

DERECHOS HUMANOS Y REVOLUCIÓN INGLESA*

HUMAN RIGHTS AND ENGLISH REVOLUTION

J.C. DAVIS

University of East Anglia

Resumen: *Durante mucho tiempo se ha mantenido que el desarrollo de la cultura legal, política y social de respeto de los derechos humanos en Inglaterra y en el mundo Anglófono se originó en el siglo diecisiete, el siglo de la Revolución inglesa. Este trabajo cuestiona la idea de que hubo un discurso de derechos humanos, en el sentido de derechos que se abstraían de lugares, circunstancias y categorías sociales y que se asociaban a individuos qua individuos, durante ese periodo. Por el contrario, se sugiere que el desarrollo de dicho discurso se impedía porque se enfatizaban los derechos colectivos antes que los individuales; tanto la limitación legal de los derechos personales como la de los poderes ejecutivos de gobierno; los deberes antes que los derechos; y los imperativos religiosos además de los imperativos constitucionales.*

Abstract: *The development of a legal, political and social culture of respect for human rights in England, and from thence in the Anglophone world, has long been held to have its origins in the seventeenth century, the century of the English Revolution. This essay challenges the perception that there was a discourse of human rights, in the sense of rights abstracted from particular places, circumstances and social categories and associated with individuals qua individuals, in this period. Instead, it is suggested that the development of a discourse of human rights was impeded by an emphasis on collective, rather than individual, rights; on the legal limitation of personal rights as well as the executive powers of government; on duty rather than rights; and on religious as well as constitutional imperatives.*

PALABRAS CLAVE: Constitución, Revolución inglesa, derechos humanos, historia

KEY WORDS: Constitution, English revolution, human rights, history

I

Quienes en el Reino Unido observen con detenimiento los recientes sucesos que afectan a los derechos civiles podría perdonárseles sentir un cierto

* Traducción de Miguel Ángel Ramiro Avilés, Universidad Carlos III de Madrid.



escalofrío irónico. Una nación que se enorgullece, correcta o incorrectamente, de ser pionera en el reconocimiento de libertades civiles y sociales y en la protección de los derechos humanos, se encuentra en este momento proponiendo una serie de medidas que con toda probabilidad ponen en peligro precisamente esas libertades y derechos tan arduamente conquistados. Propuestas tales como suspender los juicios con jurado; introducir los arrestos domiciliarios; ampliar, como medidas administrativas, el uso de órdenes de comportamiento antisocial; y limitar la libertad de expresión en temas como la religión y la raza, parece, en el mejor de los casos, que hacen prevalecer los intereses colectivos sobre los derechos individuales; en el peor de los casos, un retroceso de casi cuatro siglos (quizás ocho si nos retrotraemos a la *Carta Magna*) de desarrollo nacional. Eso significa que la certeza de un progresivo desarrollo de los derechos civiles como un elemento central asegurado en la historia británica debe volver a evaluarse y posiblemente volver a enunciarse. El propósito de este trabajo es examinar de nuevo el discurso de los derechos en aquel que tradicionalmente ha sido considerado como un período fundamental en su desarrollo, el período de la Revolución inglesa, concretamente el período entre 1640 y 1660, aunque echaremos una ojeada a los sucesos y el debate que acaecieron durante la Revolución Gloriosa de 1688-1689.

II

El siglo XVII fue testigo del derrocamiento de personas e instituciones de gobierno más profundo en la historia británica, lo cual tuvo serias consecuencias que afectaron profundamente a Escocia, Irlanda y Gales. Las guerras civiles de mediados de siglo (1642-1651) fueron las más destructivas y tuvieron las tasas de víctimas más altas de todas las guerras en que los británicos se han visto involucrados, incluidas la Primera y la Segunda Guerras Mundiales¹. En la crisis que precipitaron, el Rey (Carlos I) fue juzgado por traición y ejecutado (enero de 1649), la monarquía y la Cámara de los Lores fueron abolidas e Inglaterra fue declarada Estado Libre (*Free State*) o República (*Commonwealth*). La Iglesia oficial ya había sido abolida en 1646 y los intentos de reemplazarla por una iglesia presbiteriana sólo habían tenido un

¹ C. CARLTON, *Going to the Wars: The Experience of the British Civil Wars*, Routledge, London, 1994.

éxito limitado. Entre 1649 y 1653 la república inglesa conquistó Irlanda y Escocia, y batalló por mar con éxito contra los Países Bajos (1652-1654). En abril de 1653 lo que quedaba de la Cámara de los Comunes, elegida en otoño de 1640, fue disuelto por la fuerza mediante un golpe militar liderado por el *Lord General*, Oliver Cromwell. Por vez primera, y durante los siguientes nueve meses, emergió un Estado británico con una constitución escrita (el *Instrument of Government* de 1653-1657; reformulado como la *Humble Petition and Advice* de 1657-1658) bajo la dirección de Oliver Cromwell, como *Lord Protector*. Tras la muerte de Cromwell en septiembre de 1658, este sistema desapareció y el *statu quo ante bellum* (la monarquía de la dinastía Estuardo, las Cámaras de Lores y Comunes, y la Iglesia de Inglaterra) fue restaurado en 1660. Las inestabilidades estructurales del restaurado *Ancien régime*, unidas a la mala administración de la dinastía Estuardo, fueron tales que en 1688, con la ayuda de lo que casi era una invasión holandesa, Jaime II fue derrocado y reemplazado por Guillermo de Orange y su esposa, María Estuardo. Esta casi incruenta "Revolución Gloriosa" vino acompañada del *Bill of Rights* y la *Toleration Act* (ambos textos de 1689) y de una revolución financiera y administrativa que convirtió a Gran Bretaña (de nuevo una unidad tras la unión anglo-escocesa de 1707) en una de las grandes potencias europeas del siglo XVIII en adelante².

Los historiadores han disentido apasionadamente acerca del significado concreto y del significado general de estos sucesos, en particular sobre si equivalían o no a una "Gran Revolución" comparable a las revoluciones francesa, rusa o china³. Ha habido mucho más consenso, en cambio, sobre la revolución en el pensamiento político y en el discurso político que les acompañaron⁴. Fue, después de todo, la primera gran guerra civil librada en un país con una consolidada cultura vernácula de imprenta⁵. En 1641 se vinie-

² B. COWARD, *The Stuart Age: England 1603-1714*, Longman, London, 1999, 2ª ed.; J.C. DAVIS, *Oliver Cromwell*, Arnold, London, 2001; J. ISRAEL (ed.), *The Anglo-Dutch Moment: Essays on the Glorious Revolution and its World Impact*, Cambridge University Press, 1991.

³ R.C. RICHARDSON, *The Debate on the English Revolution*, Manchester University Press, 1998. Una mirada más actual de algunos de estos temas está en B. COWARD (ed.), *A Companion to Stuart Britain*, Blackwell, Oxford, 2003.

⁴ El argumento de que precisamente éste fue el único aspecto revolucionario de la crisis lo mantiene J. SCOTT, *England's Troubles: Seventeenth-Century English Instability in a European Context*, Cambridge University Press, 2000.

⁵ G. BURGESS, "The impact on Political Thought: Rhetoric for troubled Times", en J. MORRILL (ed.), *The Impact of the English Civil War*, Collins & Brown, London, 1991, p. 67.



ron abajo los controles sobre los sermones y sobre la imprenta. Al año siguiente la producción total de textos impresos se triplicó y ya nunca retornaría a los niveles anteriores a la crisis, expandiéndose exponencialmente a finales del siglo XVII. La libertad de prensa vino acompañada de múltiples manifiestos, peticiones y publicaciones semanales hasta el punto que los comentaristas han hablado de la “revolución de la imprenta” y de la creación de una amplia esfera pública de debate y participación sostenidas por dicha cultura de imprenta⁶. Los contenidos del debate reflejaban la violencia y la fuerza revolucionaria de los sucesos en que se alimentaba. La “fecunda libertad” de prensa celebrada y defendida por Milton en la *Areopagítica* (1644) produjo la aparición del primer gran grupo de panfletarios radicales y algunos de los textos clásicos del pensamiento político, tales como *Leviatán* de Hobbes (1651), *Océana* de Harrington (1656), *Patriarca* de Filmer (escrito durante los años 30 y publicado en 1680), los *Discursos* de Algernon Sidney (1698) y los *Dos Tratados* de John Locke (escritos entre 1680-1683 y publicados en 1689).

Hasta hace bien poco dos influyentes escuelas históricas han venido configurando la discusión sobre estos escritos. Ambas asumían que los debates favorecidos por la cultura de la imprenta del siglo XVII habían contribuido de manera progresiva al desarrollo de las ideas de libertad civil y de derechos humanos. Los llamados historiadores *Whig*, desde Macaulay a G.M. Trevelyan, compartían la idea de que la revolución inglesa grababa firmemente la libertad en el tejido institucional y cultural de la política británica. En sus obras realizaban la protección judicial de los derechos de los súbditos y el establecimiento de un sistema representativo nacional capaz de controlar los poderes del ejecutivo y de conducir el potencial de un futuro desarrollo hacia la democracia parlamentaria. La libertad de palabra y la tolerancia religiosa –ninguna de ellas, quizás, consecuencias buscadas– se convirtieron, por defecto, en virtudes de la constitución británica. Incluso a finales del siglo XX algún que otro historiador del Derecho describió los cambios judiciales de este período como unos cambios que se caracterizaban por el “respeto de los hombres como seres humanos y de los derechos indi-

⁶ M. KNIGHTS, *Representation and Misrepresentation in Later Stuart Britain: Partisanship and Political Culture*, Oxford University Press, 2005, pp. 15-17; I. ATHERTON, “The Press and Popular Political Opinion”, en B. COWARD (ed.), *A Companion to Stuart Britain*, op. cit., pp. 88-110; D. ZARET, *Origins of Democratic Culture: Printing, petitions and the public sphere in early modern England*, Princeton University Press, 2000.

viduales”⁷. Un segundo grupo de historiadores, influidos por la teoría marxista, entendía que esas formulaciones abstractas –libertad, derechos, representación, tolerancia– no eran nada más que un conjunto de estratagemas retóricas que ocultaban la búsqueda de los intereses de clase. Las preguntas cruciales, según ellos, eran: “¿Libertad para quién?; ¿qué derechos?; ¿representación de quién?; ¿tolerancia de qué?” Cuanta mayor insistencia se ponga en la formulación de estas preguntas, más selectiva parecería que fuese la distribución de derechos y más lento el progreso hacia el reconocimiento universal de los derechos civiles en Gran Bretaña⁸. No obstante, incluso para los historiadores marxistas, el siglo XVII británico fue testigo de un hito histórico en el desarrollo de la protección de los derechos de la sociedad burguesa –vida, libertad y propiedad– y en el futuro progreso de la fuerza comercial e industrial desde el siglo XVIII en adelante. De esta forma, tanto los historiadores *Whig* como los historiadores marxistas entendían el siglo XVII de forma progresiva, como una etapa importante en el desarrollo de los derechos humanos en el contexto británico y anglosajón. Pues bien, la generación más reciente de historiadores ha cuestionado los elementos comunes de ambas escuelas, principalmente porque atribuyen a los actores del siglo XVII posturas y aspiraciones que no evidenciaban compartir. En consecuencia, tenemos que reformular la pregunta: ¿qué pensaban que estaban haciendo los participantes en la Revolución inglesa y qué decían acerca de los derechos humanos? Este ensayo trata de esbozar algunas de las respuestas a estas preguntas. En particular explorará si el meollo de la discusión eran los derechos individuales o los derechos colectivos, qué tipo de relación existía entre los imperativos constitucionales y los religiosos, y concluirá con una breve referencia al debate sobre las tensiones entre el republicanismo clásico y el liberalismo.

III

Conforme la crisis de principios de la década de los años 40 se iba convirtiendo en guerra civil, casi todos los comentaristas estuvieron de acuerdo en señalar que los derechos y las libertades sólo existían bajo y por el Dere-

⁷ D. VEALL, *The popular Movement for Law Reform*, Oxford University Press, 1970, p. 236.

⁸ Véanse, por ejemplo, los libros de C. HILL, *The World Turned Upside Down: Radical ideas in the English Revolution*, Temple Smith, London, 1972; y Milton and the English Revolution, Faber, London, 1977.

cho. La determinación última del mismo se producía mediante el Rey-en-Parlamento (*King in Parliament*) y desde el momento en que el Rey era el encargado de implementarlo y aplicarlo también se estuvo de acuerdo en que sus poderes eran limitados pero irresistibles⁹. Una expresión clásica de esos derechos se encuentra en la *Petition of Rights*, confirmada por el Rey, los Lores y los Comunes –la “trinidad parlamentaria”– en 1629. Según este texto, se reafirmaban los derechos de los súbditos de los Reyes de Inglaterra a disfrutar de la protección del Derecho contra los impuestos, el acuartelamiento de tropas a su costa, el arresto arbitrario y la ley marcial si eran establecidos sin consentimiento del Parlamento. De este modo la autoridad del soberano y los derechos de los súbditos se reconocían y limitaban mediante el Derecho. La soberanía sin límites era tiranía pero de igual forma, como señaló el gran parlamentario John Pym en 1641, los derechos ilimitados amenazaban con la anarquía. Ambos tenían que estar, por lo tanto, limitados¹⁰. Las libertades y los derechos que quienes lucharon a favor del Parlamento durante la guerra civil clamaban que estaban defendiendo siempre eran “los legítimos derechos y libertades de la gente”¹¹.

Los límites legales de las libertades y los derechos, así como de los poderes del Gobierno, se establecían a través de la costumbre, de antiguos usos o por el consentimiento representado en el Parlamento. Pero en 1649 los usos consuetudinarios de la *ancient constitution* desaparecieron junto con la abolición de la monarquía y la Cámara de los Lores. Los *checks and balances* del gobierno mixto se eliminaron y se reemplazaron por el gobierno sin restricciones –al unirse el poder ejecutivo y el poder legislativo– del *Rump*, esto es, lo que quedaba del *Long Parliament*, el cual había sido severamente purgado en diciembre de 1648 por el ejército. En 1651, Isaac Penington *junior*, el hijo de uno de los mayores dirigentes políticos de Londres, defendió como algo fundamental para los derechos y libertades de las personas, que hubiese un conjunto conocido de límites tanto de los derechos y libertades como de los poder-

⁹ G. BURGESS, *Absolute Monarchy and the Stuart Constitution*, New Haven, 1996.

¹⁰ J. PYM, *The Speech or Declaration of John Pym...Against Thomas Earle of Strafford 12 April 1641* (1641), p. 4. La anarquía que supondría la existencia de unos derechos ilimitados es un referente constante de esos años que, quizás, culmina en la famosa descripción de Thomas Hobbes de la vida en el estado de naturaleza, representado con derechos ilimitados, como algo «peligroso, salvaje y breve».

¹¹ *The Protestation of 3 May 1641*, en S.R. GARDINER (ed.), *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution*, Oxford, 1906, 3rd ed., p. 156 (el énfasis es mío). Un lenguaje similar se recoge en las páginas 215, 261-262, 333, 357, 372 y 377.

res del gobierno. La verdadera libertad para las personas consistía, así, en tener buenas leyes acomodadas a su condición, una reparación económica y sencilla de los agravios a través de los tribunales, buenos gobernantes y procedimientos parlamentarios asentados¹². Esta misma fórmula la recogió y repitió el capitán Robert Norwood en 1653¹³ y por el periodista, que fuera portavoz sucesivamente de la República y el Protectorado, Marchamont Nedham¹⁴. En su defensa de la república, Nedham había advertido contra “las quimeras de la libertad”. La libertad y la legítima protección de los derechos legítimos no eran compatibles con el gobierno de la “muchedumbre iletrada”. Según la opinión de la mayoría de las personas, ambas cosas podían reducirse al derecho a vivir bajo leyes que otros habían hecho (punto al que luego volveremos)¹⁵. Al final de la década de los años 40 el dilema sobre los derechos se unió a la pregunta de qué ocurriría si el Parlamento, en lugar de proteger los derechos contra los excesos del ejecutivo, se convirtiese en el poder ejecutivo. Este Parlamento con poder ejecutivo era exactamente lo que había surgido en 1641 durante la crisis con el Rey y el desmantelamiento de su gobierno. Desde 1642 esa situación se había consolidado ya que el Parlamento había, por mor de las circunstancias, creado su propia maquinaria de guerra y asumido la responsabilidad administrativa de la misma. El final de este proceso llegó dramáticamente con el derrocamiento del Rey en 1649. Pero, si el Parlamento ejercía el poder ejecutivo, ¿qué control podría haber sobre el potencial peligro de violación de los derechos? La paradoja central de la guerra civil fue que, a mediados de la década de los años 40, el Parlamento parecía que se había convertido en la mayor amenaza de las libertades y los derechos de las personas; el absolutismo monárquico era pálido e insustancial en comparación con la envergadura y peso del absolutismo parlamentario.

A finales de 1643, por la presión de la guerra, el Parlamento había violado todos y cada uno de los derechos confirmados en la *Petition of Rights* (1629), había impuesto las mayores cargas fiscales vistas en mucho tiempo en la historia inglesa y había creado una administración de guerra centralizada que invalidaba los usos y costumbres del gobierno local. El intento, desde 1645 en adelante, de imponer en el país una Iglesia, una liturgia y una

¹² I. PENNINGTON, *The Fundamental Right, Safety and Liberty of the People* (1651), pp. A3 y B3.

¹³ R. NORWOOD, *A Pathway Unto England's Perfect Settlement* (1653).

¹⁴ M. NEDHAM, *The Excellencie of a Free-State* (1656), pp. a2, 5.

¹⁵ M. NEDHAM, *The Case of the Commonwealth of England Stated* (1650), p. 96.

doctrina nuevas y partidistas subrayaban el sentir generalizado de una tiranía parlamentaria. Lo irónico de la guerra fue que posibilitara a los monárquicos denunciar el absolutismo parlamentario. Incluso otrora defensores del Parlamento, tales como John Lilburne y los *Levellers* señalaron desde 1646 que el problema más apremiante era la amenaza a la libertad que provenía de un Parlamento incontrolado y sin límites¹⁶. Ante esta situación podían desplegarse tres posibles argumentos. El primero era que el Parlamento estaba temporalmente ejerciendo poderes excepcionales y discrecionales pero que, una vez que la paz fuese restaurada, todo volvería a la normalidad. Este argumento no sólo seguía planteando problemas a finales de la década de los 40 sino que también suponía admitir los argumentos de discrecionalidad, necesidad o *raison d'état*, que el Rey había usado para justificar su política en los años 30; política que el Parlamento estaba tratando de contener y que lo había estigmatizado como "tiránico". El segundo argumento admitía que en defensa de los derechos, el pueblo podía resistir incluso frente a un gobierno que estuviera formado por sus representantes. En 1646 William Ball insistió en que no era el Parlamento sino el pueblo quien era la autoridad última y ante amenazas a sus libertades y derechos tenía un derecho *colectivo* a decidir por si mismo. Este derecho era inherente al «pueblo en general (a saber, los condados, las ciudades y pueblos como colectivos)»; de igual forma, el derecho de resistencia a la tiranía no era individual sino de los «Condados, Ciudades y Pueblos»¹⁷. En 1649, expuesto a un Parlamento unicameral que ejercía el poder ejecutivo y legislativo sin ningún tipo de límite, incluso aún más descarnadamente, el anónimo autor de *The People's Right briefly asserted* afirmó que el derecho de resistencia pertenecía a un «cuerpo de personas, representadas en una Convención»¹⁸. La forma en que tal convención había de crearse no se explicaba pero lo importante aquí es la insistencia en que los derechos se tenían y debían expresarse de manera colectiva, preferiblemente mediante un mecanismo institucional. Gilbert Burnet, escribiendo en unas circunstancias diferentes durante la *Revolución Gloriosa* (1688-1689), argumentó que existía un derecho colectivo de resistencia al ejecutivo pero no contra el legislativo¹⁹. La afirma-

¹⁶ J.C. DAVIS, "Political Thought 1640-1660", en B. COWARD (ed.), *A Companion to Stuart Britain*, op. cit., pp. 374-396.

¹⁷ W. BALL, *Constitutio Liberi Populi, or, The Rule of a Free-Born People* (1646), pp. 5, 8 y 12.

¹⁸ Anónimo, *The People's Right briefly asserted* (1649), p. 2.

¹⁹ G. BURNET, *An Enquiry into the Measures of Submission to the Supreme Authority* (1688/9), pp. 8-9.

ción extrema del derecho individual a resistir se encuentra en el famoso panfleto, *Killing Noe Murder* (1657) que llamaba a todos los hombres a ejercer su derecho (o deber) de asesinar al tirano (en este caso Oliver Cromwell)²⁰. Esta idea evocaba tal horror que al pueblo, debilitado por la violencia civil, le olía a anarquía y desorden. El tercer argumento, frente a la tiranía parlamentaria, era que los nuevos mecanismos constitucionales requerirían restringir el ejercicio del poder y con ello se protegerían los derechos de las personas. En este contexto, las propuestas a favor de una nueva constitución escrita hicieron su aparición. Los primeros que argumentaron convincentemente a favor de ese tipo de constitución, en su caso a favor de un *Agreement of the People*, fueron los *Levellers*, una coalición de londinenses y soldados que comenzaron organizando una masiva petición a favor de la libertad religiosa pero que muy pronto pasaron a temas constitucionales²¹. En la versión final de su constitución y de sus escritos desde la prisión, identificaron cinco objetivos que estaban entrelazados y superpuestos: certeza en el gobierno, abolición del poder arbitrario, establecimiento de límites a las autoridad suprema y a todas las autoridades subordinadas, y, finalmente, eliminación de todos los agravios conocidos²². El gobierno se debería ejercer mediante una asamblea unicameral elegida anualmente a través del voto de todos los hombres adultos económicamente independientes, excluyendo a aquellos que habían apoyado al Rey y a todos los oficiales públicos asalariados. En esto estaba implícita la aceptación de que vivir bajo leyes hechas por otros era un “derecho” de la mayoría de la población adulta, la cual se definía a través del género, la dependencia económica y la afiliación política²³. Las restricciones constitucionales tuvieron cabida en la forma de gobierno

²⁰ W. ALLEN (i.e. Edward Sexby), *Killing Noe Murder* (1657). Incluso en este breve tratado, el objetivo del tiranicidio era la restauración del gobierno legítimo al que los súbditos tienen que obedecer para disfrutar sus derechos *colectivos*.

²¹ Vid. J.C. DAVIS, “The Levellers and Christianity”, en P. GAUNT (ed.), *The English Civil War: Essential Articles*, Blackwell Publishers, Oxford, 2000, pp. 279-302. El mejor libro sobre los *Levellers* en un solo volumen sigue siendo el de J. FRANK, *The Levellers*, New York, 1969.

²² J. LILBURNE, W. WALWYN, T. PRINCE and R. OVERTON, *An Agreement of the Free people of England* (1649), en A. SHARP (ed.), *The English Levellers*, Cambridge University Press, 1998, pp. 168-178 (en especial la página 170).

²³ Esta era exactamente la postura de Henry Ireton, oponente de los *Levellers* y yerno de Oliver Cromwell, en los famosos debates de Putney a finales de octubre y principios de noviembre de 1647. *At the General Council of the Army, Putney, 29 October 1647*, en A. SHARP (ed.), *The English Levellers*, op. cit., pp. 103-104 y 113.

representativo incluido en el *Agreement*. Así, no existía la potestad de forzar a nadie contra su conciencia en asuntos religiosos o la de alistamiento forzoso en el ejército o la marina. No obstante, es importante recordar que esos derechos sólo correspondían a los cristianos protestantes y que podían subsumirse en la idea del predominio de la obligación personal de cumplir con los deberes personales hacia Dios; el reverso del “derecho” era el “deber”²⁴. Aún así, la posición de los *Levellers* y su vulnerabilidad unicameral parecían extremas a sus contemporáneos.

Hasta ahora hemos estado considerando el discurso de los derechos colectivos que se hacía frente a la tiranía o al gobierno ilimitado. Pero, ¿existía un lenguaje de los derechos civiles individuales, de derechos humanos, independiente de la cuestión de la resistencia? El brusco rechazo de esta noción es lo que resulta más llamativo. Sin lugar a duda alguna, en 1637, Peter Heylyn, que había confesado haberse convertido en un periodista monárquico durante los años de la guerra, expresó un profundo escepticismo al respecto. Había tenido noticias, decía, de la existencia pueblos libres, de Estados libres, pero no de personas libres²⁵. De igual forma, Henry Ferne, escribiendo desde el mismo bando, argumentó que los derechos colectivos, simplemente porque eran colectivos eran los únicos derechos que podían defenderse de modo efectivo²⁶. Pero no sólo eran los monárquicos quienes acentuaban la preeminencia de los derechos colectivos sobre los derechos individuales. Como consecuencia de la purga del Parlamento que realizó el ejército en diciembre de 1648, John Goodwin planteó el siguiente problema: si el Parlamento era el representante de los derechos colectivos, ¿que garantía existía para actuar en su contra y quién podría decirse que poseía tal derecho? Su respuesta, a la que parece que hubiera llegado de mala gana, fue que era una responsabilidad que recaía en el criterio de todos los hombres²⁷. Esto para muchos se parecía bastante a la frustrada declaración de Philip Hunton de que cuando dos autoridades igualmente legítimas (el Rey y el

²⁴ J.C. DAVIS, “Levellers and Christianity”, op. cit.

²⁵ P. HEYLYN, *A Brief and Moderate Answer* (1637), p. 15. Hobbes sostuvo la misma postura en *Leviathan*. Véase el libro de R. TUCK (ed.), *Thomas Hobbes: Leviathan*, Cambridge University Press, 1991, p. 149. Esta es una idea que Quentin Skinner ha asociado a lo que él denomina la libertad neo-romana. Véase al respecto Q. SKINNER, *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, 1998.

²⁶ H. FERNE, *The Resolving of Conscience* (1642), p. 7.

²⁷ J. GOODWIN, *Right and Might Well Met* (1649), p. 15.

Parlamento) entraban en conflicto no había más remedio que decidiese la conciencia individual²⁸. Casi inmediatamente, Hunton se puso a la defensiva. ¿Significaba lo que estaba diciendo que las personas individuales, exclusivamente en virtud de su condición humana, tenían el derecho de juzgar la legitimidad del gobierno o la legitimidad de la política del gobierno? Y, si significaba esto, ¿la consecuencia no podría ser la anarquía?

Aquellos que identificaron la fuerza práctica de la postura de Hunton como el problema que deterioraba desde la relación del Parlamento con el Rey, hasta la del ejército con el Parlamento (1648-1649, 1653) y la de la minoría con la mayoría²⁹, extendieron la base de la moralidad política tal y como la identificó, en un contexto diferente, Hugo Grocio. En 1649, Anthony Ascham defendió el golpe de estado de diciembre de 1648 y la revolución que le siguió usando la terminología de Grocio del derecho trascendente de la autoprotección³⁰. Fue este derecho el que construyó la base para la capitulación de todos los demás derechos, incluyendo la determinación individual de la conciencia, que Thomas Hobbes insistía que tenía que ser la base de toda soberanía estable. La postura de Hunton de incluir el derecho humano innato a la autodeterminación encontró así objetores en todos los frentes pues podía tener como resultado tanto la anarquía como el absolutismo hobbesiano.

No puede sorprender entonces que el debate se reorientase hacia la reafirmación de los derechos colectivos más que de los derechos individuales; incluso más, que se enfatizasen los deberes sobre los derechos. Un ejemplo de lo primero fue el caso de John Lilburne. *Freeborn John*, como a menudo Lilburne era llamado, fue considerado a finales del siglo XIX y principios del XX como un luchador a favor de las libertades seculares y de los derechos individuales³¹. Fue un panfletario prolífico que constantemente desa-

²⁸ P. HUNTON, *A Treatise of Monarchy* (1643); P. HUNTON, *A Vindication of the Treatise of Monarchy* (1644).

²⁹ La exposición del problema se encuentra en las cartas de Oliver Cromwell a Robert Hammond del 6 y del 25 de noviembre de 1648, ambas incluidas en C. ABBOTT (ed.), *The Writings and Speeches of Oliver Cromwell*, 4 vols., Oxford University Press, 1998. Las cartas están en el vol. 1, pp. 676-678 y 696-699.

³⁰ A. ASCHAM, *Of the Confusions and Revolutions of Government* (1649), en D. WOOTTON (ed.), *Divine Right to Democracy: An Anthology of Political Writings in Stuart England*, Harmondsworth, 1986, p. 346.

³¹ G.P. GOOCH, *English Democratic Ideas in the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, 1967 (la primera edición es de 1898).

fiaba la jurisdicción de la Cámara de los Lores, que ponía a prueba a los tribunales, que entraba y salía de la cárcel, y que hacía uso de una serie de juicios famosos en los que él era el acusado. En todas esas situaciones Lilburne era consistente al usar su situación personal para ilustrar las amenazas a las que se enfrentaban los derechos colectivos. Usó tal plataforma, cuando fue posible, para defender no los derechos individuales sino los derechos colectivos del Parlamento, los Comunes, los ingleses y sus primogénitas, los *petitioners* y los que suscribieron los *Agreements of the People*³². Al final del siglo XVII, el republicano más adicto a los *tumultos* maquiavélicos, Algernon Sidney, continuaba preocupado, al igual que John Locke, en defender los derechos colectivos y no los individuales. «Pero aunque cada hombre particular, tomado individualmente, está sujeto a las ordenes del magistrado, el conjunto del pueblo no lo está, pues mientras que aquél está por y para el pueblo, el pueblo no está ni por ni para él»³³. Por su parte, Robert Filmer se había apresurado en considerar la apelación de Philip Hunton a la conciencia individual como un absurdo y un debilitamiento de la posible estabilidad de cualquier colectivo. Según Filmer, Hobbes había concedido demasiado a Hunton y había terminado proponiendo que para escapar del estado de naturaleza todos los hombres deberían llegar a un acuerdo entre ellos; en el mejor de los casos, según Filmer, era una imposibilidad física; en un estado de guerra, tal y como Hobbes concebía que era el estado de naturaleza, estaba fuera de discusión³⁴. Como ocurría a menudo con los argumentos de Filmer, éstos tocaron poderosamente la fibra sensible de sus contemporáneos, hasta tal punto que sus adversarios, incluyendo a Locke, Sidney y Tyrell, tuvieron que renunciar a cualquier intención de hacer prevalecer los derechos individuales sobre los colectivos³⁵. Tal y como ha soste-

³² Véase P. GREGG, *Free-Born John: A Biography of John Lilburne*, Dent, London, 1961.

³³ T. G. WEST (ed.), *Algernon Sidney: Discourses Concerning Government* (1698), Indianapolis, 1996, p. 519. Las ideas de madurez de Locke se reflejan en P. LASLETT (ed.), *Locke's Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, 1970, pp. 419-423.

³⁴ Sir R. FILMER, *The Anarchy of a Limited or Mixed Monarchy* (1648) y *Observation Concerning the Originall of Government, upon Mr. Hobbes 'Leviathan'*, ambos en J. P. SOMMERVILLE (ed.), *Filmer: Patriarcha and Other Writings*, Cambridge University Press, 1991, pp. 285-288 y 184-197, respectivamente.

³⁵ P. LASLETT (ed.), *Locke's Two Treatises of Government*, op. cit., p. 445: «El poder que todo individuo cede a la sociedad cuando se incorpora a ella nunca puede revertir de nuevo en él, al menos mientras permanezca la sociedad, sino que siempre se mantendrá en la comunidad, porque sin dicho poder ésta no puede existir».

nido Conal Condren, de Richard Hooker a George Lawson y Thomas Hobbes, una corriente de pensamiento muy importante se persuadió de que el único y verdadero derecho era el derecho a constituir una autoridad a la cual las personas estaban, desde el momento de la constitución, sujetas y el ejercicio de tal derecho era una función de la comunidad *qua* comunidad y no de una proyección numérica de una población de individuos. Era, en otras palabras, un derecho colectivo más que un derecho individual³⁶.

IV

Allí donde los derechos sean colectivos y donde la mayoría de los miembros de la sociedad sea excluida de la participación tanto en el proceso de erigir el gobierno como en el proceso de aprobación de las leyes, el principal derecho es vivir bajo formas de gobierno y leyes hechas por otros. En tales condiciones, el derecho a ser gobernado por consentimiento era el derecho de una minoría. Este era un tema al que el gran jurista inglés, Sir Edward Coke, frecuentemente aludía. Según él, las condiciones para que una ley fuese virtuosa eran la imparcialidad, la certeza, la antigüedad, la presteza, que fuese beneficiosa para todos y fácilmente obedecible. El consentimiento no era, por lo tanto, una de ellas. La función de los tribunales era comprobar que el *Common Law* inglés cumpliera esos criterios. Desde ese momento, lo que se enfatizaba no eran los derechos que los súbditos tenían en relación con tales leyes sino su *deber* de someterse a ellas³⁷. Incluso John Lilburne en *The Just Defence* (1653) afirmó que era «imposible para cualquier hombre, mujer o infante en Inglaterra estar libre de la voluntad arbitraria y tiránica de los hombres excepto bajo las *ancient laws* y el *ancient right* de Inglaterra, a favor de los cuales he luchado incluso hasta derramar mi sangre para que se conserven y mantengan»³⁸. Inherente a esta lógica era que muchos de los hombres y todas las mujeres y niños estaban obligados a someterse a las leyes hechas por otros y que, sin tal sumisión respetuosa, los derechos, tal y como se disfrutaban, no podían preservarse o mantenerse. Para todos, la condición previa de los derechos –incluso para ese ardiente defen-

³⁶ C. CONDREN (ed.), *George Lawson: Política Sacra et Civilis*, Cambridge University Press, 1992, pp. ix-x.

³⁷ Sir E. COKE, *Preface to the Second Part of the Reports* (1602/1656), p. 3.

³⁸ J. LILBURNE, *The Just Defence* (1653), en D. WOOTTON (ed.), *Divine Right and Democracy*, op. cit., p. 146.

sor de la “libertad” – era la respetuosa sumisión a las leyes que ellos u otros hubiesen creado. Los deberes, por lo tanto, precedían a los derechos. No obstante, la prioridad del deber de sumisión no era algo nuevo para los protestantes ingleses. El derecho de un pueblo a oponer resistencia a un príncipe herético fue una posición que se asociaba a católicos foráneos, conspiradores y traidores. Desde el reinado de Isabel la respuesta ante tales amenazas había sido acentuar el deber de sumisión a aquellos que ejercían la autoridad, tal y como se inculcaba en las Escrituras: sujeción «a las autoridades superiores» (Romanos, 13) y sumisión a los mandatos de los hombres (1ª Pedro, 2). Los monárquicos, naturalmente, recordaron estos mandatos al estallar la guerra civil, o “Gran Rebelión”, como algunos preferían llamarla³⁹. Pero al final de la década de los 40, un radical religioso, para quien la lucha contra la idolatría se había desarrollado mal, culpó a todas las personas pues, como colectivo, tenían unos deberes que no habían cumplido⁴⁰. En su justificación final, los líderes de los *Levellers*, también enfatizaron los deberes más que los derechos. Ningún hombre «había nacido para ocuparse exclusivamente de sus asuntos, sino que estamos obligados por las leyes de la naturaleza (que alcanzan a todos), del cristianismo (que nos alcanzan como cristianos) y de la sociedad y del gobierno, a esforzarnos en fomentar la felicidad comunitaria pues debemos preocuparnos por los otros igual que por nosotros mismos...»⁴¹. Tal y como lo veía George Lawson, todas las comunidades se cimentaban en el precepto “ama a tu prójimo”; en otras palabras, su base eran los deberes no los derechos⁴².

Como es natural, los defensores del Protectorado, al igual que los defensores de la monarquía anteriores y posteriores a ellos, también tendieron a enfatizar los deberes más que los derechos. En 1656, Michael Hawkes identificó la esencia de la libertad con la capacidad protectora del Estado. «Sólo existe una verdadera libertad allí donde bajo la dirección y protección de un príncipe se está a salvo de invasiones extranjeras, y se disfruta libremente de la propiedad»⁴³.

³⁹ *Vid.*, como ejemplo, H. FERNE, *The Resolving of Conscience*, op. cit., p. 13.

⁴⁰ L[aurence] C[larkson], *A Generall Charge* (1647).

⁴¹ *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* (1649), en A. SHARP (ed.), *The English Levellers*, op. cit., p. 158.

⁴² C. CONDREN (ed.), *George Lawson: Politica Sacra et Civilis*, op. cit., pp. 42 y 92.

⁴³ M[ichael] H[awkes], *The Right of Dominion and Property of Liberty, Whether Natural, Civil or Religious* (1656), p. 107.

La libertad de conciencia, en su opinión, podría considerarse como un derecho natural, respetado incluso por Cristo, pero inmediatamente a su lado aparece el deber de no abusar de tal libertad, dañando a otros, perturbando la paz o dedicándose al libertinaje⁴⁴. A menudo, los defensores del Protectorado solicitaban a aquellos que habían prometido lealtad a regímenes anteriores –la monarquía Estuardo, el gobierno del Parlamento, la República– un juramento⁴⁵. La respuesta a esto fue la teoría del interés. Se argumentó que, en especial en tiempos de confusión e incertidumbre, era legítimo perseguir el propio interés. En *The Ground of Obedience and Government* (1655), Thomas White sostuvo que el interés significaba para la vida en comunidad lo que la gravedad para el mundo físico, constituía la sociedad y sus instituciones. Pero, en su opinión, mucha gente no era capaz de identificar su propio interés. De eso se deducía que tenían que dejar esa tarea a aquellos que fueran más capaces y honorables. Al depender la estabilidad de la república de la fidelidad y de la obediencia, era esencial reconocer que no existían cosas tales como los derechos naturales. Sólo existía una construcción social de derechos y deberes, y estos últimos eran más importantes. El gobierno era «el poder o derecho de dirigir los asuntos comunes de una multitud de personas, fruto de una sumisión voluntaria de las voluntades de los miembros de la comunidad a la voluntad de los gobernantes». Era el deber de todos, así como su interés, someterse a esa voluntad comunitaria⁴⁶. Tal sumisión de nuevo reforzaba la idea de que eran los deberes los que había que cumplir más que protegerse los derechos.

V

Esta aproximación deontológica a la relación entre los súbditos y sus gobernantes se vio reforzada por el omnipresente reconocimiento de la soberanía absoluta de Dios. Como George Lawson expone: tanto el gobierno civil como el gobierno eclesiástico eran «el gobierno de los hombres por los hombres bajo Dios». Toda sumisión humana esencialmente era, en estos términos, sumisión a Dios pues no existía poder sobre la faz de la tierra que Dios

⁴⁴ *Ibidem*, p. 134.

⁴⁵ D.M. JONES, *Conscience and Allegiance in Seventeenth Century England: the Political Significance of Oaths and Engagements*, New York, 1999.

⁴⁶ T. WHITE, *The Grounds of Obedience and Government* (1655), pp. 3-6, 9-12, 30-31, 39-40 y 47.

no hubiese permitido⁴⁷. O, como el gran casuista William Perkins recordaba a sus lectores, la forma más adecuada para tener una buena conciencia era cumplir con los deberes hacia Dios. Los deberes hacia los hombres ocupaban un segundo lugar⁴⁸. Por tal motivo, el pensamiento político del Renacimiento, al menos en Inglaterra, puede describirse como una rama de la filosofía moral, centrada en los deberes y no en los derechos⁴⁹. Hubo una sorprendente continuidad, a través del tiempo y de diferentes grupos, en esta actitud hacia la primacía de los deberes. Así, en la isabelina *Homily Against Disobedience* (1570) se defendió que los hombres libres tenían la libertad de los siervos de Dios, lo cual significaba que su principal derecho era cumplir con su deber hacia Dios y eso incluía el deber de obedecer a la autoridad civil⁵⁰. De igual forma, predicando a los miembros del Parlamento durante la apertura del segundo Protectorado del Parlamento de Cromwell en septiembre de 1656, John Owen señaló que todo aquello que hiciesen tenía que estar al servicio del objetivo de Dios de fundar Sión y su deber era colaborar con Él en dicho proyecto⁵¹. Por su parte, al diferenciar entre *Civill Worship* y *Divine Worship*, Thomas Hobbes era de la opinión de que, por lo que se refiere a este último, todos los creyentes eran “esclavos de Dios”⁵². Desde un planteamiento completamente diferente, Jonas Dell había defendido que en la esfera civil sólo cabían dos alternativas: la esclavitud del pecado y Satanás, o la obediencia a Dios⁵³. No seguir los planes de Dios era, según Richard Baxter, «casi la mayor de las traiciones que los hombres son capaces de cometer». Sólo aquellos que voluntariamente hubiesen aceptado la sujeción a Dios deberían ser considerados *cives* o súbditos libres en una república realmente santa⁵⁴. Por doquier, en una cultura política dominada

⁴⁷ C. CONDREN (ed.), *George Lawson: Politica Sacra et Civilis*, op. cit., pp. 202 y 219. Acerca de la base deontológica de casi todo el pensamiento político durante el siglo diecisiete inglés véase A. SHARP (ed.), *Political Ideas of the English Civil War 1641-1649*, Harlow, 1983, pp. 7, 13 y 23.

⁴⁸ K. THOMAS, “Cases of Conscience in Seventeenth Century England”, en J. MORRILL, P. SLACK y D. WOOLF (eds.), *Public Duty and Private Conscience in Seventeenth-Century England*, Oxford University Press, 1993, p. 34.

⁴⁹ J. GUY, “The Henrician Age”, en J.G.A. POCOCK (ed.), *The Varieties of British Political Thought 1500-1800*, Cambridge University Press, 1993, p. 13.

⁵⁰ R. B. BOND (ed.), *Certain Sermons or Homilies (1547) y A Homily against Disobedience and Wilful Rebellion (1570)*, Toronto, 1987, p. 46.

⁵¹ J. OWEN, *God's Work in Founding Zion*, Oxford University Press, 1646, p. 9.

⁵² R. TUCK (ed.), *Thomas Hobbes: Leviathan*, op. cit., p. 447.

⁵³ J. DELL, *Christ Held Forth by the Word (1646)*, p. 9.

⁵⁴ R. BAXTER, *A Holy Commonwealth (1659)*, pp. 230-231.

por la religión, el deber a Dios, no la expresión de los derechos humanos, era la prioridad cardinal⁵⁵. Por dicho motivo, uno de los “principios republicanos” sistemáticamente expresado por escritores republicanos del período enfatizaba la importancia del deber, el comportamiento moral y la disciplina, al buscar el bien común. La *virtú* maquiaveliana se reabsorbía en un esquema cristiano⁵⁶.

Descifrar y observar el deber personal hacia Dios requería una conciencia puesta a punto con precisión y eso hizo que muchos esfuerzos se dirigieran hacia la necesaria disciplina para alcanzarla⁵⁷. «Conciencia –como declaró Thomas Hill– es... una regla hacia ti sólo en la medida en que está informada por la palabra de Dios»⁵⁸. Por un lado, todo gobierno estable «tiene algún vínculo con nuestras conciencias»⁵⁹. Por otro, las conciencias mal informadas podían ser «la distorsión más peligrosa contra la autoridad»⁶⁰. La consideración de Hobbes, para muchos de sus contemporáneos, como un ateo fue esencial para encomendar el gobierno de la conciencia al magistrado civil más que para dejarla en las manos de Dios. Para Sir Henry Vane *junior*, que argumentó contra esta postura, Cristo mantenía la propiedad sobre todas las conciencias. De esto se deducía que el magistrado civil no podía tener ningún derecho sobre ellas y que, por lo tanto, el gobierno civil tenía que estar limitado⁶¹. Pero antes de que pensemos que tales argumentos creaban cierto espacio para los derechos *humanos*, necesitamos saber qué significaba realmente la soberanía de Dios sobre las conciencias humanas. El argumento de los *Levellers* a favor de la libertad de conciencia, y este era uno de sus argumentos típicos, *no* era un argumento que provenía desde los derechos

⁵⁵ Véase W. LAMONT, “Pamphleteering, the Protestant consensus and the English Revolution”, en R.C. RICHARDSON and G.M. RIDDEN (eds.), *Freedom in the English Revolution: Essays in history and literature*, Manchester University Press, 1986, pp. 72-92; J.C. DAVIS, “Religion and the Struggle for Freedom in the English Revolution”, *The Historical Journal*, 35:3, 1992, pp. 507-530.

⁵⁶ J. SCOTT, *Commonwealth Principles: Republican Writings of the English Revolution*, Cambridge University Press, 2004.

⁵⁷ K. THOMAS, “Cases of Conscience in Seventeenth Century England”, op. cit.; H. BRAUN and E. VALLANCE (eds.), *Contexts of Conscience in Early Modern Europe 1500-1700*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2004.

⁵⁸ Citado por S. BASKERVILLE, *Not Peace But a Sword*, Routledge, London, 1993, p. 98.

⁵⁹ [William SHERLOCK], *Their Present Majesties Government Proved*, 1691, pp. 4-5.

⁶⁰ P. HEYLYN, *A Brief and Moderate Answer* (1637), p. 8.

⁶¹ D. PARNHAM, “Politics spun out of Theology and Prophecy: Sir Henry Vane on the spiritual environment of public power”, *History of Political Thought*, 12:1, 2001.

humanos sino de la soberanía divina y del deber de la sumisión humana a dicha soberanía. Era, como el victorioso ejército inglés señaló a los escoceses en 1650, un asunto de liberación, en este caso, de una autoridad civil para someterse a la voluntad de un Dios viviente (*Living God*)⁶². El derecho a la autodeterminación no estaba involucrado. Los *Levellers*, que lucharon duro y sufrieron mucho por defender la libertad de conciencia, elaboraron este argumento. William Walwyn, en 1646, invitó al Parlamento a establecer «una libertad justa y satisfactoria para servir a Dios sin hipocresía y según la persuasión de la conciencia»⁶³. Mientras luchaban para limitar el gobierno civil, entendían a Dios como un soberano absoluto y sin límites sobre la conciencia. Para John Lilburne, Dios era un «soberano absoluto», «circunscrito, gobernado y limitado no por las reglas, sino que hace todas las cosas sola y exclusivamente mediante su voluntad y su ilimitada buena discrecionalidad»⁶⁴.

VI

La tensión entre las normas constitucionales, que protegían los derechos colectivos que vinculaban al gobierno y a los súbditos, y el deber hacia Dios, en su versión más extrema, se observa mejor si no se presta atención a las asediadas sectas minoritarias sino al gobierno del *Lord Protector*, Oliver Cromwell. Al hacer esto, podemos contemplar el choque entre el deseo de legítimos derechos de protección y el imperativo de sumisión a un Dios viviente; choque que no daba ningún lugar a abstracciones seculares como los derechos humanos.

Si el problema de la responsabilidad del gobierno había sido crucial a la hora de precipitar la crisis en 1640-1642, parecería que se habría resuelto con la constitución escrita que establecía el Protectorado, el *Instrument of Government*, y su puesta en funcionamiento. Según este texto, el poder legislativo

⁶² A Declaration of the English Army in Scotland (1650), en A.S.P. WOODHOUSE (ed.), *Puritanism and Liberty*, Dent, London, 1938, pp. 474-478; J.C. DAVIS, "Living with the Living God", en C. DURSTON and J. MALTBY (eds.), *Religion in the English Revolution*, Manchester (en prensa).

⁶³ [William Walwyn], *Toleration Justified* (1646), en A. SHARP (ed.), *The English Levellers*, op. cit., p. 9.

⁶⁴ J. LILBURNE, *The Freeman's freedom vindicated* (1646), en A. SHARP (ed.), *The English Levellers*, op. cit., 31.

supremo estaba en manos de «una persona y el Parlamento». Este cargo personal (el Protector) no era hereditario. Tenía que realizar la acción de gobierno con el Consejo (*Council*) y el Parlamento en todo aquello que se refiriese a la política exterior, las órdenes al ejército y la política interna. Tampoco podía dictarse ley alguna o imponerse impuestos sin el consentimiento del Parlamento. El veto del *Lord Protector* sobre la legislación era de carácter suspensivo pero sólo durante veinte días. Todos los nombramientos civiles tenían que aprobarse por el Consejo o por el Parlamento. Las nominaciones al Consejo las hacía el Parlamento y el *Lord Protector* ejercía un control muy limitado sobre esa selección. Desde diciembre de 1653 (inauguración del Protectorado) hasta septiembre de 1654 (momento en el que el primer Parlamento del Protectorado se reunió) el Consejo fue quien efectivamente gobernó al país, dirigió la política exterior y preparó una larga lista de reformas legislativas para el Parlamento entrante, del cual se esperaba que cumpliera fielmente su papel en el proceso⁶⁵.

Cuando este segundo Parlamento se reunió, varios de sus miembros cuestionaron la legitimidad del mismo mientras que otros querían enmendar y aprobar la constitución antes de embarcarse en el sustancial programa legislativo que el Consejo había preparado. En concreto, cuestionaban que Cromwell hubiera asumido el papel de *Lord Protector*. En un discurso a los miembros del Parlamento, el 12 de septiembre, Cromwell se defendió usando dos argumentos, haciendo especial énfasis en el segundo. Dios, por su divina providencia, le había elevado y promovido a su actual posición. En segundo lugar, solicitó el apoyo testimonial de una «nube de testigos». En su toma de juramento, el 16 de diciembre de 1653, los funcionarios del gobierno, los jueces, el alcalde y regidor de la ciudad de Londres, habían testificado a favor de la legitimidad de lo que allí estaba ocurriendo. Todos los oficiales de los ejércitos en Inglaterra, Escocia e Irlanda habían manifestado su aprobación. Los gremios de Londres habían enviado cartas de lealtad al nuevo régimen. Los funcionarios (*officeholders*) de las ciudades, municipios y condados a lo largo y ancho del país habían expresado su apoyo. Jueces, jueces de paz y otros funcionarios habían continuado actuando bajo su autoridad y la autoridad de las órdenes dictadas en su nombre y nuevo título. Los *sheriffs*, como funcionarios encargados de escrutar los votos y anunciar el re-

⁶⁵ J.C. DAVIS, *Oliver Cromwell*, Arnold, London, 2001; P. GAUNT, *Oliver Cromwell*, Oxford University Press, 1996; B. COWARD, *The Cromwellian Protectorate*, Manchester University Press, 2002.

sultado de la votación, habían regulado las elecciones al Parlamento bajo dicha autoridad. Los votantes habían votado y los miembros del Parlamento habían aceptado su elección bajo la autoridad legal del *Lord Protector*. Los propios miembros del Parlamento, al estar en Westminster, habían aceptado la autoridad bajo la cual se había celebrado su elección, y dirigiéndose a ellos, Cromwell declaró: «Vosotros seréis mi último testigo»⁶⁶. Todas estas personas eran las que representaban a las comunidades que formaban Inglaterra, Escocia e Irlanda (pues el Protectorado era una constitución británica con un Parlamento británico) y como funcionarios hacían que la nación fuese gobernable⁶⁷. Manifestaban los derechos colectivos de las comunidades, participaban en el gobierno y el argumento de Cromwell era que, si eran cómplices del funcionamiento del Protectorado, eso les uniría a él y le conferiría legitimidad. Cuatro meses más tarde, en un discurso que enfatizaba una fuente de legitimidad diferente, Cromwell disolvió enfurecido este Parlamento, el cual había fracasado en su intento de adaptarse al programa legislativo que le habían presentado. El derecho de Cromwell a gobernar había sido regularmente cuestionado y había sido descrito como un hombre dominado por la ambición personal y diestro en la manipulación del poder y de los acontecimientos. En otro discurso, el 22 de enero de 1655, dijo ser sincero «porque hablo para Dios, no para los hombres». Si los miembros del Parlamento volviesen la mirada hacia los últimos quince años, tenían que comprender que Dios estaba haciendo Su voluntad entre ellos, «sabemos que el Señor ha ido poniendo esta nación de mano en mano, hasta que la ha depositado en vuestro regazo». El poder le había sido dado «por divina providencia y dispensación». Era consciente de que se había hecho una interpretación más cínica de los acontecimientos, pero «afirmar que los hombres provocaban los acontecimientos, cuando era Dios; juzga tú mismo si Dios lo soportará». No podía perdonarse la blasfemia de atribuir la revolución y sus consecuencias a los planes políticos de los hombres, o a la astucia de Cromwell, más que a la de Dios. La blasfemia era mucho peor porque «Nosotros en esta tierra hemos sido instruidos de otra manera por la Palabra, las Obras y el Espíritu de Dios». Ignorar las enseñanzas de la Escritura (la palabra), la Providencia (las obras) y el Espíritu Santo implícitamente era negar

⁶⁶ ABBOTT (ed.), *The Writings and Speeches of Oliver Cromwell*, vol. 3, op. cit, pp. 451-462.

⁶⁷ Sobre la dependencia que tenían los primeros Estados modernos de los funcionarios públicos véase M. GOLDIE, "The Unacknowledged Republic: Officeholding in early Modern England", en T. HARRIS (ed.), *The Politics of the Excluded c.1500-1850*, Basingstoke, 2001.



la soberanía de Dios sobre la tierra. «...todo corazón sensato» debería «tener cuidado en cómo provoca y cae en manos del Dios viviente por blasfemias como esas». No satisfecho con esa funesta advertencia, Cromwell evocó un castigo más extremo y lo hizo hablando en nombre del propio Cristo. Negar deliberadamente la soberanía de Dios sobre los acontecimientos de este mundo e imputarlos a los hombres, cuando Cristo había enseñado a los hombres y a las naciones otra cosa, era una blasfemia demasiado grande. Y provocaba a Dios más de lo normal. «¿Entonces qué? Nada, excepto una aterradoramente caída en las manos del Dios viviente». Y aún había de venir más. Tal mayúscula blasfemia llevaría a Dios a retirar los beneficios del sacrificio redentivo de Cristo. «...hablan en contra de Dios y caerán en sus manos sin un Mediador». Al negar «Sus obras en el mundo, con las que gobierna reinos», «provocamos al Mediador», «Y Él [i.e. Cristo] podría decir, os dejaré con Dios, no intercederé por vosotros, dejaré que os haga pedazos: dejaré que caigáis en manos de Dios porque me negasteis la soberanía y el poder que se me habían atribuido. No intercederé ni mediaré por vosotros cuando caigáis en las manos del Dios viviente»⁶⁸.

Se apoderaron de Cromwell dos estimadísimos impulsos o principios. Uno era la noción de libertad civil que él identificaba con la *rule of law*. De este punto de vista, entendió que su papel era el de aceptar los límites constitucionales que acompañaban a esta visión del Estado; mediando, manteniendo la paz e intentando mantener un balance entre los elementos de una constitución equilibrada. El segundo impulso era su ideología fundada sobre la religión. Había de ser un humilde instrumento en manos del Dios viviente, dinámico y con intenciones. Tal Dios tenía poca paciencia con las constituciones humanas, mediaciones y equilibrios. La sumisión a Él podría significar una disposición a dejar de lado los instrumentos de la libertad civil, como ocurrió en 1648-1649 (que supuso la purga del Parlamento, un juicio de dudosa legalidad y la ejecución del Rey) y en 1653 (la forzosa disolución del *Rump* desafiando la ley contra la disolución del Parlamento sin su consentimiento). Los derechos a la protección mediante la *rule of law* que se consagraban en el concepto de libertad civil siempre debían, pues, entenderse en el contexto de un imperativo superior, el deber de un pueblo santo a someterse a la voluntad del Dios viviente.

⁶⁸ ABBOTT (ed.), *The Writings and Speeches of Oliver Cromwell*, vol. 3, op. cit., pp. 579-593.

VII

Las reivindicaciones de los derechos humanos como un conjunto de derechos exclusivamente basados en las exigencias de humanidad y alejados de cualquier postura específica de un grupo, apenas tenían cabida en el vocabulario de la Revolución Inglesa⁶⁹. Los derechos, en este discurso, se encontraban vinculados y limitados por el derecho local. Prevalcían los derechos colectivos sobre los derechos individuales y la autodeterminación individual se evaluaba de forma negativa por ser una amenaza de anarquía de la voluntad o una especie de absolutismo hobbesiano que suponía una renuncia a todos los derechos, excepto el derecho de autoprotección. La violencia comunitaria de la guerra civil y la revolución reforzaron, más que debilitaron, la idea de los derechos colectivos y la prioridad de los deberes sobre los derechos. El argumento del derecho natural no estaba suficientemente divorciado de la naturaleza, entendida como parte de un orden moral divino, como para permitir un camino hacia unos derechos exclusivamente basados en la condición humana. Más bien, la prevalencia de la idea de un Dios viviente, y su importancia al exacerbar el carácter distintivo de las tensiones revoluciones durante el siglo diecisiete inglés, pusieron de relieve la importancia de una consciente sumisión de la conciencia a la voluntad divina⁷⁰. Por tal motivo, este modelo trasciende y debilita lo que ha llegado a ser una dicotomía clásica en la reciente historiografía sobre la evolución del liberalismo anglosajón. Aquello que se ha destacado es la antipatía entre el republicanismo clásico, con su énfasis en unos ciudadanos activos que participan vigorosamente en la vida cívica y en la incorporación de sus derechos y obligaciones en un ente colectivo mayor, la *res publica* o república, y el liberalismo, con su valoración del individualismo, la protección de la esfera privada y los derechos individuales⁷¹. Como este ensayo trata de mostrar, en esos años no había lugar para desarrollar un discurso liberal, aceptable para muchos, a pesar de los esfuerzos de Hobbes y

⁶⁹ En este sentido, la condena de Burke de los derechos abstractos (exigidos durante las Revoluciones americana y francesa) tiene su orgen en una vieja tradición del discurso político inglés.

⁷⁰ J.C. DAVIS, "Living with the Living God", op. cit.

⁷¹ V. SULLIVAN en su libro *Machiavelli, Hobbes and the Formation of a Liberal Republicanism in England*, Cambridge University Press, 2004, hace un estudio de estas posturas, que han sido polarizadas demasiado fácilmente, y propone un argumento favorable a su convergencia en el siglo diecisiete inglés.



Locke. Históricamente, el discurso anglosajón sobre los derechos humanos tiene unas raíces menos profundas de lo que a menudo se ha asumido. Los derechos humanos quedaban en un plano secundario durante la Revolución inglesa.

J.C. DAVIS

*School of History, University of East Anglia
Norwich NR4 7TJ, United Kingdom
e-mail: Colin.Davis@uea.ac.uk*



