

# “Tirano, traidor, asesino”: El republicanismo de John Milton y la justificación del Regicidio

‘Tyrant, Traitor and Killer’: John Milton and the Justification of Regicide

**Enrique F. Bocado Crespo**

Profesor Titular de Filosofía moral

Universidad de Sevilla.

bocado@us.es

Recibido: septiembre de 2008

Aceptado: octubre de 2008

*Palabras clave:* creencias “fundantes”, John Milton, la justificación del regicidio, Quentin Skinner.

*Key words:* grounding beliefs, John Milton, the justification of Regicide, Quentin Skinner.

---

**Abstract.:** The aim of this paper is to offer a tentative attempt to understand Intellectual History, particularly John Milton’s justification of Regicide, in terms of grounding beliefs. Grounding beliefs are the set of basic beliefs which should be taken into account in order to understand the reasons and ends to which a particular political text is meant to aim. As a result of that, two major obstacles in Quentin Skinner’s approach to Intellectual History are emphasized. One is the rejection of motives and reasons, and the other the limited extent of the notion of convention, as the key concept to unfold the meaning of the text.

---

**Resumen.: El objetivo de este artículo es ofrecer un intento de entender la Historia intelectual, especialmente la justificación del regicidio de John Milton, en términos de creencias “fundantes”. Las creencias “fundantes” son un conjunto de creencias básicas que deben ser consideradas a la hora de interpretar las razones y los fines que un texto político particular pretende alcanzar. Como resultado de ello, se enfatizan dos problemas principales en la aproximación de Quentin Skinner a la historia intelectual. Uno de ellos es el rechazo de los motivos y las razones, el otro el limitado margen concedido a la noción de convención en tanto que concepto clave para revelar el significado del texto.**

---

Un examen más detenido de la justificación del regicidio tal y como lo elabora John Milton en el *Eikonoklastes* revela dos insuficiencias en la interpretación que ha desarrollado Quentin Skinner para explicar el sentido de los textos históricos y, en particular, el de los textos políticos.

La primera es que no es esencial para entender el sentido de un texto prestar atención a los motivos que indujeron al autor a decir lo que escribió. Y la segunda es que no es posible hablar de los fines que el texto político se propone conseguir, porque presumiblemente requeriría un estudio a parte que el que nos impone el análisis basado sustantivamente en los actos ilocucionarios. La primera dificultad está relacionada con la pregunta ¿por qué dice lo que dice?, o más genéricamente con la cuestión de ¿qué es lo que le lleva a un determinado autor a decir lo que está escribiendo?, o más genéricamente ¿cuáles son los motivos que tuvo para decir lo que escribió?

La hipótesis que intentaré proponer para responder a estas clases de cuestiones es que, a menos que contemos con la noción

de creencias -entendidas de una manera intuitiva como aquello que explica la particular visión o comprensión de la realidad- no es posible abordar satisfactoriamente esa clase de cuestiones. La asunción que se encuentra detrás de esta hipótesis es que hay conexión conceptual entre el conjunto de proposiciones cognitivas que un cierto agente asume como una explicación correcta del mundo, aún cuando pueda estar completamente equivocado sobre el valor de la verdad de las proposiciones que cree, y lo que dice en el texto cuyo sentido nos proponemos explicar.

Esta hipótesis no significa que tengamos que “estar preparados” como lo argumenta Skinner:

*“para asumir como nuestro dominio ni más ni menos que todo lo que Cornelius Castoradis ha descrito como la imaginaria social, el abanico completo de los símbolos y representaciones heredadas del pasado que constituyen la subjetividad de una época”<sup>1</sup>.*

No se trata de entender, por consiguiente, la subjetividad de toda una época, sino más

bien de identificar las creencias genéricas que mantiene un cierto autor para entender por qué plantea o discute una cierta cuestión, por ejemplo, de la manera en la que lo hace. Si se interpretan así las creencias, podríamos hablar de creencias fundantes, como el conjunto de proposiciones que explican de qué manera entendía o comprendía, o simplemente se representaba el mundo en el que vivía el autor del texto.

Skinner<sup>2</sup> distingue dos clases de intenciones. Una, es de la que hablamos cuando nos referimos “a un plan o designio para crear una determinada obra”, que la caracteriza como la “intención de hacer x”. La otra es a la que nos referimos cuando hablamos “de la obra misma de una cierta manera”, como si contuviera una particular intención en lo que se está haciendo. La primera noción la equipara al concepto de motivo, entendido esencialmente como una “condición antecedente a, y conectada contingentemente con, la aparición” de las obras que lleva a cabo un autor. Y la segunda clase la entiende como la fuerza ilocucionaria que un autor quiere expresar cuando emite ciertas frases.

Al asimilar la segunda noción de intención a la fuerza ilocucionaria de la emisión de un frase, Skinner evita que se llegue a plantear ninguna cuestión sobre los motivos, las razones o los fines que persigue un autor cuando realiza ciertos actos ilocucionarios. ¿Por qué nuestra investigación histórica tendría que acabar respondiendo meramente a la pregunta “¿qué es lo que está haciendo este autor particular cuando dice x?” Sin duda parece que tiene perfecto

sentido esperar encontrar una explicación de por qué dice lo que dice o qué pretende conseguir o lograr haciendo lo que hace? Este es la clase de preguntas que demuestra las limitaciones de la noción de convención. Para la mayor parte de los actos que se consideran meramente convencionales, no tiene sentido plantear si quiera la razón por la que se hace. Son simplemente repeticiones, o regularidades que se hacen una y otra vez, y que se hacen, por describirlas en términos llanos, porque sí. Porque sí, significa que no tiene sentido preguntar por qué se hacen, que la convención misma, es decir, la regularidad de ciertos actos, no tiene más explicación que el mero hecho de que eso es lo que hace todo el mundo en ciertas ocasiones.

Si llevamos las propuestas hermenéuticas de Skinner a sus últimas consecuencias, deberíamos de aceptar que en principio siempre sería factible identificar un tipo característico de convención para cada acto ilocucionario particular que el autor realiza en el texto. Habrá una convención para discutir, otra para persuadir, otra para argumentar, otra para avanzar un nuevo argumento, otra para rebatirlo, otra para proponer una nueva manera de entender un problema, otra para burlarse o ridiculizar una determinada posición, etc. Y como ocurre con el caso del resto de lo que consideramos convenciones, tampoco tendrá sentido preguntar por qué ese autor argumenta, discute o propone de la manera en la que lo hace. Tal vez lo más que podríamos estar autorizados a decir es que lo que argumenta, discute o propone, lo hace así porque así era la manera que lo hacían en esa época.

La segunda objeción está relacionada con las consecuencias que tiene para la comprensión de un texto la reducción que hace Skinner de la fuerza perlocucionaria de una frase particular a la simple emisión de la fuerza ilocucionaria de dicha expresión:

*“Por una parte, admitiré que las intenciones perlocucionarias del escritor (lo que puede haber intentado decir al escribir de una cierta manera) no es necesario que se considere por más tiempo. No parece que requieran de estudio alguno aparte, ya que la cuestión de si la obra hubiera tenido la intención por parte de su autor, por ejemplo, de inducir un sentimiento de tristeza en el lector, parece que se puede solventar (si es que puede hacerse) sólo si consideramos la obra misma y las indicaciones sobre sus pretendidos efectos como si estuvieran contenidos en ellas”<sup>3</sup>.*

Mi interés no se centra tanto en mantener la distinción particular de Austin entre fuerza ilocucionaria y perlocucionaria, como en advertir que es preciso distinguir entre lo que hace el autor en el texto, cualquiera que sea la fuerza ilocucionaria que pueda tener, y los fines que persigue al decir lo que dice, es decir, el efecto que intencionalmente quiere causar en el lector de su texto. La relevancia de esta distinción me parece decisiva si nos percatamos de la importancia que especialmente adquieren las actitudes proposicionales en los textos políticos. Una de las características peculiares de los textos políticos consiste en la habilidad que tiene su autor para inducir a su audiencia a pensar de una cierta manera, o comprender un cierto acontecimiento con un determinado

sentido y no de otro. Asegurarse de que el lector eventualmente será capaz de comprender el sentido de lo que está ocurriendo de la manera en la que él mismo quiera que lo entienda. Si consideremos los textos políticos desde esta perspectiva, lo primero que cabría esperar que nos proporcionen son criterios de interpretación, y con los textos polémicos, estrategias que disuadan al lector de cometer errores en la apreciación de la situación que quiere entender o que no sabe cómo hacerlo.

Preguntarse por lo que un autor está diciendo cuando escribe lo que escribe no es lo mismo que averiguar dónde quiere ir a parar cuando lo dice, o qué busca al decirlo, o qué propone para creer que es así, de la manera en la que él lo propone, cómo hay que entender los sucesos políticos. Esta distinción se basa en primer lugar en la constatación del papel que juegan los conceptos cognitivos dentro del lenguaje político. Y en segundo término, en la posibilidad de referirse a las intenciones no como convenciones lingüísticas, sino más bien como aquello que comprende un cierto hablante cuando cree que ha entendido la intención con la que el otro le ha dicho. Como en el caso anterior, nos encontramos con otra limitación de las convenciones: las posibles variantes que tiene a su disposición el hablante de una lengua para expresar un cierto sentido no depende de las convenciones, sino su estado cognitivo que seguramente venga en gran parte determinado por la comprensión de lo que quiere expresar.

Para ilustrar el problema, se podrían considerar las relaciones textuales que se en-

cuentran entre el Eikon Basilike y el Eikonoklastes, el libro que las autoridades de la nueva Commonwealth le encargaron a Milton que escribiera para contrarrestar la creciente y preocupante opinión que el libro intentaba ofrecer del rey como un mártir que ha dado su vida por la defensa de las libertades de su pueblo. Uno de los puntos centrales del Eikon Basilike es proporcionarle al lector motivos convincentes para que acepte al rey como alguien que no tiene las manos manchadas de sangre. Justamente la idea contraria por la que fue condenado por el tribunal que lo juzgó. Planteadas así las cosas, parece que tiene perfecto sentido preguntar por los efectos, los resultados o los fines que el libro se propone conseguir en el conjunto de creencias que mantienen los lectores sobre el valor moral de las acciones del Rey. De hecho, el Eikon Basilike le proporciona los criterios de interpretación necesarios que el lector tendría que emplear para entender correctamente el sentido de las acciones del Rey. El paralelismo que hay en el Eikon Basilike entre el rey Carlos y David remite al lector a un criterio de evaluación moral. En los Salmos David se arrepiente de las consecuencias desastrosas que han tenido sus errores, pero le suplica a Dios que le juzgue por su corazón, La prueba de su sinceridad está en la su piedad, al rogarle a Dios que le sirva de consuelo: “júzgame, Oh Señor, según mi justicia y de acuerdo con la integridad que en mí existe”<sup>4</sup>.

Como el rey David, Carlos no implora el perdón de Dios para sus acciones, más bien le ruega a Dios que juzgue su corazón. La estrategia es clara: si se mide el

valor moral de lo que hace un hombre por la integridad de su corazón, entonces no es posible acusarle de haberse convertido en un hombre manchado de sangre sin antes averiguar la verdad de su propio corazón. Más genéricamente, la estrategia del Eikon Basilike se dirige a cambiar las actitudes proposicionales que los ciudadanos de la Commonwealth han asumidos para aceptar la ejecución del rey como un acto de justicia divina, y no como el martirio de un hombre inocente que ha obrado en todo momento, como lo hizo el mismo rey David, siguiendo la sinceridad de su propio corazón. La idea en último extremo se resuelve en aceptar como un hecho que un hombre con el carácter del rey Carlos, que el propio libro se encarga de acentuar, no podría ser en manera alguna considerado como un hombre manchado de sangre.

En cierto sentido, la observación de Skinner de que los efectos que un autor quiere inducir con su obra se pueden solventar sólo si consideramos la obra misma y las indicaciones sobre sus pretendidos efectos como si estuvieran contenidos en ellas, no hacen más que acentuar la necesidad de mirar a la obra desde una perspectiva diferente de la que impone a la descripción del conjunto de actos ilocucionarios que realiza su autor. Por otra parte, no parece que sea del todo factible pensar que esos elementos se encuentren contenidos en la obra misma, como si la obra misma pudiera proporcionarnos todos los elementos necesarios para comprender los sucesos a los que responden que bien pudieran ser que no estuvieran contenidos en ella. El problema se presenta cuando consideramos, por

ejemplo, la cuestión de ¿qué sentido tiene la inclusión de las meditaciones y plegarias contenidos en el Eikon Basilike? Según el autor de *The Princely Pellican*, las plegarias y salmos del rey habría que entenderlos en los siguientes términos:

**“Tal fue, empero, la bondad de Dios que siempre le acompañó, pues estando su afligida alma tan entristecida, no tuvo más remedio que encontrar en aquellos Ríos de Consuelo Divino, en los Salmos de David, el haberse sentido infinitamente aliviado: Y así como, la carga de sus penas nunca fue más pesada, así también el Consuelo que aquel libro le produjo, fue el sustento delicioso en toda su Melodía Espiritual.**

**Fue esto lo que indujo a su Majestad a acabar cada una de las Meditaciones con un Salmo: y puesto que las primeras dejaban expuestas al mundo la tristeza de su condición, al reconocer la merced de Dios, y la resignación de su voluntad a su todopoderosa Merced, así podía él encontrar Consuelo a su sedienta alma en la conclusión”<sup>5</sup>.**

Por otra parte en el Eikon Aklastos, se insiste en el ejemplo de David una vez más para entender el fin de las plegarias:

**“Así como el Rey Profeta David cantaba con su arpa, y escribía sus Meditaciones, mientras sus enemigos lanzaban sus afiladas flechas, sus amargas palabras contra él, con tanto más veneno: de la misma manera su difunta Majestad también compuso estas sus últimas Meditaciones”<sup>6</sup>.**

Ni la intención del autor del Eikon Basilike ni la estrategia que desarrolla Milton para rebatirla se pueden entender en términos de la distinción que hace Skinner entre el motivo o la intención de hacer x y a la que presumiblemente nos estaríamos refiriendo cuando hablamos “de la obra misma de una cierta manera”, como si contuviera una particular intención en lo que se está haciendo. En el primer caso no tiene sentido hablar del concepto de motivo, entendido esencialmente como una “condición antecedente a, y conectada contingentemente con, la aparición” de las obras que lleva a cabo un autor. En cuanto a la segunda, si se la entiende como la fuerza ilocucionaria, perdemos de vista los efectos que supuestamente pretende causar en sus lectores.

De hecho, incluso se podría hablar de diferentes tipos de intenciones. De parte del autor, se podría hablar de la intención que perseguía al colocar las plegarias al final de cada uno de los capítulos. Es posible que esta clase de intenciones se puedan entender en términos de los fines que pretende conseguir. Tal vez se podría establecer algún tipo de relación de subordinación entre la intención principal del libro y los medios que utiliza para conseguirla. El lector puede o no puede comprender las intenciones del autor, o puede aceptarlas o rebatirlas, puede dudar de la sinceridad con la que supuestamente habla el autor; puede que lo que entienda le convenza, o puede, como en el caso de Milton, que se indigne ante lo que dice.

Sea como fuere, lo cierto es que tanto el Eikon Basilike como el Eikonoklastes ofre-

cen criterios interpretativos contradictorios para entender el sentido de un mismo hecho, bajo la asunción tácita de que la comprensión del sentido de ese hecho tendrá un efecto inmediato sobre el conjunto de creencias que la gente de ese tiempo mantenía para aceptar o rechazar el poder de la Commonwealth. Parece ser que existe una relación conceptual entre el conjunto de creencias y actitudes que el autor quiere inducir y las acciones que espera que el lector lleve a cabo como consecuencia de haber aceptado la interpretación del suceso que reivindica.

La cuestión a solventar no es, por consiguiente, la de saber si los efectos que el autor quiere conseguir se pueden considerar como si estuvieran contenidos en ella, sino más bien si esos efectos se pueden entender como algo diferente del conjunto de actos ilocucionarios que el autor hace en el texto. Ahora bien, si tiene sentido preguntar por qué cierto autor dice lo que dice, o a qué obedece que lo diga, o qué efectos pretendía crear al decirlo, estamos entonces planteando cuestiones que requieren un estudio aparte del que nos impone la exigencia de descubrir qué actos ilocucionarios está realizando el autor.

## II

Si aceptamos que una de las características del lenguaje político es la de cambiar las actitudes y percepciones sobre los acontecimientos y proporcionar al mismo tiempo una explicación que los haga aceptables y compatibles con la visión de la realidad que propugna la autoridad, tendríamos que concluir que en el caso del Eikonoklastes,

el lenguaje político está realizando una función que no se puede entender en términos preformativos: en esencia el libro está proporcionando un conjunto de criterios para entender correctamente la realidad política, lo que en su particular se podría resumir en ofrecer a los lectores un conjunto de razones o de criterios de interpretación, que eventualmente les conduzcan a aceptar que el rey Carlos I era un tirano, traidor, asesino y el enemigo público de la Commonwealth. Planeado de esa manera el lenguaje político se revela como un medio conceptual poderoso para formar y dirigir las acciones y pensamientos de la audiencia a la que se dirige el libro con el propósito de que acepten como un juicio legítimo y justo el proceso y la posterior ejecución del rey.

En este punto, las creencias fundantes aportan los elementos conceptuales básicos para conformar la realidad y ajustarla a la visión política oficial que propugnaba la Commonwealth. En esencia se pueden distinguir tres creencias fundantes para entender la acusación y posterior condena del rey. Primera, la concepción de la historia como un despliegue de la voluntad de Dios, que por su parte, depende en gran parte de la posibilidad de prevenir y entender los sucesos contemporáneos siguiendo las profecías de la Biblia. Una tradición que se había desarrollado a finales del siglo XVI y comienzos XVII. La segunda es el papel que está llamada a desempeñar Inglaterra en la historia de la salvación como el nuevo pueblo elegido de Dios. Y la tercera, en gran parte una consecuencia de la anterior, el deber moral que tienen los santos de ha-

cer cumplir las leyes de Dios y preservar la pureza de la fe.

La interpretación del Apocalipsis que alcanzó más popularidad fue la monumental obra de John Foxe *Actes and Monuments*, más conocida como *The Book of Martyrs* que apareció en 1563. En el libro de Foxe se encuentran tres elementos esenciales de la concepción protestante de la historia, que posteriormente proporcionaron las bases cognitivas de las principales creencias fundantes que condujeron al rey al patíbulo.

En primer lugar, el Apocalipsis contiene la historia profética de la iglesia, lo que hace necesario que sea manifiesta por las propias historias particulares. La idea es que la historia discurre de acuerdo a un plan previsto por Dios, cuyo desarrollo se puede percibir si se lee las profecías contenidas en el Apocalipsis. El segundo elemento es la división de las persecuciones en tres distintos periodos. El primero comprendería hasta los tiempos de Constantino. El segundo se refiere a la persecución de los fieles por parte de los turcos y sarracenos. Y el último período comprende la sujeción de Satán durante mil años y la posterior aparición del Anticristo coincidiendo con los primeros intentos reformistas de John Wyclif y John Huss. Finalmente el tercer elemento de la concepción de Foxe es su creencia de que las profecías también se aplican a la historia del mundo. En general, la historia resulta ser la relación de las grandes obras de Dios, porque nos demuestra:

**“los muchos ejemplos y experimentos de las grandes mercedes de Dios**

**y sus juicios en preservar su Iglesia, en derrocar a los tiranos, en confundir al orgulloso, en alterar los Estados y Reinos, en conservar la religión en contra de los errores y disensiones, en aliviar al bueno y sofrenar al malo, en soltar y volver a atar... a Satán, el perturbador de las Comunidades”<sup>7</sup>.**

Dos presupuestos esenciales de la historia de los mártires protestantes se encuentran detrás de esta concepción. El primero es la función de la divina providencia como la ley que gobierna la historia de los sucesos humanos. Y el segundo el papel de defensor de la fe que está llamado a desempeñar el príncipe cristiano.

Sin embargo, la interpretación metafórica del Apocalipsis que había anticipado Bale, se basaba en la posibilidad de identificar un suceso particular como parte de un arquetipo general previsto por Dios en la historia de la humanidad. Puesto que la historia revela el propósito de Dios, las profecías se convierten en tipos genéricos de sucesos que permiten entender el sentido de los sucesos presentes. Cada vez que aparece, por ejemplo, cualquier clase de bestia era un claro aviso para pensar en el comienzo de las persecuciones. En general los siete sellos los consideraba Foxe como una guía general de la historia, mientras que las siete trompetas las entendía como etapas sucesivas de la historia. El papado, por su parte, se identificaba claramente con el Anticristo. La séptima trompeta significaba el fin del mundo. En la visión de Foxe, la verdadera iglesia no está limitada a un solo país. La iglesia no es una noción

geográfica, se trata más bien de una concepción mística que abarca a todos los que han sido elegidos.

Foxe tuvo una larga lista de imitadores: John Napier publicó en 1593 *A Plaine Discovery of the Whole Revelation of Saint John*, John Heinrich Alsted publicó *Diatribes de mille annis apocalypticis* en 1627, que William Burton tradujo como *The Beloved city of the Saints reign on earth a thousand years*. Entre los seguidores de Foxe, hay dos particularmente relevantes en la conformación de la visión apocalíptica de la historia: Joseph Mede y Thomas Brightman. En 1609 Brightman publicó su *Apocalypsis Apocalypseos* que en 1615 fue traducida como *A Revelation of the Revelation* en la que presentaba dos reivindicaciones primordiales para entender posteriormente el papel que los santos se atribuyeron en el juicio y posterior ejecución del rey. Primera, el papel crucial que Inglaterra está llamada a desempeñar en el drama escatológico de la historia ahora como el nuevo pueblo elegido de Dios. Brightman divide el Apocalipsis en tres partes: las cartas a las iglesias, la descripción de la iglesia universal y los siete sellos, las siete trompetas y vasijas. En la primera parte presenta las siete iglesias como distintos períodos de la historia de la iglesia, desde los tiempos de Jesucristo hasta el presente. La sucesión de cada una de las iglesias la entiende como un proceso de conflicto entre dos iglesias. La iglesia de Tiatira se oponía a la de Pérgamo, Filadelfia era paralela a Éfeso, y la última iglesia, la de Laodicia no tenía paralelo, se trataba de la iglesia de Inglaterra, un parangón sin par. Así entendida la iglesia de Inglaterra signi-

ficaba el cumplimiento de las profecías del Apocalipsis, la llegada al nuevo Jardín del Paraíso.

El resultado de la intervención en la historia del nuevo pueblo elegido de Dios es la creciente conciencia generalizada de que al final del siglo XVII el millenium llegaría a su gloriosa perfección. La segunda es la presencia de una ley natural de decadencia universal, que servía para entender la pérdida de la pureza de la fe, a menos que Dios interviniera en el proceso, más allá del orden de la naturaleza para hacer brillar la luz de entre las tinieblas, como ahora lo ha hecho por un tiempo en esta última etapa del mundo. Este punto es esencial para entender el carácter normativo de las creencias fundantes más radicales. Si hay señales para creer que Dios está interviniendo en la historia, entonces todo aquello que sirva para promover su voluntad colabora con el designio divino. Por consiguiente debe de ser moralmente necesario actuar como instrumentos de la voluntad de Dios.

La *Clavis Apocalyptica* de Joseph Mede se publicó en 1627, fue traducida al inglés por Richard More como *The Key to Revelation* y editada por orden del Parlamento en 1643. Mede vio en el libro del Apocalipsis la manifestación del Espíritu Santo que revelaba el devenir de la historia futura. La idea consistía en descubrir en las profecías los modelos que servían para entender el significado de los acontecimientos:

“El Apocalipsis si se considera solamente según la letra desnuda, como si fuera una Historia y no como Profecía,

tiene marcas y signos suficientes del Espíritu Santo, gracias a los cuales se pueden hallar el Orden, los Sincronismos y las Secuelas de todas las Visiones que allí están contenidas, y se las puede demostrar sin suponer ninguna clase de interpretación”<sup>8</sup>.

En la interpretación arquetípica de la historia el sentido de las acciones de los actores no se entiende como la expresión de una identidad histórica temporal, sino más bien como la contribución particular que hace a la dirección que Dios ha impuesto a los sucesos históricos. Como lo expresaba Sir Walter Raleigh:

**“Dios, que es el autor de todas nuestras tragedias, nos ha escrito y dado todas las partes que hemos de actuar, y en su distribución no ha sido parcial ni tan siquiera con los príncipes más poderosos del mundo”<sup>9</sup>.**

Los medios que tiene a su disposición un protestante para entender el sentido de sus acciones depende de la habilidad que encuentre en identificar sus propias acciones y las de los demás dentro del conjunto de arquetipos que Dios ha previsto en su esquema de salvación para el género humano. La posibilidad de comprender el sentido de una acción dependía de la habilidad que tenía el sujeto de ver sus propios actos como una exigencia del Creador. Si las profecías revelaban el desarrollo de la historia, los actores del drama son capaces de entender el sentido de lo que hacen sólo si descubren que aquello que tienen el deber de hacer o están llamados a hacer forma parte del plan general que Dios ha previsto para la salvación, es decir si se convierten

en instrumento del designio divino. El sentido de una acción, viene, por consiguiente, determinado por la identificación de un plan, un arquetipo dentro de la historia de la salvación.

El Rey Carlos actúa en el Eikon Basillike como si fuera un nuevo David, el rey judío incomprendido por su pueblo que busca en sus plegarias el consuelo de su dolor ante Dios. El papa es el Anticristo. Los españoles unas veces son la Bestia y con frecuencia se alude a ellos como la gente del pueblo de Magot, siguiendo las profecías de Ezequiel. El propio John Milton por su parte, actúa como un nuevo Zorobabel en el capítulo XXVIII del Eikonoklastes. Desde la perspectiva de los enemigos de la monarquía, el Rey es un nuevo Nimrod, otras el Faraón de Egipto que esclaviza a su pueblo. En muchas ocasiones se le presenta como el rey Acab, otras como Agab. Las transgresiones a su pueblo son las de un nuevo Saúl. A menudo para caracterizar la maldad intrínseca de sus acciones se presenta como Nabucodonosor.

La actitud ante la historia cuyo desarrollo se descubre en la Biblia la expresaba Arise Evans en *An Eccho to the Voice of Heaven*:

**“Antes miraba a las Escrituras como una historia de las cosas que ocurrieron en otros países que pertenecían a otras personas; pero ahora las veo como un misterio que se ha de descubrir en este tiempo, que nos pertenece”<sup>10</sup>.**

Evans creía que en el Apocalipsis capítulos 8 y 11 se hallaba una descripción de la

guerra civil, que en los capítulos 8 y 9 del libro de Amós se encontraba escrita la clave para entender todo lo que había pasado desde el establecimiento del *Long Parliament*. Desde esta perspectiva la Biblia es la fuente primordial de donde los escritores radicales extraen las ideas principales para justificar el deber moral que contraen los santos, prosiguiendo con la advertencia del Salmo 149, de ejecutar una venganza sangrienta que repare el derramamiento de sangre que ha provocado el rey. Henry Cook, Milton, Mary Cary, Henry Vane, John Cane, Henry Stubbe se refieren repetidamente al Salmo 149 bajo la impresión de que nunca como ahora se ha visto con mayor claridad el cumplimiento de las profecías. El autor, por su parte, del panfleto titulado *A sad Message Threatening Destruction*, insiste en que: “vuestros príncipes son rebeldes y compañeros de los Ladrones...como lobos hambrientos de su presa por derramar la sangre y destruir”<sup>11</sup>. La creencia una vez más se justifica en las Sagradas Escrituras, particularmente Jeremías 6:10-13; Isaías 1:23 y Jeremías 22:27.

Las implicaciones son particularmente ilustrativas para entender la significación política que tuvo la generalizada pretensión que asumió la nación inglesa como el nuevo pueblo elegido de Dios. Como el pueblo de los santos reivindican para ellos dos privilegios incontestables. Uno velar por el cumplimiento de la ley de Dios, lo que en último extremo se entiende como el cometido de juzgar y condenar a muerte a todo a aquel que haya transgredido la ley no escrita de Dios. La asunción del deber de hacer cumplir la voluntad de Dios en la

tierra como el instrumento que Dios ha elegido para cumplir su plan de salvación del género humano: la nueva Jerusalén en la que se manifestará la culminación del Reino de los Cielos. Por otra parte, los santos se veían a sí mismos como los nuevos israelitas que estaban sufriendo las cadenas de la esclavitud bajo la nueva Babilonia y Siria. Esta creencia fundante resultó ser decisiva para entender que el rey no era un elegido de Dios, sino un castigo al pueblo elegido como lo enunciaba John Cook en *Monarchy no Crature of God's making*. El argumento de Cook se basa esencialmente en la descripción que se hace de la monarquía en 1 Samuel 8: 11-20. Cook insiste en que puesto que los israelitas eran el único pueblo que mantenían un vínculo directo con Dios, su petición de que Dios le concediera un rey, los equiparaba al resto de las naciones paganas, lo que, por su parte, significaba la ruptura del pacto. El argumento situaba la abolición de la monarquía como una condición necesaria para que el nuevo pueblo elegido se reconciliara finalmente con Dios. Literalmente la monarquía excluía al pueblo inglés de su posición de privilegio de mantener un vínculo directo con Dios<sup>12</sup>.

### III

Es difícil comprender esta exigencia si no se tiene en cuenta la creencia genérica asociada a la visión apocalíptica de la historia en la que se contempla la eminente venida del Reino de los Cielos. El deber moral de actuar como agentes de Dios forma la concepción arquetípica de la historia en la que los protagonistas de los acontecimientos se ven a ellos mismos como agentes de

la voluntad de Dios. Esta es, en esencia, la creencia a la que se remite en último extremo la justificación jurídica de la condena del rey como un hombre manchado de sangre.

Desde el primer momento en que comienza el juicio el rey se niega repetidamente a reconocer la autoridad legítima del tribunal que lo juzga. “Déjenme”, observa el rey, “ver la autoridad legal otorgada por la palabra de Dios y la Escritura, o garantizada por las Constituciones de los Reinos y responderé”. La objeción del rey era insalvable dentro del sistema jurídico vigente. No es legítimo someter a juicio al rey ni a ninguno de sus súbditos sin una ley que lo autorice, como tal ley no existe, el tribunal carece de legitimidad jurídica para juzgar al rey, en primer lugar porque:

**“El Rey no puede ser juzgado por ninguna Jurisdicción Superior en la tierra... Porque si el Poder sin Ley puede hacer la Ley, entonces puede alterar las Leyes Fundamentales del Reino”<sup>13</sup>.**

Y en segundo porque:

**“No sé cómo un Rey puede ser Delincuente, si no lo es por una Ley que yo haya oído, todos los hombres (Delinquentes o lo que a usted se le antoje) permítame que se lo diga pueden poner en cuestión la legalidad del proceso Demurrer en contra de cualquier proceso legal”<sup>14</sup>.**

No había en el sistema jurídico inglés una ley que autorizara a los Miembros de la Cámara de los Comunes a juzgar al rey, pero

tampoco existía una ley positiva con el poder de condenar al rey por homicida, como el mismo rey lo había hecho saber. La ley que en última instancia condena al rey a muerte no es positiva, se trata de una ley divina, tan evidente, que la virtud de su misma claridad hace que no sea necesario que sea escrita. “¿Cuál es, Señor”, le pregunta el Lord President al Rey, “el castigo que se merece un Asesino?”:

**“Presumiré que estaréis tan versado en las Escrituras para saber lo que Dios el mismo Dios ha dicho cuando un hombre derrama la sangre, Génesis: 9; Números os dirá de qué castigo se trata, y que este tribunal en nombre de todo el Reino, se muestra sensible a esa sangre inocente derramada, con el que en verdad aún la Tierra está manchada con esa sangre, y que el Texto tiene, y que no se puede limpiar hasta que se derrame la sangre de aquél que la ha derramado. Señor, no conocemos de dispensa alguna de la sangre en aquel mandamiento, No habrás de matar”<sup>15</sup>.**

Los premisas del argumento que justifican la condena a muerte del rey son las siguientes:

- i. Los mandamientos de la ley de Dios son leyes universales.
- ii. Siguiendo el texto de Génesis: 9 y Números : 35<sup>16</sup>, la maldición de una mancha de sangre sólo se puede lavar si se derrama la sangre de aquél que la ha derramado.
- iii. El rey como cualquier hijo de Adán carece de privilegios ante la ley de

Dios, pero como príncipe protestante está obligado a defender la verdadera y actúa en contra de ella si derrama la sangre de aquellos cuya vida tiene que proteger.

- iv. Los santos, es decir el pueblo elegido de Dios, reunido en el Parlamento tienen el deber moral de hacer cumplir los mandamientos de Dios, so pena de que la sangre derramada de los inocentes atraiga la ira del Creador.

Por lo que respecta a la naturaleza no escrita de ley divina, John Cook la explica en los siguientes términos:

Esta ley de la naturaleza es la ley de Dios escrita en la tabla de carne de los corazones de los hombres; ... es ésta una Ley de tan innegable autoridad Legislativa por sí misma, que tiene el poder de suspender a todas las leyes humanas<sup>17</sup>.

John Milton expuso en el Eikonoklastes los mismos argumentos que se presentaron en el proceso y que posteriormente explicaría Cook, pero Milton añade además los textos de Génesis, 10:10, Salmos, 149:8 y los capítulos 17 y 18 del Apocalipsis:

“resaltar el singular cuidado y protección de Dios sobre todos los Reyes, como si fueran los Patrones más grandes de la Ley, de la Justicia, el Orden y la Religión sobre la Tierra. Qué clase de Patrones son, lo ha manifestado a menudo Dios en las Escrituras; y la tierra misma ha gemido durante mucho tiempo bajo el peso de sus injusticias, desórdenes e irreligión.

Por consiguiente, Atar a los Reyes con Cadenas, y a sus Nobles con eslabones de Hierro, es un honor que pertenece a sus Santos; no levantar Babel (que fue la empresa de Nimrod, el primer Rey, pues el comienzo de su Reinado fue Babel) sino destruirla, especialmente aquella Babel espiritual: y primero derrocar a esos Reyes Europeos, que recibieron su poder, no de Dios, sino de la Bestia, a los que se les ha de tener por mejores que sus diez cuernos. Estos odiarán a la Gran Ramera, y les darán sus Reinos a la Bestia que la lleva: fornicarán con ella, y sin embargo se habrán de tornar fuego con ella, y lamentarán la caída de Babilonia, en donde han fornicado con ella. [Apocalipsis capítulos 17 y 18]<sup>18</sup>.

Para entender esta explicación se requiere un estudio distinto del que propone Quentin Skinner. El deber de los santos que han de actuar siguiendo las directrices de la ley de Dios forma parte de un conjunto de creencias fundantes que conformaron la visión genérica del mundo en el que actuaron. La referencia a esta visión puede que ayude a entender por qué se justificaban en esos términos los sucesos que estaban ocurriendo, lo que situaría la historia intelectual en un plano distinto del estudio meramente preformativo del lenguaje.

# Notas

---

- <sup>1</sup> Skinner, Quentin: “*Motives, intentions and interpretation*”, *Visions of Politics*, vol. I, Cambridge University Press, pp. 90-102, p. 98.
- <sup>2</sup> Ibidem,
- <sup>3</sup> Ibidem, p. 99.
- <sup>4</sup> Salmos 7:8:
- <sup>5</sup> *The Princely Pelican. Royal Resolves Presented in Sundry choice Observations.* Extracted from His Majesties Divine Meditations., Londres, 1649, p. 12.
- <sup>6</sup> *Eikon Aklastos, the Image Inbroken. A Perspectiva of the Impudente, Falshood, Vanitie, and Prophanes*, Published in a Libell entitled Eikinoklastes against Eikon Basilike, Londres, 1651, p.17.
- <sup>7</sup> John Foxe: *Acts and Monuments of these latter and perilous days.* The Religious Tract Society, Londres, p. 1. P. 5.
- <sup>8</sup> Joseph Mede: “*Remaines on som Pasajes in the Apocalyps*”, 1664, p. 721. Editado por Worthington.
- <sup>9</sup> Sir Walter Raleigh: *The History of the World.* En The Works of Sir Walter Raleigh, 1829, vol ii, p. 42.
- <sup>10</sup> Arise Evans: *An Eccho to the Voice of Heaven*, Londres, 1650, pp: 27,33, 45.
- <sup>11</sup> *A sad Message Threatening Destruction*,Londres, 1649, p. 21.
- <sup>12</sup> John Cook: *Monarchy no Crature of God’s making*, Londres, 1650: pp. 10 y passin.
- <sup>13</sup> King Charls Tryal: *A perfect Narrative of the whole Proceedings of the High Court of Justice*, Londres: 1649, pp. 6-7.
- <sup>14</sup> Ibidem, p. 13.
- <sup>15</sup> John Cook: *King Charls his Case, or An Appeal to all Racional Men concerning his Tryal at the High Court of Justice*, Londres: 1649, p. 42.
- <sup>16</sup> *Génesis: 9 y Números : 35.*
- <sup>17</sup> John Cook: *King Charls his Case, or An Appeal to all Racional Men concerning his Tryal at the High Court of Justice*, p. 23.
- <sup>18</sup> John Milton: *Eikonoklastes.* En The Complete Prose Works of John Milton, vol. iii. Yale University Press: 1962, p. 598.