

Los levellers y el “humanismo radical”: dentro y fuera del republicanismo

Fernando FERNÁNDEZ-LLEBREZ

Recibido: 18 de marzo de 2014

Aceptado: 4 de agosto de 2014

RESUMEN

El objetivo del presente artículo es ofrecer una reflexión sobre la formación intelectual y política de los *levellers*. En primer lugar, se pretende comprobar en qué medida la identificación de los *levellers* como “santos milenaristas” es certera o si, por el contrario, resulta más adecuado situarlos dentro de un tipo de humanismo. En segundo lugar, analizaremos cuál es la relación entre el pensamiento político de los *levellers* y el republicanismo cívico. Y, finalmente, trataremos de definir a los *levellers* como un grupo que postula un proyecto político de tendencia moderna e inclusiva, conformando lo que hemos denominado como humanismo radical.

PALABRAS CLAVE

Niveladores, humanismo, pensamiento radical, republicanismo cívico, teoría política.

ABSTRACT

The aim of this article is to reflect on the intellectual and political background of the Levellers. First, we will seek to discover to what extent the identification of the Levellers as “millennialist saints” is accurate or whether, on the contrary, it is more appropriate to place them within the category of humanists. Second, we analyze the relationship between the political thought of Levellers and civic republicans. Finally, the Levellers are defined here as a group that posits a modern and inclusive political project, forming what we may call a radical humanist movement.

KEY WORDS

Levellers, humanism, radical thought, civic republicanism, political theory.

INTRODUCCIÓN

El estudio académico sobre los *levellers* es un hecho relativamente novedoso y reciente. “El primer libro sobre los Niveladores no apareció hasta 1916”¹ y los relevantes *Debates de Putney* no fueron publicados hasta la última década del siglo diecinueve². No fue realmente hasta después de la segunda guerra mundial cuando los *levellers* empezaron a ser estudiados de forma específica y con la importancia que merecen. La obra de Caroline Robbins³ (1903-1999), publicada en 1959, dio el pistoletazo de salida a dichos estudios. Por eso no suenan extrañas las palabras de Henry Brailsford (1873-1958), otro de los pioneros en el estudio sobre este movimiento, cuando afirmó que “nuestra generación tuvo la buena suerte de descubrir de nuevo a los *levellers*”⁴. Es más, no será hasta los años ochenta del pasado siglo cuando de verdad ocupen un lugar propio en la historia intelectual⁵.

En términos generales, la mayoría de los investigadores sociales de referencia a la hora de conocer la primera fase de la revolución inglesa han compartido una idea similar sobre los *levellers*. Para muchos de estos, entre los que podemos destacar a William Haller y sus discípulos⁶, los integrantes de este movimiento suelen ser vistos como una especie de “santos milenaristas” en armas que defendieron un proyecto político más cercano a explicaciones y postulados “premodernos” que a concepciones modernas de la política. En un sentido similar los analiza John Pocock cuando afirma que si bien:

¹ David WOOTON, “Los Niveladores”, en John DUNN (ed.), *Democracia. El viaje inacabado (508 a.c.-1993 d.c.)*, Tusquets, Barcelona, 1995, p. 86.

²A lo largo del presente artículo tenderemos a usar la expresión inglesa *levellers*. Aun así, utilizaremos, a veces, la expresión castellana *niveladores* para evitar cierta reiteración.

³ Caroline ROBBINS, *The Eighteenth-Century Commonwealthman*, Amagi-Liberty Fund., Indianapolis, 2004.

⁴ Henry BRAILSFORD, *The Levellers and the English Revolution*, Stanford University Press, London, 1983, p. xi: “[T]o our generation fell the good fortune of re-discovering the Levellers”.

⁵ Véase Quentin SKINNER, “Rethinking Political Liberty in the English Revolution”: *History Workshop Journal*, n.º 61 (2006), pp. 156-170.

⁶ Para estos autores véanse, entre otros, obras clásicas como: William HALLER, *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution*, Columbia University Press, Columbia, 1955; Murray TOLMIE, *The Triumph of the Saints*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977; o Christopher HILL, *El mundo trastornado. El ideario popular extremista de la revolución inglesa del siglo XVII*, Siglo XXI, Madrid, 1983.

El *Agreement of the People* supuso una antinomia en relación con la *Ancient Constitution*... estamos ante algo comparable al momento savonaroliano en el que la conciencia cívica, la convicción apocalíptica y la naturaleza heredada del pasado, entran en una relación compleja... Los radicales de 1647 pueden ser considerados, por tanto, como personas que vivían un momento... en el que parecía inminente el advenimiento del verdadero milenio o, dicho en términos más espirituales, el momento en el que se creía iba a tener lugar una liberación que casi divinizaría las capacidades humanas⁷.

El propósito del presente artículo es problematizar dicha tesis. En este sentido, nuestro objetivo será doble. Por un lado, pretendemos comprobar en qué medida la identificación de los *levellers* como “santos milenaristas” es certera o si, por el contrario, resulta más adecuado situarlos dentro de un humanismo — defensor de ciertos derechos humanos— que podríamos denominar como políticamente *radical*. Y, por otro, observar cuál es la relación entre ese humanismo de los *levellers* y las concepciones republicano cívicas de la época, con el propósito de determinar en qué medida se sitúan dentro y/o fuera de dicha tradición. La tesis que pretendemos exponer es que la teoría política de los *levellers* se caracteriza por el desarrollo de una determinada concepción humanista —tendencialmente integradora— en la que interactúan algunos elementos republicanos-cívicos y planteamientos más “modernos” y radicales de la política, configurando lo que podríamos denominar como *humanismo radical*.

De este modo, comenzaremos haciendo un breve esbozo de las fuentes intelectuales de este movimiento dentro de la revolución inglesa. Seguidamente, realizaremos un recorrido por algunos de los conceptos centrales de su pensamiento, tales como la supremacía popular, su defensa de la justicia, su matriz popular, etc., con la intención de caracterizar dicho *humanismo radical*. Finalmente, abordaremos en qué medida todo ello supone una extensión o no del argumentario de los “santos milenaristas”, así como si conlleva una redefinición del republicanismo cívico, o una crítica externa a este. O, por el contrario, si hablamos de un dis-

⁷ John G. A. POCKOCK, *El momento maquiavélico. El pensamiento florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid, 2002, pp. 454-455. Podría recordarse que Michael Walzer en su magistral libro *La revolución de los santos* no sitúa a los *levellers* en el mismo “lugar” que lo hace Pocock en su también excelente libro. En este sentido, para Walzer los “santos milenaristas” quedan identificados con los radicales puritanos, “los disciplinarios de la época isabelina... los presbiterianos y los congregacionistas del período de los Estuardo, es decir,... la corriente principal del puritanismo, los auténticos calvinistas ingleses”, pero no con los *levellers*. Michael WALZER, *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, Katz, Madrid, 2008, p. 10.

curso que hace que los *niveladores* se encuentren *dentro y fuera* de ese republicanismo.

LEVELLERS: FORMACIÓN EN CONTEXTO

En sentido estricto, el movimiento *leveller* fue una experiencia relativamente corta en el tiempo durando unos cuatro años (1645-1649). Su momento álgido se dio en 1647 en torno a los conocidos *Debates de Putney*. Los *levellers* ganaron dicho debate, pero no la revolución, acontecimiento del que salieron victoriosos sus adversarios Oliver Cromwell (1599-1658) y Henry Ireton (1611-1651). En cualquier caso, resulta imposible comprender hoy la génesis de la revolución inglesa sin hacer una parada en este grupo de activistas defensores de la igualdad política⁸.

Los *levellers* configuraron un grupo heterogéneo y poroso de difícil delimitación conceptual e histórica y, más aun, si se interrelacionan con sus aliados los *agitadores*. Había *levellers* militares aunque también muchos de ellos eran civiles. Ya fuesen lo uno o lo otro, la pluralidad social conformaba parte de su realidad. Así, había *yeomen*, es decir, pequeños propietarios cultivadores que eran "hombres libres e independientes, orgullosos de sus pequeñas propiedades y decididos a defenderlas con su propia vida"⁹, que no formaban parte ni de la aristocracia tradicional ni de la *gentry*¹⁰. Pero, del mismo modo, había artesanos, pequeños comerciantes, sastres, ...; hablamos de un grupo con una alta y diversa presencia en sectores populares, tanto rurales como urbanos, siendo estos últimos los que le dieron su aspecto más específico y activo.

Esta diversidad afectó también a los orígenes intelectuales de su pensamiento político. Es conocida la presencia de ideas religiosas congregacionistas. Estaban acostumbrados a convivir bajo ciertas reglas en las que la libre discusión, el ejercicio del voto y el debate encarnizado formaba parte de su cotidianidad, lo cual le debía mucho a la tradición religiosa en la que se insertaban¹¹. Es imposible negar que todas estas concepciones formaron parte del *background* de su pensamiento político constituyendo lo que podríamos llamar como su "subsuelo" moral. Pero, al mismo tiempo, los *levellers* recibieron otras influencias intelectuales. Entre ellas, la proveniente de la tradición humanista latina que per-

⁸ WOOTTON, "Los Niveladores", pp. 84 y ss.

⁹ Marco REVELLI, "Presentación", en AA.VV., *The Levellers. Los Debates de Putney. En las raíces de la democracia moderna*, Capitán Swing, Madrid, 2010, p. 16.

¹⁰ *Ibid.*, p. 17.

¹¹ HILL, *El mundo trastornado*, p. 96.

mitía formas de argumentación no teológicas para dicho “subsuelo”, así como para ir más allá de este. La formación académica de algunos de los autores *levellers*, por lo menos de los más representativos y conocidos, confirma esta influencia.

Por señalar solo algunos ejemplos, Richard Overton (1640-1663) fue becario en el Queen’s College de Cambridge siendo educado por tutores humanistas; John Lilburne (1614-1657) se jactaba de alardear de su formación en la Escuela de Gramática de Newcastle; Maximilian Petty (1583-1689) fue miembro del Rota, el club de discusión de James Harrington (1611-1677); William Walwyn (1600-1681) destacaba por su alto conocimiento de la obra de Michel de Montaigne (1533-1592), Justo Lipsio (1547-1606) y Pierre Charron (1541-1603), dirigiendo un grupo de discusión sobre la política y el pensamiento republicano; incluso Thomas Rainsborough (1610-1648), el más religioso de todos ellos como se puede comprobar en los *Debates de Putney*, tuvo también una sólida formación en una escuela de Gramática; y, por supuesto, John Wildman (1621-1693) que, como ha dicho Samuel Glover, fue el pensador “más interesado en los argumentos políticos republicanos”¹² de todo este grupo, así como uno de los portavoces de los *levellers* en los citados debates y, presumiblemente, el autor de la primera versión de su texto de referencia: el *Agreement of the people* de 1647¹³. Por todo ello se puede afirmar que algunos de los “líderes de los *levellers* eran hombres de un nivel educativo comparativamente alto en una época en la que eso era sinónimo de tener una formación en retórica clásica e historia republicana”¹⁴.

Está acreditado que hubo cierta recepción, cuanto menos formal, de determinado humanismo cívico renacentista en los líderes *levellers* de mayor prestigio. Aun así, es preciso dilucidar en qué grado se dio esa influencia y qué planteamientos humanistas fueron los que recibieron tal acogida. Pudiera ser que aun teniendo ciertas fuentes comunes con el republicanismo cívico, la lectura e interpretación que hagan de estas los *levellers* les lleve a defender un proyecto político distinto al del republicanismo cívico. Para ello, comenzaremos por analizar el significado político de su texto más emblemático, el *Agreement of the people* (o acuerdo del pueblo).

¹² Samuel GLOVER, “Introducción”, en AA.VV., *The Levellers. Los Debates de Putney*, p. 46.

¹³ Para esta atribución de autoría véase: *Ibid.*, pp. 48 y ss. Para otra interpretación, aunque no contraria a esta, pero sí complementaria, véase SEVERAL HANDS, “An agreement of the people for a firm and present peace upon grounds of common right and freedom. 28 October 1647”, en Andrew SHARP (ed.), *The English Levellers*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 92.

¹⁴ GLOVER, “Introducción”, p. 44.

LOS LEVELLERS Y LA SUPREMACÍA POPULAR: LA CRÍTICA AL GOBIERNO MIXTO

El *Agreement of the people*, en sus tres versiones, es el documento más característico de los *levellers*. Su significado político es innegable. Y también su relevancia para el debate que se plantea en estas páginas, así como para los que se dieron en esos años trascendentales (1645-1688), que no fue otro que abordar "el problema de la fundación de algún orden social después de la disolución de todo fundamento tradicional"¹⁵. Pero conviene recordar que no fue lo único que escribieron. La inmensa cantidad de panfletos, cartas o documentos que, a día de hoy, se conocen sobre los *levellers*¹⁶, nos obliga a situar en contexto y de forma relacional esta obra, para así comprenderla mejor.

El primer *Agreement of the people* fue escrito en 1647 y sirvió como documento de referencia para los *Debates de Putney*. Su novedad es alta porque ni es una réplica de la libertad antigua clásica, que hace de la participación política un hecho indiscutible como *ethos cívico*, ni tampoco es un mero contrato que garantiza los privilegios de unos pocos. Es un acuerdo político en el que los derechos solo se pueden garantizar porque, precisamente, hay una norma suprema que es común e igual para todos y aprobada por la *plebs (o commons)*. Esa fue su trascendencia política. Y de ahí que para los *levellers* no bastara con conseguir tal o cual medida, sino exactamente un *Agreement of the people* como máxima expresión republicana de la idea de que *sin política no hay libertad posible*.

La derrota de dicha propuesta explica por qué un par de años más tarde los *levellers* escribieron un segundo *Agreement*. Todo parece indicar que este segundo documento fue más el producto de cierta componenda que un texto elaborado a voluntad¹⁷. Finalmente se redactó un tercer *Agreement*, escrito desde la prisión de Londres por Lilburne, Walwyn, Thomas Prince (1630-1657) y Overton, que fue el último intento de los *levellers* —como grupo— de dejar huella en todo el proceso político que se abrió tras la muerte del rey. Entre el primer y tercer *Agreement* hay ciertas diferencias, pero pese a ello, los distintos *Agreements* suponen la defensa de una concepción de la vida política para la cual la libertad

¹⁵ REVELLI, "Presentación", p. 23.

¹⁶ Véase Andrew SHARP (ed.), *The English Levellers*; y Arthur S. P. WOODHOUSE, *Puritanism and Liberty*, University of Chicago, Chicago, en http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_content&task=view&id=1319&Itemid=287 (15-12-2013).

¹⁷ Ian GENTLES, "The *Agreements of the people* and their political contexts", en Michael MENDLE (ed.), *The Putney Debates of 1647. The Army, the Levellers, and the English State*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 156.

es lo contrario de servidumbre y esclavitud¹⁸ y en la que la “libre disposición de uno mismo”¹⁹ y la participación ciudadana en la esfera pública van de la mano²⁰. Bajo la fórmula del *Agreement of the people*, los *levellers* defendieron la *aprobación* de un documento escrito que contara con determinadas premisas para controlar la actividad de los gobernantes (tanto del rey como del parlamento), se garantizaran ciertos derechos “que debían ser siempre respetados por el poder político”²¹ y se le otorgaba la supremacía al pueblo.

Si tomamos como ejemplo el tercero de estos acuerdos apreciamos el reconocimiento de derechos básicos o fundamentales tales como el “mantenimiento de aquellas salvaguardas y garantías de la vida, de la seguridad, de la libertad, de la propiedad y de los bienes”²²; libertad religiosa, de culto y de fe, limitado en el ejercicio de la función pública en relación al papismo o cualquier injerencia extranjera²³; la casi desaparición de la pena de muerte; el derecho a una defensa justa²⁴; etc. En definitiva, toda una batería de derechos característicos que suponían una garantía para la libertad y la igualdad de los ciudadanos ante la ley que, aun siendo limitada en comparación a día de hoy, expresa una concepción bastante avanzada en lo que afecta a limitar la arbitrariedad del poder, y que conlleva establecer cierta distancia para con el republicanismo clásico y el cívico²⁵, así como con los postulados piadosos de origen protestante²⁶.

¹⁸ Quentin SKINNER, *Hobbes y la libertad republicana*, Universidad Nacional de Quilmes Editorial, Buenos Aires, 2010, pp. 128 y ss.

¹⁹ Ricardo CUEVA, *De los niveladores a Marbury vs Madison: la génesis de la democracia constitucional*, CEPC, Madrid, 2011, p. 67.

²⁰ Para esto, véase Fernando FERNÁNDEZ-LLEBREZ, “Humanismo, participación y ciudadanía cívica. Elementos para una democracia de calidad”: *Revista Española de Ciencia Política*, n.º 30 (2012), pp. 31-53.

²¹ CUEVA, *De los niveladores a Marbury vs Madison*, p. 181.

²² John LILBURNE y OTROS, “Agreement of the people (1649)”, en AA.VV., *The Levellers. Los debates de Putney*, pp. 294 y ss.

²³ Advértase la diferencia respecto del primer *Agreement of the people* (1647), donde la tolerancia religiosa era plena. Ver SEVERAL HANDS, “An agreement of the people”, p. 94.

²⁴ Son importantes estas dos últimas cuestiones ya que los *levellers* se opusieron al asesinato del rey, precisamente, porque no había ley que lo justificara.

²⁵ Para el republicanismo clásico la referencia central es ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid, 1988; y para el republicanismo cívico el ya citado POCOCK, *El momento maquiavélico*. Para un recorrido por los diferentes republicanismos puede acudirse a María José VILLAVERDE, *La ilusión republicana. Ideales y mitos*, Tecnos, Madrid, 2008.

²⁶ Esta concepción *leveller* del poder político es muy diferente de la que tenía el hugonote Philippe De Mornay (1549-1623) sobre el Estado como “el templo de Dios”. E igualmente distante de la del puritano John Knox (1514-1572) para quién la máxima autoridad, el profeta, era, según Walzer, “un funcionario especial de Dios... Su estatus y su función no estaban determinados por

Pero los *Agreements* suponían ir, además, un poco más allá. Era la manera a través de la cual los *levellers* criticaron el gobierno mixto. Este movimiento, recogiendo el sentir último por el que se había salido a la calle para cambiar y derrocar al régimen, pensaba que su *Agreement* era incompatible con el principio de soberanía parlamentaria que se defendía en los *Heads of Proposals*. El conflicto que planteaban los *levellers* con su defensa de los *Agreements* no afectaba solo a la deslegitimación soberana del Rey, sino que postulaba un planteamiento más ambicioso de contraposición entre la “soberanía” parlamentaria y la popular, de tal modo que la *supremacía* no residía en el propio parlamento sino en el *pueblo* que lo elige. Como quedaba reflejado en el propio *Agreement* de 1647: “Que el poder de este y de todos los futuros representantes de esta nación es solo inferior a quienes los han elegido”²⁷.

Este planteamiento no está solo recogido en los *Agreements*. La crítica de Wildman, en su *Putney Projects*, a los *Heads* fue locuaz. Sus palabras son palmarias en el sentido de que no hay autoridad legítima “que no derive del pueblo, ya sea directamente, por consenso o acuerdo de sus miembros, o indirectamente, por mutuo acuerdo de aquellos que son elegidos por el pueblo para que le representen”²⁸. Por eso no cabe gobierno mixto alguno para los *levellers* pues supondría reconocer que la supremacía sería compartida entre el pueblo y otra institución (ya fuera el parlamento, los lores o el propio Rey). La propuesta de gobierno mixto era lo que los *grandes* —es decir, Cromwell y sus aliados— habían pactado y defendido en los *Heads of proposals*, y que quedaba representada en el derecho de veto del rey. Es por ello por lo que Wildman propone:

Que todo el contenido de las propuestas debe ser cambiado si en ellas existe alguna concepción de derecho de veto del rey...Dar al rey el poder legislativo resulta contrario al mismo juramento de su coronación, y lo mismo ocurre con otorgarle el poder al rey del derecho de veto para que pueda rechazar cualquier ley²⁹.

una estructura constitucional”. WALZER, *La revolución de los santos*, pp. 105 y 114. Para un recorrido por la idea de individuo en esta “conducta piadosa” puritana, véase Laura ADRIÁN, “El gobierno del individuo en el puritanismo: William Ames (1576-1633)”: *Foro Interno. Anuario de teoría política*, vol. 11 (2011), pp. 93-126.

²⁷ “That the power of this and all future representatives of this nation is inferior only to theirs who choose them”. SEVERAL HANDS, “An agreement of the people”, p. 94.

²⁸ “Which is not derived from the People, either immediately by their personall consent, or agreement, or mediately by the mutuall consent of those, who are elected by the People to represent them”. JOHN WILDMAN, *Putney Projects*, p. 44, <http://eebo.cica.es/datos1/web.e0002/116240/index.pdf> (12-1-2014).

²⁹ THE LEVELLERS, “Los Debates de Putney (1647)”, en AA.VV., *The Levellers. Los debates de Putney*, pp. 244 y 243.

Y todo ello porque lo que se vulnera es un principio fundamental como el de la igualdad ante la ley: “Ellos [los lores] deben someterse a todas las leyes, las cuales deben tener el mismo valor para ellos que para todos los demás”³⁰. En definitiva, para los *levellers* el fundamento de lo que, con el tiempo, denominaremos como soberanía era de carácter popular, separándose así de las justificaciones y defensas del gobierno mixto que pregonaban los *grandes*. La defensa *leveller* de la supremacía y el consentimiento popular³¹, así como su crítica al gobierno mixto, supone distanciarse también de una parte del núcleo de la tradición republicano cívica, porque en esta ni las teorías sobre el acuerdo político ni la crítica al gobierno mixto están presentes.

LOS LEVELLERS Y LA RELEVANCIA DE LA JUSTICIA

La perspectiva política de los *levellers* está definida más por lo que se desea para un futuro mejor que por las influencias del pasado. En su literatura, la tradición del *freeman* conforma una parte de las inquietudes y anhelos que motivaron sus exigencias a lo largo de su existencia. Este es uno de los elementos más estudiados por los especialistas para este período y momento histórico, de ahí que no nos detengamos en él. Pero junto a ello en los *levellers* se aprecia un incipiente iusnaturalismo y una preocupación por un determinado sentido de la justicia humanista que le dio un sello específico (por lo menos para su época y país) a su argumentación política.

El sentido de la justicia defendido por los *levellers* quedó palmariamente recogido en los *Debates de Putney*. Al inicio de dichos *debates* hubo un tema de discusión que afectaba al grado de compromiso que los representantes tenían en relación a los acuerdos establecidos. Esta polémica era bien concreta pues remitía a la crítica que los *levellers* hacían a los *grandes* por estar pactando con el rey los acuerdos a sus espaldas. Pero en el transcurso del debate la crítica fue más

³⁰ Ibid., p. 258.

³¹ De nuevo se aprecia una profunda distancia entre lo planteado por los *levellers* y lo postulado por el puritano Knox quien se veía como un “hombre enviado por Dios”. John KNOX, *The Appellation from the Sentence Pronounced by the Bishops and Clergy (1558)*. Citado en WALZER, *La revolución de los santos*, p. 113. Puede consultarse la obra original de KNOX, *The Appellation of John Knox*, en <http://eebo.cica.es/datos4/web.e0025/7080/index.pdf> (26-11-2013). O con lo postulado por Christopher Goodman (1520-1603), quien veía a los magistrados como “administradores de los sagrados misterios divinos, no por designación de los hombres o para sí, sino por decreto de nuestro salvador”. Christopher GOODMAN, *How Superior Powers Ought to be Obeyed (1558)*. Citado en *ibidem*.

allá, elaborándose una de las reflexiones más sutiles que dieron los *levellers* a la hora de legitimar el sentido del pacto político.

¿Cuáles fueron los fundamentos teórico político de los *grandes* en toda esta controversia? El autor más representativo vuelve a ser Ireton cuando indica que "los pactos contraídos libremente entre los hombres deben de ser mantenidos. Si suprimís esto, no se qué base resta para todo aquello que vosotros denomináis derecho del hombre"³². Este acuerdo establece: su derecho a disfrutarlo, a la propiedad y al uso, la disponibilidad de la tierra, subordinada a la autoridad general estipulada por nosotros para el mantenimiento del orden y el respaldo de esta ley³³.

El contrato que postula Ireton está supeditado al mantenimiento del orden y de la propia ley como elementos justificativos de su legitimidad³⁴. Es la defensa de un derecho histórico que, por el mero hecho de ser histórico, actúa como motor principal de su razonar, no aportándose argumento alguno de carácter ético o político. El joven abogado Wildman detecta esta cuestión y lo denuncia:

El otro asunto que me gustaría considerar concierne a un principio que he observado difundirse con gran preocupación, este es: que una vez estipulado un compromiso entre dos personas, aunque después el compromiso resulte injusto, es necesario respetarlo y sufrir las consecuencias; y por esto cuando un parlamento...cometa alguna injusticia, si nos hemos comprometido a obedecer las leyes allí aprobadas, a pesar de ser injustas, debemos mantener el juramento de obediencia. Confieso que a mi me resulta un principio bastante peligroso³⁵.

Esto le resulta peligroso a Wildman porque *obedecer por obedecer* a lo único que lleva es a defender un determinado pasado: en este caso, el de los *freeholders* ingleses, y esto no era lo que pretendían los *levellers*. Frente a la seguridad que ese pasado les daba a los *grandes*, los *levellers* argumentaron en términos de un futuro más justo, aunque eso supusiera subvertir el pasado heredado. Como señala Wildman: "Cualquier obligación asumida en el pasado debe ser reexaminada posteriormente cuando se discute si esta es honesta o no lo es; y si no es justa, no vincula a las personas aunque se trate de un juramento"³⁶.

³² THE LEVELLERS, "Los Debates de Putney (1647)", p. 125.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Una defensa del orden que concuerda con los objetivos centrales de los "viejos" hugonotes: "el orden, la organización, la disciplina, el deber: estas eran las ideas centrales del pensamiento hugonote". WALZER, *La revolución de los santos*, p. 103.

³⁵ THE LEVELLERS, "Los Debates de Putney (1647)", p. 122.

³⁶ *Ibid.*, p. 100.

Los *levellers* no niegan la relevancia del argumento histórico, pero sí lo supeditan a una determinada idea de justicia. Una defensa de la justicia que tampoco se define por ser personal, intransferible y subjetivista. De hecho, su concepto de justicia era bastante claro y remitía a una concepción de los derechos naturales y de la *salus populi* que, pudiendo ser discutibles, difícilmente pueden ser "acusados" de subjetivismo ético tal y como pretendían hacer los *grandes* ("la concepción de cada hombre", según la expresión de Ireton)³⁷.

En lo que sí tenían razón los *grandes* era en apreciar que lo propuesto por los *levellers* significaba ya otro tipo de pacto político que iba más allá de la manera inglesa habitual de justificarlo. Es cierto que los *levellers* se insertaban dentro de la tradición "inglesa", pero lo hacían renovándola³⁸; y lo hacían hasta tal punto que parecía que hablaban de algo plenamente ajeno a su propia historia y a su derecho consuetudinario. Había relación, pero la tradición de discurso que desarrollaron, tenía ya elementos nuevos donde el sentido de lo justo para el *pueblo* era el motor del necesario acuerdo político. Un motor que no miraba ya tanto al pasado como sí al futuro, dándole un aire de modernidad singular.

A este respecto el planteamiento de Walwyn fue meridianamente nítido cuando apeló a las "reglas universales de la equidad y de la justicia comunes, las cuales obligan a todos los hombres y a toda autoridad del mundo...Estas libertades y privilegios que reclamáis son derechos tan legítimos como el aire que se respira"³⁹. Pero seguramente sea la reflexión de Overton la más contundente de todas cuando señaló que:

Cualquiera que fuesen nuestros antepasados, o hicieran lo que hiciesen, o sufrieran lo que sufriesen, o se vieron obligados a ceder, nosotros somos los hombres de la edad presente y debemos ser absolutamente libres de toda clase de exorbitancias, abusos, o poder arbitrario...Sabéis que las leyes de esta nación son indig-

³⁷ Ibid., p. 126. De nuevo la distancia entre la concepción *leveller* de la justicia y la de Knox es elocuente. Para Knox "ni el consentimiento del pueblo ni el proceso del tiempo ni la multitud de hombres...pueden establecer una ley que Dios apruebe [correspondiendo] fundar la justicia...no en la ley...sino en la eterna providencia [de Dios]". John KNOX, *Works*, IV, p. 49. Citado en WALZER, *La revolución de los santos*, p. 117. Puede acudir a la obra original de John KNOX, *A Godly Letter (1554)* en http://eebo.cica.es/datos5/web.e0029_2/8582/index.pdf (26-11-2013).

³⁸ CUEVA, *De los niveladores a Marbury vs Madison*, pp. 80 y ss.

³⁹ "[T]o the universall Rules of common equitie and justice, all men and all Authority in the world are bound...That libertie and priviledge which you claime is, as due unto you, as the ayre you breath in". William WALWYN, "Englands Lamentable Slaverie", en *The Writings of William Walwyn*, edited by Jack McMichael and Barbara Taft, Georgia University Press, Georgia, 1989, p. 149.

nas de un pueblo libre y, desde el principio al fin, deben ser consideradas, debatidas seriamente y reducidas a un acuerdo con equidad común y justa razón, las cuales deberían ser la forma y la vida de todo gobierno⁴⁰.

Toda una declaración en defensa de la justicia que sin ser contraria a toda perspectiva histórica, aunque sí a cierto historicismo, se proyecta a un presente dueño de su futuro. Una reflexión sobre la justicia que nos lleva a hablar de los "derechos humanos" invocados y de la concepción humanista que los fundamentan.

LOS LEVELLERS Y LA DIMENSIÓN PLEBEYA DEL HUMANISMO: LA ANTESALA CIUDADANA

Como recuerda Glover, mientras que los *levellers* "podían coincidir en que el republicanismo significaba el gobierno por el pueblo, discrepaban acerca de lo que constituía 'el pueblo'"⁴¹. Para la tradición republicana inglesa al uso, la representada por Harrington, John Milton (1608-1674) y Marchamont Nedham (1620-1678) entre otros y que es algo posterior a los *levellers*⁴², el "pueblo" quedaba identificado con los hombres propietarios: señores de unas tierras o empresarios; de ahí que "todos ellos propusieran modelos de gobierno que excluían al pueblo llano de cualquier participación significativa"⁴³. Es cierto que esta interpretación fue la que triunfó histórica, política e historiográficamente hablando. Pero también lo es que no es la única lectura humanista posible.

Muchas obras y textos *levellers* "contienen numerosas referencias a la historia clásica y a la teoría política"⁴⁴ como forma de justificación de sus propios

⁴⁰ "For whatever our forefathers were, or whatever they did or suffered or were enforced to yield unto, we are the men of the present age and ought to be absolutely free from all kinds of exorbitances, molestations or arbitrary power". Ibid., p. 46. "Ye know the laws of this nation are unworthy a free people and deserve from first to last to be considered and seriously debated, and reduced to an agreement with common equity and right reason, which ought to be the form and life of every government". Ibid., p. 35. Richard OVERTON (with William Walwyn's collaboration), "A remonstrance of many thousand citizens. 7 July 1646", en SHARP, *The English Levellers*, pp. 35 y 46.

⁴¹ GLOVER, "Introducción", p. 34.

⁴² Véanse Quentin SKINNER, *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998; y POCOCK, *El momento maquiavélico*.

⁴³ GLOVER, "Introducción", p. 34.

⁴⁴ Ibid., p. 46.

pareceres. La presencia de ideas de Nicolás Maquiavelo (1469-1527)⁴⁵ en relación a las diferencias sociales existentes entre ricos y pobres y la injusticia que ello conlleva fue recurrente. También lo fueron las de Tito Livio (59 a. e. c.-17 e. c.), Plutarco (45-120) y Tácito (56-117) en relación a la *plebs* y a su negativa a combatir “a los enemigos de Roma hasta que sus propias demandas de una reforma política se hubieran visto satisfechas”⁴⁶.

Si hay un autor *leveller* que utilizó las fuentes humanistas ese fue Wildman. Y lo hizo tanto en sus textos anteriores como posteriores a 1647. No fue casual que en su conocido panfleto “England’s Miserie and Remedie”, publicado en 1645, hiciera mención a Cayo Flaminio (s. III-217 a. e. c.) como el “proveedor de un modelo para el parlamento y el pueblo llano”⁴⁷. Flaminio fue el artífice de novedosas leyes agrarias en la república de Roma del siglo tres a. e. c. y “se había dirigido a la multitud y les había enseñado a entender y emplear sus protestas contra el Senado y el resto de los senadores para reformar sus abusos. Por eso los comunes⁴⁸ le tenían en gran estima, tanta como odio le tenían los senadores”⁴⁹. Del mismo modo, en “The Lawes Subversion”, publicado en 1648, Wildman daba carta de presentación a la opinión democrática ateniense “de que se debe gobernar de acuerdo con las leyes”⁵⁰, no pudiendo hacer lo que las leyes no disponen. Tomando ejemplo en Polibio (203-120 a. e. c.), Diodoro Sículo (90-30 a. e. c.) y Jenofonte (430-354 a. e. c.), afirmaba Wildman que los gobiernos habían sido originalmente creados por el acuerdo común, libre y voluntario del pueblo y habían sido refrendados por los usos y leyes de cada país, siendo el pueblo quién daba las leyes a los magistrados. Dicho en la antigua lengua de Roma: “Imperium in Magistratibus, Authoritatem in Senatum, Potestatem in plebe, Majestatem in populo”⁵¹.

⁴⁵ La obra maquiaveliana de mayor referencia fue *Istorie Fiorentine*, aunque también tuvieron eco los *Discorsi*. Véase Nicolás MAQUIAVELO, *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 2000; e *Historia de Florencia. Istorie Fiorentine*, Tecnos, Madrid, 2009.

⁴⁶ GLOVER, “Introducción”, p. 39.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 53.

⁴⁸ Se refiere a “comunes” en el sentido de plebeyo. En el original, *commons*.

⁴⁹ “[M]ade his addresse to the multitude, and taught them to know and use their Power over himselfe, and his fellow Senators in reforming their disorders: For this the Commons highly esteemed him, and the Senators as deeply hated him, &c”. JOHN WILDMAN, “England’s Miserie and Remedie”, 1645, p. 4, <http://eebo.cica.es/datos1/web.e0002/113209/index.pdf> (12-1-2014).

⁵⁰ “[T]hat he should govern the people by rules of Law”. JOHN WILDMAN, “The Lawes Subversion”, 1648, p. 2, <http://eebo.cica.es/datos1/web.e0031/39605/index.pdf> (12-1-2014).

⁵¹ “Mando en los magistrados, la autoridad en el Senado, el poder en el pueblo llano y la majestad en el pueblo en su conjunto”. WILDMAN, “The Lawes Subversion”, p. 1.

Son estos aspectos *humanistas radicales* de la primera modernidad, ignorados habitualmente por los estudios del *establishment* republicano, los que están por detrás de la concepción popular de los *levellers*. Es esta mirada plebeya la que se inserta en los panfletos y textos y hace que este grupo, con toda su pluralidad, despliegue un tipo de humanismo donde la categoría *commons* actúa como antesala de la moderna ciudadanía, siendo un ejemplo su dinamismo y conexión con los sectores más débiles de la sociedad.

Los *levellers* no solo pretendieron que fuese el *pueblo* quien aprobara su acuerdo, sin pasar por el parlamento, sino que como activistas que fueron se anclaban en la sociedad para expresar sus protestas. Es cierto que los *levellers* no fueron un movimiento social en su sentido estricto⁵². Pero sí fueron protagonistas, partícipes y representantes de una no pequeña cantidad de movilizaciones populares. Esa era y fue su fuerza, introduciendo un elemento central para la postrera teoría de la democracia en donde la presión de la sociedad civil, categoría todavía inexistente o meramente incipiente, se torna en un elemento fundamental para el buen funcionamiento de la *res pública*.

Este sentido cívico-popular quedó reflejado también en algunas de sus propuestas. La más conocida es la suspensión y aniquilación de los diezmos, no sancionando a quienes no quisieran participar en el mantenimiento económico del clero⁵³. Pero es necesario destacar otras dos consideraciones más por su modernidad y actualidad. Una es el sentido y función que se le otorga al Estado en relación a la recaudación de los impuestos “y en general a todas aquellas actividades que evidentemente le serán delegadas para tal fin, como la ampliación de nuestra libertad, la reparación de las injusticias y la prosperidad del país”⁵⁴. La otra, es en relación a que el poder público “deberá preocuparse de manera particular por salvaguardar a todas las personas de la criminalidad, de la miseria y la mendicidad”⁵⁵. Ambas propuestas van dirigidas claramente a atender a los sectores sociales más desfavorecidos de la época, expresando una evidente sensibilidad social e inclusiva con la intención de que nadie quede fuera del acuerdo.

En cualquier caso, el tema capital donde se aprecia esta dimensión cívico-popular, aun con toda su ambigüedad o ambivalencia, es en las consideraciones de los *levellers* sobre el sufragio.

⁵² Para una definición de movimiento social y su inicio en la historia moderna, acúdase a Charles TILLY, *Los movimientos sociales, 1768-2008. Desde sus orígenes a Facebook*, Crítica, Barcelona, 2010, pp. 75 y ss.

⁵³ LILBURNE y OTROS, “Agreement of the people (1649)”, p. 299.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 295.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 299.

LOS LEVELLERS, IUSNATURALISMO POLÍTICO Y DERECHO AL SUFRAGIO

Para entender adecuadamente el debate relativo a los derechos naturales hay que insertarlo en las consideraciones vertidas sobre el sufragio. En los *Debates de Putney* se encuentran dos posturas claramente diferenciadas a la hora de justificar dicho derecho. Por un lado, están los *levellers* y *agitadores* que apelarán a un incipiente, y contradictorio, derecho natural y, por otro, los *grandes* que afirmarán que solo tienen derecho al sufragio los *freeholders*. Entre los primeros se encuentra Rainsborough, que será quien protagonice el debate frente al incansable Ireton, defensor inapelable de los *freeholders*. Rainsborough fue de todos los defensores del *Agreement* el autor que usó más argumentos que invocaban a las escrituras religiosas para la defensa de sus planteamientos.

En el fragor del debate, Ireton, intentando justificar que solo los propietarios pueden votar, le hace la siguiente pregunta a Rainsborough: "Me gustaría saber en qué derechos os amparáis para afirmar que todos los hombres deben tener derecho de voto en las elecciones. ¿Quizás en el derecho natural?"⁵⁶. Y continúa Ireton diciendo que Rainsborough:

Quiere invocar la ley natural, según la cual un hombre debe tener el poder, superior a esa constitución y contrario a ella, de elegir a aquellos que deben decidir las que serán las leyes de ese estado, aunque dicho hombre no tenga otro interés permanente en este Estado que el que pueda trasladar consigo mismo; si se admite en base a la ley natural que nosotros somos libres, seremos también iguales y como consecuencia cada hombre tiene que tener el derecho de voto, entonces mostradme por qué razón yo no podría en base a ese mismo derecho, quitaros vuestras posesiones⁵⁷.

Nótese que cuando Ireton habla de la constitución no se está refiriendo a una constitución cualquiera que sirva de norma común para una población. Para Ireton "esa constitución" es "la constitución inglesa" vigente hasta la fecha. Una constitución que asimila el derecho al voto, el interés permanente en el país y el ser propietario de tal modo que solo pueden votar los *freeholders*. Pero Ireton va más allá y a partir de dicha concatenación de supuestos realiza una falacia y una advertencia.

⁵⁶ THE LEVELLERS, "Los Debates de Putney (1647)", p. 164.

⁵⁷ *Ibidem*.

La falacia es que la defensa del derecho al sufragio para todo ciudadano inglés (que es la propuesta *leveller*)⁵⁸ conlleve negar el derecho a la propiedad. Y la advertencia de la que intenta prevenirnos es que la defensa de ciertos derechos naturales implica identificar libertad con igualdad; identificación que, por supuesto, Ireton no comparte en absoluto.

Rainsborough comienza respondiéndole a la falacia de Ireton recordándole que supone olvidarse de la ley de Dios afirmar que porque “un hombre invoque el derecho natural de toda persona al voto, con el mismo argumento está participando en la destrucción del concepto de propiedad... Dios dice que existe la propiedad ¿por qué, entonces, si no habría hecho la ley ‘no robarás?’”⁵⁹. Pero eso no es óbice, dirá Rainsborough, para justificar la tiranía: “Dado que soy pobre, tengo que ser oprimido; si no poseo propiedad alguna en el país, tengo que soportar todas las leyes, sean justas e injustas. Pero ¿qué digo?... Es el poder de los ricos lo que hace esto posible, y lo que mantiene a los pobres bajo la tiranía más grande que el mundo jamás haya podido imaginar”⁶⁰. De ahí el conocido alegato de Rainborough en defensa del sufragio no censitario:

Pienso que el más pobre de Inglaterra tiene el mismo derecho a vivir que el más rico y por ello, señores, creo que está claro que cada hombre que tenga que vivir bajo un gobierno, tiene primero que aceptar con su consentimiento a ese gobierno. Y mantengo que el hombre más pobre de Inglaterra no tiene la obligación de obedecer a un gobierno en el que no ha participado de su construcción⁶¹.

⁵⁸ Que esta fuera la propuesta más defendida no supone que no estuviera cubierta de ciertas contradicciones dentro de los propios *levellers* e incluso en los planteamientos de algunos de ellos a lo largo de sus reflexiones. Por ejemplo, ya en Putney el propio Maximilliam Petty, tras hacer una acalorada defensa de un sufragio masculino muy inclusivo, muestra una actitud más “conciliadora” cuando señala que la “razón para excluir a aprendices y servidores o aquellos que viven de la limosna es que ellos dependen de la voluntad de otros hombres, y tengan miedo de llevarles la contraria”. *Ibid.*, p. 202. Argumento vinculado a la tradición republicana cívica —la defensa del hombre libre— aunque de menor alcance, en relación al sufragio, que el defendido por otros *levellers*. Del mismo modo, es preciso reconocer que, a veces, la categoría “pobre” no queda claramente definida, pudiendo llevar a equívocos. Pero, en cualquier caso, y aun con sus contradicciones, parece clara la tendencia inclusiva —sin ser plena— del proyecto político *leveller* en este aspecto —probablemente la mayor para la Inglaterra de la época—. En un lugar similar se encuentran las reflexiones y propuestas de Baruch Spinoza, el gran heterodoxo sefardí. Véase Baruch SPINOZA, *Tratado político*, Tecnos, Madrid, 1978.

⁵⁹ THE LEVELLERS, “Los Debates de Putney (1647)”, pp. 165 y 166.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 166.

⁶¹ *Ibid.*, p. 156.

Pero no fue solo Rainsborough quien habló en este sentido. El agente civil *leveller* Maximilian Petty, que acompañaba a Wildman en los *Debates de Putney*, fue claro a la hora de dismantelar la falacia que identifica el igual derecho al voto con la negación del derecho de propiedad. Y lo hace sin necesidad de apelar a la tradición bíblica. En palabras de Petty:

En cuanto a la cuestión de que si cada inglés residente en Inglaterra tuviera que elegir y votar a sus representantes la propiedad quedaría destruida, pienso que, al contrario, este sería el único medio para conservarla. Ya que pienso que cada hombre es libre por naturaleza, y creo que la razón por la que los hombres eligieron representantes, cuando eran demasiado numerosos para que cada uno pudiera dar directamente su propio voto, fue para que estos pudieran defender la propiedad de todos...En consecuencia, destruir la propiedad y dar a cada hombre su derecho de voto no son lo mismo⁶².

Pese a lo dicho, el insistente Ireton no cejaba en su empeño de postular que los que no tenían propiedad no podían votar porque no tenían un interés permanente en su país.

No contento con ello, Ireton dió un paso más señalando que "si yo quiero irme a vivir a un país como forastero, o vivo en un país sin poseer en él un interés permanente...entonces tendré que someterme a las leyes y normas que establezcan aquellos que representan en su conjunto los intereses del país"⁶³. Una afirmación que supone identificar a los nacidos ingleses que no posean tierra (pobres, sirvientes,...) con los no ciudadanos ya que quedan identificados como extranjeros, estableciéndose una continuidad *sine die* entre las categorías de participación política, propiedad de la tierra, interés en el país, ciudadanía y tradición. Este es el bucle en el que Ireton, como representante del pensamiento republicano hegemónico de la época, se instala y al que remite sin cesar. Un bucle que es claramente criticado por los *levellers*. La clave de la crítica está en la no aceptación de la identificación entre defensa del interés permanente del país y ser propietario, la cual a su vez lleva a desmontar también la consiguiente asimilación entre extranjero y no propietario.

Para los *levellers*, el derecho al sufragio remite a la puesta en práctica de una ley fundamental, de un derecho político que afecta a todos los hombres nacidos en Inglaterra como personas que tienen interés permanente en el país, tengan o no propiedad. En este caso es Wildman quien lo expresa de forma clara cuan-

⁶² Ibid., p. 170.

⁶³ Ibid., p. 159.

do señala que la cuestión a dilucidar es “si el sufragio universal es contrario a una ley fundamental, según la cual el que vota tiene que tener un interés permanente en el país”⁶⁴. Para argumentar en este sentido, Wildman comienza diciendo que el caso de los extranjeros “es diferente de aquel que vive en el país por haber nacido en él. Si un forastero es admitido para vivir en una nación, con tal de que este se someta a la forma de gobierno que han aceptado los ciudadanos de esa nación, gozará de sus mismos derechos salvo en este caso particular”⁶⁵. Partiendo de esta diferenciación entre ciudadanos y no ciudadanos, Wildman planteará que los ciudadanos ingleses están comprometidos con su libertad de tal modo que:

El objetivo de los Parlamentos no es confirmar aquello que ya está instituido, sino el de actuar bajo las justas normas de gobierno. Cada una de las personas de Inglaterra tiene derecho a elegir a sus propios representantes, al igual que los más poderosos. A mí me parece que el principio incontestable de todo gobierno es que depende del libre consenso del pueblo...Esto no puede ocurrir si no es a través de su consentimiento, esto es, a través de su voto, y por ello, según esta máxima, no existe persona alguna en Inglaterra que no posea el derecho de voto en las elecciones⁶⁶.

Y por si hubiera alguna duda, de nuevo Sexby, vuelve a insistir en ello relacionando el debate sobre el sufragio con la justicia y la dignidad humana, reconociéndose como parte de aquellos que los *grandes* pretenden volver a excluir:

No estoy dispuesto a renunciar ante nadie a mis derechos naturales. Si tales derechos le son negados a los pobres, que son los que más han confiado en nosotros, se llevará a cabo una de las mayores injusticias. Se ha dicho que si le concedemos a los pobres y aquellos que poseen una condición humilde, su derecho natural, este país se irá a la ruina. [Por el contrario] estoy seguro de que los pobres y los ciudadanos más humildes de este país...hemos sido el baluarte de liberación

⁶⁴ Ibid., p. 175.

⁶⁵ Ibid., p. 176.

⁶⁶ Ibid., pp. 176 y 177. Una reflexión que supone introducir en el debate el “concepto mismo de ciudadanía política: de su naturaleza, justificación y extensión como fundamento del nuevo concepto de soberanía”. REVELLI, “Presentación”, p. 24. Qué lejos se encuentra este planteamiento del postulado por Knox. Como dice Walzer, citando al propio Knox: “El verdadero conocimiento de Dios —escribió Knox— no nace con el hombre ni llega a él por poder natural...El conocimiento verdadero se identificaba, entonces, con la iluminación religiosa (o bien con la dedicación religiosa, ya que los profetas no eran místicos)”. WALZER, *La revolución de los santos*, p. 116. Véase también KNOX, *A Godly Letter (1554)*.

del país. Teniendo en cuenta sus condiciones, creo verdaderamente que han hecho todo lo que estaba en sus manos; y sus vidas no han sido consideradas lo suficientemente valiosas como para procurar el bien del país⁶⁷.

En esta alocución, Sexby deja claro como el interés permanente por el país es independiente de si se tiene o no propiedad alguna, quedando vinculado al compromiso con el bien público y a la creencia de que las vidas de todos, incluida las de los pobres, son igualmente valiosas. Toda una lección de humanismo coherente con la concepción según la cual libertad y servidumbre son antónimos. De ahí que concluya que tanto los ricos como los pobres:

Deberían de tener la misma participación en el gobierno. Por lo que tengo entendido, ustedes [se refiere a los *grandes*] se comprometieron a esforzarse hasta asegurar la libertad del pueblo. Debe ser anulada toda constitución que no represente la libertad del pueblo. La constitución que hoy tenemos es de cuarenta chelines de renta al año, lo cual de ninguna manera hace que nuestro pueblo sea libre⁶⁸.

Estos son los argumentos con los que los *levellers* rompen en Putney la identificación entre derecho al sufragio y de propiedad, lo que los aleja del republicanismo cívico, y haciendo suya la advertencia de Ireton asumen que la libertad y la igualdad son dos principios que, para que sean efectivos, deben ir de la mano. Por eso su nombre: *niveladores (levellers)*.

En este recorrido es obligado reconocer que la argumentación iusnaturalista fue usada de manera reiterada por el argumentario *leveller*. Pero conviene precisar dicha afirmación ya que si miramos detenidamente, apreciaremos que dicha explicación no está fundamentada en una perspectiva escolástica (ya sea tomista o de otra índole). Por el contrario, realmente está cumpliendo una función retórica política que tiene como propósito contrarrestar la diatriba elitista sobre la propiedad y, a la vez, desmontar la legitimidad de la constitución inglesa, invocada por Ireton, como el lugar común para la crítica a la monarquía. Y es que la crítica política de los *levellers*, como ya vimos, no se apoya en la defensa de un pasado idílico y perdido, sino en su malestar hacia un presente injusto y en la búsqueda de un futuro mejor. En este sentido, se puede afirmar que el “iusnaturalismo” *leveller* es un “iusracionalismo crítico incipiente” —la “justa razón” de la que hablaba Overton— definido más por su dimensión secular, política y humanista que por la propiamente metafísica y ontológica.

⁶⁷ THE LEVELLERS, “Los Debates de Putney (1647)”, p. 183.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 198.

No obstante, esta argumentación política de los *levellers* tan novedosa y moderna (no olvidemos que estamos a mediados del siglo diecisiete) no exime para reconocer que no todo fue oro en su narración. Además de algunas de las contradicciones ya señalada entre algunos de sus miembros a la hora de dónde situar el límite del derecho al sufragio masculino, hay que decir que fueron pocas, muy pocas, las alusiones a la cuestión de las mujeres en todo este debate. De forma específica en Putney no aparece dicha cuestión, lo que indica que no ocupaba un lugar destacado en su discurso político. Es verdad que la categoría *man* en esa época podía designar tanto a varones como al genérico⁶⁹. Pero sea como fuere, sí es cierto que, a la postre, las mujeres fueron excluidas de los distintos avances políticos alcanzados y que la historiografía *whig pro-establishment* se encargó también de que esto fuera así y no se moviera mucho más. Del mismo modo, es necesario reconocer que al final, y sobre todo en el tercer *Agreement*, sí que parece que los *levellers* cedieron a tanta presión y reconocieron ciertos límites al sufragio para sirvientes y mendigos. En su argumentación podemos destacar una fuerte tensión entre un sufragio universal masculino y otro más restrictivo relativo a la propiedad, que nos permite hablar de un grado de inclusión social y político muy alto para la época, en el que el peso de la argumentación estuvo la mayoría de las veces balanceado a favor de excluir la propiedad como criterio de delimitación electoral, aunque no siempre.

Aun así, la cuestión no es tanto proyectar un discurso inmaculado y puro sobre los *levellers* como mostrar los debates teórico políticos que se dieron entre ellos y cierto republicanismo, aun con todas sus contradicciones.

LOS LEVELLERS Y LAS LIBERTADES REPUBLICANAS: LA CUESTIÓN DE LA TOLERANCIA

La concepción de la tolerancia religiosa que tienen los *levellers* iba más allá de la predominante en el mundo presbiteriano, independiente y, posteriormente, *whig*. Es verdad que muchos de ellos probablemente pertenecieran a iglesias reunidas o separatistas. No obstante, como muy bien señala David Wootton, lo que los *levellers* proponían era una constitución, un pacto, "para el conjunto de la sociedad que incluyese tanto a los santos como a los pecadores. Se oponían a

⁶⁹ Hubo algunas interpretaciones que, remitiendo a otros textos *levellers*, señalaban que las mujeres, por lo menos las no casadas, sí eran personas libres (*freeman*) las cuales tuvieron cierto peso en el proceso capitalizado por este movimiento. Véase Patricia CRAWFORD, "The poorest she: women and citizenship in early modern England", en MENDLE, *The Putney Debates of 1647*, pp. 200 y ss.

toda medida que hiciera recaer el poder en manos de los piadosos seleccionados por sí mismos⁷⁰.

Es cierto que en el tercer *Agreement of the people* (1649) se afirmaba que no se podrá “excluir a cualquier persona de cualquier función del Estado por opiniones o prácticas religiosas, *excepto a los que son partidarios de la supremacía del Papa (o de cualquier otra injerencia extranjera)*”⁷¹. Esto significaba reconocer que había algún límite de tipo religioso en su concepción de la tolerancia, aunque este fuese menor que el postulado por sus coetáneos, pues en el proyecto político *leveller* cabían paganos, ateos..., lo cual no ocurría en los otros. Pero conviene detenerse un poco. Si atendemos al paréntesis que acompaña a dicho articulado, se aprecia cómo la limitación no viene dada por una cuestión de conciencia o libertad religiosa sino, principalmente, por el problema político que se está dilucidando en ese momento histórico en relación a la capacidad para mantener una república libre de la injerencia extranjera. En esos años el peligro de una invasión era real y provenía del poder *papista*. Esto nos lleva a pensar que lo dicho en el *Agreement of the people* de 1649 responde más a un argumento de independencia territorial que a una criba de tipo religioso. Una defensa de la independencia republicana que recupera y se enmarca dentro del sentido de la libertad republicana latina característica del renacimiento⁷².

Coherente con esta explicación de la tolerancia, más política que de origen teológico-presbiteriano, es la manera en la que los *levellers* defendieron la necesaria separación entre los asuntos que afectaban al conjunto de la república y la vida privada de cada quién, no siendo la religión el lugar desde el que articular la vida en común. Son emblemáticas, por conocidas, las palabras de Overton sobre este menester cuando señalaba que de sus pecados y transgresiones personales le debe rendir cuentas a Dios, pero que otra cosa es su actuación:

⁷⁰ WOOTTON, “Los Niveladores”, p. 88. En uno de los textos claves del pensamiento hugonote, *Vindiciae contra Tyrannos* de Junius BRUTUS (1576) (edición inglesa de 1689 en <http://cebo.cica.es/datos4/web.e0028/52847/index.pdf> [20-1-2014]), se elabora una perspectiva bien opuesta a lo defendido por los *levellers*. Como señala Walzer, en el *Vindiciae* los magistrados “están obligados por un pacto a mantener la verdadera religión”. WALZER, *La revolución de los santos*, p. 105. Las cursivas son nuestras. La diferencia entre uno y otro planteamiento son evidentes.

⁷¹ LILBURNE y OTROS, “Agreement of the people (1649)”, p. 300.

⁷² Para un análisis detallado de esta independencia republicana en la tradición latina, véase Quentin SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno, vol. 1*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Con respecto a la república, que todos los hombres conocen, ya que concierne a sus vidas, sustento y ser particulares, así como a los míos propios; a ese respecto pongo en conocimiento de los hombres mis defectos y maldades para que las empleen con justicia contra mí. Así, la cuestión no estriba en que yo sea un pecador, sino en mi fidelidad y sinceridad hacia la república. Es esto lo que incumbe a mi vecino⁷³.

En un mismo sentido se expresó Wildman cuando, ante una arenga religiosa de Cromwell en medio de los *Debates de Putney*, afirmaba que "no hay nada en la palabra de Dios que nos muestre como se debe actuar en dichas cuestiones" civiles⁷⁴. Pudiera ser que hubiera coincidencia entre lo que viene bien a los asuntos civiles, a la república, y sus creencias religiosas más profundas, pero dicha coincidencia era solo una posibilidad más y no una necesidad a la hora de configurar el sentido de una vida pública tolerante.

Por tanto, en un contexto marcado por profundas divergencias religiosas y en donde el peso de la religión ocupaba un lugar destacado entre algunos idearios es relevante señalar que no fueron los *levellers* quienes se caracterizaron por desplegar un tipo de argumentación teológica. Como bien señala Cueva Fernández, "los niveladores tendieron a una abierta libertad religiosa, mientras que los escritores del Interregno no, incluso en el caso más aperturista, el de Milton"⁷⁵. La tolerancia religiosa de los *levellers* llegaba a donde no lo hacían "otros" republicanos. Y de ese modo ampliaron el "subsuelo" ético protestante sobre el que operaban. Es por ello que los *levellers* apelarán a "bases secularizadas para su programa político, apartándose del elitismo religioso excluyente y dedicándose a una fórmula inclusiva de carácter cívico y que tomaba elementos del republicanism clásico"⁷⁶.

Por el contrario, si queremos encontrar una concepción política con argumentos teístas de un modo significativo habría que mirar a otro lado. Fueron Ireton y Cromwell los que no dejaron de hacer referencias a Dios y a la teología como baluartes normativos en los que inspirarse. Valgan como ejemplo las pala-

⁷³ "But as I am in relation to the common-wealth, that all men have cognizance of, because it concerns their own particular lives, livelihoods and beings, as well as my own; and my failings and evils in that respect I yeeld up to the cognizance of all men, to be righteously used against me. So that the businesse is, not how great a sinner I am, but how faithfull and reall to the Commonwealth; that's the matter concerneth my neighbour". Arthur L. MORTON, *Freedom in arms*, Lawrence and Wishart, London, 1975, p. 222.

⁷⁴ THE LEVELLERS, "Los Debates de Putney (1647)", p. 241.

⁷⁵ CUEVA, *De los niveladores a Marbury vs Madison*, pp. 180-181.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 70.

bras de Ireton en Putney cuando, en medio del debate sobre el *Agreement*, señalaba que "considero que lo esencial es que cada uno consulte a Dios para conocer los errores, engaños y debilidades de su corazón y le ruego a Dios que esté presente entre nosotros en esta búsqueda"⁷⁷ para así poder llegar a un acuerdo y una decisión justa. Un alegato más cercano a la celebración de un cónclave que a la de una discusión sobre un pacto político. Algo coherente con su planteamiento, pues los escritores de la Commonwealth nunca defendieron una *paramount law* porque no la consideraban necesaria. Para ellos, el objetivo era cómo "batir a los enemigos de la república puritana"⁷⁸. Por eso terminaron persiguiendo, entre otros, "a rebeldes, irlandeses, monárquicos, cuáqueros y levellers"⁷⁹.

LOS LEVELLERS Y EL GOBIERNO REPRESENTATIVO

En relación al conjunto de propuestas planteadas sobre los mecanismos de representación y control del gobierno y del parlamento, los *levellers* fueron bastante meridianos y claros. Esto fue así desde el primer *Agreement*, aunque es en el tercero donde queda más desarrollado.

El punto de partida político de los *Agreements* es "el libre pueblo de Inglaterra"⁸⁰ que no está sujeto a poder externo alguno. Tras ocho años de conflictos y de ofrecer diferentes salidas al mismo, el propósito de este nuevo pacto era garantizar la paz y la prosperidad de la república intentando "paliar todas las discordancias y eliminar toda hostilidad y rencor, en los límites en los que es posible hacerlo hoy"⁸¹. Y lo hará siguiendo la estela del humanismo latino, para lo cual será importante tratar de "evitar los partidismos"⁸², actuar contra los "intereses corruptos"⁸³ y "eliminar los inveterados abusos"⁸⁴ existentes en la república.

⁷⁷ THE LEVELLERS, "Los debates de Putney (1647)", p. 118.

⁷⁸ CUEVA, *De los niveladores a Marbury vs Madison*, p. 182.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ LILBURNE Y OTROS, "Agreement of the people (1649)", p. 290.

⁸¹ *Ibid.*, p. 296. Que la búsqueda de la paz, y su valoración positiva, sea un objetivo político para los *levellers* vuelve a ser un aspecto que contrasta, nuevamente, con el espíritu hugonote. Un ejemplo palmario de ello lo tenemos en este soneto hugonote: "La paz es un gran mal, la guerra es un gran bien/ La paz es nuestra muerte, la guerra es nuestra vida/ La paz nos ha dispersado, la guerra nos convoca/ La paz mata a los buenos, la guerra es su sostén/ La paz es propia del malvado, la guerra del verdadero cristiano". WALZER, *La revolución de los santos*, p. 106.

⁸² LILBURNE Y OTROS, "Agreement of the people (1649)" p. 289.

⁸³ *Ibid.*, p. 295.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 297.

Los autores de este tercer *Agreement* son conscientes de que “los hombres tienen pocos escrúpulos para...excederse de los poderes que les han sido designados y de los límites de tiempo que les han sido confiados; para introducir un poder arbitrario y tiránico”⁸⁵. Pero, tras una dolorosa experiencia, son aun más conscientes de que “la mayor parte de los hombres sobre los que recae la tarea de ejercer la autoridad pervierten sus fines con el influjo de los intereses corruptos, que terminan por dominarlos completamente, dando al traste con nuestras esperanzas de paz y libertad”⁸⁶ conduciéndonos a la tiranía. Por eso es necesario llegar a un acuerdo político como el propuesto; un acuerdo que tenga como propósito “abolir cualquier poder arbitrario y poner límites y diques a todo tipo de autoridad, tanto suprema como subordinada, a cualquier ulterior recurso de casación”⁸⁷. Insertada en esta perspectiva teórica son varias las medidas que los *levellers*, y también los *agitadores*, van a plantear con el fin de establecer un gobierno representativo acorde a estos principios.

Es oportuno hablar de representación porque esa es la expresión que usan —“representación del pueblo”⁸⁸— y también porque su intención no es la de crear un tipo de gobierno “directo”, sino establecer buenos mecanismos para la elección de los representantes. En este planteamiento, seguramente, se encuentre uno de sus aspectos más novedosos al intentar forjar un gobierno (de manera incipiente) representativo en un entorno social donde primaba un republicanismo de corte más clásico. Pero ¿cuáles fueron algunas de estas medidas?

Junto a la ya mencionada separación entre poder político y religioso, destaca su tremenda preocupación por crear un poder auténticamente civil, alejado del poder militar y de su control. Nada hay —se dirá en la parte final del *Agreement* de 1 de mayo de 1649— que represente “un peligro tan grande para el Estado como el hecho de que el poder militar pueda adquirir preeminencia sobre la autoridad civil”⁸⁹, por lo que el poder militar debe quedar supeditado al Parlamento. Su crítica al bicameralismo —en consonancia con la querencia más popular del pensamiento *leveller*— se combina con la propuesta de que el número máximo de representantes en la cámara fuera de cuatrocientos, quedando excluidos los “secuaces del rey”⁹⁰. Estos cuatrocientos representantes serán elegidos bajo criterios “proporcionales a las respectivas partes de la nación”, teniendo en cuenta

⁸⁵ *Ibid.*, p. 302.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 295.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 290.

⁸⁸ *Ibidem.*

⁸⁹ *Ibid.*, p. 301.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 290 y 291.

los diferentes lugares, la “manera de dar y recoger los votos”, igualando el “procedimiento de las elecciones y el salario de los diputados” y en la que se garantice la “total seguridad” de los representantes. La elección de los parlamentos será “anual” y los representantes no podrán presentarse a dos elecciones seguidas. Aunque sí podrán repetir de “manera alterna”, fijando una fecha exacta para el final de mandato y la celebración de las nuevas elecciones, y teniendo que trabajar los representantes “todos los días sin excepción durante cuatro meses al año”⁹¹. En relación a las incompatibilidades, y con el fin de que “no se creen bandos que sustenten intereses corruptos...ningún miembro asalariado de las fuerzas armadas, ni el Ejército,...ni ningún tesorero o administrador del dinero público podrá ser elegido como diputado mientras ejerza su cargo”⁹².

Y todo ello condicionado a que los representantes no incumplan dicho pacto basado en la confianza (trust), ya que los *levellers* hablan de un poder “el cual es siempre revocable —y no puede ser de otra manera—, y para ser empleado sin otro fin que nuestro propio bienestar”⁹³.

Esta concepción del gobierno de la *res pública* chocaba con otras de la época⁹⁴. En el republicanismo de Cromwell las diferencias entre monarquía y *lord protector*, en cuanto a figura omnipotente, resultarán pequeñas. Tienen una legitimidad diferente, pero la matriz tiránica del modelo cromweliano sitúa a su republicanismo bastante cerca de las concepciones papistas, aunque desde postulados protestantes. Es, como dice Glover, claramente, un “republicanismo oligárquico” de tono conservador⁹⁵. En el caso de Harrington, que se inspira en el modelo veneciano, nos encontramos con una especie de gobierno de participación directa distinto al diseñado por Cromwell. Es una forma de participación política “articulada sobre asambleas frecuentes de comunidades locales o ‘tribus’” que, asemejándose al sistema tradicional inglés, “combinan la doble función de reunir e instruir a la milicia local y de designar a los representantes de la comunidad en la asamblea nacional”⁹⁶. Y como bien matiza Pocock: “Los elegi-

⁹¹ Ibid., p. 294.

⁹² Ibid., pp. 291 y 292.

⁹³ “[W]hich is ever revocable, and cannot be otherwise —and to be employed to no other end than our own well-being”. OVERTON, “A Remonstrance of many thousand citizens”, p. 33.

⁹⁴ Y distinto también al de épocas anteriores como la que postulaba el pensamiento hugonote. Como indica Walzer: “El tipo de gobierno que establecieron los dos pactos de *Vindiciae* no era ni un gobierno representativo ni, por cierto, un sistema de soberanía popular, sino una clase muy especial de fideicomiso. La base de confianza constitucional era la identidad de conciencias piadosas”. WALZER, *La revolución de los santos*, p. 100. Ver también BRUTUS, *Vindiciae contra Tyrannos*.

⁹⁵ GLOVER, “Introducción”, p. 75.

⁹⁶ POCOCK, *El momento maquiavélico*, p. 475.

dos son menos representantes en el sentido propio del término, que ciudadanos a lo que les ha correspondido su turno en un empeño político activo y en un servicio público”⁹⁷ que garantice la participación del individuo.

El planteamiento de Harrington queda muy lejos de las reflexiones cromwellianas, pero eso no significa que esté en sintonía con la concepción de la república que los *levellers* defienden. Sobre todo es notoria la diferencia entre ambas concepciones teóricas. Por un lado, los *levellers* quieren crear un gobierno representativo donde se den buenas condiciones para una elección popular lo más inclusiva posible, junto a la presión social y de la calle, mientras que para Harrington la cuestión es cómo participar directamente en el poder. Nos encontramos con la característica diferenciación entre gobierno directo y representativo, pero donde, curiosamente, los *levellers* y sus aliados los *agitadores*, tumultuosos, más inclusivos y radicales, se encuentran alineados con lo segundo y no con lo primero.

Es cierto, como señala Wootton, que “los niveladores defendían el gobierno representativo sin tener la menor idea de cómo debería de conducirse este tipo de gobierno en la práctica”⁹⁸. Por ejemplo, en lo relativo a la presencia de los partidos en dicho marco institucional, cuestión que ni imaginaron. Pero para no conocer las entrañas que nuestra forma de gobierno democrático conlleva, dieron algunas pistas bastantes certeras y actuales.

EL HUMANISMO RADICAL DE LOS LEVELLERS: DENTRO Y FUERA DEL REPUBLICANISMO CÍVICO

Del recorrido que hemos llevado a cabo por el pensamiento político *leveller* —o de algunos de sus representantes más genuinos— y de los debates acaecidos en las primeras etapas de la revolución inglesa podemos señalar una serie de conclusiones.

En primer lugar, es verdad que los *levellers* conforman un grupo plural, tanto en lo que se refiere a sus objetivos como a su fundamentación teórica, no siendo sencillo delimitar bien sus fronteras. Pero, aun así, sus referencias teóricas, razones políticas y sus formas de argumentar sustancialmente seculares, les separan profundamente de los planteamientos políticos que defendieron los “proféticos” de su época, así como de las fuentes teológicas originarias (hugonotes,

⁹⁷ Ibid., p. 476. Una rotación que también afecta al Senado —la cámara de los pocos—, siendo elegidos de forma regular por tercios.

⁹⁸ WOOTTON, “Los Niveladores”, p. 92.

puritanos) que movilizaron a los “santos revolucionarios”. Esto nos lleva a decir que la interpretación historiográfica que identifica a los *levellers* con los “santos milenaristas” es, cuanto menos, sesgada y parcial. Esa interpretación representa bien lo ocurrido en una parte de la revolución, pero no en *todos* sus protagonistas ni en todo el proceso⁹⁹. La perspectiva tradicional sirve para autores como Cromwell o Ireton y también para otros grupos como los *diggers*, con Gerrard Winstanley (1609-1676) a la cabeza¹⁰⁰, aunque no para los *levellers*.

En segundo lugar, este recorrido por el pensamiento político de los *levellers* también nos ha permitido señalar la presencia de ciertos elementos del republicanismo cívico en su seno que quedan recogidos tanto en las fuentes intelectuales en las que se formaron como en la orientación que tomaron algunas de sus demandas. La lectura de Maquiavelo y de la tradición greco-romana forman parte relevante de la formación teórica y política de este movimiento, de tal modo que su desconsideración conlleva una sobrevalorización del peso ejercido por la tradición religiosa a la hora de estudiar la obra de los autores *levellers* más relevantes. Es esta inspiración teórico política, más que su dimensión teológica, la que está por detrás de los *Agreements of the people*, la gran apuesta política de este grupo. También la importancia que le dan al gobierno de la ley, así como su concepto de libertad política son aspectos similares “a la teoría neo-romana de la libertad puesta de relieve por Skinner [en la] que el mantenimiento de la pernicioso figura del rey convertiría a los hombres en esclavos”¹⁰¹. Y, de la misma manera, se aprecian concomitancias con algunos postulados republicano cívicos —de origen maquiaveliano— a la hora de acercarse a la naturaleza humana.

Pero que haya elementos que relacionan a los *levellers* con el republicanismo cívico no significa que no haya diferencias y no pequeñas entre ambos planteamientos teórico políticos. Como hemos intentado mostrar a lo largo de este artículo, la apuesta que hacen los *levellers* por la supremacía y el consentimiento popular, su crítica al gobierno mixto, su defensa de la justicia, su concepción plebeya del pueblo, su actuación como *grupo social activo*¹⁰², su secular incipiente “iusracionalismo político” —entreverado con cierta perspectiva históri-

⁹⁹ Para un recorrido reciente por la revolución inglesa de 1688, puede acudirse a Steve PINCUS, *1688. La primera revolución moderna*, Acantilado, Barcelona, 2013, pp. 23 y ss.

¹⁰⁰ Para el caso de los *diggers*, véase Enrique BOCARDO, “La historia como argumento: el uso de la conquista normanda en la obra de los Levellers y Diggers”: *Revista Internacional de Pensamiento Político* (1º época), vol. 1 (2006), pp. 186 y ss.

¹⁰¹ GLOVERS, “Introducción”, p. 48.

¹⁰² Aspecto este, como recuerda Cueva, “completamente extraño a los autores del Interregno”. CUEVA, *De los niveladores a Marbury vs Madison*, p. 183.

ca—, su defensa del gobierno representativo y de las libertades individuales y su concepción tendencialmente —aunque no completamente— inclusiva en relación al sufragio¹⁰³ son rasgos que claramente alejan a los *levellers* de la tradición republicana clásica y cívica. Por lo menos en sus sentidos más estrictos, acercándolos a concepciones más *modernas* y *radicales* de la política. De ahí que sea más oportuno entender a los *levellers* como un grupo que, si bien en cuanto a sus fuentes y en algunas de sus demandas se sitúan en la estela de la tradición republicana cívica, en muchos otros aspectos —y no baladíes— su proyecto político humanista se ubica fuera de esta tradición. Son estas consideraciones las que nos permiten hablar de los *levellers* como una experiencia *humanista radical*, no insertada sustancialmente en el republicanismo cívico¹⁰⁴, que —pese a no ser triunfante en su época— ayudó a forjar nuestra tradición democrática moderna en uno de sus sentidos más inclusivos. De ahí que algunas de sus promesas nos parezcan tan actuales¹⁰⁵.

Ahora bien ¿significa esto que los *levellers* fueron demócratas en el sentido moderno? Si nos atenemos al uso específico de este término, ya sea en su propia época o tomando como referencia nuestro presente, tendríamos que decir que no, pese a reconocer que sí son uno de los grupos que se encuentran más cerca de su significado. No es, seguramente, el vocablo más adecuado para denominarlos, aunque se parezcan bastante a ello¹⁰⁶. No solo se aprecian carencias decisivas desde el punto de vista de la inclusión política, sino que hay un aspecto que no está ni siquiera planteado y que George Kateb denominó como individualidad democrática¹⁰⁷ y recientemente Wolin como “democratización del sí mismo”¹⁰⁸. Es verdad que esta cuestión tampoco estuvo presente entre sus coetáneos¹⁰⁹ y,

¹⁰³ Como muy bien ha expresado Cueva: “La coalición niveladora era vocacionalmente inclusiva”. *Ibid.*, p. 182.

¹⁰⁴ ¿Podríamos, tal vez, ubicar a los *levellers* en lo que María José Villaverde ha denominado como republicanismo liberal? Para dicha categoría: VILLAVERDE, *La ilusión republicana*, pp. 213 y ss.

¹⁰⁵ Actualidad que podría ayudar a explicar —entre otras razones— por qué la obra de los *levellers* cobra más protagonismo y relevancia, justamente, tras la segunda guerra mundial.

¹⁰⁶ CUEVA, *De los niveladores a Marbury vs Madison*, p. 77.

¹⁰⁷ George KATEB, “Whitman y la cultura de la democracia”: *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, vol. 12 (2012), pp. 199-231.

¹⁰⁸ Sheldon S. WOLIN, *Democracia S.A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*, Katz, Madrid, 2008, p. 400.

¹⁰⁹ Por lo menos entre los autores más “cercaños”. Cuestión aparte es el caso de William Shakespeare.

menos aun, entre los analizados en este artículo. Pero, tal vez, esta relevante falla sí que pueda depender más de su formación protestante. En esto sí que la cultura puritana forjó identidades cerradas, rígidas y controladoras que afectaron a la individualidad democrática¹¹⁰. Es sintomático que este aspecto haya tenido tan poco eco entre los especialistas de este período histórico. Es en esta ausencia, y no en su concepción *humanista radical*, en donde habría que escarbar para encontrar la “huella protestante” de los *levellers*, *agitadores* y quienes tuvieron cierto protagonismo político en esta y siguientes revoluciones, ya sean republicanas o liberales. Pero eso queda para otra ocasión.

¹¹⁰ Para una reflexión sobre dichas individualidades, véase ADRIÁN, “El gobierno del individuo en el puritanismo: William Ames (1576-1633)”. Para un planteamiento más amplio sobre la forja de las identidades al inicio de la modernidad, véanse de JAVIER ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008; y *El mundo interno y la política*, Plaza y Valdés, Madrid, 2013.