobierno o un sector socio-económico), sino de la totalidad de los ingleses y su organización jurídico-política (más allá de que esta última estaba en pleno cambio). La cita lo demuestra cuando advierte que *Sir John* engaña tanto a ricos como a pobres, y su deslealtad no es para con algunos de estos sectores particulares sino respecto del *State* como un todo. Frente a ello, volviendo a la violencia que seguirá haciéndose presente en estos radicales, este traidor tiene la futura sentencia a muerte asegurada. Luego el texto continúa describiendo todas las características que supuestamente le otorgan los astros, lo cual, más allá del histrionismo, deseo citarla por la violencia del lenguaje, por la presencia del elemento teológico, por la visión dicotómica entre probos y pecadores, y por la ya explicitada conjunción que hacía Overton en otros textos para unir a los enemigos bajo una misma figuración. *Sir John* es un abyecto, supersticioso, hijo del demonio, opositor de la «gloriosa luz del Evangelio y de los Santos», un hombre dado al adulterio y la prostitución, tiránico, injusto, afeminado y relacionado a la prostitución sodomita, papal y prelática (Overton 1645d, pág. 6). Pido disculpas por extender la lista de adjetivos, pero me parece un claro ejemplo de aquello que vengo mostrando sobre la necesidad de recrear míticamente un estereotipo de enemigo que es a la vez teológico y político. *Sir John* es pecador por donde se lo mire, pero como complemento (o mejor dicho, consecuentemente) es partidario de todos los enemigos del pueblo, incluyendo a los papistas y los defensores de la iglesia de los obispos en la monarquía Estuardo.

Esta visión continúa en sus otras obras. Así advierte que los presbiterianos fueron capaces de «entregar nuestros originarios derechos y

libertad a la usurpación pontificia del clero» (Overton 1645b, pág. 2). Esta confesión calvinista vuelve a asociarse al catolicismo y a la historia de pecado, donde poderes como el clero papista impedían al pueblo inglés el verdadero gozo de su libertad. Esta figuración se repite en otros textos, no solo para asociar a los presbiterianos con el catolicismo sino nuevamente incluyendo a la iglesia oficial monárquica dentro de la misma bolsa. Por ejemplo, tilda al *Episcopall party* como papista (Overton 1646b, pág. 1). En el ya mencionado *An arrow against all tyrants*, texto que suele ser ponderado por la defensa de las libertades contra cualquier tipo de poder opresor, Overton continúa con esta tónica advirtiendo que se encuentran en presencia de una «nueva presbiteriana marca de la bestia, porque ven que el diablo se presentó otra vez entre nosotros bajo una nueva forma» (Overton 1998b, pág. 66). La cita es un elocuente ejemplo de la tendencia con la que describí este acápite. El presbiterianismo es un enemigo absoluto presentado bajo figuraciones demoníacas. Es el diablo que estuvo presente durante toda la historia de opresión, que fue vencido, y que ahora vuelve bajo una piel distinta, pero con las mismas mañas.

En ese año de 1646, en el ya citado *Vox Plebis*, incluye al final una furiosa crítica a cómo Lilburne había sido juzgado y encarcelado, y la misma se convierte a mi entender en un claro ejemplo de la visión que tenía sobre los traidores a la causa revolucionaria, no solo respecto de los presbiterianos. Asevera que no debe haber piedad para los traidores a la *Commonwealth*, por más que hayan hecho acciones correctas con anterioridad, y cita para justificarse a Séneca y hechos de la historia romana relatados en los *Discorsi* de Maquiavelo, replanteando la idea de república en base a la lucha contra los ambiciosos y los que no cumplen la ley. En este marco es elocuente una de las frases finales, donde insta a someterse a las leyes porque, de no hacerlo, caerán en una «infecciosa enfermedad para su Estado, a un poder arbitrario y un gobierno discrecional, en los tiempos de prerrogativa falsamente llamado como la manera prudente» (Overton 1646h, págs. 60-63). Más allá de la cuestión específica sobre la crítica a la forma de entender el derecho en el medioevo, en relación con el concepto clásico de «prudencia», la cita es un gran ejemplo para esta sección. Todo verdadero ciudadano debe respetar las leyes del Estado, pero ello se plantea como lucha contra los enemigos de esa comunidad política. Defensa de la libertad, orden social y lucha contra el enemigo son parte de la misma esencia en la cual se fundamenta su ideario político. Este lenguaje violento se repetirá con sus críticas a los intentos de imposición de una nueva política sobre diezmos, la cual es descripta como una «diabólica y villana invención» decretada por los miembros del Parlamento, quienes «bajo la forma de corderos, no son otra cosa que rapaces lobos» (Overton 1646f, pág. 6). Ese Parlamento, que estaba siendo cooptado por los presbiterianos, es

descripto en términos estrictamente bíblicos, y encima bajo el marco del escabroso tema de los diezmos, que en última instancia era visto por los *levellers* como una clara vuelta a las prácticas eclesiásticas de la historia de pecado. Y lógicamente esta lucha se presenta bajo el apoyo divino, nuevamente advirtiendo la venganza que tiene preparada Dios para con los réprobos. En un escrito del mismo año 1646, declara directamente que Dios rescatará a su «amado Isaac» (una vez más la comparación con el pueblo judío) porque no puede «sufrir tan abominable perversidad», profetizando que Dios «puede convertir los corazones de un jurado de presbiterianos... en un instante», y concluyendo que los sufrimientos de los probos «son un prefacio a su tragedia» (Overton 1646c, pág. 9).

Las obras de Lilburne también transpiran críticas a los presbiterianos. Al igual que Overton, los emparenta a otras religiones o directamente los caracteriza como una «innovación papista» que usa a la monarquía contra el pueblo, conduciendo hacia una tiranía que abole toda ley y libertad civil. El texto continúa advirtiendo cómo a estos traidores les caerá encima la venganza divina, porque siempre es preferible que unos pocos deban ser castigados para que sobreviva la nación: «Pero es mejor que unos hombres presuntuosos, que Lucifer los enalteció como su orgullo y ambición, sean derrocados al olvido y la oscuridad a que la nación entera perezca» (Lilburne 1647e, págs. 3-7 y 12-13). Es un lenguaje que se repetirá para varios enemigos. Los presbiterianos, engendros de Satán, son capaces de llevar al pueblo hacia un nuevo estado de naturaleza sin ley ni gobierno y por ende son merecedores de la peor muerte. La crítica al presbiterianismo se extiende también a los escoceses en general. Esto puede verse en un interesante texto escrito por Lilburne y titulado *An unhappy game at Scotch and English*, en donde analiza los idas y venidas entre los gobiernos de Inglaterra y Escocia después de las victorias de 1645, en torno a cómo lidiar con la persona del rey. Siguiendo la tónica vista respecto de la figuración de los enemigos, aquí los escoceses son expuestos como cómplices del rey contra el Parlamento y el pueblo ingleses (Lilburne 1646d, pág. 355). En otro texto escrito un año después vuelve con la misma carga valorativa, bajo un lenguaje análogo al usado para describir las diabólicas entidades de la historia de pecado, refiriendo a los escoceses como el «yugo de la servidumbre presbiteriana» (Lilburne 1647m, pág. 18). En otro panfleto los presbiterianos son adjetivados como una facción del Anticristo que ni siquiera respetan las reglas de su propio *covenant*, el cual instaba a la abolición del Papado, los ministros de la iglesia de Inglaterra, la herejía, los cismas y la superstición (Lilburne 1647k, pág. 19). Los escoceses así son vistos bajo el lenguaje de términos asociados a lo pecaminoso y a las iglesias que proyectaron la perversa persecución contra los santos.

En las obras de Walwyn también aparece con fuerza la crítica contra el presbiterianismo, enmarcada en la afrenta contra la intolerancia y

varias de las religiones institucionalizadas. Dentro de esta tendencia, deseo mencionar especialmente, para poder hacer una comparación con Overton, la disputa que posee Walwyn con el ya mencionado Thomas Edwards, al punto de dedicarle varios escritos específicos. Uno de ellos se titula *An antidote against Master Edwards his old and new poyson*. Aquí vuelve a sus críticas contra la intolerancia, endilgándole directamente el mote de «pecado, tan odioso a los ojos de Dios como el asesinato, el robo o el adulterio» (Walwyn 1646g, pág. 2). Este escrito es otro claro ejemplo de esas figuraciones dicotómicas típicas de los *levellers*, al describir como los intolerantes son como un «lobo irlandés, famélico y hambriento» que es privado de sus presas por los «mastines ingleses» que protegen a las «indefensas y benéficas ovejas, los Independientes y Separatistas» (Walwyn 1646g, pág. 3). Es la imagen del enemigo malvado, de forma no inocente tildado de irlandés (es decir, con olor a católico), que desea vorazmente destruir a los sufrientes puritanos. Una vez más en esta obra la idea del sufriente puede partir de grupos religiosos específicos, pero se extiende a todo el pueblo, lo cual se patentiza en un satírico diálogo entre Edwards y Maquiavelo, donde este último le da consejos sobre cómo perseguir y dividir al pueblo (Walwyn 1646g, págs. 6-9). En el mismo año escribe otro texto contra Edwards, emparentándolo nuevamente con Maquiavelo, presentándose Walwyn como una especie de elegido para desenmascarar a los zorros y lobos en piel de cordero con su «mágica niebla de arte sofisticado» (Walwyn 1646d, págs. 1 y 12). También en 1646 puede encontrarse un tercer texto contra Edwards en donde vuelve a la idea que la intolerancia lleva al odio y que Dios no desea imponer la religión por la fuerza, política que solo es llevada a cabo por los «demonios y Anticristos» (Walwyn 1646b, pág. 4).[7]

Los arquetipos del presbiterianismo en Walwyn se diagraman así bajo las imágenes de lo demoníaco, pero en el marco de la ya tantas veces mencionada dicotomía contra el pueblo que ahora buscaba liberarse. De esta forma, la crítica contra la intolerancia y el apoyo a la revolución popular son para Walwyn dos caras de la misma moneda, frente a la cual se oponen los enemigos perversos, ahora principalmente los presbiterianos. Así por ejemplo ya en 1644, es decir aun antes de que el ejército parlamentario empezase a consolidar sus victorias contra las huestes realistas, Walwyn se quejaba de las políticas de segregación contra diferentes confesiones como los Anabaptistas, *Brownists*, Separatistas, Independientes y *Antinomies*, los cuales habían luchado todos en conjunto contra el enemigo (Walwyn 1644a, pág. 4). Estas premisas se aprecian particularmente en un texto titulado *Vox populi*, casi como

[7] Este texto es interesante porque se asemeja a la sátira de Overton sobre el juicio al Sr. Persecución, dado que aquí Edwards, amigo del Sr. Superstición, es examinado por los doctores Amor, Paciencia, Piedad y Verdad (Walwyn 1646b, págs. 1-2).

reflejo del de Overton y escrito en el mismo año, pero con el agregado de *The peoples cry against the clergy*, mostrando la siempre presente obsesión de Walwyn respecto de la política religiosa. En este escrito observa cómo el clero presbiteriano desune a la verdadera (y única legítima) unión entre pueblo y Parlamento, previendo de manera casi profética que esto terminará en una «nueva guerra, que propiamente no es otra cosa que un *bellum Presbyteriale*» (Walwyn 1646h, págs. 3-4). Este panfleto es también elocuente porque vuelve a mostrar esa mítica figuración de unión de todos los enemigos, marcando que los presbiterianos emulan la política de segregación del Papado y de la iglesia de la monarquía inglesa [*Prelacy*] (Walwyn 1646h, págs. 24-25).

Otro de los enemigos que es prefigurado bajo esta imagen de traición a la revolución son los Lores. Podría haber indicado las siguientes referencias al hablar del enemigo de la historia porque este sector sería un claro ejemplo de esas entidades que se fueron conformando en el medioevo y que terminaron, en base también al mito normando, sojuzgando al verdadero pueblo inglés. Pero me pareció conveniente discutirlo aquí porque debe recordarse que gran parte de la Cámara de los Lores apoyó a las huestes parlamentarias, y de hecho los primeros generales de estos ejércitos pertenecían a este sector. Entonces, al igual que esos presbiterianos que fueron igualmente vitales para vencer al rey, los Lores se convertirán en el blanco de los *levellers*, como traidores de la causa victoriosa, aunque en este caso sin olvidar que pertenecían al sistema jurídico-político del pasado. Comencemos por la literatura de Overton. Es elocuente el panfleto *The commoners complaint* que escribe contra los Lores. En estos radicales es muy interesante analizar las frases que suelen incluir en las portadas de sus escritos, generalmente citas de la Biblia, porque prefiguran gran parte del contenido. Este texto de Overton es ejemplo de ello ya que al principio cita al apóstol Santiago (2:13), para indicar que aquel que no mostró misericordia, tendrá un juicio sin misericordia (Overton 1646e, pág. 1). Vuelven las preguntas retóricas que ya incluí varias veces. ¿Este tipo de citas son solo alardes discursivos o muestran una política a llevar a cabo contra los opositores? En el texto se diagrama una visión dicotómica entre la servidumbre y la libertad, asociando a la «arbitraria y tiránica Cámara de los Lores» con las «crueldades turcas», capaces de «bárbaras y nunca escuchadas inhumanidades, como nunca fueron realizadas por su progenitor normando» (Overton 1646e, págs. 1-2). Los lores son traidores a la causa y hasta superan a los normandos (de los cuales supuestamente derivaban). Asimismo, en los Lores se entrevé nuevamente la esencia del enemigo en base a su relación con el pueblo, que es el soberano, el verdadero actor de la historia y el ente unificado por esencia. En este marco Overton explica, en un texto justamente titulado *A defiance against all arbitrary usurpations or encroachments*, que «cada Barón en el Parlamento representa solo su

persona y habla solo en su nombre, pero los caballeros ciudadanos y burgueses representan a los Comunes de todo el Reino» (Overton 1646a, pág. 16). Como reza el mismo título, cualquier tipo de usurpación, ya sea del pasado o del presente, debe ser extirpada. Es también interesante cómo los Lores son descriptos en términos de egoísmo individualista, frente a los comunes que forman un cuerpo indivisible. Nueva letra para justificar el monismo en los *levellers*, el cual vuelve a plantearse en relación con los opresores que piensan solo en sus intereses personales.

Lilburne será otro de los grandes críticos de los Lores, en el marco de una encarnizada lucha que emprende contra ellos y por la cual será nuevamente encarcelado. Las referencias a esta cuestión son innumerables. Expongo solo algunas para que se vea la tónica de la afrenta y para inscribirlas dentro de ese universo de lenguaje que se repite en todos los *levellers*. Lilburne se presenta como el defensor de la causa divina frente al accionar injusto e ilegal de los lores (Lilburne 1646a, pág. 1). Un punto importante que remarca en varios textos es la dominación tiránica que los Lores pretenden establecer al juzgar a un *commoner* como sería su caso. Para Lilburne y otros *levellers*, esto es completamente ilegal, aún bajo las premisas del *common law*. Los *commons* solo podían ser juzgados por la Cámara de los Comunes. Entonces, cuando los lores juzgan a Lilburne y por ende lo encarcelan, su afrenta cobra un carácter no solo teológico o político sino también estrictamente jurídico. Los Lores son parte de los engendros demoníacos del pasado, son traidores a la causa de la revolución y además no respetan el régimen jurídico del reino. Lilburne observa que no tienen ninguna jurisdicción sobre su persona, y por eso su accionar es contrario a la Carta Magna y se convierten en una «dominación tiránica» (Lilburne 1646a, pág. 1, 1647a, pág. 1, 1647c, pág. 2, 1647h, pág. 2, 1647k, págs. 23-24).[8] Enfatiza además que en la correcta resolución de esta cuestión se juega la esencia de Inglaterra (Lilburne 1647i, pág. 5) y que los Lores son «verdaderos apóstatas», que «destruyen toda ley y gobierno» y establecen una «absoluta y arbitraria tiranía», peor que las instituciones de la monarquía de los últimos años (Lilburne 1647h, pág. 5).[9] Otra vez el uso de términos recurrentes. A través de la figura teológica de la apostasía se recrea la imagen de un enemigo que, bajo el lenguaje contractualista que usé para explicar la visión de Walwyn sobre las religiones institucionalizadas, pueden llevar al reino a un estado de naturaleza sin ley ni gobierno, peor que el accionar

[8] Argumentos similares, y haciendo referencia al proceso a Lilburne, pueden encontrarse en Overton (1646h, págs. 38-41); Lilburne y Overton (1647, págs. 1-2).

[9] En un texto de un año posterior crítica a los Lores, aun cuando actúen en acuerdo con la Cámara de los Comunes, porque ese caso es igual de ilegal, dado que no son sus *peers* o iguales bajo la ley, y por ende no pueden formar parte de una corte que lo juzgue (Lilburne 1648a, pág. 2).

de todas esas instituciones de la historia de pecado que habían sido abolidas. De hecho, en otro texto Lilburne plantea patentemente esto, aún bajo figuraciones de teología moral, al esgrimir que «no quedó ninguna ley en Inglaterra, sino aquella que dicta que el pueblo debe gobernarse por la lujuria, la voluntad y el gusto de la Cámara de los Lores» (Lilburne 1648c, pág. 1). Un año más tarde advertirá en el mismo sentido que la Cámara de los Lores destruyó todas las libertades de Inglaterra, siendo ellos «la causa principal de todas las recientes guerras y sangre derramada» y por lo cual, al igual que los Obispos, deben ser extirpados de raíz (Lilburne 1648b, pág. 1). Los Lores, que al principio pudieron haber luchado contra el rey, son en realidad tan parte de la historia de pecado como los obispos y son uno de los principales causantes del estado de naturaleza, tanto el generado por la guerra como el posterior. Bajo otra perspectiva, y como reflejo del argumento utilizado para deslegitimar el gobierno de los prelados u obispos, Lilburne utilizará la misma lógica para rebatir el fundamento de autoridad de los lores. Así como demonizaba a los obispos por recibir su poder del Papa, con los lores aplica una lógica similar cuando recuerda que ellos recibieron el poder del rey. Si el rey, como todos sus sucesores, provenía de la infame conquista de Guillermo, esta no legitimidad de origen pervierte también a la Cámara de los Lores. Por ende, Lilburne observa lo siguiente:

> «La Cámara de los Lores, siendo meros usurpadores e invasores [*inchroachers*], y nunca fueron empoderados [*intrusted*] por el pueblo (que es bajo Dios la fuente de todo poder justo, legislativo o cualquier otro) con un poder legislativo, sino que solamente existen por la prerrogativa del Rey, que es solo una sombra, y en verdad y sustancia no son nada en absoluto, y por ello no tienen poder para hacer la ley, sino a lo sumo pueden ejecutar una ley (...) [provienen] de sus predecesores, quien Guillermo el Conquistador, alias el Ladrón y Tirano, hizo Duques, Condes y Barones, para ayudarlo en el sometimiento y esclavización de la nación libre de Inglaterra» (Lilburne 1647g, págs. 43-45).

La cita nos conecta nuevamente al tema de la soberanía popular. Solo el poder derivado de este principio es legítimo. Todo otro origen está asociado al robo o la usurpación violenta, como en la historia de pecado. Y por supuesto, el gran amparo de esta lógica es Dios mismo. Volveré a retomar este tema más adelante, pero fíjese cómo el rey no puede considerarse realmente como soberano porque no tiene legitimidad para producir la ley (el acto soberano por excelencia). Como consecuencia, nada que se derive de él puede tener legitimidad, salvo que el pueblo se la otorgue. La lógica es implacable. Los Lores de todos los tiempos fueron nombrados por los reyes, por ende su poder es inexistente. La imagen de los lores se degrada a nivel histórico, jurídico-político y obviamente teológico porque es un poder que no sigue las premisas de ese Dios que solo deriva su poder a la nación. Y por sus frutos los conocerán: la mejor

prueba de esta ilegitimidad del poder de los Lores para Lilburne está en el hecho de que su accionar a lo largo de todos los tiempos se limitó exclusivamente a la esclavización de la «nación libre de Inglaterra».

En tercer lugar, junto a presbiterianos y lores, los *levellers* terminarán criticando fuertemente a todos los demás traidores a la causa. Un ejemplo se aprecia en textos de Overton publicados en el marco del ya citado problema del *disband* del ejército, cuando tilda a todos aquellos, ya sea oficiales o soldados, que promueven esta política como «enemigos del Ejército, el Parlamento y el Reino», como «invasores y usurpadores y abusadores del nombre o autoridad del Ejército» (Overton 1647b, págs. 2-3). Siguiendo las posturas metodológicas explicadas, es notable el uso de ciertas palabras. Los nuevos enemigos que surgen en el ejército liberador son descriptos con términos análogos a los usados para las entidades perversas de la historia de pecado. Son invasores y usurpadores como lo fueron los normandos. Y al igual que expliqué para los casos de los jesuitas, católicos, obispos de la monarquía Tudor o Estuardo y los presbiterianos, los nuevos enemigos son tales principalmente porque causan daño al sistema político y a la nación. Esta postura se exacerba sobre todo a partir de 1649 cuando la revolución empezaba a consolidarse bajo una forma no esperada por los *levellers*. Volviendo a su estilo satírico, Overton compara a los que impidieron la instauración del *Agreement* con un toro que debe ser perseguido (en analogía a un «deporte» practicado en Inglaterra y otros países) y que debe ser «expulsado a Irlanda», tildando a estas personas bajo el mote de «apostasía» (Overton 1649b, págs. 5-6). Una figuración análoga es presentada justamente en el escrito titulado *The baiting of the great bull of Bashan*, en donde se pinta a Cromwell como un toro de este juego, el cual es perseguido por el mismo Overton junto a otros tres *levellers* (Lilburne, Walwyn y Prince) con perros. Se animaliza al enemigo político, en este caso haciendo pasar a Cromwell como un toro en el juego medieval clásico. Lo critican como aquel que «ha devorado una Corona, un Reino, un Pueblo, Iglesias enteras… y ahora pretende que le paguemos diezmos», sumando luego en el relato a los diabólicos «perros escoceses» (los presbiterianos) y al «tiránico Consejo de Estado», descripto como una institución peor que cualquiera de la monarquía o hasta la Inquisición española (Overton 1649a, págs. 4-8 y 11).[10] Una vez más se repite la recreación de un enemigo que puede tener muchas

[10] Este texto resulta elocuente (y casi profético) ya que al final incluye lo que sería el testamento de este *bull* Cromwell, en el cual pide que «sus buenas cualidades… sean registradas en la crónica de los Estados libres de Inglaterra, para que sean perpetuamente recordadas hasta que el Rey Carlos II sea coronado» (Overton 1649a, págs. 12-15). No es que Overton adrede haya querido profetizar la restauración de los Estuardo, sino que más bien estaba exclamando un argumento de fuerza para mostrar que el accionar del gran general terminaría con la pérdida de la revolución y la vuelta a las estructuras pecaminosas.

cabezas pero que en el fondo es uno. Así Cromwell y sus aliados son asociados a las entidades y prácticas de la historia de pecado (y hasta superándolas) y presentándolos en estricta oposición al pueblo.

En obras de Walwyn también surgen importantes críticas al nuevo gobierno. Repito que aquello que me interesa para esta sección es ver cómo los *levellers*, más allá de que estas nuevas autoridades podían sin duda estar incumpliendo las promesas de liberación, terminaron por pergeñar una íntima conexión con los opresores del antiguo régimen. Es decir, mi objetivo es analizar cómo los supuestos traidores a la causa pasan a ser parte de ese enemigo que es un monstruo de muchas cabezas que se opone al pueblo sufriente. En tonos similares a los vistos en Overton, en 1649 Walwyn escribe un texto para defenderse de un panfleto publicado en su contra, titulado *Walwyns wiles*, y aquí se ve patentemente esta conexión entre el viejo y el nuevo enemigo. Confirma que el «enemigo común ha sido desterrado como para volver a estar sujetos a la misma o peor servidumbre, a pesar de toda la sangre y miseria que costó la liberación» (Walwyn 1649e, pág. 5). El pueblo inglés sufriente que había podido liberarse de las cadenas del yugo normando ahora se inserta en un nuevo sistema de obediencia, para el cual se usa el término *bondage* como cuando expliqué la historia de pecado. En el mismo año escribe un panfleto titulado *The fountain of slaunder discovered*, mediante el cual realiza una furiosa crítica a los políticos, asegurando que ellos son el origen de las difamaciones, agentes de Satán que generan discordia entre los hombres, comparándolos con los escribas y fariseos que se oponían a Cristo porque tenía la «sabiduría de los pobres y simples» (Walwyn 1649b, págs. 2-3 y 25). Una vez más aparece la influencia del antinomianismo, pero ahora aplicando esa idea del conocimiento al cual puede arribar cualquier persona, para despotricar contra los políticos que sojuzgan al hombre común.

Lilburne posee una extensa literatura crítica del accionar parlamentario después de 1645 y en particular del gobierno que se va conformando después de la abolición de la monarquía y la Cámara de los Lores en 1649. Plantea de manera nuevamente explícita y violenta la caracterización de ese gobierno en base a la enemistad, tanto a nivel político como teológico. Ya en momentos donde los ejércitos parlamentarios consolidaban sus victorias, Lilburne recuerda a los representantes de los comunes que ellos también deben estar precavidos de no caer en los pecados de las viejas autoridades, con un lenguaje que vuelve a tener un no menor grado de violencia. Observa que cualquier autoridad debe rendir cuentas [*accountable*] por sus acciones, por más que sean miembros de la Cámara de los Comunes, recordando a aquellos que fueron sentenciados a muerte por no respetar la Carta Magna como el *Earl of Strafford*, y pidiendo

que no sigan sus pasos (Lilburne 1645a, págs. 7 y 16).[11] Es una sutil sugerencia a todos aquellos que busquen reinventar la vieja tiranía. De hecho, pide explícitamente la sentencia a muerte sin misericordia contra algunas personas que él consideraba como traidores y justificando dicha solicitud en la Biblia (Lilburne 1647j, págs. 10-11). Frente al traidor debe recaer la venganza divina con un grado de violencia extremo, y solo de esta forma podrá hacerse justicia. Un tiempo después aplicará la misma lógica para con Arthur Haslerig, a quien dedica varios textos por haberlo denunciado, describiéndolo como un zorro y lobo que subvierte toda sociedad humana y que por ello debería ser ejecutado (Lilburne 1649b, pág. 37).[12] Aquello que en otros textos aparecía descripto en términos generales y a modo de sugerencia, ahora es concretado con casos particulares.

Toda la estructura gubernamental que se empezaba a gestar es descripta por Lilburne en términos de corrupción tanto política como religiosa. Así pinta a las autoridades como una «generación de hombres ambiciosos», que se creen dioses y gobiernan como tiranos, comparándolos con epicúreos ateos que «traicionan, destruyen, roban, estropean, oprimen y violan toda ley y regla de gobierno» (Lilburne 1647e, pág. 3). Palabras similares utiliza en otro texto del mismo año donde describe el accionar del parlamento como «una conspiración y confederación de ilegales, ilimitados y desenfrenados hombres, que actualmente han destruido las leyes y libertades de Inglaterra, y que no se sujetarán a ninguna ley que no sea la propia corrupta y sangrienta voluntad». Propone a continuación de manera explícita la resistencia armada como «un solo hombre» (nuevamente el cuerpo monista) para «destruir a todos los antedichos conspiradores sin misericordia ni compasión» (Lilburne 1647f, págs. 6-7). Es la misma lógica discursiva (y hasta el uso de palabras idénticas) que varios *levellers* aplicaban a las religiones institucionalizadas o a los Lores para referir a aquello que yo había indicado como una especie de retorno a un estado de naturaleza. El nuevo gobierno que prometía liberar al pueblo termina destruyendo todo fundamento de orden político basado en la ley. Es decir, se transforma en un enemigo con las mismas características que los poderes diabólicos del pasado. Frente a ello, cualquier acto de liberación, por más violento que se plantee, está

[11] Las amenazas usando el ejemplo del *Earl of Strafford* serán recurrentes en sus textos hasta finales de la década de 1640, aun para advertir la venganza divina que caerá sobre todos aquellos que vertieron sangre inocente (Lilburne y Overton 1649, pág. 1).

[12] Esta afrenta le servirá para volver a representar al enemigo que resurge bajo las viejas pieles de los opresores del pasado, tildando a Haslerig (y otras personas que lo difaman) como delincuentes papistas que nos roban nuestras tierras y bienes como lo hizo Strafford, achacándoles a estos usurpadores el término de *levellers* (Lilburne 1651a, págs. 11 y 36-37).

justificado. Hacia el final de la década Lilburne recalca la corrupción habida en algunos miembros del ejército, quienes no cumplieron con el ya citado *engagement* y aprovecharon «los honestos esfuerzos de buenos hombres en el Ejército y otras partes, y el feliz triunfo con el que Dios nos bendijo, para beneficio de su lujuria, orgullo y dominación» (Lilburne 1649g, pág. 4). El gobierno que se gestó después de decapitar al rey se transforma en una institución emparentada a pecados como la lujuria y que no solo incumple sus responsabilidades para con el pueblo, sino que además se opone a ese Dios que les había otorgado la victoria contra las huestes realistas para que instauren un orden justo. Se refuerza la idea de que el pueblo es el actor primordial elegido por Dios y así los enemigos son políticos y teológicos, hecho que se advierte en un texto del mismo año donde compara a aquellos que no permiten el *Agreement* (junto a la convocación de un nuevo Parlamento) con Judas y Caín (Lilburne 1649f, págs. 57-58).

En este marco, son numerosas las ocasiones en que Lilburne demoniza a la figura particular de Cromwell como el mayor de los traidores a la causa de Dios y del pueblo, usando una retórica asimilable a la vista en otros temas. Cromwell es asociado a lo peor de la política, por ejemplo describiendo su accionar con el ya usado mote de «práctica maquiavélica», detallando además cómo impide la participación ciudadana al censurar y encarcelar a los *petitioners* (Lilburne 1647i, págs. 1-3). En el mismo año, como consecuencia de una ejecución a su entender ilegal dentro del ejército, postula que Cromwell, Ireton y hasta su hermano Henry Lilburne, podrían ser arrestados y juzgados como asesinos, estando seguro que «bajo la mirada de la ley de Dios y de Inglaterra, ninguna súplica podrá salvar su vida» (Lilburne 1647l, pág. 57). Como explicitará en otros textos, su obediencia es para con Dios y cualquiera que se oponga a su ley debe sufrir los castigos de la justicia, ya sea un antiguo aliado como Cromwell o hasta un familiar propio. En otras ocasiones identifica al gran general como un usurpador que «ha robado el tesoro del Reino... ha tiranizado las vidas, libertades y estados de los hombres libres de Inglaterra», y hasta llega a jugar irónicamente con la palabra *leveller* , al igual que años después hará con Haslerig y otros, para endilgarla a Cromwell y los *grandees* porque «nivelaron todas las leyes y libertades para sus corruptas lujuria y voluntad, e hicieron que Inglaterra se convirtiera en Turquía» (Lilburne 1648f, págs. 1 y 9). La idea de Cromwell como *leveller* (en el sentido más peyorativo de la palabra) se repite en otro texto del mismo año, observando que junto a sus secuaces «niveló con la corrupta regla de sus facciones y voluntad arbitraria», cobrando una tónica teológica al describir este accionar como una «nivelación anárquica» propia de apóstatas (Lilburne 1648b, págs. 2-3). En el mismo año en otro panfleto repetirá estas ideas, figurando a Cromwell como usurpador y asesino, librado a la tiranía conseguida por el poder de las armas (Lilburne 1648d,

pág. 3). Cromwell adopta las características de los enemigos del pasado, de los presbiterianos y de los Lores. Es enemigo del pueblo, es un usurpador y ladrón como los normandos, y es un pecador que gobierna por su capricho y lujuria.

Hacia finales de la década de 1640, y con el poder de Cromwell ya mucho más sólido, Lilburne retoma la citada analogía entre Inglaterra y el pueblo de Israel para mostrar que Cromwell y su familia son un castigo divino que destruirá al país, enmarcando su lucha política (la de Lilburne) en el marco del plan divino para defender las «libertades de la tierra de mis nativos contra las apostasías y tiranías de sus más pérfidos y traicioneros declarados amigos» (Lilburne 1649f, págs. 64-65 y 73-74). Las esperanzas respecto del gobierno de Cromwell se van desvaneciendo con fuerza y en momentos llega a exclamar que su tiranía es peor que los días de la Reina María y que el Rey Carlos (Lilburne 1649f, pág. 18). En un panfleto del mismo año Lilburne repite este lenguaje y exclama que «preferiría vivir en Turquía bajo el gran Turco… porque no hay peor tirano y perseguidor en el mundo como aquel apóstata que da su espalda a la Justicia» (Lilburne 1649a, pág. 8).[13] Las citas son un buen ejemplo de la relevancia del concepto de enemigo dentro del ideario político de los *levellers*. El núcleo del proyecto político, reflejado en la lucha por las libertades del pueblo, se plantea como un combate contra cualquier persona o institución que se oponga, ya sea los poderes ancestrales de la historia de pecado o las nuevas autoridades, usando nuevamente el término «apostasía» (de origen estrictamente religioso) para describir el incumplimiento de deberes políticos. Esta visión del general continuará aun en textos de la década de 1650, advirtiendo que su gobierno es un «poder que no rinde cuentas [*unaccountable*] a Dios ni a ningún hombre», que se fundamenta en su solo deseo y que es acorde a los «principios del ateísmo y maquiavelismo», concluyendo que Cromwell es un apóstata y un monstruo comparable al Leviatán bíblico (Lilburne 1652c, págs. 4, 15 y 26, 1652d, pág. 6). En uno de sus últimos textos retoma nuevamente la historia de los opresores del pasado pero ahora para observar que Cromwell los sobrepasó a todos y que están viviendo en una condición peor que la de sus ancestros con los paganos, el Papa, la iglesia episcopal o los presbiterianos (Lilburne 1653n, pág. 28). Lilburne es el claro reflejo del profeta milenarista que de a poco se resigna a la derrota frente al enemigo que es un monstruo de mil cabezas que no dejan de multiplicarse, pero quizás siempre esperanzado de que la venganza divina llegará a fin de cuentas.

[13] Las referencias al nuevo gobierno como «apóstatas» se repiten en muchos textos, aun en las paradójicas críticas que Lilburne realiza por el juicio en el cual se termina sentenciado a muerte al rey (Lilburne 1649c, pág. 4).

Finalmente me gustaría citar dos panfletos escritos por personas asociadas a los *levellers*, aunque menos conocidas, que resumen muchos de los puntos vistos respecto de esas nuevas autoridades que se consolidan a la par de la victoria contra el rey y su sentencia a muerte. En un texto de 1649, William Thompson, uno de los capitanes del ejército aliado a los *levellers*, advierte que «si Dios nos lo permite, nos vengaremos setenta veces sobre las cabezas de los tiranos y sus creaturas» (W. Thompson 2004, pág. 190). Aun cuando la revolución parecía estar ya consolidada, estos radicales siguen planteando la lucha contra un enemigo que resurge continuamente, lucha que por otro lado sigue siendo planteada bajo el apoyo de la divinidad y con un grado de violencia extrema. La figuración del setenta veces siete que en los Evangelios se usa para la idea del perdón, se retoma aquí paradójicamente para hacer referencia a la venganza violenta contra el enemigo político. El otro es un panfleto publicado en el mismo año, escrito en conjunto por varios *levellers*, donde se describe al enemigo en términos religiosos como una «gruesa niebla, tan gruesa como la oscuridad egipcia», la cual se adueñó de «los más grandes pretendientes a la verdadera pureza y religión, y hechizaron a muchas personas concienzudas hacia el favor y aprobación de sus jesuíticas, perversas, desesperantes y sangrientas maneras» (Wood *et al.* 1649). Una vez más es elocuente, como en los *levellers* más conocidos, el uso de ciertas palabras con una carga valorativa mayúscula. El accionar de los enemigos se figura con términos relacionados a la oscuridad, a la capacidad que poseen para enceguecer al pueblo respecto de los verdaderos principios de justicia. Estos a la vez se conectan a las prácticas de entidades ligadas a la historia de pecado, como ser los jesuitas. Frente a ello se ubican, dicotómicamente, los sufrientes miembros del pueblo inglés que siguen siendo dominados no solo políticamente, sino también en conciencia. Y por ello florece nuevamente la referencia al antiguo yugo egipcio, frente al cual los ingleses honestos (reflejo del pueblo judío) deben liberarse.

En parte como consecuencia de lo expuesto, en los *levellers* se abre la posibilidad de vedar a ciertas personas la posibilidad de adquirir la plenitud de derechos políticos, entre ellos la capacidad de votar y presentarse para cargos públicos. Es aquello que estudios contemporáneos tratan en relación con el término *disfranchise*, como el acto en que una persona puede ser privada de sus derechos políticos (Foxley 2018, pág. 11). Esto remite nuevamente a las discusiones sobre la extensión del sufragio, pero ahora ya no por la cuestión de la independencia para votar conscientemente (el problema de los sirvientes, vagabundos y mujeres) sino por la necesidad de vetar a los considerados como enemigos de la justa causa de la revolución. Más adelante se mostrará cómo la alternancia en el poder es una de las premisas nodales de su proyecto, pero aun

proponiendo esto, abren la posibilidad de que haya una especie de partidos no dignos, los cuales deberían ser estrictamente vedados según el boceto del primer *Agreement*: «un partido corrupto, elegido para el próximo parlamento por los enemigos podría sorprender a la Cámara y anular cualquier acto de indulto» (VVAA 1998, pág. 99). El texto hace referencia explícita a la necesidad de que no se castigue a aquellos que lucharon en el bando parlamentario, pero la solución es la instauración de un sistema donde pueda vetarse la participación de ciertas personas. ¿Cuántas serían estas personas? ¿Los miles que lucharon en los ejércitos del rey y que podrían ser potenciales monárquicos? También personajes no ligados necesariamente a los realistas podían entrar en este grupo, de hecho en un escrito del mismo año, cuyo título no tan casualmente hace referencia al «degenerado cuerpo de representantes de los Comunes», Overton menciona explícitamente que hay miembros no dignos dentro de la Cámara de los Comunes, a los cuales nombra con términos similares a los recién citados, como «partido traicionero y facción traicionera [*traiterous party* y *traiterous Faction*]», y para los cuales pide que sean removidos y llevados a la justicia (Overton 1647a, págs. 15-17). Una lógica similar se repite en el segundo *Agreement* y hasta con un tono de mayor violencia, cuando postulan que aquellos que apoyaron al rey o los que se oponen a este documento no podrán participar en las primeras elecciones, hasta poniendo límites de tiempo para suscribir al *Agreement* y por ende estar habilitados a votar a futuro. Seguidamente explican que el mismo tenor se tendrá para poder ser elegido como representante y hasta proponen que se podrán confiscar los bienes de aquel que no cumpla con estas condiciones (Lilburne y Overton 1648, págs. 7-8). Los miles que apoyaron al rey en principio no tendrían esos derechos políticos.[14] Además, si es necesaria la suscripción para poder votar, ¿no es un análogo político a los *oaths* a la iglesia oficial (o de los presbiterianos) que ellos siempre criticaron?[15]

[14] En el trabajo de Edmund Morgan de hecho se insinúa que «no está del todo claro qué habría ocurrido con aquellos que no estuvieran de acuerdo» con el *Agreement* de los *levellers*, documento que en teoría debía fundamentarse en el acuerdo de todos los ingleses (Morgan 2006, pág. 75). En la ya citada discusión de Liberty Fund, Davies hace referencia a este problema, aceptando que en el ideario *leveller* existían personas que, aunque sea temporalmente, podían no ser consideradas como parte del pueblo por no consentir los límites de los principios axiomáticos básicos de su propuesta (Davies 2019).

[15] Un claro ejemplo de las críticas a estos *oaths*, aun los propuestos por el Parlamento, puede verse en Lilburne (1647f, págs. 13-16 y 26). También se presenta en *Light shining in Buckinghamshire*, refiriendo a los juramentos como típicos del sistema feudal, teniendo su origen en una perversidad contraria a Dios (Anónimo 2016, pos. 39-41).

Walwyn tampoco escapa a esta tónica y en el ya citado texto contra Thomas Edwards, escrito con anterioridad al primer *Agreement*, pueden rastrearse propuestas similares. Recordando como en otros textos hablaba de «marcar» a los que promovían divisiones, en este escrito usa casi las mismas palabras, pero con una propuesta mucho más explícita:

> «No darán crédito a nada de lo que él [Edwards] hable, ya que es un profeso adversario, [porque] si lo dejan hacer eso, serán culpables de falso testimonio contra el prójimo. Deberán ver y marcar a aquellos que causen divisiones y ofensas contrarias a la doctrina que han aprendido, evitándolas, como se dice en Rom.16.17» (Walwyn 1646g, pág. 11).

Todo aquel que no entienda o no comparta los principios que expresan en sus escritos deben ser «marcados» (otra vez el uso de este término) y, por si no quedase claro, se fundamenta en un texto del Evangelio. Es cierto que Walwyn diría que todo esto debe hacerse sin violencia y de hecho en el texto habla de «evitar» a estas personas, lo cual en principio no significaría una segregación concreta a nivel de los derechos políticos. De hecho en 1648 se publica un texto que suele atribuirse a Walwyn (pero no confirmado) donde se propone tolerancia a «todos los que profesan la fe en Cristo, sin excepciones», criticando las expropiaciones a los papistas, salvo que hayan defendido la causa del rey, concluyendo que «ninguna persona debería estar inhabilitada para ejercer un cargo en la *Commonwealth*, sin importar su opinión o práctica religiosa» (Walwyn 1648a, págs. 2-3). Este tipo de citas suelen ser ponderadas por las investigaciones actuales para demostrar lo democrático del proyecto político de los *levellers* y su política de tolerancia. Pero la misma cita muestra que habría que ser un poco moderado. No debe expropiarse a los católicos, pero sí a los católicos realistas. ¿Y se podrían incorporar a las magistraturas públicas a esos mismos católicos que en innumerables textos son pintados como seguidores del Papa demoníaco? Volviendo a la cita del texto de 1646, si bien no propone censurar a gente como Edwards, sí pide enfáticamente que nadie lo escuche. Es decir, existiría la libertad de expresión, pero el escuchar a algunas personas es calificado explícitamente como falso testimonio contra el prójimo, es decir, un pecado.

Debe apuntarse que esta segregación tenía un tinte estrictamente ideológico (ligado a lo político y a lo religioso). Este punto es especialmente marcado en el ya citado artículo de Hampsher-Monk, al criticar a Macpherson por no mencionar que los *levellers* excluían del voto a los realistas y a todos aquellos que estarían dispuestos a apoyar aquello que considerarían como regímenes tiránicos, exclusión que por lo tanto no se relaciona a lo económico (el gran tema de Macpherson) sino a cuestiones ideológico-políticas (Hampsher-Monk 1976, pág. 419). Este ítem no es menor y en parte se conecta con cuestiones que trataré más

adelante respecto de las tendencias republicanas que se vislumbran en estos pensadores. Ahora bien, teniendo en cuenta que estudios contemporáneos advierten que en el republicanismo el conflicto no desaparece, por lo cual se abre también la discusión con los antisistema (Rosler 2016, pág. 136), ¿qué oportunidad de expresión tendrían los miembros de estos «partidos corruptos»? Esto trae ciertas complicaciones si quisiésemos incluir a los *levellers* dentro de las tradiciones republicanas, y aun en temas relacionados a aquello que con el tiempo se fueron conociendo como garantías constitucionales, dado que si se extrema la idea de censurar a los monárquicos (o aun a todo aquel que se oponga al *Agreement*), se pondrían en peligro ciertos derechos como el de la libertad de expresión. De hecho, en el primero de los *Agreement* se denigra a todos aquellos que no apoyaron su causa por una especie de ignorancia, alegando que «no puede imaginarse cómo tantos de nuestros compatriotas se hubiesen opuesto en esta pelea de haber entendido su propio bien» (VVAA 1998, pág. 93).[16]

La capacidad de raciocinio que se postulaba como el elemento básico de todo ciudadano para decidir a conciencia, ahora es usada para demostrar que el enemigo de la causa es en última instancia una persona que yerra en su entendimiento. Seguiré tratando este tema más adelante, pero apunto aquí solo una cita. En un texto titulado *Regall tyrannie discovered*, Lilburne explica que el verdadero poder surge del consentimiento y esto da legitimidad a las autoridades para nombrar magistrados que deberán limitar su accionar a «las reglas que estimen convenientes, siempre y cuando sean consonantes con la Ley de Dios, la Naturaleza y la Razón, y por las cuales no es legal que ningún hombre se someta a sí mismo como un esclavo». Estas premisas ligan una serie de postulados republicanos (el amparo de la ley frente a la imposibilidad de esclavizar al ciudadano) con la medieval dependencia de la ley humana respecto de la ley natural y la ley de Dios. Pero aquello que querría marcar es que seguidamente

[16] La comparación que haré a continuación debe tomarse con sumo cuidado, pero me parece elocuente. Existen investigaciones actuales sobre el denominado *godly republicanism*, en referencia a la organización política de las primeras comunidades puritanas que habitaron en América. Aquí se observa por ejemplo el caso de los primeros gobiernos de Massachusetts, donde solo los miembros de iglesias podían votar, teniendo en cuenta que la membresía a estas confesiones era bastante restringida, con estándares muy rígidos sobre todo a partir de 1630. El objetivo era que solo debería votar el hombre bueno y honesto para que elija a hombres buenos y honestos en las magistraturas. Así se mantenía el bienestar de la república y de las iglesias, impidiendo la corrupción (Winship 2006, págs. 450-454). Menciono esto solamente para mostrar cómo las ideas expuestas en los *levellers* pueden ir más allá de la circunstancia particular de la guerra civil que habían sobrellevado, y se relaciona a puntos nodales presentes en otras agrupaciones puritanas.

Lilburne continúa con una cita de Catón por la cual conecta los conceptos de *honest man*, *free man* y *just man* (a cualquier republicano se le caerían las lágrimas de emoción), pero advirtiendo que aquel que no siga esta línea argumental se asocia a un «Tirano y Monstruo» y al «linaje del Diablo y sus crías», ejemplificando lo dicho con la historia del pueblo judío cuando se libera de Egipto (Lilburne 1647g, págs. 11-14). Por más premisas que puedan conectar a estos radicales con las tradiciones republicanas o hasta con principios básicos del moderno Estado de Derecho, su ideario nunca deja de significarse en relación con una lucha teológica contra un enemigo absoluto presentado bajo figuraciones demoníacas. Aquel que se opone a su proyecto, solo puede ser un perverso o un ignorante. Citando nuevamente *El opio de los intelectuales* de Aron, no puedo dejar de recordar ese estereotipo del «cruzado del socialismo» que, en base a sus ideas preconcebidas del desarrollo histórico, ve en los adversarios solo a «los retardados o los cínicos [que] pueden levantarse contra el porvenir que él encarna» (Aron 1957, pág. 138). Marco en este sentido también otro tipo de esquemas, como el del reconocido Mannheim, donde se describe la posibilidad de crítica al enemigo en un tipo de ataque a nivel noológico porque se desacredita la estructura total de su conciencia por ser parte de una situación social determinada, por ende considerándolo incapaz de pensar correctamente (Mannheim 1966, pág. 122). Si bien este pensador contemporáneo hace referencia a un modo de encarar la cuestión que surge con el fenómeno de la ideología en el siglo XIX, creo que en estos puritanos se reproduce una lógica discursiva similar. Para los *levellers* (y lo mismo podría decirse para los *diggers*) el enemigo es vilipendiado en su totalidad, ya sea porque su situación existencial no le permitiría entender el nuevo proyecto justo (esto aplicaría especialmente a los nobles o el clero ligados al sistema anterior a la revolución), o porque están imbuidos de intereses espurios (los traidores y corruptos del nuevo gobierno), o porque no usan sus capacidades racionales correctamente. Pido disculpas nuevamente por el posible anacronismo al hacer estas comparaciones, pero ya dije que parte de este trabajo tiene como objetivo replantear discusiones de temas que continúan en la teoría política moderna y contemporánea. La verdadera política solo puede entenderse para los *levellers* en una dirección, aquella que previene el *Agreement*. Rachel Foxley se percata de este problema al describir cómo ciertas personas podrían quedar fuera de la ciudadanía por una «versión *leveller* de la traición, apropiada a un Estado reconstituido sobre principios *levellers*» (Foxley 2004, pág. 869). Esta notable investigadora trata de morigerar este dilema, como suele hacer con otros temas «complejos» en la literatura *leveller*, al observar que en otros textos permitirían una inclusión a largo plazo. En este capítulo muestro que en ocasiones la idea de enemistad es tan fuerte que podría ser difícil aceptar esos equilibrios que ve Foxley.

Para estos radicales, el que no comprenda los principios que ellos postulan (los cuales serían racionales y acordes al plan de Dios) es un enemigo que ignora las verdades asequibles por la razón o un lacayo de los poderes ancestrales de la historia de pecado. Y no estaría tan seguro de que sea fácil para estos revolucionarios la inclusión a largo plazo de un necio o un cínico. En este sentido es importante discriminar una cuestión que no es menor para entender la concepción del enemigo tanto en *levellers* como *diggers*. En estudios de filosofía política contemporánea se advierte la capacidad que tendrían los entes soberanos para determinar quién es el enemigo, el cual no aparece como un dato ni como el resultado de procesos reales, sino como una decisión (Fusillo 2008, pág. 198). Si bien en otro capítulo mostraré que en estos radicales el poder soberano está muñido de capacidades no menores, en este caso del enemigo la justificación encuentra un fundamento que es externo a la decisión política. Vuelvo a aquello que planteé sobre la teoría de Schmitt. Si el que se opone al *Agreement* es visto en términos de oposición a la razón y a Dios, ninguna entidad tendría la capacidad de negar ello. No podría cambiarse el carácter de enemigo, porque es irracional y demoníaco. En todo caso, aquello que sí podría hacer el ente soberano es aplicar una serie de medidas para reformar a aquellos que no entienden (o no quieren entender), tema que también trataré en otro capítulo porque se asocia a las funciones estatales. Aquello que querría mostrar por ahora es que en estos radicales, la voluntad tiene presencia en su filosofía política pero esta solo puede fundamentarse, no en relación a sí misma, sino por principios que la superan. Es esta fundamentación externa por otra parte aquello que dará más fuerza a esta voluntad de los entes que emprenden el cambio radical del sistema.

Para ir finalizando, en los textos de Winstanley también se entreven algunos de los puntos referidos a cómo lidiar con los enemigos después de la victoria contra el rey. En este *digger* el punto no es menor, si se recuerda que de cierta manera apoyó al régimen republicano mucho más que los *levellers*. Aún así, siempre impera en su pensamiento la idea de que todo aquel que se oponga a la liberación, será considerado no solo como enemigo de los revolucionarios y el pueblo, sino del mismo Dios, y por ende serán castigados de manera acorde. Esto se deja entrever en algunos textos volviendo a la ya mencionada comparación entre los ingleses y el pueblo judío, pero ahora para referir particularmente a qué sucederá con los enemigos. Así profetiza que, a pesar de que la revolución no se hará con la espada, los enemigos correrán la misma suerte que los antiguos egipcios con las plagas (Winstanley 1649a, pág. 47). Esta afrenta a los posibles traidores se entrevé nuevamente en sus defensas al *Engagement*, haciendo referencia no solo a los que simpatizan con los viejos poderes de la historia de dominación, sino aun contra cualquiera que intente impedir a los «pobres de plantar los *commons*», alegando que

todos aquellos señores y arrendatarios [*Lords and Tenants*] que conspiran para reinstaurar nuevamente el *Kingly and Lordly Power*, se declaran a sí mismos «enemigos del Ejército y el Parlamento, y son traidores a la *Commonwealth* de Inglaterra» (Winstanley 1650a). Los frutos de la revolución deben asegurarse, según su perspectiva aboliendo cualquier tipo de propiedad privada, y aquellos que no estén dispuestos a ello se convierten en enemigos del nuevo sistema, tan perversos como los opresores del antiguo régimen. Si ello no se realiza, significaría una vuelta al yugo normando. Winstanley lo explicita al criticar el accionar de las autoridades contra sus proyectos en St. George's Hill, advirtiendo que, al actuar así, «mantienen las leyes normandas y por ende los traidores a la libertad se introducen en puestos de ley y poder, y allí esclavizan a Inglaterra más que lo estaba en la época del *kingly power*» (Winstanley 2006c, págs. 126 y 141). En otro texto publicado el mismo año se repite la misma acusación hacia las nuevas autoridades, endilgándoles que prometieron libertad pero solo «nos envolvieron más en la servidumbre, y la opresión cae más pesadamente sobre nosotros, confundiendo a todas las personas» (Winstanley 1649a, pág. 36). La opresión al prójimo es un pecado al cual puede *siempre* volverse, un estado de naturaleza que está *siempre* latente, y por ende el pueblo inglés debe estar *siempre* atento a los enemigos que pueden resurgir por doquier, y que en última instancia son una nueva versión del mismo monstruo.

En su famoso *Law of Freedom* expone argumentos similares a los vistos en los *levellers* respecto de la imperiosa necesidad de censurar a cualquier persona que tenga ideas no del todo compatibles con el nuevo sistema. Así debían segregarse a «todos aquellos que están interesados en el poder monárquico», imposibilitándolos de votar ni de ser elegidos para cargos públicos. Lo mismo debía aplicarse, dentro de su ideal comunista, respecto de aquellos que quieran comprar y vender la tierra. En este marco llega a esgrimir una serie de requisitos para ser elegible, los cuales incluían el haber promovido la *common freedom* mediante acciones concretas, el ser de espíritu pacífico, el haber sufrido bajo el rey, el haber empeñado la vida y la propiedad en la lucha contra la servidumbre, tener más de cuarenta años y, en resumen, ser hombre de entendimiento, con «experiencia en las leyes pacíficas y el gobierno correctamente ordenado» (Winstanley 2006d, pág. 322). La determinación de los verdaderamente probos parece bastante estricta y hasta más detallada que en los *levellers*. Fíjese por ejemplo que no quita los derechos políticos solo a aquellos que formaron parte de los monárquicos sino a todos los que se mostrarían *interesados* en esta forma de gobierno. A esto suma las características específicas que habría que poseer para tener un cargo público. Esto una vez más, como expuse en los *levellers*, puede ser bastante incompatible con un régimen republicano o verdaderamente democrático. En todo caso, y por ello hice referencia al límite de edad, parece asimilarse más

al Consistorio instaurado por Calvino en Ginebra o al gobierno de los ancianos puros y sabios de algunas confesiones calvinistas (entre ellas, paradójicamente, la de los presbiterianos).

Capítulo 6

La hora de la revolución milenarista

El terreno está preparado. El escenario de fondo es la historia de opresión injusta y contraria a la naturaleza y Dios. El pueblo o la nación se presentan como el actor protagónico que empieza a erigirse como el verdadero soberano. Más allá de las diversas discusiones para desentrañar su esencia, lo importante es que debe liberarse. Y en la vereda de enfrente se posa el enemigo que dominó al pueblo sufriente durante siglos. Un enemigo que posee partes diversas, tentáculos que vienen del pasado junto a otros que se van multiplicando a medida que la lucha cambia de etapa. Pero un enemigo que en última es uno, porque aquello que define la esencia de la enemistad es la oposición al orden creado por Dios y plasmado en la naturaleza. Ese orden reza que el pueblo es el poder originario de donde debe emanar toda autoridad. Cualquier situación que no se fundamente en dicha premisa debe ser irremediablemente corregida. Por lo tanto, en este capítulo intentaré delimitar los detalles de esta corrección, que se traduce en liberación, porque más allá de la importancia que el tema tiene en sí, es el preludio necesario para entender el tipo de gobierno que proyectarán como consecuencia.

6.1 ¿Qué hacer? La revolución querida por Dios

Para estos radicales el reclamo evidente de la naturaleza es que el pueblo se libere de las cadenas del opresor, lo cual implica un complejo proceso con aristas no solo políticas, sino también teológicas, filosóficas, jurídicas y socioeconómicas. Nos encontramos ante una nueva reedición del medieval derecho de resistencia pero con nuevos tintes. Estos movimientos radicales plantearán la revolución, basándose en preceptos sobre todo teológicos que podían conectarlos a teorías políticas anteriores, pero recreando un modelo que se asemeja a las definiciones más modernas de revolución. Específicamente porque la necesidad de derrocar al régimen se plazma como un hecho que fractura la historia de manera drástica, asemejándose al mito de la revolución fundamentada

en la esperanza de romper con el curso ordinario de relaciones humanas a través de una sustitución repentina en la esfera del poder (Aron 1957, págs. 44-48). Uno de los más reconocidos investigadores de los *levellers* observa que el programa de este movimiento se basaba en cambiar completamente la cultura política, para que luego se genere un movimiento de masas que no necesite del establishment (Wootton 2008, pág. 414). En este marco, es importante resaltar que la palabra «revolución» o sus derivados no aparecen propiamente en sus escritos. Esto no es un punto menor dentro de la historia conceptual. Además, la cuestión daría razón a algunos pensadores contemporáneos que demarcan que el concepto moderno de «revolución» surge recién a partir del siglo XVIII, como explicitaré a la brevedad. Sin embargo, gran parte del objetivo de este capítulo será señalar cómo el significado que estos radicales adscribían a los procesos políticos que estaba sobrellevando Inglaterra es asimilable a la nueva significación que adquirirá esta palabra. Aquello que quiero remarcar es que el término no florece, pero el sentido y la lógica de la revolución tendrán muchas similitudes a aquellos que aparecen con los procesos revolucionarios del siglo XVIII en adelante.[1] Esta es una de las razones por las cuales me parece conveniente en ocasiones mantener la conceptualización de «historia de las ideas», a pesar de todas las críticas que recibió en las últimas décadas. Aquello que en este capítulo mostraré sobre la concepción que estos radicales tienen sobre la revolución en sentido moderno, resultará un gran ejemplo sobre cómo puede aparecer una *idea*, sin necesariamente que a la par surja la palabra que luego se asoció a un concepto particular.

Estos autores se transforman en un claro ejemplo de cómo la «revolución», según una clásica definición de Koselleck (2004, pág. 33), empieza a adquirir un significado dentro de una representación optimista y lineal del futuro, ya no como un proceso repetitivo y cíclico que demuestra las falencias propias de la naturaleza humana. Una conceptualización similar es presentada en el reconocido texto de Hanna Arendt sobre las revoluciones, donde aquí la filósofa advierte cómo surge en el siglo XVIII esa idea de un proceso que, mediante el uso de la violencia en la instauración de una novel forma de gobierno, hace comenzar de cero el curso de la historia, en coincidencia con la concreción de una liberación de la opresión en su máximo nivel (Arendt 1990, págs. 28-29 y 35).[2] Por

[1] Una discusión similar puede encontrarse respecto del término «radical» o «radicalismo» y sus derivados, el cual tampoco se refleja en sus escritos, pero sirve para entender el tono de su ideario y es usado ampliamente por la historiografía actual (Peacey 2016, págs. 153-154; Curelly y Smith 2016, págs. 2-10).

[2] Es curioso cómo Arendt asevera que esta conceptualización no se da en el siglo XVII, donde se mantiene el significado de una vuelta a un punto previo. Cita el caso particular de Inglaterra y los *levellers*, pero los desestima por la corta duración de este proceso y por la falta de éxito en última instancia. De hecho,

último, estas visiones de la revolución como un momento de fractura total conectará a estos movimientos con las actuales definiciones del fenómeno teológico-político, y que volveré a mostrar en otros aspectos de su ideario, donde la revolución se produce como una irrupción en el *continuum* histórico, representando un accionar análogo al milagro divino (Orrego Torres 2013, págs. 255-257 y 263). Lo interesante es que este fenómeno, que los estudios actuales asocian a una interpretación secularizante, en *levellers* y *diggers* se fundamenta en un accionar que se posibilita gracias a un accionar humano, pero sin extirpar la presencia de lo divino. Estos radicales poseen una interpretación de la revolución en sentidos ya claramente modernos pero ello no implica el olvido de configuraciones que venían del pasado. No creo tampoco, como marcan algunos estudios (Petegorsky 1940, cap. 2), que el uso de terminología religiosa haya sido solamente la manera en que los marginados podían expresarse, como una forma supuestamente previa (e incompleta) de las justificaciones más propias ligadas al lenguaje de la clase social que apareció tiempo después. En su ideario la religión no se usa solamente como lenguaje alegórico o como instrumento para llegar a las masas. Es parte del núcleo duro de su pensamiento. Esto a la vez podría ayudar a replantear tesis basadas en ideas como las de Blumenberg sobre los procesos de secularización en la modernidad, en el sentido de una re-ocupación del espacio que había quedado vacío por el debilitamiento del orden religioso anterior, donde surge la razón como fuente de todo orden, junto a la concepción del hombre como autorreferente (Blumenberg 1999; Ifergan 2010, págs. 154 y 162). El ideario de *levellers* y *diggers* muestra que ese pasaje fue mucho menos un quiebre que una resignificación de conceptos teológicos, pero sin desprenderse de un marco religioso que los contiene. En este sentido también estaría dispuesto a replantear famosas tesis como las de Schmitt sobre el surgimiento de la moderna teoría del Estado a través de conceptos teológicos secularizados, en donde se destierra la idea de milagro y la violación de carácter excepcional de las leyes naturales por una intervención directa (Schmitt 1975, pág. 65). Intentaré mostrar que en estos radicales sigue muy presente una justificación teológica (expresada aún en el lenguaje) para explicar

---

concluye que deben considerarse las revoluciones estadounidense y francesa porque allí «la revolución hizo su aparición completa, asumió una especie de forma definitiva y empezó a hechizar la mente de los hombres» (Arendt 1990, págs. 42-44). En un sentido similar, en un importante estudio sobre la Revolución Inglesa se explica que este término en el siglo XVII todavía seguía teniendo su significado como ciclo que vuelve a un cierto origen, más allá de que había ideas que veían a los hechos como el fin de la historia (Woolrych 2002, pág. 1). *Levellers* y *diggers* serán ejemplos de estas ideas que subvertirán el significado primigenio de ese término y por ello intentaré de mostrar que, más allá del fracaso de estos radicales, creo que el argumento de Arendt debería superarse.

el por qué último de los procesos políticos. Pero lo interesante es que hacen esto a la par de presentar ideas que ya no son en absoluto las de siglos anteriores. No producen clásicas ideas medievales, pero tampoco su amor por los basamentos racionales los llevan a recrear un lenguaje que seculariza lo teológico. Bajo esta perspectiva, según estos ingleses el milagro de la revolución que romperá con las cadenas de opresión sería llevado a cabo por los seres humanos (el pueblo sufriente) y hasta usando la razón, pero siempre con el amparo de Dios y su intervención escatológica.

De esta forma el aspecto teológico se transforma en un fundamento esencial. El derrocamiento de la tiranía a través de la revolución se asienta en principios que van más allá de cualquier arreglo jurídico-institucional o de la mera voluntad humana. Ya trabajos clásicos sobre las revoluciones modernas marcaban este carácter teológico muy presente en el período de efervescencia de la Revolución Inglesa, diferenciándola del más presente cientificismo y racionalismo de la francesa (Monnerot 1981, pág. 263). Empezando con el análisis propio de los textos, un buen ejemplo para comenzar a mostrar esta perspectiva es el panfleto *Light shining in Buckinghamshire*. Este escrito tiene una tónica teológica muy marcada, en donde pululan las referencias a la revolución. Ello se entrevé particularmente en el final, cuando se transcribe una cita bíblica del libro de los Reyes y mediante la cual se describe la rebelión de las tribus del norte contra la casa de David, que terminó con la separación del reino (Anónimo 2016, pos. 249-252). Volviendo a las comparaciones con el antiguo Israel, la revolución que ellos están viviendo se equipara a la experiencia vivida por parte del pueblo judío respecto del supuesto tirano Rehoboam hijo de Salomón. En el panfleto relacionado al anterior, titulado *More light shining in Buckinghamshire*, se continúa esta visión, alegando en un tono cercano a los *diggers*, que deben derrocarse todos aquellos opresores relacionados a los monopolios y los *enclosures*, que de manera contraria a los comandos de Dios sojuzgan a sus pobres hermanos (Anónimo 1965, pág. 628). La revolución irrumpe en el curso de la historia porque ciertos hombres pecaron al instaurar un régimen demoníaco de opresión.[3] Esto a la vez lleva a repensar aquella supuesta

[3] Esta visión podría relacionarse a los estudios sobre el concepto de Providencia. En algunos teólogos luteranos, frente a la idea de Providencia general que instaura un orden en el mundo, se fundamentó una Providencia especial en base a un Dios que puede intervenir en cualquier momento para subvertir ese mismo orden. Algunos creían en particular que esta intervención se daba cuando los hombres pecaban y Dios quería restablecer el orden, momento en el cual dejaba de servir el entendimiento de un orden moral normal (Methuen 1999, págs. 104 y 107). La visión de *levellers* y *diggers* sobre la revolución parece trasladar este tipo de interpretaciones más estrictamente teológico-morales (o hasta para explicar fenómenos físicos como los cometas) al mundo de lo político. Se vuelve así al

complementación entre el *common law* y la ley de Dios. A la hora de plantear la revolución, aquello que impera es una lógica basada en la recta razón cristiana o en los mandatos divinos, más que en una justificación por los precedentes (Zagorin 1965, pág. 12). Si bien es cierto que en variadas ocasiones se justifica la lucha para defender las libertades de los ingleses inscriptas en documentos como la Carta Magna, el carácter de ruptura total que va adquiriendo la revolución, junto al milenarismo que detallaré en otro acápite, hace que la justificación por los precedentes vaya diluyéndose (o por lo menos quedando en segundo plano frente a la imponente sombra de la ruptura total del sistema querida por Dios).

Siguiendo con el análisis, ya en textos de los *levellers* más reconocidos, me gustaría marcar algunas cuestiones generales. Primero, en los *levellers* se plantea esta idea de revolución en referencia al problema del sustento de la ley. En una vuelta a discusiones clásicas, proponen la posibilidad de que existan leyes que en esencia no lo son, por ende justificando la revolución como una lucha ante un sistema jurídico-político que pervierte la naturaleza misma de la ley. Lilburne deja entrever esto cuando afirma que el derecho de resistencia está basado en la diferencia entre la letra y la equidad de la ley, porque «la ley, tomada de manera abstracta a su razón y fin originales, se convierte en una cáscara sin fruto [*shell without a kernel*], una sombra sin sustancia, y un cuerpo sin un alma» (Lilburne 1998b, pág. 4). En un texto publicado un año después Overton copia esta frase de manera casi exacta y concluye que «la equidad y la razón son consecuentemente aquello que le otorga [a la ley] un ser y vida legal, y le da autoridad» (Overton 1646e, pág. 6).[4] En la historia de pecado se promulgaron infinidad de leyes, algunas de las cuales ya mostré que Lilburne admira y utiliza para justificar la misma revolución, pero la función principal del movimiento es desenmascarar aquellas leyes que son cáscaras vacías o atestadas de contenidos impuros, no acordes a la

problema de lo teológico-político en base a las categorizaciones de la filosofía política actual. Para estos radicales, el régimen normando sería el pecado que Dios quiere subsanar, apoyando una revolución que se da al modo de una intervención excepcional y catastrófica sobre la realidad. En este marco pueden apuntarse trabajos actuales que describen cómo la idea de Providencia no murió repentinamente en la modernidad, dado que por ejemplo las catástrofes naturales o también las guerras y revoluciones eran vistas como castigos divinos aun en el siglo XVIII (Clark 2003, págs. 561-566, 574 y 582).

[4] En un texto publicado un año después repite casi de manera exacta esta frase de la ley que no es racional como una mera carcasa, aún al punto de aseverar que las mismas ideas sobre la moralidad y la divinidad no podrían transgredir los límites de la recta razón (Overton 1647a, págs. 2-3). Lilburne también repetirá estas frases del peligro de la ley como cáscara en un texto de fines de la década, pero aquí para criticar al Parlamento que consolidó su poder después de la sentencia a muerte de Carlos (Lilburne 1649f, pág. 51).

naturaleza. Por ende, la revolución se plantea como una necesidad y un mandato divino para derrocar a los gobiernos antinaturales que no respetan lo que debería ser la verdadera esencia de las leyes. Overton vuelve a ser un claro ejemplo de esto cuando en un panfleto de 1647 describe que los ingleses habían sido «casi destruidos en sus leyes y libertades [*Lawes, Liberties, and Freedoms*], por las maquinaciones arbitrarias, los diseños y prácticas políticos» de diversas entidades del antiguo régimen, para lo cual Dios puso «en nuestras manos la oportunidad de liberarnos de aquellas tiranías y opresiones» (Overton 1647c, pág. 1).

En segundo lugar, la revolución se apoya en la divinidad, pero nunca deja de recordarse que se realiza en función del pueblo como actor principal. Ambas premisas no son incompatibles ni excluyentes. Dios y pueblo actúan al unísono para liberarse de ese enemigo que durante la historia de opresión incumplió los designios del Creador, sojuzgando al pueblo sufriente. Lilburne lo deja en claro en una famosa petición de 1648:

> «... sabiendo que la seguridad del pueblo está por encima de la ley y que el juzgar ello pertenece a la suprema autoridad y no a la suprema magistratura, y estando satisfechos en nuestras conciencias que la seguridad pública y la libertad estaban en inminente peligro, concluimos que no solo teníamos una justa causa que mantener sino también que justificar ante la suprema autoridad de la nación...» (Lilburne 1806-1812, pág. 105).

El pueblo es el soberano y por ende toda ley se subordina a este principio, sino se transforma en una mera cáscara. Ante el reconocimiento del peligro en que se encontraba el pueblo, y siendo el pueblo el origen de todo poder, la justicia de la causa se hacía evidente. Centrándonos nuevamente en cómo se usan determinadas palabras, nótese la no inocente diferencia que realiza entre «autoridad» y «magistratura». Los funcionarios públicos pueden ser uno o muchos, con mayor o menor poder, pero nunca pueden ostentar la «suprema autoridad» que siempre corresponde a la nación. Frente a esta situación, el pueblo y Dios obligan a la acción. Es aquello que Sartori analizaba como el tránsito de un perfeccionismo contemplativo a uno activo, en base al ideal del «filósofo revolucionario». Paradójicamente este politólogo italiano observa que este estereotipo todavía no se daba en los puritanos sino recién con Marx, donde el «activismo perfeccionista entra en el reino de la política» y se complementa con un cambio en el sentido de lo imposible (Sartori 1990, págs. 86-88). Mi objetivo será mostrar en este capítulo y otros que ya estos movimientos radicales, fuertemente emparentados al puritanismo, tenían ese ideal de acción a través de la política, siendo Winstanley un mucho mejor ejemplo de ese «sentido de lo imposible» y su intento de llevarlo a la práctica. Citas como la recién expuesta de Lilburne figuran

patentemente que su propósito no se restringía a un reclamo contemplativo. La situación en la que supuestamente estaba el pueblo los obligaba a actuar. El derecho de resistencia que justifica la revolución no se plantea como mero derecho, sino como obligación.[5]

En tercer lugar, los *levellers* se proponen así llevar a cabo la revolución, que siempre tiene como función la restauración del verdadero orden divino. Esto se postula no solo en los panfletos personales, sino aun desde el mismo texto del primer *Agreement*, al referir que «Dios fue testigo de la justicia de nuestra causa» (VVAA 1998, pág. 96). En el tercer boceto se repiten frases similares al justificar la proposición del *Agreement* casi como una obligación religiosa, ya que están «francamente deseosos de hacer un correcto uso de la oportunidad que Dios nos otorgó para liberar y hacer feliz a esta nación» (Lilburne *et al.* 1998, pág. 170). La tónica se mantendrá aun cuando la revolución se consolidaba (aunque no para ellos) hacia fines de la década de 1640. En el ya citado texto donde explican lo sucedido en Burford, al hablar del recurrente tema de la tolerancia religiosa, recuerdan que «el objetivo es exaltar a Dios y Cristo, pura santidad y rectitud, y luchar contra los perversos principados y poderes de la oscuridad y los trabajos malvados, para el incremento del amor, la mansedumbre, la paciencia y todas las otras gracias del Espíritu» (White 1649). Estos radicales exclaman que la libertad de cutlo es de suma importancia, pero ello no debe hacer olvidar a cada persona que el fin es siempre cumplir con la voluntad divina respecto de la lucha contra el enemigo perverso. De esta forma, y como consecuencia lógica respecto de lo visto con el enemigo traidor a la causa, el nuevo gobierno debe recordar siempre su origen y por ende, de no hacerlo, la resistencia también puede aplicársele. La obediencia es para con los verdaderos principios, con lo cual se convierte en necesario el derrocamiento de cualquier gobierno que no los cumple, ya sea el del pasado o del presente.

Adentrémonos un poco más en los textos de cada uno de los líderes de este movimiento, sobre todo para ver cómo terminan de congeniarse el derecho de resistencia, la defensa del pueblo y el plan de Dios. En Lilburne la cuestión es patente. Ya desde los textos escritos a fines de la década de 1630 muestra que él está llamado a difundir un mensaje revolucionario con tinte teológico. En su *A worke of the Beast* relata que, viviendo en Holanda, se percató de que la «mano de la providencia» lo llamó devuelta a Inglaterra, aun despreciando el futuro promisorio a nivel económico que podía tener en el continente, para que pueda desenmascarar la «vanidad y vacío de todas las cosas» (Lilburne 1638, pág. 10). Ese acto de llamamiento para luchar contra el pecado será la revolución, cuya obligación plasmará en sus textos posteriores. Ya señalé

[5] Estudios contemporáneos ven una lógica similar en el pensamiento de Locke por la influencia cristiana (Rinesi 2015, pág. 85).

que la literatura de Lilburne profiere esta revolución a lo largo de toda la década de 1640, pero el año 1647 es especialmente fructífero, al calor de las discusiones sobre cómo continuar después de haber vencido al rey, en los prolegómenos de la futura segunda guerra civil.[6]

Empecemos por un texto escrito en coautoría con Overton. Aquí Lilburne ampara la resistencia violenta contra el Rey o aun contra el Parlamento siempre que la «lujuria y voluntad» de estas autoridades intente convertir al pueblo en vasallos o esclavos, hecho que automáticamente habilita al pueblo a desobedecerlos y «a los ojos de Dios y todos los hombres racionales, pueden con justicia resistirlos, y por la fuerza de las armas defenderse de ellos» (Lilburne y Overton 1647, pág. 17). Florecen los actores de siempre: el pueblo sufriente sojuzgado, la atenta mirada de Dios y la razón, y los tiranos que puede ser cualquier tipo de gobierno.[7] Nótese cómo Lilburne enfatiza la necesidad de la revolución mediante el uso, podría decirse poco estricto, de los términos «vasallo» y «esclavo» de manera indistinta, lo cual se repite en otros textos. Volviendo a las recurrentes interpretaciones dicotómicas de la realidad en estos radicales, frente a la libertad y las garantías individuales solo se yergue un sistema de opresión. No interesan las particularidades a nivel histórico y sociopolítico de los sistemas esclavistas diferenciados del vasallaje feudal.[8] Todos son parte del mismo sistema opresivo de la historia de pecado, lo cual impulsa ahora a la rebelión. Esto queda

[6] Más allá de las justificaciones a nivel teórico que ahora seguiré describiendo, algunos textos de Lilburne en este año 1647 son interesantes también por la manera en que describe formas concretas mediante las cuales las personas deberían organizarse, en un ánimo revolucionario, para emprender sus reclamos (Lilburne 1647l, Introducción). Lo mismo puede encontrarse en panfletos posteriores respecto de la descripción detallada sobre la organización para difundir el documento del *Agreement* (Lilburne 1649h, pág. 7).

[7] En referencia a esto último, en un texto del mismo año Lilburne aclara que «tiranía es tiranía, ejercida por el que sea, por más que se refiera a los miembros del Parlamento o al Rey, y ellos mismos [los parlamentarios] nos convencieron con sus declaraciones y prácticas que la tiranía debe resistirse, y por lo tanto sus argumentos contra el Rey pueden servirnos contra ellos» (Lilburne 1647k, pág. 34). Aun antes de la ruptura total con Cromwell y el Parlamento que se consumará en 1649, Lilburne ya advierte que la revolución es plausible contra cualquiera que se oponga a las libertades del pueblo, ya sea el viejo enemigo del pasado o el nuevo traidor a la causa.

[8] Un significativo ejemplo de esto puede verse en un texto de Lilburne donde resalta el peligro de convertirse en «esclavos como los campesinos en Francia» o en «vasallos como los pobres turcos» (Lilburne 1647g, pág. 65). Nótese la poca importancia que da a la diferenciación entre los sistemas del vasallaje y la esclavitud que hasta adjetiva a los campesinos franceses con el mote de esclavos (lo cual jurídica e históricamente es falso) y aplica el término propio del feudalismo europeo para una civilización no cristiana.

claro en un escrito del mismo año cuando advierte que ni la Carta Magna, ese documento que pondera en tantos otros textos, pudo recobrar esa especie de edad dorada perdida con Guillermo, y así la única solución es la revolución que «aniquilaría por siempre a esta innovación normanda, para hacernos retornar a esa parte del antiguo marco de gobierno de este Reino antes de los días del Conquistador» (Lilburne 1647g, pág. 25). Este texto es también interesante porque páginas más adelante muestra una lógica provista de estricta coherencia, en donde se mezclan premisas que hoy ligamos a la tradición contractualista con la presencia de la providencia divina. Para seguir justificando la revolución, y basándose en otros documentos y declaraciones, proyecta un silogismo de premisas a su entender indiscutibles y que podrían resumirse de la siguiente forma: Dios «ha creado por naturaleza a todos los hombres iguales en poder»; todo poder debe surgir por «mutuo acuerdo y consentimiento»; Dios mandó que nadie «tiranice» a su prójimo sino que los gobiernos fueron creados para la «protección y preservación de cada individual representado [*individuall Trustee*]»; si esto no se cumple queda habilitada la rebelión porque Dios instauró esto como una «ley por encima de todas las leyes y pactos en el mundo»; el que no acepta esto incumple el plan divino, «degenerando en un hábito peor que el de una bestia, atentando contra sí mismo [*becomes felonious to himselfe*]»; y termina la cita recordando la rebelión de las tribus del norte en el antiguo pueblo judío (Lilburne 1647g, págs. 59-60). La revolución tiene una lógica racional, y en esto Lilburne se enmarca, como aseveran muchas investigaciones, dentro de esa floreciente teoría secular sobre la justificación del accionar político. Pero a la par sus textos se colorean permanentemente con lo teológico, ya sea ubicando a Dios como el creador, promotor y garante de todos estos silogismos racionales, reforzando el ideario revolucionario con ejemplos del Antiguo Testamento, o para recordar que aquel que no cumpla con este mandato se opone a Dios.

Por ello, y como se repetirá en otros *levellers*, la revolución es un acto político, pero también un accionar donde cada uno juega su salvación al seguir o rechazar el mandato divino. Este precepto es tan fuerte, aun a nivel individual, que en un texto del mismo año Lilburne llega a aseverar que el acto revolucionario puede (o debe) ser emprendido por cualquier persona, dado que los «Comunes de Inglaterra, el real y esencial cuerpo político, o cualquier parte de nosotros [*any part of us*], puede disponer de nuestras armas y fuerza, para nuestra preservación y seguridad» (Lilburne 1647e, pág. 22). Luego hace referencia al rol especial que debe cumplir el ejército. Esto se entiende en base a las discordias que existían en ese momento, cuando las tropas del rey habían sido ya vencidas, pero el Parlamento no terminaba de proponer una solución acorde a aquello que los *levellers* estimaban como justo. El ejército aquí se transformó, como mostraré más adelante, en un *Deus ex machina* para acelerar el

proceso revolucionario. Más allá de este detalle histórico, aquello que más me interesa de la cita es el *any part of us*. En el marco de las cuestiones metodológicas planteadas por Lovejoy, entiendo que estas referencias pueden deberse a esas pasiones que están presentes en todo autor (y más en personas de una psicología tan particular como la de Lilburne). Puede ser discutible si Lilburne estaba *concretamente* proponiendo que cualquier persona tome un arma e intente derrocar (o algo más violento) a la autoridad. Pero citas como las expuestas no son menores, y más cuando se encuadran dentro de un lenguaje que no es solo jurídico-político sino también teológico. De hecho puede citarse aquí otra vez la conexión con el ideario calvinista, recordando nuevamente el texto de Walzer cuando se advierte que el calvinismo introduce la temática de la guerra santa y el enemigo absoluto como una «versión religiosa de la doctrina de la razón de Estado», pero con una diferencia no menor: la razón de Estado solía ser de los gobernantes, pero la lucha planteada por los calvinistas podía ser llevada a cabo por cualquier hombre (Walzer 2008, págs. 300-301).

Lo cierto es que la revolución no es un acto voluntarista de un par de iluminados, sino que es un designio de la Providencia. Al año próximo vuelve con esta idea en el segundo boceto del *Agreement*, repitiendo una frase presente en el primero, y que plasma lo expuesto hasta aquí: «Habiendo mostrado al mundo, por nuestros recientes trabajos y riesgos, como tenemos en gran estima nuestra justa libertad, y siendo Dios el dueño de nuestra causa, como para liberarnos de los enemigos» (Lilburne y Overton 1648, pág. 3). No es un hecho menor el que esta justificación se patentice al principio de ese documento que estaba pensado para asentar las bases del nuevo sistema jurídico-político. Ese mismo arreglo (hoy diríamos constitucional) se haría plausible justamente porque se llevó a cabo la revolución en nombre de la libertad y porque Dios mismo determinó esta causa como suya, asegurando la victoria contra los enemigos. La resistencia sigue planteándose de manera violenta, usando el concepto de «fuerza», que en otros textos suele asociarse a la espada que no se impone por la razón, pero que ahora se emparenta al accionar legítimo del pueblo frente a cualquier tipo de gobierno arbitrario (Lilburne 1648a, pág. 1). Esto se repite en textos dirigidos al Parlamento donde trata cuestiones jurídicas puntuales, como el *habeas corpus*, insistiendo en este tipo de garantías porque el pueblo «nunca los apoyó contra el Rey... para que se transformen en sus arbitrarios señores (y el pueblo en sus perfectos vasallos y esclavos) y pisoteen las racionales y fundamentales leyes y libertades» (Lilburne 1648f, pág. 4). Véase nuevamente el uso indiscriminado de vasallaje y esclavitud, y la continua repetición de que el fin de la lucha fue siempre la libertad amparada en los verdaderos derechos que ninguna autoridad, ni siquiera el Parlamento triunfante

contra el rey, puede avasallar. Esta crítica se extiende no solo a los parlamentarios sino también a los jueces que actúan en contra de la ley, alegando que también los mandatos de estos magistrados son plausibles de ser resistidos (Lilburne 1648c, pág. 25, 1648d, pág. 5).

Hacia 1649 esto tomará un cariz mucho mayor porque la revolución ya estaba claramente fuera de camino (o por lo menos del camino que ellos esperaban). Siguiendo la línea del nuevo enemigo traidor a la causa, compara la situación que están viviendo nuevamente con el Israel de Rehoboam previo a la disolución del reino (Lilburne 1649h, pág. 2). En este marco describe las nuevas autoridades como «una compañía de asesinos y ladrones», y confirma que «pueden ser justamente depuestos por la primera fuerza capaz de hacerlo», porque «a los ojos de Dios y los hombres, por la Ley o la Razón», no tienen más autoridad que la de piratas (Lilburne 1649f, pág. 41). Para con el nuevo gobierno se aplican las mismas premisas que en el planteo de la revolución contra el rey y sus secuaces descendientes de los normandos. Dios, la equidad y la razón obligan a ello. La misma perspectiva se presenta en los continuos reclamos por sus encarcelamientos. En la carátula de *Truths victory over tyrants and tyranny* Lilburne es presentado como «Defensor de las antiguas y conocidas leyes de Inglaterra, contra hombres y demonios, ya sea el Rey, Parlamento, Ejército o Consejo de Estado», y se describe casi de manera mítica cómo se desarrolló el juicio en su contra, el cual finalizó, según el panfleto, con una arenga popular contra los jueces que supuestamente tuvieron que salir corriendo del tribunal (Lilburne 1649i, págs. 1 y 6-7). Los que se oponen a las verdaderas leyes son nuevamente presentados como diablos, sin importar si son viejas o nuevas autoridades, frente al pueblo que apoya al líder de la revolución contra los tiranos. Esta visión persistirá en textos escritos cuando la autoridad de Cromwell estaba consolidada, repitiendo la afrenta contra todo tipo de práctica tiránica (Lilburne 1653o, pág. 2) o refiriendo que está dispuesto a dar su vida para desengañar al pueblo y recobrar las libertades, poniendo su futuro en manos de Dios (Lilburne 1653g, pág. 5). Aun en estos momentos de cierta desilusión, Dios sigue apareciendo como la fuerza que lo impulsa a «rechazar la impiedad [*ungodnesse*] y la lujuria mundanas», frente a un enemigo que, con sus «recursos maquiavélicos», se encarama en el poder a través de la sola voluntad para «destruir todas las vidas, libertades y propiedades» de los honestos ingleses (Lilburne 1653n, págs. 1-2). Todo esto lo lleva a concluir en el mismo año que la tiranía de un Parlamento es más absoluta y perversa que la de un Rey tirano (Lilburne 1653c, pág. 4).

En la literatura de Overton también pueden rastrearse esquemas muy similares, aun con anterioridad a los textos recién citados. En el ya referido *Vox Plebis* observa enfáticamente que los gobernantes deben mostrar piedad y justicia en la administración de las leyes, porque si no lo hacen la venganza irreconciliable de Dios caerá sobre ellos, concluyendo

con una clara alusión a la posibilidad de la revolución contra cualquier tipo de gobierno que no cumple con los fines que le exige el pueblo:

> «Porque los gobernantes de la *Commonwealth* deberían saber esto, que en el mismo instante que empiezan a quebrar la ley, y ejecutar un poder arbitrario sobre las libertades del pueblo, en ese mismo instante empiezan a perder el Estado (...) e incitan al pueblo a encontrar e inventar inusuales e innovadoras maneras de liberarse de sus opresores» (Overton 1646h, págs. 1-2).

Esta lucha contra cualquier tipo de poder arbitrario se presenta, como en otros *levellers*, en el marco de la defensa de los derechos y libertades del pueblo, pero sin olvidar nunca el plan divino. En un texto del mismo año lo expone explícitamente al exclamar que está «resuelto a oponerse a la tiranía en sí», ya sea contra «Rey, Príncipe, Parlamento, Presbiterianos o Pueblo», porque es la «maldad de diablos» y por lo cual luchará «a través del poder de Dios», hasta dar la vida (Overton 1646d, pág. 16). Nótese qué fuerza tiene la presencia de lo divino que hasta menciona la posibilidad de oponerse a la tiranía del pueblo. Es una de las poquísimas ocasiones en que esto se plantea (el pueblo aparece siempre como víctima y no como victimario), pero me interesa demarcarlo para enfatizar la idea de que la justificación última de la lucha contra la injusticia es siempre el precepto divino. Un año después publica un escrito que continúa con esta tónica, usando el ya citado lenguaje del *trust*. Confirma que «apenas los representantes [*Betrusted*] traicionan y pierden su confianza [*Trust*]», el poder retorna a «las manos de los representados [*Trusters*]», advirtiendo seguidamente que esto es así porque todos los hombres son libres e iguales por naturaleza y «ningún hombre por naturaleza podrá abusar, azotar, atormentarse o atribularse a sí mismo, y por ende ningún hombre por naturaleza podrá otorgar ese poder a otro» (Overton 1647a, págs. 6-7). Nótese cómo la posibilidad de derrocar un poder tiránico se fundamenta en una serie de premisas que luego serán recobradas por gran parte de la tradición contractualista. El individuo por naturaleza no puede lastimarse a sí mismo y esto se convierte en el fundamento lógico para declamar que el gobierno, al que la suma de individuos otorga su *trust*, no puede ir en contra de este principio básico.

La literatura de Overton es elocuente asimismo respecto del tema de la revolución porque en ocasiones no escatima en un lenguaje violento para expresar cómo será, no solo la ruptura con los poderes del pasado, sino también la lucha permanente contra los nuevos poderes. En un panfleto dirigido a la Cámara de los Comunes, en un tono casi de amenaza, postula lo siguiente:

> «Si nuestra destrucción es causada por otro, medios justos pueden ser usados, pero si ello no es suficiente, podremos matar antes que ser matados. Y en base a este argumento, en caso de que tengamos que enfrentarnos a un majestuoso y

> furioso enemigo, estamos obligados a armarnos y fortificarnos para nuestra justa y necesaria defensa, y por la fuerza de las armas repeler y rechazar al invasor enemigo...» (Overton 1647a, pág. 21).

Como explicaré más adelante, el concepto de revolución en los *levellers* implica no solo una ruptura con el antiguo régimen sino también una especie de estado de revolución permanente en el cual debe encontrarse el pueblo para proteger constantemente sus derechos y libertades. Se vuelve también a la idea del enemigo como una especie de peligro latente que no solo se aplica a las entidades políticas y religiosas medievales, sino también a todo gobierno que no cumpla con ese *trust*.[9] Dentro de esta tendencia, y ya para el momento cuando los lazos entre los *levellers* y el nuevo gobierno maniatado por Cromwell estaban casi rotos, Overton recuerda una vez más que esta lucha permanente está amparada por Dios, y así vuelve a amenazar a las autoridades descriptas como una «incomparable tiranía» que no podrá escapar a la venganza de la ira de Dios como tampoco pudieron hacerlo sus predecesores (Overton 1649c, pág. 5). Retomando lo visto en el capítulo anterior, al usar los términos «tiranía» y «predecesores», Overton emparenta al nuevo gobierno con el antiguo yugo normando. Frente al enemigo, que es un monstruo de interminables cabezas, se erige la revolución del pueblo siempre apoyada por el furor divino. Se sigue usando el lenguaje que vimos repetido durante toda la década por estos diversos radicales, y así en ese mismo año de 1649, en un nuevo documento dirigido al Parlamento, retorna en cierto modo al clásico derecho de resistencia para recordar que es «igualmente justo reparar a los oprimidos, como remover al opresor de su lugar» (Overton 1649d, pág. 6). La siempre presente posibilidad de derrocar un gobierno a veces se fundamenta en ideas más complejas sobre el *trust* que hoy asociamos al contractualismo y otras veces, como en la última cita, en figuraciones que se relacionan con los ya citados mitos sobre las dicotomías entre opresores y oprimidos.

En Walwyn pueden encontrarse citas análogas, muchas veces en base a las ya explicadas críticas a las religiones institucionalizadas. En *The power of love* enmarca la idea de revolución dentro del lenguaje antinomianista, y así insta a todos a salir del pecado y redimirse con la gracia de Cristo, arguyendo que caeríamos en el «más grosero error anticristiano» si creyéramos que la ley puede liberarnos, concluyendo que deberíamos «dejar que San Pablo sea la guía para guiarnos fuera de esta servidumbre egipcia» de la ley (Walwyn 1643, págs. 20-24). Sin duda el texto tiene un

[9] Estudios recientes apuntan a una conexión entre la sentencia a muerte del rey de 1649 y el derrocamiento de Jacobo II en 1689 en base a la idea de que el monarca había traicionado el *trust* que tenía respecto del pueblo y por ende no se trataría de una deposición sino que el rey había dejado de ser rey por su mismo accionar (*unkinged himself*) (Nenner 2009, pág. 869).

carácter teológico, pero quise citarlo porque de alguna manera demuestra una lógica similar a la planteada para la revolución política y, además, porque términos casi idénticos se repetirán años después en textos de Winstanley. Años más tarde Walwyn posee ciertas apreciaciones muy similares a lo visto con Overton sobre esa especie de revolución permanente. Así en medio de los idas y venidas que se daban en el gobierno parlamentario después de las victorias en la primera guerra civil, Walwyn critica a las personas comunes por no involucrarse más en la defensa de sus libertades, haciendo que «parezcan indiferentes a su propio peligro hasta que está directamente encima vuestro», sin «mirar los asuntos públicos por ustedes mismos, sino confiándoselos totalmente a otros», y si estos caen en corrupción o se convierten en tiranos, permanecen engañados (Walwyn 1647b, pág. 1). Es una aseveración que podría emparentarse al republicanismo que detallaré en otro capítulo. Por ahora me interesa mostrar cómo, bajo una terminología similar a la de Overton, insta al pueblo a estar siempre muy atento al posible resurgimiento de tiranías bajo nuevos ropajes. La solución es promover, casi como una obligación, una cierta participación en los asuntos públicos. La rebelión contra el tirano está siempre latente y de hecho en este mismo texto llega a proponer una alianza entre el pueblo y el ejército para purgar al Parlamento de «miembros corruptos», siempre con la bendición divina, concluyendo que Dios juzgará a aquellos que no defendieron su causa y bendecirá a los que lucharon con la entrega de la libertad para la nación toda y su posteridad (Walwyn 1647b, págs. 9-10).

Aquello que en sus primeros textos de la década referían a una revolución a nivel espiritual se repite ahora con una lógica similar, pero en un sentido estrictamente político, sin olvidar nunca a Dios. Esta tónica vuelve a presentarse en el próximo año en el ya citado texto atribuido a Walwyn, al aseverar que «Dios ha estado agradecido al subyugar a nuestros enemigos, y por lo tanto avanzar en esta causa que es suya» (Walwyn 1648a, pág. 1). Es importante marcar que Walwyn nunca termina de olvidar la cuestión más teológica-eclesiástica. Así en *The vanitie of the present Churches* reclama, en un tono que transita por lo teológico pero que termina en una lógica discursiva de revolución política, que llegó el momento en que Dios está desenmascarando todos los engaños eclesiásticos y que los hombres no podrán vivir en paz hasta tanto estas engañosas iglesias [*mocke Churches*] sean derrocadas, instando finalmente a que seamos «cristianos prácticos» a través de la ayuda a los pobres y la «liberación de la *Commonwealth* de todos los tiranos, opresores e impostores» (Walwyn 1649c, págs. 41-45). Ese Walwyn que en muchos textos mostraré como uno de los mayores paladines de la tolerancia religiosa, se presenta aquí bastante violento respecto de ciertas confesiones. La revolución no permite medias tintas en el tratamiento de los enemigos. Nótese que un tópico inscripto dentro de una crítica de tipo eclesiástica se transforma

en una arenga de carácter claramente político para derrocar a todos los que engañan al pueblo. En otro texto del mismo año florece esta perspectiva al observar que el pueblo puede ser engañado por las ilusiones de aquellos que gritan en contra de las blasfemias pero que en realidad son los «más desesperados herejes», y que Dios terminará desenmascarando, concluyendo que «con certeza nunca hubo una oportunidad tan justa para liberar a esta Nación de todo tipo de opresión y usurpación como ahora» (Walwyn 1649b, págs. 5-6). Esta cita introduce un detalle no menor. No solo Walwyn busca instar al pueblo a la revolución como mandato divino, sino que aclara que Dios preparó el terreno fértil para ello. Aquí juega un rol vital la palabra «oportunidad». El mismo uso de esta palabra puede encontrarse en un texto del mismo año escrito en conjunto con Lilburne, Prince y Overton, en referencia al mito normando, cuando se asevera que se les ha dado una «oportunidad que fue deseada en estos seiscientos años pero que nunca pudo alcanzarse» (Walwyn *et al.* 1998, pág. 159). Si el lector me permite la osada comparación, este *leveller* muestra una lógica similar a la de Maquiavelo cuando en *El Príncipe* le reclama a Lorenzo la unificación de Italia, dado que la fortuna había producido las circunstancias óptimas para ello. El florentino hacía referencia a la *liberación* de los «bárbaros» y el inglés a la *liberación* de los gobernantes tiránicos. Pero en Walwyn esto adquiere mucha mayor fuerza porque no es el trabajo de la mera fortuna sino de una activa Providencia que, mediante su voluntad, está guiando al pueblo hacia un fin determinado. Como puede encontrarse en el clásico texto de Pocock, la fortuna transmuta en Providencia «a través del ojo de una fe consciente de que la fortuna de los individuos era susceptible de devenir materia de su redención» (Pocock 2002, págs. 120-127). En los *levellers* la revolución que pide la voluntad divina no es obra de un mero oportunismo que ve la ocasión de derrocar a un poder. Es un pedido de Dios mismo al cual el pueblo debe responder, porque en ese acto se juega no solo la obtención de la libertad en la tierra sino también la salvación en el más allá.

Este panorama es reflejado en otro texto nuevamente con la analogía entre la relación pueblo-gobierno y soldados-oficiales. Volviendo al tema de la salvación (caro problema de los protestantes), Walwyn invita a los soldados a hacer lo correcto más allá de las órdenes de sus oficiales porque «deben considerar que tienen un omnividente Dios al cual rendir cuentas, y no deben complacer a sus comandantes para que satisfagan sus voluntades». Agrega a continuación que el fin son los «derechos y libertades del pueblo» y que no podrán escapar al «pesado juicio [de Dios], salvo que perseveren en esos justos fines», tomando como enemigo a todo aquel que se oponga (Walwyn 1649a, pág. 6). Si bien el panfleto está dirigido particularmente a la soldadezca, la cita resume todo el sentido que la revolución adquiere en los *levellers*. La lucha se lleva a cabo para reclamar los derechos y libertades, pero no como mero acto político de

liberación sino como mandato divino, el cual debe ser cumplido porque está en juego la salvación sobrenatural. Todo el que se oponga debe ser destruido, porque impide al pueblo gozar de sus verdaderos derechos y porque se transforma en una piedra en el camino de la bienaventuranza eterna individual. Por último, deseo marcar que una lógica similar puede encontrarse en el texto atribuido a Walwyn, *Tyranipocrit*, donde se observa que solo los hombres que trabajan en concordancia al plan de Dios pueden realmente llamar leyes a eso que producen y, si esto no se cumple, nadie está obligado a cumplir esas leyes (Walwyn 1649d, pág. 48). La revolución permanente debe purgar a todos aquellos que no siguen el plan de Dios, sin importar si son nuevas o viejas autoridades. El texto llega al extremo de confirmar que las leyes que emanen de legisladores corruptos serán esencialmente nulas porque no son acordes a los preceptos divinos. Se vuelve al problema de la ley como cáscara que describí en textos de Lilburne. La revolución permanente del pueblo tiene la capacidad de derrocar en cualquier momento no solo a un gobierno tiránico en su conjunto sino además a miembros particulares que no se adecúen a las verdades últimas.[10]

En base a las citas expuestas, los *levellers* podrían emparentarse a conceptualizaciones contemporáneas sobre una especie de pueblo en revolución permanente, en base a teorías democráticas o hasta republicanas, donde todo orden político puede estar abierto a su deconstitución y deslegitimación (Vatter 2012, pág. 276). Para estos puritanos ingleses, no importa el hecho de que el gobierno instaurado después de la decapitación de Carlos se autoproclame como legítimo por haber abolido la monarquía y la Cámara de los Lores. Esto puede nuevamente conectarse a ciertas perspectivas presentes en el puritanismo sobre su carácter disruptivo. El ya citado trabajo de Zafirovski, muy crítico del puritanismo, apunta que estas confesiones reproducen constantemente un revivir de los fundamentos supuestamente más puros, en una especie de revolución permanente bajo una «destrucción creativa» contra distintos tipos de impurezas (Zafirovski 2007, pág. 14). Una tónica similar, aunque planteada de manera mucho más seria, puede encontrarse en el filósofo contemporáneo Giovanni Turco, que retoma ideas de Balmes y Bonald para enfatizar el carácter disolvente del protestantismo, especialmente

[10] Más allá de la relación con el tópico que busco describir en este capítulo, la cita no es menor si se recuerda que en diciembre de 1648 tropas del ejército expulsaron del Parlamento a algunos de sus miembros, hecho que se conoció como *Pride's purge*. No estoy diciendo que textos como el de Walwyn hayan sido la causa de ello, pero sí es interesante mostrar cómo las ideas de los *levellers* se enmarcaban en discusiones de la época que no quedaron solo en lo teórico. El tema también debe ser remarcado si se recuerda aquello que expuse en el capítulo anterior sobre las propuestas de estos radicales para impedir que ciertas personas o «partidos» participen en las deliberaciones políticas o accedan a cargos públicos.

en referencia a la creencia en la libre interpretación de las Escrituras, en una continua actitud de poner en duda, diseccionar y deconstruir, pasando finalmente de la negación de la autoridad religiosa al rechazo de la autoridad política (Turco 2011, págs. 313-314 y 341).[11] Esta perspectiva teológica es retomada en cierto sentido por estos radicales para aplicarla al fenómeno político revolucionario y la constante presencia del pueblo una vez que el gobierno sea reconstruido. Todo poder es plausible de ser puesto en duda, y el pueblo tiene el derecho y la obligación de efectivizar un continuo examen sobre sus representantes.[12] El pueblo es el garante último de todo orden, y por ello debe estar siempre atento al actuar del gobierno. Nótese que en Lilburne el gobierno es tan plausible de ser deconstituido que advierte que esto puede realizarlo «la primera fuerza capaz de hacerlo». Esto abre una serie de preguntas que abordaré más adelante. Por caso, ¿cualquiera podría actuar en nombre del pueblo para deponer a un tirano? Por el momento me interesa marcar que el núcleo de la revolución está latente todo el tiempo, porque los poderes políticos dependen siempre del pueblo soberano.

La respuesta al «¿Qué hacer?» en el movimiento *digger* lógicamente también es la revolución amparada por Dios. Esta visión aparece ya en los primeros textos de Winstanley de carácter teológico, pero donde se empiezan a entrever las consecuencias en lo político. En *The saints Paradise*, declara que Inglaterra se encuentra en un momento escatológico donde «Dios sanará a Inglaterra», desterrando al diablo, y así confirma a sus posibles seguidores que «Dios luchará con ustedes en contra de ellos, la causa es de Dios, no de ustedes», y finaliza la frase con una nueva comparación con la liberación del pueblo judío de Egipto (Winstanley 1648, págs. 25 y 38). De manera muy similar a la vista con Walwyn, el accionar revolucionario que propone, por más que en estos textos no tiene todavía un corolario político-práctico concreto, se presenta nuevamente como lucha contra un enemigo perverso (se lo compara al faraón

[11] Bajo una perspectiva muy distinta a la de Turco, en el ya citado trabajo de David Como se advierte cómo la cultura, muchas veces clandestina, de los debates puritanos estaba imbuida de una «estructural tendencia hacia la facción, la división y la fragmentación teológica», la cual antes de la guerra se había mantenido escondida y explotó después de 1641 con el colapso de la censura (Como 2004, cap. 1).

[12] En las sesiones de Liberty Fund el reconocido David Wootton marca que el origen de la idea *leveller* de liberarse de todo gobierno que no cumple su fin, con la posibilidad de conformar uno nuevo, debe buscarse en grupos puritanos anteriores a 1640, citando el ejemplo de una situación dada en el naufragio de un barco que se dirigía a Virginia, donde la tripulación (formada por varios puritanos) no aceptó una orden del capitán por entender que, ante el naufragio, ya no tenía autoridad (Davies 2019).

egipcio) amparada por Dios.[13] La revolución será un análogo a la liberación del pueblo judío, lo cual da a la lucha una fuerza inaudita porque, con Dios al lado, la victoria está casi predeterminada.[14] Nótese además cómo se vuelve a esa reconceptualización de la guerra justa que veíamos con Walzer, en donde existe un enemigo dentro de la misma comunidad que debe ser extirpado. En *The breaking of the day of God* plantea casi lo mismo al profetizar cómo los tres reinos (Inglaterra, Escocia e Irlanda), en este momento de «división del tiempo», serán los primeros en deshacerse de la Bestia, mediante el trabajo de Dios que «sacudirá [*shake*] a los Reyes, Parlamentos, Ejércitos, Condados, Reinos, Universidades, enseñanzas humanas, estudios, ricos y pobres» (Winstanley 1649b, págs. 109 y 124-127).[15] En el apocalipsis que se avecina se romperán entonces las cadenas de todos aquellos *imaginary powers*. La revolución trastocará todas las certezas de los hombres, tanto a nivel institucional como intelectual.

Al igual que en los *levellers*, para Winstanley, si la revolución es apoyada por Dios, esto la convierte en una obligación más que en un mero derecho, declarando que la defensa del pueblo se enmarca en esta lógica. Explícitamente observa que, si no ven que este poder está en sus manos, «serán los primeros en quebrar el acuerdo [*covenant*] con Dios Todopoderoso», enmarcando este accionar en la prometida obligación de reforma basada en la «Palabra de Dios» para «restaurarnos a la primitiva libertad de la tierra» (Winstanley *et al.* 1649, pág. 8). Retomando lo expuesto en los *levellers*, la revolución se plantea en el marco de una praxis particular, no solo como mera contemplación. De hecho, la misma acción del cavar que iniciaron en St. Georges's Hill es vista como un acto revolucionario en sí. El trabajo es dignificado y reconocido no solo bajo un código ético sino también con un sentido político-revolucionario (Johnson 2013, págs. 27-28). Esto podría enmarcarse en ese cambio de mentalidad que

[13] En otro panfleto, con un tono milenarista y amenazante, profetiza el fin del sistema de esclavitud de la propiedad privada con la siguiente frase: «Pero sepa usted testarudo Faraón, que el día del Juicio comenzó, y le llegará antes de lo previsto» (Winstanley 1649a, pág. 45).

[14] Un artículo reciente remarca esta capacidad presente en Winstanley de entrelazar eventos del presente inglés con historias bíblicas como una forma de reinterpretar la historia, y hasta lo compara con grupos influenciados por la teología de la liberación latinoamericana (Rowland 2013, pos. 4.180-4.195). En otro capítulo de esta misma compilación se hace referencia a la capacidad que tenía Winstanley para el uso revolucionario de abstracciones e imágenes que terminan en prácticas concretas, citando como ejemplo la descripción de la conquista normanda (Smith 2013, pos. 1371-1374).

[15] Posteriormente aclara que existe la posibilidad de que el Reino Unido no sea el primero, pero es lo que desea. Una referencia similar a la liberación de los tres reinos «de la servidumbre de la serpiente», en un sentido más espiritual que político, puede encontrarse en Winstanley (1648, págs. 62-63).

prefiguraba Arendt donde el hacer y fabricar, como partes de la vida activa, tomaron el lugar primordial que antes ocupaba la contemplación (Arendt 2015, págs. 320-325). Winstanley sería un ejemplo de ello, pero con una variante no menor: el hacer fundado en el cavar no puede entenderse si previamente no se da ese cambio espiritual que trastoca radicalmente al individuo. Hay un aspecto de contemplación, pero en un sentido poco racional, basado en el raptus que ocasiona la llegada de Dios al interior del ser.[16] Este trabajo de cavar es el inicio de la revolución que trastocará la historia, y el mismo trabajo no se piensa como un mero voluntarismo sino como una acción coordinada con el apoyo divino, el cual será imprescindible para emprender semejante ruptura (Bradstock 2011, págs. 63-64).[17] Volviendo a las discusiones sobre el significado de «revolución», Winstanley se adelanta así a esas visiones que suelen caracterizarse más en la filosofía de la historia decimonónica, donde la concepción de la historia como un progreso hacia la realización de la convivencia virtuosa de los hombres justifica la revolución para implantar un orden justo a través de la extirpación de todos aquellos elementos que no son propiamente naturales (Dotti 1994, págs. 69-70).

[16] Para el rol que cumple este concepto de Winstanley de la «luz interior» que puede llegar a cada individuo, véase el clásico trabajo de Brailsford, donde observa que esto era una idea ya presente en los anabaptistas y que se repetirá en los cuáqueros (Brailsford 1961, pág. 666). Esta comparación es retomada en estudios actuales (Coffey 2015, pág. 456). Puede también asimilarse este ideario de Winstanley a grupos ligados a un misticismo que ya desde el siglo XV proponía la interpretación espiritual y no literal de la Biblia, haciendo hincapié en la experiencia religiosa individual, lo cual no significaba apatía sino que venía aparejado a ideas de reformismo y activismo (Bouwsma 2002, págs. 105-106). Por último es interesante cómo Weber analizaba a los bautistas como una religión más individualista, no atada al conocimiento de los dogmas sino basada en una experiencia personal con Dios, y que terminaba en una praxis y una conducta particular (Weber 2005, págs. 93-96). Esto podría ser otra de las influencias que Winstanley pudo haber recibido de esa confesión a la cual perteneció en algún momento de su vida.

[17] En un panfleto Winstanley expresa esto de una manera muy poética, exclamando que «apelan a las piedras, la madera y el polvo de la Tierra que ustedes pisan» para desenmascarar a todos aquellos que impiden su proyecto, el cual finalmente será como la «luz que florece de la oscuridad, y la Libertad fuera de la Servidumbre» (Winstanley 1650b, introducción). Respecto de este tema Gurney marca una cuestión elocuente que refiere a cómo la misma elección del terreno en St. George's Hill muestra la creencia de Winstanley en la revolución milenaria, teniendo en cuenta que él mismo probablemente sabía que esas tierras eran improductivas y además eran tierras de la corona (Gurney 2007, págs. 137-139). Consecuentemente su toma era un símbolo claro de destrucción del antiguo régimen y el florecimiento de esa tierra poco fértil mostraría el apoyo divino total a la causa.

Pero en el *digger*, una vez más en conexión al problema de lo teológico-político, esta fractura no puede ser pensada solo bajo categorías de un voluntarismo y/o racionalismo meramente humanos. Es Dios mismo el que se encuentra detrás del plan y en todo caso el hombre entiende esta necesidad de restauración de lo natural en base a su relación con Dios. Es elocuente en este marco el uso de la palabra *covenant*, la cual tiñe a todo el accionar político de religiosidad. La obligación no se basa simplemente en un ideario sino en un pacto irrevocable con el mismo Dios y el prójimo. El ya citado *Engagement* que Winstanley defiende es presentado bajo este formato porque al derrocar «la Tiranía de las conquistas, que es el poder del Rey y los Lores, [se] restaura a Inglaterra a su derecho de la Creación, como era antes de que adviniese la Conquista de la espada» (Winstanley y Aylmer 1968, pág. 10). Este texto es también interesante porque exhibe esa segunda acepción de la revolución en su carácter de permanente. Si se había derrocado a las instituciones del antiguo régimen para restaurar a la nación al sistema de la verdadera Creación, ningún futuro gobierno podrá poner en duda esto. Consecuentemente asegura de manera explícita y directa que todos aquellos que busquen «encaramarse en tal Poder, se perderán a sí mismos, y serán derrocados con más disgusto que al Rey o la Cámara de los Lores» (Winstanley y Aylmer 1968, pág. 11). Ese Winstanley que estaba más que dispuesto a apoyar la nueva configuración republicana no deja de recordar que la obediencia última es siempre para con los verdaderos principios. Nótese además la violencia del lenguaje usado contra los posibles traidores a la causa: serán expulsados de peor manera que los poderes tradicionales. Perdón por la ironía, pero recordando la sentencia a muerte de Carlos, ¿qué sería pero que perder literalmente la cabeza?

Volviendo a las figuraciones míticas, la revolución fractura el orden para volver a esa supuesta situación existente antes de la conquista, tanto la normanda como cualquier otra. En este marco, los hombres están obligados a tomar posición, porque para Winstanley las batallas que se están librando en Inglaterra son «todas espirituales, el dragón contra el cordero, y el poder del amor contra el poder de la codicia y por lo tanto todos los que serán soldados de Cristo y la ley de la rectitud, únanse al cordero» (Winstanley 2006c, pág. 148). Toda la literatura de Winstanley, y lo mismo podría decirse de los *levellers*, está imbuida de una estricta dicotomía entre bien y mal. La revolución es el trabajo de la rectitud contra el pecado de la codicia y por ello sus defensores deben ser los soldados de Cristo. Con las disculpas del caso, vuelvo a mis preguntas retóricas: ¿este posicionamiento puede resolverse mediante una opción verdaderamente libre si se plantea como una lucha pedida por Dios? La revolución era un derecho y una obligación, pero cada vez se plantea más en el segundo sentido. La libertad del hombre entendida como decisión voluntaria en conciencia se va diluyendo cada vez más.

Debe apuntarse que en los *diggers* la revolución se enmarca en el ideal del comunismo agrario. Para Winstanley la abolición de la monarquía significa que todos los privilegios adquiridos durante siglos por terratenientes o hasta sacerdotes se nulifican, con lo cual la tierra revertía automáticamente hacia los comunes (Petegorsky 1940, cap. 5). Winstanley llega a usar también el término «equidad» pero para enmarcarlo dentro de la necesidad de emprender una revolución que no niegue al *common people* la libertad entendida como goce de la tierra común. Consecuentemente, advierte que todo accionar (ya sea del Parlamento, ejército, jueces o cualquier partido) que no atienda a este fin revolucionario, no puede denominarse verdaderamente como ley sino como mera fuerza [*club-law*] contraria a la equidad y la razón (Winstanley 2006b, pág. 184). Con términos bastante similares se vuelve a la discusión sobre el verdadero significado de la ley, la cual si no es diagramada en base a la naturaleza, se transforma en mera carcasa. Y en Winstanley se aprecia de manera mucho más clara cómo la revolución debe romper con los esquemas que daban sentido a las estructuras sociales, políticas y económicas en el pasado. Esto por otra parte vuelve a mostrar un tinte teológico protestante, recordando como una de las premisas básicas de varias de estas confesiones se fundamentaba en que la salvación dependía de un esfuerzo individual, por lo cual las generaciones presentes se desentendían de las pasadas, y las futuras harían lo mismo respecto de las presentes (Verardi 2013, pág. 260). Este planteo es llevado por Winstanley, y también por los *levellers*, al plano de la revolución política. La salvación de la comunidad debe plantearse en el hoy, porque el pasado no brinda bondad sino solo pecado. Pero con una «pequeña» salvedad respecto de lo expuesto sobre el protestantismo. En *levellers* y *diggers* las generaciones futuras no podrán desentenderse del hecho revolucionario que llevan a cabo en el presente. Como mostraré más adelante, el fin de la acción violenta contra el pasado no es solo liberar al pueblo en el presente sino ligar a todo el futuro a esta reivindicación de los verdaderos principios.

Debe apuntarse asimismo, para ver las diferencias entre ambos movimientos, que la revolución que plantean los *diggers* es mucho más radical por el tema del comunismo a nivel económico. Esto puede apreciarse paradójicamente en la siguiente cita de *More light shining in Buckinghamshire*, panfleto asociado a los *levellers* pero que en ocasiones parece mucho más cercano a los *diggers*:

> «De manera similar los *Grandees* en el Ejército han preferido esa cosa llamada *An Agreement of the People*, que es demasiado baja y trivial para liberarnos, porque no derroca a todos aquellos arbitrarios Cortes, Poderes y Patentes, ¿y qué se piensa para los pobres, desamparados, viudas y el empobrecido pueblo?» (Anónimo 1965, pág. 639).

El planteo de fractura con el sistema es tal que hasta el *Agreement* es visto como un documento insuficiente. Nótese además que la insuficiencia está conectada al ya visto tópico del monismo y del enemigo de la historia de pecado. El acuerdo ofrecido por los *levellers* no termina de fracturar completamente al sistema. Es más, es notable cómo el texto postula que el *Agreement* fue aceptado por los *grandees*, lo cual no fue cierto, pero daba más fuerza al argumento por tratarse de una jerarquía (en este caso del ejército) que, como los líderes de otros sectores gobernantes, no quieren cambiar el sistema.[18] Si el modelo de dominación no es totalmente derrocado, el enemigo seguiría sobreviviendo (o por lo menos algunas de las cabezas del monstruo) y esto impediría a ciertas personas (los pobres sufrientes) incorporarse plenamente a la comunidad toda que se libera del yugo milenario. Volviendo a Winstanley, la revolución es total o no es, hecho que se conecta una vez más con el problema del enemigo, porque el valor escatológico de la ruptura es tal que es impensable que los antiguos privilegiados no busquen impedirla. El *digger* resumirá esto con una frase simple y clara, la cual luego sirvió a investigadores contemporáneos como Hill para explicar gran parte del sentido de estos revolucionarios: «Porque la libertad es el hombre que dará vuelta el mundo [*turn the world upside down*], y por lo tanto no es extraño que tenga enemigos» (Winstanley 2006c, pág. 128).

6.2 ¿Cómo hacerlo? El problema de la dictadura soberana

Acepto que quizás el título de este acápite no esté del todo bien expresado. Aquello que quise reflejar con el «cómo» es el siguiente punto. En base al escenario que fui describiendo en los primeros capítulos, intenté mostrar que la respuesta lógica que estos radicales daban para salir de esa situación de opresión era la revolución. Hice hincapié en que ese accionar no era pensado en base a un voluntarismo que buscaba romper con las cadenas de opresión, sino que estos movimientos creían que la revolución estaba justificada en una serie de premisas sobre el derecho natural que en última instancia se ligan al medioevo, pero principalmente en un designio divino que adelanta una concepción milenarista. Ahora bien, una vez que la rueda empieza a girar, el primer paso es sin duda

[18] Uno de los mayores investigadores del movimiento *digger* apunta en este marco que los autores de estos panfletos anónimos eran *levellers* o simpatizantes de estos radicales, pero enfatizando mucho más el problema de las *enclosures*, lo cual sirve de recordatorio de que en los límites del movimiento *leveller* podían encontrarse visiones más radicales de lo que podrían haber aceptado sus líderes (Gurney 2007, págs. 109-110). Ya Brailsford había analizado con cierto detalle diversas propuestas que los *levellers* habían ideado para tratar el problema de la tierra y los *enclosures*, muchas de las cuales se relacionaban a sus objetivos de formar a verdaderos ciudadanos libres (Brailsford 1961, págs. 434-441).

el derrocamiento de los poderes tiránicos que se desarrollaron desde la conquista normanda, aunque también la revolución se transformaba en permanente, en el sentido de que cualquier poder es plausible de ser derrocado si se transforma en tiránico.

¿Cuál sería el segundo paso? Aquí buscaré centrarme por un lado en un sentido más estricto del término «revolución», como el cambio radical que se da para la instauración de un nuevo sistema político, social, institucional, jurídico y hasta económico. Es decir, se plantea el modo de proceder una vez que se derroca a esas autoridades que reinaron durante siglos. Pero por otro lado (y en estricta relación con lo anterior) mostraré que, al igual que sucedió con el tópico de la revolución, este reinicio del sistema puede ser una posibilidad latente cada vez que se instaure en el poder un gobierno arbitrario. En base a lo explicado es que refiero al problema del «cómo». Una vez que la revolución se consuma, derrocando a viejos o nuevos tiranos, necesito plantear el *modus* que estos radicales proyectan para la liberación del pueblo. Aquí introduzco el concepto de «dictadura soberana» que acuñó Carl Schmitt. Este jurista alemán asocia esta acepción a la idea de una ruptura absoluta con el orden estatal preexistente, donde el pueblo aparece como la fuente de todos los derechos políticos, aclarando que esta dictadura soberana es siempre una «transición», una entidad que tiene un cometido específico, ligándose al concepto de «poder constituyente» y por ende diferenciándose de la soberanía del monarca absoluto (Schmitt 1968, págs. 174 y 193). De hecho Schmitt cita a los *levellers* como ejemplo de esta noción, aunque es lo único que menciona de este movimiento. De esta forma, tomo este concepto como una premisa básica para analizar si en estos autores aparece la idea de que, una vez derrocado el régimen de opresión, se hace necesario un replanteo total de la estructura jurídico-política inglesa, si por el contrario se busca reinstaurar (o hacer cumplir) leyes que venían del pasado, o una extraña mezcla de ambas tendencias. Como ya se entrevé, volverá a plantearse si estos radicales ven en el pasado algún viso de justicia o si la historia es solo un cúmulo de pecados que deben ser totalmente erradicados para empezar desde cero con el verdadero régimen de la rectitud. Considero además que este tema es uno de los más relevantes dentro de mi libro. Principalmente porque creo que el significado de esta cuestión será un factor determinante para entender el esquema político que estos radicales proyectan para el momento post-revolucionario.

Antes de comenzar a tratar el tema, me gustaría hacer un pequeño paréntesis para analizar un tópico vital para entender si estos autores plantean una idea de reconfiguración del sistema bajo el concepto schmittiano de la dictadura soberana. Volviendo al lenguaje contractualista, debe considerarse sucintamente si *levellers* y *diggers* creerían que Inglaterra se encontraba bajo una cierta situación de estado de naturaleza,

en donde no existe propiamente una ley que rija la vida en comunidad. Estimo que esto es un punto nodal porque puede dar una justificación distinta a la dictadura soberana. ¿Inglaterra quedó en una situación de estado de naturaleza como consecuencia del descalabro político-militar de la década de 1640? ¿Ellos buscan romper con un sistema legal para instaurar otro? ¿O creen que en esencia Inglaterra no poseía un verdadero arreglo jurídico-institucional y por ende ellos se ven en la obligación de proyectar uno? En ocasiones los *levellers* parecen mostrar una visión que podría encuadrarse tranquilamente dentro de una especie de estado de naturaleza. Recuérdense las citas ya expuestas de Walwyn y Lilburne, cuando despotrican contra las religiones institucionalizadas o contra los Lores, y advierten que el accionar de estas entidades puede llevar a un estado de caos, sin ningún orden que pueda armonizar la comunidad. Cito a continuación algunos otros casos. Por ejemplo Overton, en el final de una de sus sátiras, advirtiendo que aquí sí estaba hablando en serio y ya no satíricamente, reclama al pueblo que tome conciencia de la situación y luche por sus libertades porque la realidad que está viendo es la de un enemigo (sobre todo los presbiterianos) que se está fortaleciendo, presagiando la «certera y repentina destrucción del Reino» (Overton 1645b, págs. 16-20). Si el pueblo no cumple con su deber revolucionario, la otra opción no puede ser nunca un gobierno legítimo, sino solo un reino en debacle, gobernado por aquellos enemigos diabólicos que comenté en apartados anteriores. O se instaura el régimen legítimo del pueblo o se cae en estado de naturaleza caótico. Continuando con esta tónica, en un texto posterior a la primera guerra civil, dice que rey y Parlamento están «ambos muertos ante el pueblo» y ante ello no quedó ninguna «cabeza pública visible» que pueda socorrer al pueblo contra los destructores de sus libertades (Overton 1647a, pág. 27). Si bien luego hace una mención especial al ejército como la única institución que se mantuvo en pie (y mostraré que esto traerá importantes complicaciones), el panorama que Overton pinta en la situación posterior a las contundentes victorias en Marston Moor y Naseby es la de una especie de estado de naturaleza, siendo no menor el énfasis puesto en la inexistencia de una autoridad pública visible. Lilburne y Overton marcan algo similar en un texto del mismo año, al justificar que resulta un deber el desautorizar a los representantes en la Cámara de los Comunes si permiten que los Lores realicen acciones contra las leyes de la tierra. Concluyen que ello sucede no por culpa de las propias autoridades, sino que los Lores con ese accionar «disuelven el marco legal y la constitución de la política civil y el gobierno del Reino, introduciendo la voluntad y la lujuria pero no la ley, a fin de regirnos y gobernarnos, y por ende reduciéndonos a la original Ley de la naturaleza» (Lilburne y Overton 1647, pág. 14). Con las últimas palabras estos radicales pintan la posibilidad de que el sistema ingrese en una situación regida por una ley que en el fondo no es ley, sino solo el imperio

de la fuerza animal. Un argumento similar aparece en el ya citado texto anónimo donde se describe uno de los juicios a Lilburne y se asevera que no podía ser juzgado por traición porque no existía propiamente un gobierno, y por tanto «es imposible brindar lealtad [*Allegiance*] a esos *individua vaga*, y allí donde no existe lealtad, no puede cometerse traición a la ley» (Anónimo 1649, pág. 3). La situación empeora con el correr del tiempo (con la erosión de la relación con Cromwell) y a principios de la década de 1650 Lilburne observa directamente que ya no quedó ninguna «magistratura legal en Inglaterra a la cual apelar para mi preservación» (Lilburne 1653k, pág. 6). Nótese que el estado de naturaleza tiene un correlato al tema de la revolución permanente, porque se aplica para la situación surgida a partir de la derrota del rey y es un peligro latente que puede aparecer cada vez que las autoridades no realizan su función. Esta era la situación en que los *levellers* se veían inmersos con ese gobierno parlamentario que no proyectaba la revolución como ellos estimaban. Este punto será vital, no solo para entender la justificación de una dictadura soberana que recrea el orden jurídico-político, sino también para justificar la presencia del pueblo que, nuevamente en una especie de revolución permanente, puede reconfigurar el sistema siempre que surja una tiranía. Si el estado de naturaleza (por falta de autoridad o por la existencia de un gobierno arbitrario) es un peligro siempre latente, entonces el poder soberano que debe dar la respuesta a ese estado también debe estar siempre latente.

Los trabajos de Brailsford y Hill postulan que para los *levellers* el Estado se había quebrado en el curso de la guerra civil, dando lugar a un estado de naturaleza donde solo la espada reinaba (Hill 1991, pág. 66; Brailsford 1961, pág. 259). David Wootton expuso una visión similar hace poco tiempo, aseverando que el *Agreement* tenía sentido porque los *levellers* creían que ya no podían depender del viejo orden y por ello debía establecerse uno nuevo, como si estuviesen en estado de naturaleza (Davies 2019). Frente a este tipo de interpretaciones, Rachel Foxley niega que los *levellers* pudiesen creer, especialmente hacia 1647, que el gobierno se había disuelto cayendo en un estado de naturaleza, y en todo caso la apelación al pueblo se fundaba en la labor de salvar a la *English polity*, ejerciendo los derechos naturales dentro de una sociedad ya constituida (Foxley 2013, pág. 75). No estoy seguro de que la respuesta sea tan fácil y creo que primigenios argumentos como el de Hill pueden también considerarse. De hecho la organización que planteo para este libro va en una línea acorde y repito la primacía que busqué darle al problema de la reinterpretación de la historia. Puede ser que los *levellers* creyeran en que antes de la guerra civil existía una comunidad organizada. Pero la estructura jurídico-política que enmarcaba esta organización era en esencia opresora y hasta demoníaca. ¿Podría decirse entonces que existía verdaderamente un régimen legítimo?

Aquí florece un dilema similar al visto en el capítulo sobre la reinterpretación de la historia. Por un lado, existen momentos en que la literatura de los *levellers* proyecta la revolución como una restauración de las verdaderas leyes de los ingleses. De hecho Lilburne tiene una referencia ejemplar en este sentido cuando en un texto escrito después de la primera guerra civil habla de la posibilidad de un «caso de extremo peligro» en donde debería tomarse una decisión extraordinaria, pero observa a renglón seguido que no se encontraban en un momento así, y por ello pondera la *Magna Charta and the good old Law*, que son superiores al «voto arbitrario de la Cámara de los Comunes» (Lilburne 1647e, pág. 15). Obviamente, siguiendo las prescripciones metodológicas, el contexto influye en este tipo de afirmaciones, recordando que el presbiterianismo estaba ganando mucha influencia en el Parlamento, y por ello Lilburne intentaba limitar el poder de esa entidad controlada en parte por los presbiterianos. La situación empeoró cuando años más tarde Cromwell tomó total control de la Cámara de los Comunes y así Lilburne remarcó mucho el problema de un gobierno que no respeta el sistema legal de «esta antigua nación libre» (Lilburne 1653k, pág. 3). Pero el tema va más allá de lo circunstancial. Se enmarca en aquella visión de la historia que no era totalmente negativa y que se aprecia cuando estos autores reivindican ciertas leyes como la Carta Magna. En consecuencia, no existiría propiamente dictadura soberana o por lo menos no podría darse un poder constituyente que recrease por completo el sistema jurídico, sino que solo tendría la función de restaurar ciertas leyes que los tiranos habrían menospreciado. Hasta podría decirse que, especialmente a partir de las críticas al gobierno parlamentario posterior a las guerras civiles, personajes como Lilburne estarían dispuestos a vilipendiar un poder que busque remover todo el bagaje legal de la «antigua nación libre». Esto a la vez se relaciona con el ya expuesto tópico de la compatibilidad entre las leyes, porque algunos de los *levellers* advertían que el sistema jurídico realmente inglés era acorde a las leyes de Dios y la naturaleza. Ya en primigenios artículos de Rachel Foxley se exponía esta visión, observando que Lilburne buscaba lograr un equilibrio entre la ley natural, el *common law* y la idea de nación para justificar la ley, dado que esas leyes de Inglaterra podían ser legítimas siempre y cuando sean acordes a la ley eterna y la natural (Foxley 2004, pág. 866). Ahora bien, la última cita de Lilburne y esta de Foxley abren de todas formas el problema que deseo tratar. Sin duda Lilburne quiere controlar el accionar del Parlamento, pero de hecho afirma que en un estado de excepción esto sería distinto. Él consideraba que no se encontraban en ese «caso de extremo peligro», ¿pero qué sucedería si el caso se diese? Y yendo a lo de Foxley, el objetivo del *leveller* podía ser compatibilizar todas esas leyes con la nación, pero esa compatibilidad podría no darse necesariamente, por ejemplo cuando un poder tiránico subyuga demoniacamente al pueblo y

edifica todo un sistema legal opresivo en consecuencia. Esta era la base del mito normando y la historia de pecado que estaba aún presente en el mismo Lilburne. Por ello me parece que no debería descartarse la idea de que estos radicales buscaban reconfigurar el sistema político, más allá de la consideración positiva que pudieran tener sobre algunas de las leyes del pasado.

Nos adentramos entonces en la cuestión del reinicio del sistema. Ya sea que se posicionen frente a un régimen que tenía una estructura (pero opresora) o que vean que Inglaterra no tenía propiamente un arreglo jurídico-político que pueda realmente jactarse de tal, ellos buscan con su proyecto transformarse en un poder constituyente. Entiendo que este término suele usarse recién a partir de la Revolución Francesa, pero intentaré mostrar que, al igual que lo sucedido con «revolución», por más que concretamente estos radicales no usen esa terminología, la idea esencial puede ser bastante similar. Retorno nuevamente a la observación de Foxley. Podría encontrarse una compatibilidad entre las diversas leyes y la idea de nación. Pero creo que tampoco se puede forzar demasiado este argumento. Me atrevería a decir que se podría caer en la mitología de la coherencia que previene Skinner. El tópico que trato en este capítulo es un ejemplo. La justificación en los precedentes legales florece en los *levellers* pero también hay que tener en cuenta las otras proyecciones que describí en capítulos anteriores, sobre todo la referida a la visión de la historia inglesa como opresión. Aquí es cuando la mentada compatibilidad puede resquebrajarse. En estos radicales aparece la idea de la instauración de un poder constituyente que tendría máxima capacidad para recrear el sistema, más allá de si es o no compatible con las leyes del pasado.[19] En todo caso el criterio que debe cumplir este poder sigue siendo el basamento en el derecho natural y la ley de Dios, pero no necesariamente los precedentes jurídicos. En este marco, los *levellers* buscan reemplazar la justificación del sistema institucional basado en una historia inmemorial (que al principio de la revolución pocos se atrevían a negar) por un orden que se fundamenta en la razón (Verardi 2013, pág. 61). Esto se profundizó especialmente cuando el rey fue derrotado y empieza a consolidarse una especie de gobierno de facto que no podía fundamentarse en la *Ancient Constitution* sino solo en la espada (Amadeo y Vitullo 2014, pág. 31). Volviendo al estado de naturaleza que describía Hill, el objetivo de los *levellers* era justamente usar

[19] El texto de Edmund Morgan advierte cómo en Inglaterra terminó surgiendo una discusión porque algunos sectores argumentaban que la Cámara de los Comunes no podía crear un gobierno, floreciendo la distinción entre una idea de asamblea representativa elegida y aquello que hoy llamaríamos «poder constituyente, es decir, el poder de comenzar, terminar o cambiar el gobierno del que esa asamblea era una parte». Este poder debía ser considerado el trabajo del pueblo, distinto a sus agentes o representantes (Morgan 2006, pág. 83).

esa espada (que será el ejército) para la instauración del nuevo sistema. Para los *levellers* esta situación de ausencia de ley o de existencia de una ley opresora (que en última instancia no es ley) es aquello que justifica la instauración del nuevo sistema. Creo que un ejemplo de que esta visión existía aparece cuando Henry Ireton, en medio de los debates de Putney, advierte que el planteo de una situación, aunque sea transitoria, donde el reino se encuentre sin constitución, es el peor de los peligros (VVAA 1951, pág. 82). Ireton remarca que en ciertos sectores del ejército contra los cuales discute, muchos de ellos influenciados por la prédica *leveller*, podría desarrollarse la concepción de que era necesario el establecimiento de un momento de transición, donde el sistema jurídico es inexistente y a partir del cual se recrea el orden.[20] De hecho, en el texto donde los *levellers* intentan explicar la injusticia de Burford, se observa de manera cruda la necesidad de un poder casi omnímodo para imponer la paz hasta que se restablezca el sistema jurídico-político bajo los nuevos principios revolucionarios:

> «... existe una necesidad de regir por el poder, hasta que el pueblo pueda acordar las bases para el futuro gobierno, o que este poder distribuya de manera igualitaria las elecciones para un futuro Representante, lo cual no podrá probablemente darse hasta la finalización de las guerras (...) no puede esperarse con prudencia que dejen su poder antes de que se establezca la paz de la Nación, y se aseguren un poco las leyes y el interés del pueblo...» (White 1649).

Aunque se aclara que este poder debe estar justificado por el pueblo, la supuesta difamación de Ireton contra los inocentes radicales encuentra una razón de ser. Se declara abiertamente que, en medio del estado de naturaleza recreado por la guerra civil, y ante la nada misma de la desaparición de las instituciones tradicionales, solo queda la fuerza de la espada (aunque una espada legitimada por el pueblo).

El otro ejemplo claro que sería compatible con esta conceptualización es la misma idea del *Agreement*. Aquí vuelvo a apartarme de la tesis de Foxley, ya que ella enfatiza que este documento no promueve el poder originario del pueblo para crear algo radicalmente nuevo, sino que se presenta como la «clarificación de la existente constitución de la nación» y de los «poderes de una institución existente – el Parlamento, o por lo

[20] Una crítica similar de tinte conservador aparecerá más de un siglo después en la reconocida obra de Edmund Burke sobre la revolución francesa, en donde se hace referencia a los *levellers* como esos grupos que buscaron cambiar la estructura misma de la sociedad, borrando completamente el régimen y pervirtiendo el orden natural de las cosas (Burke 1951, págs. 46-47). Quizás esto resulte un tanto anecdótico, pero sirve para marcar esta impronta de recreación de la nada que podía aparecer en los *levellers* y que de alguna forma quedó en un cierto ideario en Inglaterra aun bastante tiempo después.

menos la Cámara de los Comunes – [para] hacer más efectivo el cumplimiento de sus fines» (Foxley 2013, págs. 79-81). El esquema resulta lógico en base a los anteriores postulados que cité respecto de esta historiadora, pero nuevamente querría exponer que el tema me resulta más complejo. En una línea similar Ted Vallance argumenta en un reciente trabajo que la mayoría de los sectores en pugna durante la guerra civil creían estar describiendo cómo era el Estado inglés, no como debería ser, ejemplificando con el caso de los *levellers* y su proposición de un gobierno de representantes establecido dentro de los límites de un gobierno mixto (T. Vallance 2015, pág. 442). Frente a estas perspectivas, en las próximas páginas intentaré demostrar por qué una idea de dictadura soberana puede estar presente en estos radicales. De hecho la última cita de Foxley me sirve para empezar a justificar esta visión. Fíjese la referencia que hace esta investigadora a que el documento busca clarificar el funcionamiento del «Parlamento, o por lo menos la Cámara de los Comunes». Aquí hay un tema que no es en absoluto menor. Explicaré con mayor detalle esta cuestión en otro capítulo, pero deseo mencionarla para ir delimitando mi argumento. No es en absoluto lo mismo decir «el Parlamento» o solo «la Cámara de los Comunes». Ya mostré el odio de tinte teológico que los *levellers* tenían para con los Lores. Más adelante terminaré de describir cómo ellos plantean un gobierno donde no puede existir esta institución y en cierto sentido tampoco el monarca (o si lo aceptan, con funciones muy limitadas). Entonces el esquema político-institucional que los *levellers* proponen no es una «clarificación» del sistema que ya poseía la comunidad inglesa como dice Foxley. En todo caso pueden estar fundamentando con precedentes la importancia de la Cámara de los Comunes. Pero, como mostraré más adelante, esta institución terminará asumiendo casi en su totalidad la representación política de la nación. Sin Lores y casi sin monarca el sistema ya no es el mismo, lo cual sería además un punto claro en contra de la idea de Vallance sobre los *levellers* y el gobierno mixto. Por lo tanto, la dictadura soberana actúa, quizás no replanteando *absolutamente* el sistema, pero sí con la suficiente autoridad como para abolir o modificar instituciones que habían actuado durante siglos. Además, creo que vuelve a ser relevante la fuerza retórica de las palabras usadas en estos *Agreement*. En la primera versión de 1647 se aclama que el documento está pensado para la «liberación de la esclavitud, la opresión y todo otro peso» y para que las libertades sean «asentadas de manera inalterable» (VVAA 1998, pág. 98). Este documento se plantea como *el* arreglo jurídico-institucional que debía instaurarse después de derrotar al rey y que se transformaría en la base de todo el sistema. No es menor el uso de la palabra «inalterable». La dictadura soberana implantará las bases del nuevo sistema que promoverá las libertades como nunca antes y esto se transforma en algo que no podría discutirse. Será la ley suprema, respecto de la cual cualquier ley en contrario será declarada

de completa nulidad (Lilburne *et al.* 1998, pág. 177). Entonces, si en un momento surgiese una diferencia entre el *Agreement* y un precedente jurídico del pasado, se entiende perfectamente qué elegirían los *levellers*. Esto se deja ver asimismo cuando las chances de que el *Agreement* sea instaurado empezaron a desvanecerse, y así comenzaron a proclamar que Inglaterra había perdido la oportunidad de establecer este acuerdo que «siendo Dios testigo, habría tendido hacia el establecimiento y la resolución de vuestras diferencias», otorgando a los hombres honestos un suelo firme para seguir oponiéndose al enemigo común (Lilburne 1649f, pág. 36). No los precedentes jurídicos del *common law* sino solo el *Agreement* tendría la capacidad de asegurar que Inglaterra finalmente poseyera un gobierno legítimo.

En otros momentos esta idea de dictadura soberana aparece mucho más explícitamente en los *levellers*, especialmente en los meses posteriores a la victoria de la primera guerra civil. Por ejemplo, Overton llega a confirmar que el pueblo determina cualquier tipo de título o privilegio que tenga cualquier persona y hasta deberá revalidar estos honores, como se hizo con los obispos (Overton 1646a, pág. 22). El poder soberano del pueblo se extiende no solo desde el momento de la revolución en adelante, sino que puede reconsiderar cualquier tipo de derecho anterior. Un año antes Walwyn ya había hecho referencia a este tema de los obispos mencionado en el texto anterior de Overton, y aquí me interesa particularmente cómo lo justifica, porque usa una lógica exactamente igual a la de su compañero. Observa que «el gobierno de la Iglesia es una cosa discutible e incierta» y por ello «la Nación entera debería quedar libre de alterar y cambiar la forma pública [de culto], según sea más conveniente para la seguridad y libertad del pueblo», concluyendo que todos estos poderes son *accountable* (Walwyn 1645, pág. 6). Si bien refiere en particular a la organización eclesiástica, la lógica del argumento es la misma. El pueblo puede rehacer con todo derecho y legitimidad la organización del clero y nótese que el fundamento solo debe ser el bien de ese pueblo. Respecto de este radical, vuelve a ser interesante el anexo que incluye en uno de sus textos, titulado *A sectary dissected*, donde los *levellers* son culpados de no imitar a los hombres más inteligentes que no pretendían «deshacerse de las viejas costumbres», y que, si una ley resultaba pesada [*burdensome*], entonces la dejaban caer en desuso más que tratar de innovarla (Walwyn 1647c, pág. 23). Se vuelve aquí a la discusión respecto del valor del *common law*. El texto que critica a los *levellers*, y que Walwyn se atreve a anexar, muestra justamente que estos radicales no siguen esa línea de pensamiento tradicionalista, sino que pretenden recrear constantemente el sistema jurídico cada vez que les resulta «pesado», siendo no menor el uso de la palabra «innovar» en un sentido de quiebre negativo (según el autor crítico de este radicalismo).

En Lilburne también se aprecia esta tónica, ya desde sus primeros textos. Una vez más haciendo referencia a la cuestión eclesial, exclama que los prelados de la iglesia oficial son los miembros de la Bestia que cuenta el Apocalipsis y por ende todos los funcionarios y magistrados que ellos crean son anticristianos (Lilburne 1639a, pág. 3). Esto es un tipo de argumentación que en parte ya mostré con otras citas, que se repite bastante en los textos de los *levellers*, y que resulta vital para el tópico que estoy describiendo. Ya sea que se hable del funcionariado eclesiástico o del político, la existencia de todo nombramiento se fundamenta en la legitimidad de aquel que origina ese nombramiento. De esta forma, si el antiguo régimen es el emporio de la opresión demoníaca, todos los nombramientos que surgieron de esas autoridades no tienen ningún tipo de valor. La revolución, que es verdaderamente legítima porque surge del pueblo soberano y está amparada en el derecho natural y la Providencia, es la que tiene la función (y el derecho) primordial de nombrar a cualquier tipo de funcionario y de otorgarle poderes mediante esas leyes que recrea después de haber destruido las anteriores.

Lilburne retoma la cuestión unos años después en un texto titulado *An answer to nine arguments written by T. B.*, en el cual me gustaría extenderme un poco. El líder de los *levellers* analiza con cierto detalle la diferencia entre la ejecución de un cargo y la legitimidad de ese cargo, y lo enmarca nuevamente en la cuestión de los clérigos, pero comparándolo con los nombramientos políticos. Aquí querría analizar particularmente la secuencia de premisas que utiliza para justificar su posición. Comienza el argumento remarcando que no todas las personas que hablan en nombre de la fe son «verdaderos funcionarios y ministros de Cristo». Esto es así porque el llevar a cabo una tarea no implica que se tenga legítimamente el cargo asociado a esa tarea, y aquí realiza una interesante analogía con las autoridades políticas. Esgrime que todos aquellos que «hagan acciones de un Rey» no por ello son verdaderamente reyes, siendo esto aun plausible de ser considerado alta traición, porque «un cargo [*office*] y su ejecución son dos cosas distintas». Solo una persona actúa legítimamente cuando recibe de una autoridad mayor (como puede ser el rey) el cargo para realizar ciertas tareas, por más que las ponga en práctica o no. Ejemplifica esto con la autoridad de un juez que recibe su poder del rey para dar sentencia bajo el amparo de la ley. Lo importante es que haya derivado su cargo de una autoridad establecida. Ahora bien, en este marco agrega de manera elocuente que puede darse la situación en que un juez se arroga su cargo por usurpación, transformándose así en una «falsa autoridad», y hasta podría juzgar a personas que de hecho son delincuentes, pero por más que realice acciones que son propias de un juez, nada será legítimo porque su cargo no fue otorgado correctamente (Lilburne 1644, págs. 12-14). El texto apunta principalmente a deslegitimar a esos ministros eclesiásticos (ya sean católicos o de la iglesia de

Inglaterra) que hablan en nombre de Dios pero que según Lilburne su nombramiento es ilegítimo (recuerden que en varios textos decía que su poder derivaba del Diablo mismo).[21] Lo que me interesa es la analogía que usa para la política. Este texto muestra que todavía no había iniciado su furiosa crítica a la monarquía, ya que usa la figura del rey (en términos abstractos) para hablar de la justificación legítima de los cargos. Se presenta así una lógica que será luego replicada cuando, tras la revolución, pondere al pueblo frente a cualquier otra autoridad. El pueblo es el soberano, es quien, como lo postularon Overton y Walwyn, tiene la capacidad de recrear cualquier nombramiento. Una vez que se empiece a ver a la monarquía en relación con la historia de pecado, todo funcionario nombrado o todo derecho adquirido bajo esa monarquía (ya sea del rey actual o los anteriores) será nulo.

Años después, en el reconocido texto *The lawes funerall*, Lilburne desacredita la autoridad de los Lores en base a que el rey ya no sería una autoridad legítima, y teniendo en cuenta que según varios de los *levellers* el poder de los lores proviene de una delegación real, «allí donde no hay [un poder] primigenio [*primitive*], no debería haber ningún derivado» (Lilburne 1648c, pág. 11). El argumento se usa no solo para criticar a los Lores, sino aun para limitar el poder del Parlamento. Esto se entrevé en un panfleto escrito por varios *levellers*, en donde Lilburne justifica aquello que hoy denominaríamos como división de poderes, afirmando que la Cámara de los Comunes no puede ejecutar la ley porque no posee un poder inherente, «primario y original para ejecutar la Ley, y consecuentemente no pueden derivarlo» (Lilburne *et al.* 1649, págs. 7-9).[22] Ya sea para hablar del antiguo régimen, que es la opresión y el fruto del demonio, o para desacreditar las posibles injusticias de los vencedores del rey, la lógica argumentativa es la misma. Nadie puede obtener un cargo o un derecho si no deriva de un poder legítimo. Y todo poder solo puede delegar aquellas funciones que realmente posee. En este marco, solo el pueblo sigue apareciendo como el poder verdaderamente originario. Todos los otros poderes, o son esencialmente ilegítimos, o son simples entidades con funciones limitadas por la delegación. Si alguna de estas premisas no se cumple, la situación se torna irremediablemente ilegítima. Entonces, cuando un poder tiránico o arbitrario es desenmascarado y abolido, caen todas las derivaciones de esa autoridad. De ahora en más, la legitimidad de todo cargo o derecho será dada por el pueblo, aunque obviamente basándose en la ley divina y la razón. La dictadura soberana no es un voluntarismo *total* pero sí puede significar la reconfiguración *total* del sistema bajo las verdaderas premisas de Dios y la razón.

[21] Una secuencia similar de derivación del poder a partir del demonio, e incluyendo tanto al Papa como a Guillermo el conquistador, puede encontrarse en *More light shining in Buckinghamshire* (Anónimo 1965, pág. 631).

[22] El mismo límite al Parlamento se plantea en Lilburne (1649c, pág. 9).

Y aquí vuelvo a una lógica similar a la vista en el anterior capítulo sobre la revolución. Este reinicio se da especialmente cuando se derroca a los poderes del pasado opresor, pero a la vez se mantiene siempre *in situ* porque el pueblo puede retomar esa función constituyente cuando lo crea necesario y especialmente ante el peligro de la aparición de nuevos tiranos. Esta visión aparece en los debates de Putney, por ejemplo cuando el Capitan John Clarke, ligado al ala más radical del ejército influida por los *levellers*, observa que «todos los pueblos y naciones tienen la libertad y el poder de alterar y cambiar sus constituciones si las consideran débiles y poco firmes», y por ende «si el pueblo de Inglaterra encontrase esta debilidad en su constitución, podría cambiarla si le place» (VVAA 1951, pág. 80). Casi prefigurando ideas que luego reaparecerán en la revolución estadounidense, con Thomas Paine por ejemplo, o aún con ciertas propuestas de Sieyés durante la Revolución Francesa, este oficial afirma que el pueblo puede deconstituir a las autoridades cuando le plazca. Nótese que la razón no sería solo la presencia de un tirano que no respeta el derecho natural, sino la mera «debilidad» del régimen. Un año antes Lilburne ya había expuesto algo similar, en referencia a las autoridades locales de Londres, resaltando que todos los magistrados de la ciudad, ministros y servidores públicos debían rendir cuentas (*call to an account*), confirmando la posibilidad de quitarles su autoridad (*dis-franchise*) si ponían en juego las libertades de Londres (Lilburne 1646f, pág. 5). El pueblo debe juzgar constantemente a sus representantes y siempre puede recuperar el poder que les delegó. En algunos textos esta lógica se plantea aun de manera más violenta, sobre todo cuando la revolución no está tomando el camino que ellos querían y el Parlamento se encontraba influenciado por los presbiterianos. Así Lilburne exclama contra «esa facciosa e ilegal Combinación y asamblea de hombres, que se endilga el nombre de Cámara de los Comunes», advirtiendo que todas las leyes que emanan de esa autoridad son cuestionables porque son «traidores a todo el Reino», finalizando la diatriba con una apelación al ejército con un alto grado de violencia: «... inmediatamente presiono con vigor para la total purga de la Cámara» (Lilburne 1647i, págs. 11-12). El pueblo puede actuar todo el tiempo reestructurando los poderes, y hasta se permite el uso instrumental del ejército para ello, siempre y cuando sea fomentado por el pueblo.[23]

[23] Este tema es en principio curioso porque cuando de hecho se dio una situación por el estilo en 1649, con la ya mencionada *Pride's purge*, los *levellers* se opusieron rotundamente. En ese momento fue justamente el ejército quien hizo la purga, casi en analogía a aquello que había solicitado Lilburne. Pero dije que *en principio* era curioso, porque la afrenta de estos radicales se fundamentaba en que no fue el pueblo el que hizo esta purga, sino un grupo de personas que ellos considerarían como ambiciosos traidores a la causa.

Aquí pueden rastrearse nuevamente las conexiones con el calvinismo. El ya citado Walzer resaltaba cómo el Dios de Calvino se presenta como una especie de déspota que destruye las jerarquías y la diversidad, estableciendo su propia omnipotencia, nivelando el cosmos, exigiendo como contraparte una obediencia total que llevará a la liberación de las jurisdicciones y autoridades del pasado (Walzer 2008, págs. 167-168). Esto se relaciona con el tópico del monismo, pero aquí me interesa remarcar cómo ese reinicio que plantean estos radicales podría plasmarse en analogía a esta concepción teológica sobre la omnipotencia. Ellos se proponen replantear todo aquello que les venía del pasado para iniciar un sistema que barajará devuelta las cartas para instalar la verdadera igualdad. En la esencia del calvinismo aparece la idea de reconstruir todos los vínculos personales, destruyendo las ataduras familiares e institucionales medievales. Pero esta destrucción no era un paso final, sino que se transformaba en una etapa necesaria para que los individuos luego se reagrupen en una nueva comunidad de santos que se presentaba como la verdadera redención. En cierto sentido, los *levellers* esbozan lo mismo a nivel político. El objetivo es romper con toda la estructura jurídica, política e institucional (y también económica en el caso de Winstanley), a fin de que los individuos se percaten de la única posible y verdadera pertenencia a la nación. Se vuelve así al tema del monismo. Es esa nación, como cuerpo siempre vivo y no atado al pasado sino solo a su propia inmanencia, que lleva a cabo la revolución, la posterior reconstrucción total del sistema y el control constante de los gobiernos.

El pueblo así toma el cariz de ese poder constituyente que puede encontrarse en teorías contemporáneas como las de Antonio Negri, bajo la premisa de la «insurgencia de un poder originario, autónomo, que rompía de manera drástica y definitiva con el sistema jurídico preexistente», que establece las bases de un «un nuevo pacto social, esencialmente como afirmación de hegemonía» y cuya esencia escapa al mismo sistema jurídico como «una suerte de catástrofe que interviene abriendo y marcando posibilidades de una nueva Constitución, es decir, a un nuevo poder constituido» (Negri 2008, págs. 103-104). El poder constituyente se transforma así en una revolución permanente abierta al futuro, activada cada vez que el poder constituido se cristaliza en configuraciones represivas contrarias al ser de ese poder primigenio. Esta entidad es la que se relaciona en la teoría política actual al concepto de *communitas*, un cuerpo simple, inarticulado, que se configura por la disolución de límites interpersonales, y que tiene la capacidad de suspender y reformar el sistema normativo (Barshack 2006, págs. 193-195 y 219). El ya citado Vatter expone una perspectiva similar, refiriendo que el concepto de poder constituyente es el que permite pensar la libertad política tanto en términos de su separación con lo social como también de su rechazo a la síntesis con la forma política, y por lo tanto no se sitúa en una relación

sintética con aquello que constituye (Vatter 2012, pág. 43). En esta línea, ya el esquema de Schmitt proyectaba esta cuestión al referir cómo la nación como poder constituyente se mantenía en un estado de naturaleza sin estar sujeta a nada, mientras que el poder constituido restaba siempre en estado de derecho con obligaciones (Schmitt 1968, pág. 189). Esto se compagina asimismo con sus ideas expuestas en *Teología política* sobre el poder soberano que determina el orden y la seguridad pública (y cuándo estos son violados), a través de una facultad ilimitada que se ejerce por fuera del orden jurídico (Schmitt 1975, págs. 35-42). Para los *levellers* el pueblo es el único capaz de ejercer este poder soberano de manera constante. En el lenguaje schmittiano, el pueblo es el que detenta las funciones de dictadura soberana al instaurar un nuevo régimen después de derrocar al antiguo. Pero también es el que continuamente sigue ejerciendo la verdadera soberanía, porque solo el pueblo determina cuándo la seguridad pública fue violada (recuerden el ejemplo de los nuevos tiranos). Por ende, puede siempre deconstituir al poder constituido, porque su esencia está fuera de todo régimen de derecho. Es un poder con un nivel radical de autonomía, la cual no desaparece una vez que se instaura la nueva estructuración jurídico-política, sino que se mantiene en el tiempo con la posibilidad de de-construir ese esquema formal de poder (el cual es siempre contingente). Frente al sistema recreado por los normandos, y por más que en ese pasado puedan a veces rescatar ciertas leyes justas (el gran ejemplo de la Carta Magna), el pueblo soberano siempre tiene la capacidad de reestablecer el sistema jurídico.

Esto no es algo simple, porque uno podría responder que el objetivo del *Agreement* era justamente establecer una serie de premisas básicas que no deberían discutirse a futuro. Ahora bien, creo que una posible solución a este dilema es el enfatizar que esas premisas postulan una serie de garantías básicas pero también, dentro de esas garantías, se encuentra la referida a la continua participación del pueblo y el control sobre sus representantes. Esto que podría enmarcarse en un clásico esquema liberal, en los *levellers* se da con mucho mayor radicalidad. El pueblo solo podría subordinarse a principios del derecho natural y preceptos divinos que son innegables, pero fuera de ello todo es plausible de deconstituirse. En este marco, el clásico trabajo de Zagorin marca cómo el contrato social que plantean no era una premisa hipotética ni tampoco un hecho histórico del pasado, sino una «viva y literal fuente de una existencia política común» (Zagorin 1965, pág. 16).[24] Vuelvo una vez más, y disculpen el posible anacronismo, a las ideas medievales sobre la *plenitudo potestatis*. Los clérigos que promulgaban esta capacidad del Papa no argüían la inexistencia de una serie de postulados básicos

[24] Este tema es retomado con la misma terminología en Amadeo y Vitullo (2014, pág. 95).

que son aplicables a toda comunidad. Dios había creado el mundo con un cierto orden que debía respetarse. Pero la *plenitudo potestatis* no tenía como fin recrear el orden natural, sino en todo caso, intervenir de manera drástica (y sin oposición) justamente para restaurar ese orden cuando se veía desviado. Esta función había sido en parte ya retomada por poderes políticos seculares. El rey absoluto en ocasiones se presentaba como el mediador que debía restaurar la esencia de la comunidad cuando esta se encontraba en peligro de disolución, tema que trabajos contemporáneos asocian al concepto de teología política (Palti 2017, pág. 19). En los *levellers* aparece un trasfondo similar, obviamente ya no en manos del rey, pero sí en el pueblo. Me atrevería a decir que parte del significado profundo del *Agreement* radica en brindar a la comunidad el marco jurídico-político necesario para re-unificarla después del caos que había producido la guerra civil. Volviendo a teorías políticas contemporáneas, es el reflejo de una idea de soberanía que no actúa plenamente sino solo en los conflictos que cuestionan la existencia del régimen, pero esto no significa que durante la normalidad la soberanía desaparezca, sino que se encuentra siempre en forma latente (Freund 2006, pág. 86). Una comparación similar podría hacerse con ideas como las que Rosanvallon diagrama bajo su conceptualización de la «contrademocracia», refiriendo a un control más permanente por parte del pueblo cuando el vínculo electoral resulta insuficiente (Rosanvallon 2007, pág. 30). Ya sea que se consideren ideas más clásicas sobre la soberanía o nuevas conceptualizaciones como las del politólogo francés, para los *levellers* esta función la cumple el pueblo que tiene la capacidad de reestructurar el régimen inglés (recuérdese la abolición de los lores y en parte de la monarquía) y también de deconstituir cualquier gobierno que se vuelva tiránico.

En Winstanley este esquema se patentiza de una manera mucho más drástica, aunque en última instancia bajo la misma lógica argumental. Esto se aprecia nuevamente desde sus primeros textos de carácter teológico. En *The breaking of the day of God* advierte que «este engañado mundo, o la corrupta carne del hombre, se esfuerza en hacer leyes y establecerlas con toda la posible política y poder, para traer al Ungido [*Anointed*] a la servidumbre», impidiendo la transmisión del mensaje de la rectitud (Winstanley 1649b, pág. 15). Como apunté en otras ocasiones, si bien estos textos suelen interpretarse respecto de cuestiones espirituales (o a lo sumo eclesiales), se perpetra un silogismo de premisas que luego se replicarán en lo político. El pecado y la corrupción producen leyes, estas son impuestas a toda la comunidad, por ende produciendo una sombra que impide ver la verdad. Si el objetivo es develar la verdadera justicia, entonces no hay otra opción que destruir esas leyes pecaminosas. En este marco, el sistema del pasado es sinónimo de opresión, lo cual puede extenderse aun antes de la conquista de Guillermo. Consecuentemente,

el nuevo orden no puede ser otra cosa que el quiebre total con el anterior y la instauración de un sistema desde cero.

Veamos algunos ejemplos más que explícitos. La relación entre leyes opresoras y nuevo gobierno se puede entrever en la siguiente cita:

> «Si la falta reside en las leyes, como de hecho lo hace, quemen todos esos viejos libros de leyes, y establezcan un gobierno sobre una nueva fundación. No pongan el vino nuevo en las viejas botellas, sino que su gobierno debe ser hecho a nuevo, y por ende dejen que las leyes sean nuevas, sino echarán al padre al barro...» (Winstanley 2006b, pág. 167).

Para Winstanley el razonamiento es increíblemente lógico, y por ende innegable. La ley del pasado es pecado, y de la maldad pura nada bueno puede extraerse. La única solución es el reinicio total, un gobierno fundado en la verdad y con leyes replanteadas como nunca se hizo. Esto se repite en otros textos y con grados no menores de violencia. Así esgrime que las verdaderas leyes basadas en la equidad y la razón terminan en el sistema comunista que él propone y, si existen leyes fundamentadas en «principios egoístas, dando libertad a algunos e imponiendo pesos a otros, esas leyes deberían ser cortadas con la cabeza del Rey» (Winstanley 1965, pág. 288). La decapitación del rey significa no solo el derrocamiento de una persona particular sino del sistema en su totalidad. Para Winstanley es impensable el restablecimiento de la monarquía porque ello siempre implicaría volver al pasado pecador.[25] El sistema de la rectitud es nuevo o directamente *no es*. La cuestión vuelve a relacionarse con el mito normando, dado que el objetivo es «derrocar todas aquellas esclavizantes y reiterativas leyes normandas, que rigieron en cada Rey desde la Conquista, que son los espinas en nuestros ojos y las lanzas en nuestros costados, y que llamamos el Antiguo Gobierno de Inglaterra» (Winstanley 2006a, pág. 107). Conquista normanda y dictadura soberana son dos tópicos que van estrictamente de la mano. Uno no puede explicarse sin el otro. En el *digger*, la posible complementación entre las leyes que Foxley veía en los *levellers* se hace imposible. La ley de Inglaterra (los famosos precedentes jurídicos) es la opresión normanda, el exacto contrario a la rectitud querida por Dios. Lo único que puede hacerse con ese *common law* es destruirlo y no dejar ningún rastro de él.

Y aquí vuelvo a introducir el tema del estado de naturaleza. Véase para ello la siguiente cita:

> «... la prerrogativa real, que es esa vieja ley o costumbre por la cual los señores reclamaban los *commons*, que ahora no tiene fuerza para obligar al pueblo de Inglaterra desde que el poder y cargo del rey fue derrocado. Y el pueblo [*common*

[25] En esta línea suele citarse a Winstanley como ejemplo de aquellos que veían el inicio de la república después de la sentencia a muerte de Carlos. La vuelta a la monarquía no podía ser una opción (T. Vallance 2015, pág. 441).

> *people*], que derrocó al opresor... no autorizó a nadie para que le quite su libertad; y si alguien asume ese poder, son traidores a la *commonwealth* de Inglaterra» (Winstanley 2006c, pág. 133).

La cita exhibe varios temas relevantes para el tópico que estoy tratando. Primero, la revolución borró todo el sistema legal al derrocar al rey. Por lo tanto, esa «vieja ley y costumbre» ya no es efectiva para justificar la obligación política. Segundo, observa que el pueblo todavía no terminó de delegar propiamente a nadie la libertad que recuperó. Es decir, la comunidad se encontraba en cierto sentido en estado de naturaleza, dado que todavía, según Winstanley, no se habían prefijado las bases del nuevo sistema. Tercero, solo el pueblo puede asumir este rol soberano. Cualquiera que intente saltear el paso de la delegación se convierte en traidor. En este marco, la ley inmemorial no tiene lugar alguno. Como vuelve a explicar en el texto donde defiende el *Engagement*, una vez rotas las «antiguas leyes del Conquistador», la tierra en común pasa a ser la «propiedad y derecho de cada pobre», marcando otra vez el mito de que este accionar restaura una situación idílica anterior a Guillermo (Winstanley y Aylmer 1968, pág. 13). Disolución de la autoridad de Carlos Estuardo y resquebrajamiento total del régimen jurídico (aun el de propiedad) son un mismo paso, por eso insta a todos los ingleses a que dejen las espadas (la revolución ya había sido consumada) y pasen a la esencial segunda etapa en donde las armas son reemplazadas por arados, palas y podaderas, donde los hombres, «acorde a la ley de David», toman la tierra común porque fue «recuperada de las manos del opresor normando» (Winstanley 1650a). Uno de los mayores investigadores de los *diggers* remarca este tema, aun refiriendo una situación paradójica. Winstanley ni estaría dispuesto a apelar a la costumbre para defender a los pobres, la cual aparece siempre como una «barrera al avance de la comunidad» porque su proyecto comunista cambiará el tiempo y las costumbres (Gurney 2007, pág. 52). La reapropiación de la tierra, premisa básica de su proyecto comunista, se transforma así en el acto primero de ruptura con el antiguo régimen. Volviendo a lo de Gurney, el intentar fundamentar este acto en precedentes históricos podía crear lagunas dentro de su ideal revolucionario.[26] Como ya se vio en otros apartados, la revolución debía ser total, y por ende la recreación del sistema también.[27] Puede recordarse aquí nuevamente a Schmitt, quien en su trabajo *El nomos de*

[26] En Winstanley pueden encontrarse textos donde hace un cierto uso de la legislación establecida para justificar su proceder, aun citando a Coke (Winstanley 2006c, pág. 132). Pero son excepciones muy particulares y el uso de los precedentes, a diferencia de algunos *levellers*, es casi inexistente.

[27] En otra sección de este libro haré mención a un clásico trabajo de Talmon sobre la democracia totalitaria, pero me gustaría aquí introducirlo por una aseveración que realiza respecto de la supuesta diferencia entre el mesianismo moderno y el premoderno. Este investigador apunta que antes del siglo XVIII, debido a la

la tierra, hace un especial hincapié en la importancia del primer paso de toma de la tierra (como «acto primitivo que establece un derecho») en el inicio esencial de todo tipo de comunidad. Esto es el *nomos* primigenio, del cual luego se derivará el resto del sistema jurídico-económico y aún la división de esa tierra entre propiedad pública y privada (Schmitt 2005, págs. 24-25 y 61).[28] Usando el lenguaje schmittiano, Winstanley se propone «dar vuelta el mundo» y resignificar, tanto a nivel teórico como práctico, el antiguo *nomos*, a fin de instalar uno nuevo donde la tierra será reapropiada por la comunidad toda, pero sin que sea posteriormente dividida.[29]

En el líder de los *diggers* el pueblo adquiere esas características vistas en las investigaciones contemporáneas sobre un poder originario que se sitúa en esencia por fuera del sistema. Esto puede ejemplificarse cuando habla de la *salus populi*, describiéndola como aquello que «dio vida y fuerza al Parlamento y el Ejército para tomar las armas contra el Rey; porque no tenían la más mínima letra de ninguna ley escrita para usarla como garantía en ese momento» (Winstanley 1650b, pág. 8). Cuando Inglaterra se sumió en una guerra civil desapareció el sistema legal (o se puso de manifiesto su radical ilegitimidad) y por ende el pueblo cobró su verdadera función. Solo el pueblo es el que «da vida» cuando no hay ley que rija la comunidad. *The Law of Freedom* es el mejor ejemplo de toda esta

esencia religiosa de los movimientos milenaristas, todos terminaban en ensayos de comunidades que se extrapolaban de la sociedad. Frente a ello el mesianismo moderno siempre intentó producir una revolución que cambiase por completo a la sociedad existente (Talmon 1956, págs. 9-11). Con lo visto hasta aquí, creo que ya resulta bastante obvio que proyectos milenaristas como el de Winstanley, y en parte también el de los *levellers*, a pesar de su carácter religioso (o mejor dicho, como consecuencia de ello), no se reducen en absoluto a programaciones de pequeñas comunidades idílicas, sino que su objetivo es el cambio total. El proyecto en St. George's Hill podía ser un primer intento pequeño de mostrar un sistema justo, pero desde el comienzo se pensó como el inicio de una revolución que trastocaría totalmente las bases del sistema.

[28] De hecho en un apéndice de esta obra se incluye un ensayo de 1953 titulado «Apropiación, partición, apacentamiento», donde Schmitt asocia directamente la conquista de Guillermo con la idea de que «la toma de una tierra es siempre el título jurídico último de toda ulterior participación y reparto, y por ende de toda ulterior producción» (Schmitt 2005, pág. 366).

[29] Si bien marqué que los *levellers* solían ser sumamente cuidadosos para no ser culpados de destructores de la propiedad privada, por ejemplo en Overton pueden encontrarse frases que van en una tónica revolucionaria muy similar a la de Winstanley respecto de la reapropiación de la tierra como consecuencia de la revolución (Overton 1647a, pág. 38). Repito que estas aseveraciones no pululan en el ideario *leveller*, pero en todo caso son muestra cómo también para ellos el fin del régimen de Carlos puede significar el replanteo casi total del sistema jurídico.

tendencia, dado que en esencia es la descripción de un sistema utópico que debería instaurarse como *el* sistema completamente novedoso que restaura la verdadera libertad y rompe con las estructuras del pasado. Más allá de este marco general, en este texto se hacen referencias puntuales a la cuestión, aun volviendo a la teorización sobre los *imaginary powers*. En esta obra Winstanley habla de la existencia de sacerdotes reaccionarios y propone que el poder político los destituya. A renglón seguido menciona además la reforma de la justicia porque en muchas cortes «la voluntad de los jueces y las reglas de los abogados se sitúan por encima de la letra de la ley», resumiendo su propuesta en que «el trabajo principal de la reforma radica en esto, en la reforma del clero, los abogados y la ley» (Winstanley 2006d, pág. 280). La dictadura soberana tiene como fin principal destruir los antiguos poderes imaginarios, y ello no refiere solamente a algunas instituciones en particular, ya que el fin es reformar la ley en su totalidad. Winstanley explicita esta perspectiva en su obra maestra volviendo al mito normando, a la imposibilidad de un retorno a la monarquía y hasta enmarcando la cuestión dentro de un conflicto étnico-racial:

> «Y estas viejas leyes no pueden gobernar una *Commonwealth* libre, porque ahora la tierra debe ser hecha libre de la esclavitud de la conquista normanda (...) no fue por nada que los reyes hicieron escribir sus leyes en francés y latín y no en inglés, en parte para honrar su raza normanda, y en parte para para mantener al pueblo en la ignorancia de sus libertades dadas por la Creación» (Winstanley 2006d, pág. 374).

En otro capítulo hice referencia a cómo este tópico aparece también en los *levellers* y repito que sería exagerado incluir a estos autores dentro de una ideología racista. En todo caso aquello que me interesa remarcar es cómo Winstanley resalta lo extranjerizante del sistema jurídico que los rigió durante siglos. Era un orden impuesto por un pueblo extranjero, en un idioma foráneo y todo para la dominación de los verdaderos ingleses. Una vez más, dentro de esta tónica, la revolución no puede hacer otra cosa que no sea la destrucción total de ese sistema de dominación.

6.3 ¿Para qué hacerlo? El milenarismo

La revolución se hace contra los poderes tiránicos de la historia de opresión y por lo tanto florece esa capacidad de la dictadura soberana para reiniciar el sistema. Esto a la vez se mantiene como una posibilidad siempre abierta, porque el peligro de futuras tiranías no desaparece. El pueblo es el actor principal de la liberación y no pierde nunca su rol protagónico. En este tercer acápite me propongo analizar una cuestión que está íntimamente ligada a estas premisas, en principio para reforzarlas, pero también abriendo una serie de complejas paradojas que pueden

no ser tan fáciles de resolver. ¿Para qué se lleva a cabo la revolución? Obviamente tiene el objetivo de derrocar a los poderes opresores. Sin embargo, volviendo a la temática del tiempo, esta perspectiva que mira al pasado para actuar en el presente, también tiene en estos radicales una dirección hacia el futuro. Aquí se introduce el milenarismo. La reconfiguración del sistema no se lleva a cabo solo porque es un mandato de la naturaleza y de Dios el liberarse del opresor sino también para que, una vez realizado este acto heroico, se pueda instalar el único y verdadero sistema de la rectitud, el cual, justamente por este carácter, durará *para siempre*. El trastocamiento total del sistema puede referir a la recuperación de libertades del pasado o hasta el restablecimiento de una cierta situación idílica anterior a la conquista de Guillermo, pero la fuerza discursiva y práctica del accionar revolucionario se enfoca principalmente hacia el futuro. La gran promesa de la revolución no es simplemente reinstaurar un orden que fue corrompido sino crear un nuevo sistema, como nunca existió en la historia, que por su esencial perfección hará que dure eternamente. Este es el milenarismo que termina de dar significado al discurso revolucionario de *levellers* y *diggers*. Es un punto vital dentro de su ideario, y que en ocasiones es simplemente mencionado por los estudios contemporáneos. Como intentaré mostrar, no es una configuración solamente figurativa o retórica, sino que cala en lo más profundo de sus creencias tanto religiosas como políticas. Sin ello no puede terminar de comprenderse la necesidad de la liberación ni la fuerza vital que esta adquiere. Sin ello no podrá entenderse cuál es el esquema de gobierno que nacerá de la tan anhelada liberación.

Los *levellers* suelen ser ponderados por una retórica donde la razón tiene un papel primordial. Muchas de las explicaciones sobre el fundamento del poder se basan en ello y decenas de estudios registran esto dentro de una manera más *moderna* de entender la teoría política. Pero ya mostré que esta visión se inscribe dentro de una perspectiva más amplia donde el elemento teológico está siempre presente. La cuestión del milenarismo es quizás el ejemplo más palpable de ello. Marco especialmente esto porque existen trabajos contemporáneos que ponderan la presencia de postulados secularizados en los *levellers* y llegan a esgrimir que en estos pensadores no existía un elemento profético fuerte como sí podía presentarse en Cromwell, Ireton o los *diggers* (Brice y Lynch 2015, pág. 136; Fernández Llebrez 2014, pág. 56; Glover 1999, pág. 71). El reconocido historiador de estos movimientos David Wootton tiene una visión similar, al observar que el milenarismo ayudó a la revolución del lado parlamentario, especialmente porque permitía legitimar el gobierno no en los precedentes históricos, sino en el texto bíblico a través de una escatología protestante. Pero paradójicamente expone que los *levellers* se separaron de esta corriente milenarista y que no creían en la oposición entre *godly* y *ungodly* (Wootton 2008, págs. 423-424). En los recientes

diálogos de Liberty Fund, Davies advierte con una tónica similar que era «notable» que en los *levellers* no se encontraban trazos de milenarismo como sí podían darse en pensadores como Winstanley (Davies 2019). Sin duda estos radicales resaltan la capacidad del ser humano de percatarse *racionalmente* de cuáles son los elementos propios de toda comunidad política justa y su ideario se emparenta a una cierta secularización racionalista.[30] Pero en este acápite intentaré demostrar que es solo *cierta*. El elemento teológico milenarista es el mejor cisne negro de las interpretaciones antes expuestas, y lo marcaré no solo para contradecir las posturas actuales de los especialistas en estos movimientos, sino para mostrar cómo este tópico no es en absoluto anecdótico, sino que termina de dar coherencia interna (y fuerza) al proyecto de estos radicales.

Un caso interesante es el mismo Lilburne. No solo porque es en cierto modo el líder del movimiento (si bien nunca tuvo propiamente dicho título, recordando además que los *levellers* nunca conformaron una organización institucionalizada), sino además porque en los estudios actuales suele marcarse en su pensamiento la presencia de elementos primordialmente ligados a los precedentes jurídicos del *common law* y al derecho natural. En este apartado quiero señalar que en sus textos también surje con fuerza una tónica claramente milenarista. Al igual que en Walwyn y Winstanley, sus primeros textos muestran esta perspectiva bajo figuraciones más teológicas pero que empiezan a demarcar una lógica que luego se aplicará a lo político. En 1639 publica *Come out of her my people* y aquí postula, en una tónica cuasi gnóstica similar a la de Winstanley, una cuenta asociada a los 1260 años hasta la llegada del fin del mundo, concluyendo que «cuando el Reino del Anticristo llegue a su fin… los Rayos de la Verdad y la luz espiritual se harán presentes y brillarán» (Lilburne 1639a, pág. 17). El lenguaje es exclusivamente espiritual pero ya exhibe las ideas de enemistad absoluta que se darán a nivel de lo político y, junto a ello, las figuraciones de la luz que destruirá el antiguo régimen. Esta visión continuará a lo largo de toda la década de 1640, no necesariamente con propuestas concretas, pero sí con una constante discursividad que busca justificar su accionar, denunciar las injusticias que sufre en la cárcel alegando que su causa es de Dios y advertir que el Señor castigará a todos aquellos que le impiden proclamar la liberación de la nación (Lilburne 1645a, pág. 10, 1646b, pág. 6, 1647a, pág. 1, 1647m, pág. 2, 1648e, pág. 3). En este marco Lilburne se presentará continuamente como el mártir de esta causa divina, cuestión que describiré con mayor detalle en el próximo acápite. La fraseología teológico-política se

[30] En este sentido es curioso cómo el gran historiador Franco Venturi advierte que el mensaje de los *levellers* y otros movimientos de la Revolución Puritana se expandió indirectamente al continente un tiempo después a través de intelectuales ligados al deísmo, panteísmo y hasta quizás la francmasonería (Venturi 2014, pág. 110).

incrementa a partir de 1647 cuando empieza a observar que la Cámara de los Comunes no está cumpliendo con el designio que Dios le había otorgado con la victoria frente a las huestes realistas para la liberación de la nación. Así exclama contra esos «elegidos protectores» de estas libertades que se están convirtiendo en «sus grandes destructores» y que no cumplen con el deber de aliviar las penas del pueblo (Lilburne 1647m, pág. 16). Hacia 1648, en la famosa petición del 11 de septiembre, reclama a esas autoridades que se habían impuesto ante el rey, recordándoles que «Dios les concedió la victoria y los bendijo con el éxito, y por ende los habilitó para ponernos a nosotros y a la nación entera bajo una *absoluta* condición de libertad y seguridad» (Lilburne 1806-1812, pág. 1007, destacado propio). La cita puede ser un exabrupto emocional, los cuales pululan en sus panfletos, pero remarco dos cuestiones claves para este apartado y que muestran a las claras la relación que intenté plasmar en este capítulo sobre la revolución. En primer lugar, como ya expliqué en otras ocasiones, aquel que otorgó la victoria en la guerra civil fue el mismo Dios. Pero ese regalo fue otorgado para que pueda cumplirse un objetivo muy específico: la liberación de la nación inglesa. El derrocamiento de los poderes opresores cobra sentido solo si el nuevo régimen marca un hito único para el pueblo, por ello resalté la palabra «absoluta». La situación de libertad y seguridad que tendrá la nación después de ese acto revolucionario providencial no puede tener medias tintas. Como lo expresé con Winstanley, la liberación es total o sino *no es*.

Un caso similar se da con Walwyn, quien suele ser ponderado por la moderación en sus escritos, pero que tampoco escatima en fraseología milenarista. En su literatura se da una lógica análoga a la de Lilburne y que de alguna forma se repetirá en Winstanley. Por un lado, sus textos de carácter teológico muestran el cambio radical al cual están llamadas todas las personas desde un punto de vista espiritual. Su *The power of love* en cierto sentido profetiza la victoria del amor por sobre los egoísmos que se desarrollaron en la historia de pecado, y así «el Amor será como una luz nueva en sus entendimientos, por la cual juzgarán de manera distinta todas las cosas» (Walwyn 1643, pág. 38). No es menor la referencia a «todas las cosas». La reforma espiritual que se producirá con el verdadero conocimiento de Dios rectificará al hombre por completo y producirá un cambio de cosmovisión que hará que el ser humano actúe de una forma distinta en cada aspecto de la vida. Años más tarde esta esperanza teológica se trasladará plenamente a lo político. Ya en uno de esos textos donde criticaba a Thomas Edwards, expone que aquellos que estaban luchando contra el rey «fueron guiados allí por la buena mano de Dios, quien a su debido tiempo los traerá (no lo dudamos) hacia un objeto, que ni ustedes ni ningún otro hombre (bien pensante) podrá arrepentirse ni alterar». El argumento continúa alegando que seguirán existiendo discusiones, pero entre «personas consientes, pacíficas y bien intencionadas» y Dios no

ayudará a los perversos que quieren aprovechar este momento sublime para sus pérfidos intereses. Por último, solicita a la Cámara de Comunes que continúen «con la misma acción y resolución divina, para perfeccionar aquellos justos trabajos que sobrellevaron, de manera acorde a cómo Dios los dirija» (Walwyn 1646d, págs. 14-15). Muy probablemente con la motivación de las victorias militares del Parlamento, Walwyn exclama que Dios los está guiando hacia la instauración de un sistema verdaderamente legítimo. Hay que prestar especial atención al uso de las palabras que utiliza. La causa es tan justa que nunca se «arrepentirán», exactamente por ello el trabajo que están realizando será inalterable, y la acción que emprenden debe tener una «resolución divina». Con todo el respeto que merecen las investigaciones de encumbrados historiadores que alegan la inexistencia de milenarismo en los *levellers*, creo que citas como las antedichas patean completamente el tablero. Siguiendo esta línea, el mismo año publica otro texto donde recrea la historia de una localidad en Norwich que proclama unos panfletos en contra del clero y allí presenta la imagen del Parlamento que piensa en el pueblo (y no en el clero), particularmente por la «presencia, promesa y bendición del Cielo» (Walwyn 1646h, págs. 10-11).

Al igual que en Lilburne esto toma un cariz particular después de las primeras victorias contra los realistas, en el momento en que el Parlamento debía asegurar los frutos de dicho regalo divino. Entonces les recuerda que su obligación es «efectivamente consumar el verdadero fin de los parlamentos en la liberación de esta nación de estos y todo otro agravio, y que nadie presuma o se atreva a introducir algo similar nunca más» (Walwyn 1998a, pág. 84). En analogía con la liberación «absoluta» que pintaba Liliburne, Walwyn aclara a las autoridades que su fin es detener cualquier tipo de amenaza contra el pueblo y, si con la magnitud de dicha proeza no alcanzase, confirma que la duración de este sistema será eterna (véase el «nunca más»). En un panfleto dirigido al Parlamento ese mismo año recuerda que el pueblo estaba ansioso por apoyar esta entidad y darle el poder «para liberar a toda la Nación de todo tipo de opresión y agravio… y convertirla en la más absoluta y libre nación del mundo» (Walwyn 1647c, págs. 1-2). Más adelante mostraré que el poder que endilgan al Parlamento para esta obra hercúlea traerá importantes paradojas dentro de su pensamiento. Por ahora deseo recalcar la fuerte carga valorativa que ciertas palabras transmiten respecto de la obra redentora que supuestamente están transitando. No se trata así de un simple voluntarismo revolucionario, sino que el mismo Dios está guiando (indefectiblemente) este trastocamiento del sistema. Y esto aún en el caso de que la revolución parezca perderse. Walwyn se siente en la necesidad de aclarar esto, no casualmente en ese mismo año de 1647, cuando el Parlamento mostraba trazos de políticas que los *levellers* ya empezaban a criticar. Este supuesto autor racionalista enfatiza en ese momento que

«en su tiempo confiamos en que Dios liberará al pueblo del engaño y la maldad, y por ende no nos dejará sufrir como hombres sin esperanza, ni desalentarnos, sino continuar y persistir en las justas libertades de Inglaterra» (Walwyn 1998a, pág. 76).[31] La revolución puede adelantar unos pasos y luego retrasarse, pero el final es inexorable. La fuerza que buscan darle al proceso se fundamenta en ello. Consecuentemente, el proyecto que están emprendiendo no es una simple rebelión contra tiranos caprichosos. En los siglos anteriores pueden encontrarse muchas teorías que justificarían esto, desde Juan de Salisbury, pasando por Santo Tomás de Aquino, hasta llegar a los neo-escolásticos españoles y aun los monarcómacos calvinistas de Francia. Pero la propuesta de radicales como Walwyn redobla la apuesta sin imponer ningún límite. El fruto de esta revolución va mucho más allá del derrocamiento de un gobernante particular que no piensa en el bien común. Es la liberación de «todo tipo de opresión y agravio», usando nuevamente el no inocente término de «absoluto» para describir el estado en que quedará la nación inglesa. La revolución se hizo para plantear un nuevo sistema que ya no tendrá contendientes efectivos en la vida futura. En un texto del mismo año repite esta tónica, refiriendo una vez más al papel que debería estar cumpliendo el Parlamento después de la primera guerra civil. Aquí confirma que Dios «los bendecirá con verdadera fortaleza cristiana, apropiada a la confianza y grandeza del trabajo que emprendieron, y mantener este bendito parlamento en la memoria de todas las siguientes generaciones» (Walwyn 1998a, pág. 84). El Parlamento tiene ante sí la oportunidad y obligación de llevar a cabo una tarea que en el fondo es un regalo divino, que se presenta como una acción que nunca antes se llevó a cabo y que las generaciones futuras les agradecerán por siempre.

En la literatura de Overton pueden asimismo encontrarse referencias al milenarismo, aunque no recrea una especie de paraíso terrenal como se verá en Winstanley. De hecho esto es una posibilidad que Overton rechaza en su texto de tinte teológico *Mans mortalitie*, donde niega la existencia del alma pero asegura la resurrección, haciendo que el tiempo entre la muerte y este momento sea como un parpadeo. Esto lo lleva a decir que esa resurrección no se producirá en este mundo (Overton 1644, págs. 17 y 20-23). Pero esto no significa que en sus textos no pueda rastrearse una perspectiva milenarista, no en un sentido extremo de instaurar un paraíso en la Tierra, aunque sí en el marco de la implementación de un sistema jurídico-político que es perfecto y debería durar por

[31] Una idea similar se encuentra en un poema incluido al final de un texto escrito por varios *levellers*, en donde se canta, tanto frente al Rey como el Parlamento, que «Dios, de todas sus confusiones, brindará una cura, y erigirá un poder legal, para consumar la promesa a su pueblo, y devorar a los opositores de Dios y el pueblo» (Overton *et al.* 1645, pág. 8). Véase también la violencia del accionar divino, y nuevamente la presencia del enemigo.

siempre. Esto puede apreciarse aun en sus textos satíricos. Por ejemplo, en aquel que se mofaba de *Sir John Presbyter* exclama que Inglaterra no debería preocuparse porque «tendrá un tiempo de tranquilidad, paz y felicidad», donde terminarán las persecuciones, las ordenanzas de diezmos, la supremacía eclesiástica, la renta pontificia, y se encadenará al diablo (Overton 1645d, págs. 10-12). En la sátira del mismo año sobre el juicio al Sr. Persecución, remarca esta perspectiva milenarista cuando exclama que, al juzgar a este personaje, estarían por extirpar un mal milenario, ya que advierte que «ha vivido y escapado de las manos de la Justicia por 5660 años» (Overton 1645c, pág. 14). La revolución producirá un sistema que revertirá toda la política eclesiástica de la historia de pecado, aún más allá de la propia historia inglesa instaurando el verdadero sistema de tolerancia y paz. En la sátira donde Cromwell aparece como un toro repite esta tónica, advirtiendo que todo aquel que no defienda el *Agreement* debe ser considerado un Judas, un réprobo al cual debe caerle la marca de Caín, porque al dejar muerto este documento se caerá en la peor de las miserias (Overton 1649c, pág. 7). La perspectiva milenarista quizás no se presente tan vívidamente como describiré en Winstanley, pero los componentes están todos presentes: la propuesta de un esquema político que se considera como el único legítimo, los enemigos diabólicos que se oponen a la instauración del régimen realmente justo, y la situación de desesperanza absoluta que surgiría si ese sistema no se desarrollase.

En base a algunas referencias que ya postulé con anterioridad, el mismo *Agreement* se presenta de cierta manera bajo esta perspectiva. Es un documento que obviamente se fundamenta en preceptos racionales, pero me atrevería a decir que gran parte de su fuerza se asienta en que es un instrumento de Dios. El ya citado Thompson lo remarca al exclamar que «por la ayuda y poder de Dios lograremos el establecimiento absoluto de esta distraída nación, a través de la forma y método del *Agreement of the People*» (W. Thompson 2004, pág. 189). Esta propuesta que los *levellers* ofrecieron al ejército y al pueblo no es simplemente un documento cuyas premisas pueden ser consideradas y discutidas por cualquier hombre racional. Es el fruto del apoyo divino para la liberación final del pueblo sufriente. Nótese nuevamente la referencia a lo «absoluto» de este establecimiento. Lilburne profiere exclamaciones similares, solicitando al pueblo que dé su vida por el *Agreement* porque es la única forma de establecer la libertad (Lilburne 1649h, pág. 5). En un texto del mismo año expone enfáticamente que la única forma de salvar la situación en la que se encontraba el reino era la constitución de un nuevo Parlamento en base al *Agreement*, «no habiendo ninguna otra manera en el mundo para preservar esta Nación» (Lilburne *et al.* 1649, pág. 17). Volviendo a las similitudes con un estado de naturaleza, en 1649 escribe un panfleto titulado *Strength out of weakness* donde alega la situación caótica en la que

se encontraba Inglaterra, liderada por autoridades que están «excesivamente locas», repitiendo la solución del texto anteriormente citado (Lilburne 1649c, Introducción). El *Agreement* es el nuevo punto de partida tras esa historia de pecado que ahora llega a su fin. La fecha de estas citas no es un dato menor porque se inscriben en el momento en que los *levellers* comenzaban a ser fuertemente segregados por la radicalidad de su propuesta. Así muchos de los panfletos de esta época se dedican a recordar a los ingleses la pureza de la causa que expresan y el error en el que entrarían si no se pliegan a la obra redentora de Dios. En el mismo año del escrito de Thompson, en un panfleto de autoría de varios *levellers*, se plasma esta visión, al expresar un argumento que está muy alejado de una teoría política secularizada:

> «... Dios en su debido momento disipará tan claramente las nubes de la ignominia y la deshonra que ahora nos rodean, manteniendo nuestros corazones erguidos y nuestros espíritus sinceramente públicos, al punto de que cada hombre nos dará la razón [*give us the right hand of fellowship*] y hasta se disculparán por habernos segregado y opinado tan duramente en nuestra contra» (Walwyn *et al.* 1998, pág. 160).

Aun cuando las nuevas autoridades (demoníacas según estos radicales) comenzaban a asentarse, estos revolucionarios no perdían la esperanza en ese Dios que purgará el cielo de las tenebrosas nubes del pecado y que reivindicará a los verdaderos profetas de la revolución liberadora. Otro texto del mismo año del menos conocido Francis White repite la misma tónica al exclamar que Dios «está haciendo temblar a los cielos y la tierra que ha creado, derribando los tronos y dominios de los perversos poderes del mundo, para dar lugar al Reino y Dominio que no tendrá fin», describiendo este hecho como la «liberación de Sion» (White 1649). La ya varias veces repetida comparación con el antiguo pueblo judío sirve ahora para recalcar el carácter milenario de la revolución que están emprendiendo, y para recordar a las nuevas autoridades que es Dios mismo el que desea imprimir este carácter al sistema. Esta concepción milenarista del mismo *Agreement* floreció aun cuando las chances de su instauración se tornaban ya prácticamente imposibles. En este momento reaparece como consecuencia con mucha fuerza la apelación a la enemistad, en referencia a todos aquellos que no hicieron posible el desarrollo de ese instrumento divino. Por ejemplo en el texto escrito por varios *levellers* después de la emboscada de Burford, se describen a sí mismos en analogía al Jesús traicionado, porque su «crédula inocencia» fue arrebatada por la «destreza serpenteante» de sus enemigos, negando el «esperanzado comienzo para el rescate y liberación de nosotros mismos y de la Nación». El escrito culmina con la descripción de Cornet Den, supuestamente uno de los culpables de propiciar la tragedia de Burford, como un Judas (Wood *et al.* 1649).

Existen dos textos de Lilburne escritos ese mismo año, bajo la titulación de *England's New Chains Discovered* y su segunda parte, los cuales poseen una fraseología similar, pero con un grado quizás mayor de milenarismo. En la primera parte recalca el valor inconmensurable de su propuesta, describiéndola como una causa basada en la «verdad natural» que llevará a que se expanda por todos los hombres, concluyendo que ellos pueden fallar, pero la verdad siempre triunfará y por ende las generaciones futuras «gozarán de los beneficios de sus empeños» (Lilburne 1998a, pág. 152). El valor milenario del proyecto que plasmaron en el *Agreement* es innegable. Por lo tanto, la esperanza de cambio se torna en certeza, porque Dios no permitirá que la verdad no florezca. Las circunstancias pueden ser adversas, pero el futuro está asegurado. En la segunda parte, al igual que en el texto de Wood, increpa a todos aquellos que engañaron a los bien intencionados que proyectaron el *Agreement*, advirtiendo que sigue habiendo una luz al final del camino cuando «Dios se erija contra ellos como merecida recompensa por su malvada apostasía» (Lilburne 1649g, pág. 13). La liberación del pueblo es una promesa divina, puede haber piedras en el camino, pero el Dios que castiga a los réprobos siempre terminará de cumplir su plan. En este sentido vuelve a ser elocuente el uso de la tantas veces repetida «apostasía». El que traiciona la causa no es culpable solo a nivel político-ideológico, sino que es asimilable al que renuncia a la fe. Esta tónica continuará en la literatura de Lilburne aún en la década de 1650, enfatizando que sin el *Agreement* no hay paz ni seguridad posible (Lilburne 1652c, pág. 29).

Como sucedió en la mayoría de los tópicos que traté hasta el momento, aquello que aparece claramente en los *levellers*, en Winstanley se da dentro de una lógica similar pero con muchísimo mayor fuerza. Así como había expuesto que la revolución y el reinicio del sistema en el *digger* debe ser total (sino directamente *no es*), lo mismo sucede con el milenarismo. El derrocamiento del opresor y la reconfiguración de la ley son totales y ello se explica porque el objetivo es la instauración de un sistema que es la perfección en su máxima pureza, y que por ende no caerá jamás. Obviamente, Dios está siempre detrás. Ello se enmarca además en la ya mencionada interpretación teológica de los tiempos de la historia presente en Winstanley, reproduciendo una cronología apocalíptica que finaliza justamente en su época con el establecimiento del reino de la rectitud (Hessayon 2013, pág. 55). Ya lo expliqué anteriormente, pero conviene seguir apuntando algunas citas. Para Winstanley Inglaterra y el mundo en general se encontraban en la división del tiempo. Esta interpretación pulula por doquier en sus textos de carácter teológico, generalmente con un sentido moral o espiritual, pero con fuerte contenido escatológico. Por ejemplo en *Fire in the Bush* profiere que «la humanidad está entrando en el jardín de Dios» donde ya no existirá el pecado ni el dolor (Winstanley 1650c, pág. 5). Se avecina el tiempo en que el hombre se reformará

moralmente, pero bajo una óptica que hará imposible la vuelta al pecado. No es un esfuerzo voluntario (el cual siempre puede fallar frente al pecado) sino un accionar que proviene de la divinidad inscripta en cada hombre. Es la influencia del antinomianismo pero complementada con el milenarismo que cambiará los tiempos.[32] Este texto resulta también elocuente porque no posee solo ese tinte moral-teológico, sino que las referencias (a veces escondidas) a lo político florecen. Así exclama que están en la «división de los tiempos», en el último período del reino de la Bestia, donde se destruirá toda autoridad, justificando estos dichos con citas de la Biblia (Winstanley 1650c, págs. 12 y 35).

En otro de sus textos de esta primera etapa más teológica usa la figura de las sombras, como en los *levellers*, para profetizar el mismo fin y también para criticar nuevamente al *imaginary teaching power*: «... y falsos Profetas se han elevado desde sus Escuelas, y llenaron la Tierra con oscuridad; y ahora cuando el Rey de la rectitud empieza a erigirse, llenando la tierra con su luz...» (Winstanley 1649d, introducción). En una nueva mezcla entre antinomianismo y milenarismo, exclama contra esa enseñanza perversa de las instituciones educativas que solo aprisiona a los hombres en una ceguera intelectual y espiritual. Nótese el significativo uso literario al repetir el verbo «llenar». Así como el pasado y el presente son puro pecado y opresión, el futuro será completa luz y salvación. La luz de Dios está arribando de manera total, para derribar no solo a las autoridades políticas sino también a todo tipo de institución que busque dominar las voluntades.[33] En *The saints paradise* repite esta profecía al anunciar que llegó el momento previsto por el profeta Jeremías en donde ya no existirán personas que instruirán a otras, sino que todos podrán conocer a Dios, desde el más pequeño hasta el más grande (Winstanley

[32] Debo aquí mencionar la excelente relación que explica Pocock entre *anti-Normanism* y *antinomianism*, citando particularmente a Winstanley. Destruir las leyes normandas era análogo a destruir las leyes a nivel teológico como buscaba el antinomianismo (Pocock 1987, pág. 320). La revolución milenaria es el marco para terminar con la antigua ley de las iglesias institucionalizadas y con la antigua ley de los opresores políticos.

[33] El antinomianismo se explicita en este mismo texto cuando advierte que la declaración del Evangelio «cesará cuando el Señor en sí mismo, que es el Evangelio eterno, se manifieste para reinar en la carne de los hijos e hijas» (Winstanley 1649d, págs. 30-31). La ley mosaica y las Sagradas Escrituras en su totalidad dejarán de tener valor cuando Dios se haga finalmente presente en el interior de cada ser humano. Esta perspectiva se asocia a una serie de creencias presentes en diversas confesiones protestantes de la época, donde se postulaba la capacidad del hombre común para entender cómo las profecías se presentaban en el presente, mediante la lectura de los textos bíblicos (obviamente los proféticos en primer lugar), lo cual incluía la lucha contra el anticristo (Hill 1991, págs. 92-93).

1648, pág. 3).[34] Siempre bajo un lenguaje teológico, pero que prefigura la lógica discursiva que luego utilizará en sus textos más políticos, enfatiza innumerablemente en este texto que llegó el momento en que se dará la «restauración de la humanidad del poder de los Ángeles de la oscuridad» para arribar a la «vida, libertad y paz del Rey de la rectitud» (Winstanley 1648, pág. 72). Todo el lenguaje es puramente espiritual, pero creo indispensable marcarlo porque en textos posteriores esta misma lógica se aplicará a lo político. Existe una analogía simétrica entre la liberación espiritual que se da con el conocimiento de Dios al interior de cada uno (frente al conocimiento externo impuesto por las religiones institucionalizadas) y la liberación política de las autoridades de la historia de pecado. De hecho, páginas más adelante declara explícitamente esta conexión entre la liberación espiritual y la política:

> «Estén seguros, ustedes Rey, Parlamento y Ejército, y sepan esto, que todos los incorrectos poderes y actividades deben ser destruidos. El Padre está a punto de realizar el trabajo, y su mano no se estancará. Este trabajo continuará de forma más poderosa que nunca, hasta que termine y los enemigos de Cristo sean derribados y Él solo sea exaltado» (Winstanley 1648, pág. 81).

La revolución es espiritual y política al mismo tiempo. Nótese además cómo en el texto se prefigura que este «trabajo del Padre» será el último, mediante el cual se instaurará un reino que durará por siempre. Y obviamente no podía faltar la referencia al enemigo y la violencia que debe ser aplicada con ellos. Si bien en sus textos suele ponderarse el carácter pacífico que adquiere su proyecto revolucionario, en muchas ocasiones el lenguaje no acompaña este pacifismo, siendo la última cita un buen ejemplo. En *The mysterie of God* expresa una visión similar, usando las mismas referencias al ser de Dios que «destruirá y subyugará ese poder de la oscuridad», para liberar al hombre y la mujer de la servidumbre y la prisión, a través de un «poder, amor, vida, belleza y espíritu de verdad» que reinan en el interior del hombre (Winstanley 1649c, págs. 6-7). En *The breaking of the day of God* también puede encontrarse esta tónica en principio espiritual, pero teñida de un lenguaje violento, por ejemplo cuando postula que se debe ser paciente porque Dios se hará presente para que «los enemigos caigan bajo el pie de Cristo» (Winstanley 1649b,

[34] Este texto es interesante además porque postula que este conocimiento individual de Dios tiene un comienzo escatológico en su época de la «división del tiempo» pero ello no significa que se dará de manera completa en un instante. Lo escatológico es la ruptura con el pasado opresor donde se imponía un conocimiento de Dios que no era el recto, pero de ahí en más comienza la verdadera conexión con la divinidad, la cual se transforma en un proceso de acompañamiento continuo. Así el *digger* expone que esta «enseñanza de Dios... continuará porque el alma aprenderá por siempre qué es Dios, y se alimentará más y más de su enseñanza» (Winstanley 1648, pág. 5).

Introducción). Milenarismo y teoría del enemigo absoluto van de la mano. Como postulé respecto de la dictadura soberana, la destrucción del sistema y su posterior reinicio implicará necesariamente la lucha contra un enemigo implacable, pero la victoria está asegurada por Dios.

Estos postulados se aprecian no solo en sus textos de carácter más teológico sino aun en los panfletos estrictamente políticos. Así en el reconocido *The True Levellers' Standard Advanced* manifiesta que «el mundo ha llegado al medio día; y el Espíritu de Cristo, que es el Espíritu de la Comunidad y Libertad universales, se eleva y se está elevando, y se elevará cada vez más alto», hasta derribar todo tipo de «servidumbre, maldición y esclavitud» (Winstanley 1989, pág. 18). Nótese cómo en su fraseología aparece, al igual que en Lilburne, esa no diferenciación entre el antiguo sistema esclavista y la medieval servidumbre, pero agregando en medio una palabra no menor, «maldición», tiñendo completamente los sistemas de opresión político-económica de un carácter teológico. La revolución no es un acto de voluntarismo político, sino que es el desarrollo de un tiempo mesiánico que se vino preparando durante siglos. Esto se repite a través de una terminología variada y colorida a lo largo de otras obras. El comunismo perfecto que sobrevendrá al final de la historia se basa en preceptos bíblicos, aun haciendo referencia al número 666 y la lucha contra la Bestia, que al final de los tiempos terminará con el derrocamiento del último reino tiránico (Winstanley 2006a, pág. 100).[35] Con un tinte que vuelve a recordar el antinomianismo, en uno de los panfletos dirigidos al Parlamento y al ejército exclama que «los actos de rectitud del poder interno del amor» reinarán en estos últimos días y «expulsarán a la Serpiente y el fiero Escorpión» (Winstanley 2006b, pág. 175). Para el *digger* llegó el momento en que reinará el poder del amor (la misma fraseología que Walwyn), apareciendo nuevamente la figura del enemigo asociado a bestias demoníacas.

Este milenarismo revolucionario no exclusivamente voluntarista se entrevé en Winstanley a través de sus referencias a los raptus que ellos habrían sobrellevado, en donde Dios les comunicaba el accionar a emprender.[36] Esto se fundamenta en la mentada creencia de la presencia de Dios al interior de los hombres, lo cual ya marca en sus primeros textos teológicos. La misma fe se piensa en base a estos raptus, que son un puro don divino, dado que sin ello ningún conocimiento de Cristo y el dogma tiene valor alguno (Winstanley 1648, págs. 84-85, 1649c, pág. 42). En este sentido, expresa que la escritura de sus textos no fueron un acto

[35] En el texto se repite la figuración bíblica de la revolución cuando describe este accionar como la liberación de la tierra de Inglaterra para que cada uno disfrute de ella, de la misma manera que el pueblo judío antiguo lo hizo con la tierra de Canaán (Winstanley 2006a, pág. 106).

[36] Los relatos sobre estos trances era algo muy extendido en la Inglaterra de la época (Verardi 2005, pág. 59).

individual, sino que fue «llevado por la fuerte mano» de Dios, a pesar de las debilidades del cuerpo (Winstanley 1649b, Introducción). En relación particular a los raptus, habla de experiencias que son recopiladas donde los individuos sobrellevan un ardor espiritual [*spirituall burning*], el cual les permite conocer mucho más que todos aquellos que leen las Escrituras y derivan conclusiones respecto de la restricción de prácticas o hasta la «dirección de la conversación civil» (Winstanley 1648, Introducción y págs. 11-12). Una vez más mostrando la influencia del antinomianismo, estos raptus no solo profetizan la revolución que vendrá con la división de los tiempos, sino que el Dios en el interior de cada uno será la base para entender la correcta forma de proceder aun en cuestiones no estrictamente morales como puede ser la «conversación civil».[37] La nueva relación entre los compatriotas ya no se basará en sistemas jurídico-políticos reglamentados por las autoridades opresoras, sino que surgirá del interior mismo de los hombres al conocer la verdadera divinidad. En otros textos esto no se describe en términos generales sino detallando experiencias particulares cuando ese Dios al interior de ciertas personas se expresa con dictámenes puntuales. Así explicita que una «voz en trance» les dictó que debían «trabajar juntos, comer el pan juntos, declarar esto a todo el mundo», confirmando que Dios ya no quiere que nadie siga trabajando para ningún señor ni que nadie se yergue por encima del otro (Winstanley 1989, págs. 18-19). En un panfleto publicado el mismo año explica que algunos de los raptus proferían pedidos muy puntuales sobre cómo debía desarrollarse el cavar exactamente en St. George's Hill, con el fin de que «Israel sea libre» (Winstanley 1649a, págs. 41 y 45). En otro texto expone estas visiones, haciendo más hincapié en la obligación de trastocar ese *nomos* de la tierra en lenguaje schmittiano:

> «... muchas cosas me han sido reveladas que nunca leí en libros, ni escuchado de la boca de ninguna carne, y cuando empecé a transmitirlas, algunas personas no podían soportar mis palabras, y entre esas revelaciones estaba la siguiente: que la tierra se convertirá en un tesoro común para toda la humanidad, sin diferencias entre las personas; y tenía una voz en mi interior que me impulsaba a declararlo a todo el mundo, y obedecí» (Winstanley 2006c, pág. 127).

Me permití transcribir esta extensa cita porque exhibe varios de los temas que vengo discutiendo. En primer lugar, nuevamente la presencia de esa especie de antinomianismo. El conocimiento que él expresa no lo adquirió por el estudio de libros (¿ni siquiera la Biblia?) ni de ninguna otra persona, haciendo referencia obviamente a los profesores o los

[37] Esta creencia en buscar a Dios en el interior de cada uno, y no en las iglesias institucionalizadas o hasta en la Biblia, se presentaba no solo en las variadas sectas asociadas al antinomianismo sino aún en movimientos como los *seekers* y posteriormente en los cuáqueros (Brice y Lynch 2015, pág. 150). No por casualidad Winstanley formó parte de ambos grupos.

clérigos, sino por una experiencia individual de acercamiento directo con la divinidad. Segundo, vuelve a marcar lo revolucionario de su mensaje, el cual causará necesariamente que muchas personas no puedan soportarlo, casi en una analogía al filósofo platónico que retorna a la caverna después de haber visto la luz (en este caso una luz a la cual no se llega por la mera razón sino por una intervención milagrosa exógena). Esos que no soportan sus palabras son los enemigos que, más pacífica o más violentamente, están dispuestos a impedir la llegada del Espíritu. El mensaje es el trastocamiento del *nomos*, la completa transformación del sistema hasta llegar al comunismo de la tierra. Finalmente, al igual que el filósofo de la caverna, o mejor dicho como el apóstol evangelizador, se encuentra la obligación de transmitir la buena nueva teológico-política.

En este marco, su interpretación de la relación pasado-presente-futuro adquiere caracteres de inmanencia que hasta podrían ser incompatibles con las bases del cristianismo. Esto no es en absoluto un tema menor. Lo teológico supura por toda su literatura, pero obviamente con un carácter muy poco ortodoxo. La revolución milenaria termina recreando la posibilidad (o la certeza) de la existencia de un paraíso terrenal que durará por siempre. Uno de sus grandes biógrafos marca la relevancia que esto tiene para su propia concepción de la religión, la cual se emparenta a este fin de los tiempos cuando se resignificarán las relaciones entre los hombres, terminando con los conflictos, la pobreza y la opresión (Gurney 2013b, págs. 28-29). Con ello se trastocan las bases de la relación que el cristianismo asentó en su interpretación de la historia, especialmente a partir de San Agustín. Se transforma esa noción que la Iglesia había consolidado en el momento en que la parusía no se había producido, dejando de lado el mesianismo presente en el judaísmo y trasmutando hacia una escatología de la perfección trans-histórica y sobrenatural, sin existir «una divinización de la sociedad más allá de la presencia espiritual de Cristo en su Iglesia» (Voegelin 2006, págs. 134-136).[38] El fin de los tiempos que plantea Winstanley, y que ya se prefiguraba en varias herejías medievales, hace retornar la certeza de una perfección que puede darse *en el tiempo*. En la Edad Media existían sin duda visiones sobre el fin del mundo, pero aquello que imperaba era la concepción de un espacio de experiencia que se repetía sobre sí mismo, y por ende cualquier cambio radical y absoluto solo podía venir de la transcendencia, en un futuro que no estaba contemplado dentro del tiempo terrenal (Verardi 2013, pág. 36). Las concepciones milenaristas como las de Winstanley rompen este esquema.

La revolución que proyecta rompe de manera catastrófica con la historia de pecado, tanto el de las estructuras de dominación como el pecado

[38] Una idea similar, aun haciendo referencia a la concepción de la historia en San Agustín, puede verse en Arendt (1990, pág. 27).

en el interior de los seres humanos. Esta perspectiva es la que surge a partir de esa nueva acepción de la revolución ya no como ciclo sino como el evento final de la historia. Este modelo se repetirá en otras revoluciones modernas, tomando la concepción lineal de la historia del judeo-cristianismo pero finalizando en un apocalipsis que no es trascendente sino terrenal (Monnerot 1981, pág. 386).[39] En Winstanley esto llega al punto de aseverar que la «Verdadera Religión… [es] hacer la restitución de la tierra, que fue extraída del pueblo [*Common people*] por el poder de las pasadas conquistas, y por ende liberar a los oprimidos» (Winstanley 2006b, pág. 185).[40] Lo mismo repite en otro texto, asociando directamente la figura del verdadero Cristo a esta «restauración de todas las cosas a sí mismas» y la «comunidad en espíritu» (Winstanley 2006c, pág. 129). Religión, revolución, cambio total del sistema, comunismo y monismo deben entenderse como partes indispensables del mismo esquema. La teología y la política se unen en una única esencia. Mito normando, liberación política y reconocimiento de la verdadera religión se asocian al acto de recuperación de la tierra para que sea común a todos. El mismo accionar de cultivar la tierra es visto como un acto revolucionario en sí, y también es aquello que acercará al hombre a una situación similar al paraíso (Hessayon 2013, pág. 53). La historia se vuelve inmanente y la salvación encuentra su lugar en el tiempo. Koselleck interpretaba esquemas como el citado, aunque sin mencionar a estos radicales ingleses, como procesos de secularización que en principio se daban en complemento al cristianismo, pero donde las expectativas de salvación se concretaban en este mundo y no en el más allá (Koselleck 2003, pág. 45).[41] Ello por otra parte suele ser un elemento propio de

[39] Menciono aquí nuevamente a Sorel, quien en su reconocida obra sobre la violencia, describe la figura del pesimista que contempla las estructuras sociales como partes de un sistema tomado como un bloque y por ende la única forma de destruirlo es mediante una catástrofe que lo arrasa todo, aunque «no piensa en absoluto hacer la felicidad de las futuras generaciones degollando a los egoístas actuales». Curiosamente cita a los calvinistas como ejemplo de este pesimismo (Sorel 1978, págs. 20-23). En *levellers* y *diggers* aparecen sin duda las premisas expuestas, pero en parte estarían dispuestos a «degollar egoístas» para lograr la felicidad absoluta y eterna de la comunidad.

[40] En el ya citado *Tyranipocrit* que se atribuye a Walwyn aparece una proposición idéntica a la expuesta por Winstanley: «Y en lo concerniente a nuestra actual religión, he mostrado en qué consiste, en el dar una porción igual de todos los bienes de la tierra a cada hombre» (Walwyn 1649d, pág. 41).

[41] Koselleck agrega que estas concepciones surgen a partir del siglo XVI, en relación con la emergencia de las ciencias de la naturaleza, proyectando una salvación en base al logro de una autoorganización de la sociedad constituida políticamente, en la historia misma y sin Dios como promotor (Koselleck 2003, págs. 48-54). Puede citarse nuevamente a Arendt, quien esgrime algo similar cuando describe cómo en las revoluciones del XVIII se promueve un nuevo comienzo sin la idea

esos mitos que se recrean en las etapas de efervescencia revolucionaria, donde se profetiza la culminación de la explotación hasta llegar al momento donde la humanidad se reconcilia consigo misma (Monnerot 1981, pág. 266).[42] Esta visión vuelve a conectar a Winstanley con movimientos gnósticos medievales como el de Joaquín de Fiore, los cuales incluían no solo una división trinitaria de la historia sino también la idea de que al final de los tiempos se lograría una hermandad de personas autónomas bajo un nuevo descenso del Espíritu, pero sin la mediación sacramental de la Iglesia ni ningún otro tipo de institución (Voegelin 2006, págs. 138-139).[43] Este punto se marca en todos sus textos, recordando especialmente el caso de *The mysterie of God*, donde el título justamente expresa que en el final de los tiempos se revelará ese misterio cuando toda la creación y la humanidad se reúnan en un amor infinito y absoluto (Winstanley 1649c, pág. 13). En otros textos lo expresa más directamente. Dirigiéndose a las autoridades eclesiásticas, les pregunta «por qué no podríamos tener nuestro Cielo aquí (es decir, una vida confortable en la Tierra) como de hecho lo tienen ustedes», porque Dios no hace diferencias entre los hombres y las mismas Escrituras previenen que la tierra debe ser un «tesoro común» (Winstanley 1650a). El paraíso puede darse en la tierra, amparando esta profecía no solo en un

---

de Dios o la Providencia y enmarca los procesos revolucionarios modernos en el surgimiento de un *secular realm* (Arendt 1990, págs. 26-27 y 46). Voegelin llega al extremo de decir que estos santos puritanos relacionados al gnosticismo directamente no guardan ninguna relación con el cristianismo porque no profieren la transformación del mundo por la gracia divina, sino que el mismo hombre hará el trabajo de Dios en la tierra (Voegelin 2006, págs. 178-179). Si bien una perspectiva así podría usarse para explicar el milenarismo de Winstanley, creo que es un tanto exagerada. Es cierto que Winstanley piensa en una especie de paraíso terrenal pero nunca deja de presentarlo bajo el amparo de una divinidad (externa a la voluntad humana) que guía a la humanidad hacia ese final liberador. Vuelvo aquí a marcar, también a nivel del lenguaje, el cuidado que debemos tener respecto de esas tesis que presentan la secularización de conceptos teológicos en la teoría política moderna. Winstanley es un gran ejemplo de un autor que plantea ideas modernas de revolución, pero en el marco de la misma teología, la cual puede ser muy heterodoxa pero nunca desentendida de un cierto cristianismo.

[42] De hecho Monnerot cita a *levellers* y *diggers* como ejemplos de movimientos que proponían a la revolución como un «encuentro del cielo con la tierra», en base a un mito que predice la hermandad de todos los hombres, volviendo a la virtud del cristianismo primitivo (Monnerot 1981, págs. 289-291).

[43] Una edición italiana de *Law of Freedom* incluye un interesante estudio preliminar donde se hace hincapié en cómo este paraíso terrenal al final de la historia puede reemplazar en Winstanley la escatología sobrenatural, exponiendo que la salvación es la vida futura en comunidad, el infierno es la pobreza y la opresión, y cualquier idea de felicidad ultraterrena es sinónimo de engaño (Bianchi 1992, pág. 54). Una visión similar es resaltada en Zagorin (1965, págs. 49-50).

razonamiento inmanente sino en la misma Biblia, la cual obliga a esta igualdad perfecta como un mandamiento. Se vuelve entonces al tópico del monismo. La división de los tiempos marca así el momento en que ya no habrá diferencia alguna entre los hombres. Esto se entrevé asimismo en las continuas referencias, propias de un cierto inmanentismo, a la «Madre Tierra», la cual será tratada con verdadera rectitud después de la liberación y hasta remarcando que la revolución «la liberará de la opresión y la servidumbre» (Winstanley 1965, pág. 283). El fin de la historia se plasma en un monismo que no solo abarca la idea de pueblo que describí anteriormente sino a la naturaleza toda.[44]

Volviendo a tópicos ya explicados, este es el motivo principal por el cual la revolución no puede significar una simple remoción del yugo normando para volver a los tiempos anteriores a la conquista, sino que debe ser una reforma «acorde a la Palabra de Dios» que se proyecta a un futuro. Si es un restablecimiento, es en todo caso la vuelta a la situación prelapsaria, advirtiendo que aquel que no entienda esto es un *covenant-breaker* (Winstanley 1965, pág. 292). La última cita sirve también para marcar que el proyecto milenarista de Winstanley sin duda adquiere caracteres de inmanencia, y hasta de secularización, pero la impronta bíblica nunca desaparece. Dios se hará presente en cada uno de los individuos, ninguna iglesia institucionalizada puede transmitir el verdadero conocimiento de la divinidad, pero sus textos nunca dejan de marcar que toda esta profecía escatológica está presente en la Biblia. Esto se aclara respecto de prácticas concretas como el cultivo de la tierra en común que Dios restituirá en base a lo que dicen las Escrituras, los profetas y los apóstoles (VVAA 1650, pág. 3). La perspectiva se aprecia aun en sus textos teológicos de carácter más cercano a una radical heterodoxia religiosa, por ejemplo resaltando que está cerca el reino de la paz que durará mil años según lo expresa la Escritura (Winstanley 1649b, págs. 96-97). En todo caso, aquello que siempre marcará Winstanley es que esta visión expresada en la Biblia puede ser accedida no solo por jerarquías eclesiásticas, ponderando siempre el valor del hombre común. También que esta lectura de las Sagradas Escrituras no debe tener primordialmente el fin exclusivo de interpretarlas sino principalmente de recrear un estilo de vida correcto en base a esa lectura (Rowland 2013, pos. 4.218-4.225). No es solo una hermenéutica teórica sino praxis. Por lo tanto, la acción de cavar es una «invitación» a todo hombre de buen

[44] Estas referencias a la Madre Tierra son tomadas por algunos investigadores actuales para conectar a Winstanley, y su sistema anti-capitalista, con tendencias ecologistas actuales, y hasta argumentando que se trataba de un sistema social no basado en un milenarismo religioso (Johnson 2013, págs. 21-22 y 26-28). Me parece que estas interpretaciones son un poco forzadas, particularmente cuando intentan desligar a Winstanley de un marco religioso que está más que presente en sus textos.

corazón, pero sabiendo que aquel que no cumple con ello está yendo en contra de esa idea de *covenant* que remite todo el tiempo al concepto de verdadera alianza con Dios. Esto sigue abriendo paso a las preguntas que vengo formulando y que terminarán de plasmarse cuando analice el gobierno que proyecta Winstanley. ¿Es una decisión verdaderamente libre el unirse a la liberación? ¿Puede tratarse con paz y amor a aquel que es calificado como un *covenant-breaker*?

La visión no podía dejar de aparecer en su magistral *Law of Freedom*. El texto no es solamente la descripción de una utópica estructura política-económica, la cual podría estar pensada con fines de implementar reformas. Es parte de su ideal milenario y en todo caso esa estructura refiere al sistema que deberá implementarse en este tiempo mesiánico.[45] Así profetiza cómo con este sistema, que marcará el fin de la historia, «habrá gran cantidad de todo tipo de recursos terrenales, con menos trabajo y problema que aquellos que hoy existen en la monarquía. No habrá más deseo, porque cada hombre podrá tener en abundancia todo aquello que quiera para su casa» (Winstanley 2006d, págs. 304 y 318). En este libro describe así un sistema que *debe* implantarse para que se logre el final milenario, pero a la vez esa implantación solo es posible porque la divinidad hizo arribar el fin de los tiempos, que llevará a la creación de una comunidad donde ya nadie sufrirá. Volviendo a postulados citados anteriormente, solo esta organización proveerá al hombre del bien que perdió con la caída. En consecuencia, pasado prelapsario y futuro milenario se unen bajo una misma esencia:

> «El gobierno de la *Commonwealth* rige la tierra sin el comprar y vender; y por ello se transforma en un hombre de paz, y el restaurador de la antigua paz y libertad. (...) Porque este gobierno es el verdadero restaurador de las largamente perdidas libertades, y por eso se convierte en el gozo de todas las naciones, y la bendición de toda la tierra, dado que extirpa la maldición del rey y hace de Jerusalén una joya en la tierra» (Winstanley 2006d, pág. 313).

El plan de Winstanley se enmarca entonces en la esencia de las utopías anteriores al siglo XIX donde la discordia en las relaciones sociales (por ejemplo las causadas por la dominación normanda) recrea la infelicidad para todos los habitantes y por ende la solución solo podría encontrarse en la eliminación total de las expresiones de agresividad (F. E. Manuel 1982, pág. 107). En una tónica muy similar a la vista en el texto de Walwyn *The power of love*, esta felicidad se logrará según el

[45] En este marco es interesante un punto remarcado por Gurney, en referencia a que Winstanley habría terminado de escribir la obra unos pocos días antes de la ejecución de Carlos, en un momento de cambios políticos sin precedentes y donde las expectativas milenaristas pululaban por doquier (Gurney 2007, pág. 103). Una explicación similar puede encontrarse en McLynn (2013, cap. 7) y también en Brice y Lynch (2015, pág. 147).

digger cuando se pueda recrear la imagen de ese «hombre de paz».[46] Si bien más adelante discutiré el rol que debe cumplir la política para implantar dicho sistema, la cita de Winstanley muestra que puede existir un acto voluntario para llegar a esta utopía, pero no tendría ninguna posibilidad de éxito si no contase con el designio providencial por detrás. El hecho de que la Inglaterra revolucionaria pueda ser la nueva Jerusalén no depende de aquello que el pueblo inglés o un grupo de revolucionarios pueda llevar a cabo desde la política. En todo caso esa política es un instrumento en manos de la providencia que guió a este pueblo a derrocar la maldición del *kingly power* para siempre.

6.4 Un extraño corolario: ¿quién lo hace? ¿El pueblo o los elegidos?

¿Qué clase de pregunta es esta? El argumento tenía una lógica innegable. La historia mostraba un significado claro: el verdadero pueblo inglés había sido oprimido por diversas personas y entidades, de carácter político, económico, étnico y religioso, todas emparentadas bajo el mismo signo demoníaco. Ahora llegaba el momento en que ese pueblo debía liberarse, exigiendo las libertades que cualquier hombre racional vería como justas (algunos alegando que en el fondo del derecho consuetudinario también podían encontrarse), y amparándose no solo en la ley de Dios sino en el mismo apoyo de la Providencia que interviene en el tiempo para dar la victoria a esa nación en revolución. Luego el pueblo recrearía el sistema para instaurar el único orden justo, el único acorde al plan divino y que consecuentemente duraría para toda la eternidad. El pueblo, el verdadero soberano era el actor por antonomasia. Bueno, no todo es tan simple. Aquello que buscaré mostrar en este apartado es que dentro del ideario de *levellers* y *diggers* pueden presentarse ciertas entidades y personas que de alguna forma toman una preponderancia cualitativamente distinta al común de las personas a la hora de pensar y realizar la revolución. El objetivo será mostrar que estos actores romperán con parte de los esquemas descriptos con anterioridad, o por lo menos crearán ciertas contradicciones dentro de ese ideal de igualdad en el significado del pueblo, ya sea en su forma de contrato entre individuos iguales,

[46] Rachel Foxley marca que esta idea de retorno al hombre prelapsario puede encontrarse no solo en los *diggers* sino también en el mismo Lilburne (Foxley 2013, pág. 26). Esta perspectiva estaba presente también en el núcleo del antinomianismo, proclamando la vuelta a ese estado de perfección prelapasaria, libre de la ley y el pecado (Como 2004, cap. 2). Por otro lado, varios filósofos de los siglos XVI y XVII habían ponderado los antiguos relatos de Ovidio y Lucrecio sobre la primigenia edad dorada, pero entendiéndolo como un paraíso perdido que no podía recuperarse. Los radicales ingleses cambiaron esta última disposición, probablemente por influencia del anabaptismo (Cavaillé 2016, pág. 47).

ya sea en su carácter de todo homogéneo donde las partes no pueden diferenciarse en absoluto. Además este acápite, y en parte también el anterior, mostrarán algunas fisuras respecto de ese ideal revolucionario, sobre todo en referencia a la capacidad de poder constante que el pueblo nunca perdía para deconstituir el sistema y reiniciarlo siempre en base a las verdades últimas. ¿De quién estoy hablando al referirme a estas entidades y personas que cobran una preponderancia distinta? Principalmente haré referencia a tres: el Parlamento (que debía reducirse a una sola cámara porque los lores diabólicos no tenían legitimidad), el ejército parlamentario y la figura de los mismos revolucionarios (ya sea considerados individualmente o como un grupo).

Empecemos por las primeras dos entidades. En varias ocasiones tanto el Parlamento como el ejército (en referencia al *New Model Army*) se describen como aquellos responsables primigenios en el proceso de liberación nacional. Esto es un punto que debe marcarse especialmente porque puede poner en entredicho algunas de las premisas vistas hasta el momento. Por lo menos dos de ellas. En primer lugar, si la revolución y el reinicio del sistema era llevado a cabo por el pueblo como todo homogéneo o como suma de individuos iguales, el hecho de que aparezcan entidades que se diferencian, crea ciertas dudas respecto de la igualdad presente en ese todo. Por otro lado, si el sistema jurídico-político del pasado era sinónimo de opresión, ¿cómo puede entenderse que algunas instituciones que surgieron en ese mismo pasado puedan cobrar tanta relevancia? O en base a premisas que ya adelanté antes, ¿acaso debe existir la posibilidad de diseccionar la historia y filtrar aquellas partes que son más puras? De ser así, ¿quién tiene la capacidad para ello? Esta última pregunta nos llevará al tercero de los actores, pero no nos adelantemos.

El ejército parlamentario es presentado por estos radicales como una entidad que juega un rol particular en el proceso revolucionario. Esta visión se hace especialmente presente cuando, luego de la primera guerra civil, surgen las fricciones entre los parlamentarios, el ejército y los grupos radicales. En este contexto varios *levellers* empezaron a ver en este un reaseguro moral frente a los desvíos que podían darse en la Cámara de los Comunes. Overton explicita esto cuando llama a todos los ingleses a «asistir y unirse a este fiel ejército [*faithfull Armie*]» que se presenta como el garante de la causa para «recuperar nuestros derechos naturales y humanos y nuestras libertades». La exhortación continúa diciendo que todo aquel que niegue o se oponga será considerado un «enemigo de la humanidad», culpable de la peor de las traiciones, y un diabólico rebelde a la naturaleza humana, comparando la situación nuevamente con el Israel de Rehoboam (Overton 1647a, pág. 25). El ejército se muestra como el único cuerpo que se mantiene fiel a la causa y frente a ello aparece la recurrente figura del enemigo demoníaco, que es contrario a

los principios más básicos de la naturaleza humana. Todos los ingleses deberán conformar el nuevo sistema que derrocara a esos enemigos de la verdadera humanidad, pero el ejército es visto como una entidad que cobra un rol particular dentro de esta causa divina. En ese mismo año Walwyn critica al gobierno parlamentario, dado que según su perspectiva se estaban volviendo un poder peligroso porque trataban como enemigos a aquellos que dieron su vida por la revolución. Lo interesante es que, frente a esta situación, propone que el ejército «nuevamente aparezca para la defensa y protección del consternado pueblo de esta tierra» (Walwyn 1647b, págs. 2-3 y 5-6). El poder del rey parecía haber sido derrocado, pero frente a los traidores a la causa se necesitaba del ejército nuevamente para la liberación del pueblo. Si el ejército es el que tiene la capacidad de sobrellevar (o por lo menos acelerar) la revolución mediante el correcto uso de la espada, entonces el pueblo deja de ser una asociación de individuos iguales que libremente contratan para la conformación del sistema político. En toda clásica teoría contractualista, ninguno instrumento de fuerza podía apelarse para legitimar la obediencia porque ello supondría una superioridad de alguna de las partes fundada en una asociación de hombres previa (Dotti 1994, pág. 57). En este sentido es interesante un panfleto publicado por el mismo general Fairfax en donde asevera que esa especie de nuevo pacto que debe gestarse se fundamenta en un acuerdo o declaración «para y con cada uno [*to and with each other*], y para y con el Parlamento y el Reino» (Fairfax 1806-1812, pág. 607). Aparece una fraseología similar a la vista en *levellers*, sobre todo al hacer hincapié en el *to and with each other*, pero ese pacto que se da entre los miembros del ejército, luego se extiende al Parlamento y finalmente al reino todo. Es decir, no hay individuos, sino que aparecen instituciones preexistentes (ejército y Parlamento) para recién luego hablar del reino. Investigadores como Foxley intentan morigerar estas paradojas, aseverando que no había incompatibilidad entre el hablar como soldados y como *Englishmen* (Foxley 2013, pág. 174). Pero las citas expuestas no deberían menospreciarse ni intentar que sean forzadas para encontrar una supuesta coherencia con los preceptos generales de la teoría *leveller*. Bajo una perspectiva similar, en un texto que Walwyn dirige directamente al ejército en el contexto del ya mencionado problema de la leva para zarpar a Irlanda, exhorta a los soldados a no obedecer al Parlamento tiránico y los insta a convertirse realmente en ese «Ejército que Dios ha bendecido para liberar al pueblo de aquellos no circuncidados filisteos» (Walwyn 1649a, pág. 3). Es la figuración de los actores que vengo repitiendo hasta el hartazgo a lo largo de este libro: las autoridades que se vuelven tiránicas, la comparación de estas con los enemigos del antiguo Israel, el Dios que acompaña la revolución y ahora la presencia de un actor particular (ya no el pueblo todo) que es específicamente bendecido para sobrellevar el cambio del sistema.

El mencionado *Light shining in Buckinghamshire* es elocuente en este sentido, dado que el panfleto está dirigido a los pobres oprimidos y a la «consideración del presente Ejército bajo la conducción de Fairfax» (Anónimo 2016, pos. 11-13). Este texto, que postula una revolución bajo un lenguaje similar al de los *diggers*, se presenta para el amparo de esos sufrientes dominados por los poderes diabólicos, pero haciendo mención especial de una entidad que se pondera a la par del actor principal.[47] Esta perspectiva se repite en la continuación de este panfleto, *More light shining in Buckinghamshire*, con frases que emulan la cuestión de la dictadura soberana amparada por Dios. Se pregunta retóricamente por qué los soldados no podrían derrocar a los jueces de Westminster y extirpar todas sus «vetustas leyes y prenderlas fuego», para que puedan instaurarse «honestas leyes divinas, acordes a las Escrituras y la razón» (Anónimo 1965, pág. 637). Es la dictadura soberana, pero el que pulsa el gatillo no es necesariamente el pueblo todo, sino que el ejército actúa como el factótum de la destrucción del sistema para la aplicación de la única ley acorde al plan de Dios. En Winstanley puede encontrarse una figuración similar del ejército cuando en *Law of Freedom* lo compara con Juan Bautista, aquel que «nivela las montañas hasta los valles, derriba al tirano y eleva a los oprimidos, y por ello da lugar al espíritu de paz y libertad para que reine y herede la tierra» (Winstanley 2006d, pág. 360). Este *digger* que tanto declamaba por esa dictadura soberana que reiniciaría completamente el sistema, ahora endilga dicho accionar teológico-político a una entidad particular. El ejército es el que quebrará el orden demoníaco de la historia de opresión, sin olvidar el destino milenario porque su accionar llevará a la verdadera paz y libertad.

Debe recordarse asimismo que la figura de Oliver Cromwell, como líder de ese ejército santo, suele ser ponderada en ocasiones como la de un redentor o por lo menos de un instrumento querido por Dios para el avance de la revolución. Ya describí en varias ocasiones que los *levellers* tuvieron una relación inestable con este personaje, la cual finalmente terminó en un odio acérrimo. Pero esto no quita el hecho de que en algunos textos sea descripto en términos casi mesiánicos, y en todo caso el odio posterior podría entenderse porque este gran líder justamente no cumplió con ese destino manifiesto. Por ejemplo, Lilburne escribe unas cartas a Cromwell en 1647 en las cuales lo perfila como una especie de redentor, aunque siempre aclara que le hablará sin tapujos. Así lo describe como «el hombre que Dios ha honrado, y seguirá honrando, si él continúa honrándolo a Él» y lo llama a cumplir con el destino que Dios le otorgó, el de ser un *Patron to his people*, porque sino será condenado y el

[47] Páginas más adelante describe el accionar del ejército, aun contra directivas del Parlamento, quien actúa para impedir, con la ayuda de Dios, que se engañe nuevamente al pueblo (Anónimo 2016, pos. 236-238).

reino junto con él (Lilburne 1647d, págs. 1-3 y 12). Este texto es elocuente porque endilga a Cromwell estas características, pero a la vez lo hace en un cierto tono de amenaza. Lilburne entiende que es su obligación el recordarle *sutilmente* al gran general cuál es su función, la cual no se presenta como una histriónica idea de un revolucionario sino como el mandato del mismo Dios. Por ende, su no cumplimiento significará la condena infernal, lo cual después llevó a los *levellers* a asociar a Cromwell al demoníaco traidor a la causa. Lo cierto es que, más allá de la advertencia, se vuelve a mostrar que el actor de la revolución es el pueblo, pero en ocasiones ese sujeto se vuelve objeto, ante lo cual aparece la necesaria presencia de un agente liberador. No es casual la figuración de «patrón del pueblo». Esta perspectiva sobre Cromwell se presenta también en Winstanley. El gran ejemplo aparece en su *Law of Freedom*, la cual está dedicada al general, observando que «Dios te ha honrado con el más grande honor que pudo otorgársele a cualquier hombre desde el tiempo de Moisés, el de ser la cabeza de un pueblo que expulsa a un opresivo Faraón» (Winstanley 2006d, pág. 275). La recurrente analogía entre el pueblo judío y el inglés ahora se usa para declamar la especial relevancia de Cromwell. La comparación no es inocente. El general aparece como aquel que a través de un acto de teología política puede recrear un sistema jurídico para el pueblo, de la misma forma que lo había hecho Moisés. Su relevancia es mayúscula porque, volviendo al caso de Moisés, hasta podríamos preguntarnos si existiría realmente un pueblo sin ese *Deus ex machina* que lo libera de las manos del Faraón y que después le otorga una ley.[48]

Debe tenerse en cuenta que, más allá de que esta cuestión puede encontrarse en los textos de los *levellers* y *diggers*, era una aspiración muy presente en el ejército parlamentario el pensarse como un instrumento divino. Es harto conocido que la concepción que este ejército tenía de sí mismo estaba muy relacionada a una idea teológica. Ya fue marcado cuando se mencionó la nueva conceptualización de la guerra justa. Su impulso no provenía de la obediencia a un rey (típico de las monarquías absolutas) ni a la iglesia oficial de Inglaterra, sino que la causa que los soldados defendían estaba íntimamente conectada a las creencias religiosas de las variadas confesiones puritanas a las que la mayoría pertenecían. Su rol como soldados se fundaba en el proceso de salvación individual en el que basaban su fe, mediante un método de búsqueda de la divinidad que finalizaba con la certeza de que Dios estaba de su lado en esta guerra (Góngora del Campo 2016, pág. 331). Si bien existe un cierto revisionismo respecto del *New Model Army* y las motivaciones

[48] Algunos estudios remarcan esta visión que Winstanley tenía de Cromwell como aquel que podía acelerar la implantación de la utopía (Boulton 2001, págs. 33-34).

teológicas de sus soldados, estas mismas investigaciones siguen aseverando que el ejército estaba imbuido de fervor religioso. Por ejemplo se menciona la existencia de grupos de soldados que se reunían para escuchar sermones o la presencia de soldados que podían convertirse en esos *mechanic preachers* que trasmitían sus propias interpretaciones de la Biblia (Edwards 2001, págs. 345-346). En este marco, el *New Model Army* llegó a creerse el verdadero portavoz del pueblo, con la capacidad de controlar al Parlamento. Así surgió la idea de que el ejército era el pueblo en su sentido correcto, en virtud, espíritu y poder, y no la mera muchedumbre, y por ello se convertía en el poder dominante para implantar un sistema después de que el antiguo régimen había caído (Rees 2016, cap. 10; Morgan 2006, pág. 78). Los radicales que estudio en este libro no llegarían a tal postura, pero lo cierto es que sus textos pudieron haber servido para fomentar esta visión.

La otra entidad que en ocasiones toma este cariz de liberador que actúa en complemento al pueblo (o hasta directamente liberándolo) es el Parlamento, en referencia exclusiva a la Cámara de los Comunes. La liberación que en varios textos estaba asociada directamente al pueblo, en otros es presentada como un accionar propio del Parlamento. Walwyn expone esta perspectiva en uno de los textos que escribe contra Edwards, describiendo al Parlamento como un pastor contra los lobos, instaurado por la Providencia, como «el terror de los perversos y consuelo de los justos» y como aquel que endereza a algunas «débiles ovejas» que ponen en peligro al resto del rebaño (Walwyn 1646g, pág. 14).[49] Es paradójico cómo los *levellers* van cambiando su perspectiva, y ese Parlamento que ahora es el gran pastor luego se convertirá en el gran traidor de la causa. Es el mismo proceso que sucedió con Cromwell, recordando que Lilburne llegó a presentarlo como un «patrón» del pueblo, pero que luego ingresó en el grupo de enemigos demoníacos por no cumplir con el designio divino. Así el pueblo no podría emprender semejante proyecto por sí solo, y entonces se necesita encontrar un agente liberador. Lo interesante es cómo Walwyn retorna a la vieja figuración platónica y bíblica, a través de la cual el pueblo es presentado como ovejas (algunas de ellas muy poco conscientes) que necesitan de un pastor que las guíe hacia la libertad. ¿El pueblo es el verdadero portador de la soberanía y el gran actor de esta liberación milenaria o son simples ovejas posibles de descarriarse sin un liderazgo amparado por Dios? Overton muestra una faceta similar cuando interpela a esa Cámara recordándoles que su rechazo a los Lores y al voto negativo del rey los reivindicó como la suprema autoridad de la nación y por ello se transformaron en un «santuario de refugio» para

[49] En este mismo texto el Parlamento es descripto como la entidad que «liberó esta largamente oprimida nación» de la tiranía de los obispos y el clero oficial (Walwyn 1646g, pág. 2).

«salvar y liberarnos de nuestras opresiones, y darnos Justicia y Derecho sobre nuestros opresores» (Overton 1649d, págs. 3-4). Es cierto que este tipo de interpelaciones eran en parte realizadas por los *levellers* como una forma de presionar al Parlamento en un momento donde la revolución no transitaba el camino esperado, pero el tema adquiere de todas formas un cariz especial. Volveré a marcar esta cuestión en el próximo capítulo cuando se describa cómo este Parlamento no solo se convierte en el agente de liberación sino en el portador de aquello que nominamos como soberanía estatal. Finalmente debe apuntarse cómo en su *Law of Freedom*, el mismo Winstanley que describía al ejército como Juan Bautista y a Cromwell como Moisés, ambos con la capacidad de liberar al pueblo, achaca al Parlamento una figuración muy similar. Véase la siguiente imponente cita al respecto:

> «Ahora es el trabajo del Parlamento el quebrar las cadenas del tirano, abolir todas sus opresivas leyes, y dar órdenes, motivaciones y direcciones al pobre pueblo oprimido de la tierra (...) abolir todas las viejas leyes y costumbres que fueron la fuerza del opresor, y preparar y promulgar nuevas leyes para la tranquilidad y libertad del pueblo, pero con el conocimiento del pueblo.» (Winstanley 2006d, pág. 341).

El párrafo resume todos los puntos que traté al hablar de la dictadura soberana. El objetivo es la destrucción total del régimen jurídico-político del pasado. Sin embargo, ahora es la función primordial del Parlamento realizar dicha encomiable tarea, lo cual vuelve a resultar paradójico considerando que esta institución se desarrolló durante la historia de pecado. Esto pone nuevamente en duda quién es para Winstanley el verdadero actor de la revolución o por lo menos quién es el responsable primigenio para la instauración del nuevo sistema en esta división de los tiempos. ¿Es el pueblo inglés que sufre desde la conquista de Guillermo? ¿Son los pobres sojuzgados por el régimen de propiedad privada y de compra-venta de la tierra? ¿Es el ejército salvador liderado por el Moisés Cromwell? ¿Es el Parlamento? ¿O acaso Winstanley desea buscar estratégicamente un poder de la espada que lleve a cabo su profecía, cualquiera que este sea?

Las figuraciones sobre el ejército y el Parlamento pueden responder a estrategias circunstanciales que estos radicales necesitaban proyectar para terminar con el antiguo régimen e implantar el nuevo sistema de justicia que ellos pergeñaban. Uno podría decir en este marco que el fondo de la teoría de *levellers* y *diggers* está fuertemente fundamentada en la soberanía del pueblo o hasta en un modelo contractualista de individuos iguales que conforman la comunidad política. Así, más allá de estos deslices o contradicciones que acarrearía la presencia de entidades que quebrarían la idea de un pueblo homogéneo o de individuos iguales, se

mantendría una coherencia en última instancia. Esto puede interpretarse así, pero creo que no debería caerse en una de las mitologías que describe Skinner. Debe aceptarse que en sus esquemas existen puntos ciegos, los cuales por otro lado podrían traer consecuencias. Pero existe una cuestión que creo no es en absoluto circunstancial ni parte de una estrategia política. Me refiero a ese tercer actor que mencioné al principio de este acápite: la figura de los mismos revolucionarios. Si bien ellos recrean a través del mito normando esa historia de opresión, a la cual suman la lógica de los derechos naturales y la ley de Dios para justificar la revolución, no es un dato menor la presencia de ellos mismos como mensajeros de estas interpretaciones. Es decir, el pueblo fue el oprimido y es el que efectúa el cambio del sistema, pero en ocasiones ellos individualmente, o como parte de un grupo diferenciado, se presentan como los actores de esta doble faceta de oprimido-liberador. Obviamente no puede aquí olvidarse la posible influencia del calvinismo y su idea de predestinación, lo cual creaba una diferencia entre los hombres que habían sido elegidos por Dios. Estos eran los que conformaban las verdaderas iglesias, más allá del elemento voluntarista en el ingreso. En el puritanismo inglés, por más que algunas confesiones negaban teológicamente la predestinación, se había extendido una dialéctica que justificaba la tutela de los santos sobre los pecadores (Schultz 1971, pág. 124; Hill 1991, pág. 156). No estoy diciendo que *levellers* y *diggers* siguiesen este tipo de teorías. De hecho, en ocasiones suelen ser críticos de las mismas.[50] Pero sí marco que pudieron tener una cierta influencia de esta idea, recordando que todos ellos tuvieron asiduo contacto con diversas confesiones puritanas.[51]

[50] Puede verse a este respecto la crítica que realiza Overton a los presbiterianos que se creen con la capacidad de juzgar a cualquier hombre, pero ellos mismos no podrían ser juzgados porque se consideran distintos al resto (Overton 1645b, pág. 13). Véase también el panfleto *Tyranipocrit*, donde aparece una furiosa crítica a esos «hombres sin compasión que mantienen que Dios ha predestinado a un hombre a la salvación más que a otro» (Walwyn 1649d, págs. 11-12 y 27-28). En las conversaciones de Liberty Fund, Davies marca especialmente que la política de tolerancia de los *levellers* demuestra que no creían en la posibilidad de que se puedan identificar los elegidos y los réprobos, dado que ello solo estaba en el conocimiento divino (Davies 2019). Otros artículos enfatizan que los *levellers* rechazaban fuertemente la idea de que la nación inglesa podía ser considerada como dentro del grupo de los elegidos por Dios para cumplir su plan (Carlin 2018, pág. 33). El estudio de Petegorsky observa asimismo que las propuestas radicales asociadas a ciertas sectas se oponían fuertemente a la desigualdad que se derivaba de las ideas de predestinación de algunas confesiones puritanas (Petegorsky 1940, cap. 2).

[51] Foxley menciona que Lilburne podría considerarse en un principio como el más ortodoxo puritano de los líderes del movimiento, con un temprano acercamiento a la idea de los electos del calvinismo, aunque esto se fue modificando con los años

Lilburne es un gran ejemplo de esta tendencia. Primero por las decenas de ocasiones en que se presenta como un mártir de la causa divina. Ya postulé cómo investigaciones contemporáneas complementan esto con la defensa de las libertades del pueblo, pero me gustaría marcar la cuestión especialmente porque, más allá de que estos estudios contemporáneos tengan razón, su figuración como el verdadero oprimido por los poderes diabólicos es muy fuerte. Gran parte de sus panfletos son descripciones detalladas sobre las injustas sentencias en su contra y los maltratos que sufría en prisión. Esto se convierte en un leitmotiv desde sus primeros textos a fines de la década de 1630 hasta después de haberse instaurado la república. Dependiendo del momento, los denunciados fueron primero las jerarquías eclesiásticas de la iglesia oficial de la Inglaterra Estuardo, luego los lores y finalmente las nuevas autoridades que se instalaron con el fin de la monarquía, exclamando especiales críticas contra Cromwell. Pero más allá de estas circunstancias históricas no menores, aquello que me gustaría plantear son algunos de los argumentos que utilizó de manera recurrente a lo largo de todos esos años. Las descripciones son elocuentes porque en varias ocasiones se compara con los mártires cristianos de la Antigüedad, especialmente con la figura de San Pablo y aun declarando que los romanos paganos trataron a este santo mejor que sus coetáneos cristianos a él mismo (ya sea las autoridades monárquicas o el gobierno parlamentario), sobre todo en referencia a la desatención de los procedimientos jurídicos establecidos (Lilburne 1653l, pág. 4, 1648c, pág. 3, 1649a, pág. 3, 1649c, pág. 20).[52] En otros textos recrea en este sentido una conexión entre las persecuciones que sufre con aquellas que sobrellevaron los cristianos y apóstoles por los judíos y romanos, junto a los más cercanos hostigamientos de herejes medievales como Hus y Wycliffe, los hugonotes franceses o los santos puritanos en la época de la Reina María (Lilburne 1647k, pág. 35, 1653j, págs. 2-4). Las mismas flagelaciones que denunciaba eran relatadas en una casi analogía con la pasión de Cristo, particularmente en sus primeras encarcelaciones. Así detalla los azotes que recibió al ser transportado por las calles, cómo fue encadenado, y maltratado en la cárcel (Lilburne 1646b, págs. 3-5, 1647b, págs. 1-3, 1647f, pág. 3, 1647i,

al dirigirse a todos los *free-born Englishmen*, y especialmente cuando se convirtió en cuáquero (Foxley 2013, págs. 122-125). Apúntese también que muchos *levellers* habían formado parte de iglesias bautistas, y estas confesiones creían en la redención solo para aquellos que entraban en un *covenant* con Cristo a través de esa iglesia, junto a la idea de que los verdaderos cristianos deben separarse de la sociedad corrupta en la que vivían porque todas las magistraturas y el poder civil estaban irremediablemente corrompidos (Morrill 2008, pág. 78).

[52] En un texto alega no solo el ejemplo de los romanos con San Pablo sino que agrega que fue tratado peor que a realistas como Strafford (Lilburne 1653d, pág. 3).

pág. 2).[53] Además de todos estos flagelos, hace hincapié en las varias ocasiones en que sus enemigos intentaron asesinarlo (Lilburne 1649b, págs. 14-15). Aquí cobran especial relevancia las descripciones sobre sus relaciones sociales, tanto para mostrar cómo era separado de sus amigos y familiares (remarcando la figura de su sufriente esposa e hijos), como para delinear las veces que fue traicionado por aquellos que terminaron siendo como Judas (Lilburne 1641b, págs. 1 y 10, 1652e, Introducción). También refiere la injusticia suma que recibió, al describir cómo fue divorciado de su esposa sin su consentimiento (Lilburne 1647k, pág. 2). Por si ello fuera poco, retrata las difamaciones que sufrió al ser tildado de ateo, licencioso y negador de las Sagradas Escrituras (Lilburne 1649e, pág. 1), con el objetivo de ser odiado por el pueblo (Lilburne 1653g, pág. 1, 1653j, pág. 1).[54] Estas descripciones le sirven en ocasiones para compararse con profetas como Jeremías y para advertir a sus enemigos que sufrirán la venganza divina por las injusticias que cometen contra él (Lilburne 1652c, págs. 1 y 28-29). Se muestra por otro lado, de manera lógica y obvia, que la lucha de estos elegidos para liberar al pueblo se entiende como contracara del rol que cumplía la figura del enemigo en su ideario.[55] Si hay diablos, habrá santos. Esto se repetirá en otros *levellers* y en los *diggers*.

Como consecuencia de todo lo expuesto, Lilburne suele ser también puntilloso en la descripción de las penurias económicas que él y su familia sufrieron a causa de estos ilegales e ilegítimos encarcelamientos (Lilburne y Marten 1647, pág. 1). Resalta especialmente este punto cuando se vio obligado a exiliarse en Holanda (Lilburne 1653a, pág. 4, 1653b, pág. 1). A esto suma el hecho básico de que la misma sentencia al exilio

[53] En parte estos maltratos que se hicieron en público fueron un factor preponderante para el crecimiento de su popularidad y el surgimiento del mote *Free-born John* (Robertson 2018, pág. 61).

[54] Un artículo reciente hace hincapié en estas difamaciones contra Lilburne, entre las cuales se encontraban también la de ser un líder mesiánico, conflictivo y promotor de la comunidad de bienes (E. Vallance 2018, pág. 124).

[55] Uno de sus últimos textos es elocuente en este sentido. Recuérdese cómo marqué que en los *levellers* suele ser interesante ver las frases bíblicas que postulan en las carátulas de sus panfletos. Lilburne parafrasea extractos de la Biblia (de 1 Samuel 17.37 y de Job 2.6) pero mezclándolos con su vida personal y finalmente relacionándolos con la lucha contra el demonio: «El Señor que me liberó de la garra del León de Oxford, y de las garras de los voraces osos de Guild-Hall en Londres» (Lilburne 1653e, Introducción). Esto puede compararse con un texto publicado por Overton unos años antes en el cual se análoga al hombre que viajó de Jerusalén a Jericó y fue asaltado, «siendo privado de sus vestimentas (el *Agreement of the People* y sus fieles seguidores), herido y derrotado» (Overton 1649b, págs. 1 y 3). Al igual que en el posterior panfleto de Lilburne, se interpola la historia bíblica con sus pesares en la Inglaterra que no se da cuenta del acertado proyecto político que encarnan.

(encima decretada por las nuevas autoridades que supuestamente debían ser más puras) era no solo injusta sino contraria a los procedimientos jurídicos, y llega a comparar su persecución con la realizada por Herodes a los varones (Lilburne 1653m, pág. 5). Son este tipo de cuestiones las que llevan a Lilburne a despotricar contra el esquema que se recreó con la abolición de la monarquía, alegando que ya no quedaban instancias a las cuales apelar por justicia. Me adelanto a una cuestión de mucha relevancia que trataré en los próximos capítulos, pero solo querría postularla ahora a través de una (poco académica) pregunta irónica: ¿acaso Lilburne sufría en carne propia los efectos de la dictadura soberana que había destruido las instituciones diabólicas de la historia de pecado? Es cierto que él y otros *levellers* muestran una no menor estima por el *common law* y Lilburne repite constantemente que sus encarcelamientos son ilegales en base a este régimen jurídico. Pero también es cierto que el mito de la historia opresora está muy presente en su literatura. A ello debe sumarse el odio visceral contra lores, clérigos, abogados, jueces, etcétera. ¿Acaso estas no eran instancias de apelación? El nudo de mi argumento en este libro apuntará a este dilema. Pero sigamos describiendo al mártir de la causa. Enumera los resarcimientos económicos y jurídicos que se le deben por estas faltas a sus derechos, muchas veces justificándose en sus interpretaciones del *common law* (Lilburne 1648g, pág. 7). Este se presenta como un mártir que, en analogía con Cristo, sufrió en carne propia, a pesar de su pureza, una serie interminable de maltratos (físicos, jurídicos, psicológicos, económicos), todo por defender las libertades del pueblo inglés amparadas por Dios y el derecho natural. Se recrea así la imagen de una especie de santo que, si bien siempre lucha en favor del pueblo, adquiere una relevancia distinta por ese calvario que sobrellevó a lo largo de toda la vida. Siempre bajo el atento apoyo de Dios, lo cual refuerza su accionar. Lilburne remarca constantemente que solo pudo soportar todo este infinito ultraje, y la lucha contra los inicuos, por la fe que lo sustenta y el apoyo divino (Lilburne 1640, pág. 6; Lilburne *et al.* 1649, pág. 23). La justicia de su causa y este sustento divino se ven probados, según su visión, por el hecho de que nunca tuvo una sentencia firme y siempre terminaba siendo liberado (Lilburne 1653o, pág. 1). Se presenta directamente como un mensajero imbuido por la revelación de Cristo (Lilburne 1648f, págs. 11-12). Me atrevería a decir que no llega al fenómeno de los raptus de los *diggers* pero no estaba tan lejos de esta perspectiva. En este marco vuelve a ser elocuente notar una de las frases bíblicas que incluye en la carátula de su *Strength out of weakness*, en donde cita a Mateo 10:19-20, haciendo referencia al que habla por obra del Espíritu del Padre (Lilburne 1649c, Introducción). El mensaje que él transmite es de índole política, pero está estrictamente relacionado con un discurso donde él se presenta como un intermediario entre las

leyes de Dios y los hombres. Es el santo de la causa divina, que entiende perfectamente la obligación de seguir los mandatos de Dios a pesar de cualquier tipo de sufrimiento.[56] Finalizo este relato con un texto de principios de la década de 1650, elocuente por cómo se describe como siervo de Dios que siempre lo obedece y por la frase con que resume su accionar: «Ese es el trabajo de los Santos, el encontrarse con dificultades en la Causa y Lucha de su Señor» (Lilburne 1652a, págs. 6-8).

Más allá de esta figura del mártir, Lilburne se presenta a sí mismo como una especie de elegido, frente a las autoridades perversas, para transmitir al pueblo cuáles son las verdaderas libertades naturales que deben reclamarse. Esto aparece desde sus primeros textos, cuando se describe como un elegido de Dios [*one of his chosen ones*] en su infinita bondad, comparándose con Cristo (Lilburne 1638, págs. 4-5).[57] Un año después se describe en otro texto como un hombre incorruptible que solo obedece a Dios frente a cualquier tentación terrena, dado que «ninguna puerta del Infierno podría prevalecer sobre él» y su «inamovible fundación en el Señor Jesucristo» (Lilburne 1639a, págs. 5-7). Este tipo de citas son interesantes para mostrar que casos como Lilburne, y algo similar se presentará en Overton y Walwyn, poseen ciertas similitudes con revolucionarios de siglos posteriores, pero en ellos no impera un ideal iluminista donde la razón se pondera como el instrumento por esencia para luchar contra los supersticiosos poderes del pasado. Puede rastrearse este germen de racionalismo en algunos escritos (y vimos cómo algunos historiadores le dan una exagerada preponderancia) pero siempre aquello que guía su accionar, tanto en intelecto como en voluntad, es la fuerza divina. En los párrafos anteriores mostré cómo esta visión continúa en sus escritos a lo largo de toda la década de 1640 con las descripciones de sus martirios. Asimismo, el martirio siempre se enmarca en la causa divina que es a la vez la causa del pueblo, advirtiendo que de haberse concretado algunas de las múltiples ocasiones en que supuestamente quisieron asesinarlo, «habría muerto como un verdadero religioso de Dios y el mártir de mi país» (Lilburne 1643, pág. 4). En otro texto se arguye bajo esta misma tendencia que Lilburne es el mejor consuelo para el pueblo, superando cualquier otra institución, por lo cual «no deben correr al Rey ni al Parlamento... ni preguntar a sus abogados ni a los sacerdotes o jueces, sino solo mirarlo a él y considerar

[56] En este marco es interesante una carta que escribe a su esposa, desde uno de sus exilios en Holanda, donde la reprende por malinterpretar sus actividades políticas y porque no se da cuenta que él, a pesar de que ama a su familia, nunca olvida que la obligación última es siempre para con Dios (Lilburne 1652d, págs. 1-3).

[57] En este texto, bajo una tónica que luego se repetirá en Walwyn y Winstanley, se figura como un mensajero de Dios frente a todos aquellos profesores que se creen portadores de la verdad (Lilburne 1638, pág. 19).

su justa causa» (Lilburne y Walwyn 1648, pág. 12). Su sola figura rompe con todo el sistema desarrollado en la historia de pecado, y por ello el pueblo ya no debe apelar a esas arcanas y diabólicas instituciones del pasado, sino solo escuchar al profeta de la redención.

Esto se aplica no solo a su persona sino a la generalidad de los líderes del movimiento, lo cual puede advertirse en un texto de 1649 dedicado a Lilburne, Walwyn, Prince y Overton (que estaban presos), en el cual se los exalta como enviados por Dios «como si fuera otro Moisés y Aron para liderarnos, pobres israelitas, de nuestra triste servidumbre y esclavitud de Egipto hacia el Canaán de la Libertad, la Paz y la Plenitud» (VVAA 1649, pág. 1). La analogía entre el pueblo judío antiguo y el inglés, que se usaba para describir el carácter redentor general de la revolución, ahora aparece para figurar la necesidad de esos líderes mesiánicos sin los cuales la tan ansiada liberación no es posible. Como ya se vio en otros textos de *levellers* al hablar del ejército, Cromwell o el Parlamento, el pueblo es visto como mansas ovejas que necesitan de un «pastor» o «patrón» que las proteja de los lobos. Frente a la traición de las otras entidades, los únicos que restan son los santos mensajeros.[58] Aun en la época republicana, Lilburne sigue presentándose como el santo que desenmascara a los tiranos (ahora Cromwell) para transmitirle al pueblo sus derechos. Como siempre, bajo una tónica que es a la vez política y religiosa. Un texto de 1653 es realmente elocuente en este sentido, en el cual cita a Polibio y a Plutarco para alegar que es incorrecto ganar una guerra por medios injustos, continuando esta crítica, en un tono clásico de antimaquiavelismo, al describir a los políticos que usan «falsos, traicioneros, infernales, diabólicos, sangrientas y cobardes medios y maneras, como hicieron conmigo». Después de decir esto, cita fragmentos bíblicos sobre el actuar de Dios contra enemigos y pecadores (Sodoma y Edom) y remata su crítica prometiendo que con la asistencia de Dios descubrirá los «engaños del Alquimista San Oliver y su desgraciada tribu», para recordarle al pueblo sus derechos mediante la apelación a los precedentes del mundo grecolatino (Lilburne 1653e, págs. 4-9). Lilburne es la encarnación del Israel que lucha contra los edomitas (esa analogía que también usaba Winstanley) y el mártir de Dios que, aun usando los ejemplos de clásicos paganos, luchará contra los enemigos diabólicos para liberar al pueblo.[59] Esta perspectiva del santo que lucha contra los

[58] En las discusiones de Liberty Fund, Foxley misma acepta que los *levellers* se presentaban como los honestos, y que estaban constantemente preocupados por la educación de un pueblo que podía descarriarse, pero modera su argumento confirmando que estos radicales raramente mostraban una desconfianza hacia el pueblo (Davies 2019).

[59] Una imagen similar puede encontrarse en un panfleto del mismo año donde se describe como el mártir que fue torturado por amparar las leyes y libertades de nacimiento del pueblo de Inglaterra (Lilburne 1653n, pág. 4).

enemigos volverá a presentarse en una petición escrita el mismo año, la cual termina con esta frase: «Ahora el gran Dios del Cielo y la Tierra juzga imparcialmente entre el Sr. Lilburne y sus grandes perseguidores sedientos de sangre» (Lilburne 1653o, pág. 8). Es cierto que sus escritos de la década de 1650 pueden perder parte del vigor revolucionario y se dedican principalmente a criticar al gobierno y a exhibir las injusticias que él sufre en carne propia. Pero aquello que nunca desaparece es la condición divina de su causa, la figuración de los enemigos en un sentido teológico absoluto y la reivindicación constante de las libertades naturales. Creo que un ejemplo más que claro se presenta en un panfleto titulado *The upright mans vindication*, en el cual Lilburne describe que él sigue poseyendo el conocimiento para salvar a Inglaterra:

> «Presentaré tan honestos, justos, racionales y plausibles argumentos, que serán rápida y efectivamente convincentes a los ojos de la razón, y que indudablemente harán florecer a Inglaterra en el comercio y tráfico en un año, o dos a lo sumo, como nunca se vio antes de las recientes guerras... incrementará el precio de la tierra, y como consecuencia de todos los recursos que produce... la clase media [*the middle sort of people*] no tendrá que soportar en proporción ni la mitad de lo que hoy soportan; ni los ricos serán oprimidos en absoluto, ni obligados a pagar por encima de la proporción... en muy poco tiempo no habrá vagabundos en Inglaterra, ni persona ociosa alguna... toda la Nación verá cómo su milicia será real y verdaderamente diez veces más fuerte... todo esto si me traen a casa de forma segura» (Lilburne 1653n, págs. 21-22).

La cita es realmente elocuente y muestra que este *leveller* nunca perdió esa psicología especial que lo hacía ver como el redentor, aún en momentos cuando su relevancia política estaba en pleno declive. Nótese cómo congenia racionalismo y milenarismo. Él tiene la solución a los problemas de Inglaterra, pero esto no es parte de un simple conocimiento infuso, ya que está fundamentado en «racionales y plausibles argumentos». Pero el objetivo sigue teniendo ese tinte milenario porque gracias a su intervención Inglaterra podrá adquirir un bienestar material como nunca antes en la historia, recreando una comunidad donde los ricos podrán seguir viviendo tranquilos, las clases medias no cargarán con el peso de mantener al resto de la comunidad y donde ya no habrá vagabundos de ningún tipo. Lo único que necesitan hacer las autoridades es escuchar su santa (y racional) prédica.

La literatura de Overton no escatima en estas referencias. La visión puede rastrearse ya en sus primeras sátiras. En su *A sacred decretal* hace hablar a un supuesto presbiteriano que se queja de aquello que diga el personaje Martin Mar-Priest al pueblo porque puede concientizarlo del robo que significan los diezmos y cómo el «Parlamento recuperará su poder, y el pueblo sus libertades originarias [*native Liberties*] de nuestra usurpación divina, y no tendremos lugar frente a los mecánicos laicos

iletrados [*Mechannick illiterate Laicks*]» (Overton 1645a, pág. 8). Los *levellers* serían así unos heroicos luchadores por la transmisión al pueblo inglés de los verdaderos principios que fundamentan las libertades de aquel. Nótese además la no inocente referencia a esos «laicos» que desenmascaran las mentiras de la política eclesiástica del antiguo régimen y que supuestamente los presbiterianos querían volver a instaurar. Otro ejemplo se presenta cuando advierte cómo el Papado y la Inquisición española torturan a los herejes, referidos como los «santos» (Overton 1642b, pág. 7). Marco especialmente el punto porque este concepto de «santos» estaba muy presente en las confesiones puritanas desde ya hacía décadas y aparecerá con mucha fuerza en la literatura de Winstanley. La perspectiva continuará en Overton años después, por ejemplo cuando arguye que esos poderes diabólicos del rey, lores y clérigos sojuzgaron al pueblo, especialmente a aquellos que eran más conscientes de las propiedades naturales («derechos nacionales, libertades e inmunidades») de ese pueblo. A renglón seguido explicita que ellos están para «descubrir y romper el yugo normando» y, frente al «pobre pueblo engañado [que] además está (de cierta manera) bestializado en su entendimiento», su fin es mostrarles aquellas inmunidades que Dios les dio por naturaleza (Overton 1646a, págs. 1-2). Nótese cómo el pueblo, supuestamente el verdadero soberano, se presenta en una forma deshumanizada y, frente a este objeto que no cobra su legítima entidad como sujeto, se erigen estos salvadores que tienen la capacidad de desentrañar las perversidades del sistema y transmitir el mensaje divino de liberación. En otro texto coetáneo usa directamente la palabra *godly* para referir a aquellos que son perseguidos por los perversos, alegando que Dios permite ello para «coronar los sufrimientos» de estos martirizados con la gloria final (Overton 1646b, pág. 2). Esa idea de la persecución de los santos, que estaba tan presente en diversos grupos puritanos durante los Tudor y Estuardo, es retomada por Overton para describir una lógica que veremos repetida en Winstanley o en textos de otros *levellers*.[60] Los que son verdaderamente conscientes de las verdades últimas son perseguidos por los perversos, pero ello es solo el preludio del triunfo final. Ese mensaje de liberación que transmiten los santos será victorioso porque Dios así lo quiere. De esta forma, Overton justifica su accionar revolucionario (hasta dar la vida por la causa) porque Dios lo eligió para ayudar al prójimo: «No nací para mí, sino también para mi prójimo [*neighbour*], y estoy resuelto a transmitir la verdad que Dios ha reposado en mí para el bien de otros»

[60] Puede citarse aquí el panfleto escrito para explicar lo sucedido en Burford donde se describe la «opresión, injusticia y persecución [que] fue ejercida sobre la Nación», pero agregando inmediatamente que también sobre los *godly people* bajo el último rey (White 1649). La nación fue el actor sufriente por excelencia pero, dentro de ella, resaltan las figuras de los santos que sufrieron especialmente los tormentos de la monarquía.

(Overton 1646a, págs. 5-6).[61] ¿Quién lleva a cabo entonces la revolución? ¿El pueblo bestial o aquellos que Dios elige para transmitir estas verdades y dar la vida por la liberación? Puede recordarse que la idea de dictadura soberana suele asociarse a un grupo revolucionario que es el que propiamente desencadena el reinicio del sistema, accionar propio de un poder constituyente que no podría llevarse a cabo por la colectividad toda (Sartori 1992, págs. 73 y 77; Bobbio 1999, pág. 188).[62] En un texto del mismo año, Overton muestra la perspectiva cuando en la portada define a Lilburne como «Defensor de la fe y las libertades de su país, tanto por sus palabras, hechos y sufrimientos, contra todos los tiranos en el Reino, ya sea clérigos, papistas, reyes o Lores» (Overton 1646c, pág. 2). Su compañero es pintado como el mártir de la fe que lucha contra todas aquellas autoridades políticas y eclesiásticas de la historia de pecado. En base a posturas similares que describí con anterioridad, esta tónica continuará aun en momentos cuando la revolución perdía su cauce. Así, a fines de la década Overton continúa pensándose como uno de aquellos que serán perseguidos porque aman a Cristo y «fielmente cumplen su deber hacia lo público», como el portador de una verdad que tiene el triunfo asegurado, quizás no en vida de ellos mismos, pero sí para las generaciones futuras, exclamando que cuanto más se los persiga, más «prosperarán y se expandirán» esos «virtuosos y salvadores principios» (Overton 1649c, págs. 3 y 6).

Walwyn también muestra esta perspectiva. En el ya citado *The power of love* expone un presente corrupto frente al cual se opone el mismo Walwyn a través de un accionar redentor apoyado por la gracia de Dios. Su obra de redención es solo posible gracias a Dios, pero luego cada persona debe sobrellevar un proceso de aceptación y entendimiento:

> «porque debo decirles, no puedo curarlos de su mundana inconsciencia, de sus superficialidades, hasta que les muestre la paz y reconciliación con Dios, y les introduzca (a través del poder de la palabra de Dios) la paz de la conciencia y el gozo en el Espíritu Santo. Deben considerar seriamente lo que se dice, y el entendimiento triunfará» (Walwyn 1643, págs. 12-14).

Este *leveller* se presenta como el portador de un mensaje renovador y hasta usa la palabra «curar» para referir cuál es su objetivo para con

[61] En el panfleto *Tyranipocrit* que se atribuye a Walwyn aparecerá la misma perspectiva, siendo la siguiente frase un claro ejemplo de ello: «Ahora le suplico a Dios, en nombre de Cristo, que haga este trabajo a través de mí, para que redunde en su honor y gloria, y para el provecho de la humanidad» (Walwyn 1649d, pág. 6).

[62] En su *Teoría de la democracia*, Sartori postula una cuestión que describe muy bien el carácter de estos radicales ingleses, cuando asevera que las revoluciones solían ser rebeliones contra un tirano, pero en la actualidad pasaron a ser «ideadas por *grupúsculos* revolucionarios como encarnaciones de un valor salvador intrínseco» (Sartori 1990, págs. 104-108).

el resto de las personas que están imbuidas de una sombra que no les permite el verdadero encuentro con Dios. Esa imagen suya vuelve a repetirse unos años más tarde cuando en uno de los textos contra Edwards se postula como un médico de los malos hábitos del hombre común pecaminoso, de aquellos que con su pedantería condenan al prójimo sin examinar los argumentos con conciencia (Walwyn 1646b, Introducción). Esta visión de un pueblo formado por hombres que no suelen estar bien dispuestos a examinar correctamente las religiones se repite el año posterior en *A still and soft voice from the scripture*, tildándolos de supersticiosos (Walwyn 1647a, págs. 7-8). Todas estas publicaciones suelen citarse como la gran obra de Walwyn a favor de la tolerancia religiosa y sin duda que así se expone. Pero también en ellas se entrevé la visión de un mensajero más puro que el resto, el cual posee verdadera conciencia de los males que aquejan a la comunidad y que Dios lo secunda en la cura de dichas perversidades. La pregunta que podría derivarse es hasta qué punto el pueblo, que puede estar formado por estos hombres pecaminosos, podría hacerse cargo de la soberanía. Los *levellers* empiezan a mostrar una perspectiva donde ellos se postulan como esencialmente distintos al resto. Si bien en teoría el pueblo es el soberano, algunos hombres son más conscientes de esta verdad. No debe olvidarse que para la misma época otro texto de Walwyn describía al pueblo como ovejas que debían ser secundadas por el Parlamento apoyado por Dios, porque algunas de estas ovejas podían descarriarse.[63]

En este marco, expongo una cuestión que no es menor. Debe recordarse que el mismo *Agreement* era «ofrecido» por ellos tanto al ejército como al pueblo en general para la instauración del único sistema justo que podía establecerse en Inglaterra, teniendo en cuenta además que ellos ven este accionar como un proyecto guiado por la Providencia divina. En parte ya lo explicité en otras secciones. El *Agreement* es presentado como la única solución al dilema político-social en el cual se encontraba Inglaterra. Overton lo aclara nuevamente en una de sus sátiras cuando exclama que, hasta tanto el *Agreement* no sea establecido, no cesará la corrupción y la división del pueblo (Overton 1649c, pág. 4). Aquí me

[63] Un ejemplo de esto puede encontrarse en el texto de 1644 donde critica a William Prynne, uno de los puritanos opositores a la política eclesiástica del Arzobispo Laud, por más que en algún momento se haya jugado por la causa (Walwyn 1644a, pág. 1). Este sería uno de los ejemplos de esas ovejas que pueden descarriarse. El gran tema es que los *levellers* parecen presentarse como los designados por Dios para identificar a estas débiles ovejas. No olvidemos cómo el mismo Walwyn exhortaba en algunos textos de carácter teológico-eclesiástico a «marcar» a todo aquel que no entienda el mensaje. Unos años después también Lilburne despotricará contra Prynne, tildándolo de «agente en las manos del Diablo» (Lilburne 1647m, pág. 30).

parece interesante marcar que algunos estudios historiográficos actuales llegan a postular que, especialmente para fines de 1648, el mismo Lilburne se habría cansado de las dilaciones respecto del *Agreement*, tratando de forzar su implantación a través del Consejo de Guerra (Rees 2016, cap. 13). Es cierto que el contexto histórico debe tenerse en cuenta, respecto del hartazgo que podían causar en los *levellers* las idas y vueltas multiplicadas por los *grandees*. Pero también estos mismos radicales, que en otro momento hasta habrían sugerido que el *Agreement* fuera votado por todo el pueblo, llegaron al punto de querer implantarlo por la fuerza. El hartazgo puede ser una explicación, pero también debe considerarse su creencia en que este documento postulaba una serie de principios que eran irrefutables. ¿Hasta qué punto era necesaria tanta discusión, recordando que ya habían sucedido los debates de Putney y que los principios esgrimidos eran completamente racionales y acordes a la ley de Dios?[64]

En Winstanley la presencia de los elegidos puede notarse de manera clara, y toma preponderancia por sobre cualquier otra entidad. Ni siquiera el ejército aparece en sus textos como un actor que pueda diferenciarse demasiado en este proceso revolucionario (Gurney 2013a, pos. 2.155). La perspectiva de los elegidos se da especialmente en sus primeros textos de carácter teológico, en el marco de la descripción del mundo como un lugar sumido en la corrupción pecaminosa de la ignorancia, el orgullo, el egoísmo y la opresión (Winstanley 1649b, pág. 62). Siempre asevera que la salvación llegará para todos (Hill 1991, pág. 178), en referencia al descubrimiento de Dios en el interior de cada uno, pero en varias ocasiones muestra que algunas personas pueden sobrellevar este proceso espiritual antes que otras.[65] Este contrapunto ya era marcado en trabajos clásicos sobre su ideario (Petegorsky 1940, cap. 3). Su concepto de «santos» está muy relacionado a esta postura. En *The breaking of the day of God* describe cómo el hombre puede darse cuenta que nada del exterior (incluyendo las palabras o enseñanzas de otras personas o instituciones) puede alimentarlo en la verdad, y esto solo se solucionará con la llegada de Dios en su interior (Winstanley 1649b, págs. 57-58). Su idea de salvación en principio no está relacionada con un prójimo, sino que lo primordial es el encuentro individual con Dios. En este marco introduce

[64] El clásico trabajo de Brailsford marca algo similar cuando describe que los *levellers* habían propuesto que el *Agreement* sea votado en una primera elección general, pero este mismo historiador se pregunta qué sucedería con aquellos que se negasen a votarlo, con las multitudes que simplemente eran indiferentes o con esos «malignos» a los cuales ni siquiera se les permitiría avalarlo (Brailsford 1961, págs. 263-264).

[65] En una de sus obras teológicas advierte que los réprobos, si bien están llamados a la salvación, no por ello dejarán de ser castigados por el juicio divino antes de ingresar al paraíso final (Winstanley 1649c, págs. 46-48).

su concepto de «santos» como aquellos que sobrellevan esta experiencia espiritual y por ello son los únicos capaces de oponerse al mal (Winstanley 1649b, pág. 122). Su idea de santo no refiere primeramente a aquel que transmite un mensaje ni a aquel que recibe este mensaje. Sino que debe darse como paso primordial el encuentro espiritual. Y esto en principio aparece en un grupo de personas que pasan a formar una especie de adelanto en pequeño de esa comunidad homogénea que surgirá al final de la historia. Los «santos», que no son los profesores formados en «sabiduría humana», sino que son los considerados tontos [*fools*] por el mundo, ni que se rigen por las leyes en la adoración de Dios, forman «un cuerpo» unido en «sangre y espíritu» (Winstanley 1649b, pág. 23). El verdadero *covenant* no sería propiamente una elección libre; es el producto del arribo de Cristo al ser individual. Cada persona no ingresa al *covenant* para salvarse, sino que es la consecuencia posterior por estar salvado mediante el proceso de anonadamiento y recepción de Cristo, más allá de que Winstanley advierte en ese mismo texto que es necesario un cierto acto de voluntad individual, por lo menos para desaprenderse de los mensajes erróneos del mundo pecador. La misma tónica se advierte en su *The saints paradise* donde relata que sin ese proceso religioso interior no puede llegarse a la verdadera paz, explicitando que en principio los santos son unos pocos que sufrirán y serán fuertemente perseguidos (Winstanley 1648, págs. 14 y 20).[66] En este texto vuelve otra vez con la idea de que la pertenencia a esta «sociedad de Santos» no se logra con la lectura de las Escrituras, sino a través de esa conversión interior que acerca realmente a Dios, y que permitirá a estos «ángeles» convertirse en aquellos que el «Padre envía para que se haga su voluntad» (Winstanley 1648, págs. 15, 67 y 78). Si bien Winstanley cree que para la verdadera conversión se necesita que cada persona sobrelleve este proceso, en *The mysterie of God* agrega que esos pocos santos que ya lo vivieron pasan a ser portadores de un mensaje que «estuvo oculto por edades y generaciones» y que ahora se revela a estos elegidos en los últimos días (Winstanley 1649c, pág. 33).[67]

[66] En el texto explica que este sufrimiento no es causado solo por las autoridades que persiguen a los santos sino también por un designio divino mediante el cual Dios hace que el alma sobrelleve una especie de infierno exterior con un fin de expiación antes de la liberación final (Winstanley 1648, pág. 59). El clásico trabajo de Petegorsky marca que para Winstanley esta persecución de los santos era un signo claro de que Dios estaba por redimir a la humanidad (Petegorsky 1940, cap. 3).

[67] Esta especie de profecía puede encontrarse expresada en los mismos términos en *Light shining in Buckinghamshire*, cuando se exclama que llegó el momento en que «los iluminados Santos son comandados para abandonar los infructuosos trabajos de la oscuridad» (Anónimo 2016, pos. 91).

La división de los tiempos que está sufriendo Inglaterra hará que los santos aceleren la trasmisión del mensaje, a fin de que el resto comience a prepararse para el proceso de anonadamiento.[68] El tiempo milenario marca un momento en que los hombres deberían predisponer su voluntad, no para lograr la conversión mediante un acto totalmente individual, pero sí para estar listos ante la llegada de Cristo al interior de cada uno. La revolución, que en estos textos toma un cariz espiritual pero que luego se proyectará a la política, no puede darse sin este advenimiento del espíritu. Creo que es importante marcar esto porque esta «sociedad de santos» cobra tal valor que aún llega a superar la visión de los pobres como actor de la revolución. Es cierto que Winstanley entendería ambas condiciones como complementarias. Muy probablemente los pobres sean los primeros en sobrellevar esta conversión espiritual, entre otros motivos porque los ricos estarían demasiado ensimismados en sus pecados materialistas. Pero lo cierto es que él aclara que no existe ninguna otra condición fuera de la estrictamente espiritual para dar inicio al proceso. Esta impronta seguirá sobrevolando en sus textos de carácter más político. El mensaje que ellos comunican se presenta como la culminación de las «profecías, visiones y revelaciones de las Escrituras, de los profetas y apóstoles, concernientes al llamado de los judíos, la restauración de Israel», a fin de que todas las personas hagan de la Tierra un «tesoro común» (Winstanley 1649a, pág. 41). En este marco deben incluirse también las ya citadas referencias a los raptus, en donde se transmitía un accionar particular a ser llevado a cabo, no solo en cuestiones espirituales sino también socioeconómicas. La lectura en conjunto de todas sus obras demostraría que el proceso de anonadamiento espiritual es el principio para el posterior anonadamiento del sistema político-económico, a fin de que mediante la dictadura soberana se instaure uno nuevo.[69] Aquello que me interesa particularmente aquí es la posibilidad de que este anonadamiento no se dé en el todo social de manera espontánea e igual, o ni siquiera en el grupo de los sectores más marginados, sino primero y principalmente en los santos elegidos.

Creo que la cuestión de los santos no debería menospreciarse ni tomarse como un alarde retórico o como un lenguaje propio de la época. La teoría revolucionaria de estos publicistas adquiere un carácter distinto

[68] Me parece interesante marcar que tanto en *The saints paradise* como en *The mysterie of God* aclara que los elegidos no son de una nación o etnia particular (Winstanley 1648, pág. 24, 1649c, pág. 44). De todas formas, Inglaterra aparece recurrentemente como el lugar donde primero se dará la liberación.

[69] Un historiador especialista en Winstanley advierte esta cuestión al observar que, si bien el *digger* aceptaría la incorporación de cualquier persona al nuevo sistema económico-político, primero el *newcomer* debía sobrellevar una transformación espiritual para dejar sus posesiones y tener todas las cosas en común (Hessayon 2009, pág. 3).

si se ubica al pueblo como sujeto o como objeto liderado por una serie de pastores. Los líderes de estos movimientos se plantean en las varias citas que expuse como el ejemplo del profeta que es remodelado por Dios, y donde todo su ser es absorbido por la devoción a la belleza de los principios innegables, acuñando de esta forma una nueva individualidad y un propósito que escapa a su voluntad (Meier 2006, pág. 116). Se introduce un elemento externo que, a mi entender, pone fuertemente en duda la capacidad realmente soberana que tendría el pueblo. Son paradojas que se siguen encontrando hoy en día aún en los esquemas donde el pueblo se refiere como el constante recreador del sistema. Cito aquí solo un ejemplo pero que me parece más que elocuente. En varias ocasiones durante mi libro cite la teoría de Miguel Vatter para hacer referencia al carácter de revolución permanente que posee el pueblo y su capacidad de deconstituir a los poderes. Pero en la misma obra este investigador chileno advierte que nobleza y pueblo no son dos entidades concretas ni grupos definidos, sino que son formas de actuar políticamente, dado que «una minoría puede actuar como pueblo, así como también una mayoría puede estar ennoblecida» (Vatter 2012, pág. 274). Aquello que quiero marcar es que este tipo de interpretaciones pueden acarrear consecuencias no del todo compatibles con la soberanía popular. Si existen personas *esclarecidas* que pueden *entender mejor* la verdadera esencia revolucionaria del pueblo, ¿quién es entonces el verdadero soberano? El pueblo se transforma nuevamente en un objeto, ya no del régimen opresivo milenario, sino de esos santos que son realmente conscientes. El pueblo pasa de ser objeto de opresión a objeto de liberación. No estoy diciendo que las dos opciones son iguales, pero en ambas el pueblo es objeto. Aun en el caso de teorías revolucionarias porque puede darse la posibilidad (y a veces casi la certeza) de que pueblo sea lo suficientemente ignorante para no darse cuenta de cuál es su destino o cuáles son sus libertades innatas.

Teniendo en cuenta lo expuesto, y considerando además el milenarismo que sobrevuela toda esta literatura, surge la pregunta no solo respecto de si el pueblo es el que lleva a cabo la revolución, sino aún si podría mantenerse como el contralor último del sistema con la capacidad de deconstituirlo. Si el sistema jurídico-político que se implanta es completamente racional, querido por Dios, sustentado por esos santos elegidos que son realmente conscientes de las libertades innatas del pueblo y por último el nuevo *nomos* se transforma en el claro ejemplo del final de la historia de opresión, ¿hasta qué punto el pueblo podrá deconstituir este esquema? Nótese por otro lado cómo la implantación de este orden perfectamente justo *resuelve* (estoy siendo totalmente irónico) por ejemplo una de las discusiones que se tienen en las investigaciones sobre la tradición contractualista, en referencia a si el contrato originario podría ser obligatorio aún para las generaciones posteriores (Wolff

1996, pág. 44). Ya mostré cómo estos radicales muestran una perspectiva donde la dictadura soberana puede reaparecer constantemente y hasta llegué a compararlos con tesis como las de Thomas Paine y Sieyés. Ahora bien, el milenarismo pone un signo de pregunta no menor en esta cuestión. ¿Una futura dictadura soberana podría deshacer los frutos de esa maravillosa revolución que emprendieron con la ayuda divina? El *Agreement* se pensaba como un documento que postula verdades irrefutables por la razón. Ni hablar si pensamos en la utopía de Winstanley. Si a esto se suma la posibilidad de que todos estos programas son «ofrecidos» por personas que en ocasiones adquieren un carácter de «elegidos», el marco se hace aún más borroso. En todo caso la revolución permanente solo podría tener la capacidad de quitarle el *trust* a todo aquel funcionario o gobernante que no cumpla con las premisas del nuevo sistema, pero no mucho más que eso. Solo podrían deconstituirse a personas particulares, pero no al arreglo jurídico-institucional. El pueblo que era presentado como el gran actor de liberación, como el agente de la dictadura soberana, la figuración primigenia de la revolución que derrocará el régimen demoníaco, de a poco se va diluyendo. Por lo pronto no se termina de comprender si el pueblo es el que adquiere estas funciones, o si es el ejército, Cromwell, el Parlamento o los santos. En segundo lugar, si el sistema es perfecto, entonces lo único que le resta al pueblo es obedecer los principios legales que se imponen después de derrocado el enemigo pecaminoso, defender el esquema de posibles futuros usurpadores o hasta él mismo ejercerlo a través de la participación ciudadana en los cargos políticos. Pero aquello que nunca podría hacer es dar vuelta el mundo nuevamente y reconstruir el sistema. Nos adentramos entonces en la cristalización de la efervescencia revolucionaria que, una vez destruido el antiguo régimen, necesitará consolidarse en un esquema que representa la perfección y la justicia. ¿Cómo será este nuevo arreglo jurídico-político? De esto tratarán las páginas que restan del libro, pero sin olvidar todo el bagaje (y contradicciones) que implica la revolución para estos radicales.

Capítulo 7

La teoría del Estado y el gobierno

Debo advertir al lector que todos los capítulos anteriores fueron una especie de derrotero (probablemente bastante pesado) para llegar a este punto. En mi hipótesis de trabajo marqué el interés por dilucidar si el ideario político de *levellers* y *diggers* terminaba en la recreación de un poder político ligado a la estructura del Estado moderno soberano y a la posible conformación de un poder sin límites. Esta será la temática (prometo que la última) que desarrollaré en las próximas páginas. El objetivo es desentrañar cuáles son las características de la comunidad política, el régimen jurídico-institucional y el gobierno que estos radicales planteaban como resultado del derrocamiento del antiguo régimen y la recreación del sistema. Creo que este es un punto no solo principal para entender su ideario, sino que además vale la pena relevarlo porque no posee mucho desarrollo dentro del estado del arte. Esto resulta paradójico porque sí existen estudios que analizan cómo se consolidaron estructuras del Estado moderno en Inglaterra con el trascurrir de las dos revoluciones del siglo XVII, en relación a temas como política fiscal o ejércitos permanentes (Knights 2015, págs. 521 y 524). Sin embargo, los movimientos radicales como *levellers* y *diggers*, que fueron parte de los disparadores de la primera revolución, no suelen estudiarse en relación con la teoría del Estado moderno. Es más, algunos estudios llegan a delimitar que estos radicales no tenían pensado propiamente cómo sería el poder institucionalizado ni tenían una estrategia de transición para el establecimiento de un orden pacífico (Foxley 2013, págs. 29-30 y 209; Wootton 2008, pág. 415 y 425), aunque sí se observa que poseían un «programa de reformas» (Curelly y Smith 2016, págs. 2-3). Cito en este sentido un estudio realizado por un importante investigador chileno hace varias décadas, quien advertía que tanto *levellers* como *diggers* recreaban un pensamiento que era solo doctrinario, por una aversión al poder ligada a las confesiones de bautistas y cuáqueros (Góngora del Campo 2016, págs. 358-360). Puede recordarse asimismo aquí el clásico trabajo de Zagorin, quien llega al extremo de proferir que en el programa de los

levellers no existía un elemento de coerción y se basaba en un humanitarismo que buscaba persuadir a las mentes de las personas (Zagorin 1965, pág. 40). Por otro lado, este tema casi no aparece en el estado del arte, siendo totalmente oscurecido por la sombra que proyectan los tópicos de la democracia, la soberanía popular, la tolerancia religiosa, la revolución radical o la representación política, entre otros.[1] En las próximas páginas mostraré que estas aseveraciones pueden ser fuertemente revistas y, en todo caso, esos tópicos encontrarán nuevas figuraciones al ser relacionados a la temática del Estado moderno. Si bien es cierto que en sus textos no existe un detalle pormenorizado del gobierno que debería instaurarse, sí aparece una clara identificación de las funciones que ese gobierno debe cumplir, las cuales se inscribirán en una sistematización de un poder no exento de capacidad de coacción.

En este capítulo trataré entonces cuestiones que dentro de la ciencia política actual relacionamos a la forma de Estado y a la forma de gobierno. El fin particular que me propongo es mostrar cómo el ideario de estos movimientos puede emparentarse a la historia de ese Estado moderno

[1] Por solo tomar un ejemplo, el reciente estudio de G. S. de Krey advierte el impacto que ideas como las de los *levellers* pueden tener en nuestras actuales discusiones políticas, y entre las mismas incluye el logro de la libertad de conciencia, los déficit de la democracia, la falta de respuesta de las burocracias centralizadas, los avances en el gobierno participativo, el tema de la *accountablity* o la preservación de ciertas expresiones religiosas (De Krey 2017, págs. 10-11). Otro caso ejemplar surge de los recientes diálogos de Liberty Fund donde Davies postula que las ideas más originales que surgen de los *levellers* se relacionan con la libertad religiosa, la soberanía popular y el poder limitado del rey (Davies 2019). El problema del Estado moderno y la centralización del poder no se apunta demasiado. Nótese además que la cuestión teológica se observa, pero siempre en relación a un derecho subjetivo que el Estado debe promover, no respecto de cómo la religión actuó en estos radicales como fundamento último de la idea de un gobierno centralizado y en ocasiones omnipotente. De forma un poco irónica, recuerdo el clásico trabajo de Brailsford, quien resume el ideario *leveller* en «tolerancia ilimitada, democracia en su más generoso alcance incluyendo la efectiva soberanía del pueblo, la elección de todos los cargos y magistraturas, la descentralización y la simplificación de la ley, junto al fin de los diezmos, la censura en la prensa y la prisión por deudas» (Brailsford 1961, pág. 418). No quiero ser insolente. Se produjeron muchos avances en el estudio de este movimiento. Pero creo que, de alguna manera, todos siguen rondando en torno a estas ideas que postulaba Brailsford hace ya varias décadas. En este capítulo intentaré mostrar así una postura que creo está muy desatendida. Otro claro ejemplo de la ausencia de esta perspectiva puede encontrarse (o mejor dicho, no encontrarse) en compilaciones de artículos sobre el pensamiento de *levellers* y *diggers* muy recientes, como las de Rees o Bradstock, o en el ya mencionado diálogo promovido por Liberty Fund en 2019. Para el caso de Winstanley, puede verse la excelente recopilación bibliográfica que realiza Julián Verardi, en la cual casi no existen referencias a estudios del *digger* en base a conceptos del Estado moderno.

que supuestamente se venía conformando desde las monarquías absolutas. Para ello haré uso de clásicos de la teoría del Estado, haciendo hincapié en el cambio que se produjo entre el medioevo y la modernidad respecto de la conformación de esa nueva institucionalización de lo político, ligada a la centralización de funciones y procesos políticos que antes se encontraban fragmentados en una gran gama de personas e instituciones, las cuales incluían a los señores feudales, el Papado, el Imperio, las ciudades, los gremios, las órdenes monásticas, etcétera. En mi defensa, deseo aclarar que todos los puntos explicados en los capítulos anteriores no fueron simples adornos. No quise solamente marcar una postura respecto de cuestiones que ya están tratadas en el estado del arte, como ser las ideas de *levellers* y *diggers* respecto de la soberanía popular, las bases del contractualismo o el derecho de resistencia. Todos esos puntos fueron tratados bajo una óptica propia y con el fin de pavimentar el camino hasta llegar a este núcleo de mi trabajo. En este marco, intentaré mostrar las conexiones existentes entre el tipo de Estado y la forma de gobierno que proponen estos radicales con sus visiones sobre la historia y el pueblo, y particularmente con los tópicos referidos al enemigo y la revolución milenaria. El propósito será indagar consecuentemente cuáles son las funciones y límites que endilgan al gobierno en el esquema que ellos consideran como el único estrictamente justo, analizando a la par el rol que debían cumplir los ciudadanos y cuál es la presencia (o ausencia) de ciertas instituciones dentro de ese marco jurídico-político.

7.1 El camino hacia el Estado moderno soberano

Querría empezar este acápite con una cita, a mi entender muy esclarecedora del tema que me propongo tratar y cuya presencia es casi inexistente en los estudios sobre los *levellers* de las últimas décadas. La misma corresponde al primer boceto del *Agreement*, en donde se resumen cuáles deberían ser las funciones del Parlamento:

> «El poder de este y todos los futuros representantes de esta nación es inferior solo a aquellos que los eligieron, y de hecho se extiende, sin el consentimiento o concurrencia de ninguna otra persona o personas, a la creación, alteración y revocación de las leyes; a la designación y abolición de cargos y cortes; al llamamiento, remoción y rendición de cuentas de magistrados y funcionarios de todos los grados; a la declaración de guerra y paz; a la relación con Estados extranjeros; y en general, a todo aquello [*whatsoever*] que no esté expresa o implícitamente reservado por los representados para ellos mismos» (VVAA 1998, pág. 94).

En principio hay dos puntos que me interesa focalizar. Primero, el párrafo resulta ejemplar respecto de aquello que la teoría política trata sobre el moderno concepto de soberanía. Al leer esta cita uno podría

fácilmente confundir la fraseología con el famoso libro de Jean Bodin en donde describe las funciones de todo soberano que se precie de tal. Se propone así una idea de comunidad jurídicamente organizada donde el orden político, jurídico y hasta militar se reflejan a través de un monismo de poder y de un Estado centralizado, territorialmente cerrado e independiente de cualquier tipo de institución con objetivos universales como podían ser el Papa o el emperador (Schmitt 2005, pág. 47; Heller 1990, pág. 145). Tengo en cuenta que la historiografía contemporánea entró en una fuerte revisión de este proceso centralizador, por ejemplo estudiando cómo las autoridades a nivel local muchas veces actuaban en complementación (Chittolini 1994, págs. 559-561, 569-574 y 578-581). De hecho existen estudios al respecto para el caso de la misma Inglaterra moderna (Braddick 2004, págs. 28 y 86). Sin embargo, mi propósito es mostrar cómo los *levellers* enmarcan su proyecto dentro de un esquema que termina en una fuerte centralización del poder. Más adelante detallaré que podrían existir algunas excepciones, pero en el fondo debe tenerse en cuenta que su misma idea de revolución, la cual rompe con la historia para instaurar el gobierno realmente justo, puede ser una causa importante. Si el objetivo era quebrar el régimen demoníaco del pasado, se hacía necesaria la recreación de un poder fuerte que impida el retorno a ese pasado y que asegure continuamente la libertad al pueblo. Lo paradójico es que, dentro de este marco, ellos se inscriben en un proceso que en absoluto fue un invento propio. En parte haciendo una insolente analogía con la relación que Tocqueville recreaba entre la centralización llevada a cabo por los reyes franceses y la revolución, uno podría decir que estos radicales parecen ir en la misma línea. Ya no existiría el monarca al estilo de Jacobo o Carlos Estuardo, que fundamentaban su poder en el derecho divino de los reyes, pero en parte se continuaría el proceso de centralización donde las decisiones se tomaban en una única instancia, sin poder ser discutida por otras entidades.[2] En el gobierno justo por esencia solo una instancia de poder es la que debe reclamar para sí las funciones necesarias para dirigir la comunidad. En segundo lugar, no es un dato menor que se esté hablando del Parlamento. Es decir, endilga a esta institución las características propias de un soberano. ¿Acaso el pueblo no cumplía dicha función? Aquí me interesa específicamente la

[2] Debo marcar que mi estudio se fundamenta en la percepción de que las monarquías absolutas no son propiamente la última versión del modelo de dominación feudal-medieval como puede encontrarse en algunos estudios (Anderson 1974, págs. 18, 40-41 y 115; Verardi 2005, pág. 25). Por el contrario, mi marco teórico parte de que la centralización de funciones que estos reyes sobrellevaron ya marca un quiebre con el medioevo. Seguiré tratando esta cuestión en este acápite y principalmente en el posterior cuando analice el cambio respecto de la poliarquía medieval.

última oración de la cita del *Agreement*. Me atrevería a decir que cualquier investigador moderno se centraría en las últimas palabras para declamar lo maravilloso del ideario *leveller* respecto de cómo prevén una serie de reservas por las cuales el individuo se protege respecto del abuso del poder. Sin menospreciar este análisis, a mí particularmente me llama la atención (por no decir que me preocupa) la palabra *whatsoever*. Es verdad, los individuos se reservan un ámbito propio, mostrando que en última instancia el Parlamento es solo un representante al cual el verdadero soberano le otorgó su *trust*. Ahora bien, no es un dato menor que el Parlamento, dentro de un cierto marco de garantías, pueda hacer «cualquier cosa». En las próximas páginas intentaré mostrar cómo esta cita refleja un dilema poco tratado y que creo esencial para entender el ideario de estos radicales: la centralización del poder en un cuerpo que supuestamente recrea el pueblo, el dilema del rol que puede cumplir ese pueblo y el peligro de que la creatura se torne incontrolable.[3]

En varios textos de los *levellers* pueden rastrearse citas que se condicen con esta impronta estatal moderna. Ya desde 1645, al calor de las batallas finales de la primera guerra civil, en un texto escrito por varios *levellers* se expresa que la Cámara de los Comunes está capacitada para «hacer, alterar y abrogar las Leyes, según la ocasión lo requiera; para escuchar y mitigar los agravios del pueblo, y para reformar todo lo incorrecto en la *Commonwealth*». A renglón seguido aclaran que representan al pueblo y por ello este poder de legislar no fue delegado para la destrucción de las libertades sino para su «edificación y refuerzo tanto en lo particular como en lo general» (Overton *et al.* 1645, págs. 1-3). Es una buena cita para marcar el tópico transversal a todo este capítulo. Siempre estos radicales enfatizan que el pueblo es el soberano, pero ese poder es delegado a una autoridad que exclusivamente tiene la función de recrear todo un sistema legal que ordenará la conducta de las personas en un sumo grado («tanto en lo particular como en lo general»). Se prefigura así el poder de aquello que luego se asociará al Estado moderno soberano que se impone como autoridad reguladora exclusiva sobre una

[3] En los coloquios de Liberty Fund, Davies en parte menciona esta cuestión cuando advierte que los *levellers* proponían un poder absoluto e ilimitado, pero especificando y enumerando una serie de reservas a ese poder. Contrapone esta perspectiva a la que luego se dio en la constitución estadounidense, en la cual, de manera inversa, aquello que se especifica y numera son las funciones del poder. A mi entender de manera paradójica, Davies termina observando que en parte es preferible la opción de los *levellers* porque el siglo XX demostró que la lista de funciones delegadas al poder (la perspectiva no-*leveller* de la constitución estadounidense) siempre fue creciendo (Davies 2019). Yo respondería que el hecho de que un poder se piense como ilimitado ya es peligroso, por más que se le enumeren excepciones. En el resto de mi libro intentaré demostrar por qué digo esto.

población y en un territorio dado. En el mismo año Lilburne advertía que «es confeso entre todos los hombres racionales que el parlamento tiene un poder para anular la ley, y para hacer una nueva ley, y para declarar una ley» (Lilburne 1998b, pág. 5). La cita expresa la primordial función del soberano, pero nótese la elocuencia al marcar que esto es algo completamente racional. Cualquier otra idea no perfilaría solo una opinión distinta sobre la forma de Estado, sino que sería directamente irracional. Se vuelve entonces a lo visto en capítulos anteriores. Todo aquel que se opone a la recreación de este poder centralizado es directamente un insano. El líder de los *levellers* continuará con esta tónica para confirmar las funciones que posee esta entidad. En la Cámara de los Comunes «solo (por derecho) reside el formal y legal poder supremo de Inglaterra, y sobre el cual todos los Comunes de Inglaterra dieron tanto de su poder, al punto de capacitarlos solo a ustedes para hacer cualquier cosa [*doe all things whatsoever*] para el bienestar, paz segura y prosperidad» (Lilburne 1646g, pág. 9). Nunca deja de aparecer el pueblo como origen de ese poder que luego se delega. Pero este acto se realiza de manera unilateral a una sola instancia, la cual adquiere por derecho todo el poder político para llevar a cabo cualquier acción en pos del bien del pueblo (no es casual el uso de ese *whatsoever* que luego aparecerá en el *Agreement*).

En la reconocida obra de Overton, *An arrow against all tyrants*, se traslu-ce sin sombras la centralización de la función legislativa cuando exclama que exclusivamente la Cámara de los Comunes «tiene poder para hacer o abrogar las leyes, estatutos, etcétera, aún sin el consentimiento del rey» y que «tienen el poder para elegir aquellas leyes que juzguen las más convenientes», relegando al rey a un mero funcionario [*officer*] que en todo caso puede ser el «supremo ejecutante de las leyes» (Overton 1998b, pág. 63).[4] En un texto coetáneo vuelve con la misma tónica para observar que el poder legislativo reside solo en la Cámara de los Comu-nes, confirmando que ante la ausencia o partida del rey, los Comunes podrían continuar dicho accionar político (Overton 1646a, pág. 16).[5]

[4] Una visión casi idéntica del Parlamento como aquel que declara cuáles son las funciones del rey puede encontrarse en Lilburne (1806-1812, pág. 1009).

[5] Recuérdese que el texto está escrito en momentos en que el rey había perdido la guerra civil y deambulaba por el Reino Unido buscando dónde asentarse para negociar con los parlamentarios. Es muy interesante un texto ya citado en este libro, donde Lilburne describe una discusión que se da en el marco de que el ejército escocés no quería entregar al Rey. El *leveller* explica el error de estos escoceses con distintos argumentos, y aquí resulta perspicaz uno en particular. En el diálogo los escoceses alegaban la relevancia de la voluntad [*will*] del Rey para quedarse con ellos y a esto Lilburne opone lo siguiente: «... su voluntad legal, estamos seguros que no puede existir sin el Parlamento... que es el soberano poder de la tierra» (Lilburne 1646d, págs. 347-351). Jurídicamente hablando, el rey no posee propiamente voluntad. Es solo un apéndice del Parlamento.

En el mismo año Lilburne retoma este argumento para aplicarlo a un problema particular sobre las funciones del *major* y los *aldermen* de Londres, alegando que el rey no tiene poder legislativo y por ende no pudo delegar dicha función en estas personas, confirmando que este poder solo reside en el pueblo y en aquellos que él elige, para legislar y guiar a todos los magistrados (Lilburne 1646f, págs. 3-4). Estas citas podrían tomarse como un ejemplo de una teoría de división de poderes, pero me interesa marcar el valor que tiene el Parlamento (obviamente sin los Lores demoníacos) para centralizar la función primordial de todo poder soberano. En otro texto del mismo año Overton repite que solo el Parlamento, que es elegido por el pueblo, tiene el «poder de unir [*binding*] a toda la nación a través de la creación, alteración y abolición de las leyes» y la participación del rey o los lores en este proceso es «meramente formal» porque no tienen su raíz en la elección popular (Overton 1998a, pág. 37). Nótese cómo las palabras que se usan para el bodiniano «hacer y deshacer la ley» son casi idénticas en distintos textos de estos radicales. El pueblo es el origen de todo poder, pero la delegación del mismo se concreta en un acto unilateral que fundamenta la centralización completa del poder de crear esa ley que ordenará la vida de la comunidad toda.

Una fraseología similar a aquella primera cita con la que empecé este acápite es presentada en los otros dos bocetos del *Agreement*. En el de 1648 se asevera que el poder de los representantes «se extiende (sin el consentimiento o concurrencia de ninguna persona o personas) a la creación, alteración y declaración de las leyes; a la creación y abolición de magistrados de justicia, y a todo aquello [*whatsoever*] que no esté en este *Agreement* exceptuado o reservado» (Lilburne y Overton 1648, págs. 10-12). A renglón seguido describe algunas de estas reservas como ser la de libertad de culto, la libertad para formar parte de una guerra, la abolición de privilegios y la defensa de la propiedad privada. Pero fuera de ello, se repite el *whatsoever*, confirmando que el Parlamento no tiene límites en su política de protección de las libertades y mantenimiento del nuevo orden, que es el único verdaderamente justo. En el de 1649 se detalla que el Parlamento debe defender para sí una serie de funciones, entre las cuales se incluyen «la conservación de la paz y el comercio con naciones extranjeras», la seguridad de las «vidas, integridad física [*limbs*], libertades, propiedades y estados» expresadas en la *Petition of Right* de 1628, y la recaudación de impuestos [*raising of monies*] para la prosperidad de la *commonwealth* (Lilburne *et al.* 1998, pág. 173). Una vez más las clásicas funciones del Estado soberano: monopolio en la política exterior e interior y cobro de impuestos para llevar a cabo esto.

Nótese además cómo el Parlamento, con estas funciones y particularmente con la referida a proteger la vida de los individuos, se enmarca en esos procesos de gubernamentalidad que se exploran en la teoría política contemporánea. Se recrea una institucionalización de lo político

que tiene por blanco el control de la población en un territorio delimitado mediante medios de coacción física y la utilización de instrumentos que definen aquello que debe estar dentro de la órbita estatal (O'Donnell 1978, pág. 1158; Foucault 2006, pág. 98). En los *levellers* puede darse una conjunción entre aquello que estudios contemporáneos analizan como dos tendencias contradictorias entre un arte de gobierno que se basa en el binomio razón-justicia y una razón de Estado que impone un orden de control sobre la población (Viroli 2005, págs. 1-3, 286 y 291). Para estos radicales el gobierno que se recrea a través del *Agreement* se fundamenta en premisas estrictamente racionales de justicia, pero es justamente este hecho lo que permite proyectar un esquema de gobierno que centraliza el poder para mantener ese orden justo, y castigar a todo aquel que quiera oponérsele. Es el surgimiento de ese Estado que, a través de estructuras y funciones específicas, mantiene el consenso y permite la participación de los gobernados en su seno, a la vez que regula en estos los comportamientos sociales conformes, mediante la neutralización de los conflictos privados a través de una organización racional concebida para concentrar el poder (Schiera 1994, págs. 18, 20-22 y 47; Negro Pavón 2003, págs. 272-273 y 280). El Parlamento debía terminar con esa historia de pecado e imponerse como el protector del pueblo y como el regulador de última instancia de la dinámica de las relaciones humanas, a fin de que las mismas se encuadren dentro de los verdaderos principios de justicia que venían de la naturaleza y Dios. Así la política ya no estaría regida por los intereses egoístas (¿privados?) de personajes como los lores, recordando que los *levellers* argumentaban que justamente esto era lo que podía llevar a un estado de caos. El Estado ahora es el ámbito de todos, no es la propiedad particular de reyes ni de lores, y el gobierno se impone con el monopolio de la fuerza para que ningún habitante pueda romper este nuevo esquema público.

Es cierto, los *levellers* dirían que el pueblo siempre está presente con la posibilidad de deconstituir este gobierno. Pero hay una serie de variables que no deben menospreciarse. Citas como las expuestas mostrarían que sin ese monopolio de la fuerza y de los instrumentos necesarios para su cumplimiento, el pueblo no tendría aseguradas sus vidas y libertades.[6] En base a modernas teorías del Estado, se recrea de esta forma una esfera donde el Estado (en el sentido restringido de la palabra) aparece como un intermediario que actualiza el derecho en beneficio del individuo, disponiendo de la fuerza coactiva que se torna instrumento para la efectivización de ese derecho (Freund 2006, pág. 73). La legitimidad del Estado se fundamenta en la imposición exclusiva de obligaciones

[6] El clásico estudio de Petergorsky ya marcaba que en los *levellers* el Estado aparecía con un carácter positivo, no solo para garantizar las libertades en abstracto, sino para hacerlas «efectivas realidades sociales» (Petegorsky 1940, cap. 2).

para con los individuos, usando la coerción para que se cumplan dichas obligaciones (Simmons 1999, págs. 746-748). Algunos estudios marcan que estas funciones que adquiere el Estado en los *levellers* podrían ser vistas como parte de la inclusión del pueblo llano (Fernández Llebrez 2014, págs. 47-48). Pero aquello que busco marcar es que en estas citas la revolución solo puede tener verdaderos frutos si surge posteriormente ese poder que garantiza la libertad del pueblo. El Estado aparece como máquina que se concreta en un derecho, cuyo objeto se centra en asegurar las libertades de los individuos que lo componen, como un marco formal dentro del cual la sociedad lleva a cabo su dinamismo (García de Entrerría 1972, págs. 14-22), pero sin el cual esas mismas personas se verían totalmente imposibilitadas de actuar de dicha forma. Por lo tanto, ¿podría existir realmente el pueblo sin el Parlamento que asegura la libertad para esa misma existencia? Puede recordarse aquí nuevamente el texto de Palti, cuando describe la soberanía en el Barroco como ese agente que actúa como intermediario entre la comunidad toda y la pluralidad de los individuos, haciendo que el principio de unidad que los constituye como tal sea justamente ese soberano como fuente externa (Palti 2017, pág. 26).

El actuar del Parlamento podría resolver (aunque no creo que lo haga del todo) ese dilema que describí en los *levellers* sobre el significado del pueblo como suma de individualidades o como todo homogéneo. Mediante la reafirmación y concreción de las libertades, se logra conjugar la protección de las garantías de cada individuo con el pueblo todo que deja de ser un objeto de opresión. Pero ello solo se logra si el Parlamento se hace presente como una fuerza que centraliza el poder coactivo para la protección de las libertades necesarias para la verdadera existencia del pueblo como un todo y de cada uno de los individuos en particular. Por otro lado, no debe olvidarse que este esquema jurídico-político se pensaba como el final de un proceso histórico guiado por la Providencia y fundamentado en principios racionales casi indiscutibles. Existe un proceso de racionalización mediante el cual estos radicales buscan recrear las funciones que debería tener el Estado (los bocetos del *Agreement* son justamente eso) y en esto se asemejan a la concepción del Estado moderno como una hechura artificial y racional. Pero también debe tenerse en cuenta que los *levellers* piensan que este arreglo no se fundamenta en una racionalidad instrumental, sino que el uso de la razón para concebir ese esquema institucional se complementa con el descubrimiento de los principios del derecho natural. Por lo tanto, esa legitimidad para imponer obligaciones tiene un fundamento mucho más indiscutible, haciendo que la fuerza coactiva se transforme en cierto sentido en una fuerza moral. Recuérdense las innumerables citas donde se describe a todo aquel que no crea en los principios de justicia como un aliado a los perversos poderes del antiguo régimen o un traidor a la causa. Las funciones que

adquiere el Parlamento son primordiales para la misma entidad pueblo y resultado de una lógica racional y teológica implacable. El Parlamento no solo se presenta en ocasiones como el promotor de la dictadura soberana, sino que además, una vez consumado ese reinicio del sistema, adquiere una serie de funciones que lo asimilan a un verdadero soberano. En este sentido los *levellers* parecen estar a mitad de camino entre el medioevo y la modernidad (fraseología que no me agrada demasiado). Por un lado, tienen una influencia medieval en la idea de que todo gobierno justo debe respetar el derecho natural y los mandatos divinos. Pero por otro, a través de documentos como el *Agreement* y el resto de su literatura política, esquematizan un poder que rompe con las estructuras del pasado y se erige como el exclusivo protector de los individuos que componen el pueblo. Pueblo que, como ya se prefijó para otros puntos, pasa de ser sujeto a objeto y viceversa constantemente.

El proceso también se asocia a la gradual impersonalidad que adquiere la maquinaria gubernamental. La afrenta de los *levellers* al poder monárquico y a los lores se entiende en parte como una crítica a que una serie de hombres puedan fundamentar su poder en carácter personal. Para estos radicales, el gobierno no puede ser monopolizado por ninguna persona en particular. Es un lugar al cual puede acceder cualquier individuo siempre y cuando obtenga el *trust* del pueblo. Al analizar estas afirmaciones uno puede poner el foco en la capacidad soberana que posee el pueblo y en cómo estos pensadores desarrollaron ideas que después estarán en el núcleo de las discusiones sobre la representación democrática. Pero aquello que en este acápite me gustaría marcar es que sus ideas también se inscriben en ese proceso donde el gobierno, o la estructura jurídico-político de toma y ejecución de decisiones, deja de pertenecer a personas particulares (rey, lores o el que sea), pero a la vez implica la recreación de una autoridad política impersonal, mediante una abstracción que permitirá la continuidad de los procesos de gobierno y donde las agencias estatales ya no se usan en base a la voluntad del gobernante (Borrelli 1993, págs. 16 y 81; Mansfield 1983, págs. 850-856). El Estado aquí pasa a diagramarse como una forma de poder público que empieza a independizarse de los mismos individuos, ya sea que actúen en carácter de gobernantes o de gobernados, para transformarse en la suprema autoridad dentro de un territorio (Skinner 1993, vol. 2, págs. 360-365). Es justamente esta impersonalidad y este carácter autónomo respecto de individuos particulares lo que permite que cualquier persona pueda llegar a acceder a ese poder, pero sin fundamentarlo como propio.[7]

[7] El texto de Skinner recién citado sirve para terminar de aclarar dicha cuestión, cuando observa que, mientras los soberanos van y vienen (las personas nacen y

Retomo también la cuestión que ya marqué sobre el rol que juega el Parlamento dentro de este esquema. Esta entidad no solamente se figura en algunos textos de los *levellers* como la responsable de reiniciar el sistema sino que, aún bajo la futura instauración del gobierno justo, centralizaría las funciones gubernamentales principales y hasta en no pocas ocasiones se le endilga directamente el título de soberano. En los *levellers* esta relevancia del Parlamento se multiplica particularmente en los textos escritos después de las victorias que darán fin a la primera guerra civil. Ya mostré párrafos atrás cómo desde 1645 empiezan a caracterizar al Parlamento como la institución política que debe centralizar la capacidad de toma de decisiones en todo ámbito, porque además el Parlamento se describía en ocasiones como el promotor de la liberación de la nación oprimida. Lilburne llega a aplicar esta función aún para su vida personal, describiendo cómo el Parlamento actúo en favor de aquellos que fueron «oprimidos en nombre de la conciencia», liberándolo «de todos mis problemas» (Lilburne 1645b, pág. 2). Overton denomina a la Cámara de los Comunes como la «Soberana Cámara», y si bien siempre aclara que representan a los comunes de Inglaterra, le agrega el mote de «la más alta Corte de Judicatura... más allá de la cual nada puede hacerse» (Overton 1646g, pág. 1). Obviamente este tipo de textos se enmarcan en la lucha que los *levellers* sobrellevaban en ese momento contra los Lores, pero las palabras que se usan son muy fuertes. Ese Parlamento unicameral que ellos proyectan es tildado directamente de «soberano», siendo no menor la última frase mediante la cual se expresa en su grado máximo la centralización de funciones políticas. Casi al estilo del Leviatán hobbessiasno, toda orden que no emane de dicha Cámara no tiene ninguna posibilidad de existencia válida. Este continuo ida y vuelta entre pueblo y Parlamento que centraliza el poder se repite en otros textos de Overton, tildando a la entidad como «el más poderoso Tribunal de las Libertades del Pueblo» (Overton 1646h, pág. 58), o también presentándola como el protector por excelencia frente a las conjuras de esos enemigos absolutos como son los presbiterianos y católicos (Overton 1646d, pág. 7). Ese mismo año Lilburne se encaramaba con toda su fuerza argumentativa contra los Lores y, al exclamar que estos no tienen ninguna capacidad para juzgarlo, declara que su proceso judicial es una afrenta a la Cámara de los Comunes como el «absoluto, supremo y derivado poder» (Lilburne 1646c, págs. 3 y 9). Se presenta la misma dialéctica entre pueblo y Parlamento que vimos en Overton. El pueblo es el origen pero, al traspasarse el poder, mantiene su carácter de absoluto para que la Cámara de los Comunes lo aplique para el bien de la nación. Un año

mueren), la «persona del Estado se mantiene, incurriendo en obligaciones e imponiendo derechos que sobrepasan la vida de los habitantes (*subjects*)» (Skinner 2009, págs. 345-346).

después el líder de los *levellers* presentaba en su *Regall tyrannie discovered* una fraseología muy similar a la vista en Overton, y citando documentos del mismo Parlamento, lo describe como «el más alto, supremo y gran Corte, Consejo y Juez de este Reino», alegando luego que debido a esto tiene la capacidad de delimitar la suerte del rey «en casos de minoría de edad, discapacidad natural o cautiverio» y hasta de juzgar cuándo esto de hecho sucede (Lilburne 1647g, págs. 34-37).

En lenguaje schmittiano (o aun de la teocracia medieval al estilo de un Egidio Romano), podría decirse que el Parlamento tiene la capacidad de tomar la decisión en última instancia cuando se produce una situación excepcional (y hasta de determinar cuándo esta situación sucede), como ser la acefalía del rey por el motivo que sea. Estas citas no son menores porque tanto Overton como Lilburne endilgan al Parlamento funciones de tipo judiciales que una estricta teoría de división de poderes no estaría del todo dispuesta a aceptar.[8] En la misma línea argumentativa, Walwyn dirige uno de sus textos más memorables a la Cámara de los Comunes, denominándola como «la legal [*right*] honorable y suprema autoridad de la nación» (Walwyn 1998a, pág. 77). Un año después repite el mismo mote de «suprema autoridad», para otorgarle la función primordial de lograr los objetivos de la causa, como ser la supresión de diezmos o el otorgamiento de trabajo a los pobres (Walwyn 1648b, pág. 13). En este marco es interesante cómo en un reconocido texto, la petición del 11 de septiembre de 1648, critican fuertemente al Parlamento por no aceptar su esencia de ser el poder supremo dentro del régimen inglés (Lilburne 1806-1812, pág. 1007). En el *Agreement* de 1649 se detalla que el Parlamento tiene «la suprema autoridad de Inglaterra y de los territorios incorporados», aunque aclarando que son representantes del pueblo (Lilburne *et al.* 1998, pág. 170). Es perspicaz en este texto que también esta entidad es la responsable de realizar la leva del ejército (Lilburne *et al.* 1998, pág. 176), siendo esto un tema relevante si se recuerdan los otros panfletos donde los mismos *levellers* daban una casi autonomía a los soldados para decidir esto. Aun después de Burford determinan

[8] Vale apuntar que en otros textos Lilburne diferencia tajantemente el poder legislativo del *jurisdictive power* y hasta proclama que el Parlamento no podría injerir en principios declarados por el *common law* (Lilburne 1648c, pág. 9, 1648f, pág. 6). Nuevamente aparecen los idas y vueltas de Lilburne respecto de la ley heredada. Por otro lado, pueden encontrarse referencias en donde critica la posibilidad de determinar procesos extraordinarios para personas particulares (Lilburne 1653i, págs. 10-11). Declara esto específicamente en un texto donde compara uno de sus juicios con aquel que finalmente sentenció a muerte al Rey, alegando que este último se ponía por fuera de la ley y Lilburne no, y así justificar por qué Lilburne no puede ser juzgado por un proceso extraordinario (Lilburne 1649e, pág. 1). Una crítica similar al «uso de cursos extraordinarios» puede encontrarse en Overton (1646h, pág. 3).

que el pueblo es el soberano, pero el Parlamento es «el más legal [*lawful*] poder visible», agregando que «una vez determinado donde el comando legal de la fuerza se encuentra, todas las otras cosas de interés común se le subordinarán» (White 1649). Siempre queda abierta la posibilidad de resistir si el gobierno no cumple su deber y de hecho a renglón seguido de esta cita justifican las revueltas de ciertos sectores del ejército contra el Parlamento. El pueblo (¡o el ejército!) se mantienen siempre como ese cuerpo vivo con la posibilidad de controlar al poder constituido. Pero me parece muy remarcable la fuerza del argumento de que, una vez que el poder legítimo se constituye, todo lo demás debe subordinarse.[9]

Volviendo a los análisis de filosofía política contemporánea, después del actuar de la *communitas*, se da el pasaje de ese cuerpo inmanente a un cuerpo corporativo trascendente, surgiendo la ley que adquiere ciertos caracteres de sacralidad (Barshack 2006, pág. 196). La revolución puede mantener un cierto carácter de permanencia, pero estos radicales no dejan de marcar la relevancia que tiene ese sistema jurídico recreado, porque encima está amparado por Dios. Vuelvo atrás en la cronología al ya citado *An arrow against all tyrants* de Overton, porque es un claro ejemplo para describir esta cristalización del sistema. Allí se observa que la ley soberana es la seguridad del pueblo y los habitantes [*subjects*] deben subordinarse a ella y todos los poderes deben ordenarse bajo su mando (Overton 1998b, pág. 56). Una vez que la ley es reconocida como legítima (ya no es el sistema jurídico pecaminoso del pasado), todo y todos deben subordinársele. El pueblo puede (y debe) mantenerse en estado de alerta contra posibles tiranos, pero la impronta de la ley establecida parece en ocasiones sobreponerse. Nuevamente yendo hacia la filosofía política contemporánea, se consolida un esquema constituido como un aparato absoluto y trascendente que tendrá en parte como fin contener la vida de ese poder constituyente que es sinónimo de libertad y labor viva (Attel 2009, págs. 45-46). Esto resulta interesante porque los *levellers* muestran así ciertas ideas sobre cómo sería el gobierno posterior al proceso revolucionario. Frente a la fuerza viva de ese pueblo que se rebela contra el sistema opresor, empiezan a postular la cristalización del sistema con una ley, un poder coactivo y un cierto arreglo institucional que intenta ser descripto como innegable y el cual todos los ciudadanos sensatos deberán respetar. Se pasa así a aquello que estudios contemporáneos analizan como las fases posteriores a la revolución donde, más allá de que la misma se haya hecho contra la estratificación y diferenciación

[9] Foxley resalta en este sentido cómo los *levellers* diferenciaban entre la «supremacía constitucional» de la Cámara de los Comunes y la «soberanía última» del pueblo, lo cual hacía que la primera sea *accountable* a la segunda. A pesar de ello, esta misma investigadora acepta que «los *levellers* a veces estaban menos preocupados que los investigadores modernos por determinar donde la soberanía reside» (Foxley 2013, págs. 11 y 70).

en sí mismas, finalmente se termina recreando un sistema que, aunque no igual al anterior, posee en su corazón un esquema institucionalizado (Monnerot 1981, págs. 255-257).[10] Es cierto que la preponderancia del Parlamento irá menguando fuertemente cuando, a criterio de estos radicales, no se empezaban a cumplir los objetivos de la causa. Ya describí las innumerables citas al respecto al hablar de los nuevos enemigos traidores de la revolución, y pueden encontrarse referencias explícitas a la tiranía del Parlamento, especialmente en los textos más tardíos de Lilburne (Lilburne 1653i, pág. 5, 1653h, pág. 7).[11] Pero también es cierto que, aun en este posterior momento de desilusión, ellos seguían confirmando la validez política, jurídica y hasta religiosa del *Agreement*.[12] Y mostré que los tres bocetos de este documento son más que claros respecto de la función centralizadora que debería tener el Parlamento. Por ende, más allá del vaivén de las circunstancias, para los *levellers* el Parlamento era

[10] El estudio de Monnerot analiza cómo en esta fase posrevolucionaria surge aquello que denomina como «reacción escatológica» de los nostálgicos de la revolución que se sienten traicionados y que ven un retorno al pasado, a la par de aquellos que se quedan en una «ilusión escéptica» y creen que nada cambió, se resignan y ya no quieren luchar (Monnerot 1981, pág. 295). Los *levellers* podrían inscribirse en algunos de estos grupos. De hecho Monnerot así lo hace, recordando que aquel que impuso el nuevo orden fue Cromwell. Pero aquello que querría marcar es cómo en el ideario político de estos radicales, que luego se sintieron traicionados por el gran general, también aparece una proyección clara sobre un esquema de gobierno que en parte cristaliza el fervor revolucionario.

[11] Cito aquí casi de manera anecdótica un texto anterior en donde Lilburne se queja de que el Parlamento no aceptó el poder soberano, pero ahora lo ejercía para mantenerlo preso a él mismo (Lilburne 1649f, pág. 12). Repito una ironía que ya adelanté: ¿acaso está sufriendo las consecuencias de la dictadura soberana y la centralización del poder en una única instancia que el mismo ideario *leveller* proponía? Es cierto, ellos repetían hasta el hartazgo la validez de los principios del derecho natural y la soberanía del pueblo como origen primigenio de todo poder. Pero su teoría terminaba postulando que los mismos representantes debían auto-controlarse, a lo sumo existiendo el pueblo que, en estado de revolución permanente, podía siempre quitarle el *trust* a sus representantes. La cuestión no menor, y aquí me adelanto a aquello que trataré en el próximo acápite, es que este posible contrapoder tenía un casi inexistente grado de institucionalización. En lo concreto, la única entidad que realmente parecía tener existencia (tanto jurídica como fáctica) era el Parlamento. Todo lo otro se lo había llevado el viento de la revolución milenarista.

[12] Puede verse a este respecto el reciente libro de Gary de Krey donde se postula cómo, aún después del supuesto fracaso de los *levellers*, los miembros de este grupo y sus seguidores civiles y militares insistieron recurrentemente con la proposición del *Agreement* (De Krey 2017, pág. 217). En un sentido similar, otro estudio reciente marca que el mismo Lilburne, aún después de convertirse a cuáquero, tampoco se habría calmado del todo en su afán revolucionario (Hessayon 2018, pág. 97).

el encargado exclusivo de crear esa ley que, en lenguaje de la teoría del Estado moderno, se propone estabilizar el comportamiento de toda la población bajo sus cánones.

En conexión a la recreación de este sistema que busca ordenar la conducta de los individuos, debe marcarse la presencia que posee la idea de orden y armonía en el pensamiento de los *levellers*. Esto por otro parte se relaciona con tendencias muy presentes en la época. Frente al mundo convulsionado por las guerras de religión que se venían dando desde hacía más de un siglo (de lo cual Inglaterra no escapaba), aparecerá continuamente la necesidad de reinstauración del orden. Esto tiene por un lado una faceta que suele estudiarse en torno a la necesidad, típica del Barroco, de imponer el orden en las sociedades convulsionadas por estas guerras (Bouwsma 2002, pág. 175). Pero también es algo propio de las confesiones calvinistas. Frente a un mundo falto de armonía (tanto a nivel de procesos jurídico-políticos como psíquicos internos al ser humano), se presenta la insistente preocupación de los santos por el orden y la disciplina (Walzer 2008, pág. 295). Ya se vio cómo los textos de los *levellers* son claras exposiciones de motivación a la revolución, pero cuando tratan la esencia del verdadero gobierno, aquello que impera es la inclaudicable afrenta al caos. Una vez más, el boceto de *Agreement* de 1647 vuelve a darnos una cita cruda y clara de esta tendencia:

> «... que la fundación de su paz esté tan libre de incertidumbre como para que no haya argumentos para futuras discusiones o disputas que ocasionen guerra o derramamiento de sangre. Y deseamos que consideren que estas cosas que aquí ofrecemos para acordar con ustedes son los frutos y fines de las victorias que Dios nos otorgó, y por lo tanto el establecimiento de las mismas son el más absoluto medio para preservarlos a ustedes y su posteridad de la esclavitud, la opresión, la distracción y los problemas. (...) Sin controversia alguna [*without controversy*], al unirse a nosotros en este acuerdo, todos sus particulares y comunes agravios serán rectificados [*redressed*] sin demora. El parlamento debe entonces hacer de su alivio y bien común su único objeto de estudio» (VVAA 1998, pág. 96).

A la cita no le falta nada de los tópicos que vengo analizando. El objetivo de este conveniente, racional y perfecto documento es asegurar un orden que a la vez es resultado de las victorias otorgadas por el mismo Dios.[13] Si ese orden propende a la libertad, ¿quién osaría enfrentársele

[13] Una referencia especular sobre esta ayuda divina se repite en un texto posterior de Lilburne, al hablar de las «varias eminentes y hasta milagrosas victorias con que Dios se complació en honrarnos» (Lilburne 1998a, pág. 146). Ya para este año 1649 la frase apuntaba más particularmente a recordar al Parlamento, que según ellos estaba actuando de forma errónea, que Dios les había otorgado las victorias para que instauren el sistema realmente justo. Pero la idea de fondo es la misma: la causa que ellos emprendieron no es una elección voluntaria, sino un regalo (y mandato) divino.

cuando encima es obra de la Providencia? Ello queda claro al advertir que este proceso no debería tener ninguna «controversia».[14] Recuérdese que los enemigos de estos principios solo podían ser demonios o insanos. Por si ello no bastase, también se hace presente el milenarismo, porque todo terminará en una situación de alivio inmediato para el pueblo oprimido durante la historia de pecado, donde ya no existirán males ni en lo individual ni en lo común. El fin de la revolución milenaria es la instauración de un orden que no puede discutirse.

Overton expresa esta tendencia de maneras siempre histriónicas. Ya en una de sus primeras sátiras puede encontrarse al personaje «Sr. Política Estatal», quien proclama la necesidad del castigo frente a los traidores y rebeldes que subvierten la paz pública y la salud del pueblo con su accionar perverso y no honorable a Dios, los que deben «caer bajo la espada de la Magistratura» (Overton 1645c, págs. 28-30). Reaparece la idea de los enemigos, ahora para reivindicar el orden coactivo que debe imponerse frente a ellos. En otro texto despotrica contra aquellos que «destruyen y subvierten la sociedad humana», los cuales deben ser «corregidos, expulsado y extirpados [*cut off*]» para la preservación del bien público y privado, concluyendo que la magistratura debe ser para el «elogio de aquellos que hacen el bien y para el castigo de aquellos que hacen el mal» (Overton 1647a, pág. 24). Una vez más florece el lenguaje violento al cual nos tenía acostumbrados este autor, pero ahora no para incitar a la revolución contra los poderes pecaminosos y opresores, sino para referir cuál debe ser la esencia de todo justo orden legal.[15] En esta línea el increíblemente revolucionario *Light shining in Buckinghamshire* también muestra el poder que debería tener la autoridad legítima: «El gobierno deben ser jueces, llamados Ancianos, hombres que temen a Dios y odian la codicia; deberán ser elegidos por el pueblo, para terminar con todas las controversias en cada pueblo y aldea, sin ningún otro problema o carga» (Anónimo 2016, pos. 118-120). Con un fuerte olor a calvinismo clásico (no es menor la referencia a los «Ancianos», con mayúscula, que odian el pecado), el texto presenta un gobierno que, si bien es elegido por

[14] La misma tónica se repetirá en el boceto de 1649, al confirmar que este documento que propone un sistema representativo es «el único medio efectivo para establecer una justa y duradera paz, para obtener el remedio a todos sus agravios, y para prevenir futuras opresiones» (VVAA 1998, pág. 96). Si este medio es el *único efectivo*, poco lugar quedaría a la discusión.

[15] En ese mismo texto advierte que sus argumentos son acordes a la «religión, la razón y las justas conocidas leyes» y por ende debe castigarse a aquellos que van contra esto, porque sino «será una motivación para los espíritus arbitrarios... dado que no habría castigos, y por ende no existiría ningún tipo de miedo» (Overton 1647a, pág. 28). El gobierno legítimo (tanto en lo teológico como lo racional) se asocia al miedo que debe imponerse frente a todo aquel que ose contradecir el orden.

el pueblo, centraliza el poder necesario para mantener el orden. Nótese la referencia al poder que resuelve «*todas* las controversias» en *todo* el territorio, y ello debe hacerse con la mayor eficacia como reza la última parte de la cita. El otro panfleto anónimo que le sigue en saga muestra una visión similar al recordar que las leyes deben derivarse de Dios y que los ejecutores de esta ley deben ser solo aquellos «que son correctamente divinos [*godly*], honestos, sabios, moderados, juiciosos, razonables y fieles hombres» elegidos libremente por el pueblo (Anónimo 1965, págs. 638-639). El pueblo es el soberano, nadie puede imponerse como autoridad si no es previamente elegido, pero esta elección debe hacerse en base a una serie de principios que resulten en la designación de gente proba, lo cual termina en una autoridad que rememora el Consistorio de Ginebra.

Lilburne no se queda atrás y así en unos de sus panfletos más prominentes, *The legall fundamentall liberties of the people of England revived, asserted, and vindicated*, cita un texto que advierte que el hombre recto no necesita de la ley, pero esta es necesaria porque existe «tanta maldad y perversidad en el corazón de los hijos de los hombres, que muchas veces los perversos y culpables acusan a los rectos e inocentes» (Lilburne 1649f, pág. 67).[16] Indirectamente Lilburne vuelve a figurar la presencia de esos enemigos diabólicos que persiguen a los inocentes, y frente a ello, siempre se necesitará de un poder coactivo que mantenga a raya a los impuros. Ese mismo año publica un texto donde describe una conversación supuestamente habida con un tal Mr. Peter en donde discuten sobre la ley en Inglaterra, y aquí Lilburne asevera que sin ley «cada hombre se convertirá en una ley para sí mismo; lo cual es la depravada condición de la naturaleza humana», porque «la lujuria se transformará en la ley, y la envidia se transformará en la ley, la codicia y la ambición se transformarán en leyes» (Lilburne 1649a, págs. 4-5). Se muestra aquí una idea de ley con ecos agustinianos, ya que sin su presencia solo puede imperar la naturaleza caída del hombre con sus pecados. Otro argumento a favor de la posible idea de estado de naturaleza en los *levellers*. De hecho el mismo año, en el ya citado *The legall fundamentall liberties of the people of England revived, asserted, and vindicated* observa directamente que sin la obediencia a la ley, se «disuelve todo el marco y constitución de la política civil del gobierno de este reino en la original ley de la naturaleza», dejando a cada hombre que juzgue personalmente qué es lo justo (Lilburne 1649f, págs. 17-18). Sin el Estado, la condición natural del hombre tiende al

[16] Este texto es elocuente porque llega a usar la palabra «democracia» en un sentido peyorativo, como lo opuesto al verdadero orden que proyecta la «ley, libertad y propiedad» (Lilburne 1649f, pág. 3).

caos de la codicia y la lujuria, y a recrear un sentido de justicia que solo beneficia los propios intereses.[17]

Esta tendencia continúa de manera explícita en una manifestación que publican varios de los líderes del movimiento mientras estaban prisioneros en la Torre de Londres bajo el gobierno parlamentario. A pesar de ser críticos del gobierno, esto no les impide enfatizar que «estamos a favor del gobierno y en contra de la confusión popular... conocemos muy bien que la corrupción del corazón del hombre es tal que ninguno escapa a ella, y si bien la tiranía es excesivamente mala, entre los dos extremos, la confusión es la peor» (Walwyn *et al.* 1998, pág. 162). El mismo año Walwyn enfatizaba en otro texto que no se opone a la idea de gobierno y religión (hasta llega a sugerir la supresión de la «falsa religión» y la superstición) y que no es su intención «dar vuelta el mundo», lo cual quedaba evidenciado a su entender no solo con su proceder sino con el mismo texto del *Agreement* (Walwyn 1649e, págs. 18-19 y 24). Nótese cómo este *leveller* quiere separarse de esa frase de «dar vuelta el mundo» (la cual aparecerá en Winstanley pero que esta cita muestra que era usada en el ambiente de la época), y hasta confirma que el *Agreement* no es solo una declaración de principios sino un documento que postula una idea de gobierno. Es cierto que este tipo de aseveraciones se enmarcaban en la necesidad que tenían de diferenciarse de esas difamaciones que les hacían sus enemigos de ser ateos y anarquistas.[18] Pero no deja de ser sorprendente la justificación del argumento. El gobierno es siempre mejor que la confusión popular, no sea que piensen que su ideario sea demasiado democrático. Por si ello no bastara, postulan la cuasi agustiniana (y que tantas confesiones protestantes hicieron carne) idea de que la autoridad existe a causa del pecado humano.[19] El remate es una

[17] Años más tarde Lilburne repetirá este argumento casi con las mismas palabras, concluyendo en una aseveración germinal de la tradición liberal: «la Ley es la salvaguarda, la custodia de todos los intereses privados, honores, vidas, libertades y propiedades [*estates*]» (Lilburne 1652e, pág. 15).

[18] Puede tomarse como ejemplo de ello un texto donde Lilburne describe como son acusados de «despreciar la autoridad y cualquier poder humano... destructores de todas las cristianas y humanas sociedades... siendo tan malos como los monjes papistas, los eremitas, los anacoretas, las monjas y los jesuitas, con otras infinitas y desesperantes, montruosas, provocativas, injustas e insoportables expresiones» (Lilburne 1645b, pág. 5). El líder de los *levellers* desea mostrar entonces que estos están muy lejos de estas prácticas, las cuales son asociadas nuevamente a los enemigos religiosos.

[19] Este cierto pesimismo antropológico se trasluce en algunos textos de los *levellers*. Un claro ejemplo de ello puede verse en un panfleto de autoría conjunta donde advierten el estado lamentable en que se encuentra Inglaterra, sumida en una «corrupción general de las costumbres, lo cual nos asegura que los males serán duraderos, y hasta incurables», y transcriben un párrafo del libro del Eclesiástico del Antiguo Testamento que advierte cómo el reino se traslada de un pueblo a

advertencia al nuevo gobierno como una reafirmación del orden: culpan a las actuales autoridades de tiránicas, pero advierten que la anarquía es peor. Estos radicales, que justificaron de varias formas posibles el estado de revolución permanente del pueblo, no dejan por ello de marcar que una sociedad no puede vivir en estado de naturaleza.[20] El Parlamento debe centralizar el poder no solo para proteger las libertades del pueblo inglés sino también para controlar el impuro corazón del hombre.

El caso de Winstanley resulta paradigmático respecto de esta cuestión del Estado moderno. Uno podría argüir que su utopía busca recrear un modelo de organización jurídica que va más allá de la estatalidad soberana. Si bien esto es cierto, cuando se empiezan a analizar algunas de las características de su ideal de gobierno pueden encontrarse no menores similitudes con las teorías clásicas del Estado soberano. Aquí se plantea una cuestión que es muy discutida en las investigaciones actuales sobre este autor, la cual hace referencia a la supuesta diferencia entre sus textos de carácter teológico y los políticos. En este marco algunos importantes estudios llegan a observar que en gran parte de la literatura de Winstanley no hay verdadero lugar para una acción estatal propiamente dicha (Gurney 2007, págs. 106-107). Otros arguyen que en sus últimas obras se produce un cambio cualitativo al aceptar el uso de la fuerza para imponer las reformas, mientras que antes pensaba que la implantación del nuevo sistema llegaría espontáneamente, mediante el

---

otro por causa de los pecados (Overton *et al.* 1645, pág. 7). La clásica analogía con el antiguo Israel ahora se usa para describir un estado de inmoralidad del cual Inglaterra debe salir. ¿Acaso la prédica de los santos podría lograr este cometido? Por otro lado deseo marcar que la visión que aquí postulo es en gran parte opuesta (nuevamente) a la de Rachel Foxley, quien asevera que a pesar de sus textos contra la anarquía, la corrupción no aparece en los *levellers* como motivo de la autoridad política al estilo agustiniano sino que el pecado solo es asociado a los gobiernos ilegítimos (Foxley 2013, pág. 26). Es cierto, y ya lo mostré en otros capítulos, que ellos ven a las autoridades del pasado como esencialmente pecaminosas y demoníacas, pero me parece que sería un tanto inocente creer que su proyección del gobierno solo se basa en el diálogo racional de seres puros. En ellos el pecado no desaparece como origen de futuros males contra la comunidad, y por ello la autoridad debe erigirse con toda su fuerza (legítima) para controlarlo. Como rezaba uno de los textos de Lilburne, sin ley impera la codicia y la lujuria de los hombres.

[20] Esto puede relacionarse con algunas visiones actuales sobre el puritanismo que desprecia las nociones de jerarquía impuestas por las otras iglesias, pero ello no los lleva a una concepción anarquista sino a la recreación de un nuevo orden jerárquico y disciplinado, junto al horror frente al desorden (Zafirovski 2007, págs. 64-65). El ya citado trabajo de Giovanni Turco crea una conexión en el protestantismo entre ambos extremos, donde la afrenta a las autoridades tradicionales termina en un poder estatal secularizado que dilata el control social y los sistemas represivos (Turco 2011, págs. 325-327 y 331-332).

accionar pacífico de los pobres y la imitación del ejemplo de su proyecto comunista (Holstun 2013, pos. 2.013; Petegorsky 1940, cap. 6). En un principio la actividad conjunta de cultivar la tierra en común comenzaría con los pocos elegidos (los primeros «santos»), pero luego se iría replicando en forma espontánea cuando el resto de las personas se vayan percatando de la perfección de esta práctica, lo cual haría innecesario un sistema político y jurídico-penal (Winstanley 1650a).[21] El problema que se suscita es que algunos textos posteriores empiezan a mostrar que este cambio revolucionario no se daría de manera tan espontánea. Algo ya introduje al hablar de cómo el Parlamento debía llevar a cabo esa función de dictadura soberana para romper con las cadenas de la opresión. Por lo tanto, aparece la necesidad de una estructura jurídico-institucional que forme y mantenga ese nuevo sistema que estaba prefigurado por Dios mismo. El clásico historiador Christopher Hill apunta la existencia de este sistema en Winstanley, pero observa que su idea de ley tiene un carácter simplemente correctivo y no punitivo (Hill 1991, págs. 135-136).

Aquí querría empezar a enmarcar cómo el sistema político-gubernamental que surge en sus obras tiene un carácter mucho más que «correctivo», emparentándose a esas estructuras de medios de coerción típicas de la teoría del Estado moderno. Particularmente en su *Law of Freedom*, Winstanley prevé todo un sistema reglamentado e institucionalizado para el control continuo de las personas, texto que además está dedicado a Oliver Cromwell para que se transforme en el artífice de este régimen milenario. Este sistema incluye características que claramente se asociarían a un estricto derecho penal, el cual sería muy difícil de describir como «no punitivo». Por ejemplo, el *digger* propone un sistema de castigos prefijado para aquellos que incumplían la ley, debiendo ser primero advertidos por los *overseers*, segundo escarmentados a latigazos, tercero puestos como sirvientes de un *task-master* por tres meses y, si continuaban en el incumplimiento, convertidos en siervos de por vida, perdiendo todos sus derechos ciudadanos y hasta siendo expulsados de su casa (Winstanley 2006d, pág. 380).[22] De a poco nos adentramos en consideraciones que muestran el posible surgimiento de un gobierno ilimitado. El derecho penal de la comunidad utópica de Wintanley tendría

[21] Esto se condeciría con los estereotipos de utopías donde se recrea la idea de un hombre que se satisface en una felicidad sensorial básica, ya que en última instancia sus pasiones naturales serían moderadas y apacibles, y por ello no se necesitaría de un sistema penal fuerte (F. E. Manuel 1982, págs. 112-113).

[22] Es elocuente en este sentido el parecido de esta propuesta con los sistemas de penas y castigos de algunas ordenanzas de la Ginebra calvinista, las cuales poseen pasos análogos sobre cómo lidiar con aquellos que desobedecen la ley: primero son advertidos por los guardias, luego multados económicamente, luego remitidos al Consistorio, y finalmente a los magistrados políticos para ser castigados o encarcelados (VVAA 1547).

hasta la capacidad de convertir al ciudadano en una especie de esclavo. Esto podría relacionarse también con ese uso de la idea de *dis-franchise* que aparecía en los *levellers* contra los enemigos del sistema. Algo similar sucede con la institución de la familia, la cual es fomentada dentro de su utopía, pero a la vez advierte que, de incumplir la ley, el juez podría castigar al hombre sacándolo de su casa y su trabajo, y poniendo otro en su lugar (Winstanley 2006d, pág. 332).[23] Creo que esto es un claro ejemplo del poder que Winstanley creía que debía tener la agencia estatal frente al individuo. Este poder de las estructuras jurídico-institucionales se muestra aun bajo la paradójica presentación del pueblo como una entidad cuasi ignorante que debe ser controlada para que el orden se mantenga. En el mismo texto enfatiza en este marco que «un soldado es un magistrado como cualquier otro funcionario, y de hecho todos los funcionarios estatales son soldados, porque representan el poder; y si no existiese el poder en manos de los funcionarios, el espíritu de rudeza no obedecería a ninguna ley o gobierno sino a sus propios deseos» (Winstanley 2006d, pág. 333).

Pido disculpas por el anacronismo, pero estas expresiones me remiten a ese weberiano monopolio de la violencia física legítima, sin el cual, según Winstanley, la comunidad se pierde debido a la rudeza (¿acaso pecaminosa?) de ese pueblo que en innumerables ocasiones se figuraba como el contralor último de los magistrados. Como marcaré luego, debe recordarse que en su utopía cualquier persona tendría aquello que hoy llamaríamos el derecho para acceder a los cargos públicos y que los mismos no podrían ser vitalicios. Pero a la vez plantea que esos ciudadanos que se convierten en funcionarios tienen como responsabilidad un control de la población que se asemeja (y hasta sobrepasa) a las ya citadas teorías del Estado moderno en relación con el control de los habitantes en un territorio delimitado y a un monopolio de todo tipo de actividad comunitaria mediante la legislación entendida como un proceso de conformación voluntarista y no espontánea (Negro Pavón 2003, págs. 276 y 281). En Winstanley el desarrollo natural de los regímenes políticos en la historia es sinónimo de pecado y por ello se hace necesaria una intervención radical, que es a la vez escatológica y racional, para renovar la naturaleza caída. Esta intervención en principio se presentaba como una irrupción espontánea de Dios al interior de cada uno, que se efectivizaba en ese *hacer* emparentado al cultivo común de la tierra y que luego se expandiría al resto de las personas. Pero parece que Winstanley se dio cuenta que esto no surgiría tan espontáneamente y tampoco lograría mantenerse solo en el tiempo.[24] Aun en contra de esas influencias

[23] Véase a este respeto Bianchi (1992, pág. 50) y Cammilleri (1995, pág. 52).

[24] Un estudio contemporáneo advierte en este sentido que, aún en el caso de que la comunidad justa surgiese sin el uso de la violencia, Winstanley no habría visto ninguna contradicción en sostener que, para mantenerla, se necesitaba de

del antinomianismo que aborrecía la ley, se necesita de una estructura jurídico-institucional que no solo haga surgir el sistema (el Parlamento como artífice de la dictadura soberana) sino que además lo mantenga en el tiempo frente a la «rudeza» de algunos miembros de la comunidad. Recordando los textos de algunos *levellers*, las ovejas pueden descarriarse y por ello se hace necesario un pastor.

Es cierto que Winstanley deja en claro que el poder último siempre radica en el pueblo o nación, pero en su teoría se hace patente la complejidad sobre cómo comprender la relación entre poder constituyente y soberanía y si el gobierno puede convertirse en un aparato absoluto y trascendente al pueblo. Vuelvo así al problema ya expresado en los *levellers* sobre la cristalización del poder que emana del pueblo soberano pero que luego adquiere una autonomía que posibilita su existencia por fuera (y hasta por encima) de su creador. En este marco Winstanley no escatima en metáforas muy fuertes para expresar el poder que deberían tener los magistrados para mantener el orden. Un claro ejemplo vuelve a aparecer en *Law of Freedom*: «Si un Parlamento no tuviese un ejército para protegernos, la rudeza del pueblo no obedecería sus procedimientos; y si el Parlamento no fuera el representante del pueblo, quien es el cuerpo del verdadero poder, el ejército no obedecería sus órdenes» (Winstanley 2006d, pág. 344). Nótese cómo Winstanley desea compaginar algunos de los postulados vistos en capítulos anteriores con esta idea de orden necesario. El Parlamento se postula como el representante del pueblo, y solo esto da la legitimidad necesaria para requerir la obediencia de entidades como el ejército. Pero enfatiza a la vez que este orden debe tener un carácter coactivo para controlar al pueblo, que es soberano, pero a la vez indomable y por ende objeto de control. El *digger* entra aquí en esa tendencia ya descripta en los *levellers* sobre la necesidad (acaso tanto barroca como puritana) de mantener un orden frente a la «rudeza» del hombre.[25] Aquí más que nunca podría aplicarse la sentencia del estudio de Monnerot sobre la nueva estratificación y diferenciación que

un poder coactivo. Esto es una característica que compartiría con los *levellers*, quienes también preveían el derecho del Estado a actuar, mediante un sistema penal, contra todo aquel que quiera revertir la situación sociopolítica al orden anterior (Aylmer 2013, pos. 437).

[25] Este tipo de citas son las que llevaron a uno de los grandes investigadores de los *diggers* a decir que «Winstanley ahora aceptaba que una efectiva implementación de buenas leyes era necesaria para hacer surgir y mantener a la nueva sociedad; sino la falibilidad humana probaría ser un obstáculo demasiado grande para el progreso» (Gurney 2007, pág. 214). Una apreciación similar puede encontrarse en aquellos que complementan sus textos teológicos y políticos, advirtiendo que en su utopía seguía siendo necesario un sistema penal y educativo para formar a esos hombres que todavía siguen dentro de la «ley de la codicia» que describía en sus primeras publicaciones (Webb 2004, págs. 207-209). Este tipo de aseveraciones son las que muestran además que en Winstanley el valor individual

surge después de la revolución hecha en nombre de la igualdad total. Esto se entreveía ya en sus textos de carácter más teológico. Por ejemplo en *Truth lifting up its head above scandals*, observa que «si cualquier hombre se comporta incorrectamente hacia su prójimo en cuestiones civiles, los poderes de una tierra deben castigarlo en acuerdo a la naturaleza de la ofensa, y por ende ser un terror contra toda maldad [*unrighteousnesse*]» (Winstanley 1649d, pág. 46). La cita muestra asimismo que no existe una incompatibilidad total entre sus textos de carácter teológico respecto de los más estrictamente políticos. Algo similar puede entreverse en su *Fire in the Bush*, donde explícitamente advierte que no propone abolir la idea de autoridad, sino que su propósito es instaurar el gobierno verdaderamente legítimo: «Algunos dicen que este hombre no quiere ningún tipo de gobierno. Yo respondo que se apuran en hablar. Aquello que deseo es el Verdadero Gobierno» (Winstanley 1650c, págs. 36-37). Al igual que en los *levellers*, frente a aquellos que intentaban difamarlo, y hasta asociarlo a movimientos más radicales como los *ranters*, Winstanley no niega la necesidad de un orden, pero no podría ser el de la historia de pecado. El pueblo es el soberano, pero no deja de ser plausible la duda respecto de cómo podría encararse la relación entre poder constituyente y constituido, teniendo en cuenta que el poder que se le otorga al gobierno puede describirse como el «Verdadero Gobierno» o hasta como un «terror». Adelantándome a un tema que analizaré en detalle en el próximo acápite, debe considerarse además que el pueblo es el contralor último del gobierno, pero esto no se reproduce en ningún tipo de esquema institucional, recordando que Winstanley suele ser reacio a complejas configuraciones institucionales propias del pasado pecaminoso.

Páginas atrás vimos la centralidad que Winstanley daba en algunos de sus textos al Parlamento como la entidad que llevaría a cabo el reinicio del sistema. Esto continúa respecto de las características básicas que ese Parlamento debería sostener. Un ejemplo claro puede encontrarse en una petición que varios *diggers* elevan a la Cámara de los Comunes, donde confirman que esta entidad tiene en sus manos el poder para resolver las controversias como ninguna otra corte, como los únicos que «deben y pueden dar sentencia de libertad» para resolver un pleito como el que ellos le presentaban (Winstanley *et al.* 1649, págs. 5 y 12). Esto tiene su lógica si se recuerda que para Winstanley los tribunales eran parte de ese *imaginary Judicature* que sojuzgaba al pueblo con la ley de los normandos. En una cierta similitud con los *levellers*, el Parlamento es presentado en ocasiones por este *digger* como la máxima autoridad que debe proteger a las personas, aun adquiriendo a veces ciertos rasgos de paternalismo. Debe así «remover todos los pesos del pueblo de la tierra… aliviando a los

---

de cada ser humano siempre debe subordinarse al progreso de la historia y a la correcta instauración de ese régimen que es querido por Dios.

oprimidos», deseando que los «subsiguientes Parlamentos serán padres de corazón tierno para con los niños oprimidos de la tierra» (Winstanley 2006d, pág. 339). Volviendo a las conexiones entre sus textos teológicos y políticos, esta visión no es una exclusiva caracterización presente en la última de sus obras, sino que pueden rastrearse citas análogas con anterioridad. Por ejemplo en *The breaking of the day of God* asegura que los legítimos magistrados «deben amar a su pueblo, y ser cuidadosos padres [*nursing fathers*] para ellos, porque la profecía ahora se está cumpliendo; y el pueblo amará y obedecerá alegremente los comandos de los magistrados, los cuales honrarán a Dios por sobre todo, cada uno en sus lugares» (Winstanley 1649b, Introducción). Es decir, sus textos más proféticos no solo refieren a una reforma espiritual. Ese retorno al orden perfecto prelapsario no implica una comunidad que se rige espontáneamente, sino que produce un gobierno que, en analogía al amor de Dios, se transforma en un padre para con el resto de la población. Uno podría argüir que son solo metáforas, pero es también fuerte la última aseveración que muestra cómo en la comunidad renovada todos deben cumplir su rol. Remarco nuevamente (y hasta el cansancio) la paradójica situación del pueblo que era sujeto de liberación mediante la revolución milenaria pero que, una vez instaurado el régimen de la rectitud amparado por Dios, se transforma devuelta en objeto, no ya de las autoridades pecadoras del pasado, sino de un sistema que no puede ser desobedecido. Como un padre amoroso para con sus hijos, las autoridades verdaderamente legítimas no podrían hacer nada que dañase a las personas.

Un tema particular en su pensamiento aparece a la hora de figurar otra de las entidades que típicamente se asocian al Estado moderno: la burocracia. Varios trabajos marcan que en la utopía de Winstanley no tendría lugar una organización jurídico-administrativa como esta, principalmente para impedir la existencia de un cuerpo profesional que se cristalice en el poder (Petegorsky 1940, cap. 6; Johnson 2013, pág. 29). Esto sin duda tiene su lógica en base a la radical igualdad que debe existir entre los miembros de la comunidad justa. Una burocracia al estilo moderno se podría transformar en un cuerpo autónomo que se diferenciaría de los demás ciudadanos, rompiendo de esta forma con el monismo y asimilándose a esas diabólicas entidades de la historia de pecado. Pero en la estructura utópica que describe en *Law of Freedom* aparece una organización de funcionarios puntillosamente esquematizada, con funciones particulares. Es cierto que no es propiamente una burocracia profesional porque la idea de Winstanley es que todos los ciudadanos puedan acceder a estos cargos y que sean rotativos. Sin embargo, se planifica un diagrama de diversas funciones, recreando un sistema de comunicaciones que pretende que todos los pueblos que formarían parte de esta nueva *Commonwealth* estén todo el tiempo informados de los eventos relevantes para la comunidad (Petegorsky 1940, cap. 6). Estos

funcionarios también ejercerían un férreo control para que se cumplan las leyes necesarias para la seguridad del sistema. Por citar solo algunos ejemplos, presenta la designación de los denominados como *overseers* que, entre otras funciones, deben vigilar que los miembros de la comunidad no tomen más provisiones de las debidas (dentro del esquema de distribución común de los bienes) ni que usurpen los recursos de sus vecinos. Como complemento de ello, suma a los *peace-makers* para el mantenimiento de la paz social (Winstanley 2006d, pág. 327). El funcionariado público debe estar siempre atento porque ese pecado de querer poseer más que el prójimo puede reaparecer continuamente, y por ello la estructura político-administrativa debe prever su control.[26] Esto se configura dentro de una cadena de mando que poco podría envidiarle a las caracterizaciones de las burocracias modernas como ese cuerpo que de modo continuo permite el control del territorio, la aplicación del sistema jurídico que lo rige y la distribución del poder a funcionarios, bajo un esquema jerárquico que tiende a multiplicar ese poder, el cual antes se encontraba desparramado en la miríada de entidades medievales (Burns 1980, pág. 494; Heller 1990, págs. 147-148). La instauración del *nomos* que Winstanley profetiza, configurado después de la destrucción total del anterior sistema, permite la recreación de una nueva tela de araña para la consolidación del orden de la rectitud. A ello debe sumársele un elemento teológico-moral, porque en la utopía de Winstanley todos aquellos ciudadanos que adquieran un cargo público debían estar fuertemente imbuidos de una noción de responsabilidad que escapa a límites simplemente jurídicos. Esto lo emparenta nuevamente a las confesiones puritanas, donde estaba muy presente el responsable desarrollo de la función pública como una obligación religiosa y moral.[27] Puede recordarse en este sentido las condiciones que prefijaba Winstanley para poder ser elegido a un cargo público (Winstanley 2006d, pág. 322).[28] Y esta preeminencia de un funcionariado moral se relaciona nuevamente

[26] Una idea similar y expresada con mucha mayor intensidad se encuentra en el texto *Tyranipocrit* atribuido a Walwyn, donde se propone que el gobierno realice una continua y exhaustiva redistribución igualitaria de la riqueza, examinando una vez al año (o más regularmente) las propiedades de cada hombre, para igualarlas constantemente (Walwyn 1649d, pág. 38).

[27] En trabajos sobre la formación del Estado en la Inglaterra moderna se hace hincapié en cómo este status moral que debían mostrar los funcionarios públicos influía mucho hasta en las localidades más pequeñas para el desarrollo de políticas públicas (Braddick 2004, pág. 82).

[28] En esta cita Winstanley advierte que estos elegibles podrían ser miembros de una iglesia o no, dado que en última instancia «todos son uno en Cristo». Los requisitos morales no refieren a formar parte de una confesión particular (su antinomianismo se lo impediría), pero sí están ligados al cumplimiento de condiciones que muestren la entereza de la persona.

con la idea de reforma y control de la población, dado que en su obra el *digger* resalta que uno de los deberes de todo funcionario es el de enseñar a los habitantes «los actos y procesos de las edades y gobiernos pasados, presentando los beneficios de la libertad en los gobiernos correctamente ordenados, como en la comunidad de Israel, junto a los problemas y servidumbre que siempre existieron en las opresiones y opresores» (Winstanley 2006d, pág. 346). La siempre presente analogía con el antiguo Israel se usa ahora para explicar las obligaciones del funcionario público. El Estado debe encargarse de que los habitantes reciban una educación que, en base a la reinterpretación de la historia, *nunca olvide* los males del pasado pecaminoso y *recuerde siempre* las bondades del sistema milenario de liberación. La moral esencialmente divina del esquema debe trasladarse al funcionariado y de allí a la población general para el correcto orden del sistema, evitando caer en el siempre posible pecado.

Esta centralidad de funciones en una única instancia de poder se nota aun en aquello que hoy podríamos llamar política exterior, cuando en una carta al general Fairfax, el *digger* advierte que el gobierno debe ser una «pared de fuego alrededor de la Nación para protegerla de enemigos extranjeros» (Winstanley 1965, pág. 286). Esta faceta de la política no tiene un tratamiento propiamente en su obra (salvo por un «detalle» que analizaré más adelante respecto de un posible imperialismo mesiánico), pero las pocas veces que se trata aparece en el marco del monopolio que el gobierno debe tener al respecto. En otro texto esto vuelve a plantearse en referencia estricta al proceso revolucionario único que supuestamente Inglaterra estaba sobrellevando. Así apunta que, como consecuencia de la liberación, «nuestra propia tierra se incrementará con todo tipo de recursos, y el pueblo estará unido en el amor, para mantener fuera a un enemigo extranjero que se esfuerza, y continuará esforzándose, para llegar como un ejército de malditos ratas y ratones para destruir nuestro legado» (Winstanley 2006b, pág. 165). El pueblo debe poseer aquello que hoy denominaríamos un sistema de defensa nacional, no solo por una cuestión conceptual que debe estar presente en todo país, sino principalmente en Inglaterra porque estaba instaurando el único gobierno recto a nivel mundial. Los homólogos de los enemigos absolutos que ellos habían podido destruir, pero que estaban más que vivos en otros países, querrían impedir el desarrollo de esta comunidad santa. Frente a ello, a pesar del pacifismo que reina en toda su obra, se percata de que en el nuevo gobierno no podía faltar algún tipo de cuerpo armado que los defienda de los clásicos enemigos demoníacos. En *Law of Freedom* refiere brevemente esta cuestión al advertir que el Parlamento se encarga de la política militar y la exterior, dado que es «la cabeza del poder de una *Commonwealth*, o (como podría decirse) el gran consejo de un ejército, desde el cual parten originalmente todas las órdenes hacia cualquier

funcionario o soldado» (Winstanley 2006d, pág. 344). Se retoma la centralidad de esta entidad. Si el Parlamento era el promotor exclusivo de la ley, se sigue que de él emanan todas las órdenes, tanto para los soldados que nos defienden de potencias extranjeras como de cualquiera de esos funcionarios que expliqué en torno a la idea de burocracia.

Esto se condice con el monismo y con sus críticas de tinte religioso. Si el pueblo es uno, la representación y defensa de ese pueblo frente a otros pueblos también debe ser una. Winstanley se enmarca así en ese proceso típico de la modernidad donde la sociedad se identifica con una propiedad tangible y colectivamente poseída, que es el territorio de la nación-Estado (Arendt 2015, pág. 284).[29] Nuevamente en el marco de las características que se asocian al Estado moderno, se supera el dualismo que existía entre el príncipe y los estados del reino (Jellinek 1954, págs. 242-243). El «Estado» deja de ser meramente un territorio objeto de dominio de un príncipe o señor. Pasa a complementarse de manera indisoluble con la nación que lo habita y con el gobierno que esa misma nación recrea para la instauración de un orden político. Esto puede encontrarse en los *levellers* pero uno podría decir que en Winstanley se da en un grado mucho mayor, porque esa conjunción entre nación y territorio es perfecta debido a la prohibición de la propiedad privada. El territorio todo le corresponde al pueblo todo, con lo cual se vuelve a la perspectiva monista. En este marco, sería impensable en su ideario la «intromisión» en la política exterior (y en el territorio de una comunidad política) de una religión institucionalizada como la Iglesia Católica. Trataré este punto más específicamente en otro acápite, pero vale aquí marcar que para el *digger* el territorio corresponde al pueblo que desarrolla su vida plena allí, y por ende no se necesita de ninguna otra injerencia política, moral o religiosa. Solo se necesita de la presencia de un poder que defienda este espacio de desarrollo autónomo.

El esquema de Winstanley, y lo mismo podría decirse de los *levellers*, cumple así a rajatabla esa caracterización del soberano moderno como la entidad que monopoliza aquello que la politología estadounidense denomina como la *allocation of power*, además de controlar los movimientos dentro de sus fronteras, regular el comportamiento de los habitantes dentro de su territorio y excluir cualquier fuente externa de autoridad, ya sea de iure o de facto (Krasner 2001, págs. 231-233; Jackson 2003, pág. 790). Esta capacidad de una comunidad política de usar el poder sin

[29] Véase también Miglio (1988, pág. 817), donde se describe el paso al Estado moderno como un pasaje de la propiedad de la tierra a la idea de territorio habitado por súbditos en el cual el príncipe domina. Es por este tipo de razones que en mi trabajo tomo a las monarquías absolutas como un quiebre con el medioevo. Sin duda que Winstanley ve a ese dominio del rey absoluto como parte de la historia de pecado, pero en cierto sentido la idea de territorio ya había cambiado.

injerencias externas es aquello que un clásico trabajo de Skinner asociaba al concepto de un verdadero *free state*, con leyes que están amparadas por el consentimiento de sus ciudadanos (Skinner 1998, págs. 25-30). El Parlamento en los *levellers* era la entidad a la cual el pueblo (por consentimiento) le delegaba el poder absoluto para que exclusivamente dictamine la ley, la cual a su vez regulaba a todos los habitantes (recuérdese «tanto en lo particular como en lo general»), sin ningún tipo de injerencia verdadera ya sea del rey, los lores o cualquier otra institución. La estructura de la utopía de Winstanley no se queda atrás. A través de toda la cadena de funcionarios, la población es fuertemente reglada para que cumpla la nueva ley de la rectitud, previendo por si no quedaba claro, los fuertes castigos para todo aquel que no obedezca.

Finalmente, un punto interesante de marcar es que estas características ligadas a la estatalidad moderna se dan dentro del ideario *digger*, donde propone una estructuración jurídico-económica basada en la propiedad comunal. Esto puede ser relevante para reinterpretar toda esa ciencia política que enmarca al Estado moderno en una lógica estrictamente ligada al sistema capitalista (O'Donnell 1978, pág. 1184). El esquema de Winstanley muestra una estructuración con características ligadas al Estado moderno, pero para asegurar un sistema económico totalmente distinto. Particularmente en *Law of Freedom*, Winstanley plantea una estructura que se crea justamente para asegurar un sistema económico comunista. Esto, por otro lado, resulta paradójico si se recuerda que el *digger* advierte en esta obra que el nuevo gobierno podría coexistir con el anterior, hasta que voluntariamente los que se encuentren bajo la «ley del conquistador» se den cuenta del error de seguir la política del «comprar y vender» (Winstanley 2006d, pág. 290). Historiadores contemporáneos marcan que esta visión de coexistencia luego se modificó en Winstanley (Gurney 2013b, pág. 44). Yo me atrevería a decir que la misma lógica de varias de sus argumentaciones, lo habría hecho imposible. Piénsese solamente en la figuración de ese «otro sistema» como engendro demoníaco para la opresión del pueblo. ¿Acaso se podría convivir pacíficamente con los opresores diabólicos hasta que se convenzan de su error? Creo que el florecimiento de un poder que acelere este «convencimiento» se hacía casi inevitable, y aquí se introducen las estructuras asimilables al Estado moderno. En consonancia con algunas posturas que presenté párrafos atrás, existen investigaciones contemporáneas que resaltan cómo Winstanley apela a «la agencia del Estado» o a la figura del mismo Cromwell para obligar a los ricos a que se sumen al proyecto, recordando que, de no hacerlo, recaería sobre ellos la violencia divina (Webb 2004, págs. 201-203). En este marco me cuesta pensar cómo Winstanley diagramaba en su interior un régimen jurídico-político tan estructurado, con una estricta monopolización de las funciones, que en última instancia es una «pared de fuego» contra el extranjero, y que a

la vez pudiera coexistir con otro régimen que es la figura de la perversión pecaminosa.

7.2 El fin de la poliarquía medieval y de la política pensada como contingencia

Un corolario relevante de esta centralización de funciones en el Parlamento es que estos radicales son exponentes de ese proceso por el cual lo público comienza a identificarse progresivamente y de manera exclusiva con el aparato estatal y el Estado se piensa como un sujeto que reclama para sí una esencia separada de los individuos que lo componen (Gentile 2008, págs. 16-17). Es cierto, en *levellers* y *diggers* lo público está presente en el pueblo y siempre debe recordarse que el gobierno está pensado como meros representantes. Pero aquí surge el punto que desearía tratar en este acápite. Fuera de esta relación gobierno-pueblo se hace casi imposible pensar lo público. El monismo que se recrea a nivel de la comunidad toda y del aparato gubernamental hace impensable un esquema en donde coexistan diversos poderes con cierta capacidad real de decisión o que puedan entenderse como distintas representaciones de lo público. Aquello que deseo marcar es cómo esta configuración rompe con las teorías y prácticas que se desarrollaron en el medioevo, principalmente a través de dos puntos. En primer lugar el tipo de comunidad política que proyectan estos radicales se teoriza en torno a la imposibilidad de una poliarquía. Con esto me refiero a que, como resultado de la revolución, la visión sobre los enemigos absolutos y la dictadura soberana que debe reiniciar el sistema, se pretende destruir hasta sus últimos cimientos cualquier injerencia de poderes que no sean estrictamente los del pueblo soberano y el gobierno que emana de él (o que en cierto sentido el pueblo mismo encarna). Es decir, se pretende abolir esa miríada de poderes que, bajo circunstancias diversas, se desarrollaron en la Edad Media, desde las instancias universales de la Iglesia Católica o el emperador hasta entidades «menores» que participaban del poder a través de distintos privilegios como podían ser los señores feudales, las órdenes monásticas, ciertas ciudades o condados y los gremios o corporaciones. El tópico a la vez me permitirá exponer la visión de estos publicistas sobre la participación política. Dado que la relación por antonomasia será la de Estado-pueblo, debieron repensar la manera en que los individuos podían (y debían) insertarse en la arena pública. En segundo lugar, como ya prefiguré en capítulos anteriores, este esquema político que proponen es visto cómo el único realmente justo. En este capítulo retomaré esta cuestión para mostrar cómo se presenta un arreglo institucional que adquiere caracteres de necesidad filosófica y teológica, lo cual rompe en cierta forma con interpretaciones medievales respecto de la contingencia de lo político. Esto llevará a una resignificación del valor esencial que

poseen los esquemas políticos, con el mentado objetivo de confirmar a uno solo como el único racional y justo.

Como resumí anteriormente, el primer punto tiene como fundamento varios de los temas que traté en los capítulos anteriores. Si el pueblo es pensado como un cierto todo homogéneo, ya sea porque está conformado por individuos exactamente iguales entre sí o porque se configura como un todo en el cual no pueden diferenciarse partes privilegiadas, entonces el esquema de gobierno debe ser un reflejo exacto de ello. Existe *un* pueblo y *un* gobierno. No puede haber lugar para ninguna institución política, económica o religiosa que pretenda sobresalir por fuera de este cuadro. Todas aquellas que lo hicieron se emparentan a la historia de pecado, a los enemigos demoníacos o a los traidores a la causa. Una referencia obvia aparecía con la Iglesia Católica y las órdenes monásticas, tema que retomaré en otro acápite. Aquí me gustaría volver a centrarme en otras instituciones de tinte estrictamente socio-político.

Recuérdese en primer lugar la afrenta contra las corporaciones al estilo medieval. Ya se analizó el odio a los profesores universitarios. Esto no se relacionaba solo a un tema teológico o eclesiástico, lo cual llevaba al antinomianismo de Walwyn y Winstanley o a la afirmación en varios de estos radicales de la capacidad de cada individuo de interpretar las Sagradas Escrituras.[30] El fondo es también político-institucional. Las universidades son vistas como perversas no solo porque quieren imponer dogmas sino porque se afirman como cuerpos privilegiados diferenciados del pueblo como un todo homogéneo. Overton lo aclara (no tan) casualmente en el panfleto que escribe contra la política de diezmos, observando que «nuestros presbiterianos son hombres de universidad, no como los mecánicos [*mechanick*] primitivos presbiterianos, como pescadores, tenderos y otras personas inferiores [*inferior fellows*]» (Overton 1646f, pág. 24). Ya había mostrado su maestría para resignificar a sus opositores políticos dentro de la figuración de un único enemigo. En esta cita lo vuelve a realizar. Los universitarios son asociados a los presbiterianos, los cuales dejaron de llevar a cabo la evangelización de una manera simple. No es inocente el término *mechanick* (recuérdese que se usaba para esos predicadores individuales que evangelizaban por fuera de las estructuras de las iglesias institucionalizadas) y la referencia a los hombres comunes. La palabra *inferior* no tiene en absoluto un tinte peyorativo y en otros textos de los *levellers* esas profesiones y la idea del hombre común se nombraban para aludir a los primeros cristianos o a los grupos religiosos más puros contra el ritualismo de las iglesias oficiales

[30] Este rechazo a que profesores o ministros religiosos enseñen las verdades dogmáticas formaba parte del núcleo de creencias de las confesiones bautistas (Brice y Lynch 2015, pág. 148), a las cuales habían pertenecido la gran mayoría de los autores que analizo en este libro.

(Walwyn 1646c, págs. 12-13)(Overton 1646d, pág. 1). En Walwyn esto se consolida en base a la influencia del antinomianismo, con la esperanza de que la verdad triunfará si se deja expresar libremente y sin las «adulteradas atracciones y engaños del arte» (Walwyn 1643, Introducción). Un año después este *leveller* retoma esta visión alegando que aquellos que en ese momento habían tomado las armas para esclavizarlos son los mismos que se estimaban como los «más instruidos hombres [*most learned Arts-men*] en el reino» (Walwyn 1644b, pág. 35). La descripción de los bandos de la guerra civil se ve teñida por toda esa visión de la historia y la religiosidad, donde los perversos que quieren sojuzgar al pueblo común son los mismos que pretenden monopolizar el conocimiento. Esta perspectiva sobre el descubrimiento de la verdad que puede ser llevada a cabo por cualquiera, frente a los engañosos artificiosos de los universitarios aliados al clero oficial, se seguirá repitiendo en sus panfletos posteriores (Walwyn 1646b, pág. 12, 1646c, págs. 10-11). En este marco es interesante cómo en un texto de 1649, después de citar a autores varios, desde Hooker hasta Seneca, Plutarco y Montaigne, aclara que leyó estas obras traducidas al inglés, porque no vale la pena estudiar latín, diferenciándose de esos «sabios e inconsiderados hombres, expertos en lenguas, artes y ciencias, con los que no me relaciono», y concluyendo que ningún libro puede ser mejor que la Biblia (Walwyn 1649e, págs. 9-10). Frases curiosas viniendo de un personaje que, al igual que otros *levellers*, suele ser ponderado en investigaciones contemporáneas por su formación humanista y su cariz proto-racionalista. Esta visión aparece también en Winstanley, quien critica fuertemente la idea de que la evangelización tenga que ser llevada a cabo (o liderada) por gente formada académicamente, recordando que Moisés fue un pastor, los apóstoles eran pescadores y Cristo un carpintero (Winstanley 1649d, pág. 74). En este marco el *digger* despotrica contra entidades como son el *Colledge or private University Chamber*, las cuales dejarán de existir cuando las personas se reformen bajo el nuevo paradigma (Winstanley 1650c, pág. 42). Planteando una visión dicotómica de la realidad que seguiré marcando más adelante, tanto en la literatura de *levellers* como de *diggers*, las universidades y las personas académicamente formadas (las cuales además solían darse en el marco de las religiones oficiales) son pintadas como parte del pasado demoníaco. Frente a ello se ubica el hombre común, aquel que puede descubrir el verdadero significado de la ley de Dios con solo leer la Biblia. Las complejidades del sistema a nivel jurídico, político o hasta educativo se complementan con la complejidad perversa que los académicos intentan imponer respecto del conocimiento de la verdad divina.

La crítica a las corporaciones no implica solo las universidades sino principalmente las compañías de comercio o de profesiones. Lilburne refiere esta cuestión para describir experiencias particulares de su vida.

Dentro de las figuraciones ya vistas como mártir, relata que fue «robado de su comercio, trabajo y sustento por los comerciantes monopólicos [*Merchant-Monopolizers*], porque no podía transportar libremente una tela hacia otros países y por ende obtener un sustento de ello» (Lilburne 1647k, pág. 7). En su reconocido *The legall fundamental liberties of the people*, Lilburne explicita también esta visión, al relatar por qué ya no quería dedicarse al comercio, fundamentándose en una crítica al cobro de impuestos y diezmos, y porque en ciertas ciudades todo lo controlaban las corporaciones (Lilburne 1649f, pág. 60). Puede apreciarse nuevamente la recreación cuasi mítica del enemigo que puede tener varias representaciones pero que en última instancia es un solo monstruo que oprime al pueblo. Cobro de impuestos por autoridades tiránicas, diezmos para la iglesia oficial que en última instancia es demoníaca y corporaciones monopólicas del comercio forman parte de ese todo que debe ser erradicado. Esta crítica tiene un claro fundamento en sus ideas religiosas sobre la igualdad y la concepción monista del pueblo. Dentro del todo homogéneo conformado por individuos iguales no pueden existir sectores que se diferencien. Es la misma lógica que se aplica para las religiones institucionalizadas o para las órdenes monásticas que encima pretenden tener injerencia en cualquier reino. Esta visión por otra parte ya venía siendo recalcada en su literatura desde antes, aseverando que «todas aquellas monopólicas y absorbentes corporaciones [*Patentee-corporations*] que crean problemas en el mundo, en este pobre Reino y hasta en esta ciudad» surgen a partir de las leyes del Papa, las prerrogativas de los reyes, los desconocidos privilegios de los parlamentos y de los funcionarios privilegiados de Londres (Lilburne 1646f, pág. 5).[31] Se vuelve a las lógicas que ya mostré en Lilburne sobre la ilegitimidad de ciertas instituciones y títulos porque se derivan de poderes espurios. Lilburne llega también a la paradójica afirmación de que estas corporaciones monopólicas en realidad se oponen a las «leyes fundamentales del reino», aniquilando la Carta Magna y la *Petition of Right* (Lilburne 1647k, pág. 39). Volviendo a esos continuos idas y vueltas presentes en Lilburne respecto de si el *common law* puede ser considerado legítimo o si la historia inglesa es el proceso de sistemática opresión del pueblo, aquí pretende afirmar que las corporaciones que se crearon en el pasado medieval, en realidad surgieron en contra del sistema jurídico que

[31] Este odio a los monopolios, asimilándolos a los enemigos de siempre, puede encontrarse también en el periódico *The Moderate*, el cual solía vincularse a las ideas de los *levellers*, con artículos que asociaban a estas corporaciones con los papistas, las facciones realistas y los escoceses, describiéndolos como enemigos que mantienen al pueblo en la ignorancia (Rees 2016, cap. 11).

se desarrolló en ese mismo pasado.[32] Por lo tanto, la cuestión no se funda simplemente en una afirmación de la libertad de comercio que estudios clásicos describen como el fundamento último de este ideario (Macpherson 1963, pág. 156). Es verdad que estos publicitas promueven la libertad de comercio y transporte de mercaderías para cualquier inglés, exigiendo así la disolución de las compañías (Walwyn 1648b, pág. 5; Overton 1647a, pág. 37; Lilburne y Overton 1648, pág. 13). Pero no es algo estrictamente económico o ligado a aquello que hoy llamaríamos un germen del individualismo liberal. De fondo existe una concepción filosófica y racional que se aplica tanto a lo económico como a lo político, jurídico y religioso. Algunos textos de Walwyn son ejemplo de esto, cuando alega que deben abolirse entidades como el *monopoly of Merchant Adventurers*, las cuales son contrarias a la libertad del pueblo y a las personas industriosas (Walwyn 1647c, pág. 3).[33] Lo económico existe, pero la crítica se fundamenta en el concepto de *freedom* que en los *levellers* implica mucho más que la libertad de comercio. El panfleto *Light shining in Buckinghamshire* vuelve a ser ejemplo de este marco político, moral y religioso, al describir a las corporaciones como producto del rey-demonio, afirmando que no puede tenerse esperanza en recrear la libertad bajo un gobierno parlamentario hasta tanto no se derroquen estas entidades (Anónimo 2016, pos. 107-108 y 207-208). Por si el odio al corporativismo medieval no quedaba claro, el panfleto que le sigue denominado *More light shining in Buckinghamshire* resalta que el sistema político medieval era demasiado complejo debido a que «concibieron tal multitud de cortes y condiciones», y consecuentemente se presenta como una estructura de pecado que impide la soberanía de los hombres comunes (Anónimo 1965, pág. 632).[34] La cita es un fiel reflejo de la contraposición entre el monismo simple e igualitario que ellos proponen frente al intricado sistema de entidades que se había desarrollado durante siglos.

Esto por otra parte volvería a conectar a los *levellers* con tendencias propias de la época. Por un lado las críticas de tipo moral y religiosa que venían dándose ya desde el siglo XVI hacia una civilización de refinamientos pecaminosos y complejidades institucionales, planteando

[32] En un artículo reciente, Rachel Foxley observa este uso que hace Lilburne del *common law* contra las corporaciones, pero sin marcar demasiado ningún tipo de contradicción (Foxley 2018, pág. 24).

[33] Es curiosa está crítica, a la cual se suma la literatura de Lilburne, porque Walwyn formó parte de la *Company of Merchant Adventurers* (Baker 2013, pág. 568). Curiosa pero no inexplicable. El fundamento racional y teológico en que Lilburne y Walwyn basan sus ideas va más allá de cualquier interés particular. Implica en última instancia una obligación moral y religiosa.

[34] Más adelante se aplica la misma lógica en un sentido económico, aseverando que los monopolios hacen que el comercio se reduzca a unas pocas manos, transformando al resto de la población en vagabundos (Anónimo 1965, pág. 636).

la necesidad de volver a una especie de edad de oro cuando no existía esa «civilización» corrompida (Hale 2011, pág. 371). En otros capítulos se entrevió en forma clara cómo en estos radicales existe esta idea, por ejemplo con la imagen del pueblo inglés que poseía un sistema con ciertos grados de justicia y que fue corrompido por la conquista normanda. En el caso de Winstanley esta idea milenarista de vuelta a un pasado inmaculado prelapasario estaba aún más presente.[35] Por otro lado, la crítica a las complejidades institucionales asocia nuevamente a estos radicales con ese proceso de centralización que venía de las monarquías absolutas (recuérdese la analogía que hice con las ideas de Tocqueville). Puede aquí recordarse el clásico trabajo de Bertrand de Jouvenel, quien argüía que las revoluciones no hacían más que continuar (y hasta acelerar) un proceso que comenzó con las monarquías absolutas, caracterizado por la tendencia a la unificación y uniformidad, contra las libertades locales e individuales (Jouvenel 1974, pág. 276). Por otro lado, las mentadas definiciones de pueblo y nación que describí en uno de los primeros capítulos se complementan con este proceso. El pueblo puede ser la suma de individuos iguales o una entidad homogénea, pero nunca una intricada red de personas, entidades e instituciones de origen y legitimidades diversas. Téngase en cuenta que ya desde fines del reinado de Isabel se habían llevado a cabo políticas tendientes a impedir el desarrollo del corporativismo (Góngora del Campo 2016, págs. 492 y 496), y aun las concesiones que se dieron a localidades durante las últimas monarquías se enmarcaban en un proceso de asociar ciertas zonas al ámbito general de la autoridad real (Braddick 2004, págs. 39-40). En este sentido es más que explícita una cita de Lilburne en uno de sus textos más primigenios, en donde advierte que todos los privilegios que ciertas ciudades y corporaciones obtuvieron a través de la figura de las *charters* siempre tuvieron su origen en la cabeza del reino, y por ende la incorporación a este *state & power* es aquello que les da verdadera forma (Lilburne 1641a, págs. 6-7). Todavía estamos en la época cuando Lilburne apuntaba sus críticas preferencialmente contra la iglesia oficial y no tanto contra la monarquía. Pero nótese cómo ya en ese momento se daba la lógica de que estas entidades no podrían justificar nunca su autonomía respecto de las autoridades centrales de Inglaterra. Una vez que el mismo rey como autoridad central sea vilipendiado, y se pongan en primer plano las lógicas vistas en Lilburne sobre la ilegitimidad de

[35] Esta perspectiva sirve también para desestimar aquellos trabajos como el ya citado de Zafirovsky que intentan delinear una visión conservadora y reaccionaria en el puritanismo, aún describiendo a la Revolución Puritana como una contrarevolución no liberal asociada al feudalismo (Zafirovski 2007, págs. 36-37). Las citas recién expuestas muestran que movimientos ligados a confesiones puritanas querían algo muy contrario a reestablecer el orden feudal.

entidades por derivar de autoridades ilegítimas, entonces ahí esas corporaciones terminarán de perder cualquier tipo de existencia propia. Solo podrían revivir si la nueva *Commonwealth* lo quisiera. Pero la correcta razón impediría a cualquier autoridad que se digne de llamarse justa de caer una vez más en semejante error.

En base a lo recién expuesto, otra de las críticas al sistema medieval aparece respecto de los privilegios que tenían ciertas poblaciones dentro del reino. La cuestión se ve claramente ya desde el *Agreement* de 1647. Aquí los *levellers* reprueban fuertemente el sistema por el cual algunos condados, ciudades y distritos pueden elegir más representantes [*deputies*] al Parlamento, proponiendo como régimen verdaderamente justo una «más indiferente proporción acorde al número de habitantes» (VVAA 1998, pág. 93). Nos encontramos en las vísperas del moderno sistema electoral proporcional, pero nótese que la propuesta es una afrenta directa a las complejidades del sistema de representación que se había desarrollado durante siglos. Para los *levellers* estos son privilegios que no pueden justificarse de ninguna manera. No son racionales ni tampoco acordes a la igualdad de los hombres creada por Dios. El gobierno debe ser un reflejo exacto de la estructura justa del pueblo. Dentro de este pueblo no existen (y no *deberían* existir) ningún tipo de diferenciaciones. Es una idea muy similar a aquella que se presentará en Sieyés al avalar su concepto del Tercer Estado frente al sistema de elección por estamentos. Esta propuesta vuelve a encontrarse en el segundo boceto del *Agreement* y en este llegan a especificar el número de representantes que cada *county* debería tener (Lilburne y Overton 1648, pág. 4). La cantidad de *deputies* que elige aquello que hoy llamaríamos jurisdicción no puede estar determinado por las contingentes circunstancias en que se dio históricamente, sino por un sistema que muestre racionalidad.[36] Y solo puede ser racional un esquema que refleje el monismo del pueblo donde no existen diferencias entre sus miembros.[37] Otro ejemplo que refleja esta cuestión es relatado por uno de los mayores historiadores del movimiento *leveller*. John Rees refiere un reclamo que se hizo en Londres

[36] Debe apuntarse asimismo que, con este sistema, la ciudad de Londres donde habitaban estos radicales, se vería muy favorecida por la cantidad de su población (Wootton 2008, pág. 429). Esta cuestión se enmarca en el rol que cumplieron las grandes ciudades en la revolución y la guerra civil, como caja de resonancia de conflictividad y discusión en el marco de una fuerte evangelización protestante, y con un poder a la par de las estructuras más feudales (Withington 2015, págs. 316-320).

[37] Recordando esa intención presente en la metodología de Pocock de enmarcar las ideas en un lenguaje propio de la época, puede notarse que ya desde 1640 existían proposiciones donde la representación política se entendía como una imagen del cuerpo político en un sentido estrictamente proporcional basado en la universalidad de esa entidad (Skinner 2009, pág. 339).

hacia 1646 porque la elección de los altos funcionarios de la ciudad se hacía de manera indirecta, en base a procesos típicos del corporativismo medieval. Así un grupo de ciudadanos reclamaron el derecho a elegir el *Lord Mayor* de manera directa y los textos de Lilburne titulados *Londons Liberty in Chains Discovered* y *The Charters of London* fueron en parte escritos para justificar dicha petición en base a supuestos antecedentes del *common law* (Rees 2016, cpa. 8). El cuerpo de ciudadanos debe ser considerado como un todo homogéneo y el poder que se deriva de este soberano debe transmitirse de manera unilateral y directa hacia las autoridades que actuarán en su representación, protegiendo las garantías individuales de los miembros de ese cuerpo.

El tema de los condados y ciudades me lleva a mencionar hasta qué punto el sistema que proponen admitiría (o no) ciertos grados de descentralización. Existen estudios que confirman que la propuesta de los *levellers* proyecta una cierta reducción del gobierno central, aumentando los poderes locales en temas no solo administrativos sino también ligados a la elección de magistrados (civiles y religiosos), la creación de milicias y la administración de justicia.[38] Algunos artículos recientes marcan que parte de la admiración que algunos *levellers* sentían por el régimen holandés se debía, más allá del obvio factor religioso, a la supuesta política de descentralización presente en ese país (Peacey 2018, págs. 87-91). No estoy negando estas investigaciones, pero aseveraciones como las antedichas deberían inscribirse en el esquema general de pensamiento de estos radicales. Allí es cuando me atrevo a poner en duda lo expuesto. Si se considera la importancia dada a la homogeneidad del pueblo inglés, la significación del sistema como el único enteramente racional y el milenarismo de tipo teológico, me resulta difícil pensar que las localidades podrían tener algún grado de autonomía. Rachel Foxley marca este punto al advertir que la visión política de los *levellers* es nacional, el status de los individuos no depende de ninguna comunidad local, y que en todo caso las propuestas cercanas a la descentralización deben entenderse por la circunstancial afrenta a esos miembros de la Cámara de los Comunes que estaban traicionando la causa (Foxley 2013, págs. 71-72). Yo agregaría, en base a lo postulado en capítulos anteriores, que juega muy fuertemente la concepción monista que sobrevuela todo el ideario de estos radicales. El pueblo puede estar formado por individuos, pero en última instancia es *uno*. También se recrea como *una* esa nación inglesa que viene siendo sojuzgada desde la conquista normanda. El pueblo esclavizado por los diferentes enemigos diabólicos, ya sea políticos como espirituales, se piensa como *un único* proceso de

[38] Véase por ejemplo Bradstock (2011, pág. 40); Brailsford (1961, págs. 537-538); Cueva Fernandez (2008, págs. 231-235); McLynn (2013, cap. 6); Morgan (2006, pág. 92).

esclavitud y servidumbre. Frente a ello la liberación debe ser total y la implantación del sistema de la rectitud no puede permitir (aunque sea de manera solo probable) que ciertos lugares dentro del reino se diferencien del resto. En todo caso, una descentralización o cierto grado de autonomía local solo se daría en algunas cuestiones menores, que no impliquen una «peligrosa» diferenciación entre las jurisdicciones que forman parte de toda la *Commonwealth* y que no pongan en duda nada del sistema general que es providencial y racionalmente innegable.

Todo lo antedicho podría aplicarse también al pensamiento de Winstanley. En su utopía sería aún más impensable la idea de autonomías locales. Al igual que en los *levellers*, solo podría (y *debería*) aceptarse el desarrollo de la vida en comunidad dentro de la localidad, pero siempre subordinada a una serie de reglamentaciones impuestas por la justicia intrínseca del nuevo sistema milenario. Repito aquí también que cualquier idea de supuesto privilegio local, sería vista por Winstanley como remedo del pasado. En esta línea, su mismo proyecto del cavar los *commons* desatendía en general las reglamentaciones y costumbres que existían en Inglaterra sobre el acceso de esas tierras por parte de la comunidad local (Gurney 2013a, pos. 1966-1986 y 2043-2050). Para Winstanley la tierra era un don de Dios para toda la humanidad (o por lo menos empezando por los pobres ingleses sufrientes) y ninguna pequeña comunidad tendría el derecho de reclamarla como suya. Sería una forma cercana a la perversa propiedad privada. En este marco, el *digger* estaría de acuerdo con que los magistrados (*overseers*, *peace-makers* y compañía) se elijan de entre aquellos hombres más morales que pueden existir dentro de la comunidad local, pero recuérdese que la función de esa especie de burocracia que plantea no se limita a mantener un orden local sino también, a través de un novel modelo de comunicaciones, transmitir las noticias, inventos o nuevas reglamentaciones que sirven para toda la comunidad en mayúscula.

Teniendo en cuenta este rechazo a una gama de instituciones en las cuales los individuos podían inscribirse, estos radicales necesitaban replantear la manera en que una persona podía participar en la arena pública. Esto es un tema importantísimo, dado que el pueblo no se postula como soberano solo en un sentido abstracto, sino que se promueve la participación activa de esos individuos. El problema es que dicha participación ya no podía darse a través de formas tradicionales ligadas a las estructuras medievales que se consideraban como pecaminosas. Se inscriben en este sentido dentro de una serie de proposiciones políticas que pueden asimilarse a ciertas características de las tradiciones republicanas. Esto es un tema que está estudiado dentro del estado del arte y por ello no querría extenderme demasiado. Simplemente creo conveniente señalar algunos puntos para referir cómo esas supuestas ideas ligadas a

la participación y el republicanismo podían ser resignificadas en base a los puntos explicados en este libro.

En primer lugar, ya mostré en varias citas la importancia que estos radicales dan al concepto de ley como aquella instancia a la cual todo individuo debía obedecer. Gran parte de su crítica a los poderes del antiguo régimen, y también a los traidores a la causa, se fundamentaba en que gobernaban a través de la mera voluntad y la fuerza, en oposición al único justo sistema donde se gobierna por la ley. En un texto escrito por varios *levellers* llegan a observar, en un estilo más que asimilable a la tradición republicana (porque aparte citan un aforismo latino), que es «mejor vivir bajo una rigurosa e injusta ley que bajo un gobierno arbitrario, aunque sea justo» (Overton *et al.* 1645, pág. 3). También en este sentido los *levellers* proclaman por doquier la necesidad de que impere el principio de igualdad ante la ley.[39] La verdadera ley solo puede tener validez en este sentido si es formalmente declarada (y recuérdese que debe ser escrita en inglés para conocimiento y comprensión de todo el pueblo) y que no implique ningún tipo de privilegios particulares para una persona o sector (Lilburne 1998b, pág. 5). Esto se encuentra también explícitamente en Winstanley, quien aun en su obra cúlmine advierte que «debemos estar sujetos a la ley o a la voluntad de los hombres. Si a la ley, entonces todos los hombres en Inglaterra están sujetos, o deberían estarlo» (Winstanley 2006d, pág. 283).[40]

Por otro lado, estos publicistas justifican por doquier la necesidad de participación política. Aquí querría detenerme brevemente para analizar cuáles son las razones que argumentan y hasta qué punto se compaginan con un republicanismo (y qué tipo de republicanismo). Tómese por caso la propuesta de que los cargos en la Cámara de los Comunes y otras magistraturas sean anuales. La anualidad de los cargos y la alternancia en el poder son propugnadas en varios textos de los *levellers*, incluyendo los bocetos del *Agreement*, y aun prohibiendo la reelección inmediata (VVAA 1998; Lilburne *et al.* 1998, págs. 171-172).[41] A esto sumaban que aquellos que poseían cargos públicos no podían ser electos al Parlamento, y tampoco los que estaban ejerciendo la profesión de abogado, salvo que desistan de esta actividad por el lapso de su función parlamentaria

[39] El tema se encuentra más que estudiado. Las citas al respecto en la literatura de los *levellers* serían incontables. Pueden verse particularmente los siguientes textos: VVAA (1998, pág. 95); Lilburne *et al.* (1998, pág. 173); Lilburne (1806-1812, pág. 1009); Walwyn (1649e, pág. 13); Lilburne (1652e, pág. 67).

[40] Debe advertirse de todos modos que en el *digger* la verdadera libertad no podía entenderse solo con la idea del gobierno de la ley, sino que hacía falta el cambio del sistema económico (Kennedy 2013, pág. 29). En todo caso, la verdadera ley solo es compatible con la implantación del nuevo *nomos*.

[41] Walwyn llega a proponer que aun los cargos de guardias en la Torre de Londres sean llevados a cabo por ciudadanos comunes (Walwyn 1649e, pág. 1).

(Lilburne 1648b, pág. 23; Lilburne y Overton 1648, pág. 10). Algunos estudios contemporáneos asocian estas propuestas a una supuesta influencia de las lecturas de los *Discorsi* de Maquiavelo (Glover 1999, pág. 74). No creo que esto sea tan claro. Si bien en sus textos aparecen referencias a esta obra y también a *El Príncipe*,[42] la figura de Maquiavelo y la referencia a lo «maquiavélico» no siempre son postuladas en tono encomiástico. Ya se vio que utilizan al florentino muchas veces para hablar de las prácticas odiosas de la política del pasado.[43] Más allá de esta discusión, la propuesta se basa en diversas justificaciones propias de sus teorías. Por un lado, la alternancia es justificada como algo propio de los ingleses y que forma parte de las leyes y estatutos del reino para asegurar la libertad y propiedad de las personas y para controlar al rey (Lilburne 1647l, Proeme, 1647m, págs. 19-20). En este marco refieren la necesidad de que aquellos que ocupan cargos públicos sean *accountable*, por lo tanto siendo plausibles de ser castigados por la ley si no cumplen con sus labores en pos del bien y la libertad del pueblo.[44] Enfatizan así que con la instauración de las elecciones anuales los ingleses se convertirán en

[42] Véase Lilburne (1653n, pág. 7); Overton (1646h, págs. 60-63 y 65).

[43] Era una influencia que estos radicales pudieron haber heredado de calvinistas del siglo XVI, los cuales tenían una opinión muy peyorativa de Maquiavelo, en parte por asociar sus ideas a Catalina de Medici (Skinner 1993, vol. 2, pág. 317). Tómese como ejemplo la referencia a la *Florentine trick* (en sentido peyorativo) que aparece en Walwyn (1651, pág. 8), u Overton difamando a los presbiterianos como «divinos Maquiavelos» que cambian sus posturas (Overton 1645a, págs. 12-13). Dentro de esta fraseología, Lilburne se defiende de aquellos que lo acusaban de aliarse al futuro Carlos II, alegando que él no sigue principios propios de «Maquiavelo o cualquier otro autor político» (Lilburne 1652c, págs. 10-11). De todas formas es interesante marcar que en un texto Lilburne advierte que esos «principios maquiavélicos» contrarios a Dios fueron «notable, excelente y políticamente descriptos por ese sutil y sabio hombre Nicolás Maquiavelo, en su más memorable libro *El Príncipe* en el completo capítulo 18, que merece extremadamente la pena ser leído y considerado» (Lilburne 1653a, pág. 6). Parecería que por un lado están los principios perversos que se asocian al florentino y por otro lado el mismo Maquiavelo que fue quien los postuló, acaso como una advertencia al pueblo, como dirán a futuro tantas interpretaciones sobre este autor.

[44] Proposiciones sobre el control de los magistrados y las personas que adquieren cargos públicos, asociado en ocasiones al término *accountable* (o sus derivados), aparecen en varios textos. Véase por ejemplo Lilburne (1649c, pág. 12); White (1649); Walwyn (1998a, pág. 91, 1645, pág. 3); Lilburne (1998a, pág. 154). En un texto escrito contra los Lores, Lilburne llega a proferir la obligación de rendición de cuentas aún para los gastos en que se incurrieron durante la guerra (Lilburne 1648b, pág. 23). Como reverso de la misma moneda, pueden encontrarse textos donde critican a aquellos poderes (aun el Parlamento instaurado después de la victoria contra el rey) que son *unaccountable* (Lilburne 1649f, pág. 57). Este punto es relevante no solo para la teoría política, sino aun para la historiografía de la revolución, dado que estudios advierten que las primeras peleas con Cromwell

el pueblo más libre de todo el mundo (Lilburne 1652e, pág. 13). Esto se enmarca además en la preponderancia que en estos autores cobra la razón, y la necesidad de que la práctica política se desarrolle a través de la discusión entre los ciudadanos. En los *levellers* pueden encontrarse ejemplos puntuales sobre la importancia que dan a esta discusión pública. Tómese por caso el ya citado texto de índole teológica de Overton *Mans mortalitie*. El autor presenta este trabajo como su fe, la cual es dada gratuitamente a los otros pero esperando una respuesta, dado que confirma que estaría dispuesto a rever sus posturas si lo convencen por «fuerza del argumento» (Overton 1644, Introducción). En textos como el citado, donde se ponen en duda dogmas cristianos, Overton está dispuesto a encararlos racionalmente con la participación de otras personas (también racionales). Otro ejemplo en Overton puede encontrarse cuando, en medio de las discusiones sobre la organización del ejército, observa que los soldados actuarán mejor que los oficiales en un consejo porque «son más conversadores, libres y familiares entre cada uno de ellos» y por ende suelen «más libremente comunicar sus pensamientos, transmitiendo los intereses de sus lugares de origen hacia las diversas partes del Reino» (Overton 1647b, pág. 6). La discusión racional debe darse también en el ejército (no es la primera vez que analogan este cuerpo con la organización que debería darse en la comunidad toda de los ingleses), agregando una reflexión que mostraría ese interés que tienen los *levellers* respecto de las situaciones de cada localidad. En Lilburne esta postura se repite en varias ocasiones, y de hecho eran recurrentes sus pedidos a que los cargos en su contra sean dirimidos mediante la discusión entre él y un par de personas, cada una exponiendo argumentos racionales y probados para delimitar su inocencia o culpabilidad (Lilburne 1651d, pág. 12, 1653n, pág. 29). Ese diálogo es el que permitirá además diferenciar a los verdaderos ciudadanos probos de los perversos, dado que la negación de los últimos a realizar esta práctica es una demostración de sus «conciencias culpables» y de su voluntad de «satisfacer su tiránica malicia» (Lilburne 1648b, págs. 5-6). La idea de la enemistad absoluta no podía faltar, ni aun en la tan pacífica práctica de la discusión racional. Finalmente debe recordarse que los mismos *Agreements* se proponían en el marco de esta discusión pública (más allá de que en el fondo poseían argumentos racionales que eran supuestamente innegables), para que sean «considerados por todas las personas» y que estas puedan «dar sus razones a favor o en contra de este» (Lilburne y Overton 1648, pág. 1). Retomando todo lo expuesto, la obligación de la discusión racional se plasma en estos autores no solo en referencia a aquello que hoy llamaríamos cuestiones de ingeniería constitucional, sino que cala en el fondo

pudieron haber surgido justamente por esta cuestión de la *accountablity* y la anualidad de los cargos en el Parlamento (Baker 2009, pág. 96).

de variados tipos de circunstancias.[45] Esta discusión racional es por otro lado presentada como el mejor antídoto contra cualquier intento de esclavización por parte de las autoridades pecaminosas.[46]

Como consecuencia de esta necesidad de discusión pública y racional, los *levellers* suelen marcar la obligación de que los futuros ciudadanos sean educados, promoviendo distintos tipos de políticas en este marco para que sean llevadas a cabo por el Estado.[47] Los mismos panfletos son presentados generalmente como una forma de educar al pueblo, para que comprenda cuáles son sus libertades, a fin de poder reclamarlas.[48] Este es otro de los puntos que comparten con Winstanley, quien en su utopía enfatiza la educación (que debe surgir en la familia y continuar en la escuela), siempre con el objetivo de formar buenos ciudadanos (Winstanley 2006d, pág. 364). Los *levellers* también exponen que la anualidad de los cargos es necesaria para evitar que las mismas personas consoliden un poder vitalicio que tendería a la corrupción y a asemejarse a las estructuras del pasado contrarias a la libertad, resaltando en este marco que la conformación del Parlamento no puede ser perpetua (Lilburne 1649f, pág. 45, 1652c, págs. 16-17; Lilburne *et al.* 1649, pág. 16).[49] Estos puntos también se entreven en Winstanley, quien enfatiza que todos los

[45] Un punto que parece anecdótico, pero de suma relevancia, es cómo las conversaciones en bares y tabernas cumplieron un rol no menor en la difusión de las ideas de los *levellers*, en gran parte fundamentando este ideal de discusión racional entre los hombres comunes (Rees 2016, cap. 3; Brailsford 1961, pág. 314).

[46] Un panfleto escrito por Lilburne y Overton explicita esto de una manera muy clara, al ser dirigido a «todos los hombres racionales y de entendimiento del Reino de Inglaterra y los Dominios de Gales, que no han resuelto ser vasallos y esclavos bajo la lujuria y voluntad de los tiranos» (Lilburne y Overton 1647, pág. 1). Una tónica similar, y aun comparándose a un Moisés que quiere liberar al pueblo con la publicación de sus libros, puede verse en Lilburne y Walwyn (1648, págs. 1-2). El uso de las facultades racionales es lo que permite convertirse en un verdadero ciudadano. Nótese nuevamente en este sentido cómo los conceptos de esclavitud y vasallaje son resignificados como sinónimos. Frente a la libertad lo único que existe es la no libertad, sin mayores diferenciaciones. Es un llamado además a rebelarse contra toda aquella autoridad que no fundamente su gobierno en estos principios.

[47] Véase por ejemplo Overton (1647a, pág. 37).

[48] Véase como caso un panfleto de Lilburne contra los Lores, el cual es presentado para la «consideración de todos los Comunes de Inglaterra, para su información y conocimiento de sus Libertades y privilegios» (Lilburne 1646c, pág. 1).

[49] Davies marca esto como el afán de los *levellers* de prevenir el surgimiento de una clase política cohesionada (Davies 2019). Lilburne llega a aplicar este aforismo aun para el ejército, advirtiendo «cuan peligroso es que las mismas personas continúen largamente en los más altos comandos de un poder militar» (Lilburne 1998a, pág. 153). Volviendo a lo de Davies, ni siquiera en esta institución sería aceptable una meritocracia que pudiese terminar en mandatos eternos que no se alternan.

funcionarios de la «verdadera magistratura» deben ser elegidos cada año, para evitar la corrupción de los gobiernos perpetuos, alejando así el peligro de «transformarse en egoístas, buscando el bien propio y no la libertad común» (Winstanley y Aylmer 1968, pág. 9; Winstanley 2006d, pág. 319). Algunos estudios remarcan esta visión en el *digger*, en el marco de una visión del poder que corrompe, por lo cual habría que evitar que las personas se consoliden en los cargos públicos (Berneri 1983, pág. 108). La ya mencionada aversión de una burocracia profesional se fundaba en esto. Lo interesante es que, al igual que algunas citas de los *levellers*, impera la necesidad de una alternancia en el poder, pero fundamentándose en el siempre presente pecado de los hombres.

Nótese que algunas de estas justificaciones no necesariamente refieren a esa idea estrictamente republicana de que la participación en la arena pública plenifica al ser humano. En estos radicales a veces parecería ser más fuerte una antropología pesimista (en gran parte teológica) sobre los peligros de otorgar demasiado poder a los hombres. Frente a ello se sitúa la necesaria moralidad que debe tener toda persona al ejercer un cargo, siendo la contracara de esta faceta esa *accountability* que debe aplicarse continuamente. Esto vuelve a emparentarse al fondo de los calvinistas y puritanos, ya que el deber público era visto por estas confesiones como un mandato religioso, y por ende las conciencias escrupulosas necesitarían del conocimiento de la cosa pública y del debate sobre la misma por una cuestión no solo política sino también moral (Walzer 2008, págs. 281-282). Esta necesidad de la discusión pública, tan propia del republicanismo (Rosler 2016, pág. 26) o de una democracia deliberativa donde los ciudadanos deben participar de la toma de decisiones a través de una argumentación concorde a valores de racionalidad e imparcialidad (Elster 1998, págs. 21 y 28), se compagina con la obligación moral impuesta por el puritanismo. Para estos radicales, debe haber discusión, los ciudadanos deben participar (para ello la anualidad de los cargos), esto debe hacerse en el marco de la racionalidad que siempre impera en su ideario, pero de fondo aparece (también *siempre*) la ley de Dios que, en compatibilidad a la razón, impone obligaciones aun a nivel de la vida activa. Un ejemplo elocuente de esto puede encontrarse en un texto de Overton donde advierte a los parlamentarios que los «guiaremos a medida que observemos su accionar», concluyendo con una cita bíblica para recordarles que Dios los ayudó pero que asimismo los castigará si incumplen sus labores (Overton 1998a, pág. 52). No deseo argumentar que, particularmente en los *levellers*, no pueden rastrearse trazos de características verdaderamente republicanas. Los estudios de Rachel Foxley marcan fuertemente este punto, particularmente haciendo referencia a cómo su ideario buscaba transformar a los ingleses en verdaderos ciudadanos y no simples habitantes con derechos (Foxley 2004, pág. 873, 2013, pág. 109, 2018, pág. 9). Su fervor hacia el concepto

de libertad en complemento con la ley puede inscribirlos claramente en esta tradición. Debe considerarse además que estos valores van más allá de una simple no interferencia, más propia del liberalismo que del republicanismo (Pettit 2004, págs. 124-125). Toda su visión sobre la crítica a la opresión de los poderes del pasado y la revolución, que tiene como objetivo la liberación, demostraría el punto. Los poderes fundamentados en las personas son siempre mal vistos, más allá de que otorguen más o menos libertades (en el sentido de no interferencia) a los individuos.[50]

¿Por qué relaciono el republicanismo con el tópico de este acápite? Aquello que quiero especialmente resaltar es que en ninguna de las breves referencias que estipulé en los párrafos anteriores se habla de un sistema de instituciones no gubernamentales que proyecten la participación pública o hasta la *accountablity*. Debe existir el control del poder, los ciudadanos deben sobrellevar la carga pública con moralidad, y debe promoverse la participación en la ciudadanía toda, pero siempre dentro del marco pueblo-gobierno. Un buen ejemplo de esta tendencia puede verse en una publicación de Lilburne en donde defiende el *Engagement* de 1649. Aquí explica que, para poder jurar este documento, deben cumplirse varias de las condiciones que yo describí párrafos atrás, como ser la anualidad de los Parlamentos, el juicio por jurados y que nadie puede ser desposeído de su vida, integridad, libertad y propiedades sin un debido proceso legal. Ahora bien, lo que me interesa de este panfleto es que explica todo esto en el marco de aquello que él entiende por *Commonwealth*, definida como «todo el buen y legal pueblo de Inglaterra» o como «el esencial y fundamental Gobierno de Inglaterra» (Lilburne 1649d, págs. 2-6). Es decir, lo único que puede existir es el pueblo inglés como un todo jurídicamente organizado o el gobierno que ese pueblo recrea mediante la delegación del *trust*. Por fuera de este binomio no existe propiamente nada, salvo que sea creación (y siempre circunstancial) de algunas de esas dos entidades. Dentro de las definiciones del Estado moderno, suele apuntarse el proceso mediante el cual la autoridad se divorcia de la personalidad de un líder, basándose en cambio en agencias de gobierno que son explícitas, complejas y formales, que tienen funciones específicas y que aplican sus políticas en un territorio particular, más allá de que el poder que ejercen estas agencias puede variar con el tiempo y el lugar (Braddick 2004, págs. 15-20). Lo visto en los últimos apartados puede relacionarse claramente con este proceso. De esta manera, el ideario presente en *levellers* y *diggers* sobre la alternancia en el poder y particularmente las críticas a los poderes personales (que rigen por la voluntad y no por la ley), se enmarcan sin duda dentro de una tendencia republicana, pero también se complementan con la

[50] Véase como ejemplo W. Thompson (2004, pág. 189).

formación de ese Estado moderno que en la Inglaterra del siglo XVII dio un salto bastante cualitativo.

En base a lo antedicho, cabe apuntar que en absoluto estos radicales estaban inventando la participación política del ciudadano común. De hecho existen estudios que observan cómo los *levellers* se basaban en ideas de gobierno propio que venían en parte del pasado medieval de Londres, aun recreando una imagen mítica de esas pequeñas comunidades autogobernadas (Baker 2013, pág. 567). Pero una vez más, creo que este tipo de aseveraciones deben compaginarse con el núcleo duro de las ideas de estos radicales. Volviendo a los vaivenes que tienen respecto de los precedentes históricos, aparece sin duda una reivindicación de esta participación a nivel local (lo vimos especialmente en Lilburne). Pero ello debe inscribirse en el marco más amplio de la preponderancia de la idea de pueblo inglés por sobre cualquier localismo o diferenciación a nivel local, y del binomio de esta entidad con el gobierno central de la nación. Es importante puntualizar que ya siglos antes, era común la participación en las ciudades y condados, pero ello se daba a través de las complejidades de un sistema que incluía corporaciones, compañías, guildas, divisiones territoriales dentro de la misma ciudad en distritos (*wards*) y parroquias, cada una poseyendo cargos que podían ser asumidos por personas que habían adquirido la ciudadanía u otras que no (Withington 2015, pág. 314 y 324). Estudios contemporáneos marcan que este tipo de participación a través de las corporaciones urbanas estaba muy extendido, sobre todo por la falta de una burocracia profesional que no pudo consolidarse durante las monarquías (Knights 2015, pág. 520). Sería sin duda discutible si podríamos llamar a esto último verdaderamente como un sistema republicano, pero aquello que sí podría aseverarse es que una gran cantidad de personas ya tenía posibilidad de participar en la vida pública. La cuestión es que tanto *levellers* como *diggers* odiaban profundamente las complejidades de este sistema. Su propuesta enfatiza la necesidad de una igualdad que no implique privilegios ni ningún tipo de diferenciación. Como marqué al principio de este acápite, lo público en cierto sentido debe reducirse a una sola instancia: la del pueblo formado por individuos que se convierten en ciudadanos completamente iguales y que participan de las instituciones (ya sea centrales o locales), pero dentro de una relación directa entre pueblo y gobierno, sin mediación de ningún otro tipo de entidad política, económica, jurídica o religiosa.[51] Además, debe recordarse que estos autores postulaban al Parlamento como la instancia judicial última. De esta forma, puede existir una vida

[51] Rachel Foxley marcaba en este sentido que el concepto particular de *denizen* (lo cual solo podríamos traducir como «ciudadano») se proyecta en Lilburne en relación con la crítica a las corporaciones y en complemento al esquema de igualdad ante la ley (Foxley 2004, pág. 856).

local con participación política o en los *juries*, pero nunca olvidando que en última instancia todo debe subordinarse a las autoridades centrales que pueden cambiar cualquier decisión.[52] El énfasis siempre se pone en la necesidad de inexistencia de cuerpos intermedios entre las bases y los poderes centrales. Lilburne lo aclara explícitamente en una cita ya expuesta, donde remarca cómo existen ciertas costumbres propias de los ingleses que desde los normandos se vienen vilipendiando, entre las que incluye la resolución de conflictos en los *counties*, pero siempre en base al trabajo de ciudadanos individuales que se reúnen (no puede haber corporaciones ni abogados) y que toman decisiones que no pueden ser apeladas *but to a Parliament* (Lilburne 1647g, pág. 25).

Esta visión homogénea y monista de la comunidad, que se ve en un modelo particular de participación política y en un gobierno que se emparenta al proceso centralizador de la teoría del Estado moderno, se entrevé asimismo respecto de la forma que puede adquirir ese gobierno. Además de negar la injerencia de instituciones externas al sistema o que se desmonten los privilegios de personas o asociaciones al interno de la comunidad, sus esquemas políticos no permiten que el gobierno de la nación adquiera una cierta complejidad o un grado de heterogeneidad en la toma de decisiones. Me refiero en forma puntual a la cuestión del gobierno mixto al estilo clásico romano o el que se desarrolló durante el medioevo en comunidades como Venecia o aun en la misma configuración del sistema inglés. Ya se hizo referencia a la centralidad que posee el Parlamento resignificado. Frente a ello los *levellers* en ocasiones estaban dispuestos a aceptar la presencia de lores o el rey, pero no dentro de un esquema de control de poderes sino como entidades subordinadas a la «suprema autoridad» que es la Cámara de los Comunes. Overton lo explicita en su famoso *An arrow against all tyrants*, confirmando que el Parlamento (en referencia a la Cámara de los Comunes) representa a todo el reino [*the whole kingdom*] y por ende es la «la más alta suprema autoridad», a la cual deben subordinarse el rey y los lores (Overton 1998b, pág. 62). Algunos estudios marcan que los *levellers* no aceptarían el gobierno mixto porque ello implicaría que el pueblo compartiría la supremacía o soberanía con otras instituciones (Foxley 2013, págs. 42 y 219; Fernández Llebrez 2014, pág. 42). Ello es cierto, pero creo que el punto va más allá. El problema no es el contraste entre pueblo y otras

[52] Algunos estudios contemporáneos marcan que en sus últimos textos Lilburne terminó dando una vital importancia al tema de los *juries*, frente a las traiciones del Parlamento y el ejército (Robertson 2018, pág. 68). Creo que ello se debe en gran parte a las circunstancias que vivieron especialmente a partir de 1649, pero el núcleo de su pensamiento se fundamenta sin duda en la relación entre pueblo y Parlamento. Repito en este sentido que aún en estos textos tardíos seguía reivindicando el *Agreement*, donde el Parlamento jugaba un rol primordial en cualquiera de sus bocetos.

entidades, sino que la verdadera oposición es entre el binomio pueblo-Cámara de los Comunes frente al resto. En la famosa petición del 11 de septiembre de 1648 Lilburne aclara sin tapujos que es «imposible para nosotros el creer que puede ser compatible con la seguridad o libertad de la nación el ser gobernados por tres o dos supremos, especialmente cuando la experiencia ha probado que difieren en sus juicios concernientes a la libertad» (Lilburne 1806-1812, pág. 1007). El monismo se expresa a todo nivel. El pueblo es uno, la libertad de ese pueblo también es una (no puede haber diversos entendimientos sobre este crucial tema) y por ende el gobierno tiene que reflejar esta unicidad. Nótese cómo el permitir la existencia de otros poderes puede llevar a un estado de naturaleza conflictivo porque estos poderes pueden tener perspectivas diversas sobre el significado de los fundamentos comunitarios. En el mismo año puede encontrarse en un texto de Walwyn una fraseología casi idéntica. Transcribo la cita porque resume muy bien el núcleo de la cuestión:

> «Que haya tres o dos Estados igualmente supremos es una nulidad absurda en el gobierno, porque admítase que dos de los mismos acuerden, y no el tercero, entonces no podrá haber procedimientos ni determinaciones... admítase que los tres no acuerdan, entonces otra vez nada puede hacerse, lo cual es algo ridículo de imaginar para un gobierno (...) el Reino debería ser gobernado por el Rey, los Lores y los Comunes, lo cual es un enigma [*riddle*] que ningún hombre entiende (...) Y si se prueba racionalmente y se declara que la suprema autoridad son los Comunes, por ser los únicos representantes del pueblo, entonces deben notar que son un pueblo libre, y no deben ser presionados ni forzados a servir en guerras como caballos o bestias brutas» (Walwyn 1648b, págs. 9-10).

El texto está escrito en el marco de la ya relatada pugna en el ejército y el reclamo para que todo soldado luche en guerra por una decisión libre y consciente. Pero el argumento sirve para entender la imposibilidad de un gobierno mixto. Nótese que a, diferencia de Lilburne, Walwyn no apunta tanto a que estos poderes tendrían concepciones distintas sobre la libertad, sino que hay una cuestión mucho más técnica pero esencial para el moderno concepto de soberanía y Estado. Si existen varios poderes, esto haría imposible la toma de decisiones, lo cual implicaría una situación ridícula para la esencia de un gobierno. Explica además, muy al estilo bodiniano, que una forma de gobierno así planteada es algo inentendible.[53] La razón ya no se usa para determinar prudencialmente cuál es la forma de gobierno conveniente a una comunidad, sino que nos obliga a darnos cuenta que hay formas que son directamente imposibles de entender y practicar.

[53] Sin ánimo de adentrarme en el tema, puede recordarse que en su reconocida obra, Bodin confirmaba que «es imposible, incompatible e inimaginable combinar monarquía, estado popular y aristocracia» (Bodin 1997, pág. 89).

Retomo aquí una idea planteada en un clásico libro de Pocock. Este historiador marcaba cómo la teoría del balance entre los distintos poderes históricos de Inglaterra no podía ser una variable para resolver la situación que se dio en la década de 1640 porque en la lucha entre estos poderes justamente se había llamado a la espada, fundamentada en la conciencia individual y en la apelación al cielo (Pocock 1987, págs. 313-314). Idearios como el de los *levellers* llevan esto al extremo. El imperio de la conciencia racional y el orden divino toman tal cariz en su teoría, al punto de justificar no solo la lucha del Parlamento contra el rey, sino la esencia fallida de ese sistema mixto y balanceado. Para ellos la guerra civil probó que no puede haber balance entre poderes que se fundamentan en cosmovisiones a su entender opuestas. El único esquema que es acorde a la razón y a Dios (y que debe ser defendido con la espada) es aquel donde un único pueblo soberano elige a un conjunto de hombres que actúan en su nombre para ejercer el poder político. Lilburne marca especialmente este punto cuando el nuevo gobierno empezaba a crear entidades como el Consejo de Estado o cortes de justicia, afirmando que nunca puede ser justa la formación de poderes que no sean realmente representativos, en el sentido de que derivan directamente de la elección popular (Lilburne 1649g, págs. 17-18). Ese poder vivo de la *communitas* solo debe cristalizarse en el reflejo de la Cámara de los Comunes con representantes elegidos. Se debe evitar de cualquier manera la consolidación de poderes que puedan, en el presente o el futuro, emular esa independencia que hacía recordar a las pecaminosas instituciones del pasado.[54]

El gobierno mixto relacionado al clásico sistema inglés no puede tener cabida dentro de sus esquemas teóricos no solo porque no se condice con sus bases de soberanía popular sino también porque los componentes de esa opción gubernamental se asocian a la historia de opresión. El claro ejemplo es la figura del mismo rey, la cual puede ser incorporada en sus esquemas teóricos, pero en varias ocasiones directamente se la degrada al rango de enemigo absoluto. No debo aclararlo, resulta obvio. El rey es el descendiente de los perversos normandos que sojuzgaron durante siglos

[54] Cito aquí un trabajo que analiza el republicanismo en los grupos puritanos que se instalaron en América, en donde se diferencia entre un republicanismo constitucional (basado en las experiencias del mundo grecolatino o las repúblicas de Venecia y Holanda) frente a otro de tipo ideológico. Este último hace hincapié en la activa participación ciudadana y los peligros de un gobierno no controlado (Winship 2006, pág. 430). Los radicales ingleses que estudio en este libro se enmarcarían claramente en el segundo, si recordamos que no son proclives a la multiplicación de instituciones que controlen el poder, sino que esto debe ser llevado a cabo por los miembros del pueblo homogéneo, a través de la participación de los mismos ciudadanos en el Parlamento y en cargos públicos.

al sufriente pueblo inglés. Estudios contemporáneos marcan en este sentido, en casi una prefiguración del Iluminismo, que en algunos escritos de Overton la monarquía se convierte en una especie de flagelo que impide la educación de los hombres para que mediante la razón lleguen a la salvación; es el gobierno de la oscuridad y la ignorancia (McDowell 2005, pág. 74). En este marco resulta más que paradójico el cierto acercamiento que tuvieron hacia sectores realistas después de la segunda guerra civil, avalando una monarquía siempre que se respetaran los principios políticos que ellos proponían como básicos (Wootton 2008, pág. 421; Zagorin 1965, pág. 38). Algunos estudios marcan que esta alianza entre *levellers* y realistas podría haber sido solo un relato creado por el régimen del *Rump Parliament*, advirtiendo asimismo que resulta difícil analizar la situación porque el bando realista no era homogéneo y podían existir proyectos de ciertos grupos que no eran compartidos por otros (Peacey 2018, págs. 79-80 y 90). Aún avalando la posible alianza, otras interpretaciones contemporáneas advierten que la cuestión se relacionaba con la preponderancia que revolucionarios como Lilburne daban a la soberanía del pueblo. Por lo tanto, cualquier institución podía ser criticada (tanto la Cámara de los Lores como la de los Comunes) y así las tratativas con los realistas no serían inadmisibles (Peacey 2000, págs. 640-642). El mismo Lilburne, en medio de la desilusión con el actuar del Parlamento, confirma que aceptaría al hijo de Carlos I para restaurar el orden, pero advirtiendo que su poder debería ser una delegación del pueblo y en base al *Agreeemnt* (Lilburne 1649f, pág. 57, 1649h, pág. 8).[55] El problema de esta opción es que parece olvidar muchos de los puntos presentes a lo largo de las publicaciones de estos revolucionarios. Se olvida la fuerte recreación de la monarquía como algo pecaminoso y perverso.[56] Es cierto que los *levellers* podrían plantear una monarquía no absoluta, pero me atrevería a decir que toda esta opción resulta bastante poco convincente. ¿Se aceptaría a un rey Estuardo descendiente de los opresores normandos? De hecho, estudios actuales apuntan que estos radicales tuvieron una no menor injerencia en el desarrollo de un lenguaje que luego hará posible la sentencia a muerte del rey, recordando además que al principio del conflicto a gran parte del bando parlamentario no se le ocurría en absoluto derrocar la monarquía (Baker 2015, págs. 155-

[55] Un ejemplo de esta tendencia surge en su panfleto *The young men's and the apprentices' outcry*, en el cual se queja sobre cómo sentenciaron a muerte al rey y de la dictadura que imponía Crommwell, la cual no respetaba los derechos que ellos habían aclamado, había destruido el comercio y aumentado la pobreza. Lo interesante es que concluye que el Parlamento no debía oponerse al cargo del rey, sino que debía «regular» la *kingship* (Lilburne 1998d, pág. 186).

[56] En este marco puede notarse cómo el odio de Lilburne a los realistas sigue presente aun con posterioridad a este supuesto acercamiento a la figura del hijo de Carlos (véase Lilburne 1650, pág. 1).

157; Foxley 2013, pág. 4; Edwards 2001, págs. 339-340, 356-359 y 372). Más allá de que luego se pudieron haber opuesto a la manera en que jurídicamente se sentenció al monarca (Lilburne 1649f, pág. 43, 1649h, pág. 6), el lenguaje usado durante toda la década estaba teñido de una fuerte violencia, a nivel político y teológico, contra el rey. Después de años figurando a la monarquía, y al sistema jurídico-político que ella engendró, como demoníaco, ¿de repente podría ser aceptable siempre y cuando se complemente con el *Agreement*? Se puede aquí recordar el panfleto *Tyranipocrit*, donde se niega la justificación del tiranicidio y se lamenta la sentencia de Carlos, pero a la vez se observa que «por este ejemplo otros reyes podrán saber que no son Señores, sino sujetos de la ley», concluyendo además que «si Dios no lo predestinó, no lo podrían haber hecho [matar al rey], porque Dios no permite a los hombres actuar nada contrario a su voluntad» (Walwyn 1649d, pág. 54). Si bien puede ser muy discutible que este texto haya sido escrito por Walwyn, es un ejemplo del lenguaje que se usaba en círculos cercanos a los *levellers*. El mismo año puede consultarse otro texto de Walwyn, en donde advierte, en referencia al tiranicidio, que matar a un hombre es algo horrendo, pero que «para liberar a una nación de la servidumbre y la tiranía puede ser legítimo [*lawfull*]», siempre y cuando se prevean otros medios con anterioridad y se haga en caso de extrema necesidad (Walwyn 1649b, pág. 8). Busca de esta manera alejarse de este tipo de teorías (muchas veces asociadas a esos diabólicos jesuitas), porque además ya estamos en un momento donde está quebrada la relación con el Parlamento. Pero tampoco rechaza completamente la idea, siempre y cuando sea en pos de lograr el tan anhelado estado de liberación. Pueden expresar frases moderadas, pero nunca se pierde ese odio teológico hacia los reyes que sojuzgan por doquier a los pueblos. Obviamente en Winstanley esta figuración del rey se exacerba. Esto se da nuevamente bajo esquemas bíblicos, por ejemplo describiendo a la monarquía de Israel como pecado (Winstanley 1989, pág. 11, 1649a, págs. 32-36).[57] Debe recordarse que la figura de los reyes se incluía dentro de ese diabólico *kingly power*. Si bien el concepto se extendía mucho más allá de la monarquía como forma de gobierno, lo cierto es que bajo su interpretación de la historia, las dinastías de reyes ingleses eran fiel ejemplo de este poder opresor. Así en *Law of Freedom* describe al rey como el «gran Anticristo y el misterio de la iniquidad», siendo el poder que las Escrituras describen como «el gobierno de la Bestia», refiriendo nuevamente las partes del Antiguo

[57] La misma aseveración respecto de la monarquía en el antiguo pueblo judío aparece en *Light shining in Buckinghamshire*, además de asociar esta forma de gobierno con el demonio (Anónimo 2016, pos. 43-46 y 56-63). Una referencia análoga puede encontrarse en el panfleto que le va en saga, advirtiendo que, si hubo buenos reyes, fue solo por las características de esas personas y no por el cargo (Anónimo 1965, pág. 629).

Testamento donde se despotrica a la monarquía israelita (Winstanley 2006d, págs. 306-309).

Junto a la figura del Rey, recuérdese en segundo lugar que los Lores habían sido descriptos como enemigos absolutos y por ende tampoco podrían ser considerados como una entidad legítima dentro de un sistema de control de poderes. En este marco, el panfleto *More light shining in Buckinghamshire* expone que todo título nobiliario y los privilegios que implica no son acordes a las Sagradas Escrituras y surgieron a partir de la «sensualidad, la oscuridad y la perversidad» (Anónimo 1965, págs. 628-629). Los Lores no son simplemente un poder ilegítimo por derivar, como se vio en otros textos, de esos reyes que adquirieron su poder por la también ilegítima conquista normanda. Su misma existencia es una afrenta a Dios y surge del pecado. Ya marqué en otros capítulos las innumerables referencias sobre este tema en la literatura de los *levellers*. Expongo a continuación solo algunas más. Overton explicita en su *The commoners complaint* que la Cámara de los Lores se fundamenta en un poder arbitrario, el cual es «directamente contrario al Ser de la Ley de la Tierra», y por ello lo asocia a la «Ley de la Lujuria y la Voluntad» (Overton 1646e, pág. 9). En base a dicotomías que seguiremos viendo en este autor, los Lores no pueden ser considerados como un positivo contrapoder al rey, sino que son parte del mismo sistema pecaminoso. Retomo aquí esa contraposición que marqué respecto de las ideas de investigadores modernos de que los *levellers* buscaban defender la clásica constitución inglesa. La cita recién expuesta es un claro contra ejemplo. Una entidad propia de ese sistema, como la Cámara de los Lores, es denostada como ajena en esencia a la «ley de la tierra». Puede haber una reivindicación del sistema inglés, pero solo de aquellas partes que estos santos estiman justas. Como ya postulé anteriormente, la dictadura soberana inventa así un sistema, quizás no desde la nada misma (porque el nuevo arreglo institucional se basa en entidades que vienen del pasado como la Cámara de los Comunes) pero sí bajo una configuración que excluye ciertos elementos. Consecuentemente se plantea un régimen que *no es en esencia el mismo* que el de la *common law*. Los Lores además son asociados a aquellos que impiden el progreso del pueblo. Overton lo explicita cuando advierte cómo usan la prudencia y los expedientes como instrumentos para «pervertir lo que es bueno», contra la libertad del pueblo y en unión a los monopolios de comercio (Overton 1646b, pág. 4). Una vez más este *leveller* se esfuerza en unir a todos los enemigos bajo un mismo manto. Los privilegios de los Lores se asocian a todo lo medieval, ya sea a nivel socioeconómico (las corporaciones), jurídico (los «expedientes», es decir, el *common law*) y hasta aquello que referiríamos a la teoría político-moral (la prudencia). Esta visión se repite en otro texto del mismo año, donde defiende la crítica que Lilburne hace a todo el sistema, exclamando contra «todos los poderes arbitrarios», entre los cuales incluye al rey, los

lores, el clero, los procedimientos que se utilizan en las cortes de justicia, los abogados y los monopolios (Overton 1646c, págs. 7-8). Todas estas entidades son aquellas que para Winstanley reflejaban los *imaginary powers*.

En resumen, dos partes del clásico gobierno inglés son profundamente ilegítimas. Si bien no podría asimilarse en forma absoluta la monarquía medieval inglesa al gobierno mixto polibiano, podríamos decir sin embargo que Overton desea borrar de raíz aquello que el viejo historiador de *Megalópolis* asociaba a los componentes monárquicos y aristocráticos de la República romana. El rey y los lores no podrían formar parte de un gobierno justo porque integran el núcleo de esas entidades demoníacas que sojuzgaron al pueblo inglés. La crítica a la forma de gobierno mixto se complementa así con el desprecio hacia la poliarquía medieval. Como ya mostré en otras secciones, esta visión se hace presente también en Lilburne. Recuérdese cómo afirmaba que la existencia de poderes distintos es inentendible porque poseen visiones antagónicas sobre la libertad, y por ende un gobierno mixto llevaría a un estado de naturaleza. El líder de los *levellers* apunta esta cuestión, en especial cuando habla de los lores. En su *The lawes funerall* postula en este sentido que la Cámara de los Lores está destruyendo todas las leyes de la tierra, nivelando todas las propiedades (en un uso irónico y peyorativo del verbo *level*), instalando un poder arbitrario, tiránico e ilimitado (Lilburne 1648c, pág. 13). Volviendo a temas ya tratados, los Lores generan en Inglaterra una situación de estado de naturaleza y por ello es impensable que puedan ser aceptados dentro de un gobierno legítimo. Esto lo lleva a escribir ese mismo año un panfleto contra esta Cámara, en donde directamente postula que los Lores solo podrían ser legítimos si sus títulos fueran refrendados por el voto popular, y solo así podrían discutir a la par de la Cámara de los Comunes (Lilburne 1648b, pág. 8). No creo estar divagando si aseguro que Lilburne está proponiendo esto de manera casi irónica. ¿Quién querría refrendar los títulos nobiliarios de esos lores que fueron tildados como diabólicos? ¿Ese refrendo daría a estos personajes los títulos de forma vitalicia? Además, ya el hecho de que su autoridad deba someterse al voto popular sería una deconstrucción de su poder. Ya no existiría la parte aristocrática del gobierno mixto, sino que habría distintos cuerpos, todos elegidos por el pueblo.

En tercer lugar, ya se había hecho referencia al odio a veces visceral que estos radicales poseen para con los tribunales y las personas asociadas al sistema jurídico inglés. En este marco, y en analogía a citas vistas con anterioridad, en *Light shining in Buckinghamshire* se describe a los abogados como los «Ojos de la Bestia» (Anónimo 2016, pos. 171). El poder de la Cámara de las Comunes no puede en este sentido ser obstaculizado por ningún tipo de tribunal con algún grado de independencia. Overton lo aclara sin tapujos, volviendo al binomio estrictamente bilateral ente

pueblo y Parlamento, afirmando que ese *Body Representative*, al que el pueblo soberano le delegó la autoridad, es la entidad a la cual todas las apelaciones deben ser dirigidas desde cualquier tipo de corte o juez, describiéndolo como un «tribunal trascendente» (Overton 1646a, págs. 19-20). Un argumento similar puede encontrarse en un texto de Lilburne publicado un año después, en donde además se muestra una situación paradójica. El líder de los *levellers* pondera la necesidad de «aniquilar esta innovación normanda» y retornar a las costumbres anteriores a la conquista donde las causas eran resueltas en cada condado, olvidándose de esos abogados que destruyen todo «justo, racional y correcto gobierno», sin que pueda existir otra apelación que no sea al Parlamento (Lilburne 1647j, pág. 18). Digo que me resulta paradójico porque, por un lado este tipo de citas son las que se ponderan a la hora de hablar de las supuestas propuestas de descentralización en su ideario, pero finalmente vuelve a los temas recurrentes que marco en este libro: los enemigos del sistema (normandos y abogados) y la figura del Parlamento como poder de última instancia, aun en cuestiones judiciales. En el ya citado *Regall tyrannie discovered* escrito el mismo año, retoma esta cuestión, describiendo a la Cámara de los Comunes como «la más alta Corte de Justicia [*Court of Judicature*]», que no debe ser cuestionada por el rey ni ningún habitante [*subject*], ya que no puede apelarse a ninguna entidad por encima de ella (Lilburne 1647g, pág. 47). Es cierto que en otros textos impone un límite a la capacidad del Parlamento en beneficio de los jueces (Lilburne 1648c, págs. 6-7), pero nunca llega a establecer la necesidad de un poder con cierto grado de autonomía y que tenga la competencia para obstaculizar las decisiones de la Cámara de los Comunes. En este marco, no puede existir verdadero control de poderes, no solo al estilo del clásico gobierno mixto, sino tampoco en relación con la teoría de división de poderes que se consolidará en la modernidad. La única forma justa de control del poder es aquella que el pueblo ejerce sobre la autoridad única a la cual le delegó el *trust*. Frente a ello, el Parlamento adquiere todas las funciones de la soberanía bodiniana, incluyendo las de tipo judicial. Recuérdese en este sentido que también Winstanley declaraba que el Parlamento debía ser el tribunal de última instancia. En este marco de la crítica a las entidades judiciales autónomas, el *digger* vuelve a ser mucho más elocuente e histriónico, cuando en uno de los panfletos observa que no pudieron confiar en ningún abogado para que defienda sus reclamos, porque ello implicaría romper el *National Covenant* entre pueblo y Parlamento, por el cual se prometía reformar completamente el sistema de la «tiranía normanda y sus destructivas leyes» (Winstanley 2006c, pág. 130).[58] Si la dictadura soberana tenía como fin dar vuelta el sistema jurídico-político,

[58] Un sentimiento similar puede encontrarse en Lilburne, cuando exclama que «jamás confiaré en un abogado del reino para que me defienda» y por ello solicita que la defensa quede a su propio cargo (Lilburne 1648c, pág. 3). Esta postura se

entonces ningún elemento de ese antiguo régimen puede sobrevivir. No solo debería rechazarse el poder de esos jueces y abogados que trabajan en el marco de las antiguas opresivas leyes, sino que la misma existencia de tribunales independientes forma parte de una cosmovisión que debe abolirse.

Toda la afrenta a la poliarquía medieval y a cualquier esquema de gobierno mixto tiene asimismo un claro fundamento religioso. Ese Dios omnipotente que se diferenciaba tajantemente de los hombres había justamente creado a los seres humanos bajo una igualdad radical. Todo privilegio o diferenciación se transforma en una afrenta al orden divino. Es relevante marcar esto porque estos radicales asociados a confesiones puritanas se diferencian de sus «pares» del siglo XVI. Escaparía a los límites de este trabajo analizar la cuestión, pero debe apuntarse que los calvinistas franceses, y hasta algunos luteranos, proponían una poliarquía de poderes (incluyendo una capacidad especial en algunos magistrados menores) como esquema para resistir las decisiones del gobierno, ya sea del Rey de Francia o del Sacro Emperador (Höpfl y M. Thompson 1979, págs. 932-936; Skinner 1993, vol. 2, págs. 238-243 y 339-353; Witte 2008, pág. 551). Los radicales ingleses estipulan que el único esquema racional y teológicamente válido es la existencia de un pueblo soberano, el cual elige a representantes para que ejerzan el poder protegiendo la libertad del pueblo y respetando ciertos principios innegables. En todo caso, si el gobierno no se comporta de esta manera debida, aparece el pueblo como un todo para resistir y quitarles el *trust* que le habían otorgado. En esta línea, vale resaltar que los grupos ligados al puritanismo que propugnaban una especie de gobierno mixto basado en la antigua constitución de rey, lores y comunes eran casualmente los presbiterianos (Rees 2016, cap. 7). Pero *levellers* y *diggers* odiaban a estos sectores y sus propuestas políticas (más allá del problemático tema de la tolerancia y el intento de los presbiterianos de imponer una religión oficial). Quisiera apuntar aquí una cuestión que se analiza en el ya citado libro de Edmund Morgan. Este explica que uno de los primeros problemas que tuvieron las tesis relacionadas a la soberanía popular en la modernidad era que no poseían la división de dos cuerpos como en la teoría del derecho divino de los reyes, lo cual servía para limitar al rey

---

relaciona además con la necesidad de que los ciudadanos conozcan el sistema jurídico que los rige, y por ende no debería tener las complicaciones típicas del pasado, además de estar escrito en inglés como ya se apuntó. Otros panfletos de los *levellers* repiten reclamos como el antedicho, aun propugnando un sistema judicial más descentralizado y donde las personas participen de esos *juries* para la resolución de controversias y para lo cual no deban trasladarse a Londres (Walwyn 1998a, pág. 82, 1644a, pág. 3; Lilburne y Overton 1648, pág. 15; Lilburne 1998d, pág. 197). También Winstanley pregonaba por la creación de un código legal simple (Petegorsky 1940, cap. 6).

(cuerpo físico-persona individual) sin por ello destruir al cuerpo simbólico de la monarquía que perduraba a través del tiempo. Sin esta división, cuando la soberanía popular se hacía carne (ya sea en el Parlamento, el ejército o en el *Lord Protector*), podía ser ilimitada. Frente a esta posibilidad, Morgan dice que en la teoría de los *levellers* ya aparecía un intento de solución a esto cuando hablan de los límites al poder, y así se empezaron a pensar esquemas institucionales y jurídicos para proteger a ese mismo pueblo que era el soberano (Morgan 2006, págs. 85-86). Creo que esta tesis de Morgan puede ser muy discutible en base a los puntos tratados. Primero porque en el acápite anterior intenté mostrar que aún en los *levellers* el gobierno podía adquirir cierta independencia frente al pueblo que le delegó el poder. Más adelante seguiré mostrando que esto puede terminar en ciertas virtualidades propias de un gobierno ilimitado. Pero además resalto un punto que se relaciona con aquello que aquí estoy tratando. Los *levellers* no están demasiado dispuestos a que ese contralor del poder se cristalice en instituciones. Esto se interpretaría como un peligroso acercamiento a los esquemas pecaminosos del pasado. Sin duda aceptan un arreglo jurídico-político que establece las garantías que todo individuo debe poseer frente a los gobiernos. El *Agreement* es justamente ello. Esto podría ser considerado como un esquema institucional pero nunca podría consolidar instituciones que osen entrometerse en el binomio pueblo-Cámara de los Comunes. En los *diggers* esto se da de manera mucho más clara, considerando además ese antinomianismo presente en Winstanley que lo lleva a despotricar contra cualquier tipo de institucionalización. Todos estos puntos son vitales para entender por qué el gobierno mixto clásico de Inglaterra no podía tener asidero.

Para culminar con la cuestión del gobierno mixto, deseo repetir fuertemente el aspecto de dictadura soberana, en contraposición a los ya mencionados esquemas como los de Rachel Foxley que describen a la teoría de los *levellers* como una reafirmación del sistema inglés. Un ejemplo claro de esta cuestión aparece cuando niegan rotundamente la capacidad de veto en el rey. El tópico aparece regularmente en los textos de los *levellers*. Por ejemplo Overton especifica que la autoridad del Parlamento debe ser «preservada y asegurada» de cualquier tipo de «obstrucción y prejuicio de un veto [*negative voyce*] de cualquier persona o personas» (Overton 1647a, pág. 32). La capacidad de veto que una teoría de gobierno mixto podría considerar como un punto positivo de un régimen que evita la concentración del poder, pasa a ser anatema (que los describa como obstáculos y prejuicios, no es inocente). Nótese además que el afán de centralización que describí en el acápite anterior es tan fuerte que Overton resalta que el veto no puede existir para nadie. No solo el rey con un poder así podría ser peligroso, sino también cualquier otro tipo de institución que impida que ese verdadero representante del pueblo, el Parlamento, tome las decisiones que necesite para proteger la libertad.

Una vez más, el rey no es solo el problema sino cualquier tipo de sistema complejo al estilo medieval que no se fundamente en el binomio simple, justo y divino de pueblo-gobierno. Perspectivas similares sobre el peligro del veto del rey pueden encontrarse en textos de Walwyn desde principios de la década (Walwyn 1642a, pág. 15). Es interesante en este sentido que en el mismo año de 1647 que Overton escribió el texto postulado en este párrafo, Walwyn publica un petitorio en donde usa casi las mismas palabras que su colega. Advierte que la Cámara de los Comunes debe evitar los «prejuicios de un veto [*negative voice*] en cualquier persona o personas» que les impida asegurar y establecer la paz y verdadera libertad anhelada por el pueblo (Walwyn 1647c, págs. 4-5).[59] No hay mejor ejemplo para describir ese universo de lenguaje que compartían estos radicales. Esto no fue propiamente un invento de los *levellers* y en este sentido Quentin Skinner marca que ya para 1642 el Parlamento se arrogó una especie de soberanía absoluta por la cuestión de la *Militia Ordinance*, negando el posible veto del rey (Skinner 2006, pág. 166). En otro trabajo el mismo Skinner marca que también los republicanos, a pesar de sus propuestas de gobierno mixto, veían en la capacidad de veto del rey algo contrario a la idea de un Estado libre y que esclavizaba a la *Commonwealth* (Skinner 1998, págs. 51-56). En la teoría de los *levellers* esto aparece fundamentado más allá de aquello que se haya dado en la realidad política.

Toda esta cuestión nos lleva al segundo punto de quiebre con el mundo medieval. Ese esquema monista de pueblo y gobierno que proyectan no es simplemente una opción política. Es el reflejo de una verdad absoluta que se impone por fuerza de la razón y del designio de Dios. La política pierde el carácter de contingencia con la cual era pensada en el medioevo. En esa época, la forma de gobierno podía ser algo discutible, siempre y cuando no ingrese en las platónicas y aristotélicas formas desviadas, y que se respete a la Iglesia Católica. No importaba a qué César se obedezca, siempre que se reconozcan los verdaderos dogmas religiosos (Terni 1995, pág. 62). Estos publicistas ingleses se acercan en cambio a esa perspectiva de la política que algunos estudios, en base a ideas de Koselleck, refieren como una concepción propia del Iluminismo, donde la política pierde el carácter de constante tarea humana frente a la impronta de la filosofía de la historia basada en el progreso (Pankakoski 2013, pág. 236). Estos radicales puritanos, especialmente a través de sus concepciones milenaristas, resignifican la teoría sobre las formas de gobierno y la praxis política, para convertirla en la aplicación del modelo de gobierno que resulta innegable por su necesidad racional y teológica. La política ya no es una ciencia práctica, subordinada a la

[59] Frases casi idénticas sobre el peligro del poder de veto se repiten en Walwyn (1998a, pág. 81).

moral y la teología, que debe encontrar, mediante la prudencia y según las circunstancias, el accionar adecuado para el mantenimiento del bien común. La subordinación a lo moral y teológico sigue existiendo en estos ingleses, pero para que el resultado sea el descubrimiento definitivo del único sistema acorde a esos principios y que por lo tanto no debería modificarse jamás. Es cierto que en la Edad Media existía la idea de que el orden presente había sido creado por Dios y por lo tanto era perfecto (Verardi 2013, págs. 174-178). Sin embargo, esto no implicaba la necesidad ontológica de los arreglos político-institucionales. A lo largo y ancho de la cristiandad como unidad político-religiosa, podían existir diversos esquemas gubernamentales, sin determinar que solo uno de ellos era el único justo. Repúblicas como Venecia o Florencia (las cuales además tampoco tenían gobiernos idénticos) coexistían con monarquías como Francia, Inglaterra o España (en realidad sería Castilla, Aragón, etcétera) o con esquemas particulares como el Sacro Imperio Romano Germánico.[60] En las teorías podía postularse la preferencia por una forma de gobierno en particular (generalmente la monarquía era la predilecta) pero eso no implicaba que las otras fueran injustas. En contraposición, estos radicales empiezan a pensar la estructura de la comunidad política y la forma de gobierno como algo necesario. Todo aquello que no se adecúe exactamente a estos criterios se expone como diabólico, inhumano, irracional e imposible de pensar o justificar.[61] Vuelvo aquí a algunas discusiones presentes en la tradición contractualista. Estos ingleses se asociarían a esa manera de interpretar el pacto como una serie de principios de justicia que solo pueden ser compatibles con un único tipo de instituciones legales, visión que algunos investigadores asocian a esquemas como el de Rousseau, a diferencia de los de Locke y Hobbes

[60] Cité el texto de Verardi porque este autor critica a aquellos que ven en la Edad Media un sistema más complejo que el típico orden tripartito. Así da importancia al valor que tenía la imagen de la comunidad idílica, más allá de los hechos históricos concretos que podían no congeniar con esa imagen, y todo el tiempo parece querer enmarcar el medioevo en la lucha entre las dos clases de señores y siervos (Verardi 2013, pág. 189). Si bien escaparía a los límites del trabajo analizar esto, mi perspectiva se basa justamente en aquello que Verardi critica, la idea de que la Edad Media denotaba un sistema mucho más complejo, tanto a nivel práctico como teórico. De hecho, me atrevería a decir que los textos recientemente citados donde los radicales ingleses despotricaban contra la complejidad del sistema del antiguo régimen podrían tomarse como una prueba de la perspectiva que adopto.

[61] Puede recordarse nuevamente la figura del revolucionario estadounidense Thomas Paine, quien a través de la probable influencia de los monarcómacos, *levellers* y *diggers* y la tradición whig, argüía que solo un gobierno representativo democrático se fundamenta en principios racionales y universalmente ciertos, mientras que la monarquía y la aristocracia son totalmente necedades políticas (Lounissi 2016, págs. 64-65).

(Simpson 2006, pág. 46). No propongo aquí analizar estas cuestiones, sino solo tomar el fondo de estas discusiones para entender mejor el fundamento del ideario de estos revolucionarios.[62] Los *levellers* podrían ser claro ejemplo de esta perspectiva. Solo el esquema jurídico-político que ellos plasman en documentos como el *Agreement* es el único compatible con una idea de comunidad justa, y respetuosa de las premisas básicas de la ley divina. En estos radicales no se da ese *leadership selection problem* presente en algunos autores de la tradición contractualista, donde surge la disputa sobre a quién se enviste con la soberanía y qué forma de gobierno se instituye (Hampton 2007, pág. 190). Para ellos la respuesta es indiscutible. Existe el pueblo soberano y una autoridad (la Cámara de los Comunes) en la cual se delega un poder centralizado único para la protección de ese pueblo.

En este marco vuelve a ser interesante la discusión que Ireton posee con los miembros del ejército que propugnaban ideas de influencia *leveller*. Allí Ireton afirma que la ley divina no determina temas concretos de la política y la economía:

> «La ley divina no se extiende a cosas particulares. Por lo tanto, si un hombre quisiera demostrar su derecho a la propiedad por la ley divina, sería demasiado remoto. Nuestro derecho a la propiedad desciende de otras cosas, como también nuestro derecho a enviar representantes [*right of sending burgesses*]. Esa ley divina no determina particulares sino generales en relación con el hombre, la propiedad y todas las otras cosas. Iríamos demasiado lejos si quisiésemos probar la propiedad de una cosa por la ley divina, de la misma forma que si quisiéramos probar que tengo un cierto interés en elegir representantes a un parlamento por ley divina.» (VVAA 1951, pág. 60).

Si bien sería imposible hablar de *una* teoría política medieval, me atrevería a decir que el argumento de Ireton encajaría sin problemas dentro de las configuraciones generales de la filosofía política en la Edad Media. Lo político no posee un nivel de necesidad como la ley divina. En palabras de Santo Tomás de Aquino, se diría que los arreglos jurídico-políticos responden al derecho positivo, el cual, si bien no debe contrariar la ley

[62] No querría entrar en una discusión en la que seguramente saldría perdiendo, pero yo me atrevería a decir que tampoco en Locke se da una verdadera opción sobre la forma de gobierno que puede adoptar la comunidad justa. Recuerdo solo en este sentido que en su obra más reconocida advierte que la monarquía absoluta supone una situación de estado de naturaleza (Locke 2010, págs. 90-91). Entiendo que el análisis de este tema es mucho más complejo, pero quería mencionarlo sobre todo para ver la similitud con las ideas de los radicales que trato en este libro. No casualmente Locke también era puritano y muchas ideas vistas en los *levellers* son «curiosamente» similares a las que luego expondrá en los *Tratados sobre el gobierno civil*. Para ambos, una monarquía donde el pueblo no tenga participación política (aunque sea para elegir sus representantes al Parlamento) no puede pensarse nunca cómo legítima.

eterna, natural y divino-positiva, eso no implica que se determine a través de premisas indiscutibles derivadas deductivamente de las mismas. Lo mismo sucede si recordamos las premisas de este escolástico sobre la justificación de la propiedad privada, las cuales en absoluto se relacionan con una derivación exacta de la ley natural o la ley divino positiva, sino más en cuestiones que hoy llamaríamos «de conveniencia». Más allá de que es conocido cómo Ireton buscaba en este tipo de discursos defender ciertos intereses particulares (sobre todo en referencia a la propiedad), lo interesante es que se ve obligado a recordar estas premisas que en teoría ya venían postulándose hacía siglos. La razón es que otros sectores parecían no compartirlas. Creo que no resulta necesario demostrar que los *levellers* justificaban sus argumentos en base a la igualdad creada por Dios y otras concepciones teológicas, entre ellas las ligadas a la interpretación de la historia. El mismo Lilburne lo dice textualmente en un texto de 1647, cuando aclara que los reclamos que postula en una de sus peticiones se emparentan con la «conclusión que derivo de que Dios sujeta a todos los hombres igualmente a su ley» (Lilburne 1647l, Proeme). El anónimo texto de influencia *leveller* titulado *Light Shining in Buckinghamshire* lo postula explícitamente cuando reclama la creación de una «justa regla para que cada hombre se guíe, regla que debe ser encontrada en la Escritura» (Anónimo 2016, pos. 115-116). Otro ejemplo de esto puede verse en ese texto crítico de los *levellers* titulado *A sectary dissected* que Walwyn incluye en una de sus publicaciones, en donde se hace referencia al peligro que surge en el ideario de estos radicales al pretender que toda ley sea acorde al Evangelio, resaltando cómo buscan condenar «nuestros Estatutos como tediosos y extraer una esencial Ley desde una quimérica revelación» (Walwyn 1647c, págs. 25-28). El último texto muestra el mismo lenguaje de Ireton y una (a mi entender) clara referencia a ese entendimiento de lo político y lo jurídico como una actividad de lo contingente, por más que deba subordinarse a principios generales de moral y teología. Nótese además los dos ejemplos no menores que postulaba Ireton. Primero el caso de la propiedad, concepto que iba mucho más allá de la básica idea de posesiones. Si bien Ireton hablaba contra soldados y capitanes influidos por los *levellers*, su discurso podría apuntar también contra ese nuevo *nomos* que más tarde postularían teorías como las de Winstanley. El *digger* siempre intentó demostrar que sus proyecciones sobre el régimen económico respondían a una derivación necesaria de premisas teológicas y bíblicas, siendo por ello indiscutible. A ello Ireton opondría la medieval aseveración de que la Biblia no determina regímenes de propiedad, sino que los mismos responden a contingencias del devenir humano. Pero es aún más elocuente el segundo ejemplo de Ireton, porque trata una cuestión política estrictamente ligada al monismo. Refiere a eso que antes describí como la crítica *leveller* a todo sistema de representación política no proporcional a la cantidad de habitantes

de cada condado. Ireton postularía que esos supuestos «privilegios» que poseían ciertos condados, en realidad responden a un sistema jurídico que se desarrolló así y que en absoluto es contrario a principios últimos de justicia. Bajo esta perspectiva, el sistema proporcional que postulan los *levellers* tampoco sería considerado injusto por Ireton, simplemente no fue el que se desarrolló.

Marco una última cuestión para finalizar este acápite. En base a todo lo expuesto, en estos radicales se exacerban las descripciones dicotómicas sobre la política. Solo existe el proyecto lógico y querido por Dios que ellos presentan. Frente a ello existe el mal, lo demoníaco, o directamente sistemas que no tienen verdadera existencia teórica. En parte adelantándose a visiones que se harán presentes en el Iluminismo (Miglio 1988, págs. 802-803), estos radicales recrean la idea de que el tipo de comunidad que ellos proponen se transforma en la culminación de un proceso que termina en aquello que hoy denominaríamos como un verdadero Estado de Derecho, siendo los regímenes anteriores solo esquemas imperfectos o a lo sumo anticipaciones de ese justo (y final) arreglo jurídico-institucional. Esto ya viene prefigurado en Lilburne desde sus primeros panfletos donde, en el marco de sus críticas a las iglesias oficiales, advierte que se debe elegir entre el «Reino de Cristo o el Reino del Demonio, porque por necesidad debe ser uno de estos dos, dado que en el mundo no existen más que estos dos reinos espirituales» (Lilburne 1639a, pág. 33). La misma visión reaparece en el ya citado texto donde describe al Falso Estado Eclesiástico, asociándolo a las langostas del clero romano, que posee sus propios libros (como ser el controvertido *Book of Common Prayer*) en oposición al Estado civil y al verdadero Estado eclesiástico (Lilburne 1641a, pág. 6). Esta figuración dicotómica, que en sus primeras publicaciones se aplica especialmente a la problemática eclesiástica, se analogará luego a los sistemas jurídico-políticos. Ya lo prefiguré en capítulos anteriores, el mismo *Agreement* se presenta bajo esta interpretación dicotómica. Solo este documento puede salvar al pueblo inglés e instaurar el verdadero sistema justo. Lilburne lo remarca especialmente cuando exclama que es el único medio para «curar las heridas de esta distraída y agonizante Nación, y para hacerla florecer una vez más en la paz» (Lilburne 1649f, pág. 64). Esta visión del *Agreement* como la única manera de asegurar el futuro de una nación libre sigue presente aún en sus últimos textos (Lilburne 1653n, pág. 5).[63] Quizás la

[63] Este panfleto denominado *The upright mans vindication* es interesante para esta cuestión de las dicotomías porque allí postula que solo existen tres maneras de gobernar: la derivada inmediatamente de la inspiración divina (citando el caso de Moisés), la conquista y la del acuerdo mutuo. Lo curioso es que dice que Dios no determinó ninguna forma de gobierno que explícitamente se derive de la Biblia y por lo tanto los hombres libremente y con su razón deben elegir al gobierno civil (Lilburne 1653n, págs. 11-12). ¿Acaso sus propuestas políticas no

mejor exposición de esta polarizante dicotomía filosófico-teológica pueda encontrarse en un impactante párrafo presente en la obra de Liburne *The freeman's freedom vindicated*:

> «... es no natural, irracional, pecaminoso, perverso e injusto para cualquier hombre el tener un poder que habilite a cualquier parlamentario, comisionado, representantes, diputados [*trustees, deputies*], virreyes, ministros, funcionarios o servidores el destruir y hacer lo que deseen. Y es no natural, irracional, pecaminoso, perverso, injusto, diabólico y tiránico el que cualquier hombre –espiritual o temporal, clérigo o laico– se apropie y asuma un poder, autoridad o jurisdicción para regir, gobernar o reinar sobre cualquier tipo de hombres en el mundo sin su libre consentimiento. Y todo aquel que lo haga –ya sea un clérigo o cualquiera– se esfuerza en apropiarse y asumir la función [*office*] y soberanía de Dios (quien solamente rige por su voluntad y placer) y el querer ser como su creador, lo cual fue el pecado de los demonios» (Lilburne 1998c, pág. 31).

Me atrevo a decir que este párrafo resume (de manera concisa pero también violenta) la gran mayoría de los tópicos vistos hasta aquí. El tipo de comunidad que ellos proponen, la basada en el consentimiento, es la única acorde a la razón y la creación divina. Cualquier otra cosa es producto de la irracionalidad, el pecado, lo contra-natura y la obra del demonio. Nótese además cómo refiere a una terminología estrictamente política, pero adjetivada con fraseología teológica. Solo hay dos opciones: el gobierno en donde el poder se delega por el libre consentimiento y en frente el gobierno de aquellos (ya sean laicos o clérigos) que usurpan el poder, asumiendo una pecaminosa autoridad que busca asemejarse a la soberanía de Dios.[64] Dicotomías similares se repetirán en otros textos de Lilburne, por ejemplo diferenciando entre el gobierno de la ley que se opone al gobierno de la voluntad (Lilburne 1646c, págs. 19 y 22) o el gobierno que se subordina a las leyes y es acorde a Dios frente al que se rige por sus propios deseos (Lilburne 1647l, Proeme). Esa dicotomía entre ley y voluntad que será retomada por toda la tradición republicana, es expresada por los *levellers* dentro de un marco donde buscan complementarse sin solución de continuidad las ideas de gobierno justo, razón y ley de Dios. Frente a ello no existe ninguna otra opción lógica ni moralmente viable. En los textos de Lilburne esta visión dicotómica se repetirá hasta el final de sus días, volviendo a la ya mentada relación entre sus supuestamente ilegales procesamientos y la lucha que debe encarar el pueblo. Así su exilio a principios de la década de 1650 es presentado en analogía a la lucha entre «servidumbre y libertad» como dos

determinaban de cierta manera una forma de gobierno como la verdaderamente legítima? ¿Los hombres podrían instaurar libre y racionalmente una forma de gobierno mixta que en otros textos él y sus colegas tildaban de inentendible?

[64] Una cita casi idéntica a la expuesta se repite en Lilburne (1647g, págs. 7 y 10).

contrarios, porque «donde existe una, la otra no puede existir» (Lilburne 1652a, págs. 4-5).[65]

Una visión casi idéntica se presenta en un ya citado panfleto escrito por un grupo de *levellers*, al resaltar bajo una fraseología muy similar a la que mostraré en Winstanley, que solo existen dos tipos de gobierno, «por conquista o acuerdo; por el fuego y la espada, o por pacto [*compact*] y amor; y ambos son contrarios como la luz a la oscuridad». El primero se relaciona al amor de Dios y por ello se debe «encomendarse solo a esta manera del amor, del acuerdo popular para la consideración pública de una paz correctamente fundada y seguramente establecida» (Wood *et al.* 1649). Se vuelve a una falsa elección del sistema de gobierno, dado que el *Agreement* es puesto «para la consideración», pero advirtiendo que solo este documento es acorde al amor divino. Nótese cómo los *levellers* resuelven de una manera particular un dilema que investigadores contemporáneos analizan en torno a la teoría política de Rousseau sobre cómo lograr la soberanía hobbesiana pero a la vez preservando la libertad de cada persona sin que se torne en una alienación (Munoz-Dardé 2009, págs. 171-172). Entiendo que no dejaría contentos a los contractualistas clásicos mencionados, pero los *levellers*, y más aún los *diggers*, tienen una respuesta concreta y simple. Se derrocó al sistema opresor (el de la alienación) y ahora llegó el momento de establecer el verdadero contrato. El resultado será la creación de un sistema donde se otorga el *trust* al Parlamento que centraliza el poder (en el acápite anterior mostré que puede ser más que asimilable al Leviatán), pero ello no implica la pérdida de libertad por parte de los individuos sino todo lo contrario. La libertad se ve reforzada porque se estaría eligiendo el arreglo jurídico-político más acorde a la razón y la ley divina. En todo caso, el *pequeño* detalle es que este contrato se convierte en una rara *elección* para el público que, de decidirse por otro arreglo institucional, estaría eligiendo a la oscuridad demoníaca.

Un claro ejemplo de esta tendencia se advierte en el *Vox Plebis* de Overton. Aquí es particularmente elocuente cómo termina este panfleto. En el marco de la ya citada crítica a cómo Lilburne estaba siendo ilegalmente juzgado por los Lores, recrea una dicotomía entre solo dos tipos de gobiernos plausibles de existir: el *free State* y el tiránico. Advierte que los pueblos pueden adoptar uno u otro y hasta corromperse, recordando el caso de la antigua Roma, cuando a través de *great Offices* como los dictadores, cónsules, generales y tribunos se impidió la libertad del pueblo, olvidando además que su grandeza radicaba en el pueblo y no

[65] En un texto donde refiere nuevamente a esta sentencia agrega que la misma fue una afrenta a la «ley de la Naturaleza, la Razón y la ley de Dios», y que por ello debe ser considerada como ejemplo de las más altas traiciones que pueden cometerse (Lilburne 1653f, págs. 3-6).

en el Senado. Se concluye que existe así el gobierno de la ley donde los ciudadanos [*subjects*] conocen sus obligaciones, son libres, asociados y no vasallos [*Associates and not Vassals*] y frente a ello se opone la tiranía como un gobierno violento (Overton 1646h, págs. 66-68). Se alude al sistema político de la Antigua Roma pero bajo una lógica similar a la vista con las complejidades medievales. Para Overton de nada servían los diversos elementos de la República Romana que se ponderaban bajo el clásico gobierno mixto polibiano. Las magistraturas, el Senado y hasta instrumentos excepcionales como el dictador son resignificados, asociándolos al gobierno tiránico. Las características del buen gobierno que podrían fácilmente asociarse a la tradición republicana, con el ciudadano libre que se somete solo a la ley y no a la dominación de una persona, son expuestas de una manera dicotómica. Ese es el único tipo de gobierno legítimo. Y nótese que es aquel donde lo único que propiamente tiene existencia es el pueblo y el sistema jurídico-político que esta entidad recrea a través de la ley. Un año después retoma esta tónica, con una violenta fraseología similar a la vista en Lilburne, alegando que los gobiernos que no siguen estas premisas son «no divinos [*ungodly*], no naturales, diabólicos y traicioneros, a ser aborrecidos, condenados y resistidos por cualquier tipo de manera o medio», volviendo a la posibilidad de la resistencia contra esa «verdadera apostasía» presente en los «muertos, corruptos y putrefactos» miembros de la autoridad formal (Overton 1647a, pág. 22). Al igual que en aquellos textos de Lilburne citados recientemente, todo gobierno que no se adecue a su credo es tildado de contario a la razón y al orden divino. Debe decidirse cuál de las dos opciones seguir. El problema nuevamente es que ello implica una decisión moral donde las opciones políticas dejan de pensarse dentro del ámbito de la contingencia. Overton repetirá esta dicotomía aún para criticar entidades concretas del gobierno posterior a las victorias en las dos guerras civiles, siendo el blanco clásico ese Consejo de Estado que representa el poder de la espada frente al verdadero gobierno respetuoso de la *Law of the Land*, que da derechos a todo *Englishman* (Lilburne *et al.* 1649, pág. 33). La dicotomía es siempre la misma, solo existen dos tipos de gobierno: el de la ley y el de la voluntad, fundado en la mera fuerza.[66] Además el gobierno de la fuerza tiende a consolidar estructuras de poder cristalizadas (como el Consejo de Estado) que siempre amenazan con independizarse del pueblo y asemejarse a aquellos poderes de la historia de pecado.

Walwyn también se puede postular como claro ejemplo de esta configuración dicotómica de la realidad. Ya lo mostré respecto de su obsesión

[66] Es elocuente cómo, en uno de sus tantos panfletos donde describe las vejaciones en la cárcel, Lilburne advierte que aun allí debe imperar la ley y no la voluntad del carcelero (Lilburne 1647k, págs. 12 y 17).

contra las iglesias institucionalizadas. Nótese nuevamente la particularidad que puede verse en las citas bíblicas con las que empiezan sus textos, tema que ya mostré en otros acápites. En este marco es más que paradójica aquella que se postula en su *Toleration justified and persecution condemned*. Este panfleto suele ser citado de manera encomiástica como uno de los grandes ejemplos de la política de tolerancia de los *levellers* y de lo «adelantados» que estos radicales se encontraban respecto de cuestiones que hoy sin duda incluiríamos dentro de derechos humanos básicos. No niego que esto sea así, pero vale recordar que este escrito tiene en su portada una cita de Corintios 2 11:14-15, en donde se hace referencia a los falsos apóstoles, analogándolos con Satán vestido de ángel de la luz y rematando con que sus ministros, que parecen de la rectitud, finalmente tendrán el final acorde a sus labores (Walwyn 1998b, pág. 9). Volviendo a las figuraciones del enemigo absoluto, Walwyn plantea la dicotomía inexpugnable entre el sistema del pasado fundado en la persecución diabólica a los disidentes religiosos y el régimen de tolerancia que él propone. Este *leveller* aplicará esquemas similares a la hora de hablar del arreglo jurídico-político en que debería basarse un gobierno justo. En su *Gold tried in fire* asevera que «ningún gobierno es más justo en su constitución que el de los parlamentos, teniendo su fundación en la libre elección del pueblo» (Walwyn 1998a, pág. 77). Fraseología casi idéntica, y similar a la vista en Lilburne, se repite en otro texto del mismo año, alegando que por esta razón el pueblo siempre vio al Parlamento como el único remedio a sus pesares (Walwyn 1647c, pág. 1). El significado último de la libertad solo se ve reflejado de manera perfectamente justa en un solo tipo de gobierno. La gran prueba de ello es que el pueblo eligió el bando correcto en la guerra. Aquellos que apoyaron a los realistas entrarán sin solución de continuidad en el bando de los irracionales o los enemigos diabólicos. Recuérdese en que algunos de sus textos proponían que estas personas, que habían elegido incorrectamente, no deberían tener varios derechos políticos, entre ellos el voto. Esta visión dicotómica sobre los sistemas político-jurídicos continuará aun en sus textos de la década de 1650, por ejemplo en la ya mencionada defensa del juicio por jurados, describiéndolo como algo propio del pueblo inglés, que es justo en esencia y que se opone a los esclavizantes esquemas provenientes de «invenciones afrancesadas e italianizadas» que buscan imponer el sistema de servidumbre presente en esos países (Walwyn 1651, págs. 2-3).[67] Las verdaderas costumbres de los ingleses (o por lo menos aquellas que

[67] En Lilburne puede encontrarse una referencia análoga cuando, en el marco de las críticas al nuevo gobierno, advierte que si se destruye al Parlamento se reduciría a Inglaterra a la condición de esclavitud que se vive en otros países que son gobernados por la voluntad de los príncipes (Lilburne 1649f, pág. 6). Más allá de que esto puede enmarcarse nuevamente en esa republicana dicotomía entre gobierno de la ley frente al de la voluntad de los hombres, demuestra a la vez que

ellos *deciden* rescatar) expresan el núcleo del único sistema acorde a la justicia, recreando nuevamente la republicana dicotomía entre libertad y servidumbre.

Obviamente en Winstanley esto se confirma de manera patente. En primer lugar, con sus recurrentes descripciones de la historia y la realidad (pasado y presente que deben superarse) en términos de los pobres sojuzgados por los ricos opresores. A pesar de sus quejas contra las complejidades del sistema medieval, Winstanley intenta siempre reforzar su mito revolucionario con el planteo de una estricta dicotomía socioeconómica. Un elocuente ejemplo de esta práctica puede encontrarse en un petitorio contra los universitarios y los abogados (es decir, esos cuerpos del intricado régimen del pasado), en donde resume que durante los últimos 600 años la gran controversia que se dio fue la lucha entre los *Lords of Mannours* y la *poor people* por el uso de la tierra (Winstanley 1650b, Introducción). No es que quiera forzar las similitudes con el posterior marxismo, pero Winstanley parece estar diciendo que todas las sistematizaciones a nivel jurídico o educativo que defienden los universitarios y abogados son solo manifestaciones posteriores de la dominación de esos perversos señores dueños de las tierras. Esto se repite en otros textos cuando confirma que la práctica del comprar y vender y el robo de la tierra es aquello que produce la diferencia entre *lords* y *beggers*, entre gobernantes [*rulers*] y gobernados [*others to be ruled*] (Winstanley 2006a, pág. 101). Debe puntualizarse siempre que el carácter religioso nunca desaparece, por ejemplo al describir las diferencias entre los grupos socio-económicos dominantes y dominados como el hermano mayor Esaú que esclaviza al hermano menor Jacob (Winstanley 1649a, pág. 34). Es cierto aquello que marcan estudios contemporáneos sobre el uso alegórico de Winstanley sobre estos relatos bíblicos, pero la esencia de esta lucha está relacionada a una cuestión teológica que escapa los límites de lo estrictamente literario. En base a esta dicotómica interpretación del pasado y la realidad, el derrocamiento de la monarquía es visto como una lucha contra el «poder de la oscuridad, el Demonio, el Padre de las mentiras», lo cual se análoga también a la pelea interna que cada hombre debe sobrellevar para extirpar al Dragón que «causa todas las guerras y sufrimientos» (Winstanley 1650c, Dedicatoria).[68] La reforma individual que todo ser humano debe enfrentar se liga al proceso revolucionario.

Consecuentemente, la visión dicotómica se trasladará a los textos de carácter más político. Un ejemplo claro es *The True Levellers' Standard Advanced*, panfleto que suele ser considerado como paradigmático dentro

las formas de gobierno monárquicas que existían en Europa serían imposibles de considerar como legítimas.

[68] Ya el clásico trabajo de Petegorsky marcaba esta lucha interna en el alma de los hombres, que luego se deriva en la objetivización de ciertas instituciones y leyes (Petegorsky 1940, cap. 3).

del cambio de Winstanley hacia tesituras más estrictamente político-económicas. Pero este traslado no implica un olvido de lo teológico. Ello se aprecia en este texto y otros de carácter político. La misma figuración del *kingly power* es presentada en oposición al poder de Dios, ya sea en referencia a la monarquía con su prerrogativa o a un Parlamento tiránico con su «privilegio de Estado» (Winstanley 2006b, págs. 162-163). Solo existen dos tipos de gobierno, el del pasado opresor (que puede tomar distintas formas, pero todas pertenecientes al esencial sistema perverso de la propiedad privada donde se sojuzga a los pobres) y el de la rectitud divina que él profetiza. Así, volviendo a las figuraciones sobre Esaú y Jacob, representa la realidad en términos absolutamente polarizados de lucha entre el bien y el mal, profetizando lógicamente el ascenso de Jacob y la llegada del espíritu universal del amor y la rectitud (Winstanley 1989, pág. 12). La visión dicotómica se presenta también en la carta que dirige a Fairfax, en donde intenta convencer a este gran general de que se está desarrollando una «batalla campal entre el Cordero y el Dragón, entre el Espíritu de amor, humildad y rectitud... y el poder de la envidia, el orgullo y la maldad», un poder que se basa en la esclavitud y otro que busca la liberación, batalla que por otro lado se da en el mismo corazón de los hombres (Winstanley 1965, pág. 282).[69] La derivación a lo político es consecuente. Fairfax deberá decidir si el nuevo gobierno que derrocó al rey se ubica del lado de la probidad o si recrea bajo formas nuevas el viejo régimen opresor del pasado. Volviendo a las lógicas koselleckianas, el presente se transforma en un momento decisorio escatológico entre el pasado pecaminoso y el futuro salvador. De hecho, en *Law of Freedom* aclara, como si no fuese obvio, que el accionar basado en los principios que él postula, satisface verdaderamente la ley de Cristo de tratar a los demás como quisiéramos ser tratados, y que este gobierno que está ascendiendo es aquel que se impidió durante siglos por la codicia real (Winstanley 2006d, págs. 291 y 371).[70] Resuenan aquí las observaciones de conservadores como Ireton o el autor de *A sectary dissected*. Se ve patentemente cómo dentro de algunos de los movimientos radicales, no solo el sistema político, sino aún el económico, se fundamentaban en una derivación exacta de la ley divina. No hay prudencia, solo uso correcto de la razón para entender esta derivación indiscutible y aplicable a todo pueblo que

[69] En *Fire in the bush* surgen frases similares, refiriéndose también a la «batalla» entre el régimen demoníaco y codicioso de la propiedad privada frente al poder de la comunidad del amor universal que es Cristo (Winstanley 1650c, pág. 71).

[70] Esta idea se aprecia con la misma tónica en el texto *Tyranipocrit* atribuido a Walwyn, en donde se observa que las diferencias entre ricos y pobres no es querida por Dios, aunque sí temporalmente permitida, pero el comunismo de bienes es el único sistema acorde a la voluntad divina, «consonante con la ley de Dios y la naturaleza y acorde a la regla de Cristo» (Walwyn 1649d, págs. 16-20).

se jacte de ser libre. La utopía comunista que plantea es la derivación perfecta de los principios bíblicos y la llegada de una autoridad contraria a los regímenes pecaminosos del pasado. En analogía a lo advertido en los *levellers*, este *digger* plantea consecuentemente que las nuevas autoridades tienen ante sí la opción de implantar la libertad en la *Commonwealth* (entendida en el marco de la abolición de la propiedad privada) o la vuelta a la monarquía, que es «la misma ciudad de Babilonia» (Winstanley 2006d, págs. 304-309). Esto se relaciona nuevamente con aquella interpretación dicotómica a nivel socioeconómico, ya que aún antes de *Law of Freedom*, los *diggers* aseguraban que la opción a tomar era «si el pueblo común debería tener el tranquilo gozo de la tierra [*the Commons and Waste Land*] o si deberían estar todavía bajo la voluntad de los señores [*Lords of Mannors*]» (Winstanley *et al.* 1649, Dedicatoria). Solo existen dos tipos de gobierno, el demoníaco que se derrocó y el teológicamente justo que debe instaurarse. El que defiende la injusta propiedad privada de la tierra frente al que promueve la verdadera libertad asociada al uso común de los recursos que otorgó Dios a los hombres. Perdonen mi lunfardo pero, al igual que en los *levellers*, la decisión parece estar cantada.

7.3 La relación entre Estado e Iglesia (o mejor dicho, iglesias)

En el acápite anterior se analizó la teoría del Estado y el gobierno en *levellers* y *diggers* respecto de las diferencias que surgían en comparación a sistemas que se desarrollaron en el medioevo. Cualquiera podría endilgarme que me faltó una entidad esencial dentro de los varios poderes que existían en esa época. Efectivamente no hice demasiada mención de la Iglesia Católica, no solo como comunidad de fieles en sentido estrictamente religioso, sino principalmente en la función de contrapoder a cualquiera de las autoridades seculares. Tampoco me referí en detalle a la iglesia oficial de Inglaterra que se fue consolidando durante el siglo XVI y que posteriormente se conocerá como anglicana. No fue en absoluto un olvido. Todo lo contrario. La cuestión de la relación de la Iglesia y el Estado en estos radicales adquiere tal preponderancia que merece un tratamiento aparte. En los próximos párrafos intentaré detallar esta temática, a la par de incluir algunos tópicos generales sobre la relación entre política y religión, más allá de que esto fue el eje transversal de todo el libro. En este marco querría aclarar que estos temas se encuentran fuertemente tratados en el estado del arte, sobre todo en referencia a la problemática de la tolerancia, la libertad de culto y la separación entre Estado e Iglesia. Mi objetivo no será en general discutir lo expuesto por investigaciones contemporáneas, sino más bien enmarcar este tópico dentro de aquello que vengo discutiendo en los últimos acápites. Es decir, plantearé cómo el lugar que estos ingleses dan a la Iglesia (o como

se verá, las iglesias) dentro de la comunidad políticamente organizada termina reforzando (o no) la centralidad que cobraba el Estado, en el sentido de una maquinaria de gobierno con características similares a las de la soberanía moderna.

El primer punto que creo conveniente analizar es la cuestión de la tolerancia. Los *levellers* son especialmente ponderados en los estudios actuales por ser una especie de pioneros en este tópico. Recuérdese que su afrenta a los presbiterianos se daba particularmente en el marco del intento de estos últimos de imponer una iglesia oficial con las características que habían instalado en Escocia. Muchas de las figuraciones que los *levellers* hacían de este ya analizado enemigo absoluto referían a esta problemática.[71] En variadísimos textos de estos radicales se hace una defensa vigorosa del principio de que ningún gobierno debería juzgar (ni castigar obviamente) a los individuos por sus creencias religiosas. No vale la pena citar demasiado esta cuestión, porque es un tema muy estudiado y porque las referencias en las fuentes se multiplican por doquier.[72] Pero sí me interesaría marcar algunos puntos que se relacionan con cuestiones vistas en los capítulos anteriores.

En primer lugar, las referencias a los intolerantes son usadas fuertemente para aludir a los enemigos absolutos que crean caos, dividen al pueblo y pueden sumir a la comunidad en un estado de naturaleza. Lilburne lo explicita en la famosa petición de 1648, exclamando que aquellos que castigan a supuestos blasfemos y herejes se basan en prácticas creadas para dividir al pueblo e impedir la libertad de expresión (Lilburne 1806-1812, pág. 1009). Overton muestra una fraseología similar, al argüir que la política de persecución religiosa es la responsable de recrear una situación donde se consume la riqueza, se destruyen las ciudades y se vuelve todo hacia un salvajismo (Overton 1645c, págs. 4-6). La no tolerancia es la contracara de una comunidad armónica, y siempre el que termina sufriendo es el pueblo. Overton retoma esta perspectiva un año después, demostrando nuevamente una especie de proto-iluminismo,

[71] Aparte de las citas expuestas en el capítulo sobre los enemigos, véase también Overton (1645d, pág. 3, 1646d, pág. 3). Lo mismo aparece respecto de la crítica a otro de esos enemigos, los profesores universitarios, los cuales dejarán de monopolizar el conocimiento de la verdad divina una vez que se permita la tolerancia y que cada persona exprese sus posturas al respecto (Walwyn 1641, pág. 7).

[72] Los textos de Walwyn son particularmente ponderados por la defensa de la tolerancia. Véase especialmente Walwyn (1998a, pág. 82, 1998b, pág. 25). También los bocetos del *Agreeement* incluyen esto como un derecho de toda persona (VVAA 1998, pág. 94; Lilburne *et al.* 1998, pág. 173). La necesidad de que el Estado promueva la tolerancia también puede vislumbrarse en Overton (1645c, pág. 39). En este marco, también aparecen textos donde se pondera a los Estados tolerantes como Holanda y Polonia (Overton 1646d, pág. 9).

cuando afirma que la política de no tolerancia impide el crecimiento del conocimiento (Overton 1646d, pág. 11).[73] Esto se relaciona con postulados vistos en el acápite anterior, en el sentido de que la tolerancia se complementaría con los beneficios que otorga la discusión pública. Walwyn expone con fuerza un ideario similar. Ya desde sus primeros textos recalca que la intolerancia religiosa lleva a la anarquía, la confusión y el descontento social (Walwyn 1641, págs. 1-2). Frente a ello la tolerancia religiosa, y especialmente la separación de Iglesia y Estado, llevan a la paz (Como 2006, págs. 380-381). Su texto primordial sobre esta temática, *Toleration justified and persecution condemned*, resalta que la persecución religiosa es la causa principal de la «subversión y devastación de los Estados y países», conectándolo a la «tiranía de los príncipes y la persecución por parte de los sacerdotes» (Walwyn 1998b, pág. 17). Es decir, la no tolerancia puede llevar tanto a un gobierno tiránico (nuevamente las dicotomías) como a un estado de naturaleza caótico, situaciones que en los textos de los *levellers* muchas veces se asemejan. Bajo esta perspectiva, ese mismo Walwyn que se muestra muy tolerante para cualquier religión cristiana, advierte en otro texto que existe la religión basada en la superstición (probablemente refiriendo a presbiterianos, católicos o hasta la iglesia oficial de Inglaterra que había sido derrumbada) y otra basada en argumentos que pueden examinarse racionalmente. La primera buscaría solamente mantener a los hombres en el miedo, impidiendo que se expongan argumentos en contra de su dogma, «sin ninguna examinación de sus bases y razones» (Walwyn 1646a, págs. 2-3).

Vuelve a aparecer la idea del enemigo que intenta sojuzgar al pueblo con la ignorancia. Frente a ello resurge la visión del diálogo racional, ahora aplicado a los textos religiosos. Resulta un tanto paradójico que esto aparezca en Walwyn, quien en algunas ocasiones se ligaba a una especie de antinomianismo que despreciaba las complejidades escolásticas de los razonamientos lógicos a nivel teológico.[74] Pero en este *leveller* cobra mayor fuerza el odio a los enemigos, conjugado por la defensa de ese

[73] Una visión similar se encuentra en una de sus sátiras, donde un personaje presbiteriano se queja de que el permitir la predicación del hombre común puede llevar a un acrecentamiento del conocimiento, al punto de subvertir las jerarquías eclesiásticas (Overton 1645a, pág. 6). También en *Light Shining in Buckinghamshire* florece una perspectiva análoga al exclamar cómo los sacerdotes esclavizan al hombre común y lo mantienen en la «ignorancia y la maldad» (Anónimo 2016, pos. 185-186).

[74] Puede verse a este respecto su texto *The vanitie of the present churches*, en el cual critica a casi todas las iglesias, contraponiendo la palabra de Dios pura frente a cualquier institucionalización de la religión. Similar a lo que luego aparecerá en Winstanley, llega a hablar de *imaginary Churches*, concluyendo que frente a ello solo es necesario el espíritu de Dios, y no un estudio. De todas formas, y en complemento a lo expuesto respecto de ese diálogo racional, también critica a

modelo de discusión pública. La misma lógica que se aplicaba para el derrocamiento a nivel político de las autoridades del pasado, ahora se transmite hacia el aspecto teológico-eclesiástico (aunque esta transmisión podría haber sido a la inversa).[75] Se deben derrocar a los poderes pecaminosos del pasado que solo fundamentan su poder en precedentes irracionales, y frente a ello instaurar el gobierno basado en el consentimiento del pueblo con una amplia discusión pública. Lo mismo debe desarrollarse a nivel eclesiástico. De todas formas, no dejan de aparecer las preguntas de siempre. ¿Se podrá tolerar a fieles de esas religiones «supersticiosas» que impiden el diálogo entre cristianos? Mostré en otros capítulos cómo los *levellers* preveían *disfranchise* a aquellos que no aceptaban los principios de gobierno que proponían. ¿Debería darse este *disfranchise* con aquellos que creen en esas religiones opresoras? En una de sus obras contra Thomas Edwards, retoma esta idea, al advertir que posiciones como las de este personaje se basan solo en intereses materiales y no poseen una lógica propia (Walwyn 1646d, págs. 2-3).[76] Los

todos aquellos que pretenden evangelizar por solo haber tenido una supuesta experiencia mística personal. La solución es confiar en cómo las personas leerán la Biblia y promover «conferencias y debates mutuos», sin considerar a las Sagradas Escrituras como letra muerta (aquí habría una crítica al antinomianismo), pero sin caer en la evangelización por raptus ni en las complejidades de los eruditos (Walwyn 1649c, págs. 6-8, 14-15, 20 y 22-23).

[75] Bajo esta perspectiva, y si bien sería un tema para tratar con mayor detalle, puede apuntarse que en las parroquias rurales de Inglaterra, la vida religiosa se organizaba teniendo al sector aristocrático como centro del ceremonial (hasta existiendo una ligazón con el catolicismo). Cuando el protestantismo deslegitimiza lo ritualístico y las prácticas eclesiásticas del pasado, está atacando así también un modo de organización política (Collins 1993, pág. 124).

[76] Walwyn continuará con esta tónica de complementación entre verdadera religión y razón. Un año después a los textos citados expone que aquellos que siguen una religión por el contexto en que fueron educados no son verdaderamente religiosos, y exclama su alegría porque supuestamente esto estaba cambiando en un contexto donde las personas, «sin contentarse de poseer su conocimiento en una forma tradicional, se acostumbraron a probar y examinar todas las cosas». Seguidamente critica a los «sabios y judiciosos hombres» que supuestamente saben de religión y no permiten a los demás hacer este examen, y terminan usando la religión con fines político-instrumentales (Walwyn 1647a, págs. 4-6 y 13). Una postura similar aparecía en un texto de Lilburne escrito unos años antes, donde expone que la verdadera iglesia está formada por los que tienen fe, no por el simple hecho de ser parte de una iglesia institucionalizada nacional y así promueve la lucha contra las falsas iglesias (Lilburne 1644, págs. 11, 24, 32 y 35-37). Vuelven a surgir las dudas sobre hasta qué punto la tolerancia sería extensiva a todos los cristianos. Este tipo de textos de Lilburne servirían además para poner en duda aquellos estudios contemporáneos que aseveran que este *leveller* estaba dispuesto a defender la tolerancia a toda costa, a diferencia de otros puritanos (Carlin 2018, pág. 32).

enemigos del pueblo son además irracionales y por ello no son capaces de promover una verdadera religión. La visión se ve asimismo en *More light shining in Buckinghamshire*, al relatar el accionar de los perversos sacerdotes que deberían ser expulsados, por ser «innecesarios e inútiles» y por «mantener al pueblo en la ceguera» (Anónimo 1965, pág. 638). Las prácticas enmarcadas en aquello que hoy denominamos como Estado confesional se asocian así, no solo a un estado de naturaleza caótico sino nuevamente a esa visión de los gobiernos que en la historia de pecado sojuzgaron al pueblo y no le permitieron conocer sus verdaderos derechos. Aquí vuelvo a la figura de Lilburne. Ya en uno de sus primeros textos, *A worke of the Beast*, usaba palabras muy similares a las que luego expondrá Walwyn, solicitando a cada individuo que dude y que personalmente busque la verdad en la Biblia, sin ningún marco institucional, a fin de que cada uno pueda «librarse [*withdraw your neckes*] de aquella servidumbre espiritual y anticristiana», concluyendo que quien no sobrelleve esta praxis tendrá la condena eterna (Lilburne 1638, págs. 17-18). Unos años después advertirá, en tono con lo de Walwyn, que cualquier argumento que se expida respeto de lo teológico, debe tener su fundamento en la Biblia, sin caer en una «engañosa lógica» que no prueba nada en base a la palabra de Dios y que puede poner al reino en rebelión contra Cristo (Lilburne 1644, págs. 1, 6 y 31). Florece de manera clara nuevamente la complementación entre religión y política. Las mismas premisas que fundamentan la lucha contra esa «servidumbre» religiosa, que además usa una «engañosa lógica» para sojuzgar a las personas, se aplicarán para derrocar a la pecaminosa monarquía normanda.

En este marco es curioso que, más allá de la tolerancia propugnada, en algunos textos, los *levellers* llegan a aceptar la posibilidad de que exista una religión oficial de Estado. Esto resulta más que paradójico. Ya expuse en otras partes cómo su ideario se oponía a la existencia de una iglesia estatal. En algunos textos se refuerza esto, emparentando a este tipo de iglesias con los peores pecados.[77] A ello se suman las repetidas ocasiones en que refieren, no solo el derecho a la libertad de culto, sino además la necesidad de que los ministros eclesiásticos y pastores sean elegidos en las parroquias de cada una de las iglesias particulares (Walwyn 1647c, pág. 6; Lilburne *et al.* 1998, pág. 175).[78] Ni hablar si consideramos las

[77] Véase por ejemplo el texto de Lilburne donde habla del «Falso Estado Eclesiástico», asociándolo a la «prostituta y madre de la fornicación» que es la Iglesia Católica (Lilburne 1641a, pág. 7).

[78] Esta política que podría asociarse a la descentralización que proponen a nivel político-judicial, también se complementa con la crítica a todo tipo de cuerpo intermedio. Esto puede verse especialmente en la obra de Overton contra los diezmos, donde rechaza un sistema de institucionalización de la religión donde haya cortes de apelación escalonadas entre las jurisdicciones más básicas y las nacionales (Overton 1646f, págs. 7-8).

innumerables ocasiones en que critican con furia las políticas de diezmos impuestas oficialmente, las cuales son absolutamente prohibidas en sus bocetos del *Agreement*, y que además son consideradas como contradictorias a las Sagradas Escrituras, las leyes fundamentales del reino y las libertades y propiedades del pueblo.[79]

[79] Véase en especial los siguientes textos: Lilburne (1647h, pág. 24, 1648a, págs. 4-5); Lilburne y Overton (1648, pág. 14); Overton (1645b, pág. 4, 1646f, págs. 1 y 3); Walwyn (1998a, pág. 83). Una afrenta similar a la política de diezmos de «esos abominables engañosos» sacerdotes aparece en *Light shining in Buckinghamshire* (Anónimo 2016, pos. 187-189). Es también elocuente una de las argumentaciones de Overton donde explica que el clero no puede comprobar su conexión con los levitas del Antiguo Testamento para justificar el diezmo (Overton 1646f, págs. 9 y 14). La idea se conecta con otros textos de *levellers* donde siempre se trata de romper con las conexiones históricas para deconstruir las legitimidades de las autoridades. Recuérdese la crítica a la sucesión apostólica. En ese mismo texto resalta que a partir de Cristo existe un nuevo *covenant*, y por ende toda justificación de política eclesiástica basada en el Antiguo Testamento quedaría sin efecto. Solo deberían pagar diezmos aquellos que aceptan esa política dentro de cada una de las congregaciones (Overton 1646f, págs. 15-16, 20 y 36, 1647a, pág. 37). Es decir, solo con el consentimiento de los miembros de la comunidad. Es la misma idea del nuevo comienzo, basado en el acuerdo entre personas, que luego se traslada a la política. Una concepción similar puede encontrarse en Walwyn, aunque con un tinte más cercano al antinomianismo, cuando resalta que los diezmos se relacionan a lo «ceremonial y judío, y por lo tanto deben terminar con la llegada de Cristo» (Walwyn 1646d, pág. 6). Es la clásica diferencia entre la vieja y nueva ley, tan presente en varias confesiones protestantes y sectas ligadas al antinomianismo. Esta perspectiva de crítica a una religión ritualística y meramente basada en formalidades exteriores puede aún verse en los primeros textos de Lilburne (Lilburne 1639a, pág. 21). También Lilburne profiere que la iglesia nacional del judaísmo antiguo era legitima porque recibió de Dios las leyes y ordenanzas, pero luego Dios la negó por lo que hicieron con Cristo, marcando cómo a partir del mesías surge una nueva ley (Lilburne 1644, pág. 39). El ya citado David Wootton advierte que esta diferencia entre la vieja y nueva ley es la justificación primigenia que usan los *levellers* para separar al Estado de la Iglesia y tornar al primero como una institución estrictamente secular (Wootton 2008, págs. 440-442). Esta visión se inscribe asimismo en las críticas que varias confesiones protestantes habían dirigido hacia políticas como las del Arzobispo Laud, con sus intentos de imponer ceremoniales más formalistas respecto de los ritos, que podían incluir música coral y vestimentas elaboradas, y que eran vistos como un peligroso acercamiento al ritualismo católico (Coffey 2015, pág. 447; Walter 2015, pág. 337). Para las prácticas fuertemente austeras de las confesiones puritanas, esto se transformaba en una pecaminosa exageración artística de la religión. Puede considerarse a este respecto los conflictos que tenían los puritanos no solo con posturas ortodoxas de la Iglesia Católica o la oficial de Inglaterra, sino aún con las festividades populares que se desarrollaban a lo largo de todo el territorio inglés, especialmente en las pequeñas aldeas (Braddick 2004, pág. 58).

Sin embargo, ya sea por estrategias circunstanciales o no, la posibilidad de una iglesia estatal aparece, aunque nunca olvidando la obligatoriedad de la libertad de culto como derecho de los individuos. Overton observa que deben respetarse las creencias, pero también puede proponerse una confesión que se conciba como la «más accesible para la información y bienestar de la nación» y para la cual se puede intentar convencer a la gente para que la adopte, aunque sin forzarla (Overton 1998a, pág. 43). Son referencias extrañas pero que creo pueden explicarse a la luz de la preponderancia que en sus teorías poseen las ideas de nación y de orden.[80] No puede imponerse una religión a nadie, pero se advierte que puede ser provechoso para la armonía comunitaria el proponer una religión e impartirla de manera oficial. Esto no significa que promueven la tolerancia solo como un instrumento de pacificación sociopolítica. Para ellos esta es un precepto que se relaciona con que nadie puede conocer en su totalidad los preceptos divinos, y así también aquí es importante aquella discusión pacífica que antes habíamos referido.[81] Además resaltan que la misma Biblia expresaría su necesidad (Walwyn 1998b, pág. 27). Sin embargo, en algunos textos parecen mostrar que, más allá de ver a la libertad de culto como un derecho primordial, la misma idea del fomento de la religión en la comunidad se presenta como algo provechoso, lo cual demuestra nuevamente el rol que cumple la religión en su ideario político. Overton lo deja claro en su *Vox plebis*, donde asevera que para impedir que un Estado se arruine, los gobernantes deben mantener la religión para lograr una comunidad virtuosa y unida (Overton 1646h, págs. 1 y 4).[82] Nótese que esto se transforma en el reverso de la aseveración de que la intolerancia produce caos. Sin menospreciar esto último, Overton aquí remarca que en la verdadera

[80] En su exhausto trabajo, Rachel Foxley refiere este problema, pero no lo asocia al problema del orden que aquí planteo, sino que hace hincapié en que, más allá de estas propuestas, impera la idea de que el gobierno no podía pretender ningún tipo de control religioso (Foxley 2013, pág. 134).

[81] Para esta relación entre libre interpretación de los textos, discusión y tolerancia puede verse Walwyn (1998b, pág. 12); Overton (1645c, pág. 24, 1646d, págs. 4-5). Walwyn llega a expresar bajo esta perspectiva que siempre en la opinión del otro encontraremos algo para perfeccionarse a uno mismo (Walwyn 1643, Introducción) y que el pretender imponer la religión es una forma de deshumanización, porque las personas se auto-reconocen por lo que cada una piensa (Walwyn 1644b, págs. 6-7 y 14). Esto además muestra su tinte antinomianista porque expresa que debe imperar la argumentación racional entre los miembros de distintas confesiones, más allá de la institucionalización de cada uno de los credos (Walwyn 1644b, págs. 8-11).

[82] No casualmente en este texto cita a los *Discorsi* de Maquiavelo. Recuérdese que en esta obra, el florentino pondera la función social y política que en la antigua República romana cumplía la religión (Machiavelli 1969, págs. 235-239).

comunidad ordenada la religión es necesaria. Hay tolerancia, pero esto no implica un Estado laicista extremo.

Respecto de este tema, el caso de Winstanley es complejo. Obviamente aparece en su ideario la crítica al ya visto *imaginary clergy power*. En este marco, el clero es descripto como la peor de las bestias, asociándolo obviamente al monopolio sobre la educación y las universidades, y presentando a toda iglesia estatal como demoníaca (Winstanley 1649b, págs. 64-65 y 83-86, 1650c, págs. 31 y 39-41). Refuerza así, al igual que los *levellers*, la imagen de aquellos que buscan dominar a las personas a través de una única interpretación de la Biblia, asociándolos al demonio (Winstanley 1649d, Introducción, 2006d, pág. 354). Sin embargo, en algunos momentos parecería no estar del todo de acuerdo con la política de tolerancia que veía expresada por diversos grupos en su época, y hasta llega a comparar la multiplicación excesiva de iglesias, que tienen opiniones distintas sobre Cristo, con las *enclosures* de la tierra, en el marco de su crítica antinomianista a aquellos que no dejan que el espíritu se haga presente en el interior de cada uno (Winstanley 1650c, Dedicatoria y pág. 13).[83] Bajo la misma perspectiva, y similar a las críticas vistas en Walwyn y Lilburne sobre aquellos que siguen la religión solo por costumbre, Winstanley enfatiza que «la manera acostumbrada de rezar palabras en los pulpitos y en las familias» deberá ser superada porque es hipócrita (Winstanley 1649d, pág. 65). No se refiere a una promoción de la racionalidad como en Walwyn, sino a la necesidad de sobrellevar ese anonadamiento para recibir a Dios en el interior. Pero la crítica a las iglesias institucionalizadas es la misma que en el *leveller*. La única verdadera comunidad y religión es la que surge del recibir a Dios en el interior y de la praxis común, como en St. George's Hill; toda otra organización es una *enclosure* como lo son las iglesias (Smith 2013, pos. 1402-1420). En su ideario, cualquier institucionalización de la religión es perversa, sinónimo de persecución a los verdaderos santos que reciben a Dios en su interior (Winstanley 1649b, págs. 73 y 77-80). En consecuentemente, su crítica a las políticas de persecución se enmarca en el accionar del hombre pecador propio de la historia anterior a la salvación que él profetiza, y estaría dispuesto a incluir en este grupo a la gran mayoría de las confesiones cristianas. Un ejemplo claro de ello puede encontrarse en su *The saints paradise* donde observa cómo las diversas confesiones protestantes se matan entre sí, lo cual solo culminará cuando los elegidos de sincero corazón se presenten bajo la protección de Dios (Winstanley 1648, págs. 22-23). Entonces, existe una crítica a la intolerancia, con cierta similitud a los *levellers* cuando explicaban que esto llevaba al caos (en el *digger* con más relación a lo pecaminoso). Sin embargo, su utopía o

[83] Para una relación entre el panteísmo de Winstanley y su crítica a las congregaciones, véase Gurney (2007, pág. 96).

su profecía sobre el futuro no haría necesario un gobierno que promueva del todo la tolerancia, porque este embrete se solucionará cuando la divinidad se haga presente al interno de los hombres, más allá de que observa que en el interín deben juzgarse las diferencias con moderación y docilidad (Winstanley 1649d, introducción).[84] El encuentro con Dios no puede ser impuesto, y en este sentido podría inferirse una aceptación de una política de tolerancia, pero al final del camino se convierte en una cuestión que ni valdría la pena discutir.

Un lugar no menor dentro de las teorías de estos radicales juega la Iglesia Católica. Estudios de las últimas décadas apuntan que los *levellers* habrían estado dispuestos a tolerar a los católicos, como así también a los judíos (Zagorin 1965, pág. 21). Pero intentaré mostrar que esta cuestión no es tan simple. Los católicos no siempre aparecen como plausibles de ser tolerados. Esto por otra parte era una idea que también se replicaba en varias confesiones protestantes y en el *New Model Army*, haciendo prefigurar la libertad de culto como una especie de derecho que solo podría aplicarse a los cristianos no católicos (Greaves 1992, pág. 164; Góngora del Campo 2016, pág. 348). En algunos puritanos radicales la misma guerra civil se veía como una oportunidad de erradicar a todas las formas de iglesias que se consideraban como «papistas», lo cual refería a los católicos pero también a otras confesiones con altos grados de jerarquización (Edwards 2001, pág. 336). También debe recordarse que eran recurrentes los relatos sobre conspiraciones católicas (seguía fresco el recuerdo del complot de la pólvora) y en muchas ocasiones se aprovechaba esto para impedir a los católicos el acceso a cargos públicos o directamente para convertirlos en blancos de violencia popular (E. Vallance 2002, pág. 402). En los radicales ingleses que analizo en este

[84] Es interesante marcar que en algunas ocasiones también Walwyn creía que finalmente todos los cristianos iban a unirse en un solo credo e iglesia, pero esto solo se lograría gracias a esa discusión pacífica donde cada uno pudiera exponer su postura (Walwyn 1642b, pág. 8). Esto adquiere a veces figuraciones poco propias de ese pacífico y gentil publicista, por ejemplo cuando propone que «los dejen unirse, como un hombre, para la extirpación de ciertos enemigos de nuestra sustancial religión, leyes y libertades (...) para que todos los hombres honestos, estando unidos de corazón, tengan mayor fuerza y los enemigos del reino sean rápidamente sometidos» (Walwyn 1642a, pág. 10). Un argumento similar se repite años después cuando exclama que Dios no quiere la desunión, promoviendo el vínculo entre todos los cristianos, pero advirtiendo que «los ojos de los papistas y de los protestantes carnales están sobre nosotros» (Walwyn 1646e, págs. 3-4 y 7). En general el ideario de Walwyn tiende a una gran tolerancia y un diálogo racional y pacífico entre las confesiones, observando que esta unión solo podría producirse por una verdad que convence y no que constriñe (Walwyn 1644b, págs. 51-52). Pero el enemigo absoluto nunca deja de asomar la cabeza y por ello el diálogo parece tener ciertos límites, emparentando la cuestión, no casualmente, a los conceptos de «leyes y libertades».

libro las referencias peyorativas al catolicismo son constantes. Ya lo figuré por ejemplo en las sátiras de Overton o en las recurrentes críticas de Walwyn por ser el mejor ejemplo de una iglesia institucionalizada. El caso de Overton es particular porque los vituperios florecen en ocasiones para usarla como criterio de lo esencialmente malo, por ejemplo describiendo políticas o decisiones como la «ordenanza más romana e inquisitorial» (Overton 1998b, pág. 64). En Walwyn también suele aparecer el rechazo a esta confesión asociada al intelectualismo que lleva a recrear los motes de hereje, cismático, sectario o blasfemo (Como 2006, pág. 379).

Aquello que me interesaría especialmente marcar es que, en los *levellers*, el rechazo al catolicismo estaba fuertemente relacionado con lo político. Estudios actuales asocian esta afrenta de tipo política, más que religiosa, con la particular visión que estos radicales tenían sobre un republicanismo supuestamente con características renacentistas (Fernández Llebrez 2014, pág. 55). En base al tenor que estudio en mi trabajo, me atrevería a decir que este tópico del republicanismo puede existir, pero creo que la cuestión viene por otro lado.[85] En primer lugar, el problema con los católicos se relacionaba con las prácticas y relatos que, especialmente en el puritanismo, se habían multiplicado respecto de las persecuciones. En los *levellers* esto se encuentra presente (Foxley 2013, pág. 142). Pero también aparece un tema que me interesa más en base a la hipótesis de este libro, y que se relaciona estrictamente a la soberanía estatal moderna. Considérese este no menor ejemplo. En el tercer boceto del *Agreement* se especifica que debe existir amplia tolerancia religiosa dentro de la administración pública, exceptuando a aquellos que «mantengan la supremacía del Papa u otra extranjera» (Lilburne *et al.* 1998, pág. 176). Más claro imposible. El problema se plantea en referencia al tan acuciante tema en los *levellers* sobre las virtudes que debe tener todo ciudadano para acceder a un cargo público. Los católicos no cumplen los requisitos, no por sus creencias a nivel teológico, sino porque obedecen a una autoridad extranjera. Tolerancia hacia las creencias sí, pero afrenta a la soberanía moderna no. Walwyn posee ideas similares. Ya desde principios de la década de 1640 promueve la tolerancia a los papistas, pero al referirse a ellos, incluye *casualmente* la aseveración de que debe «dejarse a cada religión que tenga la cabeza espiritual que le plazca... el tema no importa, siempre que obedezcan al rey como cabeza temporal, y humildemente se sometan [*submit*] al Estado y a las leyes civiles» (Walwyn 1641, pág. 4). Cualquier cristiano puede reinterpretar la Biblia, recrear un nuevo dogma y establecer sus propias jerarquías,

[85] Por otro lado, hace ya varias décadas que la historiografía puso fuertemente en duda ese supuesto carácter secularizante y antirreligioso del Renacimiento. Véase por ejemplo Chabod (1990, pág. 139); Toffanin (1953, págs. 356-357); Bireley (1999, pág. 13); Kleber Monod (2001, pág. 38); Skinner (1993, vol. 1, págs. 126-127).

pero siempre y cuando no se le ocurra contrariar la ley estatal (tampoco es casual el uso del verbo *submit*). Un año después retornará con frases similares, relatando cómo esta religión se emparenta con «el asesinato de Reyes y otras personas», sumado a las «crueldades ejercidas sobre los pobres indios en América» que se producen por los «pecados de esa sinagoga romana» (Walwyn 1642b, pág. 2). Nótese cómo retorna su antinomianismo en las últimas palabras al mezclar a la Iglesia Católica con un término propio del judaísmo. Para Walwyn ambas religiones serían ejemplo de esa vieja ley que debe ser superada por la renovación del nuevo *covenant* que otorgó Cristo.

Estos radicales se introducen consecuentemente en esa crítica del catolicismo, que se consolidará en el Iluminismo y en algunas tradiciones de la democracia liberal, por sus fidelidades trasnacionales y la recreación de autoridades religiosas que están fuera de los límites estatales, lo cual a la vez llevaría a contradicciones respeto de ideales republicanos de ciudadanía (Casanova 2008, pág. 108). El tópico por otra parte enmarca a estos radicales en una tendencia muy clara en la Inglaterra de fines del siglo XVI y principios del XVII, mediante la cual se exacerbaba una crítica al catolicismo sobre todo por la cuestión de la política exterior y la injerencia de Roma en la política interna (Braddick 2004, págs. 316-318). Recuérdese lo visto en capítulos anteriores. Los *levellers* sienten la obligación de sobrellevar una vida religiosa, pero ello debe darse en conjunción a su ideal de ciudadano. Ser santo y ser inglés deben estar íntimamente unidos. Frente a los individuos que buscan la salvación surge el gobierno (como *trustee*), que es el único habilitado para regir la vida de las personas, respetando sus derechos pero a la vez haciéndolos posibles. En Winstanley esto se lleva al extremo. Más allá de que estudios actuales apuntan que en sus obras no existe un fuerte tono anti-papista (Holstun 2013, pos. 3.500), la lógica de su pensamiento deriva a conclusiones similares a las expuestas en los *levellers*. El santo será aquel que se incorpore completamente a la comunidad de la rectitud y no podría existir ningún tipo de injerencia externa que ponga en duda el sentido de esa comunidad perfecta. El carácter universalizante, transnacional y transestatal del catolicismo rompería con este esquema. Volviendo a los *levellers*, las más que recurrentes críticas e insultos hacia los jesuitas se relaciona en gran parte con esto, reapareciendo siempre el peligro que este tipo de religiosos implicaban para las autoridades seculares. Overton lo expone en la sátira donde se juzga al «Sr. Persecución». Aquí, basándose en la parábola del trigo y la cizaña, remarca que debe haber una tolerancia total, aún para con turcos, judíos, paganos e infieles. Pero después critica a los católicos, no solo porque asesinan a los considerados herejes, sino porque además son capaces de matar a los reyes que cambian de religión, lo cual es contrario a los principios religiosos de la mansedumbre, la paciencia y el sufrimiento (Overton 1645c, págs. 22-24). En otro texto

del mismo año compara a los jesuitas con los presbiterianos por sus intentos de recrear un poder religioso con capacidad de controlar a las autoridades políticas (Overton 1645a, pág. 19). Es decir, los católicos no solo persiguen a otros cristianos y contrarían las virtudes religiosas, sino que además son capaces de subvertir el orden con sus ideas y prácticas de tiranicidio. Esta visión se repetirá en sus sátiras. Puede recordarse esa obra donde el Papa vendía cosas, teniendo un especial lugar la venta de complots, aprovechando la ocasión para asociar al catolicismo con los irlandeses y advirtiendo que esta mercancía sirve para esclavizar a los reyes (Overton 1642b, pág. 5).

Teniendo en cuenta lo expuesto, este problemático tópico de la relación entre el Estado y los credos sirve a estos radicales para volver a fortalecer la autoridad del primero. Esto se ve muy claramente en Walwyn, y a veces de formas muy paradójicas respecto de la generalidad de su ideario. Por ejemplo, trata la cuestión citando el caso del Imperio Romano, recordando que allí existía tolerancia religiosa, pero siempre y cuando no «practiquen nada en contra de las leyes políticas del reino» (Walwyn 1642b, pág. 14). Paradójico ejemplo si se recuerdan las «pequeñas» complicaciones que tuvieron los primeros cristianos (citados varias veces por los *levellers*) cuando supuestamente no cumplían las leyes romanas. Años después, en su reconocido *The compassionate Samaritane* llega a postular la tolerancia y la prohibición de que una persona sea castigada por sus opiniones, pero siempre y cuando no «sean peligrosas para el Estado» (Walwyn 1644b, pág. 5). Quizás nuevamente en referencia a los católicos, recuerda que la libertad de culto no puede permitir el avasallamiento de las leyes que mantienen el orden comunitario. Perdón por la repetición de la ironía: paradójico ejemplo viniendo de una persona que formará parte de aquellos que proponían la rebelión fundamentándose en innumerables ocasiones en la Biblia. Esta necesidad de Walwyn de enfatizar la idea de orden se aprecia en otro ejemplo elocuente, cuando defiende a los anabaptistas y advierte que es falso que esta confesión no cree en ningún tipo de gobierno, sino que entienden que la verdadera autoridad es aquella que se fundamenta en el consentimiento del pueblo (Walwyn 1644b, págs. 66-67 y 81). Los anabaptistas podrían ser muchas cosas, pero nunca anarquistas que no estarían dispuestos a obedecer a un gobierno legítimo.

Overton también expresa ideas similares, arguyendo que la política de libertad religiosa no puede entenderse como menosprecio de la autoridad civil, sino todo lo contrario. En una frase que podría claramente emparentarse al averroísmo, resalta que debe existir libertad religiosa pero, en referencia a los actos externos [*outward*], el gobierno tiene todo el poder porque se lo otorgó el pueblo, y por lo tanto «para la contienda espiritual [*spirituall warfare*] estamos confinados a las armas espirituales, pero para las contiendas humanas [*naturall warfare*], armas humanas y

naturales pueden y deben usarse» (Overton 1647a, págs. 24-25). A nivel de lo religioso existiría esa fructífera discusión racional que ya se mencionó, pero a la hora de describir la imposición de la ley, no hay ninguna discusión sino violencia institucionalizada y por ende legítima. El gobierno actúa porque representa al soberano. Recuérdese, fuera de ciertas reservas, puede hacer *whatsoever*. Y aquí aparecen nuevamente las obvias referencias al peligro de católicos y presbiterianos, por pretender «esclavizar tanto al Parlamento como al pueblo», advirtiendo que lo correcto es no permitir que las magistraturas sean «pervertidas por tal o cual secta» (Overton 1646d, págs. 5 y 14). El poder secular debe imponerse, respetando las creencias de cada individuo, pero sin permitir que esas mismas creencias osen subvertir el binomio pueblo-gobierno. Una vez más, cualquier especie de derecho a la resistencia, solo puede ser llevado a cabo por el pueblo todo. Cualquier entidad que se arrogue dicha capacidad pasa a ser indefectiblemente irracional, demoníaca y motivadora del peligro de caer en un estado de naturaleza salvaje. Entonces, el pueblo tiene la capacidad de controlar al gobierno, pero siempre que se aluda a los sectores de ese pueblo que avalan las ideas (racionales y divinas) que ellos postulan. En todo caso, mi error sería hablar de «sectores». El pueblo no puede estar compartimentado. El que no crea en ese esquema de gobierno, único en la protección de los derechos y libertades, no es parte del pueblo, o directamente *no es*.

Tolerancia y libertad de culto no debe implicar nunca un menosprecio a la autoridad estatal. Veamos algunos otros elocuentes ejemplos. Criticando a la conocida como *Assembly of Divines*, un cuerpo de teólogos que se reunió a partir de 1643 para reformar la iglesia de Inglaterra, Walwyn expresa de manera directa que no puede existir una iglesia que pretenda ponerse a la par del gobierno secular:

> «[El] primer interés es el preservar entre el pueblo la distinción entre el gobierno eclesiástico y el civil, si bien cuando uno considera esto, concluirá que dos gobiernos en una *Commonwealth* siempre fue y será inconsistente con la seguridad del pueblo. Porque el fin del gobierno es la promoción de la virtud, el control del vicio y el mantenimiento de lo que cada particular posee, lo cual corresponde a un tipo de gobierno que llamamos el civil» (Walwyn 1644b, págs. 21-23).

El lenguaje es claro. Una situación similar a la que se desarrolló en el medioevo, y que llevaba a las discusiones sobre la teoría de las dos espadas, es racionalmente inconcebible. La existencia de un modelo así lleva indefectiblemente a un estado de naturaleza donde el pueblo no está protegido en sus derechos. Nótese además cómo el gobierno civil se presenta con la capacidad de promover la virtud y restringir el vicio. Es decir, se trata de una autoridad con una indiscutible capacidad de formar la moralidad de los individuos, tema que adelanta el último capítulo de mi libro. Siguiendo esta línea, en uno de sus panfletos contra

Thomas Edwards, Walwyn expone que nadie puede imponer la religión, pero si hubiera algo que dictaminar respecto de «aquello que es acorde a la palabra de Dios», lo debería hacer el Parlamento y no la Asamblea (Walwyn 1646f, pág. 4).[86] La referencia es nuevamente a la *Assembly of Divines*. En este marco, y en complemento a aquello que varias confesiones protestantes venían postulando hacía décadas, resalta la crítica a la diferenciación entre el clero y los laicos (Walwyn 1644b, págs. 23-25).[87] Esto por otra parte se relaciona con ese fuerte ideal de igualdad querido por Dios, que lleva al monismo. La idea de que el clero se postule como un sector diferenciado dentro de la comunidad rompería con este precepto divino, y significaría volver al pasado de la poliarquía medieval. Una vez más apareciendo en todo su esplendor la idea del enemigo absoluto, advierte en otro panfleto que la entidad que los presbiterianos quieren reconstruir es directamente un poder arbitrario que destruye todo a su capricho (Walwyn 1648b, pág. 6). Lilburne muestra una perspectiva similar cuando refuta a los presbiterianos por pretender instaurar un poder religioso sobre el civil, advirtiendo además que «no hablan una sola palabra en nombre de la justicia o la libertad del sujeto» (Lilburne 1647e, págs. 5 y 8). Nuevamente, un poder religioso con capacidad de independencia y de control del poder secular es visto como una vuelta al estado de naturaleza, donde los individuos no cuentan con las garantías para que su libertad se concrete. En otro texto del mismo año, y volviendo nuevamente a la conceptualización del enemigo absoluto, tilda a los presbiterianos de anticristos, emparentándolos a las iglesias oficiales de las reinas María e Isabel, pero enfatizando que ahora la situación es peor porque ya no dependen de ningún rey y se erigen como un poder en sí (Lilburne 1647k, págs. 31-32). Todos los temas se conectan. Para que los individuos gocen de sus derechos y libertades, y puedan vivir en un ambiente de orden social, debe impedirse a rajatabla que cualquier entidad religiosa pretenda ponerse a la par o por encima de la autoridad civil. Por detrás de todo esto, y más allá del dato histórico de la afrenta de los *levellers* a los presbiterianos, me parece realmente elocuente cómo el Parlamento sigue apareciendo como la instancia final de toma de

[86] Fraseología similar ya podía encontrarse en Walwyn (1644a, pág. 6).

[87] Un argumento similar aparece en Lilburne (1641a, pág. 16). En el líder de los *levellers* esto también se relaciona con su fuerte rechazo a la sucesión apostólica, advirtiendo que nada en la Biblia puede llevar a esta idea, siendo por lo tanto solo una invención humana (Lilburne 1644, págs. 18-19). Volviendo a sus lógicas sobre la derivación del poder, ante un inicio ilegítimo, todos los nombramientos de obispos que se sucedieron en la historia son igualmente ilegítimos. Esto se aplica no solo a los católicos sino también a los presbiterianos (Lilburne 1647k, pág. 20). La única autoridad que puede tener un pastor o líder eclesiástico es aquella que le otorga su congregación de fieles por consentimiento. La misma lógica que se usa para lo político.

decisiones, frente a lo cual no puede oponerse ninguna otra institución religiosa.

Los *levellers* enfatizan así la necesidad de tolerancia, pero recuérdese que, salvo esas garantías reservadas, el Parlamento podía hacer *whatsoever* para el bien de la comunidad. Es más, en relación con las tesis que exponen cómo la soberanía moderna surge a partir de la necesidad de finalizar o neutralizar las luchas religiosas (Schmitt 2005, págs. 119-120; Forsthoff 1975, pág. 10), me atrevo a decir que en un sistema donde se promueve la tolerancia, un Estado fuerte es más necesario que nunca.[88] Ante la ausencia de esa cohesión que podía brindar el hecho de compartir un mismo credo, se hizo necesario reforzar otro elemento para que los individuos se sientan parte de la comunidad.[89] La religión es un bastión primordial dentro de su pensamiento, pero deja de transformarse en el elemento aglutinante entre las personas.[90] Estos radicales ingleses verían ese elemento de unión en la comunión de los individuos que forman parte del pueblo soberano o hasta en el reconocimiento del haber sido *todos* explotados por los poderes pecadores del pasado. La idea de nación como una cierta «persona moral» así sustituye a la religión como

[88] Puede verse el ya citado texto de Casanova, donde se hace referencia a que, como consecuencia de la catástrofe de las guerras de religión, se tuvo que domar a las religiones, llevándolas al plano privado y fuera de la esfera pública, dado que en esta última debía predominar la libertad de expresión y la razón pública. El autor relaciona esto a un mito histórico, recordando que el Estado confesional que controló a la religión ya había surgido antes de la reforma (Casanova 2008, págs. 109-110). Sin menospreciar este tipo de interpretaciones, creo que la reforma y procesos como la guerra civil inglesa llevaron al fortalecimiento del Estado y su control sobre las religiones. En todo caso, como ya inferí con anterioridad, teorías como las de *levellers* y *diggers* en parte continúan procesos de centralización que habían comenzado con las monarquías absolutas, pero llevándolos a un nuevo nivel.

[89] Esta perspectiva iría en línea con trabajos clásicos que postulan cómo la repulsa de la Iglesia llevó a que el Estado se consolide como la única fuente y sanción de la moralidad (Talmon 1956, pág. 4). *Levellers* y *diggers* quizás no llegarían a tanto. Las fuentes de la moralidad surgen aun en su ideario por fuera del Estado, pero no creo que esta perspectiva esté totalmente ausente en ellos. Ya lo vimos en una de las últimas citas de Walwyn. En el próximo capítulo terminaré de especificarlo mejor.

[90] En ocasiones, respecto de la tolerancia religiosa, se hacen comparaciones que algunos podríamos hoy considerar como poco felices. Por ejemplo, Walwyn llega a decir que el rendir culto a la forma que creamos por conciencia debería ser «tan libre como ir al mercado» (Walwyn 1642b, pág. 6). Se entiende aquello que quiere postular este *leveller*, pero marco especialmente este tipo de citas para mostrar la resignificación que adquiere la religión en el contexto social. La libertad de culto es un derecho primordial en sus teorías, pero en cierto sentido se *degrada* (acepto que estoy usando un vocabulario un tanto fuerte) a una acción similar a comprar frutas en un almacén.

factor aglutinador de los individuos (Negro Pavón 2003, pág. 289). Pero justamente no basta con la presencia de esa nación *frente* al Estado. Se hace necesaria una ley única, promulgada *por* ese Estado y que se aplique a todos por igual. La religión puede (y debe) existir, como un derecho subjetivo de los individuos, pero sin implicar la desarticulación del orden jurídico-político.

En Winstanley este fortalecimiento de la autoridad estatal puede también encontrarse en su ideario. Ya en uno de sus textos de carácter más teológico advierte que la autoridad real o parlamentaria no son perversas, dado que «estas dos autoridades son los Órdenes de Dios, o los altos Poderes que Dios ordenó para la preservación de la paz en el mundo», y que el problema surge cuando estas autoridades son usurpadas por poderes «clericales, eclesiásticos y clásicos» para perseguir a los santos (Winstanley 1649b, pág. 128). Es decir, lo pecaminoso son las autoridades que se asocian a una religión oficial e inscribe esta idea en la recurrente explicación del sufrimiento de los justos. Frente a ello se opone la verdadera autoridad, la cual es querida por el mismo Dios. Esta visión de primacía de la autoridad política secular por sobre cualquier iglesia llega al paroxismo en su *Law of Freedom*, si se recuerda cómo promueve que en las parroquias se dicte una enseñanza que hoy asociaríamos a la instrucción ciudadana. Advierte además la prohibición de que las personas puedan interpretar la ley de la comunidad que allí se enseña, amparándose en que la gente puede «confundirse, porque multitud de palabras oscurecen el conocimiento» y porque las personas «generalmente aman los discursos», haciendo surgir exposiciones no acordes y con significados varios (Winstanley 2006d, pág. 345). Creo que no podría pensarse en mejor ejemplo de aquel proceso de cristalización del fervor revolucionario. Este *digger* que criticaba tan fuertemente el monopolio de la educación por parte de las iglesias y universidades, y que propugnaba que cada hombre lea libremente la Biblia y desarrolle una praxis particular en base a la recepción de Dios en su ser, ahora propone en su utopía la prohibición absoluta de decir algo distinto al canon oficial del régimen constituido.[91] Y si el elemento de sacralidad que gana el Estado no fuera suficiente, la enseñanza de estas leyes debía hacerse en el ámbito de las parroquias.[92]

[91] En su biografía de Winstanley, el ya citado Gurney muestra una visión un tanto más positiva de esta propuesta del *digger*, aseverando que su objetivo se orientaba a la educación de la población, a fin de que, al conocer las leyes, estarían menos proclives a desobedecerlas y por ende evitar los castigos (Gurney 2013b, pág. 96).

[92] Esta cuestión se relaciona asimismo con la importancia que Winstanley daba al desarrollo de la ciencia. De esta manera ya trabajos clásicos marcan que la instrucción que el *digger* propone en su utopía apunta a valorar la búsqueda de aquello que hoy llamaríamos innovaciones científicas, en reemplazo del dogmatismo religioso (Brailsford 1961, pág. 670). En este marco resulta lógico la

7.4 ¿Un gobierno sin límites?

Aquí me gustaría terminar de plantear aquello que me había propuesto en la hipótesis de trabajo. En parte como preludio a las conclusiones, no me propongo detallar un nuevo tema, sino más bien retomar los puntos analizados y en todo caso reforzarlos con algunas nuevas citas y planteos. La pregunta principal que había introducido era si el ideario de *levellers* y *diggers* podría culminar en la recreación a nivel teórico de un gobierno carente de límites. La primera respuesta sería negativa. Ya mostré, y además está analizado en extensión por las investigaciones de las últimas décadas, que su lucha contra la tiranía se convierte en una tarea constante que debe emprender sobre todo el pueblo. Particularmente en los *levellers* se aprecia la crítica a cualquier tipo de autoridad que soslaye los derechos y libertades de los ingleses, más allá de que sea el rey, el clero, los lores, la Cámara de los Comunes o Cromwell. Creo que algo similar podría encontrarse en Winstanley si se recuerda que su conceptualización del *kingly power* incluye cualquier tipo de poder que no permita la verdadera libertad de los seres humanos, en su caso asociada al comunismo utópico que termina de plasmar en *Law of Freedom*. En ambos grupos se recrea una autoridad política, pero esta en principio no sería ilimitada. Primero por el control acérrimo del pueblo (recuérdese el tema de la *accountability*), pero también porque todos estos autores plantean que los miembros de ese mismo pueblo no solo deben controlar al gobierno sino propiamente *ser* ese gobierno. Esto se concretaba por ejemplo en la política de elecciones parlamentarias anuales, que tenía el doble fin de impedir que una persona se encarame en el poder (lo cual podría asociarse al típico miedo de la tradición liberal al poder que siempre corrompe) y también el de promover una mayor participación de los ciudadanos en las más altas esferas de gobierno (lo cual nos acercaría a las tradiciones republicanas o democráticas). A esto debe sumarse la análoga política respecto de la ocupación de magistraturas y sobre todo la casi obligación de ese persistente diálogo racional que debe entablarse entre todos los ciudadanos para el bien de la comunidad, recreando una esfera pública para desafiar la hegemonía de las elites tradicionales (Chernaik 2013, pos. 2.712-2.742), pero que debía continuar como el corazón del nuevo gobierno justo.

No quiero adentrarme en el detalle de los derechos o garantías individuales que promulgan con ahínco, especialmente los *levellers*, tema que

---

resignificación del rol que cumplen las parroquias dentro de su esquema milenarista. Respecto del reemplazo de la religión por el estudio de la naturaleza y la historia en la utopía de Winstanley, véase también Berneri (1983, pág. 116) y Bianchi (1992, pág. 49).

resulta altamente ponderado por las investigaciones actuales.[93] Querría enfatizar de todas formas la manera en que advierten los peligros de un gobierno sin límites. Siempre en relación con esos preceptos religiosos que nunca desaparecen de su pensamiento, estos publicistas refieren explícitamente el peligro de pensar y recrear un poder que ose compararse con la divinidad. Consecuentemente recalcan que ningún gobierno puede asemejarse a Dios y su omnipotencia, alertando fuertemente contra aquellos que buscan regir «bajo una autoridad no circunscripta» (Overton *et al.* 1645, pág. 3). En otro texto de Overton se observa explícitamente el pecado en que incurren algunas autoridades al pretender convertirse en intermediarios entre Dios y los hombres (Overton 1645c, pág. 27). En el ya citado panfleto en donde rechaza los diezmos repite, bajo la

[93] Véanse por ejemplo los detalles que aparecen en varios de sus textos, y especialmente en los bocetos de los *Agreement*, sobre la prohibición de la prisión por deudas o los derechos que posee el individuo en los procesos judiciales (Walwyn 1647c, pág. 6; Lilburne 1647f, pág. 24; Lilburne *et al.* 1998, págs. 174-175). A ello puede sumarse la insistencia en la libertad de prensa y de expresión (Walwyn 1998b, pág. 19, 1998a, pág. 88; Lilburne 1998a, pág. 153). También en este marco aparece el clásico reclamo sobre el futuro lockeano precepto de asegurar, a través de una ley declarada, la vida, libertad y posesiones de cada individuo. Este tópico florece más que claramente en la literatura de los *levellers* a través del uso de diversos términos (asociados a lo que llamaríamos un derecho subjetivo) como *lives*, *limbs*, *liberty* o *liberties*, *freedom*, *safety*, *propriety*, *trades*, *estates*, justificándolos en variadas ocasiones en la igualdad natural y por nacimiento de todos los hombres (Walwyn 1998a, pág. 82; Walwyn *et al.* 1998, pág. 161; Overton 1998b, pág. 55; Lilburne 1652b, págs. 4-5; VVAA 1998; Overton 1646h, pág. 10, 1647c, pág. 1; Lilburne 1647f, pág. 8, 1649f, pág. 7, 1653i, pág. 6, 1998b, pág. 6). El tópico puede encontrarse en cierto modo, aunque probablemente no defendiendo tan acérrimamente las posesiones, en *Light Shining in Buckinghamshire* y su secuela (Anónimo 2016, pos. 25-26, 1965, pág. 627). Y por supuesto nunca debe olvidarse, en esta línea, la libertad de culto asociada a la tolerancia religiosa. Como ya postulé, no deseo extenderme porque estas temáticas están reveladas en varios estudios contemporáneos, enfatizando el legado de los *levellers* respecto de derechos que van desde el *habeas corpus* hasta cuestiones ligadas a una crítica al sistema esclavista (Bradstock 2011, pág. 37; Foxley 2013, págs. 136-138; T. Vallance 2015, pág. 439; E. Vallance 2018, pág. 119 y 132-134; Hessayon 2018, pág. 100; Greaves 1992, pág. 163). Es cierto que en Winstanley esta temática se aprecia en menor medida, pero deben recordarse sus críticas a la persecución religiosa y aún en su obra cúlmine pueden encontrarse aclamaciones sobre la necesidad de respetar la libertad de expresión o la premisa básica de que todo gobernante debe atenerse a la ley (Winstanley 2006d, págs. 283 y 347). Además, en textos anteriores, y también bajo una fraseología similar a la de *levellers*, advierte por ejemplo que el *covenant* que debe cumplir el nuevo gobierno se fundamenta en la defensa de la «libertad, paz y seguridad del pueblo de Inglaterra» (Winstanley *et al.* 1649, pág. 9). Obviamente el componente «propiedad» no se vería dentro de su ideario como un derecho subjetivo inalienable del individuo.

misma tónica, que una autoridad con un «exorbitante poder ilimitado», que puede trasgredir la misma ley de la equidad, es directamente un poder pecaminoso [*sinfull power*] y blasfemo (Overton 1646f, págs. 28 y 31). Lilburne también lo advierte al confirmar que «solo Dios rige y gobierna por su voluntad, y por ende las cosas son legales, justas y buenas, porque la voluntad de Dios quiere que así sean», mientras que los hombres deben regirse por la ley de Dios emparentada con la razón (Lilburne 1647g, pág. 9). Casi en una afrenta a aquello que hoy asociaríamos a un decisionismo irrestricto (o hasta a un positivismo exagerado), el líder de los *levellers* advierte que aquello que da legalidad a una norma no puede ser el mero hecho de que sea promulgada. Esa lógica solo sirve para la divinidad. Las autoridades justas basan su sistema jurídico en algo que no es una creación propia, sino en la ley de Dios y preceptos racionales que los trascienden. La misma idea de que todo justo poder es *betrusted* hace que sea contrario a la significación de un poder como *absolute* (Lilburne 1649c, pág. 12).

Ahora bien, sin menospreciar estos puntos, a lo largo del libro intenté mostrar que la cuestión es mucho más compleja. Vuelvo aquí a las discusiones metodológicas y en particular al mito de la coherencia del que hablaba Skinner. Es verdad que estos radicales exclamaban continuamente en contra de un gobierno ilimitado. Pero ello no impide que la generalidad de su ideario no pueda tender hacia ciertas virtualidades que podrían llevar a la recreación de una autoridad carente de límites. Sé que estoy usando muchos condicionales, pero creo que es una cuestión que debe relevarse porque implica un tópico vital dentro de la filosofía política moderna.

Tómese por caso la referencia que apunté varias veces sobre la necesidad que tienen estos radicales de reforzar el binomio pueblo-gobierno, borrando completamente quizás no la existencia, pero sí la verdadera relevancia, de cualquier otra institución o entidad. Dediqué todo un acápite a la cuestión, pero necesito retomarla brevemente. Me gustaría citar nuevamente la obra de Rosanvallon sobre la contrademocracia. Aquí el politólogo francés observa que ya en el *Agreement* de los *levellers* surgía la dicotomía entre la construcción electoral de la legitimidad de los gobernantes y la expresión de la desconfianza ciudadana respecto de los poderes. El francés aprovecha esta reflexión para diferenciar dos formas de controlar el poder, la liberal y la democrática. La primera se basa en reforzar los condicionamientos de la legitimidad procedimental, mientras que asocia la segunda propiamente a su conceptualización de la contrademocracia, donde aparece un «entrecruzamiento de prácticas, de puestas a prueba, de contrapoderes sociales informales y también de instituciones, destinados a compensar la erosión de la confianza mediante una organización de la desconfianza», las cuales en última instancia «conforman políticamente un sistema» (Rosanvallon 2007, págs. 22-27).

No me propongo en absoluto juzgar este estudio, pero me permití introducirlo para referir los problemas que pueden surgir al exagerar el binomio pueblo-gobierno. La propuesta de los *levellers* podría inscribirse en la primera opción liberal, pero ya en parte se mostró que su ideario tiende a la consolidación de una ciudadanía que se reconfigura a través de diversas prácticas para oponerse a las autoridades.[94] Ahora bien, nótese que dije «prácticas» y no «instituciones». Aquí vuelvo a la cuestión de la poliarquía medieval. Creo que el problema de teorías como las de los *levellers* y la virtualidad de un poder carente de límites reales, se relaciona a la destrucción de toda entidad que no se enmarque en sus lógicas del consentimiento entre hombres libres. Pongo el énfasis en la palabra «destrucción». El objetivo de estos radicales, más allá de las no ocultables alabanzas al *common law*, era reconstruir la dinámica política bajo una lógica distinta a la del pasado, después de haber incendiado el sistema. En esta recreación de la nada a través de la dictadura soberana buscan sin duda plantear esquemas de control, pero siempre y cuando se enlisten dentro de esa lógica que ellos creen irrefutable. El esquema solo debe fundamentarse en el binomio pueblo-gobierno, o hasta me atrevería a decir en la clásica pareja (a veces dispareja) de Estado-sociedad, y en base a una concepción del consentimiento y la elección democrática que no se discuten. Esto no era así en el medioevo, donde los «contrapoderes» eran instituciones de distinto origen y esencia (nobles, corporaciones, emperador, Papa, clero, universidades, agremiaciones, etcétera) que no solían ser democráticas en la mayoría de los casos. Y era este hecho lo que producía un control de poderes reales y no meramente recreados a través de una teoría jurídico-política.

Un ejemplo claro de este problema aparece respecto de cómo estos radicales ingleses entienden las funciones ligadas a la justicia. La «solución» que los *levellers* proponen está en los *juries* conformados en cada una de las localidades por los mismos ciudadanos. No puedo dejar de hacerme una pregunta que se relaciona con aquello que algunos estudios asocian a los peligros que generó en los promotores de las revoluciones modernas la repulsa a los tribunales y otros cuerpos intermedios (García de Entrerría 1972, págs. 34-40 y 55-57). ¿Será posible a hombres comunes transformarse en verdaderos garantes de la justicia y de la última racionalidad? Los *levellers* terminarían creyendo que esos *juries* bastarían para controlar a todo aquel que de manera pecaminosa quiera trasgredir el sistema y retornar a prácticas propias del pasado pecaminoso. Esto podría ser factible cuando se juzga a particulares por faltas a la ley. ¿Pero

[94] Una idea similar ya aparece en el estudio de Edmund Morgan, cuando menciona que en los *levellers* estaba presente la necesidad de que el pueblo pueda limitar al gobierno a través de una «voz de control fuera de la estructura de gobierno» (Morgan 2006, págs. 72 y 90).

cómo se aplicaría esto a las posibles trasgresiones, no de un particular, sino de ese gobierno que podía hacer *whatsoever* salvo en lo reservado como garantías individuales? La respuesta que dan los *levellers* y también Winstanley, es que los mismos ciudadanos conformarían ese gobierno. Casi al estilo rousseauniano, la voluntad general no podría dañarse a sí misma. O en todo caso estos radicales responderían que para ello está el pueblo con su capacidad de exigir *accountablity*. Pero cuando los individuos adquieren cargos en un gobierno que centraliza el poder y que no posee contrapoderes institucionales (me refiero a entidades *reales* con capacidad de oponerse), esta lógica puede diluirse fácilmente.

Aquí quiero remarcar especialmente las virtualidades peligrosas que podría adquirir el poder político. En varias ocasiones introduje a lo largo de este libro algunas referencias (poco inocentes) que podrían asimilar el ideario de estos radicales a características que la ciencia política actual estudia en el marco de gobiernos autoritarios y hasta totalitarios. No sería en absoluto correcto pretender encontrar en estos ingleses «gérmenes» del totalitarismo moderno. No obstante, en este acápite me propongo mostrar que en su ideario existen elementos que poseen una no casual semejanza. La cuestión de la poliarquía y los cuerpos intermedios es el primer claro ejemplo de ello. La destrucción del sistema pecaminoso del pasado que proponen termina, como mostré en otro capítulo, en la desintegración casi total de la gran mayoría de los lazos comunitarios e institucionales que se habían recreado durante siglos. El objetivo es la instauración de un modelo de sociedad completamente monista, volviendo a las ya mentadas definiciones del pueblo o la nación. Esto posee una virtualidad muy peligrosa, por lo menos a mi entender. De hecho me permito aquí citar nuevamente ese elocuente texto de Aron, *El opio de los intelectuales*, en donde el francés marca cómo en el totalitarismo se busca superar la supervivencia de relaciones tradicionales y de comunidades locales a través de una jerarquía técnico-burocrática que intenta liquidar las complejidades de la sociedad y que concluye con la supresión de toda autonomía, tanto la individual como la institucional, dado que su objetivo es borrar todas las entidades del pasado por considerarlas imperfectas e injustas (Aron 1957, págs. 31 y 157). Sin duda que los *levellers* no llegarían a este extremo, y debe recordarse la importancia que tiene en su pensamiento el desarrollo de una vida local o el respeto por ciertos aspectos del *common law*. Pero esa vida y ese derecho solo se piensan después de haber reconfigurado el sistema y de extirpar la gran mayoría de eso que Aron denominaba «relaciones tradicionales». Debe tenerse en cuenta además que la literatura de *levellers* y *diggers* promueve la consolidación de un tipo de hombre que en parte se acerca a esa conceptualización abstracta de un yo desvinculado, que tanto critican las corrientes comunitaristas contemporáneas. El estereotipo de ciudadano que se promulga en sus teorías es el de un individuo que no puede tener

ningún otro tipo de fidelidad que no sea la relación con otro ciudadano completamente igual a él, sumando en todo caso solo la obediencia a un gobierno que es su representante. Se debe quebrar así cualquier otro tipo de relación y esto puede recrear, a mi entender, consecuencias peligrosas. Baste recordar el clásico libro de Hannah Arendt sobre el totalitarismo, donde se especifica cómo el hombre de las masas es un individuo sin ningún tipo de pertenencia o integración a asociaciones de interés común (Arendt 1976, págs. 311-322 y 478). *Levellers* y *diggers* buscarían superar esto mediante la creación de un verdadero ciudadano, que posee características muy distintas al hombre masa. Pero no dejo de marcar el peligro que acarrea esa situación de destrucción total de las fidelidades y relaciones tradicionales, junto al complementario peligro de que se deba *crear* al ciudadano ideal (ya sea a través del accionar del gobierno de la rectitud o por la prédica ideológica de la literatura panfletaria de los revolucionarios). El ya citado Sartori prevenía en este mismo sentido que no puede usarse la idea del totalitarismo para las sociedades antiguas u orientales, porque esas comunidades se basaban en tradiciones muy arraigadas y por ello no era necesaria una formulación ideológica (junto a su imposición) ni la idea del hombre nuevo (Sartori 1990, pág. 242). Justamente aquello que intenté mostrar a lo largo de mi libro es que estos radicales en parte están expresando sus ideas sobre un suelo de incertidumbre ante la deslegitimación de autoridades tradicionales, pero también su mismo ideario tiene un valor prospectivo respecto a la destrucción de esas autoridades. Aun en el caso de que existan entidades del pasado que no hayan desaparecido, ellos creerían como obligación moral y divina el hacerlas desaparecer a través de su prédica y de su accionar político-revolucionario. La tónica que adquiere el nuevo *covenant* en estos radicales pone de manifiesto en este sentido discusiones actuales dentro de las tradiciones contractualistas, respecto de las libertades individuales y la posibilidad de que la legislación pueda (o no) restringirlas basándose en principios democráticos (Marneffe 1994, págs. 776 y 780). Estudios como el citado asocian este tópico (creo que de forma un poco simple) a las diferencias entre concepciones liberales y democráticas de justicia, las cuales podrían encontrar una solución mediante un sistema de *checks and balances*. Pero aquí vuelvo al problema de la poliarquía medieval frente al modelo monista del binomio pueblo-gobierno. Después de la destrucción total de un sistema institucional de poderes reales (y no meramente teóricos desde lo jurídico) en pugna, no resulta tan fácil recrear un sistema de control. En todo caso el control solo tendría un carácter jurídico, siendo el pueblo el único habilitado para llevarlo a cabo. Sin embargo, debe recordarse un sutil detalle, ese control no puede implicar el replanteo del sistema, porque este es *indiscutiblemente* racional y querido por Dios.

Teniendo en cuenta este último punto, remarco nuevamente la impronta que juega en esto el mito normando y la erección del Estado como punto final de esa historia de pecado que comenzó con la conquista de Guillermo. En Winstanley esto se da con muchísima mayor fuerza y estoy dispuesto a concluir que su esquema se acerca bastante a la sacralización del Estado en un sentido panteísta que algunos estudios enmarcan como la esencia del totalitarismo moderno (Fuentes 2006, pág. 207). En su utopía comunista, puede haber una vida local en la elección de cargos y la participación en esa praxis particular que implica el nuevo modelo, pero siempre bajo la premisa básica de que son nóveles relaciones que nada tienen que ver con las pasadas, y en donde ninguna entidad o institución puede interponerse entre el individuo y la comunidad como un todo. Así, no debe olvidarse que este esquema monista que impide cualquier tipo de complejidad se fundamenta en una estricta filosofía (o mejor dicho, teología) de la historia. Creo que este punto es vital, y por ello comencé mi libro con su explicación. Y aquí nuevamente aparecen las conexiones con elementos ligados al totalitarismo moderno. Repito que no es mi intención adentrarme en las definiciones de este fenómeno del siglo XX, pero es más que sabida la impronta que cumplía la reinterpretación de la historia en los movimientos, partidos y gobiernos que se emparentaron con el fenómeno del totalitarismo.[95] Arendt lo marca específicamente, al observar cómo en los totalitarismos se buscaba replantear la historiografía tradicional como una falsificación, reemplazándola por una en donde se pueda demostrar la «esfera de las influencias secretas», proceso que por otro lado solo pudo ser concretado porque se había desmitificado todo (Arendt 1976, págs. 332-334). Una perspectiva análoga a lo expuesto puede rastrearse sin ningún tipo de esfuerzo en *levellers* y *diggers*. La historia de Inglaterra buscaba ser reconfigurada para que muestre solamente esa supuesta opresión que había sufrido el verdadero pueblo inglés. A la par, todas las otras «historias» debían seguir un camino análogo. Baste recordar en este sentido las innumerables veces que estos radicales buscan desmitificar la historia de la iglesia, en especial lo referido a la sucesión apostólica o el desarrollo de los diversos dogmas a lo largo del medioevo. En esta misma línea, Sartori refería que lo vital de la ideología en los totalitarismos no es solo su imposición y mantenimiento, sino «su naturaleza omnicomprensiva, milenarista y sus pretensiones de rehacer todo partiendo de cero» (Sartori 1990, pág. 254). La reinterpretación de la historia se liga así necesariamente a aquello que analicé en torno al concepto de dictadura soberana y la instauración

[95] A solo modo de ejemplo pueden verse estudios que analizan cómo el comunismo llegó al totalitarismo por la reducción del marxismo a un «mito, totalmente positivo, de la "coincidencia inmediata" entre orden social y efectuación histórica, que está subterráneamente en la base de toda la cultura occidental» (Lisciani Petrini 2008, pág. 72).

de un régimen que duraría por siempre debido a su intrínseca justicia. Como ya repetí decenas de veces al explicar el fondo del pensamiento de *levellers* y *diggers*, si el pasado es puro pecado, si todas las instituciones tradicionales deben ser destruidas (o resignificadas como en el caso del Parlamento), entonces se sigue necesariamente que el nuevo sistema debe recrearse de la nada, a fin de establecer el régimen que es el exacto contrario de la historia de opresión.

Debe apuntarse además que esta irrupción del modelo de la rectitud se enmarca en no menores grados de violencia. Las propuestas de estos radicales suelen ser ponderadas por un cierto grado de pacifismo. Pero a la par pulula por doquier un lenguaje fuertemente violento. Creo que resulta importante tener en cuenta esto, por las derivaciones que podría tener respecto de sus ideas sobre cómo sería el gobierno justo. No me explayaré aquí en el tema porque de hecho fue uno de los ejes transversales que intenté marcar a lo largo de todo el libro. Esta violencia se presentaba especialmente en referencia a la descripción de los enemigos absolutos, pero también a la hora de hablar sobre cómo debía encararse la revolución, la recreación del sistema o la imposición del plan divino. Apunto solo unas citas más, que siguen demostrando el carácter indiscutible que tendrían sus proyectos, y por ende la demencia de aquellos que no están dispuestos a aceptarlos. El pacífico y tolerante Walwyn es muestra de esto, por ejemplo cuando en la sátira contra Thomas Edwards, relata que finalmente este presbiteriano personificado se arrepiente de todo lo que hizo, estando dispuesto a quemar sus libros porque son la «obra de la oscuridad» (Walwyn 1646b, pág. 16). Disculpen mi insolencia por el siguiente juego de palabras. De ninguna manera estoy diciendo que los *levellers* proponían una política de quema de libros, pero parecería que creían firmemente que ciertos libros deberían quemarse. Una tónica similar se presenta en el panfleto *Tyranipocrit* en donde se despotrica contra esas autoridades que son como ladrones, los cuales «serán quemados junto con sus no caritativos escritos», a menos que se dejen conquistar por el amor hacia sus congéneres (Walwyn 1649d, págs. 27-28). Reaparecen en todo su esplendor las veladas amenazas (a veces no tan veladas) que repetí hasta el cansancio en el capítulo sobre la enemistad absoluta. Ya mostré en innumerables ocasiones que en las obras de Overton pulula el lenguaje violento. Esto se da tanto a nivel general sobre el combate contra los enemigos opresores de la historia, como también contra todos aquellos nuevos enemigos que no terminan de concretar los cambios que supuestamente se habían prometido al ingresar a la guerra contra el rey. Puede citarse aquí un ejemplo más que elocuente cuando, en el ya visto panfleto donde rechaza una ordenanza de diezmos, advierte que los promotores de este tipo de políticas «serán prontamente digeridos, y serán expulsados como excrementos de la tierra, si no ponen un punto

final» a la política de diezmos (Overton 1646f, Introducción). En este marco deben recordarse también las frases bíblicas que aparecen al inicio de sus panfletos, las cuales son usadas para mostrar el odio visceral a los enemigos. Por ejemplo, Lilburne publica un panfleto en 1647 en el cual incluye en la introducción un texto bíblico en donde se le pide a Dios que «mis perseguidores tropiecen y no prevalezcan» y que le deje «ver tu venganza sobre ellos» (Lilburne 1647d, pág. 1). Una retórica análoga se presenta en el texto escrito por varios *levellers* contra el Consejo de Estado, en donde, ya no citando la Biblia sino expresándolo directamente en palabras propias, Overton advierte que de sus cenizas vendrá la destrucción de sus opositores porque «Dios es justo y retribuirá la sangre del inocente sobre la cabeza del tirano» (Lilburne *et al.* 1649, pág. 35).

No estoy diciendo que su ideal de gobierno incluiría sistemáticas políticas de represión a los opositores, pero si hay algo que sobre todo aprendimos con las experiencias políticas de las revoluciones modernas y de algunos procesos del siglo XX, es que el uso de un lenguaje extremadamente violento contra los considerados como enemigos puede terminar bastante mal. Otro claro ejemplo de este grado de violencia que podría adquirir el gobierno se ve en el segundo boceto del *Agreement*. Allí se hace referencia a que ningún oficial dentro del ejército puede resistir las órdenes del Parlamento, salvo que se esté violando el mismo *Agreement*. Esto por el momento suena más que lógico, tanto a nivel teórico como práctico. Los *levellers* tenían en mente la instauración de un sistema republicano en donde el poder se fundamenta en el pueblo y por ello ninguna entidad podría tener la capacidad de desobedecer al gobierno representativo. Recordando las circunstancias históricas, buscaban evitar que el ejército se convierta en un poder que actúe por la mera fuerza. Desde lo conceptual cualquiera de nosotros estaría más que de acuerdo con esta premisa, más si recordamos algunas funestas experiencias de nuestra historia argentina. Véase de todos modos que, volviendo a aquello que discutí en el capítulo sobre las personas o entidades «distintas» que encarnan la libertad, abre la posibilidad de que no solo el ejército sino cualquier oficial particular pueda rebelarse si es que se pone en peligro el *Agreement*. Así, el ejército sería una entidad peligrosa si se opone al gobierno justo, pero no si lo hace contra un supuesto tirano. Más allá de esta cuestión, aquello que me interesa ahora de esta cita es su continuación. El párrafo culmina confirmando que aquel oficial que se resista, «por razón de este *Agreement*, perderá el beneficio y protección de todas las Leyes de la Tierra y morirá sin misericordia» (Lilburne y Overton 1648, pág. 12). Como insinué en otras ocasiones, uno puede con Lovejoy decir que estos son esos elementos pasionales que se encuentran en cualquier autor, y más en una retórica revolucionaria. Pero no es menor que una frase así se estipule, no en un mero panfleto escrito por un tema puntual, sino en uno de esos documentos que se promovían

como el núcleo de la estructuración básica de la comunidad política. Teniendo en cuenta que varios estudios ponderan estos documentos como una especie de germen del constitucionalismo moderno, ¿acaso se nos ocurriría incluir en una constitución una frase como la citada y seguir diciendo que responde a un gobierno republicano y democrático o a un Estado de derecho? Es por este tipo de razones que me ensañé en incluir todo un largo capítulo sobre la problemática del enemigo absoluto, tema que casi no se trata en las investigaciones actuales sobre estos radicales. A ello se suma la idea del orden y la necesidad de tipo ontológica y teológica que cobra su proyecto. El *Agreement* es completamente racional; entonces el que se opone debe ser reprendido aun sin el amparo de la ley. Aseveración rara si se recuerdan sus críticas al juicio de Carlos porque no se habían seguido los procedimientos jurídicos correctos. Pero cuando hablan del *Agreement* los criterios parecen correrse. Nuevamente pido disculpas por mis ironías, pero sería muy inocente pensar que este tipo de aseveraciones no tienen ningún tipo de implicancias a la hora de hablar del gobierno que estos revolucionarios están proponiendo. Si se abre la posibilidad a que el gobierno representativo del pueblo actúe ante ciertos criminales sin la ley, ¿quién decidirá en qué ocasiones se aplicará esto? ¿Será solo para con los oficiales rebeldes? ¿Se promoverá esta política solamente durante un período de transición hasta que se consolide el nuevo sistema? La historia posterior nos demostró que este tipo de premisas no culminaron del todo bien.

En Winstanley el punto es interesante. Suele marcarse que en sus primeros textos de carácter teológico se profetiza un cambio que llegará de manera espontánea y pacífica, lo cual en parte continúa en sus posteriores textos de carácter político.[96] Pero en toda su literatura no deja de aparecer un lenguaje muy violento, especialmente cuando se hace referencia a los que no estarían dispuestos a recibir esa luz interior. En *The breaking of the day of God* observa que se quemarán los libros de aquellos que se asocian a los *colledges* y al comercio eclesiástico (igual que hizo el personaje de Edwards en la sátira de Walwyn), para finalmente reunirse con los santos que esperan a Dios (Winstanley 1649b, pág. 130). En *The saints paradise* se aprecia una retórica similar cuando advierte que los «poderes masculinos de la envenenada sangre» que se oponen al verdadero «Rey de la gloria», serán «expulsados al lago de fuego» para ser consumidos y atormentados de forma continua (Winstanley 1648, págs. 77 y 129). Sin duda que esto es un lenguaje alegórico y que en gran parte hace referencia a una necesidad de conversión individual. Pero

[96] Véase por ejemplo Winstanley (1989, pág. 15); Winstanley *et al.* (1649, pág. 4); VVAA (1650, pág. 5); Winstanley (1650b, pág. 16, 2006b, pág. 174, 2006c, pág. 103).

no deja de mostrar la existencia de pecadores que se oponen al milenarismo que él profetiza y que están indefectiblemente condenados a la derrota. En estos textos no propone que esos pobres sufrientes sean los que violentamente envíen a los perversos opresores al fuego eterno, pero la visión general de la realidad se plantea dentro de los ya vistos términos estrictamente dicotómicos y con un grado de violencia que no admite grises. Otro claro ejemplo puede encontrarse en un panfleto ya de carácter más político, en donde la violencia teológica no deja de aparecer. Me refiero al *The True Levellers' Standard Advanced*, donde advierte que todo aquel que se oponga a la liberación de Israel será tratado por Dios de la misma manera que hizo con el faraón egipcio y la maldición de las plagas (Winstanley 1989, pág. 23). Se usan alegorías muy fuertes, más en un texto que ya no tiene un carácter simplemente teológico, sino que proyecta un objetivo político-revolucionario. Uno siempre puede seguir diciendo que en última instancia el planteo de Winstanley era pacífico, pero la violencia del lenguaje usado no debe tomarse como algo meramente anecdótico. El *digger* repite constantemente que la revolución debe ser pacífica, pero nos previene continuamente que los que se oponen a la misma son demonios que serán consumidos en el fuego eterno. ¿Sería muy descabellado ironizar sobre la posibilidad de que este tipo de prédica podría causar no solo un lenguaje sino también prácticas violentas?

Otro punto que estimo relevante marcar es que el Estado que promueven aparece en este marco con una fuerte impronta educadora. Sin duda que cualquiera de nosotros vería esto como algo increíblemente positivo, pero querría marcar que esta capacidad estatal puede tener ciertas virtualidades peligrosas. El pueblo todo (incluyendo a aquellos que adquieren cargos gubernamentales) debe imbuirse de esa nueva racionalidad que, a través de una educación acorde, le haga comprender la justicia propia del sistema. Ya vimos cómo estos autores suelen emparentarse a tendencias republicanas modernas. Pero este tema de la educación podría significar un contrapunto no menor, si consideramos cómo algunos autores contemporáneos enfatizan que el republicanismo moderno no propende necesariamente a la imposición de un modelo de vida que es considerado como bueno o pleno. Esto puede apreciarse en algunas ocasiones dentro de la literatura de los *levellers*. Por ejemplo Overton observa, en un texto que paradójicamente escribe para criticar a los poderes arbitrarios, que la presente generación se encuentra imbuida de una «gran estupidez», la cual será difícil de que no se transmita a la próxima generación sin «diligentes, continuos y poderosos esfuerzos» (Overton 1646a, pág. 3). Se vuelve a esa contradictoria visión sobre el pueblo, el cual en ocasiones aparece como un cúmulo de rudos ignorantes que deben ser educados en los correctores valores de justicia. Esos

esfuerzos que describe Overton no podrían ser llevados a cabo espontáneamente. Se necesitará de un agente que transforme esa estupidez de la población, para que por lo menos la próxima generación (¿aquella que ya vivirá bajo el *Agreement*?) sea un poco más pura. Algo similar puede encontrarse en ese manso y pacífico texto de Walwyn, *The power of love*, en donde, después de criticar las frivolidades de los entretenimientos y los excesos materiales, y de ponderar al hombre natural por sobre el supuestamente civilizado (Rousseau no inventó nada al respecto), advierte la necesidad de un cierto proceso de purificación mediante el cual se abandonaría todo lo innecesario para contemplar al verdadero amor de Dios (Walwyn 1643, págs. 4-5). Este *leveller* no está en absoluto proponiendo aquí la acción de un Estado omnipotente que reforme al ser humano, pero sí, al igual que Overton, parte de la situación de corrupción en la cual se encuentra la gran mayoría de los hombres. ¿Esos hombres son los que conforman el pueblo que se levantará en armas para instaurar el verdadero régimen de la libertad? ¿O primero deben purificarse *espontáneamente* bajo las premisas de amor que él profiere en el libro? Y si el gobierno de la rectitud se instaura, acaso gracias al accionar de los santos revolucionarios o del ejército salvador, antes de esta purificación, ¿cómo se actuará frente a los que se empecinan con esas prácticas frívolas?

En el ideario de Winstanley queda más que claro que su objetivo es transformar la conciencia de los hombres. En principio este cambio se produciría de manera más o menos espontánea a través de la llegada de la divinidad al interior de cada uno. En *Fire in the Bush* lo explicita al relatar ese «cambio y alteración traído en cada cuerpo particular», haciendo finalizar la «autoridad y el gobierno de la imaginación» (Winstanley 1650c, pág. 8). El nuevo sistema solo podrá conformarse por un tipo de persona que es esencialmente distinta a la anterior. No solo los opresores deben ser derrocados, sino que aún los oprimidos deberán sobrellevar un cambio que los transformará completamente. Sin embargo, en base a una cuestión ya expuesta, este cambio que en principio se daría espontáneamente pasa a ser digitado en sus últimas obras. El gobierno de la rectitud deja de ser el paso último del proceso, y se introduce a mitad de camino para ayudar a la Providencia en la creación de este nuevo hombre. Recuérdense en este sentido los castigos que se proponían en su utopía, los cuales podían llegar a la reconfiguración de la familia del reo y hasta su degradación a cuasi esclavo. El Estado, entendido como el todo homogéneo que conforman los hombres supuestamente redimidos, pero también como una maquinaria jurídico-política, se erige como el garante de que nadie pueda tener la osadía de volver a los regímenes

pecaminosos del pasado.[97] La nueva ley que se promulga es indiscutible y solo puede aceptarse. No cabe ni la rebelión ni la interpretación particular frente a esa ley majestuosa. Winstanley lo deja claro en su utopía:

> «... ningún hombre debería juzgar o interpretar la ley. Porque la ley en sí, como se nos dejó en la letra, es la mente y la determinación del Parlamento y del pueblo de la tierra, para que sea la regla a través de la cual caminar y ser la piedra angular de todo tipo de accionar [*the touchstone of all actions*]. Y aquel hombre que pretenda interpretar la ley oscurecerá el sentido de la misma, y por ende la hará confusa y difícil de entender, o le pondrá otro significado, y así se ubicará por encima del Parlamento, por encima de la ley y por encima de todo el pueblo de la tierra» (Winstanley 2006d, pág. 337).

La ley es todopoderosa, en tanto emana de ese tan mentado binomio de pueblo y Parlamento. No hay ya lugar para ningún acto de prudencia al estilo medieval. De hecho, Winstanley menciona a renglón seguido que este tipo de acciones llevaron a la decadencia del cristianismo, porque los ministros «pusieron sus inferencias e interpretaciones» en la ley de Moisés, Cristo y los apóstoles. Nótese además la poco inocente mención a que la ley debe ser la *touchstone of all actions*. Ningún aspecto de la vida puede quedar fuera del marco jurídico del régimen de la rectitud. Todo aquel que ose desvincularse, por más mínimo que sea el accionar, será considerado un rebelde, el cual se opone a la verdadera racionalidad y la ley de Dios.[98]

Esta impronta del sistema sobre la totalidad del hombre vuelve a traer a colación las posibles influencias del calvinismo. Retomando nuevamente a Walzer, parece hacerse presente ese pacto que prefigura Calvino después del cual todo ciudadano de la nueva comunidad debe aceptar una dominación absoluta sobre su persona a través de una represión secular porque, aunque parezca paradójico, en última instancia es divina (Walzer 2008, pág. 71). La santidad era responsabilidad de cada uno, pero la intervención divina nunca desaparecía, y por ello Dios debía hacerse presente en cada uno de los aspectos de la vida diaria (Verardi 2013, pág. 260). El ya citado Michel de Certeau plantea una tónica similar al describir la práctica «correctora y fabricadora» de los grupos religiosos a

[97] Su gran biógrafo Gurney, respecto de esta cuestión, acepta cómo puede sorprender a los lectores la «elaborada configuración de leyes y la maquinaria de coerción» que Winstanley postula en su *Law of Freedom* (Gurney 2007, pág. 213). En una tónica similar, un artículo reciente sobre la utopía de Winstanley usa directamente la palabra «totalitarismo» para referir al sistema legal que diagrama, con la burocracia de funcionarios que controlan la población (Chernaik 2013, pos. 3.021-3.039).

[98] Para un análisis del control constante sobre el hombre en la utopía de Winstanley, y su relación con el puritanismo, véase Bianchi (1992, págs. 48 y 51-53).

partir del siglo XVII, en donde aparece una prioridad del hacer a través de la construcción de una disciplina propia (Certeau 2007, págs. 34-41).[99] Estaría demás citar aquí también el reconocido trabajo de Weber sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, donde se describía ya con sumo detalle la sistematización que adquirió la moral calvinista, en el marco de un método consistente pensado para reformular completamente la conducta moral de todo el individuo, pero bajo una proyección que no se quedaba dentro de lo meramente contemplativo sino que debía deslizarse indefectiblemente hacia una praxis (Weber 2005, págs. 71-74 y 100). Si bien esto se proyectaba en el ámbito de cada confesión, y hasta en muchas ocasiones creando una separación bastante radical respecto de la comunidad en la que se encontraban, creo que el ideario político de *levellers* y *diggers* muestra cómo las lógicas religiosas que se daban al interno de esas confesiones se podían traslucir a un pensamiento político. Ya hice referencia a cómo varios estudios observan esa idea de libre consentimiento para formar parte de la confesión traducida en la idea del libre consentimiento para conformar la comunidad y delegar el poder al gobierno. Aquí marco una lógica análoga, pero en referencia al monismo que se recreaba en esos grupos religiosos. La fuerte unión de los fieles al interno, ordenados por una moral práctica increíblemente estricta, se ve en parte traducida en los esquemas de pensamiento político que analizo en este libro. En *levellers* y *diggers* el monismo se aplica a la comunidad toda, no ya al interno de una secta o confesión religiosa. Y es justamente ese estricto ideal de igualdad lo que produce el fenómeno de un marco supra moral que debe guiar al pueblo, que es uno y homogéneo.[100] Recuérdese además que esto se complementa con un

[99] El reconocido historiador chileno Góngora del Campo apunta algo similar al recordar el rechazo en el calvinismo del carácter sacramental de la Iglesia, lo cual negaba el valor de los actos de culto y por ende poniendo el énfasis en la aspiración a una disciplina común, que se transforma en el criterio que determina cada acto de la vida. El vínculo de unión deja de ser el sacramento, y pasa a ser el *covenant* (Góngora del Campo 2016, págs. 272 y 276-278). El individualismo de esos fieles que deben voluntariamente unirse al pacto se combina con el monismo que surge cuando la comunidad está conformada, regidos por una moral que debe llenar la inexistencia de vínculos preexistentes. En referencia a cómo en algunas confesiones protestantes se recreaba un sistema moral en continuo crecimiento y regulando todos los aspectos de la vida, puede verse el ya citado libro de David Como, quien hace hincapié en la crítica de los antinomianistas a este esquema estricto de regulación (Como 2004, cap. 4).

[100] Marco aquí el error de estudios como el ya citado de Zafirovsky que enfatizan desmesuradamente el carácter no igualitario y elitista del puritanismo, lo cual llevaría a la conformación de gobiernos autoritarios (Zafirovski 2007, pág. 57). Esto sin duda puede encontrarse (en relación sobre todo a las ideas de predestinación), pero los movimientos de *levellers y diggers* muestran que, aun dentro de grupos fuertemente ligados a confesiones puritanas, pueden surgir esquemas

gobierno que, aunque representativo del pueblo, puede hacer *whatsoever* a excepción de algunas reservas. Esa igualdad que se justificaba a nivel de lo teológico termina en un plano homogeneizante, tanto a nivel del pueblo como de las estructuras jurídico-políticas (no deben olvidarse las críticas a las «complejidades» medievales).

Esta es la relación entre lo teológico y lo político que más quise marcar en mi hipótesis de trabajo, y que no siempre está presente en las investigaciones actuales. Los estudios contemporáneos detallan la relación entre religión y política en estos grupos, particularmente en los *levellers*, para justificar cómo esas creencias religiosas influyeron en sus propuestas de libertad cívica, igualdad ante la ley, gobierno basado en el consentimiento o la política de tolerancia.[101] Sin menospreciar estas derivaciones, mi objetivo fue apuntar que en estos radicales lo teológico también recrea otras posibilidades a nivel de lo político. El gobierno puede así erigirse no solo en representante del pueblo, sino también en un formador de los miembros de ese mismo pueblo. El pueblo es el soberano, pero esta premisa muchas veces implica un proceso que debe llevarse a cabo para que todos los miembros de ese todo se acerquen al ideal conceptual. Como ya mostré en otras secciones, el pueblo (o algunos de sus miembros) pueden estar imbuidos en el pecado, la rudeza o la irracionalidad. Parte de la función del gobierno debe ser entonces la de formar personas bajo criterios supuestamente indiscutibles. Consecuentemente, esa idea de moral que en confesiones puritanas se asociaba muy estrictamente a lo religioso, en estos radicales se aprecia aún en la formación del hombre en su aspecto secular. Por ejemplo, en la significación de la idea de ciudadanía tanto en *levellers* como *diggers*, ya sea respecto de la obligación de controlar el poder, participar en los cargos públicos, entablar un diálogo racional fructífero o, en el caso de Winstanley, ensimismarse con el nuevo esquema comunista de su régimen. Teniendo en cuenta lo expuesto, me resultan a veces inocentes algunos estudios dentro del estado del arte actual donde, de manera bastante aséptica, describen cómo los *levellers* proponen la consolidación de un Estado que regula la sociedad civil, inclusive mediante la imposición de leyes morales, pero que no tendría ninguna autoridad en materia de creencias religiosas (Carlin 2018, págs. 32 y 42), acercándose supuestamente a una concepción más laica del Estado. Es cierto que la lectura de sus textos explícitamente puede llevarnos a estas conclusiones. Pero no puedo dejar de preguntarme si realmente podríamos creer que la imposición de reglas morales promulgadas por revolucionarios ligados a confesiones puritanas no tiene ninguna relación con lo religioso. Creo

que se fundamentan en una igualdad radical entre los hombres. Y es justamente esa conceptualización de la igualdad, y no el elitismo, la que puede llevar a consecuencias poco deseables ligadas a gobiernos ilimitados.

[101] Véase como ejemplo el texto de Coffey (2015, pág. 458).

que los *levellers* caen en una paradoja difícil de resolver. Por un lado, el Estado debe imponer reglas morales, debe reformar a los díscolos que no entienden el sistema ni el decurso de la historia y debe luchar contra enemigos que en última instancia son diabólicos. Todo esto se desarrolla bajo el amparo de la atenta mirada divina, la cual había apoyado la revolución y luego seguía observando el correcto desarrollo del nuevo gobierno (por ejemplo mostrando los traidores a la causa y permitiendo su castigo). Pero por otro lado, supuestamente deberíamos convencernos que todo este esquema jurídico-político es totalmente secular y no tiene relación con lo religioso.

Un ejemplo de la capacidad que debería tener el gobierno de la rectitud sobre las personas puede apreciarse en cómo aparece en estos radicales la cuestión de la *beggary*, en referencia a los vagabundos y los que viven en la indigencia. En analogía a clásicas interpretaciones sobre la ética del trabajo en diversas confesiones protestantes, tanto en *levellers* como en *diggers* aparece una fuerte crítica a esta *beggary*. No estoy diciendo que postulan un rechazo al pobre o vagabundo por una posible falta de voluntad al trabajo. Esta visión que podría asociarse a una proto moral burguesa no explica en absoluto la tónica que cobra el tema en estos radicales. De hecho en ambos movimientos, los pobres suelen ser vistos siempre como víctimas de los sistemas opresivos y pecaminosos, más que como responsables de su condición. Tampoco en ellos florece la idea de que esa pobreza podría ser signo de una no predestinación a nivel teológico. Ya mostré que suelen ser muy críticos de este elemento del calvinismo. No obstante, aquello que sí surge claramente es la imperiosa obligación del gobierno de combatir este flagelo, y aquí la asociación que hago con esas tendencias calvinistas y puritanas que veían en el trabajo un elemento esencial de la disciplina y la moral sistemática que ellos querían imponer (Walzer 2008, pág. 227; Weber 2005, págs. 64-69).[102] En varios textos de los *levellers* se propone que el gobierno provea de trabajo y mantenimiento a los pobres y vagabundos (Walwyn 1998a, pág. 83; Overton 1998a, pág. 47; Lilburne y Overton 1648, pág. 14). El tema es relevado en la famosa petición del 11 de septiembre de 1648, en donde se reclama un «curso efectivo para mantener al pueblo fuera de la mendicidad [*begging and beggary*] en una nación tan rica como lo es esta, gracias a la bendición de Dios» (Lilburne 1806-1812, pág. 1009). El *leveller* presenta la situación de una Inglaterra que no solo se encuentra bajo un régimen de opresión político-religiosa, sino que además (o probablemente como consecuencia) no aprovecha correctamente el fértil

[102] Debe considerarse de todos modos que la preocupación por la vagancia y el ocio no era un tema exclusivo del calvinismo, presentándose también en la literatura utópica del siglo XVI y principios del XVII, en donde se promovía el ideal de hombres que trabajan para volverse plenos (Hale 2011, pág. 441).

territorio que Dios les regaló.[103] La revolución traería así no solo la liberación política y la tolerancia religiosa, sino también la seguridad de que todos podrán honrar a Dios con su trabajo diario. Walwyn lo marca al advertir cómo «se permite que miles de hombres y mujeres vivan en la mendicidad [*beggery*] y perversidad toda su vida y críen a sus hijos en el mismo ocioso y vicioso curso de vida», solicitando que se instauren los medios para que obtengan «virtud e industria» (Walwyn 1647c, pág. 3). Ese mismo año, al calor de las críticas que comenzaban contra el gobierno parlamentario, repetía la tónica en su reconocido *Gold tried in the fire* al despotricar contra el nuevo gobierno, entre otras cuestiones, porque continuaba la *beggary* y la miseria (Walwyn 1998a, pág. 80). El ciudadano ideal de los *levellers* es aquel que controla al poder, que participa en los cargos, que dialoga con sus semejantes, pero que también trabaja arduamente. Todo ese cúmulo de características componen la verdadera virtud, y el Estado tiene la obligación moral de promoverla en todas sus ramas.[104] La tónica se da también en *More light shining in Buckinghamshire* cuando, casi prefigurando a Saint-Simon, se exclama que el peor pecado de los nobles es que no trabajan (Anónimo 1965, pág. 633).[105]

Obviamente en Winstanley esta cuestión se encuentra más que presente. La revolución es una liberación de los pobres oprimidos, pero el sistema de la rectitud de ningún modo significará el fin del trabajo. Esto se aprecia especialmente en su obra cúlmine al detallar minuciosamente las diversas labores que deberán ser desarrolladas en la comunidad ideal. También es un tema que aparece en obras anteriores, con especiales menciones a la *beggary*. Por ejemplo en *The True Levellers' Standard Advanced*, después de referir la liberación de los pobres, remarca que

[103] Este tópico será más enfatizado por Winstanley, remarcado por el estado de arte actual en una perspectiva cercana a la historia económica.

[104] Algunos estudios actuales diferencian entre un *perfeccionist republicanism* y un *political republicanism* (Weithman 2004, pág. 286). El primero tiende a formar al ciudadano en una serie de virtudes que se asocian a una idea de bien, por lo cual, volviendo a la vieja discusión aristotélica, el concepto de buen ciudadano está en gran parte relacionado con el de buen hombre. El segundo en cambio no posee esta impronta moralizante y creo que un buen ejemplo de esta forma de entender el republicanismo se encuentra en el ya citado libro de Andrés Rosler, quien enfatiza que la virtud republicana «no implica necesariamente una moralización de la actividad política, sino que solamente hace referencia a un ciudadano que desempeña correctamente su función» (Rosler 2016, págs. 53 y 75). En este sentido creo que los *levellers* en ocasiones se acercan mucho más a un republicanismo donde existe una cierto intento de perfeccionismo.

[105] Una aseveración análoga puede verse en una de las sátiras de Overton, cuando explica que, de implantarse la libertad de conciencia, los miembros de las jerarquías eclesiásticas deberían ponerse a trabajar como los zapateros o tejedores (Overton 1645c, pág. 18).

el «trabajo de la Restauración» implicará que ya «no habrá ningún pordiosero [*begger*] en Israel» (Winstanley 1989, pág. 20).[106] En otros de sus panfletos la cuestión reaparece cuando refiere el problema de la desigualdad que crea la propiedad privada, e insiste en la necesidad de que los pobres puedan cavar la tierra para su sustento, dado que según el *digger*, más de la mitad de la tierra de Inglaterra se encuentra sin trabajar (Winstanley 2006b, pág. 165). Como ya explicité en otras secciones, la revolución, y la gloria a la divinidad que se producirá como consecuencia, se presenta como una praxis particular. Revolución, trabajo y redención forman parte de un mismo todo que los enemigos absolutos impiden, aun frente al designio divino. Volviendo así a la cuestión teológica, y en semejanza a lo visto en *More light shining in Buckinghamshire*, el no trabajar asociado a las clases opresoras es visto como un poder de la Bestia y de la maldición (Winstanley 1650b, págs. 1-2).[107] Su proyecto de *digging* llevado a cabo por los pobres sufrientes se postula así como el exacto contrario de esa situación demoníaca. Y así se llega a la última de sus obras. En su *Law of Freedom*, Winstanley remarca que una de las funciones primordiales de los *overseers* es mantener una «pacífica armonía de los trabajos y ciencias», especialmente remarcando que el fin de esto es que no existan vagabundos ni personas ociosas [*neither beggar nor idle person*] en la comunidad (Winstanley 2006d, pág. 331). La tónica continúa páginas más adelante cuando advierte que, frente a una persona que se muestre ociosa y no se someta a la ley, el *task-master* deberá doblegarla con una dieta estricta y someterlo a latigazos hasta que «sus orgullosos corazones se inclinen ante la ley», repitiendo luego el esquema de castigos que antes vimos respecto de los que incumplen la ley (Winstanley 2006d, págs. 335 y 381). El problema de la no voluntad de trabajo se asocia así a la delincuencia y la desobediencia a la verdadera ley de la rectitud. Y remárquese que la explicación última de esta política no es solo mantener un orden comunitario, sino formar constantemente a los ciudadanos en el marco del esquema del hombre nuevo. Quizás la mejor cita para terminar de explicar el tema se da cuando en esta misma obra, probablemente defendiéndose de aquellos que asociaban su ideario a una simple manutención de los pobres asociados a la vagancia (prejuicio muy presente en las confesiones calvinistas), responde que «esta plataforma prueba lo contrario, porque las personas ociosas y los vagabundos serán obligados a trabajar [*will be made to work*]» (Winstanley 2006d, pág. 303).

[106] Una referencia casi especular puede encontrarse en Winstanley (1649a, pág. 44).
[107] Este tipo de frases son marcadas en estudios actuales para comparar a Winstanley con ideas de Marx sobre la lucha de clases y el concepto de plusvalía (Hill 1991, pág. 331; Holstun 2013, pos. 3.526).

Teniendo en cuenta todo lo expuesto en los últimos párrafos, deseo volver a esas virtualidades que asemejé a ciertos elementos del totalitarismo moderno. Acepto que, al hacer esto, sigo metiéndome en un pantano del que muchos de mis colegas me advirtieron. Entiendo que no podría hablarse propiamente de totalitarismo sin el marco de ciertos procesos de secularización, industrialización y conformación de la sociedad de masas, propios del siglo XX (Germani 1985, págs. 24-28). Pero nuevamente repito que, al analizar el ideario de estos radicales, no puedo dejar de apreciar no menores similitudes. En este marco me parece importante aclarar una cuestión. En varias ocasiones, tanto colegas como evaluadores de mis trabajos, me marcaron que en estos radicales ligados al puritanismo, esa impronta de un gobierno que desea formar al hombre en su mayor intimidad (y por ende controlarlo), debe entenderse en comparación al proyecto ginebrino de Calvino o experiencias similares. Alguna vez se me sugirió que podría hasta asemejarse a políticas llevadas a cabo por entidades como la Inquisición. No menosprecio completamente esta visión, pero creo que los *levellers* y *diggers* llevan su ideario político a un nivel distinto. La proyección de la comunidad política que establecen es mucho más amplia que la recreación de un gobierno vetero-testamentario como la Ginebra de Calvino. Ya postulé cómo sus ideas se enmarcan en conceptos de pueblo, nación, soberanía y Estado, que son muy cercanos a las conceptualizaciones modernas de estos términos. Debe apuntarse asimismo que, si bien la Inglaterra del siglo XVII no podría asemejarse a una sociedad de masas industrializada sobre la que actuaron los totalitarismos en el siglo XX, tampoco era una aldea feudal, ni una ciudad medieval al estilo de Ginebra o las repúblicas de la península itálica. Ciudades como Londres habían tenido un marcado crecimiento poblacional y ya se empezaba a consolidar una fuerte población urbana. Por lo tanto, el modelo político de *levellers* y *diggers* buscaba aplicarse en un marco social y territorial muy distinto a la Ginebra calvinista o a los modelos de pequeñas comunidades agrícolas como los postulados en las utopías de Platón, Moro y hasta algunas del futuro socialismo utópico a lo Owen. Por otro lado, el modelo de educación, reforma del hombre y control que proponen se fundamenta en principios muy distintos a una entidad como la Inquisición española. Su proyecto busca que el Estado promueva una reforma del hombre que rompe con el pasado. Ya sea con el objetivo de formar un ciudadano nuevo como en los *levellers* o un hombre comunitario dentro del esquema utópico de Winstanley, no podría aceptarse bajo ningún punto de vista la visión de una entidad como la Inquisición. Esto es así porque, más allá de que podía ser controlada por el soberano estatal y no necesariamente por Roma (la España del siglo XVI es un claro ejemplo de ello), aquello que estos radicales nunca aceptarían es la imposición de un modelo de hombre que se basa en premisas morales y costumbres del pasado.

La manera en que piensan la educación es fiel reflejo de esto. Volviendo al texto recién citado de Germani, siempre me interesó la elocuente referencia que este sociólogo hace respecto de cómo en las comunidades más tradicionales se creaba y reproducía un marco prescriptivo de manera espontánea, pero en las sociedades modernas los valores no se transmitían «naturalmente» sino que se hacían necesarios ciertos procesos (por ejemplo los manuales para enseñar a las madres cómo educar a sus hijos), marcando cómo esto podía abrir caminos al autoritarismo (Germani 1985, pág. 33). Creo que esta perspectiva de alguna manera ya se hace presente en los radicales ingleses que aquí estudio. La educación del nuevo ciudadano no puede en absoluto basarse en esa espontaneidad ligada a las costumbres que se transmiten de generación en generación. Desde el Estado debe plantearse un modelo educativo que cambie al hombre. Y ese modelo debía estar imbuido por la racionalidad perfecta de las premisas que fundamentaban su proyecto. Las mismas Sagradas Escrituras tienen un valor primordial dentro de su pensamiento, pero como elemento de ruptura. La formación del nuevo hombre sin duda está relacionada en ellos a preceptos teológicos, pero no a cómo esos elementos religiosos se cristalizaron en las prácticas del pasado. Y aquí cobran especial importancia las referencias hechas en relación al rol que cumplen estructuras asimilables al Estado moderno dentro del pensamiento de estos radicales. En ellos el Estado no es simplemente una estructura jurídica aséptica. Quizás al hablar de la tolerancia podría llegarse a esta conclusión. En este ámbito sin duda los *levellers* proponen un gobierno en gran parte «laicista» que no debe entrometerse en el entendimiento personal sobre lo que significa una vida buena que lleva a la salvación. Pero ya se mostró que por otro lado ese Estado debe también ser promotor de un tipo de persona particular. Aquí no puedo dejar de pensar en Foucault cuando advertía cómo el soberano moderno adquiere tareas que implican la conducción de almas, intensificando y multiplicando técnicas de conducta por encima de lo efectuado durante aquello que él describe como el pastorado medieval (Foucault 2006, pág. 66). Esto puede aplicarse a la formación del ciudadano en las proyecciones de los *levellers* y más aún en la utopía de Winstanley. Baste recordar la cita de Walwyn donde postulaba que el gobierno civil debía promover la virtud y controlar el vicio, o la proposición de Winstanley de imponer a través de las parroquias aquello que hoy llamaríamos «instrucción cívica». Consecuentemente, me parece que las virtualidades de un gobierno ilimitado no podrían asimilarse del todo a proyectos como los de Calvino o la Inquisición. En ellos ya aparece algo que plasma un mayor grado de «modernidad».

Debo apuntar que, si bien mi planteo puede ser osado, no es en absoluto original. No es el objetivo de mi trabajo analizar esta cuestión en detalle, pero querría resaltar que estudios contemporáneos marcan que

los totalitarismos modernos podrían tener raíces en procesos y autores muy anteriores al siglo XX, desde Platón hasta la Francia de la Ilustración, Rousseau o De Maistre (Fuentes 2006, pág. 198). Los ya citados trabajos de Monnerot o Voegelin analizan también diversos tipos de conexiones entre las herejías medievales, los puritanos, los revolucionarios franceses y las ideologías totalitarias modernas. En este marco deseo ponderar especialmente el trabajo de Talmon. En su clásico libro, este autor diferencia entre la democracia liberal y la totalitaria. La primera se basa en una visión de los sistemas políticos «como tretas pragmáticas debidas al arbitrio y al ingenio humanos», aceptando la existencia de actividades que exceden el campo de la política. La segunda se funda «en la suposición de una verdad política única y exclusiva», y la asocia al mesianismo político, en donde se recrean realidades perfectas a las cuales «los hombres son llevados irremisiblemente y a las que están obligados a llegar» (Talmon 1956, págs. 1-2).[108] En otro capítulo apunté que este investigador estima que esta visión apareció recién a partir del siglo XVIII y explícitamente argumenta que la esencia religiosa de los movimientos milenaristas anteriores impedía el desarrollo de su concepto de democracia totalitaria. Creo que lo expuesto respecto de *levellers* y *diggers* podría replantear esta conclusión. En estos radicales ya están presentes esas características que Talmon ve recién en personajes cercanos a la Revolución Francesa. Es cierto, no aparece un tinte secularista fuerte, aunque vimos que aún este elemento tampoco está ausente (y de hecho varios estudios enfocan a estos movimientos dentro de corrientes de pensamiento político que se alejan de lo religioso). Pero además no faltan los otros puntos. Hay milenarismo, se recrean realidades perfectas que llegarían después del sufrimiento durante la historia de pecado y asimismo aparece la obligación de los hombres de llegar a ese estado de pureza al final de los tiempos. Y por si ello no bastara, también se desarrollan figuraciones que claramente se asocian a la soberanía moderna. En esta línea de conjunción entre gobiernos ilimitados, milenarismo, soberanía moderna y primigenios conceptos de la democracia, puede recordarse el texto de Sartori donde remarca, al analizar el concepto de totalitarismo, el problema de que los Estados modernos tienden a abarcarlo todo, aun en el caso del Estado democrático, el cual cree estar más justificado para ello y puede terminar en un tipo de legitimidad que no exige limitación alguna del poder (Sartori 1990, págs. 237-239). No estoy diciendo que la

[108] Puede verse en este sentido también algunos de los análisis del reconocido historiador italiano Renzo de Felice, especialista en el fascismo, quien, al describir la impronta que Mussolini daba a la educación para crear un nuevo ciudadano, lo emparenta con ciertas tendencias democráticas, el Iluminismo, Rousseau y la Revolución Francesa. Y de hecho confirma al fascismo como una manifestación del totalitarismo de izquierda que trata Talmon (Felice 1979, págs. 52-54, 68 y 126-128).

concepción del Estado moderno soberano lleve *necesariamente* al totalitarismo. La historia demostró que no fue así. Sin embargo, creo que ideas básicas que sustentaron esos regímenes del terror se encuentran en la base de la conformación centralista y monista que empezó a florecer en los siglos XV y XVI, acompasada por una visión homogénea del pueblo (al cual se oponen los enemigos que son tildados de inhumanos). Vuelvo entonces al peligroso binomio estricto entre pueblo y gobierno, a lo cual se suma el milenarismo, el odio visceral a enemigos absolutos, la proyección de un poder que puede recrear las estructuras sociales de la nada y finalmente un arreglo político-institucional que se piensa como el único racional y querido por Dios.

Para ir finalizando, me gustaría hacer referencia a dos clásicos sobre la cuestión del totalitarismo. Primero el caso de Raymond Aron. En su reconocido *Democracia y totalitarismo*, bajo una perspectiva similar a la que busco plantear aquí, describe particularmente el valor que cumplió la ideología en esos regímenes del terror. Más allá de las descripciones de los elementos que, según el francés, componen los gobiernos totalitarios (muchos de los cuales no podrían ser asimilables al pensamiento de *levellers* y *diggers*), me interesa particularmente cómo asegura que en estos regímenes «una falta cometida dentro de una actividad económica o profesional es simultáneamente una falta ideológica, por lo que en último término se produce la politización, la transfiguración ideológica de todas las faltas posible de los individuos» (Aron 1968, págs. 236-240).[109] En el ideario de los *levellers*, y más aún en los *diggers*, esto se emparenta nuevamente con su concepción de la historia, la descripción de los enemigos absolutos y la poliarquía medieval. Mediante la recreación de un sistema de pensamiento sin fisuras, buscan interpretar todo el orden humano pasado, obviamente para justificar el accionar en el presente y llegar al futuro esperado. Como lo expuesto por Aron sobre las ideologías en los totalitarismos, todo se juzga en base a este marco. No hay persona, institución o entidad que escape. No importa si cumplen un rol político, económico, jurídico o religioso. Todos deben pasar por el tamiz del ideario que ellos exponen, el cual es innegable por su racionalidad y su impronta milenarista. El que se opone a esa lógica, llámese lores, obispos o corporaciones mercantiles, se opone al proyecto como un todo, el cual se fundamenta en ese otro todo que es el pueblo o la nación.

En segundo lugar, también quiero hacer una especial mención al ya citado *Los orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt. Repito que no me propongo analizar este tema, pero creo que la sola mención de la palabra «totalitarismo» obliga a citar especialmente esta excelsa obra. En base a lo visto en Aron, querría brevemente centrarme en la parte final de

[109] Para una visión similar sobre el rol que cumple la ideología en el Estado moderno puede verse Negro Pavón (2003, págs. 292-293).

este estudio, cuando describe la relación entre los totalitarismos y las ideologías. Arendt explica cómo los totalitarismos imponen ese sentido supremo [*supersense*] que las ideologías siempre tuvieron como la «llave para la historia o la solución de los dilemas del universo». Siguiendo esta perspectiva, enfatiza cómo las ideologías quieren cambiar al hombre todo, y que por ello «todas las ideologías contienen elementos totalitarios, pero estos son plenamente desarrollados solo por los movimientos totalitarios» (Arendt 1976, págs. 457-458 y 471). Entiendo que el planteo de Arendt es de una complejidad suma. Pero solo quería apuntar esta cuestión porque creo que idearios como los de *levellers* y *diggers* poseen similitudes muy claras con algunos de los puntos descriptos por esta filósofa contemporánea. En todo caso, estaría dispuesto a discutir en cierto sentido su planteo general de que los totalitarismos son una novel forma de gobierno, que solo se dio bajo una serie de condiciones propias de fines del siglo XIX y sobre todo del XX (secularización, sociedad de masas, industrialización, imperialismo, antisemitismo, etcétera), y que en todo caso pusieron en práctica esos «elementos totalitarios» que contienen las ideologías. Quizás siguiendo más los planteos de Voegelin, Talmon o Monnerot, creo que las conexiones con movimientos e idearios de los siglos pasados son mucho más fuertes. En parte esas mismas ideologías, que se fueron gestando en la modernidad, pero que hasta pueden conectarse con movimientos heréticos y gnósticos del medioevo, pudieron haber abierto el camino hacia lo que posteriormente se desarrolló plenamente en el siglo XX. Y creo que en parte esto es así no solo porque las ideologías poseían «elementos totalitarios», sino porque el núcleo de las mismas se fundamentaba en un todo coherente que incluía el replanteo de la historia, la destrucción de los lazos e instituciones tradicionales, la resignificación de la revolución como un momento culmen de la historia, y el planteo de la creación del verdadero régimen de justicia en base a una serie de parámetros que son indiscutibles. Esa forma de pensar se fue colando en Occidente (si es que todavía se me permite usar este término) y fue una variable imprescindible para el desarrollo de los totalitarismos. Repito, no quiero plantear una conclusión sobre la perspectiva de Arendt, en la cual seguro haría agua por todos lados. Lo que busco marcar es que no creo que los movimientos totalitarios hayan tomado esos «elementos totalitarios» de las ideologías, sino que esos mismos movimientos son un retoño de una serie de ideas que venían desarrollándose desde hacía siglos.

Querría apuntar un tema final, casi a modo de coda. Es otra de las cuestiones poco tratadas en las investigaciones actuales. En parte se relaciona con aquello que postulé como el fin de la contingencia de lo político, pero decidí incluirlo en este último acápite porque creo que es un buen ejemplo de los límites (o la falta de ellos) que puede tener no solo el gobierno que idean *levellers* y *diggers*, sino su modelo político en sí.

Me refiero a la posibilidad de que esta estructura jurídico-política que querían instaurar en el Reino Unido pueda expandirse a otros países. Es decir, me gustaría plantear si existe en su ideario algún atisbo de imperialismo, usando esta palabra en un sentido bastante laxo.

En los *levellers* esta cuestión no aparece. Encontré una única excepción en el texto escrito por Francis White, quien de manera más que explicita asevera que «habrá una reunión de las naciones para prepararse para la guerra, a fin de que el asiento y trono de la Bestia sea removido... y aquel que mató por la espada pueda ser matado por la espada» (White 1649). Se presenta un tono alegórico, que veremos especialmente en Winstanley, en donde no se escatima nuevamente con el uso de un lenguaje fuertemente violento, a fin de profetizar que la obra de liberación que ellos proponen tendrá un carácter mundial. La cuestión podría también encontrarse en el panfleto de extracción *leveller* denominado *More light shining in Buckinghamshire*, en donde se marca que todo el mundo está bajo gobiernos tiránicos, pero la Escritura marca que todo aquel que adora a la Bestia será atormentado, y por lo tanto todas las naciones serán juzgadas (Anónimo 1965, págs. 637-638). Se usa un lenguaje alegórico que no necesariamente expresa un proceso imperialista, pero sí se advierte en cierto modo el carácter mundial que posee el problema que ellos enfrentan. No obstante, más allá de estos ejemplos puntuales, el proyecto de los *levellers* está fuertemente ligado a lo inglés. Esto puede verse tanto en el rol que cumple el mito normando para explicar la historia, como también en el uso del *common law* para justificar en parte sus proposiciones.[110] Lo que sí aparece en todo caso son referencias a que su proyecto en última instancia no se justifica bajo criterios que son solo ingleses, sino que en última instancia son completamente racionales y divinos, y por ende se seguiría que son aplicables a cualquier persona. En este marco, Overton por ejemplo habla del objetivo de «seguridad del pueblo», al cual debería propender todo gobierno justo, como un «soberano bien de la humanidad» (Overton 1647a, pág. 21). En un tono similar, en el panfleto *Tyranipocrit*, después de criticar las frivolidades del imperialismo de algunos países europeos, se asevera que el gobierno que necesita instaurarse no debe ser una nueva forma de tiranía, sino un cambio que beneficie a toda la humanidad (Walwyn 1649d, págs. 23 y 35-36). Súmense estas citas a todo lo ya expuesto sobre la supuesta racionalidad intrínseca de su proyecto y que el trabajo que estaban haciendo sería recordado por las generaciones futuras. Lilburne

[110] También aquí podrían citarse los estudios actuales que muestran un carácter anti-imperialista en la retórica *leveller* cuando critican las políticas llevadas a cabo contra Irlanda (Rees 2016, cap. 13; Zagorin 1965, pág. 33). A este respecto véase Walwyn (1649a, pág. 9).

mismo declara esto en uno de sus últimos textos al aseverar que el mundo en las subsiguientes edades admirará cómo defendieron las leyes y libertades de Inglaterra (Lilburne 1653c, pág. 3). La lucha fue en suelo inglés y para defender sus verdaderas leyes, pero la lógica de la misma tendrá un carácter universal.[111] No se explicita un expansionismo a nivel mundial de su proyecto político, pero se deja en claro que el mismo responde a criterios que deberían ser aceptados por cualquier hombre bien pensante.

El tema en cambio se encuentra más que presente en la literatura de Winstanley, aunque los estudios actuales casi no lo tratan. Repito, me refiero al término imperialismo no en el sentido de proponer una expansión territorial y política como aquella que se dio en la Edad Moderna con las monarquías absolutas y que continuó con los Estados europeos de los siglos XIX y XX. Mi propósito es analizar si el *digger* consideraría la posibilidad de que su modelo de comunidad de la rectitud sea «exportable» al resto del mundo. La respuesta a esta pregunta es definitivamente positiva, e intentaré explicar la lógica que está por detrás. En primer lugar, la historia de pecado que se encuentra en la base de su pensamiento puede referir a la situación particular que se dio en Inglaterra a partir de la conquista normanda, pero ya marqué que alude a una situación propia del género humano. Winstanley recuerda en este marco que las naciones son regidas por oscuros gobiernos de «ladrones y asesinos», amparados por poderes religiosos que son figurados como «brujas y estafadores» (Winstanley 2006c, págs. 134 y 144). Como consecuencia, la liberación que ellos promueven debería tener de manera acorde un carácter universal. Volviendo a ese cierto pesimismo que ya postulé en otros capítulos, recuerda que el pecado corrompió a la humanidad toda y por eso el poder de la Bestia reina en todo el mundo. Esto sin embargo lleva a un optimismo. Justamente porque el pecado es total, la liberación también lo será, dado que los hombres dependen de cada uno y así el poder de la Bestia caerá indefectiblemente en todas partes (Winstanley 1650c, pág. 33). Sería ilógico que la Providencia haya planeado semejante obra de liberación solo para una nación, teniendo en cuenta que desde el principio el mensaje de Cristo se orientaba a la humanidad toda.

Esto se expresa, como resulta típico en Winstanley, a través de un colorido lenguaje muchas veces alegórico, ya desde sus textos de carácter más teológico. En *Truth lifting up its head above scandals* profiere que llegará el momento en que el tiempo de la Bestia expire y así la verdad se expandirá a todos los «hijos e hijas de Este a Oeste y de Norte a Sur» hasta que llene toda la Tierra (Winstanley 1649d, pág. 16). Fraseología

[111] En un artículo reciente, la reconocida Rachel Foxley acepta que en ocasiones Lilburne presenta la visión de que los derechos que él defiende pueden concernir a cualquier gobierno en el mundo que se precie de ser justo (Foxley 2018, pág. 20).

casi idéntica se encuentra en su *The saints paradise* al marcar cómo la oscuridad que se extendió por toda la Tierra ahora será reemplazada por la luz, terminando con una frase idéntica a la postulada en el texto anteriormente citado (Winstanley 1648, Introducción). Las clásicas dicotomías del *digger* entre la oscuridad y la luz se aplican ahora para mostrar cómo la liberación está pensada para la Tierra toda y no solo en el marco de la revolución inglesa. Continuando dentro de sus textos teológicos, en *The breaking of the day of God* asevera en tono análogo que el Dios de la verdad está comenzando su obra de expandir el conocimiento sobre sí mismo sobre toda la Tierra, lo cual terminará con la destrucción de la carne y la bestia en todas sus formas (Winstanley 1649b, Introducción y pág. 62).[112] Esta tónica también se hará presente en *The mysterie of God*, texto en cual continuamente habla de naciones que serán redimidas, aunque aceptando que algunos individuos y naciones se salvarán antes que otras (Winstanley 1649c, pág. 15). Continuando esta línea, en *Fire in the Bush* profiere una revolución pacífica, basada en que toda la humanidad está en este período de división de los tiempos en donde el poder imaginario de la oscuridad está llegando a su fin, para ser finalmente reemplazado por el gobierno de la rectitud que dará una ley para toda la humanidad y gobernará la Tierra en paz (Winstanley 1650c, dedicatoria y págs. 4 y 8-9). Con fraseología similar a la expuesta en sus textos teológicos, en un panfleto de carácter claramente político como *A New-yeers Gift for the Parliament and Armie*, resalta que el poder de la rectitud de Cristo se «expandirá de Este a Oeste y de Norte a Sur, llenando la Tierra consigo mismo, desterrando al poder maldito» (Winstanley 2006b, pág. 164). La expansión del modelo se figura en términos teológicos, presentando de fondo algunas de las temáticas ya apuntadas en otros capítulos. El fin del proceso será un monismo que no se aplicará solo a la comunidad de los ingleses, sino que terminará uniendo a la Tierra toda. Y además esta expansión no puede dejar de pensarse en complemento a la lucha contra el enemigo absoluto y demoníaco, porque el trayecto implicará necesariamente el derrocamiento de todos los poderes malditos que son análogos al normando de Inglaterra.[113] Esto se expresa de esta forma

[112] Este texto resulta interesante porque los que denomina como «santos» son los promotores de esta expansión del mensaje divino, aun relatando la llegada de un momento de transición donde se sojuzgará a aquellos que todavía no entendieron el mensaje, hasta que finalmente todos se incorporen al nuevo reino (Winstanley 1649b, págs. 67-69). Vuelven a aparecer aquellos dementes que no comparten la noticia de liberación y que, si bien serán salvados en el monismo final, primero deberán sufrir las consecuencias de haberse opuesto al plan divino.

[113] En la literatura de Winstanley aparece consecuentemente esa característica que se presentará en diversos movimientos republicanos modernos, en quienes se volvió inevitable que, si se tomaban las armas en nombre de los valores propios de la humanidad, el enemigo particular de la comunidad política en la cual

porque los *diggers* se presentan como los representantes de los oprimidos del mundo, demandando sus reclamos «en nombre de los Comunes de Inglaterra, y de todas las naciones del mundo [porque] es la recta libertad de la Creación» (Winstanley 2006a, pág. 104).

Y aquello que no falta en último lugar, a pesar de que no estemos hablando de una política imperialista concreta, es que Inglaterra se presenta como una nación distinta al resto por el proceso revolucionario que estaba sobrellevando. Como consecuencia de ello, esta nación cobraría un valor especial como primer paso del cambio que se daría a nivel mundial. En *The True Levellers' Standard Advanced* advierte esto al profetizar que los pobres que se liberan traerán la salvación para «esta tierra y todas las tierras», confirmando el rol especial que tendrá Inglaterra, porque «en cualquier lugar donde exista un pueblo, así unido por la común comunidad del sustento en la Unicidad [*Common Community of livelihood into Oneness*], se convertirá en la tierra más fuerte del mundo» (Winstanley 1989, págs. 14 y 19). En *A New-yeers Gift for the Parliament and Armie* nombra directamente a Inglaterra para referir, nuevamente en lenguaje teológico, como esta será «la primera entre las naciones» en liberarse del poder de la Bestia y coronar a Cristo para que gobierne al mundo en la rectitud (Winstanley 2006b, pág. 159).[114] Fraseología similar se repite en otros panfletos, aludiendo a cómo los hijos de la rectitud heredarán el mundo y extirparán todo tipo de servidumbre (Winstanley 1650b, págs. 5-6). Repito: no sería el objetivo de Winstanley que Inglaterra se convierta en una potencia colonialista como terminó desarrollándose.[115] Eso sería para el *digger* un homólogo a nivel mundial de la historia de opresión contra la que despotrica. Sin embargo, sí aparece un tinte particular al mostrar a los ingleses como una especie de pueblo elegido (recuérdense las constantes comparaciones con el Israel antiguo), que tendrá la dicha de mostrar al mundo cómo será el reino de Cristo que finalmente se expandirá a nivel global.[116] Por último, la

desarrollaban su accionar revolucionario debía transformarse en enemigo de la humanidad toda (Rosler 2016, págs. 243-244).

[114] Frases casi idénticas aparecen en Winstanley *et al.* (1649, pág. 4). En otro texto vuelve a marcar la primacía de Inglaterra en este proceso, y especialmente en referencia a eso que marqué como una ética del trabajo con tintes calvinistas, porque aquello que mostrará que la nación inglesa liderará el proceso salvador a nivel mundial será el haber instalado un sistema donde no hay vagabundos ni personas ociosas y donde, gracias al trabajo en la tierra, tendrá abundancia de recursos para evitar cualquier tipo de hambruna (Winstanley 1650a).

[115] De hecho estudios actuales enfatizan el carácter no nacionalista de los textos de Winstanley, marcando como ejemplo la expansión espontánea que tendría su mensaje a nivel mundial (Berneri 1983, pág. 119).

[116] Respecto del tema de Israel y esta expansión del modelo, puede citarse de manera anecdótica (pero que muestra cómo estos idearios luego se siguieron dando en la modernidad) que en el siglo XIX algunos americanos promovían la idea de que el

cuestión aparece en *Law of Freedom*. Si bien el texto describe el modelo utópico que debía implantarse en Inglaterra, el mismo hecho de que su estructuración posea una lógica implacable desde lo racional y teológico, abría el camino al laboratorio mundial. Winstanley así lo expresa en esta obra cuando asevera que si Gran Bretaña sigue el Evangelio, se convertirá en el ejemplo y podrá expandir este sistema al mundo, superando la obra de Moisés, hasta que la tierra se convierta en «una familia de la humanidad y una bien gobernada *commonwealth*» (Winstanley 2006d, págs. 302 y 325). Nótese cómo este último término, tan propio de Inglaterra, se universaliza en el lenguaje del *digger* para hacer referencia a la comunidad que incluirá a todas las personas de la Tierra, y que se gobernarán por los principios políticos, jurídicos y económicos que él profiere.

Querría quedarme con la idea expresada en estas últimas oraciones, las cuales refieren al pensamiento de Winstanley pero en cierta forma también podrían aplicarse a los *levellers*. Apunté hasta el hartazgo (y pido disculpas al lector) que el proyecto político que postulan es pensado como el final de una filosofía y teología de la historia, es el apoyado por Dios durante y después de la guerra civil, y además es el único acorde a los verdaderos preceptos de racionalidad. La forma de gobierno y de Estado en un sentido más general que ellos proponen es indiscutible. Y aquí quiero terminar citando cuestiones marcadas por pensadores contemporáneos que utilicé en gran parte como libros de cabecera de mi hipótesis. El proyecto del *digger* se acerca bastante a esas utopías de final abierto que suelen figurarse en autores del siglo XIX, donde el gobierno ideal no se plantea de manera estable y ahistórica, sino bajo una forma más dinámica y que adquiere un carácter global (F. E. Manuel 1982, págs. 116-119). Por ello no resulta en absoluto extraño que se profiera la extensión de ese modelo a todo el mundo. Repito que la cuestión no se aprecia en los *levellers*, pero las premisas que fundamentan el tema en Winstanley están presentes también en ellos. Esto termina a mi entender de marcar un cierto carácter ilimitado que podría tener, como dije antes, no ya el tipo de gobierno que proponen sino el modelo en general. Por otro lado, se transforma nuevamente en un germen de aquello que Talmon veía en los totalitarismos de izquierda, cuyo credo tiende siempre a asumir un carácter universal (Talmon 1956, pág. 7). Volviendo al reconocido texto de Arendt, puede recordarse cómo postulaba que los movimientos totalitarios no podían permitirse limitar su ideario y accionar a las fronteras territoriales donde surgieron, asociando la cuestión a la idea de «revolución permanente» y posteriormente al imperialismo (Arendt

gobierno que se había instaurado en su revolución tenía un tinte universal, una república divina como el gobierno del antiguo Israel, que expandió la semilla de la libertad primero a Francia y luego al resto de América (Entín 2018, pág. 116).

1976, págs. 389-392). En otros capítulos yo usé (quizás de manera un poco laxa) esta terminología de la revolución permanente para referir al control constante que los *levellers y diggers* proponían frente al gobierno y la siempre presente posibilidad de deconstituir el poder. Con lo expuesto en los últimos párrafos, especialmente en Winstanley, esta lucha constante contra los poderes pecadores y demoníacos parece ser un accionar que obliga por esencia a poseer un carácter universal. Por otro lado, la postura puede emparentarse al otro libro de Arendt sobre la revolución, en donde describe ese carácter de irresistible y universal con el cual se la empieza a interpretar, y en donde aparecen esos «agentes de la historia» que inscriben su accionar revolucionario en un proceso necesario e indiscutible (Arendt 1990, págs. 48 y 52-53). Como mencioné en otros capítulos, creo que es en parte errónea la postura de Arendt de ver el origen de esto en la Revolución Francesa o la estadounidense. Lo visto en estos radicales ingleses muestra que ya en su ideario estaban más que presentes estas premisas que marcaron una significación distinta del concepto de revolución. Finalmente termino con una de mis clásicas preguntas irónicas: ¿Qué mínima chance de expresión tendría un opositor al proyecto político que exponen estos radicales si Dios y la necesidad histórica desean que sea un modelo que debe reinar en la humanidad toda? Recuerdo la idea expuesta por Voegelin respecto de ese gobierno de los santos gnósticos que promueven como único camino recto la lucha y supresión contra los enemigos de la santidad, postulando un reino de carácter universal, tanto por su esencia como por su proclama de dominio mundial, lo cual termina en la monopolización de aquello que el autor conceptualiza como la «representación existencial» (Voegelin 2006, págs. 182-183). El sentido de la vida de los hombres, tanto en lo teológico, filosófico, político, jurídico y económico, solo puede justificarse bajo los criterios que ellos «descubrieron», desmitificando cualquier otro tipo de legitimación. Aquel que se oponga no solo es aliado de los poderes pecadores que reinaron en Inglaterra desde la conquista normanda, sino que es un demente que no ve la verdadera racionalidad y la providencia de un modelo que liberará al mundo entero.

Conclusiones

Considero que una buena forma de concluir este libro podría ser el justificar el índice. Es decir, explicar la estructura que intenté darle a los tópicos tratados en base al orden de los capítulos. Así podré resaltar los puntos sobre el pensamiento político presente el *levellers* y *diggers* que no son muy tratados en el estado de arte actual, o por lo menos bajo las perspectivas que elegí para este libro. Deseo remarcar principalmente dos capítulos. En primer lugar el referido a la reinterpretación de la historia a través del mito normando. Esta temática suele señalarse en las investigaciones de las últimas décadas, pero mi objetivo fue estipularla como centro de todos los demás tópicos y especialmente como punta de lanza para esas virtualidades de un gobierno ilimitado que desarrollé en los últimos acápites. En este sentido, la visión que estos publicistas tienen respecto del pasado no es en absoluto anecdótica ni tampoco una mera justificación para su accionar revolucionario. Es aquello que tiñe todo su pensamiento. En segundo lugar, querría hacer hincapié en la figuración del enemigo absoluto. Los estudios actuales estudian en detalle las afrentas que, particularmente los *levellers*, tuvieron con distintos grupos y sectores de la época, incluyendo al rey, los Lores, los presbiterianos o luego el mismo Cromwell. Pero no existen demasiadas investigaciones donde se enfoque el pensamiento político (y no meramente su actividad política) en el marco de un análisis conceptual sobre la enemistad absoluta. Al igual que en el tópico anterior, este elemento forma parte del núcleo de sus ideas. Creo que un hecho que puede comprobar esto es cómo la cuestión reaparecía constantemente en todos los temas que desarrollé, aún en aquellos donde se pondera a estos movimientos como gérmenes de sistemas democráticos o promotores de derechos ciudadanos o humanos en general.

Estas dos cuestiones me resultan vitales para entender los otros puntos. Hago especial mención aquí de las definiciones de pueblo y nación. Existen muchos estudios que se especializan en ello, ya sea para relacionar a estos radicales a la tradición contractualista o para analizar cómo en sus proposiciones aparecen (o no) cuestiones muy relevantes para nuestras discusiones políticas actuales. Todas las referencias al proceso

de delegación del poder en el gobierno (el problema del *trust*), el sufragio universal, la participación de las mujeres o la capacidad del pueblo para controlar constantemente a las autoridades, son reflejo de estas discusiones. Aquello que intenté enfatizar desde mi propia perspectiva es que, más allá de la vital importancia de estos tópicos, la definición básica de pueblo en estos pensadores no podría entenderse por fuera de la relación con esa historia reinterpretada como opresión y la figuración de los enemigos como un monstruo compuesto por varias cabezas que se opone, aun conceptualmente, a ese otro todo que es el pueblo o la nación. Y no debe olvidarse nunca que todos los temas hasta aquí apuntados siempre son vistos bajo una tónica muy fuertemente religiosa. Las conceptualizaciones racionales (o hasta secularizadas) pueden hacerse presente, pero siempre amparadas bajo una tonalidad que nunca deja de ser teológica. Por más heterodoxo que sea el basamento teológico (Overton y Winstanley son sin duda claros ejemplos), la explicación última no podría ser interpretada bajo nociones de secularización. El lenguaje teológico no es solo un instrumento retórico supuestamente necesario para poder llegar a la población toda. Es el núcleo propio de su pensamiento y, si aparecen elementos más *puramente* racionales, siempre se postulan en complementación a lo religioso. Creo que esa separación tan moderna entre fe y razón, tanto a nivel lingüístico como conceptual, no se da en absoluto en estos autores. Aquel que quisiese ver un pensamiento secularizado o secularizante, creo que estaría forzando los textos o imponiendo demasiado nuestros sesgos contemporáneos. En todo caso, podría existir en *levellers* y *diggers* un uso de la razón para refutar *ciertos* esquemas teológicos, ya sean del catolicismo o de cualquiera de las diversas ramas del protestantismo contra las que suelen despotricar. Pero ello no significa que la razón adquiera un grado de autonomía tal que la separe completamente de lo teológico. Los temas que marqué especialmente sobre la reinterpretación de la historia y la enemistad absoluta son fiel reflejo de esto. Puede aparecer un proceso de desmitificación o de deconstrucción, *pero* emprenden este camino para mostrar el verdadero mensaje de la divinidad. La historia es deconstruida, *pero* para demostrar que Dios está preparando a los ingleses (o a la humanidad) para la concreción de un fin milenario. El enemigo es desenmascarado en sus intereses egoístas, *pero* para figurarlo como un diabólico pecador que se opone al pueblo y al plan de Dios.

Estas lógicas respecto de la historia y la enemistad llevan a la fundamentación de los procesos que analicé bajo las conceptualizaciones de la dictadura soberana y la revolución milenaria. Más allá de las investigaciones que enmarcan, principalmente a los *levellers*, en un proyecto de restauración del sistema jurídico inglés que habría sido vilipendiado por los monarcas, me parece que es inocultable el afán de estos movimientos

de recrear un sistema político (casi) de la nada y pensarlo como la concreción final de la justicia en la historia. Repito nuevamente, como hice en varios capítulos, el ejemplo a mi entender más que claro sobre la figuración del rey y los lores. Si bien los *levellers* fundamentan la relevancia que podía tener la Cámara de los Comunes en el marco del *common law*, el hecho de que directamente extirpen a los lores o nieguen la capacidad de veto del rey, ya hace que su proposición pueda pensarse tranquilamente en el marco del schmittiano concepto de la dictadura soberana. Sin la Cámara de los Lores y sin el rey (o con un rey extremadamente aminorado en su poder), el sistema ya no es el mismo en absoluto, por más que se esfuercen en encuadrar su propuesta en el *common law*. Para el caso de Winstanley no es necesario presentar ni una mínima explicación para inscribirlo dentro de este marco. Es justamente esta visión de un reinicio del sistema, y la instauración de un gobierno legítimo que durará por siempre, aquello que emparenta también a estos grupos con las conceptualizaciones modernas sobre la revolución, por más que grandes pensadores como Arendt, Koselleck o Talmon crean que esto se da recién en el siglo XVIII. Más allá de que estos radicales ingleses no posean esa cosmovisión y lenguaje más estrictamente racionalista que se presentará en los revolucionarios dieciochescos, la lógica básica ya se encuentra más que diagramada.

Es a partir de este cúmulo de temas que me propuse como objetivo principal de mi hipótesis mostrar las virtualidades que esto podría acarrear a la hora de analizar cuál es la formación de gobierno y Estado que se proyecta en el ideario de *levellers* y *diggers*. En este sentido deben superarse algunos estudios que aseveran que estos revolucionarios no tenían propiamente desarrollado un esquema de gobierno. Tampoco me parecen correctas las advertencias que pueden encontrarse en algunas investigaciones, y que personalmente se me sugirieron en variadas ocasiones, de que sería muy discutible plantear la forma de Estado, y principalmente de gobierno, que estos radicales habrían proyectado porque de hecho nunca llegaron propiamente al poder ni su propuesta política se concretó como ellos deseaban (el ejemplo clásico de que el *Agreement* no llegó a instaurarse, y menos todavía el sistema utópico de Winstanley). Vuelvo con mis insolentes preguntas retóricas. ¿Acaso cuántos de los considerados como pensadores políticos clásicos vieron instaurados sus ideales en concreto? Piénsese en Platón, Aristóteles, Cicerón, Maquiavelo o Rousseau por solo citar algunos ejemplos claros. ¿Ello nos impide analizar los esquemas de gobierno que proponían? Tampoco estoy de acuerdo con las interpretaciones que declaran que estos radicales nunca explicitaron en detalle las estructuras jurídico-institucionales que debían instaurarse. Es cierto que una gran cantidad de sus textos tienen un tinte estrictamente panfletario, con objetivos más concretos respecto

del accionar revolucionario. También es casi innegable que, a comparación con otros pensadores políticos como Hobbes o Locke, no existe un desarrollo sistemático de las características que debía poseer el gobierno. Sin embargo, los textos de *levellers* y *diggers* exponen no menores particularidades respecto de este tópico. Recuérdense las citas donde explicitaban funciones del Parlamento que son elocuentemente idénticas a la soberanía bodiniana, o las referencias a temas que se encuadran dentro de modernas conceptualizaciones sobre administración pública o política exterior. En base a estas caracterizaciones es que mostré que no sería una locura emparentar el ideario de estos radicales con las modernas teorías del Estado soberano, por más que no sea un tema tratado dentro del actual estado del arte. Y por supuesto, nuevamente esta visión sobre el Estado y el gobierno, se justifica en base a sus esquemas teológicos y a las ya mentadas interpretaciones de la historia, las figuraciones de los enemigos, o los enfoques a la vez individualistas y monistas sobre la configuración del pueblo. Recuérdese en este sentido las innumerables veces que hice referencia a la preponderancia del binomio pueblo-gobierno. El pueblo es uno y no pueden justificarse de ninguna manera diferenciaciones internas. Ello significaría dar legitimidad a varias de las personas y entidades que pertenecieron al derrocado régimen de la historia de pecado. Frente a ello, se erige el gobierno que debe poseer análogamente una estructura monista, lo cual se emparenta con la conceptualización del Estado moderno como una maquinaria de monismo de poder centralizado.

Finalmente termino con las potencialidades que podrían acarrear estos esquemas en la configuración de un gobierno carente de límites. Aquí introduje, acepto que en parte por mi testarudez, la relación con los totalitarismos modernos. Soy plenamente consciente de que esto es un riesgo, por las razones que ya apunté respecto del peligroso anacronismo que implica. En mi caso esto resulta particular por la metodología que usé, en donde Skinner juega un rol importante. Sin embargo, intenté mostrar por qué hice estas comparaciones. De hecho creo que hay un «detalle» dentro del estado del arte que en parte justifica lo que estoy exponiendo. Los *levellers* son estudiados cómo gérmenes de posteriores desarrollos dentro de las tradiciones liberales y republicanas. A Winstanley en muy variados trabajos, se lo postula como un claro premarxista, sin importar demasiado que el *digger* desarrolla su ideario en un contexto socioeconómico que dista de la industrialización decimonónica. En base a ello me pregunto por qué sería tan osado presentar algunas de sus ideas en comparación a los totalitarismos. Volviendo al último caso señalado, ¿acaso estaríamos legitimados para hacer comparaciones con el marxismo, pero no con los gobiernos que surgieron en parte como resultado del mismo? Por otro lado, ya indiqué que no me siento en absoluto innovador al emprender este camino. En cierto sentido estoy siguiendo las huellas

de trabajos clásicos como los de Voegelin, Talmon o Monnerot, por citar solo algunos.

Habiendo postulado nuevamente este *disclaimer* respecto de la cuestión, me gustaría referir especialmente aquello que desarrollé como la falta de controles por parte de poderes reales y el rechazo de la política como arte de lo contingente. En cuanto al primer punto, vuelvo al binomio pueblo-gobierno. Si me gustaría marcar un elemento dentro del ideario de *levellers* y *diggers*, y que es casi inexistente en las investigaciones actuales, es sin duda el peligro que puede generar la destrucción total de los diversos vínculos de fidelidad, tanto a nivel de lo político como de lo económico, jurídico, religioso o social en general. Si existe un punto que puede llevar a la configuración de un gobierno ilimitado, es justamente esto. Como se señaló varias veces a lo largo del libro, siempre se me podría responder que allí aparece el pueblo para impedir que esto suceda. No sé si será por mi cierta psicología pesimista, o por las obras que tomo como libros de cabecera, o simplemente por la visión que tengo de algunos hechos históricos que se sucedieron en los últimos siglos, pero me parece que este esquema de control es completamente falaz. Creo que algunos de los miembros de estos grupos radicales sufrieron en carne propia este dilema. Recuérdese cuando Lilburne advertía, ya en pleno poderío de Cromwell, que no existían instancias a las cuales apelar por las injusticias que sufría. ¿Acaso eso no era la consecuencia de la destrucción total de cualquier tipo de entidad autónoma que ellos mismos proponían? El gobierno se transforma en un todo (es el Estado moderno centralista), al cual solo puede oponérsele el todo del pueblo soberano. No puede haber otra entidad de apelación. Y aquí el problema está en el *todo*. Uno puede endilgarle al medioevo infinidad de falencias según nuestras mentalidades actuales, pero creo que algo que podría rescatarse es la capacidad que se desarrolló para que verdaderamente el poder controle al poder. Digo «verdaderamente» porque existían *de hecho* instituciones que lo hacían, las cuales tenían orígenes, desarrollos y hasta legitimidades distintas. Era justamente esta diversidad lo que hacía posible ese control. Idearios como el de *levellers* y *diggers* quiebran este sistema, en el intento de reinventar un esquema de control que sea más puro, racional y hasta teológicamente recto, pero que en el fondo puede terminar en una formulación meramente conceptual (o a lo sumo jurídica). Varios de los grandes pensadores de la teoría política moderna intentaron justamente dar una solución a este problema que se sucedió con la destrucción de las instituciones y vínculos medievales. Piénsese en Montesquieu o Tocqueville por solo citar dos claros ejemplos.

Es en este marco que creo que el estricto binomio pueblo-gobierno esconde siempre potencialidades peligrosas. Se me podría objetar que muchas tradiciones políticas modernas (entre ellas algunas gamas del liberalismo o el republicanismo) poseen en su núcleo este binomio y no

por ello terminaron en la recreación de gobiernos ilimitados, y menos aún en totalitarismos. Pero en el caso de *levellers* y *diggers* el binomio se suma a otros no inocentes componentes: una historia reinterpretada en base a un único sentido existencial, la figuración de los enemigos y opositores a esa interpretación como diabólicos, la presentación en no pocas ocasiones de un significado de pueblo con un grado de homogeneidad máxima, la posibilidad de segregar opositores al sistema o de quitar derechos políticos a ciertos individuos «díscolos», la recreación total del sistema jurídico-político, un gobierno que puede hacer *whatsoever* salvo con ciertas reservas, y finalmente el uso de un lenguaje con altos grados de violencia. Es por todos estos componentes que no me parece una demencia presentar aunque sea ciertas comparaciones con ideologías que se desarrollaron plenamente en el siglo XX. Porque además pienso (y otra vez no estoy siendo innovador) que esas mismas ideologías contemporáneas no pudieron desarrollarse sin estos «aportes» que surgieron a partir de los siglos XVI y XVII.

Por último, culmino con el tópico de la contingencia de lo político. Intenté mostrar que en el pensamiento político de estos radicales ingleses la forma de pensar lo político como necesidad ontológica y teológica, no solo en la teoría sino también en la práctica, aparece reflejada muy claramente. Para ellos los esquemas jurídico-institucionales se transforman (o deberían hacerlo) en derivaciones perfectas de principios ligados a lo teológico y la racionalidad. No me atrevería a compararlos con el deductivismo presente en un Grocio o un Hobbes. Pero creo que hay algo similar, aunque con una diferencia no menor respecto de esos dos clásicos: la presencia del milenarismo. Las configuraciones que proyectan se proponen así no como cuadros circunstanciales para organizar las relaciones humanas dentro de una comunidad ni tampoco como esquemas del todo abiertos a la discusión. Los *levellers* propugnaban que los bocetos del *Agreement* podían ser discutidos (ya sea por los miembros del ejército primero o después por la población toda) pero no es un dato menor la impronta de estricta racionalidad y necesidad milenaria con la que presentan estos documentos y su ideario político general. Aquí debe introducirse nuevamente el hecho de que todo esto se postula siempre en el marco de la supuesta obra de liberación contra los enemigos diabólicos. Teniendo en la mano un documento que se expone como completamente racional y querido por Dios, y en frente a los opresores pecadores, la declamación de discusión suena algo ficticia. Esta necesidad con la cual se piensa la política se relaciona nuevamente con mi obsesión sobre el binomio pueblo-gobierno. Esa relación se postula como algo esencial de toda organización justa y no como una característica propia de alguna comunidad en particular. Cualquier otra opción que se asemeje a las complejidades medievales, con sus sistemas de representación mediados, sería una vuelta al pasado demoníaco y una claudicación frente a los

enemigos absolutos. Esto no solo significa un quiebre con gran parte del pensamiento medieval, sino que también incorpora a la teoría política una discusión que sigue presente hasta nuestros días. En este sentido marqué en variadas ocasiones cómo este tema aparecía, al igual que otras cuestiones analizadas en el libro, en los actuales análisis ligados a la tradición contractualista u otros esquemas de la filosofía política contemporánea. Mi afán no fue «resolver» cuestiones muy propias de estas teorías sino más bien incorporarlas a mi estudio de *levellers* y *diggers*. Porque además pienso que aquí también debe darse ese diálogo entre pasado y presente. Teorías como las de Voegelin, Arendt o Foucault, por poner solo algunos ejemplos, pueden servirnos para interpretar las ideas políticas del pasado. Pero a la vez el estudio pormenorizado de estas sirve para replantear los esquemas de pensadores contemporáneos. Es el veto de las fuentes del que hablaba Koselleck.

Asimismo, el tópico de la contingencia de lo político no solo se presenta a nivel académico sino también en las mismas prácticas políticas. Si mis colegas me advertían sobre el pantano en que ingresaba al comparar todas estas cuestiones con los totalitarismos, con los siguientes ejemplos probablemente me siga hundiendo más, pero querría marcarlos de todas formas. En primer lugar, debe considerarse que en el mundo actual se está consolidando el surgimiento de entidades que pueden fácilmente escapar a los clásicos esquemas del Estado moderno y de la estricta relación entre pueblo (o grupo de ciudadanos) y gobierno. Florecen jugando un rol político cada vez más relevante organismos internacionales, empresas trasnacionales, religiones que superan las fronteras estatales o una gran gama de nuevos vínculos que relacionan a personas de países distintos. Marco especialmente que muchos de estos actores y entidades, no solo sobrepasan los límites de las clásicas teorías del Estado moderno, sino que además poseen legitimidades basadas en lógicas que no necesariamente son compatibles con los principios de la democracia o el consentimiento. Uno podría ensimismarse y seguir repitiendo al infinito que esto no puede aceptarse de ninguna manera, porque no responden a esas supuestas lógicas indiscutibles que surgieron en la modernidad. Esa actitud solo significaría esconder la cabeza en la tierra. Creo que una vuelta al entendimiento de lo político como ámbito de la contingencia podría llevarnos a enfrentar mejor estos profundos cambios que estamos viviendo. En segundo lugar, me atrevo a mencionar otro ejemplo a mi entender bastante clarificador y más propio de la realidad argentina. Refiero a las actuales discusiones que se están dando en nuestro país sobre la posibilidad de una reforma constitucional, las cuales a mi entender demuestran hasta qué punto seguimos encasillados en el entendimiento de la política dentro del marco de una supuesta necesidad ontológica y del binomio pueblo-gobierno. Sé que el tema es harto complejo y existen posiciones muy variadas. Sin embargo, a veces los debates en torno a

esta cuestión parecen librarse entre dos posiciones antagónicas pero que en el fondo comparten una lógica similar. Por un lado, se encuentran los acérrimos defensores de nuestro sistema constitucional, el cual se enmarca dentro de una cierta democracia liberal, aunque acepto que sería una definición muy simple. Lo que me interesa resaltar es que la defensa se postula como si ese sistema de división de poderes y garantías constitucionales fuese el punto cúlmine de la historia de la humanidad o, volviendo a las aseveraciones de Miglio, la prefiguración perfecta de un Estado de Derecho que es indiscutible. Es un esquema que a la vez justifica un modo de representación política donde el núcleo básico es la relación entre ciudadano y gobierno constitucional, más allá de los no menores detalles que implica ese sistema. Ahora bien, en la vereda contraria, a pesar de que se postula una opción que parece radicalmente opuesta, se delinea una concepción política que a mi entender puede tener una lógica en parte similar. A la hora de criticar esa democracia constitucional y liberal, son muy solícitos en advertir que es un esquema circunstancial surgido al calor de ciertas ideologías y estructuras socioeconómicas. Pero cuando a renglón seguido plantean su modificación, esto se propone nuevamente en base a la instauración del sistema que es, otra vez *supuestamente*, el verdaderamente justo e indiscutible. Además, creo que no resulta necesario exhibir cómo en esas propuestas se recrea una mucho más estricta relación entre pueblo y gobierno, con una tendencia mayúscula hacia la homogenización de la primera entidad, teóricamente la principal y soberana, pero proyectando un tipo de gobierno que fácilmente podría convertirse en ilimitado y absolutamente independiente del control popular.

No querría extenderme más porque sé que me estoy metiendo en camisa de once varas. Solo me gustaría, volviendo a la concepción de la contingencia de lo político, apuntar que el estudio de esas ideas que se dieron siglos atrás puede servirnos para comprender mejor algunos de los problemas acuciantes del ser humano y también los más particulares de la modernidad. Para ello retomo algunos de los puntos marcados en la sección de los problemas metodológicos. Necesitamos ser muy cuidadosos en no analizar las ideas del pasado como mercancías que pueden usarse instrumentalmente para justificar nuestros propios idearios o proyecciones hacia la política práctica. Debemos tomar de las ideas del pasado también aquellas que proyectan temas que no necesariamente se amoldan a nuestras consideraciones y criterios. Solo así podrá darse un fructífero diálogo entre pasado y presente. No puede simplemente decirse que «eso ya quedó en el pasado». La historia de las ideas nos abre caminos distintos a los dilemas políticos de siempre. No nos ofrecerán recetas exactas sobre cómo resolver nuestros problemas, pero tampoco son reliquias vacías de un pasado caduco. En esta línea, considero que los temas que traté en este libro, por más que lo haya hecho con el

fin de interpretar las ideas políticas de *levellers* y *diggers*, continúan en nuestros días. No quisiera mencionar más ejemplos concretos, aparte de los que ya expuse en el párrafo anterior. Piénsese solamente si hoy no están más que presentes las cuestiones ligadas a la enemistad política, los peligros de la centralización a nivel estatal, las discusiones sobre la representación, los dilemas sobre cómo entender los conceptos de pueblo o nación, o los intentos de recrear completamente los sistemas políticos. Aquello que querría concluir, probablemente para terminar de meterme en esa camisa de once varas, es que no deberíamos menospreciar aunque sea la *posibilidad* de pensar estos problemas como propios de una contingencia que, en contraposición a lo que vi en *levellers* y *diggers*, no postula una solución perfecta e indiscutible. Esto no significa caer en un relativismo moral ni filosófico. De hecho, creo que el problema es inverso. Muchos ejemplos de nuestra historia contemporánea nos mostraron que aquellos movimientos e ideologías que dogmatizaron lo político terminaron produciendo los peores crímenes a nivel moral. Esta es otra de las cuestiones que podemos aprender de parte de la cosmovisión medieval, repito nuevamente, a pesar de sus innumerables falencias. La política incumbe al ámbito de la prudencia, respondiendo a esa eterna y discutible búsqueda por encontrar diseños institucionales que impidan el caos y la anarquía. Remarco que es *eterna* y es *discutible*. El peligro sería entenderla como un camino insoslayable, pavimentado por esos ominosos agentes que pretenden conducirnos por el derrotero *supuestamente* inevitable de la historia y en donde los valores morales se disuelven para que pueda cumplirse la *supuesta* liberación total del ser humano.

Referencias

Aguilar, Enrique

2016-2017 «Cánones, islas desiertas y jurisdicciones en litigio. En torno a la enseñanza de la teoría política», en *Postdata*, n.º 21 (octubre de 2016-marzo de 2017), págs. 307-321, referencia citada en página 6.

Alsop, James

1985 «Gerrard Winstanley: Religion and Respectability», en *The Historical Journal*, n.º 28, págs. 705-709, referencia citada en página 21.

2013 «Gerrard Winstanley: What do we know of his life?», en *Winstanley and the Diggers, 1649-1999*, ed. por Andrew Bradstock, Nueva York: Routledge, Kindle Edition, referencia citada en páginas 17, 20, 21.

Amadeo, Javier y Gabriel Vitullo

2014 *Liberalismo contra democracia: Ensayos de teoría política*, Buenos Aires: Ediciones Luxemburg, referencia citada en páginas 137, 145.

Anderson, Perry

1974 *Lineages of the absolutist state*, Londres: NLB, referencia citada en página 194.

Anónimo

1649 *Certaine observations upon the tryall of Leiut. Col. John Lilburne*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Digital version of Early English books, 1641-1700; 20:1, referencia citada en páginas 30, 135.

1965 *More light shining in Buckinghamshire*, en *The works of Gerrard Winstanley*, ed. por George Sabine, 2.ª ed., Nueva York: Russell & Russell, págs. 627-640, [original publicado en 1649], referencia citada en páginas 36, 47, 114, 131, 142, 171, 207, 223, 239, 240, 260, 273, 288, 295.

Anónimo

2016 *Light Shining in Buckinghamshire*, Red Revenant, Kindle Edition [original publicado en 1648], referencia citada en páginas 27, 76, 104, 114, 171, 186, 206, 223, 239, 241, 248, 258, 261, 273.

Arendt, Hannah

1976 *The origins of totalitarianism*, Nueva York: Harcourt Brace & Company, referencia citada en páginas 277, 278, 294, 299.

1990 *On Revolution*, Londres: Penguin Books [original publicado en 1965], referencia citada en páginas 112, 113, 163, 165, 300.

2015 *La condición humana*, Buenos Aires: Paidós [original publicado en 1958], referencia citada en páginas 129, 217.

Aron, Raymond

1957 *El opio de los intelectuales*, Buenos Aires: Ediciones Leviatán, referencia citada en páginas 37, 62, 107, 112, 276.

1968 *Democracia y totalitarismo*, Barcelona: Seix Barral, referencia citada en página 293.

Ashford, Elizabeth y Tim Mulgan

2018 *Contractualism*, recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/contractualism>, referencia citada en página 47.

Attel, Kevin

2009 «Potentiality, actuality, constituent power», en *Diacritics*, n.º 39, págs. 35-53, recuperado de <https://doi.org/10.2307/23252695>, referencia citada en página 203.

Aylmer, Gerald

2013 «The Diggers in their own time», en *Winstanley and the Diggers, 1649-1999*, ed. por Andrew Bradstock, Nueva York: Routledge, Kindle Edition, referencia citada en páginas 13, 17, 36, 212.

Bailyn, Bernard

1967 *The Ideological Origins of the American Revolution*, Massachusetts: Belknap Press, referencia citada en página 27.

Baker, Philip

2009 «A despicable contemptible generation of men?: Crommwell and the Levellers», en *Oliver Cromwell. New perspectives*, ed. por Patrick Little, Basingstoke: Palgrave Macmillan, págs. 90-115, referencia citada en páginas 15, 16, 22, 230.

2013 «Londons Liberty in Chains Discovered», en *Huntington Library Quarterly*, n.º 76, págs. 559-587, recuperado de <https://doi.org/10.1525/hlq.2013.76.4.559>, referencia citada en páginas 13, 14, 223, 234.

2015 «The Regicide», en *The Oxford handbook of the English Revolution*, ed. por Michael Braddick, Oxford: Oxford University Press, págs. 154-169, referencia citada en página 238.

Barshack, Lior

2006 «Constituent Power as Body: Outline of a Constitutional Theology», en *The University of Toronto Law Journal*, n.º 56, págs. 185-222, recuperado de <https://doi.org/10.2307/4491692>, referencia citada en páginas 144, 203.

Berneri, Marie Louise

1983 *El futuro. Viaje a través de la utopía*, Barcelona: Hacer, referencia citada en páginas 60, 232, 272, 298.

Bertelloni, Francisco

2004 «Sobre las fuentes de la Bula Unam Sanctam», en *Pensiero Politico Medievale*, n.º 2, págs. 89-122, referencia citada en página 64.

Bianchi, Daniela

1992 «Introducción», en Gerrard Winstanley, *Il piano della legge della libertà. L'utopia sociale degli zappatori*, Torino: Claudiana, referencia citada en páginas 165, 211, 272, 284.

Bilgrami, Akeel

2009 «Democracy and Disenchantment», en *Social Scientist*, n.º 37, págs. 4-21, referencia citada en página 71.

Bireley, Robert

1999 *The Refashioning of Catholicism 1450-1700*, Washington: The Catholic University of America Press, referencia citada en página 265.

Blas Guerrero, Andrés de

1984 *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas*, Madrid: Espasa-Calpe, referencia citada en página 55.

Bloom, Allan

1990 «The Study of Texts», en *Giants and Dwarfs*, ed. por Allan Bloom, Nueva York: Simon & Schuster, págs. 295-314, referencia citada en páginas 3, 6.

Blumenberg, Hans

1999 *The legitimacy of the modern age*, Massachusetts: MIT [original publicado en 1976], referencia citada en página 113.

Bobbio, Norberto

1985 *El futuro de la democracia*, Barcelona: Plaza y Janés, referencia citada en página 54.

1996 *El filósofo y la política*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, referencia citada en página 64.

1999 *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, referencia citada en página 183.

Bodin, Jean

1997 *Los seis libros de la República*, Madrid: Tecnos [original publicado en 1576], referencia citada en página 236.

Borrelli, Gianfranco

1993 *Ragion di Stato e Leviatano*, Bolonia: Il Mulino, referencia citada en página 200.

Boucher, David

1985 «Language, Politics & Paradigms. Pocock & the Study of Political Thought», en *Polity*, n.º 17, págs. 761-776, recuperado de <https://doi.org/10.2307/3234573>, referencia citada en página 3.

Boulton, David

2001 «To piss in or piss out: Gerrard Winstanley and the radicals dilemma», en *Political Theology*, n.º 2, págs. 22-35, referencia citada en páginas 22, 172.

Bouwsma, William

2002 *The waning of the Renaissance*, New Haven: Yale University Press, referencia citada en páginas 38, 58, 129, 205.

Braddick, Michael

2004 *State formation in early modern England, c. 1550-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, referencia citada en páginas 194, 215, 224, 233, 261, 266.

2015 «Civil War and Revolution in England, Scotland and Ireland», en *The Oxford handbook of the English Revolution*, ed. por Michael Braddick, Oxford: Oxford University Press, págs. 3-20, referencia citada en página 11.

Bradstock, Andrew

2011 *Radical religion in Cromwell's England: A concise history from the English Civil War to the end of the Commonwealth*, Londres: Tauris, referencia citada en páginas 14, 17, 19, 20, 36, 50, 51, 60, 67, 70, 129, 226, 273.

Brailsford, Henry Noel

1961 *The Levellers and the English revolution*, Stanford: Stanford University Press, referencia citada en páginas 10, 11, 14, 18, 24, 27, 34, 50, 60, 67, 89, 129, 132, 135, 185, 192, 226, 231, 271.

Brice, Katherine y Michael Lynch

2015 *The early Stuarts and the English Revolution 1603-60 . Access to history*, Londres: Hodder Education, referencia citada en páginas 9, 10, 15, 151, 162, 167, 220.

Burke, Edmund

1951 *Reflections on the French Revolution*, Londres: Dent & Sons [original publicado en 1791], referencia citada en página 138.

Burns, Tom

1980 «Sovereignty, Interests and Bureaucracy in the Modern State», en *The British Journal of Sociology*, n.º 31, págs. 491-506, recuperado de <https://doi.org/10.2307/589786>, referencia citada en páginas 63, 215.

Cammilleri, Rino

1995 *Los monstruos de la Razón. Viaje por los delirios de utopistas y revolucionarios*, Madrid: Rialp, referencia citada en página 211.

Carlin, Norah

2018 «Lilburne, toleration, and the civil state», en *John Lilburne and the Levellers: Reappraising the Roots of English Radicalism 400 Years On*, ed. por John Rees, Nueva York: Routledge, págs. 32-48, referencia citada en páginas 175, 259, 286.

Casanova, José

2008 «Public Religions Revisited», en *Religion: Beyond the Concept*, ed. por Hent de Vries, Nueva York: Fordham University Press, págs. 101-119, referencia citada en páginas 266, 270.

Cavaillé, Jean-Pierre

2016 «Community of goods: an unacceptable radical theme at the time of the English revolution», en *Seventheenth and eighteenth century studies. Radical voices, radical ways. Articulating and disseminating radicalism in seventeenth and eighteenth century Britain*, ed. por Laurent Curelly y Nigel Smith, Manchester: Manchester University Press, págs. 41-59, referencia citada en páginas 21, 60, 168.

Certeau, Michel de

2007 *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Buenos Aires: Katz, referencia citada en páginas 38, 285.

Chabod, Federico

1990 *Escritos sobre el Renacimiento*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, referencia citada en páginas 4, 265.

Chernaik, Warren

2013 «Civil liberty in Milton, the Levellers and Winstanley», en *Winstanley and the Diggers, 1649-1999*, ed. por Andrew Bradstock, Nueva York: Routledge, Kindle Edition, referencia citada en páginas 57, 272, 284.

Chittolini, Giorgio

1994 «Il privato, il pubblico, lo Stato», en *Origini dello Stato. Procesi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, ed. por Giorgio Chittolini; Anthony Molho y Pierangelo Schiera, Bolonia: Il Mulino, referencia citada en página 194.

Clark, Jonathan Charles Douglas

2003 «Providence, Predestination and Progress. Or, Did the Enlightenment Fail? Albion», en *A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, n.º 35, págs. 559-589, recuperado de <https://doi.org/10.2307/4054295>, referencia citada en página 115.

Coffey, John

2015 «Religious Thought», en *The Oxford handbook of the English Revolution*, ed. por Michael Braddick, Nueva York: Oxford University Press, págs. 447-465, referencia citada en páginas 129, 261, 286.

Coffey, John y Paul Chang-Ha Lim

2008 *Cambridge companions to religion. The Cambridge companion to Puritanism*, Cambridge: Cambridge University Press, recuperado de <http://www.loc.gov/catdir/enhancements/fy0834/2008015706-b.html>, referencia citada en página 12.

Collins, Randall

1993 «Maturation of the State-Centered Theory of Revolution and Ideology», en *Sociological Theory*, n.º 11, págs. 117-128, recuperado de <https://doi.org/10.2307/201983>, referencia citada en página 259.

Collinson, Patrick

1980 «A Comment: Concerning the Name Puritan», en *Journal of Ecclesiastical History*, n.º 31, págs. 483-488, referencia citada en página 12.

Como, David

2004 *Blown by the spirit. Puritanism and the emergence of an antinomian underground in pre-Civil-War England*, Stanford: Stanford University Press, Kindle Edition, referencia citada en páginas 12, 81, 127, 168, 285.

2006 «An Unattributed Pamphlet by William Walwyn. New Light on the Prehistory of the Leveller Movement», en *Huntington Library Quarterly*, n.º 69, págs. 353-382, recuperado de <https://doi.org/10.1525/hlq.2006.69.3.353>, referencia citada en páginas 13, 258, 265.

Cudd, Ann y Seena Eftekhari

2018 *Contractarianism*, recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/contractarianism>, referencia citada en página 47.

Cueva Fernandez, Ricardo

2008 «Los “Agreements of the people” y los levellers: la lucha por un nuevo modelo político en la Inglaterra de mediados del siglo XVII», en *Historia Constitucional*, págs. 211-237, recuperado de <http://hc.rediris.es/09/index.html>, referencia citada en página 226.

Curelly, Laurent y Nigel Smith

2016 (eds.), *Seventheenth and eighteenth-century studies. Radical voices, radical ways. Articulating and disseminating radicalism in seventeenth and eighteenth-century Britain*, Manchester: Manchester University Press, referencia citada en páginas 9, 112, 191.

Davies, Stephen

2019 *The Levellers and the Emergence of (Some) Modern Political Ideas. With the responses of David Wooton, Ian Hampsher-Monk and Rachel Foxley*, recuperado de <https://oll.libertyfund.org/pages/lm-levellers-emergence>, referencia citada en páginas 28, 53, 57, 104, 127, 135, 152, 175, 180, 192, 195, 231.

De Krey, Gary

2017 *Following the levellers: Political and Religious Radicals in the English Civil War and Revolution, 1645-1649*, Londres: Palgrave Macmillan, vol. 1, referencia citada en páginas 13, 16, 43, 192, 204.

Dehart, Paul

2012 «Covenantal Realism: The Self-Referential Incoherency of Conventional Social Contract Theory and the Necessity of Consent», en *Perspectives on Political Science*, n.º 41, págs. 165-177, recuperado de <https://doi.org/10.1080/10457097.2012.692643>, referencia citada en páginas 50, 68.

Dotti, Jorge

1994 «Pensamiento político moderno», en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, ed. por Ezequiel de Olasco, Madrid: Trotta, vol. 4, págs. 53-75, referencia citada en páginas 129, 170.

Edwards, Philip

2001 *The making of the modern English state, 1460-1660*, Basingstoke: Palgrave, referencia citada en páginas 10, 11, 173, 239, 264.

Ellis, Elisabeth

2006 «Citizenship and Property Rights. A New Look at Social Contract Theory», en *The Journal of Politics*, n.º 68, págs. 544-555, recuperado de <https://doi.org/10.1111/j.1468-2508.2006.00444.x>, referencia citada en página 67.

Elster, Jon

1998 *Democracia deliberativa*, Buenos Aires: Gedisa, referencia citada en página 232.

Entín, Gabriel

2018 «Catholic Republicanism. The Creation of the Spanish American Republics during Revolution», en *Journal of the History of Ideas*, n.º 79, págs. 105-123, referencia citada en páginas 27, 299.

Fairfax, Thomas

1806-1812 «A Solemn Engagement of the Army», en *Cobbett's parliamentary history of England*, ed. por William Cobbett y Thomas Curson Hansard, Londres: Bagshaw, referencia citada en página 170.

Felice, Renzo de

1979 *Entrevista sobre el fascismo*, Buenos Aires: Sudamerciana, referencia citada en página 292.

Fernández Llebrez, Fernando

2014 «Los levellers y el "humanismo radical", dentro y fuera del republicanismo», en *Foro Interno*, n.º 14, págs. 35-63, referencia citada en páginas 151, 199, 235, 265.

Forsthoff, Ernst

1975 *El Estado de la sociedad industrial*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, referencia citada en página 270.

Foucault, Michel

2006 *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, referencia citada en páginas 198, 291.

Foxley, Rachel

2004 «John Lilburne and the Citizenship of "Free-Born Englishmen"», en *The Historical Journal*, n.º 47, págs. 849-874, referencia citada en páginas 107, 136, 232, 234.

2013 *The Levellers. Radical political thought in the English Revolution. Politics, culture and society in early modern Britain*, Manchester: Manchester University Press, Kindle Edition, referencia citada en páginas 15, 16, 20, 26, 46, 68, 135, 139, 168, 170, 176, 191, 203, 209, 226, 232, 235, 239, 262, 265, 273.

Foxley, Rachel

2018 «John Lilburne and the citizenship of "free-born Englishmen"», en *John Lilburne and the Levellers: Reappraising the Roots of English Radicalism 400 Years On*, ed. por John Rees, Nueva York: Routledge, págs. 6-31, referencia citada en páginas 25, 103, 223, 232, 296.

Freund, Julien

2006 *Vista en conjunto sobre la obra de Carl Schmitt*, Buenos Aires: Struhart, referencia citada en páginas 146, 198.

Fuentes, Juan Francisco

2006 «Totalitarismo: origen y evolución de un concepto clave», en *Revista de Estudios Políticos*, págs. 195-218, referencia citada en páginas 278, 292.

Fusillo, Francesco

2008 «Nihilismo y soberanía», en *Nihilismo y política. Con textos de Jean-Luc Nancy, Leo Strauss, Jacob Taubes*, ed. por Vincenzo Vitiello; Roberto Esposito; Carlo Galli; Jean-Luc Nancy; Leo Strauss y Jacob Taubes, Buenos Aires: Manantial, referencia citada en página 108.

García de Entrerría, Eduardo

1972 *Revolución Francesa y Administración Contemporánea*, Madrid: Taurus, referencia citada en páginas 199, 275.

Gentile, Francesco

2008 *Inteligencia política y razón de Estado*, Buenos Aires: Educa, referencia citada en página 219.

Germani, Gino

1985 «Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna», en *Los límites de la democracia*, ed. por Gino Germani, Buenos Aires: CLACSO, págs. 21-57, referencia citada en páginas 290, 291.

Glover, Samuel Dennis

1999 «The Putney Debates. Popular versus Élitist Republicanism», en *Past & Present*, págs. 47-80, recuperado de <https://doi.org/10.2307/651275>, referencia citada en páginas 151, 229.

Góngora del Campo, Mario

2016 *Tesis. Conflictos religiosos y sociales del Estado y la burguesía en Inglaterra. Siglos XVII y XVIII*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, referencia citada en páginas 172, 191, 224, 264, 285.

Greaves, Richard

1992 «Radicals, Rights, and Revolution: British Nonconformity and Roots of the American Experience», en *Church History*, n.º 61, págs. 151-168, recuperado de <https://doi.org/10.2307/3168261>, referencia citada en páginas 264, 273.

Gurney, John

2007 *Brave community. The Digger movement in the English Revolution. Politics, culture and society in early modern Britain*, Manchester: Manchester University Press, Kindle Edition, referencia citada en páginas 13, 17, 20, 21, 60, 129, 132, 148, 167, 209, 212, 263, 284.

2013a «"Furious divells?". The Diggers and their opponents», en *Winstanley and the Diggers, 1649-1999*, ed. por Andrew Bradstock, Nueva York: Routledge, Kindle Edition, referencia citada en páginas 17, 185, 227.

2013b *Gerrard Winstanley. The Digger's life and legacy. Revolutionary lives*, Londres: Pluto Press, referencia citada en páginas 16, 17, 20, 21, 27, 67, 163, 218, 271.

Hale, John

2011 *The Civilization of Europe in the Renaissance*, Nueva York: Simon & Schuster, referencia citada en páginas 224, 287.

Hampsher-Monk, Iain

1976 «The Political Theory of the Levellers. Putney, Property and Professor Macpherson», en *Political Studies*, n.º 24, págs. 397-422, referencia citada en páginas 39, 67, 105.

1984 «Political Languages in Time. The Work of J. G. A. Pocock», en *British Journal of Political Science*, n.º 14, págs. 89-116, referencia citada en página 3.

Hampton, Jean

2007 *The intrinsic worth of persons. Contractarianism in moral and political philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, referencia citada en página 247.

Heller, Hermann

1990 *Teoría del Estado*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica [original publicado en 1934], referencia citada en páginas 194, 215.

Hessayon, Ariel

2008 «Restoring the Garden of Eden in England's Green and Pleasant Land. The Diggers and the Fruits of the Earth», en *Journal for the Study of Radicalism*, n.º 2, págs. 1-25, recuperado de <https://doi.org/10.2307/41887602>, referencia citada en páginas 16, 18, 32.

2009 en *Journal for the Study of Radicalism*, n.º 3, págs. 1-49, recuperado de <https://doi.org/10.2307/41887629>, referencia citada en páginas 20, 21, 187.

2013 «Gerrard Winstanley and Jacob Boehme», en *Cyber Review of Modern Historiography*, n.º 18, págs. 36-56, referencia citada en páginas 17, 158, 164.

2018 «The resurrection of John Lilburne, Quaker», en *John Lilburne and the Levellers: Reappraising the Roots of English Radicalism 400 Years On*, ed. por John Rees, Nueva York: Routledge, págs. 95-116, referencia citada en páginas 204, 273.

Hill, Christopher

1991 *The world turned upside down: Radical ideas during the English revolution*, Londres: Penguin Books, referencia citada en páginas 16, 17, 21, 22, 33, 58, 60, 67, 135, 159, 175, 185, 210, 289.

Hobby, Elaine

2013 «Winstanley, women and the family», en *Winstanley and the Diggers, 1649-1999*, ed. por Andrew Bradstock, Nueva York: Routledge, Kindle Edition, referencia citada en páginas 32, 67.

Holstun, James

2013 «Communism, George Hill and the Mir: Was Marx a nineteenth-century Winstanleyan?», en *Winstanley and the Diggers, 1649-1999*, ed. por Andrew Bradstock, Nueva York: Routledge, Kindle Edition, referencia citada en páginas 55, 210, 266, 289.

Höpfl, Harro y Martyn Thompson

1979 «The History of Contract as a Motif in Political Thought», en *The American Historical Review*, n.º 84, págs. 919-944, recuperado de <https://doi.org/10.2307/1904609>, referencia citada en páginas 43, 50, 243.

Howkins, Alun

2002 «From Diggers to Dongas: The Land in English Radicalism, 1649-2000», en *History Workshop Journal*, págs. 1-23, recuperado de <https://doi.org/10.2307/4289798>, referencia citada en página 18.

Hughes, Ann

2018 «Women and the Levellers: Elizabeth and John Lilburne and their associates», en *John Lilburne and the Levellers: Reappraising the Roots of English Radicalism 400 Years On*, Nueva York: Routledge, págs. 49-60, referencia citada en página 67.

Ifergan, Pini

2010 «Cutting to the Chase. Carl Schmitt and Hans Blumenberg on Political Theology and Secularization», en *New German Critique*, n.º 149-171, referencia citada en página 113.

Jackson, John

2003 «Sovereignty-Modern: A New Approach to an Outdated Concept», en *The American Journal of International Law*, n.º 97, págs. 782-802, recuperado de <https://doi.org/10.2307/3133680>, referencia citada en página 217.

Janssen, Peter

1985 «Political Thought as Traditionary Action. The Critical Response to Skinner and Pocock», en *History and Theory*, n.º 24, págs. 115-146, recuperado de <https://doi.org/10.2307/2505278>, referencia citada en página 3.

Jellinek, Georg

1954 *Teoría general del Estado*, Buenos Aires: Albatros, referencia citada en página 217.

Johnson, Daniel

2013 «Winstanley's Ecology», en *Monthly Review. An Independent Socialist Magazine*, n.º 65, págs. 20-31, referencia citada en páginas 13, 128, 166, 214.

Jouvenel, Bertrand de

1974 *El poder*, Madrid: Nacional, referencia citada en página 224.

Jowitt, Claire

2013 «"The consolation of Israel". Representations of Jewishness in the writings of Gerrard Winstanley and William Everard», en *Winstanley and the Diggers, 1649-1999*, ed. por Andrew Bradstock, Nueva York: Routledge, Kindle Edition, referencia citada en página 61.

Kennedy, Geoff

2013 «Freemen, Free Labor, and Republican Discourses of Liberty in Early Modern England», en *Contributions to the History of Concepts*, n.º 25-44, pág. 8, recuperado de <https://doi.org/10.3167/choc.2013.080202>, referencia citada en página 228.

Kleber Monod, Paul

2001 *El poder de los reyes. Monarquía y religión en Europa, 1589-1715*, Madrid: Alianza, referencia citada en página 265.

Knights, Mark

2015 «The Long-term Consequences of the English Revolution: State Formation, Political Culture, and Ideology», en *The Oxford handbook of the English Revolution*, ed. por Michael Braddick, Oxford: Oxford University Press, págs. 518-534, referencia citada en páginas 14, 191, 234.

Koselleck, Reinhart

2003 *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia: Pre-Textos, referencia citada en página 164.

2004 «Historia de los conceptos y conceptos de la historia», en *Ayer*, n.º 27-45, referencia citada en páginas 5, 31, 112.

Krasner, Stephen

2001 «Abiding Sovereignty», en *International Political Science Review*, n.º 22, págs. 229-251, recuperado de <https://doi.org/10.2307/1601484>, referencia citada en página 217.

Lilburne, John

1638 *A worke of the Beast or a relation of a most unchristian censure, executed upon John Lilburne*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Digital version of Early English books, 1475-1640; 843:16, referencia citada en páginas 20, 84, 117, 179, 260.

1639a *Come out of her my people or an answer to the questions of a gentlewoman (a professour in the Antichristian Church of England) about hearing the publicke ministers*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Digital version of Early English books, 1475-1640; 584:12, referencia citada en páginas 85, 141, 152, 179, 249, 261.

1639b *The poore mans cry*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Digital version of Early English books, 1475-1640; 1604:08, referencia citada en páginas 84, 85.

1640 *A coppy of a letter written by John Lilburne, close prisoner in the wards of the fleet, which he sent to Iames Ingram and Henry Hopkins, wardens of the said fleet. Wherin is fully discovered their great cruelty exercised upon his body*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Digital version of Early English books, 1475-1640; 843:15, referencia citada en páginas 85, 178.

1641a *A light for the ignorant or, A treatise shewing, that in the New Testament, is set forth three kingly states of governments*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Digital version of Early English books, 1475-1640; 1278:12, referencia citada en páginas 86, 224, 249, 260, 269.

1641b *The Christian mans triall: or, A true relation of the first apprehension and severall examinations of Iohn Lilburne*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 32:E181, referencia citada en páginas 20, 177.

1643 *A letter sent from Captaine Lilburne to divers of his friends, citizens, and others of good account in London...* Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 14:E84, referencia citada en página 179.

1644 *An answer to nine arguments written by T. B.* Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 5:E25, referencia citada en páginas 20, 86, 141, 259-261, 269.

1645a *The copy of a letter, from Lieutenant Colonell John Lilburne, to a freind*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 49:E296, referencia citada en páginas 15, 20, 25, 100, 152.

Lilburne, John

1645b *The reasons of Lieu Col. Lilbournes sending his letter to Mr. Prin*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 47:E288, referencia citada en páginas 86, 201, 208.

1646a *A coppy of a letter sent by Lieu. Col. John Lilburne to Mr. Wollaston keeper of Newgate or his Deputy*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich. : UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 246:669f10, referencia citada en página 96.

1646b *A true relation of the materiall passages of Lieut. Col. Iohn Lilburnes sufferings*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 53:E324, referencia citada en páginas 14, 152, 176.

1646c *An anatomy of the Lords tyranny and iniustice exercised upon Lieu. Col. Iohn Lilburne, now a prisoner in the Tower of London*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 58:E362, referencia citada en páginas 201, 231, 250.

1646d *An unhappy game at Scotch and English. Or, A full answer from England to the papers of Scotland*. Series: Somers tracts, 4th coll. vol. 1 pre20. Referencia citada en páginas 93, 196.

1646e *Liberty vindicated against slavery*. Electronic reproduction. Farmington Hills, Mich.: Thomson Gale, 2005. Goldsmiths'-Kress no. 00919.4; Wing L2137; OCLC, 20884994, referencia citada en páginas 25, 86.

1646f *The charters of London, or, The second part of Londons liberty in chaines discovered*. Electronic reproduction. Farmington Hills, Mich.: Thomson Gale, 2005. Goldsmiths'-Kress no. 00921.1, referencia citada en páginas 25, 143, 197, 222.

1646g *To the right honourable the chosen and representative body of England assembled in Parliament. The humble petition of L.C. Iohn Lilburne a free man of England*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Digital version of Early English books, 1641-1700; 1912:28, referencia citada en página 196.

1647a *A copy of a letter written to Collonell Henry Marten, a member of the House of Commons*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 246:669f11, referencia citada en páginas 96, 152.

1647b *A new complaint of an old grievance*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 66:E416, referencia citada en página 176.

1647c *For every individuall member of the honourable House of Commons*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 65:E414, referencia citada en página 96.

1647d *Ionahs cry out of the whales belly: or, Certaine epistles writ by Lieu. Coll. Iohn Lilburne, unto Lieu. Generall Cromwell, and Mr. John Goodwin*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 63:E400, referencia citada en páginas 25, 48, 172, 280.

1647e *Plaine truth without feare or flattery, or, A true discovery of the unlawfulnesse of the Presbyterian government*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Digital version of Early English books, 1641-1700; 944:33, referencia citada en páginas 93, 100, 119, 136, 269.

1647f *Rash oaths unwarrantable: and the breaking of them as inexcusable. Or, A discourse, shewing, that the two Houses of Parliament had little ground to make those oaths they have made*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 62:E393, referencia citada en páginas 25, 100, 104, 176, 273.

1647g *Regall tyrannie discovered: or, A discourse, shewing that all lawfull (approbational) instituted power by God amongst men, is by common agreement, and mutual consent*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 59:E370, referencia citada en páginas 24, 44, 65, 87, 97, 107, 118, 119, 202, 235, 242, 250, 274.

1647h *The grand plea of Lieut. Col. John Lilburne, prerogative prisoner in the Tower of London, against the present tyrannicall House of Lords, which he delivered before an open committee of the House of Commons*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Digital version of Early English books, 1641-1700; 1486:37, referencia citada en páginas 22, 64, 96, 261.

1647i *The ivglers discovered: in two letters writ by Lievt. Col. John Lilburne*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 65:E409, referencia citada en páginas 96, 101, 143, 176.

Lilburne, John

1647j *The just mans justification or A letter by way of plea in barre*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 64:E407, referencia citada en páginas 24, 66, 100, 242.

1647k *The opressed mans opressions declared: or, An epistle written by Lieut. Col. John Lilburn*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 59:E373, referencia citada en páginas 25, 93, 96, 118, 176, 177, 222, 252, 269.

1647l *The peoples prerogative and priviledges, asserted and vindicated, (against all tyranny whatsoever.) By law and reason. Being a collection of the marrow and soule of Magna Charta, and of all the most principall statutes made ever since to this present yeare, 1647*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 67:E427, referencia citada en páginas 24, 101, 118, 229, 248, 250.

1647m *The resolved mans resolution*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 61:E387, referencia citada en páginas 93, 152, 153, 184, 229.

1648a *A defiance to tyrants. Or The araignment of two illegall committees*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 81:E520, referencia citada en páginas 96, 120, 261.

1648b *A whip for the present House of Lords, or the Levellers levelled*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 68:E431, referencia citada en páginas 86, 97, 101, 229, 230, 241.

1648c *The lawes funerall*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 70:E442, referencia citada en páginas 19, 97, 121, 142, 176, 202, 241, 242.

1648d *The oppressed mans importunate and mournfull cryes to be brought to the barre of iustice*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich. : UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Early English books, 1641-1700; 766:32, referencia citada en páginas 25, 101, 121.

1648e *The prisoners mournfull cry, against the Iudges of the Kings Bench*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 69:E441, referencia citada en página 152.

1648f *The prisoners plea for a habeas corpus, or an epistle writ by L.C. Joh. Lilburne prerogative prisoner in the Tower of London the 4. of Aprill, to the Honourable Mr. W. Lenthall Speaker of the House of Commons*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 68:E434, referencia citada en páginas 101, 120, 178, 202.

1648g *To every individuall member of the Honourable House of Commons: the humble remembrance of Lieutenant Col. John Lilburn*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 73:E461, referencia citada en página 178.

1649a *A discourse betwixt Lieutenant Colonel Iohn Lilburn close prisoner in the Tower of London, and Mr Hugh Peter*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 86:E556, referencia citada en páginas 102, 176, 207.

1649b *A preparative to an hue and cry after Sir Arthur Haslerig...* Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 88:E573, referencia citada en páginas 100, 177.

1649c *Strength out of weaknesse*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 88:E575, referencia citada en páginas 46, 102, 142, 157, 176, 178, 229, 274.

1649d *The Engagement vindicated & explained, or The reasons upon which Leiut. Col. John Lilburne, tooke the Engagement*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 90:E590, referencia citada en página 233.

1649e *The innocent man's first proffer*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 246:669f14, referencia citada en páginas 177, 202.

Lilburne, John

1649f *The legall fundamentall liberties of the people of England revived, asserted, and vindicated*. Text Creation Partnership, 2008-09; Ann Arbor, MI; Oxford, referencia citada en páginas 22, 25,

44, 101, 102, 115, 121, 140, 204, 207, 222, 229, 231, 238, 239, 249, 253, 273.

1649g *The second part of England's New Chains Discovered*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Digital version of Early English books, 1641-1700; 2534:4, referencia citada en páginas 101, 158, 237.

1649h *To all the affectors and approvers in England*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Digital version of Early English books, 1641-1700; 2050:31, referencia citada en páginas 13, 49, 118, 121, 156, 238, 239.

1649i *Truths victory over tyrants and tyranny*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 89:E579, referencia citada en página 121.

1650 *To every individuall member of the supreme authority of the Parliament of the Commonwealth of England, but more especially to Colonell George Thompson chairman to the committee for regulating the new import of excise, and particularly for that of sope*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 246:669f15, referencia citada en página 238.

1651a *A iust reproof to Haberdashers-Hall: or, An epistle*. HeinOnline PDF, Thomason E.638, referencia citada en páginas 14, 100.

1651b *Letter of Lieutenant Colonel John Lilburns, written to Mr. John Price of Colemanstreet London*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 96:E626, referencia citada en página 14.

1651c *The case of the tenants of the Mannor of Epworth in the isle of Axholm in the County of Lincoln*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 99:E644, referencia citada en página 25.

1651d *To every individuall member of the supream authority of the Parliament of the Commonwealth of England. The humble addresse of Lieu. Col. John Lilburn, by way of answer to a most false and scandalous printed petition, delivered at the House door against him, by one William Huntington*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 99:E647, referencia citada en página 230.

1652a *A declaration of Lieutenant-Colonel John Lilburn to the free-born people of England*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 100:E652, referencia citada en páginas 179, 251.

1652b *A remonstrance of Lieut. Col. John Lilburn: concerning the lawes, liberties, priviledges, birthrights, freedom, and inheritances, of the free-born people of England*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 100:E652, referencia citada en página 273.

1652c *As you were, or, The Lord General Cromwel and the grand officers of the armie their remembrancer*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Digital version of Early English books, 1641-1700; 464:1, referencia citada en páginas 102, 158, 177, 229, 231.

1652d *L. colonel Iohn Lilburne, his letter to his wife expressing the just reasons which have inforced him to apologize unto the Netherlanders, by laying open the true state of his late fine & bannishment*. Photogr. facs.; Aleph System Number: 013968394, referencia citada en páginas 102, 179.

1652e *L. Colonel John Lilburns apologetisch verhael*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 101:E659, referencia citada en páginas 19, 21, 177, 208, 228, 230.

1653a *A defensive declaration of Lieut. Col. John Lilburn*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 108:E702, referencia citada en páginas 16, 177, 229.

1653b *A second address directed to his Excellency the Lord Generall Cromwell, and the Right Honourable the Councell of State sitting at White-Hall*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 246:669f17, referencia citada en páginas 15, 177.

1653c *An hue-and cry after the fundamental lawes and liberties of England*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 110:E714, referencia citada en páginas 56, 121, 296.

Lilburne, John

1653d *For the worshipful, Mr. Steel the recorder of London*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Digital version of Early English books, 1641-1700; 1954:4 and 2435:8b, referencia citada en página 176.

1653e *L. Colonel John Lilburne revived*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 106:E689, referencia citada en páginas 177, 180.

1653f *Lieu. Col. John Lilburn's plea in law*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 108:E703, referencia citada en página 251.

1653g *Malice detected, in printing certain informations and examinations concerning Lieut. Col. John Lilburn, the morning of his tryal; and which were not at all brought into his indictment*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 109:E705, referencia citada en páginas 16, 121, 177.

1653h *More light to Mr. John Lilburnes jury*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 109:E710, referencia citada en página 204.

1653i *The afflicted mans out-cry, against the injustice and oppression exercised upon*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 110:E711, referencia citada en páginas 26, 202, 204, 273.

1653j *The just defence of John Lilburn, against such as charge him with turbulency of spirit*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Digital version of Early English books, 1641-1700; 2395:1, referencia citada en páginas 46, 56, 176, 177.

1653k *The prisoner's most mournful cry against the present oppression and tyranny that is exercised upon him*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 108:E703, referencia citada en páginas 135, 136.

1653l *The second letter from John Lilburn Esquire, prisoner in Newgate: to the Right Honourable John Fowke, Lord Major of the city of London*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 247:E706, referencia citada en página 176.

1653m *The tryall, of L. Col. Iohn Lilburn at the Sessions House in the Old-Baily, on Fryday, and Saturday, being the 19th and 20th of this instant August*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 110:E711, referencia citada en página 178.

1653n *The upright mans vindication*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 109:E708, referencia citada en páginas 15, 102, 121, 180, 181, 229, 230, 249.

1653o *To the supreme authority for the common-wealth of England: the humble petition of John Lilburn Esquire, prisoner in Newgate*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Digital version of Early English books, 1641-1700; 1289:8, referencia citada en páginas 16, 121, 178, 181.

1806-1812 *The petition of 11 September 1648*, en *Cobbett's parliamentary history of England*, ed. por William Cobbett, Londres: Bagshaw, [original publicado en 1648], referencia citada en páginas 116, 153, 196, 202, 228, 236, 257, 287.

1998a *England's new chains discovered*, en *Cambridge texts in the history of political thought. The English Levellers*, ed. por Andrew Sharp, Cambridge: Cambridge University Press, [original publicado en 1649], referencia citada en páginas 13, 158, 205, 229, 231, 273.

1998b *On the 150th page*, en *Cambridge texts in the history of political thought. The English Levellers*, ed. por Andrew Sharp, Cambridge: Cambridge University Press, [original publicado en 1645], referencia citada en páginas 115, 196, 228, 273.

1998c *The freeman's freedom vindicated. A postscript, containing a general proposition*, en *Cambridge texts in the history of political thought. The English Levellers*, ed. por Andrew Sharp, Cambridge: Cambridge University Press, [original publicado en 1646], referencia citada en páginas 45, 250.

1998d *The young men's and the apprentices' outcry*, en *Cambridge texts in the history of political thought. The English Levellers*, ed. por Andrew Sharp, Cambridge: Cambridge University Press, [original publicado en 1649], referencia citada en páginas 30, 55, 238, 243.

2000 *The Resurrection of John Lilburne (final letters)*, en *Free-born John: A biography of John Lilburne*, ed. por Pauline. Gregg, Londres: Phoenix Press, [original publicado en 1655], referencia citada en página 35.

Lilburne, John y Henry Marten

1647 *Two letters: the one from Lievtenant Colonell Iohn Lilbourne to Colonel Henry Martin, a member of the House of Commons, with his answer*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Digital version of Early English books, 1641-1700; 793:4, referencia citada en página 177.

Lilburne, John y Richard Overton

1647 *The out-cryes of oppressed commons*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Digital version of Early English books, 1641-1700; 2092:22, referencia citada en páginas 56, 65, 96, 118, 134, 231.

1648 *Foundations of freedom, or, An agreement of the people*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Digital version of Early English books, 1641-1700; 744:41, referencia citada en páginas 104, 120, 197, 223, 225, 229, 230, 243, 261, 280, 287.

1649 *The copie of a letter, written to the General from Lieut. Col. Iohn Lilburn, M. Richard Overton, April 27. 1649*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Digital version of Thomason Tracts; 246:669f14, referencia citada en páginas 50, 100.

Lilburne, John; Richard Overton y Thomas Prince

1649 *The picture of the Councel of State*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 85:E550, referencia citada en páginas 19, 25, 142, 156, 178, 231, 252, 280.

Lilburne, John y William Walwyn

1648 *Englands weeping spectacle*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 71:E450, referencia citada en páginas 180, 231.

Lilburne, John; William Walwyn; Richard Overton y Thomas Prince

1998 *An agreement of the free people of England*, en *Cambridge texts in the history of political thought. The English Levellers*, ed. por Andrew Sharp, Cambridge: Cambridge University Press, [original publicado en 1649-05-01], referencia citada en páginas 13, 51, 117, 140, 197, 202, 228, 257, 260, 265, 273.

Lisciani Petrini, Enrica

2008 «La pasión impolítica de la política», en *Nihilismo y política. Con textos de Jean-Luc Nancy, Leo Strauss, Jacob Taubes*, ed. por Vincenzo Vitiello; Roberto Esposito; Carlo Galli; Jean-Luc Nancy; Leo Strauss y Jacob Taubes, Buenos Aires: Manantial, referencia citada en página 278.

Locke, John

2010 *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, Madrid: Tecnos [original publicado en 1689], referencia citada en página 247.

Lounissi, Carine

2016 «Thomas Paine's democratic linguistic radicalism: a political philosophy of language?», en *Seventheenth and eighteenth-century studies. Radical voices, radical ways. Articulating and disseminating radicalism in seventeenth and eighteenth-century Britain*, ed. por Laurent Curelly y Nigel Smith, Manchester: Manchester University Press, págs. 60-79, referencia citada en páginas 27, 246.

Lovejoy, Arthur

1938 «The Historiography of Ideas», en *Proceedings of the American Philosophical Society*, n.º 78, págs. 529-543, recuperado de <https://doi.org/10.2307/984800>, referencia citada en página 2.

1940 «Reflections on the History of Ideas», en *Journal of the History of Ideas*, n.º 1, págs. 3-23, referencia citada en página 2.

Machiavelli, Niccolò

1969 *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Firenze: Le Monnier [original publicado en 1531], referencia citada en página 262.

MacIntyre, Alaisdair

1966 *A Short History of Ethics*, Nueva York: Collier Books, referencia citada en página XI.

Macpherson, Crawford Brough

1963 *The political theory of possessive individualism*, Oxford: Oxford University Press, referencia citada en páginas 3, 66, 223.

Mannheim, Karl

1966 *Ideología y Utopía- Introducción a la Sociología del Conocimiento*, Madrid: Aguilar, referencia citada en página 107.

Mansfield, Harvey

1983 «On the Impersonality of the Modern State: A Comment on Machiavelli's Use of Stato», en *American Political Science Review*, n.º 77, págs. 849-857, recuperado de <https://doi.org/10.2307/1957561>, referencia citada en página 200.

Manuel, Frank Edward

1982 «Hacia una historia psicológica de las utopías», en *Utopías y pensamiento utópico*, Madrid: Espasa y Calpe, págs. 103-135, referencia citada en páginas 167, 210, 299.

Manuel, Frank Edward y Fritzie Prigohzy Manuel

1984 *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, Madrid: Taurus, vol. 2, referencia citada en páginas 21, 22, 32, 33.

Marneffe, Peter de

1994 «Contractualism, Liberty, and Democracy», en *Ethics*, n.º 104, págs. 764-783, referencia citada en página 277.

Martinich, Aloysius

1992 *The two gods of Leviathan: Thomas Hobbes on religion and politics*, Cambridge: Cambridge University Press, referencia citada en páginas 4, 32, 50.

McDowell, Nicholas

2005 «Ideas of Creation in the Writings of Richard Overton the Leveller and "Paradise Lost"», en *Journal of the History of Ideas*, n.º 66, págs. 59-78, recuperado de <https://doi.org/10.2307/3654307>, referencia citada en página 238.

McLynn, Frank

2013 *The Road Not Taken: How Britain Narrowly Missed a Revolution, 1381-1926*, Londres: Vintage, Kindle Edition, referencia citada en páginas 12, 13, 15, 16, 18, 167, 226.

Medrano, José María

2012 *Para una teoría general de la política*, Buenos Aires: Educa, referencia citada en página 91.

Meier, Heinrich

2006 *Leo Strauss y el problema teológico-político*, Buenos Aires: Katz, referencia citada en página 188.

Methuen, Charlotte

1999 «Special Providence and Sixteenth-Century Astronomical Observation: Some Preliminary Reflections», en *Early Science and Medicine*, n.º 4, págs. 99-113, referencia citada en página 114.

Miglio, Gianfranco

1988 «Genesi e transformazioni del termine-concetto Stato», en *Le regolarità della politica. Scritti scelti raccolti e pubblicati dagli allievi*, ed. por Gianfranco Miglio, Milán: Giuffrè, referencia citada en páginas 217, 249.

Minogue, Kenneth Robert

1981 «Method in Intellectual History. Quentin Skinner's Foundations», en *Philosophy*, n.º 56, págs. 533-552, referencia citada en página 4.

Monnerot, Jules

1981 *Sociología de la revolución*, Buenos Aires: EUDEBA, referencia citada en páginas 31, 37, 114, 164, 165, 204.

Morgan, Edmund

2006 *La invención del pueblo*, Buenos Aires: Siglo XXI, referencia citada en páginas 13, 69, 104, 137, 173, 226, 244, 275.

Morrill, John

2008 «The Puritan Revolution», en *Cambridge companions to religion. The Cambridge companion to Puritanism*, ed. por John Coffey y Paul Chang-Ha Lim, Cambridge: Cambridge University Press, referencia citada en páginas 11, 21, 176.

Munoz-Dardé, Véronique

2009 «Liberty's Chains», en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 83, págs. 161-196, referencia citada en página 251.

Nancy, Jean-Luc

2008 «Tres fragmentos sobre nihilismo y política», en *Nihilismo y política. Con textos de Jean-Luc Nancy, Leo Strauss, Jacob Taubes*, ed. por Vincenzo Vitiello; Roberto Esposito; Carlo Galli; Jean-Luc Nancy; Leo Strauss y Jacob Taubes, Buenos Aires: Manantial, referencia citada en página 72.

Negri, Toni

2008 «El poder constituyente», en *Imperio, multitud y sociedad abigarrada*, ed. por Toni Negri, La Paz: CLACSO, referencia citada en página 144.

Negro Pavón, Dalmacio
2003 «Bosquejo de una historia de las formas del Estado», en *Razón española*, págs. 271-310, referencia citada en páginas 55, 198, 211, 271, 293.

Nenner, Howard
2009 «Loyalty and the Law. The Meaning of Trust and the Right of Resistance in Seventeenth-Century England», en *Journal of British Studies*, n.º 48, págs. 859-870, referencia citada en página 123.

O'Donnell, Guillermo
1978 «Apuntes para una teoría del Estado», en *Revista Mexicana de Sociología*, n.º 40, págs. 1157-1199, referencia citada en páginas 198, 218.

Orrego Torres, Ely
2013 «Desafiando la fortuna: Maquiavelo y el concepto de milagro», en *La revolución de Maquiavelo. El Príncipe 500 años después*, ed. por Diego Sazo Muñoz, Santiago de Chile: RIL Editores, págs. 251-266, referencia citada en página 113.

Overton, Richard
1642a *Articles of high treason exhibited against Cheap-side crosse. With the last will and testament of the said crosse. And certaine epitaphs upon her tombe*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 24:E134, referencia citada en página 77.
1642b *New Lambeth fayre newly consecrated and presented by the Pope himselfe, cardinals, bishops, Iesuits*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 25:E138, referencia citada en páginas 38, 78, 182, 267.
1644 *Mans mortalitie*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Digital version of Early English books, 1641-1700; 2575:5, referencia citada en páginas 155, 230.
1645a *A sacred decretal, or Hue and cry*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 47:E286, referencia citada en páginas 78, 182, 229, 258, 267.

1645b *Martin's eccho: or A remonstrance, from His Holinesse reverend young Martin Mar-Priest*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English booksonline, Digital version of Thomason Tracts; 48:E290, referencia citada en páginas 92, 134, 175, 261.

1645c *The araignement of Mr. Persecution*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English booksonline, Digital version of Thomason Tracts; 46:E276, referencia citada en páginas 79, 80, 156, 206, 257, 262, 266, 273, 288.

1645d *The nativity of Sir John Presbyter*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 48:E290, referencia citada en páginas 91, 156, 257.

1646a *A defiance against all arbitrary usurpations or encroachments*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 57:E353, referencia citada en páginas 64, 96, 140, 182, 183, 196, 242, 282.

1646b *A pearle in a dounghill*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 55:E342, referencia citada en páginas 92, 182, 240.

1646c *An alarum to the House of Lords against their insolent usurpation of the common liberties and rights of this nation*. Electronic reproduction. Farmington Hills, Mich.: Thomson Gale, 2005; Goldsmiths'-Kress no. 00920.1; Wing O618; OCLC, 20885035, referencia citada en páginas 28, 29, 45, 93, 183, 241.

1646d *Divine observations upon the London-ministers letter against toleration*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 52:E317, referencia citada en páginas 80, 122, 201, 221, 257, 258, 262, 268.

1646e *The commoners complaint*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 60:E375, referencia citada en páginas 95, 115, 240.

1646f *The ordinance for tythes dismounted*. Electronic reproduction. Farmington Hills, Mich.: Thomson Gale, 2005; Goldsmiths'-Kress no. 00918.9; Wing O632; OCLC, 20884778, referencia citada en páginas 92, 220, 260, 261, 274, 280.

Overton, Richard

1646g *To the high and mighty states, the knights and burgesses in Parliament assembled (Englands legall soverainge power): the humble appeale and supplication of Richard Overton, prisoner in the most contemptible goale of Newgate*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts 246:669f10, referencia citada en páginas 28, 201.

1646h *Vox Plebis*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 58:E362, referencia citada en páginas 28, 29, 57, 65, 92, 96, 122, 201, 202, 229, 252, 262, 273.

1647a *An appeale from the degenerate representative body the Commons of England assembled at Westminster*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 63:E398, referencia citada en páginas 24, 66, 104, 115, 122, 123, 134, 149, 169, 206, 223, 231, 244, 252, 261, 268, 295.

1647b *Eighteene reasons propounded to the soldiers of the body of the Army*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: 1999-, Early English books online, Digital version of Early English books, 1641-1700; 1767:9, referencia citada en páginas 45, 49, 98, 230.

1647c *To the right honourable, [the betrusted knights, citizens and burgesses in the Commons House of Parliament (Englands legall soveraign power)*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 246:669f10[115], referencia citada en páginas 116, 273.

1649a *A new bull-bayting: or, A match play'd at the town-bull of Ely*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 87:E568, referencia citada en página 98.

1649b *Overton's defyance of the Act of pardon*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts 86:E562, referencia citada en páginas 13, 98, 177.

1649c *The baiting of the great bull of Bashan*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 87:E565, referencia citada en páginas 13, 123, 156, 183, 184.

1649d *To the supream authority of England, the representors of the people in Parliament assembled*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts 84:E546, referencia citada en páginas 123, 174.

1998a *A remonstrance of many thousand citizens*, en *Cambridge texts in the history of political thought. The English Levellers*, ed. por Andrew Sharp, Cambridge: Cambridge University Press, [original publicado en 1646], referencia citada en páginas 27, 28, 64, 197, 232, 262, 287.

1998b *An arrow against all tyrants*, en *Cambridge texts in the history of political thought. The English Levellers*, ed. por Andrew Sharp, Cambridge: Cambridge University Press, [original publicado en 1646], referencia citada en páginas 28, 45, 65, 92, 196, 203, 235, 265, 273.

Overton, Richard; John Wildman; Eduard Sexby y John Lilburne

1645 *England's miserie, and remedie in a judicious letter from an utter-barrister to his speciall friend, concerning Leiutenant [sic] Col. Lilburn's imprisonment in Newgate*. Text Creation Partnership, 2008-09; Ann Arbor, MI; Oxford, referencia citada en páginas 63, 155, 195, 209, 228, 273.

Palti, Elías José

2010 «From Ideas To Concepts To Metaphors: The German Tradition Of Intellectualhistory And The Complex Fabric Of Language», en *History and Theory*, n.º 49, págs. 194-211, referencia citada en página 4.

2017 *An Archaeology of the Political: Regimes of Power from the Seventeenth Century to the Present*, Nueva York: Columbia University Press, Kindle Edition, referencia citada en páginas 39, 146, 199.

Pankakoski, Timo

2013 «Reoccupying Secularization: Schmitt And Koselleck On Blumenberg's challenge», en *History and Theory*, n.º 52, referencia citada en página 245.

Peacey, Jason

2000 «John Lilburne and the Long Parliament», en *The Historical Journal*, n.º 43, págs. 625-645, recuperado de <https://doi.org/10.2307/3020972>, referencia citada en páginas 13, 238.

Peacey, Jason

2016 «The parliamentary context of political radicalism in the English revolution», en *Seventheenth and eighteenth-century studies. Radical voices, radical ways. Articulating and disseminating radicalism in seventeenth and eighteenth-century Britain*, ed. por Laurent Curelly y Nigel Smith, Manchester: Manchester University Press, págs. 151-169, referencia citada en página 112.

2018 «Print and principals: John Lilburne, civil war radicalism, and the Low Countries», en *John Lilburne and the Levellers: Reappraising the Roots of English Radicalism 400 Years On*, ed. por John Rees, Londres: Routledge, págs. 79-94, referencia citada en páginas 226, 238.

Petegorsky, David

1940 *Left-Wing Democracy in the English Civil War. A study of the social philosophy of Gerrard Winstanley*, Londres: Victor Gollancz, Kindle Edition, referencia citada en páginas 13, 16, 17, 21, 27, 53, 60, 113, 131, 175, 185, 186, 198, 210, 214, 243, 254.

Pettit, Philip

2004 «Liberalismo y republicanismo», en *Nuevas ideas republicanas*, ed. por Félix Ovejero; José Luis Martí y Roberto Gargarella, Barcelona: Paidós, referencia citada en página 233.

Pocock, John Greville Agard

1987 *The ancient constitution and the feudal law: A study of English historical thought in the seventeenth century*, 2.ª ed., Cambridge: Cambridge University Press, referencia citada en páginas 26, 159, 237.

2001 «Historia intelectual: un estado del arte», en *Revista Prismas*, págs. 145-173, referencia citada en página 3.

2002 *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid: Tecnos, referencia citada en páginas 3, 125.

Rees, John

2016 *The Leveller Revolution. Radical Political Organization in England 1640-1650*, Nueva York: Verso, Kindle Edition, referencia citada en páginas 10, 11, 13-15, 18-20, 22, 48, 68, 88, 173, 185, 222, 226, 231, 243, 295.

2018 «John Lilburne as a revolutionary leader John Rees», en *John Lilburne and the Levellers: Reappraising the Roots of English Radicalism 400 Years On*, ed. por John Rees, Nueva York: Routledge, págs. 69-77, referencia citada en página 14.

Ricoeur, Paul

1990 *Historia y verdad*, Madrid: Encuentro, referencia citada en página 2.

Rinesi, Eduardo

2015 «El destino del individuo y las metas de la ciudad en los escritos políticos del siglo XVII», en *Mesianismo y política*, ed. por Marta Alesso y José Pablo Martín, Buenos Aires: Ediciones UNGS, págs. 77-90, referencia citada en página 117.

Robertson, Geoffrey

2018 «Lilburne and the law», en *John Lilburne and the Levellers: Reappraising the Roots of English Radicalism 400 Years On*, ed. por John Rees, Nueva York: Routledge, págs. 61-68, referencia citada en páginas 43, 177, 235.

Romero Gibella, Pablo

2002 «El radicalismo en la revolución inglesa: crisis constitucional y crisis de conciencia en el siglo del absolutismo», en *Historia Constitucional*, recuperado de <http://hc.rediris.es/03/index.html>, referencia citada en páginas 26, 60.

Rosanvallon, Pierre

2003 *Por una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, referencia citada en página 6.

2006 *Democracy past and future*, Nueva York: Columbia University Press, referencia citada en página 6.

2007 *Contrademocracia*, Buenos Aires: Manantial, referencia citada en páginas 146, 274.

Rosler, Andrés

2016 *Razones públicas: Seis conceptos básicos sobre la república*, Buenos Aires: Katz, referencia citada en páginas 7, 106, 232, 288, 298.

Rowland, Christopher

2013 «The common people and the Bible: Winstanley, Blake and Liberation Theology», en *Winstanley and the Diggers, 1649-1999*, ed. por Andrew Bradstock, Nueva York: Routledge, Kindle Edition, referencia citada en páginas 128, 166.

Sartori, Giovanni
1990 *Teoría de la democracia*, Buenos Aires: REI, referencia citada en páginas 64, 116, 183, 277, 278, 292.

Sartori, Giovanni
1992 *Elementos de teoría política*, Buenos Aires: Alianza, referencia citada en páginas 54, 183.

Schiera, Pierangelo
1994 «Legittimità, disciplina, istituzioni: tre presupposti per la nascita dello Stato moderno», en *Origini dello Stato. Procesi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, ed. por Giorgio Chittolini; Anthony Molho y Pierangelo Schiera, Bolonia: Il Mulino, referencia citada en página 198.

Schmitt, Carl
1968 *La Dictadura*, Madrid: Revista de Occidente [original publicado en 1921], referencia citada en páginas 133, 145.
1975 *Teología política*, Madrid: Doncel [original publicado en 1922], referencia citada en páginas 73, 113, 145.
2005 *El nomos de la tierra*, Buenos Aires: Struhart & Cía. [original publicado en 1950], referencia citada en páginas 149, 194, 270.
2006 *Concepto de lo político*, Buenos Aires: Struhart & Cía [original publicado en 1932], referencia citada en página 77.

Schultz, Harold
1971 *History of England*, Nueva York: Barnes & Noble, referencia citada en páginas 9, 10, 175.

Simmons, Alan John
1999 «Justification and Legitimacy», en *Ethics*, n.º 109, págs. 739-771, recuperado de <https://doi.org/10.1086/233944>, referencia citada en página 199.

Simpson, Matthew
2006 «A Paradox of Sovereignty in Rousseau's Social Contract», en *Journal of Moral Philosophy*, n.º 3, págs. 45-56, recuperado de <https://doi.org/10.1177/1740468106063282>, referencia citada en página 247.

Skinner, Quentin
1969 «Meaning and Understanding in the History of Ideas», en *History and Theory*, n.º 8, págs. 3-53, recuperado de <https://doi.org/10.2307/2504188>, referencia citada en páginas 2, 3, 7.

1993 *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, 2 vols., México, DF: Fondo de Cultura Económica, referencia citada en páginas 38, 40, 200, 229, 243, 265.

1998 *Liberty before liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, referencia citada en páginas 47, 218, 245.

2006 «Rethinking Political Liberty», en *History Workshop Journal*, n.º 156-170, recuperado de <https://doi.org/10.2307/25472842>, referencia citada en página 245.

2009 «A Genealogy of the Modern State», en *Proceedings of the British Academy*, págs. 325-370, referencia citada en páginas 201, 225.

Smith, Nigel

2013 «Gerrard Winstanley and the literature of revolution», en *Winstanley and the Diggers, 1649-1999*, ed. por Andrew Bradstock, Nueva York: Routledge, Kindle Edition, referencia citada en páginas 13, 128, 263.

Sorel, Georges

1978 *Reflexiones sobre la violencia*, Buenos Aires: La Pléyade, referencia citada en páginas 37, 164.

Stark, Cynthia

2000 «Hypothetical Consent and Justification», en *The Journal of Philosophy*, n.º 97, págs. 313-334, recuperado de <https://doi.org/10.2307/2678406>, referencia citada en página 68.

Stern, Alfred

1963 «Las ficciones y los mitos en la historia», en *Diógenes*, págs. 85-99, referencia citada en página 38.

Strasser, Carlos

1995 *Democracia III. La última democracia*, Buenos Aires: Sudamerciana, referencia citada en página 54.

Strauss, Leo

1949 «Political Philosophy and History», en *Journal of the History of Ideas*, n.º 10, págs. 30-50, recuperado de <https://doi.org/10.2307/2707198>, referencia citada en página 7.

Talmon, Jacob Leib

1956 *Los orígenes de la democracia totalitaria*, México, DF: Aguilar, referencia citada en páginas 149, 270, 292, 299.

Taylor, David

2013 «Gerrard Winstanley at Cobham», en *Winstanley and the Diggers, 1649-1999*, ed. por Andrew Bradstock, Nueva York: Routledge, Kindle Edition, referencia citada en páginas 17, 21.

Tebes, Juan Manuel

2019 «Memories of humiliation, cultures of resentment towards Edom and the formation of ancient Jewish national identity», en *Nations and Nationalism. Journal of the Association for the Study of Ethnicity and Nationalism*, n.º 25, págs. 124-145, referencia citada en página 32.

Terni, Massimo

1995 *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra Medioevo es età moderna*, Bari: Laterza, referencia citada en página 245.

Thompson, William

2004 «England's Standard Advanced», en *The concise encyclopedia of the revolutions and wars of England, Scotland, and Ireland, 1639-1660*, Lanham: Scarecrow Press, referencia citada en páginas 103, 156, 233.

Toffanin, Giuseppe

1953 *Historia del humanismo desde el siglo XIII hasta nuestros días*, Buenos Aires: Nova, referencia citada en página 265.

Tubb, Amos

2004 «Mixed Messages. Royalist Newsbook Reports of Charles I'S Execution and of the Leveller Uprising», en *Huntington Library Quarterly*, n.º 67, págs. 59-74, recuperado de <https://doi.org/10.1525/hlq.2004.67.1.59>, referencia citada en páginas 15, 87.

Turco, Giovanni

2011 «Protestantesimo e modernità. Sogettivismo religioso e soggettivismo politico nell'analisi di Balmes, de Maistre e Taparelli», en *Espíritu*, n.º LX, págs. 311-377, referencia citada en páginas 127, 209.

Vallance, Edward

2002 «Preaching to the Converted: Religious Justifications for the English Civil War», en *Huntington Library Quarterly*, n.º 65, págs. 395-419, recuperado de <https://doi.org/10.2307/3817981>, referencia citada en páginas 87, 264.

2018 «Reborn John? The eighteenth-century afterlife of John Lilburne», en *John Lilburne and the Levellers: Reappraising the Roots of English Radicalism 400 Years On*, ed. por John Rees, Nueva York: Routledge, págs. 117-142, referencia citada en páginas 15, 177, 273.

Vallance, Ted

2015 «Political Thought», en *The Oxford handbook of the English Revolution*, ed. por Michael Braddick, Oxford: Oxford University Press, págs. 430-446, referencia citada en páginas 139, 147, 273.

Vatter, Miguel

2012 *Constitución y resistencia: ensayos de teoría democrática radical*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, referencia citada en páginas 126, 145, 188.

Venturi, Franco

2014 *Utopía y reforma en la Ilustración*, Buenos Aires: Siglo XXI [original publicado en 1971], referencia citada en página 152.

Verardi, Julián

2005 «Estudio introductorio», en Gerrard Winstanley, *La ley de la libertad*, Buenos Aires: Biblos, referencia citada en páginas 11, 15, 16, 22, 34, 161, 194.

2013 *Tiempo histórico, capitalismo y modernidad: La experiencia inglesa en la modernidad temprana*, Buenos Aires: Miño y Dávila, referencia citada en páginas 38, 131, 137, 163, 246, 284.

Viroli, Maurizio

2005 *From politics to reason of state: The acquisition and transformation of the language of politics 1250-1600*, Nueva York: Cambridge University Press, referencia citada en página 198.

Voegelin, Eric

2006 *La nueva ciencia de la política*, Buenos Aires: Katz, trabajo original publicado en 1952, referencia citada en páginas 163, 165, 300.

VVAA

1547 *Ordonnances des églises de campagne*, recuperado de <http://www.regard.eu.org/Livres.5/Calvin.homme.d.Eglise/05.php>, referencia citada en página 210.

VVAA

1649 *The Thankful acknowledgement and congratulations of divers well-affected apprentices within the Ward of Cripple-gate Without*. Electronic reproduction. Farmington Hills, Mich.: Thomson Gale, 2005. Goldsmiths'-Kress no. 01031, Wing T835, OCLC, 20889667, referencia citada en página 180.

1650 *A declaration of the grounds and reasons why we the poor inhabitants of the town of VVellinborrow, in the county of Northampton, have begun and give consent to dig up, manure and sow corn upon the Common, and waste ground, called Bareshanke, belonging to the inhabitants of VVellinborrow, by those that have subscribed, and hundreds more that gave consent*. Text Creation Partnership, 2008-09; Ann Arbor, MI; Oxford, referencia citada en páginas 61, 166, 281.

1951 *The Putney Debates*, en *Puritanism and Liberty, being the Army Debates (1647-9) from the Clarke Manuscripts with Supplementary Documents*, Chicago: Chicago University Press, [original publicado en 1647], referencia citada en páginas 27, 46, 47, 49, 138, 143, 247.

1998 *An agreement of the people for a firm and present peace upon grounds of common right and freedom*, en *Cambridge texts in the history of political thought. The English Levellers*, ed. por Andrew Sharp, Cambridge: Cambridge University Press, [original publicado en 1647], referencia citada en páginas 43, 51, 104, 106, 117, 139, 193, 205, 206, 225, 228, 257, 273.

2006 *The Digger's Song*, en *Past and Present Publications. The law of freedom, and other writings*, ed. por Christopher Hill, Cambridge: Cambridge University Press, referencia citada en página 34.

Walter, John

2015 «Crowds and Popular Politics in the English Revolution», en *The Oxford handbook of the English Revolution*, ed. por Michael J. Braddick, Oxford: Oxford University Press, págs. 330-346, referencia citada en páginas 10, 14, 70, 261.

Walwyn, William

1641 *A new petition of the papists*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 30:E169, referencia citada en páginas 12, 257, 258, 265.

1642a *Some considerations tending to the undeceiving those, whose judgements are misinformed by politique protestations, declarations*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 22:E126, referencia citada en páginas 12, 29, 56, 82, 245, 264.

1642b *Some considerations tending to the undeceiving those, whose judgements are misinformed by politique protestations, declarations (an Epistle to the Reader)*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 22:E126, referencia citada en páginas 264, 266, 267, 270.

1643 *The power of love*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 168:E1206, referencia citada en páginas 43, 59, 81, 82, 123, 153, 183, 221, 262, 283.

1644a *A helpe to the right understanding of a discourse concerning independency lately published by William Pryn*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 44:E259, referencia citada en páginas 94, 184, 243, 269.

1644b *The compassionate Samaritane*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Digital version of Early English books, 1641-1700; 1079:14, referencia citada en páginas 30, 83, 221, 262, 264, 267-269.

1645 *Englands lamentable slaverie*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich. : UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 50:E304, referencia citada en páginas 30, 140, 229.

1646a *A demurre to the bill for preventing the growth and spreading of heresie*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 57:E356, referencia citada en páginas 83, 258.

1646b *A parable, or consultation of physitians upon Master Edwards*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 58:E359, referencia citada en páginas 94, 184, 221, 279.

Walwyn, William

1646c *A prediction of Mr. Edvvards his conversion and recantation*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 167:E1184, referencia citada en página 221.

1646d *A whisper in the eare of Mr. Thomas Edwards minister*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 53:E328, referencia citada en páginas 94, 154, 259, 261.

1646e *A word in season: or motives to peace, accomodation, and unity, twixt Presbyterian and Independent brethren*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Digital version of Early English books, 1641-1700; 2378:7, referencia citada en página 264.

1646f *A word more to Mr. Thomas Edwards minister*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 53:E328, referencia citada en página 269.

1646g *An antidote against Master Edwards his old and new poyson*. Electronic reproduction. Farmington Hills, Mich.: Thomson Gale, 2005, referencia citada en páginas 94, 105, 173.

1646h *Vox populi, or The peoples cry against the clergy*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 57:E351, referencia citada en páginas 95, 154.

1647a *A still and soft voice from the scripture*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Digital version of Early English books, 1641-1700; 1624:14, referencia citada en páginas 184, 259.

1647b *The poore wise-mans admonition unto all the plaine people of London, and the neighbor-places*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 62:E392, referencia citada en páginas 12, 49, 124, 170.

1647c *«To the right Honourable and supreme Authority of this Nation, the Commons in Parliament Assembled», con la réplica titulada «A Sectary dissected; or, the Anatomie of an Independent Flie, still buzzing about City and Country»*. General Reference Collection E.384.; 102.b.60; E.464, referencia citada en páginas 12, 68, 140, 154, 223, 245, 248, 253, 260, 273, 288.

1648a *No papist nor Presbyterian: but the modest desires and proposalls of some well-affected and free-born people*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich. : UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 76:E477, referencia citada en páginas 105, 124.

1648b *The bloody proiect, or a discovery of the new designe, in the present war*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 73:E460, referencia citada en páginas 51, 56, 202, 223, 236, 269.

1649a *The English souldiers standard to repaire to, for wisdome and understanding*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-; Early English books online; Digital version of Thomason Tracts; 85:E550, referencia citada en páginas 30, 50, 125, 170, 295.

1649b *The fountain of slaunder discovered*. Electronic reproduction. Farmington Hills, Mich.: Thomson Gale, 2005; Reproduction of original from Goldsmiths' Library, University of London; Goldsmiths'-Kress no. 01140; Wing W682; OCLC, 20892484, referencia citada en páginas 45, 99, 125, 239.

1649c *The vanitie of the present churches*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 254:E1367[1], referencia citada en páginas 83, 124, 259.

1649d *Tyranipocrit, discovered with his wiles, wherewith he vanquisheth*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 87:E569, referencia citada en páginas 35, 83, 126, 164, 175, 183, 215, 239, 255, 279, 295.

1649e *Walwyns just defence against the aspertions cast upon him in a late un-Christian pamphlet entituled Walwyns wiles*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-, Digital version of Early English books, 1641-1700; 1370:16, referencia citada en páginas 19, 22, 99, 208, 221, 228.

1651 *Juries justified: or, A word of correction to Mr. Henry Robinson*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999-; Early English books online; Digital version of Thomason Tracts; 95:E618, referencia citada en páginas 30, 229, 253.

Walwyn, William

1998a *Gold tried in the fire*, en *Cambridge texts in the history of political thought. The English Levellers*, ed. por Andrew Sharp, Cambridge: Cambridge University Press, [original publicado en

1647], referencia citada en páginas 13, 154, 155, 202, 229, 243, 245, 253, 257, 261, 273, 287, 288.

1998b *Toleration justified and persecution condemned*, en *Cambridge texts in the history of political thought. The English Levellers*, ed. por Andrew Sharp, Cambridge: Cambridge University Press, [original publicado en 1646], referencia citada en páginas 253, 257, 258, 262, 273.

Walwyn, William; John Lilburne; Thomas Prince y Richard Overton

1998 *A manifestation from Lieutenant-Colonel John Lilburne, Mr William Walwyn, Mr Thomas Prince, and Mr Richard Overton (now prisoners in the Tower of London), and others, commonly (though unjustly) styled Levellers*, en *Cambridge texts in the history of political thought. The English Levellers*, ed. por Andrew Sharp, Cambridge: Cambridge University Press, [original publicado en 1649], referencia citada en páginas 125, 157, 208, 273.

Walzer, Michael

2008 *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, Buenos Aires: Katz [original publicado en 1965], referencia citada en páginas 57, 87, 120, 144, 205, 232, 284, 287.

Webb, Darren

2004 «The Bitter Product of Defeat? Reflections on Winstanley's Law of Freedom», en *Political Studies*, n.º 52, págs. 199-215, referencia citada en páginas 212, 218.

Weber, Max

2005 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nueva York: Routledge [original publicado en 1930], referencia citada en páginas 57, 129, 285, 287.

Weithman, Paul

2004 «Political Republicanism and Perfectionist Republicanism», en *The Review of Politics*, n.º 66, págs. 285-312, referencia citada en página 288.

White, Francis

1649 *A true Relation of the proceedings in the business of Burford*, recuperado de <http://www.bilderberg.org/land/truerel.htm>, referencia citada en páginas 50, 55, 117, 138, 157, 182, 203, 229, 295.

Winship, Michael

2006 «Godly Republicanism and the Origins of the Massachusetts Polity», en *The William and Mary Quarterly*, n.º 63, págs. 427-462, referencia citada en páginas 106, 237.

Winstanley, Gerrard

1648 *The saints paradise*. Text Creation Partnership, 2008-09; Ann Arbor, MI; Oxford, referencia citada en páginas 60, 127, 128, 159-162, 186, 187, 263, 281, 297.

1649a *A declaration to the powers of England, and to all the powers of the world*. British Library, General Reference Collection X.708/41878, referencia citada en páginas 32, 33, 70, 71, 89, 108, 109, 128, 162, 187, 239, 254, 289.

1649b *The breaking of the day of God*. Text Creation Partnership, 2006-02; Ann Arbor, MI; Oxford, referencia citada en páginas 34, 60, 71, 89, 128, 146, 160, 162, 166, 185, 186, 214, 263, 271, 281, 297.

1649c *The mysterie of God*. Text Creation Partnership, 2006-02; Ann Arbor, MI; Oxford, referencia citada en páginas 160, 161, 165, 185-187, 297.

1649d *Truth lifting up its head above scandals Wherein is declared what God Christ Father Son Holy Ghost Scriptures Gospel Prayer Ordinances of God are*. Text Creation Partnership, 2007-01; Ann Arbor, MI; Oxford, referencia citada en páginas 59, 60, 159, 213, 221, 263, 264, 296.

1650a *An appeale to all Englishmen, to judge between bondage and freedome*. Electronic reproduction. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1999, Early English books online, Digital version of Thomason Tracts; 246:669f15, referencia citada en páginas 109, 148, 165, 210, 298.

1650b *An humble request, to the ministers of both Universities, and to all lawyers in every Inns-a-Court To consider of the scriptures and points of law herein mentioned...* Text Creation Partnership, 2008-09; Ann Arbor, MI; Oxford, referencia citada en páginas 32, 33, 59, 70, 89, 129, 149, 254, 281, 289, 298.

Winstanley, Gerrard

1650c *Fire in the bush*. Text Creation Partnership, 2007-01; Ann Arbor, MI; Oxford, referencia citada en páginas 33, 34, 36, 59, 89, 158, 159, 213, 221, 254, 255, 263, 283, 296, 297.

1965 *A Letter to the Lord Fairfax and his Councell of War*, en *The works of Gerrard Winstanley*, ed. por George Sabine, 2.ª ed., Nueva York: Russell & Russell, [original publicado en 1649], referencia citada en páginas 31, 35, 52, 89, 147, 166, 216, 255.

1989 *The True Levellers' Standard Advanced, The Diggers' Manifesto*, en *Gerrard Winstanley. Selected Writings*, ed. por Andrew Hopton, Londres, Aporia Press, [original publicado en 1649], referencia citada en páginas 32, 33, 35, 36, 61, 161, 162, 239, 255, 281, 282, 289, 298.

2006a *A Declaration from the Poor oppressed People of England*, en *Past and Present Publications. The law of freedom, and other writings*, ed. por Christopher Hill, Cambridge: Cambridge University Press, [original publicado en 1649], referencia citada en páginas 31, 36, 52, 147, 161, 254, 298.

2006b *A New-yeers Gift for the Parliament and Armie*, en *Past and Present Publications. The law of freedom, and other writings*, ed. por Christopher Hill, Cambridge: Cambridge University Press, [original publicado en 1650], referencia citada en páginas 33, 35, 36, 51, 88, 131, 147, 161, 164, 216, 255, 281, 289, 297, 298.

2006c *A watch-word to the city of London and the Army*, en *Past and Present Publications. The law of freedom, and other writings*, ed. por Christopher Hill, Cambridge: Cambridge University Press, [original publicado en 1649], referencia citada en páginas 52, 71, 88, 109, 130, 132, 148, 162, 164, 242, 281, 296.

2006d *The Law of Freedom in a Platform*, en *Past and Present Publications. The law of freedom, and other writings*, ed. por Christopher Hill, Cambridge: Cambridge University Press, [original publicado en 1652], referencia citada en páginas 32, 33, 37, 62, 109, 150, 167, 171, 172, 174, 210-212, 214-218, 228, 231, 232, 240, 255, 256, 263, 271, 273, 284, 289, 299.

Winstanley, Gerrard y Gerald Aylmer

1968 «England's spirit unfoulded, or an incouragement to take the Engagement», en *Past & Present*, págs. 3-15, [original publicado en 1650], referencia citada en páginas 70, 88, 130, 148, 232.

Winstanley, Gerrard; Iohn Barker y Thomas Star

1649 *An appeal to the House of Commons, desiring their ansvver: vvhether the common-people shall have the quiet enjoyment of the commons and waste land; or whether they shall be under the will*

of lords of mannors still. Occasioned by an arrest, made by Thomas Lord Wenman, Ralph Verny Knight, and Richard Winwood Esq; upon the author hereof, for a trespass, in digging upon the common-land at Georges Hill in Surrey. Text Creation Partnership, 2008-09; Ann Arbor, MI; Oxford, referencia citada en páginas 31, 32, 35, 52, 61, 128, 213, 256, 273, 281, 298.

Withington, Paul

2015 «Urban Citizens and England's Civil Wars», en *The Oxford handbook of the English Revolution*, ed. por Michael Braddick, Oxford: Oxford University Press, págs. 312-329, referencia citada en páginas 225, 234.

Witte, John

2008 «Rights, Resistance, and Revolution in the Western Tradition: Early Protestant Foundations», en *Law and History Review*, n.º 26, págs. 545-570, referencia citada en página 243.

Wolff, Jonathan

1996 *An introduction to political philosophy. Opus*, Oxford: Oxford University Press, referencia citada en páginas 68, 188.

Wood, John; Robert Everard; Hugh Hurst; Humphrey Marston; William Hutchinson y James Carpen

1649 *The Levellers (falsly so called) Vindicated*, recuperado de <https://faculty.history.wisc.edu/sommerville/367/Wood%20Levellers.htm>, referencia citada en páginas 49, 103, 157, 251.

Woolrych, Austin

2002 *Britain in revolution, 1625-1660*, Oxford: Oxford University Press, referencia citada en páginas 11, 113.

Wootton, David

2008 «Leveller democracy and the Puritan Revolution», en *The Cambridge history of political thought, 1450-1700*, ed. por James Henderson Burns y Mark Goldie, Cambridge: Cambridge University Press, referencia citada en páginas 14, 20, 67, 112, 151, 191, 225, 238, 261.

Zafirovski, Milan

2007 *The Protestant ethic and the spirit of authoritarianism: Puritanism, democracy, and society*, Londres: Springer, referencia citada en páginas 87, 126, 209, 224, 285.

Zagorin, Perez

1965 *A history of political thought in the English Revolution*, Whitstable: Latiner Trend, referencia citada en páginas 15, 16, 50, 60, 63, 115, 145, 165, 192, 238, 264, 295.

Índice de autores

Aguilar, Enrique, 6, 311
Alesso, Marta, 117, 343
Alsop, James, 17, 20, 21, 311
Amadeo, Javier, 137, 145, 311
Anderson, Perry, 194, 311
Anónimo, 27, 30, 36, 47, 76, 104, 114, 131, 135, 142, 171, 186, 206, 207, 223, 239–241, 248, 258, 260, 261, 273, 288, 295, 311, 312
Arendt, Hannah, 112, 113, 129, 163, 165, 217, 277, 278, 294, 299, 300, 312
Aron, Raymond, 37, 62, 107, 112, 276, 293, 312
Ashford, Elizabeth, 47, 312
Attel, Kevin, 203, 312
Aylmer, Gerald, 13, 17, 36, 70, 88, 130, 148, 212, 232, 312, 355

Bailyn, Bernard, 27, 312
Baker, Philip, 13–16, 22, 223, 230, 234, 238, 312, 313
Barker, Iohn, 355
Barshack, Lior, 144, 203, 313
Berneri, Marie Louise, 60, 232, 272, 298, 313
Bertelloni, Francisco, 64, 313
Bianchi, Daniela, 165, 211, 272, 284, 313
Bilgrami, Akeel, 71, 313
Bireley, Robert, 265, 313
Blas Guerrero, Andrés de, 55, 313
Bloom, Allan, 3, 6, 313
Blumenberg, Hans, 113, 314
Bobbio, Norberto, 54, 64, 183, 314
Bodin, Jean, 236, 314
Borrelli, Gianfranco, 200, 314
Boucher, David, 3, 314
Boulton, David, 22, 172, 314
Bouwsma, William, 38, 58, 129, 205, 314
Braddick, Michael, 11, 14, 129, 139, 147, 191, 194, 215, 224, 225, 233, 234, 238, 261, 266, 273, 286, 313, 314, 316, 324, 347, 355
Braddick, Michael J., 10, 14, 70, 261, 349
Bradstock, Andrew, 13, 14, 17, 19–21, 32, 36, 50, 51, 55, 57, 60, 61, 67, 70, 128, 129, 166, 185, 210, 212, 226, 227, 263, 266, 272, 273, 284, 289, 311, 312, 315, 316, 321, 322, 324, 344–346
Brailsford, Henry Noel, 10, 11, 14, 18, 24, 27, 34, 50, 60, 67, 89, 129, 132, 135, 185, 192, 226, 231, 271, 315
Brice, Katherine, 9, 10, 15, 151, 162, 167, 220, 315
Burke, Edmund, 138, 315
Burns, James Henderson, 14, 20, 67, 112, 151, 191, 225, 238, 261, 356
Burns, Tom, 63, 215, 315

Cammilleri, Rino, 211, 315

Carlin, Norah, 175, 259, 286, 315
Carpen, James, 355
Casanova, José, 266, 270, 315
Cavaillé, Jean-Pierre, 21, 60, 168, 316
Certeau, Michel de, 38, 285, 316
Chabod, Federico, 4, 265, 316
Chang-Ha Lim, Paul, 11, 21, 176, 337
Chernaik, Warren, 57, 272, 284, 316
Chittolini, Giorgio, 194, 198, 316, 344
Clark, Jonathan Charles Douglas, 115, 316
Cobbett, William, 116, 153, 170, 196, 202, 228, 236, 257, 287, 319, 333
Coffey, John, 11, 12, 21, 129, 176, 261, 286, 316, 317, 337
Collins, Randall, 259, 317
Collinson, Patrick, 12, 317
Como, David, 12, 13, 81, 127, 168, 258, 265, 285, 317
Cudd, Ann, 47, 317
Cueva Fernandez, Ricardo, 226, 317
Curelly, Laurent, 9, 21, 27, 60, 112, 168, 191, 246, 316, 318, 335, 342

Davies, Stephen, 28, 53, 57, 104, 127, 135, 152, 175, 180, 192, 195, 231, 318
De Krey, Gary, 13, 16, 43, 192, 204, 318
Dehart, Paul, 50, 68, 318
Dotti, Jorge, 129, 170, 318

Edwards, Philip, 10, 11, 173, 239, 264, 318
Eftekhari, Seena, 47, 317
Ellis, Elisabeth, 67, 318
Elster, Jon, 232, 319
Entín, Gabriel, 27, 299, 319
Esposito, Roberto, 320, 335, 338
Everard, Robert, 355

Fairfax, Thomas, 170, 319
Felice, Renzo de, 292, 319
Fernández Llebrez, Fernando, 151, 199, 235, 265, 319
Forsthoff, Ernst, 270, 319
Foucault, Michel, 198, 291, 319
Foxley, Rachel, 15, 16, 20, 25, 26, 46, 68, 103, 107, 135, 136, 139, 168, 170, 176, 191, 203, 209, 223, 226, 232, 234, 235, 239, 262, 265, 273, 296, 319, 320
Freund, Julien, 146, 198, 320
Fuentes, Juan Francisco, 278, 292, 320
Fusillo, Francesco, 108, 320

Galli, Carlo, 320, 335, 338
García de Entrerría, Eduardo, 199, 275, 320
Gargarella, Roberto, 342
Gentile, Francesco, 219, 320
Germani, Gino, 290, 291, 320
Glover, Samuel Dennis, 151, 229, 320
Goldie, Mark, 14, 20, 67, 112, 151, 191, 225, 238, 261, 356
Góngora del Campo, Mario, 172, 191, 224, 264, 285, 320
Greaves, Richard, 264, 273, 321
Gregg, Pauline., 35, 334
Gurney, John, 13, 16, 17, 20, 21, 27, 60, 67, 129, 132, 148, 163, 167, 185, 209, 212, 218, 227, 263, 271, 284, 321

Hale, John, 224, 287, 321
Hampsher-Monk, Iain, 3, 39, 67, 105, 321

Hampton, Jean, 247, 321
Hansard, Thomas Curson, 170, 319
Heller, Hermann, 194, 215, 321
Hessayon, Ariel, 16–18, 20, 21, 32, 158, 164, 187, 204, 273, 322
Hill, Christopher, 16, 17, 21, 22, 31–37, 51, 52, 58, 60, 62, 67, 71, 88, 109, 130–132, 135, 147, 148, 150, 159, 161, 162, 164, 167, 171, 172, 174, 175, 185, 210–212, 214–218, 228, 231, 232, 240, 242, 254–256, 263, 271, 273, 281, 284, 289, 296–299, 322, 348, 354
Hobby, Elaine, 32, 67, 322
Holstun, James, 55, 210, 266, 289, 322
Hopton, Andrew, 32, 33, 35, 36, 61, 161, 162, 239, 255, 281, 282, 289, 298, 354
Howkins, Alun, 18, 323
Hughes, Ann, 67, 323
Hurst, Hugh, 355
Hutchinson, William, 355
Höpfl, Harro, 43, 50, 243, 322

Ifergan, Pini, 113, 323

Jackson, John, 217, 323
Janssen, Peter, 3, 323
Jellinek, Georg, 217, 323
Johnson, Daniel, 13, 128, 166, 214, 323
Jouvenel, Bertrand de, 224, 323
Jowitt, Claire, 61, 324

Kennedy, Geoff, 228, 324
Kleber Monod, Paul, 265, 324
Knights, Mark, 14, 191, 234, 324
Koselleck, Reinhart, 5, 31, 112, 164, 324
Krasner, Stephen, 217, 324

Lilburne, John, 13–16, 19–22, 24–26, 30, 35, 44–46, 48–51, 55, 56, 64–66, 84–87, 93, 96, 97, 100–102, 104, 107, 115–121, 134–136, 140–143, 152, 153, 156–158, 172, 176–181, 184, 196, 197, 201, 202, 204, 205, 207, 208, 222–225, 228–231, 233, 235–239, 241–243, 248–253, 257, 259–261, 265, 269, 273, 274, 280, 287, 296, 324–335, 341, 352
Lim, Paul Chang-Ha, 12, 317
Lisciani Petrini, Enrica, 278, 335
Little, Patrick, 15, 16, 22, 230, 312
Locke, John, 247, 335
Lounissi, Carine, 27, 246, 335
Lovejoy, Arthur, 2, 335
Lynch, Michael, 9, 10, 15, 151, 162, 167, 220, 315

Machiavelli, Niccolò, 262, 336
MacIntyre, Alaisdair, XI, 336
Macpherson, Crawford Brough, 3, 66, 223, 336
Mannheim, Karl, 107, 336
Mansfield, Harvey, 200, 336
Manuel, Frank Edward, 21, 22, 32, 33, 167, 210, 299, 336
Manuel, Fritzie Prigohzy, 21, 22, 32, 33, 336
Marneffe, Peter de, 277, 336
Marston, Humphrey, 355
Marten, Henry, 177, 334
Martí, José Luis, 342
Martín, José Pablo, 117, 343
Martinich, Aloysius, 4, 32, 50, 336
McDowell, Nicholas, 238, 336

McLynn, Frank, 12, 13, 15, 16, 18, 167, 226, 337
Medrano, José María, 91, 337
Meier, Heinrich, 188, 337
Methuen, Charlotte, 114, 337
Miceli, Mario Leonardo, 363
Miglio, Gianfranco, 217, 249, 337
Minogue, Kenneth Robert, 4, 337
Molho, Anthony, 316, 344
Monnerot, Jules, 31, 37, 114, 164, 165, 204, 337
Morgan, Edmund, 13, 69, 104, 137, 173, 226, 244, 275, 337
Morrill, John, 11, 21, 176, 337
Mulgan, Tim, 47, 312
Munoz-Dardé, Véronique, 251, 337

Nancy, Jean-Luc, 72, 320, 335, 338
Negri, Toni, 144, 338
Negro Pavón, Dalmacio, 55, 198, 211, 271, 293, 338
Nenner, Howard, 123, 338

O'Donnell, Guillermo, 198, 218, 338
Olasco, Ezequiel de, 129, 170, 318
Orrego Torres, Ely, 113, 338
Ovejero, Félix, 233, 342
Overton, Richard, 13, 24, 27–29, 38, 45, 49, 50, 56, 57, 63–66, 77–80, 91–93, 95, 96, 98, 100, 104, 115, 116, 118, 120, 122, 123, 134, 140, 149, 155, 156, 169, 174, 175, 177, 182–184, 195–197, 201–203, 206, 209, 220, 221, 223, 225, 228–232, 235, 240–244, 252, 257, 258, 260–262, 265–268, 273, 274, 280, 282, 287, 288, 295, 334, 335, 338–341, 352

Palti, Elías José, 4, 39, 146, 199, 341
Pankakoski, Timo, 245, 342
Peacey, Jason, 13, 112, 226, 238, 342
Petegorsky, David, 13, 16, 17, 21, 27, 53, 60, 113, 131, 175, 185, 186, 198, 210, 214, 243, 254, 342
Pettit, Philip, 233, 342
Pocock, John Greville Agard, 3, 26, 125, 159, 237, 342, 343
Prince, Thomas, 334, 335, 352

Rees, John, 10, 11, 13–15, 18–20, 22, 25, 43, 48, 68, 88, 103, 173, 175, 177, 185, 204, 222, 223, 226, 231, 232, 235, 238, 243, 259, 273, 286, 295, 296, 315, 320, 322, 342, 343, 347
Ricoeur, Paul, 2, 343
Rinesi, Eduardo, 117, 343
Robertson, Geoffrey, 43, 177, 235, 343
Romero Gibella, Pablo, 26, 60, 343
Rosanvallon, Pierre, 6, 146, 274, 343
Rosler, Andrés, 7, 106, 232, 288, 298, 344
Rowland, Christopher, 128, 166, 344

Sabine, George, 31, 35, 36, 47, 52, 89, 114, 131, 142, 147, 166, 171, 207, 216, 223, 239, 240, 255, 260, 273, 288, 295, 311, 354
Sartori, Giovanni, 54, 64, 116, 183, 277, 278, 292, 344
Sazo Muñoz, Diego, 113, 338
Schiera, Pierangelo, 198, 316, 344
Schmitt, Carl, 73, 77, 113, 133, 145, 149, 194, 270, 344

Schultz, Harold, 9, 10, 175, 344
Sexby, Eduard, 341
Sharp, Andrew, 13, 27, 28, 30, 43, 45, 51, 55, 64, 65, 92, 104, 106, 115, 117, 125, 139, 140, 154, 155, 157, 158, 193, 196, 197, 202, 203, 205, 206, 208, 225, 228, 229, 231, 232, 235, 238, 243, 245, 250, 253, 257, 258, 260–262, 265, 273, 287, 288, 333–335, 341, 348, 352
Simmons, Alan John, 199, 344
Simpson, Matthew, 247, 345
Skinner, Quentin, 2, 3, 7, 38, 40, 47, 200, 201, 218, 225, 229, 243, 245, 265, 345
Smith, Nigel, 9, 13, 21, 27, 60, 112, 128, 168, 191, 246, 263, 316, 318, 335, 342, 345
Sorel, Georges, 37, 164, 345
Star, Thomas, 355
Stark, Cynthia, 68, 345
Stern, Alfred, 38, 345
Strasser, Carlos, 54, 346
Strauss, Leo, 7, 320, 335, 338, 346

Talmon, Jacob Leib, 149, 270, 292, 299, 346
Taubes, Jacob, 320, 335, 338
Taylor, David, 17, 21, 346
Tebes, Juan Manuel, 32, 346
Terni, Massimo, 245, 346
Thompson, Martyn, 43, 50, 243, 322
Thompson, William, 103, 156, 233, 346
Toffanin, Giuseppe, 265, 346
Tubb, Amos, 15, 87, 346
Turco, Giovanni, 127, 209, 347

Vallance, Edward, 15, 87, 177, 264, 273, 347
Vallance, Ted, 139, 147, 273, 347
Vatter, Miguel, 126, 145, 188, 347
Venturi, Franco, 152, 347
Verardi, Julián, 11, 15, 16, 22, 34, 38, 131, 137, 161, 163, 194, 246, 284, 347
Viroli, Maurizio, 198, 347
Vitiello, Vincenzo, 72, 108, 278, 320, 335, 338
Vitullo, Gabriel, 137, 145, 311
Voegelin, Eric, 163, 165, 300, 348
Vries, Hent de, 266, 270, 315
VVAA, 27, 34, 43, 46, 47, 49, 51, 61, 104, 106, 117, 138, 139, 143, 166, 180, 193, 205, 206, 210, 225, 228, 247, 257, 273, 281, 348

Walter, John, 10, 14, 70, 261, 349
Walwyn, William, 12, 13, 19, 22, 29, 30, 35, 43, 45, 49–51, 56, 59, 68, 81–83, 94, 95, 99, 105, 123–126, 140, 153–155, 157, 164, 170, 173, 175, 180, 183, 184, 202, 208, 215, 221, 223, 228, 229, 231, 236, 239, 243, 245, 248, 253, 255, 257–262, 264–270, 273, 279, 283, 287, 288, 295, 335, 349–352
Walzer, Michael, 57, 87, 120, 144, 205, 232, 284, 287, 352
Webb, Darren, 212, 218, 352
Weber, Max, 57, 129, 285, 287, 352
Weithman, Paul, 288, 353
White, Francis, 50, 55, 117, 138, 157, 182, 203, 229, 295, 353
Wildman, John, 341
Winship, Michael, 106, 237, 353
Winstanley, Gerrard, 31–37, 51, 52, 59–62, 70, 71, 88, 89, 108, 109, 127–132,

146–150, 158–162, 164–167, 171, 172, 174, 185–187, 210–218, 221, 228, 231, 232, 239, 240, 242, 254–256, 263, 264, 271, 273, 281–284, 289, 296–299, 353–355
Withington, Paul, 225, 234, 355
Witte, John, 243, 355
Wolff, Jonathan, 68, 188, 355
Wood, John, 49, 103, 157, 251, 355
Woolrych, Austin, 11, 113, 355
Wootton, David, 14, 20, 67, 112, 151, 191, 225, 238, 261, 356

Zafirovski, Milan, 87, 126, 209, 224, 285, 356
Zagorin, Perez, 15, 16, 50, 60, 63, 115, 145, 165, 192, 238, 264, 295, 356

Colofón

La producción de este libro se realizó en un equipo HP Pavilion G133, con sistema operativo GNU/Linux (distribución Manjaro), el trabajo de edición y maquetación se realizó con el lenguaje LaTeX, la salida a pdf con el driver de LuaLaTeX.

La familia tipográfica utilizada dentro del libro es IBM Plex, una superfamilia de tipografía abierta, diseñada y desarrollada conceptualmente por Mike Abbink en IBM con colaboración de Bold Monday.

Cómo referenciar este libro siguiendo el estándar de Ediciones Imago Mundi.

Miceli, Mario Leonardo
2020 *El gobierno de los santos*, Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi.