

**José Rubio Carracedo  
Ana María Salmerón  
Manuel Toscano Méndez  
eds.**

**ÉTICA, CIUDADANIA  
Y DEMOCRACIA**

CON TRABAJOS DE:

Pablo Badillo, Enrique Bocardo, Adela Cortina, Ernesto Garzón Valdés,  
Juan Carlos Geneyro, Salvador Giner, Antonio Linde,  
Juan Carlos Mougán, José Manuel Panea, Marta Postigo,  
Alexandra Rivera, José María Rosales, José Rubio Carracedo,  
Ana María Salmerón, Rosa María Torres, Manuel Toscano,  
Rodolfo Vázquez, Ramón Vargas-Machuca

**CONTRASTES**

**Colección Monografía 12 [ISBN: 978-84-690-4782-8]  
Málaga 2007**

# *John Milton y la creación del espacio político de responsabilidad*

ENRIQUE BOCARDO CRESPO

*Universidad de Sevilla*

## I

John Milton publicó el *Eikonoklastes* alrededor del 6 de octubre de 1649 en gran parte como una defensa de la legitimidad política de la nueva república que había sido cuestionada por un pequeño tratado titulado *Eikon Basiliké*, que salió a la luz poco después de la ejecución de Carlos I el 30 de enero de 1649, con seguridad escrito por el obispo John Gauden. El peligro que para la estabilidad del nuevo orden establecido suponía el *Eikon Basilike* fue reconocido inmediatamente.

No sólo se trataba de un tratado realista, además contenía lo que se podría considerar como uno de los primeros carteles de propaganda política de la era moderna. Desde luego no se trata del modelo de propaganda que se halla habitualmente en la manipulación política moderna<sup>1</sup>. Más bien la propaganda política del tiempo de Cromwell y Milton está cerca de lo que Achinstein llama un tipo de retórica. La propaganda que se utilizó en los dos lados para justificar en un caso la legitimidad política y en otro para desacreditarla se centraba en ofrecer a los lectores un número de razones para que no dieran crédito a las posiciones políticas que ostentaban sus oponentes. En esencia era un modelo cuya eficacia se basaba en la habilidad de distorsionar la evidencia que un escritor sostenía como creíble.

De entrada el grabado de William Marshall que aparecía en la portada del libro era un crítica demoledora al conjunto de presupuestos ideológicos que el nuevo régimen tenía que mantener para justificar su legitimidad política sobre la base de la imparcialidad del proceso y la justicia misma de la ejecución del rey. Las bases ideológicas sobre las que sustentaba la nueva Commonwealth

1 Sharon Achinstein: *Milton and the Revolutionary Reader*, p. 11, Princeton University Press, Princeton, 1994.

podían verse en peligro si la figura del rey fuera percibida como una víctima de un poder tan tiránico y arbitrario como el que había abolido. De hecho el poder del Parlamento había sido cuestionado casi desde el principio del conflicto. Realistas como John Taylor en *The general complaint of the most oppressed, distressed Commons of England* (1645), o Dudley Digges en *The unlawfulness of subjects taking up arms* de 1644; o radicales como William Walwyn (*Englands lamentable slaverie*, de 1645), John Lilburne (*Englands miserie and remedie*, 1645) y Richard Overton (*An arrow against all tyrants and tyranny*, de octubre de 1646, argumentaban, desde presupuestos ideológicos diferentes, la supuesta legitimidad política con la que actuaba el Parlamento como representante del pueblo de Inglaterra.

Oficialmente, los cargos por los que el rey fue juzgado y posteriormente condenado eran los de *tirano, traidor, asesino y enemigo de su pueblo*. La credibilidad política del nuevo régimen dependían en último extremo de la habilidad que sus propagandistas tenían para hacer que la masa culta de los nuevos ciudadanos republicanos y los que no terminaban por aceptar el regicidio aceptaran la interpretación oficial. El objetivo era que la ejecución del rey fuera generalmente aceptada como un acto legítimo de justicia, una vez que se dispersaran las dudas que sobre su supuesta legitimidad había arrojado el *Eikon Basiliké*.

Por sí mismo el grabado de Marshall era un ataque demoledor a la imagen oficial del rey que la Commonwealth estaba interesado en preservar: un tirano que no había dudado en derramar la sangre del pueblo inglés para imponer sus privilegios. Para empezar contaba a su favor la elección del mismo día de la ejecución, el 30 de enero. En el *Book of Common Prayer*, el juicio y la crucifixión de Jesucristo se relata en el capítulo 27<sup>2</sup>. El mismo Carlos, en el discurso que se le permitió pronunciar en el cadalso insiste en que era “el mártir del pueblo”, dando pie a que sus propias palabras contribuyeran a asociarlo con Jesucristo que también moría para redimir al nuevo pueblo elegido por Dios. La idea la desarrolla sutilmente el propio texto del *Eikon Basiliké*. En el último capítulo el rey observa que:

“Si debo de sufrir una muerte violenta, con mi Salvador, no es sino la muerte (mortality) coronada con el martirio: donde la deuda de la muerte que le debo a la naturaleza por el pecado, se habrá de saldar, como si fuera la recompensa por la fe y la paciencia ofrecidas a Dios”<sup>3</sup>.

2 Laura B. McKnight: “Crucifixion or apocalypse?”, en *Religion, Literature and Politics in Post-Reformation England, 1540-1688*, ed. por Donna B. Hamilton & Richard Strier, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 139.

3 John Gauden: *Eikon Basilike: The Portraiture of His Sacred Majesty in His Solitudes and Sufferings*, British Library, Thomason Tracts, 1649, p. 264.

La idea de presentarse como un mártir ante su pueblo convertía al *Eikon Basiliké* en un texto extraordinariamente subversivo, capaz de desestabilizar las bases ideológicas que justificaban la Commonwealth. Un mártir es alguien que voluntariamente acepta dar la vida antes que renunciar a la fe que profesa. Pero hay otro aspecto más, el mártir es una víctima inocente, no hay culpa ni ofensa en aquello por lo cual es castigado. Ambos aspectos están incorporados en el *Eikon Basiliké*. El primer aspecto está relacionado con la legitimación política del poder real basada en el derecho divino y se muestra en la imposibilidad de exigir al rey cualquier clase de responsabilidad por sus actos. El rey es sólo responsable ante Dios. El rey legítimo, como argumentaba Jacobo I, se ha de considerar:

“como el teniente de Dios en la tierra , a quien se le ha de obedecer en todas las cosas, salvo en aquellas que sean contrarias a Dios. . . reconociéndolo como un Juez puesto por Dios por encima de los súbditos, teniendo poder para juzgarlos, pero que sólo puede ser juzgado por Dios, a quien solamente debe de darle cuenta de sus juicios”<sup>4</sup>.

Roger Maynwaring, por su parte, en un sermón que predicó en presencia del rey el 4 de julio de 1627 basándose en el texto bíblico “Así te lo digo, guarda los mandamientos del rey, y hazlo así por el juramento con Dios”, sostiene que entre el rey y sus súbditos se halla:

“la Relación más alta, sagrada y trascendental, que naturalmente exista entre el Elegido de Dios, y sus Súbditos leales: para los que, y sobre los que, sus legítimos soberanos no son sino Padres, Señores, Reyes y Dioses sobre la tierra”<sup>5</sup>.

Maynwaring distingue dos tipos de poder, uno el que es “o bien creado, y derivado de alguna causa más alta,” y el otro que es Increado e Independiente”. Sólo Dios es capaz de tener el segundo tipo de poder; pero como “todos los poderes creados provienen de Dios, no puede haber poder que no provenga de arriba”. La conclusión es que entre los poderes que provienen de Dios, “el poder real es el más alto, fuerte y extenso”. Como lo expone Maynwaring:

4 *The Trew Law of Free Monarchie*, p. 61, en *The Political Works of James I*, editado por Charles H. McIlwain.

5 Roger Maynwaring, *Religion and allegiance: in two sermons preached before the Kings Maestie, First Sermon*, p. 57, en *The Struggle for Sovereignty: Seventeenth-Century English Political Tracts*, vol. I, ed. por Joyce Lee Malcolm, Indianapolis, 1999.

“Aquel sublime Poder por consiguiente que se encuentra en los Mandatarios terrestres no es una Derivación, o un Conjunto de poder humano disperso entre muchos, y reunido en una cabeza, sino una participación de la Omnipotencia de Dios, que jamás comunicó a ninguna multitud de hombres en el mundo, sino sólo, e inmediatamente, a sus propios Vicegerentes”<sup>6</sup>.

El rey, en consecuencia, sólo puede ser responsable de sus acciones ante Dios, que es el que le da, como fuente de todo poder, la facultad de reinar. “Per me Reges regnant”. No tiene sentido esperar que el rey en esta concepción pueda responder ante el pueblo por lo que hace. Tal insinuación es una ofensa al mandamiento que los reyes han contraído sólo con Dios. Ningún rey puede estar sujeto a los mandamientos de los hombres porque los hombres no han intervenido en la creación del poder del rey. El rey ha contraído un compromiso con Dios de *Custodia Mandati*, ha de velar por el poder que Dios le ha encomendado. Hay dos implicaciones importantes en la concepción que elabora Maynwaring del poder real. La primera es la obligación de los súbditos de sufrir el mal gobierno del rey, sin rebelarse contra él; acción que es considerada como una violación contra el mandamiento de Dios. Desobedecer al rey es como desobedecer al mismo Dios:

“Y en cuanto a su *voluntad* Soberana (que le otorga una fuerza vinculante a todos sus Edictos Reales, ordenados conforme a las Razones de Estado y profundo Consejo) ¿quién podría resistirse, sin un incurable desprecio y violación de la Conciencia? viendo que el Apóstol habla bajo los términos de un terror tan grande; que aquél que *resiste* comete un pecado hecho con una alta mano, *porque resiste la ordenanza de Dios*: y por ello contrae una culpa perdurable, e incurre asimismo en el *castigo más duro*: porque en su propia alma ha de recibir la condena”<sup>7</sup>.

Los súbditos no pueden rebelarse en contra de la voluntad del rey sin incurrir en el pecado de desobedecer un mandato de Dios. Literalmente el rey es Vicerregente de Dios en la tierra, aquél que ostenta el ejercicio de una potestad que sólo le corresponde a Dios. Ante la imposibilidad de rebelarse contra los mandatos del rey sin ofender los mismos mandamientos de Dios, la única salida que les queda a los súbditos, como observa Maynwaring, en el caso en que un rey desobedezca la voluntad de Dios, es:

“soportar con paciencia, cualquiera que sea la pena que le plazca infligirles, a aquellos que en este caso desean antes obedecer a Dios que al hombre. Porque

6 *Ibid.*, p. 61.

7 *Ibid.*, p. 65.

gracias a este sufrimiento paciente y de lo que le plazca al Soberano, se convierten en Mártires gloriosos: mientras que, al resistir a su voluntad, habrían de soportar el dolor, y la mancha de los Traidores odiosos, y de los impíos Malhechores”<sup>8</sup>.

La primera conclusión es que es preferible antes convertirse en un mártir que desobedecer los mandatos del rey; una conclusión de la que parece hacerse eco Hobbes en el *Leviathan* cuando escribe que “el deseo de cambiar es como la violación del primero de los mandamientos de Dios: porque allí es donde Dios dice, Non habebis Deos alienos, No habréis de tener Dioses de otras Naciones; y en otro lugar, refiriéndose a los Reyes, dice que son “Dioses”<sup>9</sup>.

Y la segunda que el rey no tiene obligación de oír al Parlamento, que no es más que un órgano consultivo. Puesto que el poder ha sido otorgado por Dios al rey, el Parlamento carece de soberanía y no está autorizado a cuestionar el poder que tiene el rey de imponer impuestos y de “dar asistencia para las Guerras, que las Resoluciones de sus propios Súbditos representados en el Tribunal Supremo del Parlamento, le causen a él emprender”<sup>10</sup>. Estrictamente hablando el rey no tiene obligación de consultar al Parlamento, incluso es deseable que no lo haga si se tiene en cuenta que en ocasiones se corre el peligro de “perturbar los justos y legítimos designios” del soberano.

Esta era la idea que transmitía el grabado de Marshall, que sobrepasaba la expresión lingüística de los tratados apologéticos. Sin utilizar argumentos retóricos y sólo en virtud del grabado el rey recién decapitado era capaz de expresar muchas cosas con un contenido psicológico más directo que los mejores tratados realistas de la época. No sólo aparece reclamando el derecho divino como justificación última de su poder, se esfuerza por imitar a su redentor que ha sido crucificado que, como él, también ha sido martirizado por una causa justa. Jesucristo es la víctima de los hombres, pero es también el cordero de Dios que con la sangre de su sacrificio lava los pecados de los hombres. Carlos, siguiendo el ejemplo de Jesucristo, prefiere la muerte antes que renunciar a la *Custodia Mandati* que ha contraído con Dios.

El rey asume el martirio como la única salida legítima ante cualquier decisión que implique renunciar al fundamento mismo de su legitimidad. El mero reconocimiento de la autoridad de un tribunal para juzgar sus acciones acarrea como consecuencia su reconocimiento explícito de que el poder que ostenta tiene otra fuente que no es Dios. A lo largo del proceso, Carlos niega repetidamente la supuesta autoridad del tribunal supremo que lo está juzgando

8 *Ibid.*

9 Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 234, editado por Richard Tuck, Cambridge, 1996.

10 Roger Maynworing, *Religion and allegiance: in two sermons preached before the Kings Maestie, First Sermon*, p. 68.

y exige al presidente que le demuestre en donde reside la autoridad en virtud de la cual los hombres le están juzgando:

“Ahora bien”, protesta el rey el primer día de la vista, “me gustaría saber con qué Autoridad, quiero decir legítima (lawful); hay muchas autoridades que son ilegítimas en el mundo; los Ladrones y los Bandidos de caminos: pero me gustaría saber con qué autoridad se me ha traído hasta aquí y se me ha llevado de un sitio a otro (sin saber cuál es) y cuando sepa con qué Autoridad legítima, responderé”<sup>11</sup>.

Si el poder del rey proviene de Dios y sólo está obligado a dar cuenta de sus actos por un juramento que vincula su conciencia con el poder originario de Dios, la sola admisión de que pueda haber un tribunal con la autoridad de juzgarlo implica necesariamente que el juramento de *Custodia Mandati* que guarda con Dios ha sido violado y, por consiguiente, el rey deja de ser responsable ante Dios perdiendo así toda soberanía. El rey, pues, se sitúa en el mismo dilema moral con el que se enfrenta el mártir. Si admite la autoridad del tribunal está admitiendo que su poder no proviene de Dios, una posición que desplaza la conciencia con el ámbito privado de decisión en el que sólo Dios está autorizado en virtud del juramento a juzgar sus acciones. Pero si no la admite, el juicio que se le hace demuestra ser una mera farsa, porque al rechazar la autoridad del tribunal se coloca por encima del imperio de la ley y preserva su conciencia como genuino ámbito de deliberación moral, a riesgo naturalmente de perder su vida. Si muere por consiguiente está dando testimonio de su propia fe: la responsabilidad política del rey es un asunto privado entre Dios, como autor de todo poder, y la conciencia del rey.

La respuesta a la pregunta del rey sobre la legitimidad de la autoridad del tribunal la responde el *Lord President* argumentando que la autoridad del tribunal para juzgarle se deriva del “pueblo de Inglaterra del cual sois vos el rey elegido ante el cual tenéis que responder”<sup>12</sup>. La respuesta se basa, como observa el rey, en una ficción histórica: suponer que Inglaterra sea una monarquía electiva:

“Así es como se lo digo, Inglaterra nunca fue un Reino Electivo, sino un Reino Hereditario alrededor de estos mil años, por consiguiente hágame usted saber con qué Autoridad se me ha convocado aquí: apoyo la Libertad de mi Pueblo más de lo que lo hacen mis pretendidos jueces, y en consecuencia hágame saber

11 *King Charles, his Tryal at the High Court of Justice*, p. 20, segunda edición, Londres, 1650.

12 *Ibid.*

con qué Autoridad legitima se me sienta aquí, y responderé; de otra manera, no responderé”<sup>13</sup>.

La ficción histórica, sin embargo, juega un papel esencial para justificar la autoridad legítima del tribunal. Afirmar que el rey ha sido elegido por el pueblo significa dos cosas: primera negar que el poder político lo otorgue Dios; y segunda que el rey es responsable de sus acciones ante quienes lo han elegido. La segunda reivindicación cambia el espacio político de responsabilidad y coloca al rey a la altura de los demás magistrados elegidos por el pueblo, con la obligación de dar cuenta ante él de sus propias acciones. La objeción del rey es que no hay una ley que le otorgue al Parlamento la potestad de juzgar al rey, y por consiguiente está actuando sin autoridad legítima. La defensa de la posición que eventualmente conduce al rey a aceptar el martirio como la única salida que tiene sin traicionar el juramento que ha contraído con Dios la expresa en los siguientes términos:

“Existe un Dios en el Cielo que os exigirá cuenta y que os concede todo el poder con el que habéis de responder: dadme satisfacción en esto, y responderé; de otra manera traicionaré mi Confianza, y las Libertades del Pueblo . . . Porque doy fe, que es un gran pecado suprimir la Autoridad legítima, como así lo es someterse a la Autoridad Tiránica, o a cualquier otra clase de Autoridad”<sup>14</sup>.

Al reafirmar el principio fundamental del derecho divino de la autoridad del rey, Carlos está deslegitimando la supuesta autoridad con la que actúa el Parlamento al juzgarle, y sitúa, por su parte, la responsabilidad que ha de asumir el Parlamento ante Dios como fuente de todo poder. Se trata de la ventaja que sobre sus verdugos posee el rey. El mártir, al ser una víctima inocente, acusa a sus jueces de cometer el grave pecado de eliminar a Dios como el origen de todo poder legítimo, lo que hace que el Parlamento aparezca ante el pueblo como los responsables de haber cometido un pecado contra Dios y llevar así, como lo habría expresado Maynwooring, “mancha de los Traidores odiosos, y de los impíos Malhechores”.

En el grabado de Marshall la corona del rey aparece en el cuadro inferior derecha justo al lado de su pie. Con un agudo sentido de la propaganda el rey toma en su mano derecha la corona de espinas de Jesucristo en señal de aceptación de su sacrificio. La imagen es particularmente subversiva: la corona de rey es reemplazada por la corona de espinas, el rey de los hombres es rey, no traidor a su pueblo. La ejecución aparece ahora como un acto simbólico con

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*, p. 23.



unas repercusiones políticas alarmantes para la Commonwealth. Carlos sigue siendo rey y su martirio no cambia la naturaleza sustancial de su poder. El rey se limita a cambiar la corona real por una de espinas que lleva escrita en su interior la palabra “Gratia”. Carlos está mirando hacia el cielo donde el lector puede ver la corona real que ahora gana para toda la eternidad a cambio del sacrificio de su vida, el rey espera el cielo a cambio de su muerte. El derecho divino del rey se ve así confirmado por el sacrificio de su vida por el pacto con Jesucristo.

El libro que se apoya en la mesa representa el libro de la justicia en el que pueden leerse la frase “En tu palabra está mi esperanza”. La intención es desacreditar el proceso del rey y restaurar el poder de la corona en el derecho divino, el único derecho que está autorizado a juzgar los actos del rey. Como había dejado claro a lo largo de su juicio “un rey no puede ser juzgado por ninguna Jurisdicción Superior sobre en la tierra”. Detrás de la cabeza del rey en la parte superior, justo en el lado opuesto de donde se encuentra la corona, surge un rayo de luz hacia arriba con la frase “se hace más claro desde las tinieblas”. Un pasaje para acentuar el momento de ofuscación política, de la que también se hizo cargo Hobbes en el *Behemoth*. Justo debajo puede verse una imagen del mar embravecido donde se encuentra una roca “inamovible y triunfante”. La roca representa la solidez de la monarquía que sigue inmóvil a pesar del temporal. Le sigue en el plano una visión de un campo donde puede verse una palmera, con la leyenda “crece bajo el peso de la virtud”. Una imagen para convenir la continuidad de la monarquía, que como las palmeras han de soportar el sacrificio para seguir creciendo.

El *Eikon Basiliké* tuvo un éxito inmediato. En poco más de un mes se vendieron cerca de veintiséis ediciones y hacia finales de 1649 el libro alcanzó más de treinta y seis ediciones. Su popularidad debió de alarmar a las autoridades de la Commonwealth. La imagen del rey, como incisivamente le escribió Gauden a Sir Edward Hyde “era un ejército, y era capaz de derrotar más que cualquier espada”<sup>15</sup>. Pero además del grabado de Marshall, el texto del *Eikon Basiliké* expresaba algunas declaraciones que supuestamente habían sido extraídas del testimonio directo del rey. Primero, Carlos no sólo reivindica el derecho divino para justificar su negación a aceptar la autoridad del tribunal, además se esfuerza por “imitar a su redentor crucificado”<sup>16</sup>. Segundo, acepta llevar la corona de espinas, que tan patentemente quedaba reflejada en el grabado de Marshall, siguiendo el ejemplo de Jesucristo y se refiere a sí mismo como la piedra que desechan algunos constructores que es, en realidad, la piedra angular sobre la que todo se sostiene; la referencia a la imagen de la roca quedaba así

15 Laura B. McKnight: “Crucifixion or apocalypse?”, p. 7.

16 *Eikon Basilike*, p. 156.

justificada. En tercer lugar el propio rey confiesa que existen algunas analogías entre su vida y la del redentor, como éste también él fue vendido por los “Judas” de los escoceses<sup>17</sup>. Y por último, el rey se atreve a sugerir que su sacrificio, si cabe, es aún más perfecto que el de Cristo, el cáliz de su sangre manchará con ira la de sus verdugos<sup>18</sup>.

Hay tres elementos en la imagen del rey que cuestionan directamente la autoridad de la Commonwealth. El primero es el rechazo explícito de la teoría de la representación política que había elaborado Henry Parker y que sirvió para condenar al rey como un mal servidor de aquellos de cuya salud tiene que cuidar. El contrato, caso de existir, es bilateral entre el monarca y Dios; por consiguiente, no puede haber tribunal que juzgue los actos del rey. Un problema que preocupó a los juristas ingleses desde 1648 y que encontró cierto apoyo doctrinal en las teorías de Isaac Dorislaus, un ministro calvinista, que a principios de 1649 fue nombrado consejero de la acusación del rey. Dorislaus dió algunas clases en 1627 en el Sidney and Sussex College de Cambridge ante el director de *Peterhouse*, Matthew Wren, que no se tomó mucho tiempo en destituirlo cuando acabó de oír su segunda clase. En la primera clase, Dorislaus abordó el problema del origen de la autoridad real en la Roma antigua. Distinguió dos tipos de monarquías que se fundaban en el consentimiento voluntario de los ciudadanos para justificar la autoridad del príncipe. En una el pueblo transfería el poder al monarca sin retener la soberanía. En la otra, que era la que prefería Dorislaus, el pueblo se reservaba algunos derechos particulares y sólo transfería un conjunto limitado de derechos. Dorislaus concluía con el mismo argumento con el que después fue condenado Carlos I: un rey que usurpa por la fuerza el derecho del pueblo se convierte en un tirano e incurre en despotismo; por lo tanto el pueblo tiene derecho a deponerlo, como hizo Junio Bruto con Tarquino. En la segunda clase identificaba consentimiento voluntario con libertad y soberanía real con esclavitud.

El segundo, es la imagen del rey como mártir, que es tema más recurrente de la réplica de Milton al *Eikon Basiliké*. Presentar al rey como un mártir tenía un contenido subversivo que era necesario atenuar con todos los medios disponibles. Los jueces que han condenado al Dios, al contrario de lo que la propaganda oficial se esforzaba por hacer creer, no tienen autoridad legítima para juzgar al rey y se convierten así en malhechores, reos de un pecado de lesa majestad ante Dios. Si el rey es un mártir, entonces los que lo han condenado no han obrado con justicia y serán castigados por Dios. Ante el pueblo aparecen no como defensores de su libertad, sino como unos asesinos que se han atrevido a atentar contra los designios de Dios, dando muerte a aquél que

17 *Ibid.*, p. 137.

18 *Ibid.*, 176.

ha sido el elegido de Dios para administrar su poder. Primero la ejecución del rey aparece como un asesinato:

“Confieso que no es fácil para Mí encarar los muchos horrores de la muerte, con los que a Dios le sufre tentarme, que son igualmente tan horribles, ya sea por un inminente Asesinato bárbaro, o por aquellas formalidades mayores, con las que mis enemigos (al ser solemnemente más crueles) harán burla a la justicia, y hasta se esfuerzan por añadir (como hicieron los que crucificaron a Cristo) Malicia a la crueldad”<sup>19</sup>.

Por otra parte, la justicia que se le quiere dar al juicio del rey además de ser una burla a la justicia, es una acción que carece de autoridad legítima. El rey no puede ser llevado a juicio por ninguna jurisdicción; por consiguiente el tribunal que condena al rey aparece como un proceso arbitrario y tiránico en el que se han violado las leyes elementales del reino según las cuales el Parlamento no puede legislar sin que estén presentes el rey y la Cámara de los Lores:

“no será sino un política necesaria hacer que Mi muerte aparezca como un acto de Justicia, ejecutado por los Súbditos a su Soberano, que sabe que ninguna ley de Dios o del Hombre los inviste con el poder de juzgar sin mí, tanto menos contra mí: y que, habiendo jurado y estando obligados por todo lo que es sagrado ante Dios y el hombre a procurar Mi preservación, deben de fingir Justicia para cubrir su Perjurio”<sup>20</sup>.

El argumento asesta un golpe decisivo a la supuesta legitimidad del juicio del rey. Los que han participado en la creación del tribunal, además de infringir las reglas por las cuales se reconoce una ley como legítima, se convierten en perjuros ante Dios, porque han desobedecido la obligación que contrajeron al jurar las leyes de preservar la vida del rey.

El tercero, en gran parte relacionado con el escenario que se encuentra detrás de la espalda del rey, es la propagación de la idea de que el régimen de la Commonwealth es sólo pasajero y que el sacrificio de la vida que ha hecho el rey servirá más tarde o más temprano para que todo vuelva al orden político originario. La palmera, como la monarquía, sólo crece más robusta por el peso que le infligen. Un instrumento retórico para desestabilizar el poder establecido y alentar a los ciudadanos a descalificar como absurda la propaganda oficial de la justicia y rectitud de la Commonwealth.

19 *Ibid.*, p. 256.

20 *Ibid.*

Finalmente, la apelación que el rey hace a su conciencia como árbitro de su juicio moral es un tema que le atañía directamente a Milton. En *The Tenure*, Milton apelaba a la conciencia, como la expresión de la ley natural, a la que tiene acceso cualquier hombre para justificar legítimamente el derecho a la resistencia frente a un gobernante injusto. La misma apelación a la conciencia se puede ver en sus poemas y sobre todo en las figuras de Abdiel y Enoc de *Paradise Lost*. La voz de la conciencia, como le dice el arcángel San Miguel a Adán, está escrita con las palabras de Dios:

... from that pretense.  
Spiritual Laws by carnal power shall force  
On every conscience; Laws which none shall find  
Left to them inroll'd, or what Spirit within  
Shall on the heart engrave.<sup>21</sup>

El problema era que cuando un hombre apela a su conciencia sólo se hace responsable ante Dios que es autor de la ley que descubre en su interior y por consiguiente no se puede refutar lo que justifica apelando a su conciencia con razones políticas o argumentables. La apelación a la conciencia es un recurso último y por tanto incontestable. Si la conciencia es para Milton el árbitro definitivo de una decisión, ¿por qué iba a estar el rey menos justificado que nadie al apelar a su conciencia para justificar su conducta?

## II

¿Con qué argumentos responder a un argumento cuya validez no se basaba en la expresión de las palabras sino en una hábil y estudiada combinación de imágenes y palabras que estaba minando los sistemas normativos de creencias sobre las que se basaba la credibilidad institucional del la Commonwealth? Esta fue la tarea que asumió Milton poco después de la publicación del *Eikon Basiliké*. El Consejo de Estado, que había nombrado a Milton *Secretary for Foreign Tongues* el 15 de marzo 1649, le ordenó que publicara una repuesta para contrarrestar los efectos perniciosos que el *Eikon Basiliké* estaba causando entre la población más cultivada. La tarea era un reto para Milton. Tenía un amplia experiencia como polemista y conocía como pocos las técnicas oratorias y dialécticas, pero en el *Eikon Basiliké* no sólo había oratoria. El rey aparece esencialmente como:

21 John Milton: *Paradise Lost*, 12. 520-24, Longman, Londres y Nueva York, 1992. Hay traducción castellana de Enrique López Castellón; Abada Editores, Madrid, 2005.

- (i) un segundo David, profundamente religioso, incapaz de llevar a cabo un acto de traición con su pueblo,
- (ii) un padre cariñoso que ama a sus súbditos como si fueran sus propios hijos,
- (iii) un monarca cuyos designios no son entendidos por sus súbditos y que siempre intenta hacer lo mejor por su pueblo,
- (iv) un hombre dotado de principios morales superiores que ha sido perseguido injustamente por unos enemigos vulgares sedientos de sangre,
- (v) un mártir, un segundo Jesucristo que, como el redentor, también le pide a Dios perdón para sus verdugos, “porque no saben lo que hacen”.

En ninguno de estos elementos ni en el grabado Marshall se puede identificar una estrategia retórica que siga los cánones clásicos. En segundo lugar, el *Eikon Basiliké* se supone que contiene las reflexiones privadas del rey y sus oraciones; así que su propia concepción no es un libro de teoría política ni discute ninguna clase de argumentos políticos. Sin embargo, es innegable que tiene un poderosa fuerza retórica capaz de dirigir la acción política hacia objetivos que la Commonwealth no veía con buenos ojos: deslegitimar la autoridad civil, sólo en el caso en que el lector acabe aceptando la imagen del rey que el *Eikon Basiliké* se propone convenir. Es decir, sólo en el caso en que el lector interprete la imagen según los códigos de interpretación implícitos en el libro. Después de muerto, el rey que había sido derrotado en Naseby, le estaba ganando la batalla ideológica a Cromwell. Carlos está ahora hablando desde la tumba sin utilizar recurso retórico alguno.

El papel de las oraciones que se insertaron en el libro es esencial para comprender el ardid. Las oraciones insertadas en el libro persiguen evidentemente dos propósitos. Uno es el de evitar la confrontación racional para discutir el problema de la legitimidad política. Y el otro, seguramente el que supuso el mayor problema para Milton, el rechazar los medios retóricos habituales como instrumentos ilegítimos para refutar la verdad que el libro se proponía establecer. La idea era que el rey hablaba con las palabras que le dictaba su conciencia, y en ese caso ¿podría atreverse alguien a poner en duda su veracidad. La apelación a la conciencia, como Anchinstein ha sugerido<sup>22</sup>, se consideraba como una fuente de autoridad política irrefutable, cuya verdad no está sujeta a los mismos criterios de justificación racional, su veracidad le viene directamente de Dios.

Milton tenía que utilizar otros mecanismos para que los lectores del *Eikon Basiliké* no cayeran en la trampa que les proponía el obispo Gauden: convertir al rey en un mártir que había dado su vida por el pueblo. Las consecuencias

políticas de la tesis eran inmediatas. Si el rey era un mártir, sus jueces eran unos criminales que habían condenado a muerte a un inocente, y por consiguiente habían usurpado un poder para el que no tenían justificación jurídica ni política. Los que están en el poder son unos desalmados comparables a los que mataron al redentor y el juicio del rey no tiene fundamento legal. Los dos pilares ideológicos sobre los que se asentaban la Commonwealth se venían abajo a poco que se comenzara a leer las primeras páginas del *Eikon Basiliké* y la mente se dejara impresionar por el simbolismo de la imagería que había dibujado William Marshall.

Milton se percató de que el éxito de la empresa que el Consejo de Estado le había encargado no sólo dependía del uso de argumentos racionales, sino de la habilidad de provocar reacciones psicológicas contrarias a las que espera producir la imagen del rey. Su primer objetivo consistió en rechazar los códigos de interpretación del *Eikon Basiliké* y sustituirlos por otros, y reducir la imagen del rey a un simulacro desprovisto de la carga emocional que su autor le había querido dar. El segundo, desplazar de la mente de los lectores la imagen que se habían hecho del rey y sustituirla por otra que estaba más en consonancia con la imagen institucional republicana. Si conseguía el primero, la voz del rey es la voz de un farsante; si lograba el segundo, el rey aparecía como todos los demás mortales y, por consiguiente, sus palabras tenían que enfrentarse con los mismos medios que cualquier mortal utilizaría para probar sus opiniones: la oratoria convencional.

La primera estrategia que Milton construye en el *Eikonoklastes* es desautorizar la legitimidad de la autoría del rey. El rey no ha escrito el libro, y quien lo haya hecho no tiene otro propósito que “conseguir con las meditaciones lo que no pudo conseguir en la batalla”<sup>23</sup>. El *Eikon Basiliké* no intenta justificar tanto las acciones pasadas del rey como promover sus propias intenciones apropiándose de un libro que no es suyo. La segunda se basa en dos tácticas. Una consiste en sustituir la imagen del rey como mártir por la de un tirano, con lo que demostraba la veracidad de la sentencia que pronunció el tribunal que condenó a muerte al rey y al mismo tiempo colocaba al rey en la misma posición racional que cualquier otro mortal forzándole a discutir sobre bases argumentales sus puntos de vista. De hecho, la organización de *Eikonoklastes* reproduce el encabezamiento de los mismos capítulos del *Eikon Basiliké* con el objeto de que, página tras página y párrafo tras párrafo, “destruyeran los argumentos y revelaran la hipocresía del libro”.

La táctica tiene un efecto psicológico inmediato: aniquilar las emociones que el libro incita apelando a la fuerza de la conciencia. Reconoce que el *Eiko-*

23 John Milton: *Eikonoklastes*; en *Complete Prose Works*, ed. por Don M. Wolfe et alii, vol. III, Yale University Press, New Haven, 1962; pp. 340-1.

*noklastes* tendrá pocos lectores, y quiere persuadirlos no con la retórica sino con verdades simples<sup>24</sup>. No quiere “competir con Carlos en su propio juego”, quiere cambiar el escenario de la discusión y apelar a la razón y no a las emociones. Apela a las acciones del rey para juzgar el valor de sus actos y al comparar lo que dice de sí mismo con sus propias acciones logra algunos efectos psicológicos significativos. El rey es otro mortal sin privilegios. En esencia, los mismos argumentos que habían utilizado los republicanos clásicos y Dorislaus en la defensa de las libertades pública. El rey no tiene posición privilegiada alguna, y finalmente, lejos de ser un mártir, es comparable en el mejor de los casos con los tiranos de la *Biblia* y los de la antigüedad pagana. Por el lado de la Biblia Carlos se parece Ahab, Herodes, Nabucodonosor, Saúl, Nimrod, Lucifer, el Faraón, Balam, y Roboam, entre los más significativos. Entre los paganos, el rey es comparable a Nerón, Catilina, César, Agripa, Calígula y Domiciano. Y si se le sitúa en otros periodos de la historia el rey es comparable a Guillermo el Conquistador que usurpó los derechos de su pueblo, a los déspotas turcos, al tirano de Bizancio y a Andrónico Comeno.

Presentarse ante sus súbditos como un mártir es una prueba que demuestra la falta de escrúpulos morales de aquellos que han escrito el libro. La comparación del rey con un mártir es una idolatría<sup>25</sup>. La imagería del grabado de Marshall que comparaba la ejecución de Carlos con la crucifixión de Jesucristo no es más que puro teatro. Tanto el rey como sus seguidores tratan de usar las palabras para “canonizarlo en otro Cielo... pero una obra de teatro no hace que la acción ocurra”<sup>26</sup>.

Al ridiculizar el teatro del rey Milton deshace la fuerza psicológica de la imagen del rey como mártir y, usando la religión, demuestra que el rey valiéndose del teatro, lejos de ser un santo, es un idólatra comparable en su divinidad al delirio de Calígula<sup>27</sup>. La referencia a Calígula resulta ser un recurso retórico con una tremenda eficacia psicológica. Quien se cree un dios sin serlo, no pasa de ser un loco como le ocurrió a Calígula. El *Eikon Basiliké* reproduce la imagen de Calígula, no la de Jesucristo. La comparación es demoledora: sólo un loco tendría la osadía de compararse con Dios. Una comparación que Milton emplea para revelar la ambición política del rey: “convertirse en la piedra angular”<sup>28</sup> es apropiarse de una prerrogativa que sólo le pertenece legítimamente a Jesucristo. El rey no es un mártir, sólo un tirano con la indecencia necesaria para apropiarse de las palabras de Dios en su propio beneficio.

24 *Ibid.*, pp. 339-40

25 *Ibid.*, p. 467

26 *Ibid.*, p. 530.

27 *Ibid.*, p. 467.

28 *Ibid.*, p. 502

Milton también le niega al rey su derecho a compararse con Jesucristo: aun cuando el rey goce de la libertad de estar con Dios, su gobierno, que es el gobierno legítimo que asienta en el consentimiento libre de los ciudadanos, le niega el derecho de llevar la corona de espinas que el mismo se apropia sin haber hecho, en un notorio contraste con Jesucristo, mérito alguno. Lo mismo pasa cuando implora el perdón para sus verdugos utilizando la expresión de Jesús. Una cosa es pedir el perdón como lo hizo Jesús, pero otra muy distinta es cumplir con el mandamiento fundamental de un cristiano. Si repitiendo la fórmula del perdón de Jesucristo el rey quiere compararse a Dios, ¿resistiría esa comparación el amor que ha mostrado con sus súbditos a los que supuestamente quiere como padre?.

Los hombres de la Quinta Monarquía (*the Fifth-monarchy Men*), basándose en la interpretación del libro Daniel y de los textos del Apocalipsis, vieron en la caída de Carlos I el comienzo del reinado de Jesucristo con todos sus santos. Consideraron al principio a Cromwell como el primero de todos los santos, comparándole con Moisés, afirmaban que su poder se debía a un don de Dios cuya misión consistía en llevar a cabo los designios de Dios sobre la tierra para derrocar el poder realista y las obras del Anticristo; pero se convirtieron en enemigos acérrimos de Cromwell cuando éste fue nombrado *Lord Protector*. Como Winstanley, pensaban que las Sagradas Escrituras proporcionaban las leyes para la comunidad, y creían que Jesucristo era el verdadero legislador. La apelación a las Sagradas Escrituras como modelo político dio origen a la formulación de proposiciones verdaderamente revolucionarias como la supresión de los diezmos, los impuestos sobre la tierra, las costas de los tribunales, o los impuestos de aduanas; el deber moral de la desobediencia civil a todos aquellas leyes contrarias a los preceptos evangélicos, la igualdad de todos ante la ley sin clase alguna de excepción, la garantía del principio de legalidad ante las ofensas de la ley, el consentimiento del pueblo como la legitimación del gobierno, o la identificación de la ley de la razón con la ley de Dios. Pero también sirvió para legitimar la ejecución del rey al que se le presentaba como el Anticristo.

Milton, por el contrario no sigue el modelo de legitimación de los hombres de la Quinta Monarquía. Es cierto que sólo al final del *Eikonoklastes* Milton les recuerda a sus lectores que fue el rey quien “se alió con los ejércitos de la Bestia”<sup>29</sup>, pero, como ha sugerido McKnight<sup>30</sup>, no se trata de suprimir el ídolo que la literatura realista había hecho del rey asociando su figura con la Bestia de los milenaristas, dentro de un escenario en el que el rey como un nuevo Satán se disfraza del ángel de la luz para seducir a sus seguidores. Milton prosigue

29 *Ibid.*, p. 599

30 Laura B. McKnight: “Crucifixion or apocalypse?”, pp. 152-3.



el modelo de aquellos emperadores griegos que “rompían en mil pedazos las imágenes” para acabar con una larga tradición de idolatría dentro de la Iglesia. En esencia ese es tema del *Eikonoklastes*: romper el ídolo que el *Eikon Basiliké* había construido de la figura del rey.

En principio Milton se presenta como aliado del bando de los “verdaderos mártires” como “nuestro mismo Salvador, Juan el Bautista, y el mártir Esteban”<sup>31</sup>, pero después decide adoptar el papel de Zorobabel<sup>32</sup>, el príncipe judío que “reconstruyó Jerusalén y su templo después de que comprendiera los designios de Dios para el pueblo elegido en el cautiverio de Babilonia”<sup>33</sup>. Milton no justifica sus tesis iconoclastas en las expectativas de los milenaristas. La palabra griega “eikón” significa imagen, figura, lo que desde el punto de vista de la iglesia anglicana sugiere una mala elección, la palabra podría interpretarse, como intencionadamente después lo hace Milton, como la imagen de un santo del culto católico. El título en inglés, que traduce la expresión griega es, *the Pourtraicture of His Sacred Maiestie in his Sollicitudes and Sufferings*, para indicar que se trataba de un retrato a fin de evitar insidiosas comparaciones del rey con el culto católico. Una de las acusaciones más comunes que se lanzó contra el monarca desde el lado parlamentario.

Pero es posible que Milton también esté jugando con la noción psicológica de *idola* que había elaborado Sir Francis Bacon previamente. Hablar de la imagen del rey es también hablar de un ídolo con el poder de cambiar las actitudes y las acciones políticas. Bacon se refiere a los *idola* como prejuicios, creencias sin fundamento empírico, que asaltan el espíritu de los hombres y de los que es preciso librarse para conseguir una interpretación correcta de la naturaleza. Algo de la noción de Bacon sobre los ídolos del teatro parece reflejarse en la concepción de Milton. Si el rey se ha convertido en un personaje dentro del escenario simbólico de su martirio con el objeto de adquirir una nueva justificación política que subvierta el orden de la Commonwealth, entonces también se ha convertido en un ídolo capaz de generar creencias ficticias con el objeto de socavar el orden político establecido. Si se suprime la fuerza psicológica del icono real, se eliminan los prejuicios y los hombres son capaces de ver las cosas como son, sin distorsiones deliberadas.

La segunda táctica de Milton consiste precisamente en enseñar a los hombres a leer los textos políticos y no dejarse engañar. Forma parte del recurso literario que se empleó durante la Revolución de corregir perspectivas erróneas (*optical illusions*). Desde este punto de vista, el *Eikonoklastes* es un libro de pedagogía política republicana, pero también proporciona un sistema de in-

31 *Eikonoklastes*, p. 502.

32 *Ibid.*, p. 583

33 *Ibid.*, p. 583.

interpretación para decodificar mensajes políticos falsos que pueden provocar acciones indeseables para la Commonwealth. Sobre esta base desautoriza la estrategia del rey de apelar a su conciencia para justificar sus actos. En el capítulo XIX del *Eikonoklastes* Milton desarrolla un argumento para negarle al rey el derecho de apelar a su conciencia para justificar sus acciones<sup>34</sup>. Primero le presenta al lector los horrores de la guerra y después le pide, sobre la base de la evidencia que le ha suministrado, si no ve la gran diferencia que existe entre las palabras y los actos del rey. La idea es que a un rey, como a cualquier otro mortal, se le ha de juzgar por lo que hace y no por lo que dice. Por tanto lo que dice tanto en sus oraciones como en la apelación de su conciencia no son criterios fiables de evaluación moral. En este punto el *Eikonoklastes* repite en esencia la misma justificación del poder legítimo que había desarrollado en *The Tenure*. Basándose en gran parte en los argumentos de Aristóteles del libro cuarto de la *Política*, Milton argumenta que el derecho divino es justamente lo contrario del gobierno que establecen los hombres libres. El rey, si los ciudadanos no quieren perder su libertad natural, no puede estar por encima de la ley, que es el instrumento que utilizan para evaluar sus decisiones.

En segundo lugar, juzgar a un rey por lo que dice es verse atrapado por un prejuicio realista, a saber: conceder al rey el privilegio de no dudar de la veracidad de su palabra en virtud de ser rey. El golpe final lo asesta cuando sostiene que a un rey no le está permitido seguir los dictados de su conciencia, porque el rey no es una persona privada sino un cargo público<sup>35</sup>. Esto no significa que un rey carezca de conciencia, sino que no puede apelar a ella para justificar las decisiones que toma como rey, porque esas decisiones están sujetas a criterios públicos de responsabilidad y por tanto no se pueden justificar, como lo haría cualquier hombre, apelando a su conciencia. Después de todo, el rey, como Milton observa, nunca juró su cargo sobre “su propia conciencia y razón, sino sobre nuestra condición de pueblo libre”<sup>36</sup>. La base para sustentar esa reivindicación se halla en una deliberada falsificación de la legitimidad de la monarquía inglesa. En el acta de acusación que se redactó en el juicio del rey se argumentaba, entre otras razones, para justificar el juicio del rey que Carlos había roto los lazos fundamentales de confianza entre él y su pueblo y que los reyes de Inglaterra no eran hereditarios sino elegidos por el pueblo. Este último punto era esencial para justificar la legitimidad del juicio del rey: si los reyes son elegidos por el pueblo, entonces han de responder de sus acciones ante el pueblo que los ha elegido y por consiguiente el pueblo, como fuente de la autoridad política, está justificado para juzgarlo.

34 *Ibid.*, p. 531.

35 *Ibid.*, p. 519.

36 *Ibid.*, pp. 519-20.

Con esta táctica Milton sitúa el debate de la responsabilidad de las acciones del gobernante en el ámbito público. El lector del *Eikonoklastes* estaba, pues, en disposición de comprender que los gobernantes son responsables de sus acciones y han de dar cuenta de ellas en la discusión pública, no apelando al espacio privado de su conciencia. Si se destruye el poder divino del rey, también se destruye la lógica de su legitimación privada como un asunto que concierne sólo al monarca y a Dios. En realidad uno de los objetivos que persigue el *Eikonoklastes* es reemplazar el espacio privado de la conciencia del rey y sustituirlo por el tribunal de la opinión pública. El rey, si se acepta la legitimidad política de la Commonwealth, de la que Milton era Secretario para lenguas extranjeras, no puede dar cuenta de sus acciones a Dios, sino a la opinión pública de los ciudadanos, que son los que, en virtud de su consentimiento voluntario, legitiman su poder. Apelar a la conciencia como árbitro supremo de la justificación política se convertía ahora, en gran medida como resultado de la labor de apologeta de la Commonwealth, que Milton había realizado en el *Eikonoklastes*, en un subterfugio realista que ofendía la nueva racionalidad política republicana.

## BIBLIOGRAFÍA

### I. OTRAS OBRAS DE JOHN MILTON

- John Milton: *Complete Prose Works*, ed. por Don M. Wolfe et alii, 8 vols, Yale University Press, New Haven, 1953-1982.
- The Tenure of Kings and Magistrates & A Defence of the People of England*, en *The Political Writings of John Milton*, ed. por Martin Dzelzainis, Cambridge University Press, Cambridge, 1991
- Areopagitica and other Political Writings of John Milton*, Liberty Fund, Indianapolis, 1999. Existe traducción castellana de la *Areopagitica* por Juan Catalán; Torre de Goyanes, Madrid, 2001.
- Paradise Lost*; Longman, Londres y Nueva York, 1992. Hay traducción castellana de Enrique López Castellón; Abada Editores, Madrid, 2005.

### II. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ACHINSTEIN, S.: *Milton and the Revolutionary Reader*, Princeton University Press, Princeton, 1994.
- : “Texts in conflicts: the press and the Civil War, en *The Cambridge Companion to Writing of the English Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001. pp. 50-86.

- AUSTIN, J. L.: *How to do things with words*. Editado por J. O. Urmson y Marina Sbisa. Oxford University Press, Oxford, 1975
- COOK, John: *King Charles his Case; or an Appeal to all Rational Men concerning his Tryal*, British Library, Thomanson Tracts, 1649.
- ELLUL, Jacques: *Propaganda: The formation of men's attitudes*, Random House, Nueva York, 1973.
- GAUDEN, John: *Eikon Basilike: The Portraiture of His Sacred Majesty in His Solitudes and Sufferings*, British Library, Thomanson Tracts, 1649.
- HILL, Christopher: *Milton and the English Revolution*, Faber & Faber, Londres, 1979.
- : *The Experience of Defeat: Milton and some contemporaries*, Faber & Faber, Londres, 1984.
- : *The Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- KIEFER LEWALSKI, B.: "To try, and teach the erring Soul": Milton's Last Seven Years", en *Milton and the terms of Liberty*, ed. por Graham Parry & Joad Raymond, D.S. Brewer, Cambridge, 2002, pp.175-190.
- LACEY, A. : "Elegies and commorative verses in honour of Charles I", en *The Regicides and the Execution of Charles I*, ed. por Jason Peacey, Palgrave, Londres, 2001, pp.225-246.
- LASSWELL, Harold D.: "The theory of political propaganda", en *The American Political Science Review* (21), No. 3: pp. 627-631.
- LOEWENSTEIN, D.: *Milton and the Drama of History: Historical Vision, Iconoclasm, and the Literary Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- : "Milton's prose and the Revolution", en *The Cambridge Companion to Writing of the English Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001. pp.87-106.
- MADAN, Francis. F.: *A New Bibliography of the Eikon Basilike*, Bernard Quaritch, Londres, 1950.
- McKNIGHT, L.B.: "Crucifixion or apocalypse?", en *Religion, Literature and Politics in Post-Reformation England, 1540-1688*, ed. por Donna B. Hamilton & Richard Strier, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 138-160.
- MERRIT Y. Hughes: "Preface to Eikonoklastes by John Milton", en *John Milton: Complete Prose Works*, ed. por Don M. Wolfe et alii, 8 vols, Yale University Press, New Haven, 1953-1982.
- MORRILL, J.: "The causes and course of the British Civil Wars", en *The Cambridge Companion to Writing of the English Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001. pp.13-31.

- ORCHARD, C.: “in time of Warre ... our Language is all corrupt with military Terms”: The Politics of Martial Methaphors in Post-regicide England”, en *Milton and the terms of Liberty*, ed. por Graham Parry & Joad Raymond, D.S. Brewer, Cambridge, 2002, pp.95-109.
- ORR, Alan D.: “The Juristic foundation of Regicide”, en *The Regicides and the Execution of Charles I*, ed. por Jason Peacey, Palgrave, Londres, 2001, pp. 117-137.
- PEACEY, J.: “Reporting a Revolution”, en *The Regicides and the Execution of Charles I*, ed. por Jason Peacey, Palgrave, Londres, 2001, pp.161-180.
- PEACEY, J.: *Politicians and Pamphleteers: Propaganda during the English Civil Wars and Interregnum*, Ashgate, Londres, 2004.
- POTTER, L.: “Royal actor as royal martyr: the Eikon Basilike and the literary scene in 1649”, en *Restoration, Ideology and Revolution*, ed. por Gordon J. Schochet, The Folger Institute Center, Washington, DC, 1990, pp.217-239.
- RAYMOND, J.: “The King is a thing”, en *Milton and the terms of Liberty*, ed. por Graham Parry & Joad Raymond, D.S. Brewer, Cambridge, 2002, pp. 69-94.
- RIVERS, I.: “Prayer-book devotion: the literature of the proscribed episcopal church”, en *The Cambridge Compagnion to Writing of the English Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001. pp. 198-214.
- SCOTT, D.: “Motives for King-killing”, en *The Regicides and the Execution of Charles I*, ed. por Jason Peacey, Palgrave, Londres, 2001, pp.138-159.
- SKINNER, Quentin: “Motives, intentions and interpretation”, en *Visions of Politics*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 90-102. Hay traducción castellana de Enrique Bocardo en Enrique Bocardo (ed.): *El giro contextual*, Editorial Tecnos, 2007.
- : “Interpretation and understanding of speech acts”, en *Visions of Politics*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp.103-127. Hay traducción castellana de Enrique Bocardo en Enrique Bocardo (ed.): *El giro contextual*, Editorial Tecnos, 2007.
- : “John Milton and the Politics of Slavery”, en *Milton and the terms of Liberty*, ed. por Graham Parry & Joad Raymond, D.S. Brewer, Cambridge, 2002, pp.1-22. Existe una versión revisada y más amplia en Quentin Skinner, *Visions of Politics*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp.286-307.