



Societies Precapitalistas, vol. 7, nº 2, e025, junio 2018. ISSN 2250-5121  
Universidad Nacional de La Plata.  
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.  
Centro de Estudios de Societies Precapitalistas (CESP)

*“... nadie nace rey (con la corona en la cabeza y el cetro en la mano) y nadie puede ser rey por sí mismo, ni reinar sin un pueblo” Deslegitimación de la monarquía hereditaria y sacra en la Vindiciae contra Tyrannos*

**Mariela Lucía Ferrari**

Universidad Nacional de Rosario, Facultad de Humanidades y Artes, Argentina  
marielferrari@hotmail.com

**Cita sugerida:** Ferrari, M. L.(2018). “... nadie nace rey (con la corona en la cabeza y el cetro en la mano) y nadie puede ser rey por sí mismo, ni reinar sin un pueblo” Deslegitimación de la monarquía hereditaria y sacra en la Vindiciae contra Tyrannos. *Societies Precapitalistas*, 7(2), e025. <https://doi.org/10.24215/22505121e025>

Recibido: 02 Noviembre 2017 - Aceptado: 28 Mayo 2018 - Publicado: 29 Junio 2018



Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional  
[http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es\\_AR](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es_AR)



PDF generado por Redalyc a partir de XML-JATS4R  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



*“... nadie nace rey (con la corona en la cabeza y el cetro en la mano) y nadie puede ser rey por sí mismo, ni reinar sin un pueblo” Deslegitimación de la monarquía hereditaria y sacra en la *Vindiciae contra Tyrannos**

*“...none were ever born with crowns on their heads, and sceptres in their hands, and [...] no man can be a king by himself, nor reign without people.” Delegitimization of the sacred hereditary monarchy in “Vindiciae contra Tyrannos”*

*Mariela Lucía Ferrari*  
*Universidad Nacional de Rosario, Facultad*  
*de Humanidades y Artes. Argentina*  
*marielferrari@hotmail.com*

## RESUMEN:

El artículo analiza cómo aparece la cuestión de la legitimidad del poder real en la *Vindiciae contra Tyrannos* de 1579 a la luz de los acontecimientos de las guerras de religión en Francia. Específicamente muestra cómo la idea del ejercicio del poder del rey es central en el texto, así como su desacralización en varios sentidos, principalmente en relación con la sucesión hereditaria del poder del príncipe. En este sentido, se destaca como estos argumentos se desarrollan en los momentos previos al desarrollo de las teorías absolutistas de la monarquía.

**PALABRAS CLAVE:** Legitimidad monárquica, Resistencia política.

## ABSTRACT:

The present article analyzes the ways in which the issue of the legitimacy of royal power emerges in *Vindiciae contra Tyrannos* (1579) in the context of the French Wars of Religion. This study specifically shows how the concept of the exercise of king's power together with its ample desecration becomes central to the text, particularly in connection with the hereditary succession of the prince's power. In this regard, the analysis highlights the way in which these arguments develop prior to the appearance of the theories of Absolute Monarchy.

**KEYWORDS:** Monarchist legitimacy, Political resistance.

## INTRODUCCIÓN

La legitimidad de la monarquía francesa e inglesa, se sirvió a lo largo de la historia de los textos bíblicos y de sus interpretaciones para sustentar su poder político desde el medioevo. La noción de la sacralidad de los reyes, es decir, que su título dependía de la divinidad y que gobernaban en virtud de la “gracia”, se debió a la influencia del cristianismo, particularmente a los escritos de San Pablo (Ullmann, 1983). Desde la conversión de Constantino en el siglo IV la Iglesia había proporcionado a los soberanos temporales esta legitimación, aunque se denominarán a sí mismos “reyes por la gracia de Dios” posteriormente hacia finales del siglo VI en el caso de los reyes lombardos y en el siglo VIII, los anglosajones (Ullmann, 1985)<sup>1</sup>. Es a partir de la unción del papa Esteban II a Pipino el Breve en el año 754 que esta expresión se hizo común entre todos los reyes del Occidente y el Mediodía europeo (Ullmann, 1985:53).

La aparición del reino teocrático entre los siglos VI y VIII se modeló además gracias a las interpretaciones teóricas que planteó San Agustín, quien defendió la idea de que Dios otorgaba sus leyes por medio de los reyes. En el siglo XIII, Tomás de Aquino también sostuvo la misma doctrina, que implicaba que quien desempeñara la dignidad real tenía responsabilidades solo ante Dios (Ullmann, 1985:15).. Al ser la dignidad del oficio de

origen divino, no había dentro de la estructura del reino teocrático medios legales para obligar al rey, solo le debía obediencia a Dios y no podía prescindir de la ley divina ( Ullmann, 1985:128).

Esta concepción descendente del poder que tenía como vértice al monarca, se veía fortalecida además por el juramento de fidelidad que los súbditos le prestaban. Éstos no podían resistirse a sus órdenes aunque las considerasen injustas o abusivas debido a que, como ya lo había postulado San Pablo, al ser el rey vicario de Dios no existía derecho de resistencia (Ullmann, 1985:53)<sup>2</sup>. Quienes osaban hacerlo se transformaban en sus enemigos, en sacrílegos. Esto fue así, tanto que como nota Marc Bloch en el caso francés a pesar de los numerosos conflictos dinásticos del medioevo, el único rey que murió de muerte violenta fue Roberto I, pero en el campo de batalla. En el caso inglés, Eduardo II fue asesinado en 1327, pero este hecho lo santificó (Bloch, 1988:47).

A partir del siglo XVI, debido a la Reforma protestante se produjo una ruptura en el proceso de consolidación del poder real. El proceso que inició Lutero, centrado en duras críticas sobre algunas prácticas de las instituciones eclesiásticas, tocó de lleno el poder temporal del papado. Su jurisdicción fue cuestionada por quienes sostenían la autonomía de decisión de los dominios monárquicos en asuntos relacionados con cuestiones de fe, sobre la administración de los recursos y su incidencia con la política exterior. En Francia, aunque la monarquía sostuvo la posición papal, los reformistas tuvieron un importante grupo de seguidores que contribuyeron de manera significativa a un replanteo teológico. En especial los hugonotes intentaron sostener la necesidad de la tolerancia religiosa dentro del reino, aunque se radicalizaron a medida que la corona fue tomando medidas drásticas para frenar la propagación de la nueva fe, como sucedió con la creación de las “cortes ardientes” con Enrique II (1547-1559), medida que castigó con la muerte en la hoguera a los calvinistas.

Luego de la noche de San Bartolomé (1572), los hugonotes representaron al rey como la bestia del Apocalipsis, y la teoría de la rebelión y del tiranicidio adquirió vigor en el plano teórico. En este sentido se puede apreciar un relajamiento del respeto hacia los reyes, fundamentalmente hacia la noción de su sacralidad. La radicalización del pensamiento calvinista pegó de lleno en la cuestión de la resistencia, problema que se había presentado ambiguo en el propio Calvino (Matteucci, 1998:44)<sup>3</sup>. Entre los principales autores contemporáneos que trataron esta cuestión nos encontramos con Francois Hotman y su texto de la *Franco-Gallia* (1573)<sup>4</sup>, Thèodore de Bèze y su de *Jure magistratum* (1574)<sup>5</sup> y el más extremo Stephanus Junius Brutus y su *Vindiciae contra Tyrannos* publicada en Edimburgo en 1579.

Según Skinner, la *Vindiciae contra Tyrannos* fue el sumario más completo sobre la teoría calvinista de la resistencia (Skinner, 1986:314). Los motivos circunstanciales de la matanza de los hugonotes, llevaron a su autor a buscar un argumento que legitime la posibilidad de resistencia, y a sentar las bases para considerar a los reyes ya no con un matiz sagrado sino como meros portadores de la autoridad que emana de Dios, limitados por su ley y la de la sociedad. El dilema apareció entonces entre la sacralización que venía sosteniendo la monarquía al abrigo de la Iglesia católica, y las posturas de los calvinistas que sugerían unos límites precisos en relación con el ejercicio del poder, considerándolo un cargo que porta un hombre, mortal como todos los demás.

**“...NO EXISTE PROPORCIÓN ALGUNA ENTRE DIOS Y UN REY, ENTRE EL TODOPODEROSO Y UN SIMPLE MORTAL [...]”<sup>6</sup>**

Philippe Duplessis Mornay (1549-1623) autor de la *Vindiciae*, publicó la obra bajo el seudónimo Étienne Junius Brutus<sup>7</sup>. La *Vindiciae* se destaca de las otras obras antes citadas por haber sido muy difundida ya que, en los cien años siguientes fue reimpresa y publicada en varios idiomas, como en inglés, en alemán y en latín. En Inglaterra aparecieron varias ediciones sucesivas, en los años 1579, 1580, 1581, 1589, 1599 y 1622, lo

cual remarca la importancia que tuvo en su época, así como en el contexto político del siglo XVII (Mc Laren, 2006:24).

Debemos recordar una vez más que la misma fue producida en el contexto de las guerras religiosas, lo cual hizo que el tema teológico sea central, con argumentos políticos de gran relevancia. Los hugonotes insistieron en el carácter defensivo de su resistencia, en el derecho de profesar su confesión, y en la necesidad de preservar antiguas instituciones que la monarquía desestimaba, como los Estados Generales y los Parlamentos, particularmente el de París que había sido desdeñado con Francisco I. Otra de las cuestiones que venían siendo modificadas por la monarquía era la forma de acceso a los cargos públicos. La venalidad de los cargos permitió la participación de mercaderes y plebeyos (conformando una *noblesse de robe*), lo cual produjo el rechazo de la nobleza que veía mermada su participación en el gobierno (Skinner, 1986: 263). Los líderes hugonotes, como el caso de Duplessis Mornay que pertenecía a esta clase social, se empeñaban en remarcar la necesidad de revalidar estas instituciones para evitar ser desplazados del orden político (Walzer, 2008: 85-88).

El argumento central de la *Vindiciae* tiene dos grandes ejes. El principal es su base canónica, que recurre a la tesis calvinista del hombre caído. Según ésta, el hombre cayó en pecado, motivo que provocó la expulsión de Adán y de Eva del paraíso, situación que marcó su naturaleza como fundamentalmente pecadora para la posteridad, sin posibilidad de redención de su alma por las buenas obras (como sostenían los católicos), sino solo por la gracia de Dios. Esta naturaleza del hombre marcada por el pecado original no excluye a los gobernantes ni a los príncipes. El rey tiene la misma condición que todos los hombres, solo su cargo es sagrado, no así su persona, distinción fundamental respecto a aquella que sostenía la monarquía sacra y la naturaleza especial de los reyes (Wolin, 2012: 225)<sup>8</sup>. Para los hugonotes, los reyes son hombres constreñidos por las leyes de Dios y de la sociedad (Bezian de Busquets, 2002:161) Por lo tanto, este argumento que desacraliza o más bien humaniza al propio rey, lo vuelve vulnerable para ejercer justicia sobre él.

En este sentido, la *Vindiciae* abandonó la afirmación ortodoxa paulina de no resistencia, que sostenía que como todos los poderes son ordenados por Dios, se debe tolerar a los malos gobernantes. En cambio la *Vindiciae* sugirió que la obediencia es hacia Dios, no hacia los gobernantes que no cumplen con la función que les fue encomendada por la divinidad:

“Algunos impíos objetan que incluso en las cosas que afectan a la conciencia hay que obedecer a los reyes, y no vacilan en hacer pasar por autores de tan sacrilega opinión a los apóstoles San Pedro y San Pablo. Concluyen de ello que hay que asentir a todo lo que el rey ordene, y abrazar sin replica cualquier superstición que le plazca instituir. Pero no hay nadie [por muy grosero que sea] que no se dé cuenta de tal ineptitud e impiedad. [...] ... San Pablo ordena a los siervos que sirvan a sus amos, no por temor a su mirada o a sus golpes, sino considerando que sirven al mismo Dios” (JuniusBrutus, 2008:40)

Para el autor, los reyes tienen funciones determinadas por su cargo, como administrar justicia, castigar los delitos, crímenes, vicios y maldades de los súbditos, rechazar las incursiones de los enemigos, pero sobre todo, proteger y velar por el bien de todos sobre los que ejerce su mando. Reivindica además la idea paternalista del cuidado de los reyes hacia su pueblo, como lo harían los padres sobre sus hijos, cuestión ya desarrollada por San Agustín (JuniusBrutus, 2008:106-107). Es así que “cuanto más alto sea su cargo y cuanto más altos honores les haya sido otorgados, mayores cuentas deberán rendir, con mayores cargas comparecerán ante Dios” (JuniusBrutus, 2008:21). Puesto que los reyes solo ocupan el trono de Dios, deben ser ejemplares en el ejercicio de este cargo.

En principio, pareciera que la *Vindiciae* no se opone a la monarquía como institución, sino que solo postula la desobediencia a los tiranos, incluso sosteniendo el tiranicidio en caso de que el rey conduzca a sus súbditos a quebrantar la ley divina: “por muy atroz que sea el crimen de lesa majestad, va sin embargo, detrás del sacrilegio, ofensa que afecta directamente al señor Dios y a las cosas divinas” (JuniusBrutus,2008:21). La resistencia es legítima en este caso, pues es preferible morir antes que obedecer (JuniusBrutus, 2008:36). Ahora bien, lo que va cobrando importancia detrás de este argumento es la distinción entre los tipos de tiranías. Siguiendo la distinción de Bartolo, entre tiranía de origen y de ejercicio, la *Vindiciae* sostiene

principalmente esta última, ante la necesidad de legitimar la resistencia en el contexto de la época. Es decir, no importa tanto la forma como adquirió el cargo, sino más bien, si cumple o no con su deber:

“Pero como el reino es más un derecho que una propiedad, y una función más que una posesión, quien cumpla mal con su deber parece merecer más el nombre de tirano que quien no recibió su cargo en la forma debida. [...] Pues, dado que los reyes han sido establecidos para apacentar, juzgar y proteger al pueblo, prefiero sin duda que me alimente un ladrón a ser devorado por el pastor; que un bandido me haga justicia a que el juez me haga violencia; que me sane un curandero a que me envenene un médico debidamente titulado; prefiero un falso tutor que administre mis bienes al tutor legítimo que los dilapide” (JuniusBrutus, 2008:158)

Podemos suponer la radicalidad de estas palabras para la época, ante una cúpula del poder como la monárquica que se representaba y legitimaba por medio de la idea de una naturaleza especial y una esencia diferente al resto de la sociedad. La *Vindiciae* arremete de lleno contra la legitimidad del rey, pues postula no solo una monarquía limitada, sino que en algunos momentos roza la cuestión de una monarquía electiva.

Sobre los límites de la monarquía, existen en el tratado varios puntos que sostienen esta idea. En principio, se encuentran las restricciones establecidas por los preceptos o mandamientos de Dios, pero no solo remiten a los aspectos religiosos sino que recurren insistentemente a varios ejemplos históricos, como el de las antiguas leyes romanas de las Doce Tablas (JuniusBrutus, 2008:36; Garnett, 2006:882). En muchos momentos el modelo a seguir es el carácter eforal del gobierno espartano o la república romana como arquetipo de la distribución del poder, reivindicando, como las demostraciones de Platón, Aristóteles y Cicerón, que el rey nunca está por encima de la ley. (JuniusBrutus, 2008: 54 y 93)<sup>9</sup>. Además de retomar los clásicos, plantea la existencia de un doble pacto con Dios y con el pueblo (Bart, 2005:48). Éste consiste en realidad en dos alianzas: la primera entre Dios, el rey y el pueblo, y la segunda entre el rey y el pueblo, que obedecería fielmente al monarca que gobernara con justicia (JuniusBrutus, 2008:63). Los límites del poder del rey consisten entonces, en primer lugar, en el deber de obediencia a Dios y, como consecuencia, la exigencia de proteger a la comunidad, al pueblo de Dios. Pero cuando el monarca no cumple con su pacto, pecando contra Dios y contra el derecho de gentes, el pueblo, por invocación de la alianza, debe hacer justicia por el bien público y la religión cristiana:

“Puesto que el rey no se ocupa de su deber, es preciso que Israel cumpla el suyo; ni tumultuosamente, ni a la ligera, sino por autoridad pública, reunida en Asamblea, habiéndose debatido ordenadamente la equidad de la causa y siendo ésta bien conocida” (JuniusBrutus, 2008:50).

Pero también debemos tener en cuenta que esta idea de contrato tácito es propia del feudalismo europeo. Como señala Marc Bloch, el homenaje del vasallo a su señor era un contrato bilateral, si el señor faltaba a sus compromisos perdía sus derechos. En este sentido existía un principio que sostenía: “El hombre puede resistir a su rey y a su juez, cuando éste actúa contra el derecho [...] con ello no viola el deber de fidelidad” (Bloch, 1979:200). De esta falta deriva el derecho de resistencia, como también, la idea implícita de representatividad que surgirá en diferentes instituciones, como el caso de los Estados Generales franceses y el Parlamento inglés<sup>10</sup>. En relación con el rey y sus límites en el medioevo, Clavero plantea:

“Su status se eleva, por encima de todo el resto, como maiestas, majestad del pueblo romano transferida al príncipe, pero, aunque hubiera a la larga intentos, esto no trasciende a la posición de la ley. La misma no solo conoce el límite de un ius, el derecho objetivo, sino también de unos iura, los derechos subjetivos. En esto se muestra muy clara y terminante la jurisprudencia de formación medieval” (Clavero, 1992: 40).

En este sentido, también podría interpretarse la cuestión del pueblo participando de un pacto o acuerdo en la estructura política, como lo plantearán los iusnaturalistas modernos (Grocio, Hobbes, Rosseau, etc). Pero debemos atender a la distinción hecha por Bobbio, entre el derecho natural moderno y el modelo tradicional aristotélico. El primero parte de una concepción individualista, es decir, los individuos pactan para conformar el Estado. Todos están en principio en un lugar de igualdad y libertad. En cambio, el aristotélico parte de la naturaleza, la familia, aldea, hasta llegar a la polis, y se establecen en todo momento las diferencias jerárquicas

entre sus miembros, partiendo desde la que existe entre los padres y sus hijos. En el caso de la *Vindiciae*, el modelo coincidiría más con este último, en relación con la cuestión jerárquica y social. Además si tenemos en cuenta la importancia de la teología en su fundamentación, donde todos los orígenes y fines de la sociedad están mediados por la gracia divina, el modelo natural estaría pensado dentro de las leyes divinas como se ve en Santo Tomás. (Bobbio, Bovero, 2003:60)<sup>11</sup>.

Como señalábamos, el pueblo falta al pacto cuando tolera los pecados del rey. Por esto, es más importante la falta de sacrilegio que la de rebelión. Pero esto no implica que la cometa cualquier integrante de la comunidad, sino que se convoque a los representantes del pueblo para deponer a los tiranos. El concepto de *pueblo* no es entendido aquí como el conjunto de la comunidad, sino que es propio de la distinción de la sociedad estamental del momento; se distingue entre la muchedumbre, “esa bestia de innumerables cabezas” (JuniusBrutus, 2008:54), y los representantes del reino (Bart, 2005: 50). Éstos son aquellos que ejercen la autoridad, los magistrados inferiores al rey copartícipes del poder, como “los diputados de provincia, de asambleas ordinarias y extraordinarias, el Parlamento u otro congreso, los príncipes, los patricios, los grandes señores, los notables, los optimates...” que en conjunto son superiores al rey. (JuniusBrutus, 2008:56)<sup>12</sup>. Estos últimos son los que le otorgan legalidad a la sedición, desautorizando la posibilidad de rebelión general como ya había sucedido con los anabaptistas de Münster en Alemania (JuniusBrutus, 2008:73). Como se comenta en la *Vindiciae*:

“La república no está encomendada a los individuos, sino que éstos, como si fueran pupilos, están confiados al cuidado de los notables y magistrados [...]. No están obligados a proteger a la república quienes no pueden protegerse a sí mismos. Ni Dios ni el pueblo han puesto la espada en manos de los particulares, por lo cual, si la desenvainan sin orden previa, cometen sedición, aunque la causa parezca justa” (JuniusBrutus, 2008:189).

Existe pues una especie de contrato donde el pueblo está sujeto al príncipe bajo determinada condición y éste “al pueblo pura y simplemente” (JuniusBrutus, 2008: 178). Pero la idea que supone una subversión aún mayor, es la afirmación de que el rey debe ser elegido por sus virtudes y no por su ascendencia. En este caso retoma los ejemplos de las monarquías electivas como en Polonia, el reino Aragonés<sup>13</sup>, el Imperio Germánico o el caso de los antiguos galos (JuniusBrutus, 2008:99). Modelos que recuerdan que el pueblo elige a los reyes, con la avenencia divina:

“Dios instituye a los reyes, quien les da los reinos, quien los elige. El pueblo es quien nombra a los reyes, quien les confía los reinos y quien, con sus sufragios aprueba su elección [...] Y para que los reyes no consideren que están por encima de los demás hombres por alguna excelencia de su naturaleza, como los hombres por encima de los rebaños y el ganado...” (JuniusBrutus, 2008:80).

En este sentido, aunque el poder permanezca en determinadas familias, es decir, sea por sucesión, lo que valida en última instancia la autoridad del príncipe no es su origen, sino el ejercicio del gobierno. Desempeño que vigila el pueblo y que legitima su deber de deponer al rey en los casos de tiranía, como aparecen en los casos citados por el autor:

“Cabe concluir que el reino de Israel era ciertamente hereditario en lo que se refiere a la estirpe [de David], pero en cuanto a las personas era plenamente electivo [...] los reyes paganos han sido también nombrados por el pueblo. [...] a la muerte de Rómulo se acordó que en adelante los reyes serían elegidos por los sufragios del pueblo y por la aprobación del Senado. [...] Julio César había tomado el poder aunque parecía que había recibido el poder del pueblo y del senado” (JuniusBrutus, 2008:85).

Nótese que en este caso César es considerado un tirano por intentar convertirse en rey a través de la dictadura vitalicia, pues, “hay quienes han llegado por elección pero luego intentan convertirlo en hereditario”, también son tiranos quienes con “alta traición invaden su propia patria y, a imitación de las víboras, sacan el mismo impulso de las entrañas de quien les ha dado vida; tales son los jefes militares nombrados por el pueblo, que [después] atacan al Estado” (JuniusBrutus, 2008:160). Como podemos

observar la revalidación de la historia cesariana opera de acuerdo al sentido atribuido por Cicerón, no solo en relación con César, sino fundamentalmente en la recuperación de la *lex tyrannicididis*, utilizada por Bruto y Casio (JuniusBrutus, 2008:171). La ilegitimidad de César proviene de haber intentado concentrar el poder en sus manos. A pesar de ser un funcionario de la república, actuaba como un rey y por ese motivo se convirtió en tirano. Si analizamos la representación de Bruto en el tratado, encontramos que su valoración adquiere el valor ya otorgado por Cicerón, como un héroe que ha intentado salvar la república, de igual modo que el Bruto de Tarquino el Soberbio. (JuniusBrutus, 2008: 181). Por este motivo creemos que el seudónimo elegido por el autor de la *Vindiciae* no ha sido una casualidad, sino que intenta colocarse como su continuador en la lucha contra la tiranía.

En relación con la discusión calvinista sobre la naturaleza de los príncipes, se pregunta que colocaría al rey en un lugar especial en relación con los hombres si no difiere en nada de ellos, pues es solo un mortal y además su naturaleza está radicalmente corrompida por el pecado original. Para el autor, como para otros calvinistas como Béze o Hotman, los reyes se destacan por la responsabilidad que ocupan, es decir, su cargo. No tiene nada sobrenatural en su esencia, como comenta una y otra vez: “los príncipes han nacido de hombres, ni es un dios que esté por encima de los humanos” (JuniusBrutus, 2008:174) o también, disminuyendo la naturaleza especial de la monarquía

“...nadie nace rey (con la corona en la cabeza y el cetro en la mano) y nadie puede ser rey por sí mismo, ni reinar sin un pueblo, y que por el contrario el pueblo puede ser pueblo por sí mismo, y que es anterior al rey en el tiempo...” (JuniusBrutus, 2008: 85).

Como señala Monod, los protestantes del siglo XVI amenazaron con esta idea la concepción renacentista de la realeza, en parte porque redefinían al cuerpo humano:

“[...] (para los protestantes) la salvación se lograba por obra de la gracia divina, tanto en la persona como en el yo... debido a que el protestantismo negaba la santidad física, podía chocar fácilmente con una monarquía que sacralizaba el cuerpo del gobernante” (Monod, 2001: 66)<sup>14</sup>

El cargo es sagrado, no el rey<sup>15</sup>. El rey cumple una función, que es la de gobernar a los súbditos, pero ligado por un pacto con éstos y con Dios<sup>16</sup>. Por este motivo, no tiene auténtica validez la estirpe como única condición para llegar al gobierno, sino que lo más importante eran las condiciones para hacerlo, y el ejercicio de su gobierno, es decir, requiere el respeto a las condiciones de la alianza. Esto último es lo que otorga dignidad a los reyes, por esto se insiste en que si aquellos tuvieran conciencia del lugar que ocupan entenderían que en realidad se trata de una dura carga. (JuniusBrutus, 2008: 89)<sup>17</sup>. Como consecuencia de estos argumentos, la *Vindiciae* sostiene la necesidad de una monarquía electiva y con límites, además de una desacralización y/o humanización de los reyes en el sentido que lo único sagrado es su cargo (Wolin, 2012:192). Como también dirá John Milton en el siglo siguiente, “los gobernantes nunca deberían ser elevados sobre sus hermanos... sino caminar por las calles como los otros hombres”, quizás emulando el mismo argumento de la *Vindiciae* (Skinner, 2003:80).

También Monod hace referencia a que se trata de una época en la cual se estaría gestando la idea de un cargo más bien político que personal (Monod, 2001:86). En lo que respecta a Calvino, por ejemplo, se puede comprender esto último como un intento de humanizar a los reyes, es decir, a quienes detentan el cargo, pero no así, como lo sugiere García Alonso, a la política.

“Calvino entiende que la política es el único medio para oponerse al desorden que amenaza a toda sociedad. ... para el reformador la religión no se reducirá a religión civil, como simple cooperante al sostenimiento del orden vigente, sino que será el Estado el que haya de acomodarse a la Ley divina, pues sólo así podrá justificarse positivamente el papel de la política”(García Alonso, 2008:212).

También resulta interesante la siguiente reflexión “El magistrado calviniano no está ungido, pero es santo en cuanto instituido por Dios y no por el pueblo” cuestión que resalta su tesis del origen divino del poder en Calvino, descartando características constitucionalistas en el autor (García Alonso, 2008:250)

En este sentido, también se podría mencionar la tesis sostenida por Skinner. Según el autor, los hugonotes, al igual que los republicanos, “separaron la función de la persona del rey a fin de distinguir entre quienes tienen autoridad sobre las instituciones de una comunidad y esas mismas instituciones” (Skinner, 2003:53)<sup>18</sup>. El autor considera que es un momento de importante reflexión que conducirá a una idea más abstracta del cargo público<sup>19</sup>. Además encuentra una devaluación de los elementos carismáticos del liderazgo político, que estaría también en consonancia con esta cuestión que resaltamos sobre la naturaleza de los reyes (Skinner, 2003:79).

También podría entenderse esta problemática siguiendo a Max Weber y su definición de dominación carismática. Según éste debe entenderse por carisma

“...la cualidad que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas... o como enviados del dios, o como ejemplar, y en consecuencia, como jefe, caudillo, líder.” (Weber, 2008:193).

La dominación carismática es irracional en el sentido de la extrañeza a toda regla. Ésta, a diferencia de la dominación tradicional (ligada a precedentes y orientada por normas) subvierte el pasado y es en este sentido revolucionaria. Ahora bien por su carácter extraordinario (el carisma) tiene que variar esencialmente para permanecer y dominar, lo cual se plantea en el caso de la desaparición de la persona y el problema de la sucesión. Ésta puede resolverse de diversas maneras. Una es por la designación del sucesor hecha por el portador actual del carisma y su reconocimiento por parte de la comunidad. En este caso la legitimidad se adquiere por designación. Otra es la que toma la forma de adquisición jurídica, realizada con todas las cautelas de lo que la justicia exige y la mayor parte de las veces sujetándose a determinadas formalidades (entronización, etc.) y una tercera es por sucesión, el carisma hereditario.

“La fe no se apoya ahora en las cualidades carismáticas de la persona, sino en la adquisición legítima en virtud del orden sucesorio... El concepto por la gracia de Dios, varía por completo su sentido y significa que ahora que se es señor por derecho propio, no dependiente del reconocimiento de los dominados. El carisma personal puede faltar por completo.” (Weber, 2008:199).

La legitimidad de la monarquía sustentada en el ejercicio del gobierno es la antesala a una concepción más abstracta del poder de los reyes en la arena política, aunque aún no se plasme en la práctica. La teoría política hugonota según el punto de vista reflejado en la *Vindiciae*, había desempeñado un papel clave para tratar de impedir la centralización del poder monárquico insistiendo en la resistencia y sugiriendo, una monarquía electiva y limitada<sup>20</sup>. Estas teorías a pesar de lograr una fuerte impronta en su tiempo, se aquietarán en Francia a la luz de los posteriores acontecimientos. Particularmente con la llegada del rey Enrique IV, quien gracias a su política de tolerancia hacia los calvinistas, logró que su rebelión acabara, pero además sentó las bases de la centralización monárquica que dará sus frutos en el siglo siguiente<sup>21</sup>.

Pero aunque la rebelión de los calvinistas acabará, la *Vindiciae* sentó un importante precedente sobre la idea de resistencia, no solo a nivel teórico, sino además por sus consecuencias prácticas. Recordemos que en la Francia posterior a San Bartolomé se asistió al asesinato de dos reyes. El primero, Enrique III en 1589, muerto a manos de Jacques Clement un extremista dominico, quien es rápidamente ajusticiado al momento del tiranicidio por la guardia real. Luego, Enrique IV en 1610, a quien Francois Ravailac hiere de muerte con dos puñaladas. Este último sufrirá las consecuencias de la condena de los regicidas, pues la asociación entre parricidio y rebelión ya era ampliamente aceptada (Villari, 1992:141)<sup>22</sup>. Como señala Foucault el castigo de Ravailac se transformó en la suma de todos los suplicios posibles, sufriendo un terrible tormento entre el 14

de mayo y su ejecución el día 27 de 1610 (Foucault, 1999:59). De esta manera, paradójicamente la figura del protestante rebelde renace en las predicaciones y en la práctica del tiranicidio de los extremistas católicos<sup>23</sup>.

Una de las cuestiones más interesantes de la *Vindiciae*, no es solo su base constitucionalista (si es que podemos denominarlo de esta manera), intentando mantener a raya las pretensiones del monarca dentro de la estructura política de tipo corporativo, (justificada por ejemplo a través de las argumentaciones de cuño ciceroniano a favor de Bruto como héroe de la república), sino además, la valoración del buen ejercicio del poder más que la legitimidad de la sucesión dinástica, es decir, la de su origen<sup>24</sup>. La cuestión del ejercicio, de cómo gobiernan los reyes, está en relación con el requerimiento de atender a las pautas de un contrato implícito con el pueblo, debido a que la herencia dinástica no podría garantizarlo. De ahí su argumentación en favor de la elección de los reyes, aunque aún mediada por la intervención divina, que debía ser legitimada y reconocida por el pueblo. Además esta negación sobre la sucesión en el trono está relacionada con uno de los valores fundamentales de la monarquía sacra, la del derecho divino de los reyes que se perpetúa a través de la sangre. Es así que en la Francia de este período asistimos a un momento de crisis del criterio de legitimización monárquica entre los hugonotes, que significará un paréntesis previo a los sucesos revolucionarios del siglo XVIII (Burke, 2003:125)<sup>25</sup>. Por lo pronto, los escritores absolutistas como Du Moulin (1500-1566) o Bossuet (1627-1704), contribuirán al armado teórico del derecho divino de los reyes. El primero sostuvo la idea de la monarquía como única cúspide de poder y el resto de los miembros de la sociedad como meros súbditos, y Bossuet (su continuador) siguió refiriéndose al rey como sagrado, manifestando su naturaleza especial, noción fundamental a la hora de sostener la sucesión hereditaria (Skinner, 2003:280)<sup>26</sup> Pero quizás lo más significativo es la continuación de la creencia del poder curador de los reyes, como lo demuestra el caso de Luis XIV intentando aliviar a los escrofulosos (Burke, 2003:125).



Luis XIV curando la escrófula-1690- Jean Jouvenet- Iglesia Abadía de Saint-Riquier

De esta manera, la idea del tiranicidio se fue convirtiendo en un atentado a los valores de la comunidad política (Villari, 1992:152). Pero aunque no se presentó con la fuerza que tuvo con los hugonotes, lisa y llanamente como rebelión abierta, sí impregnó otros campos de la sociedad, por lo menos en el mundo de la representación ficcional como la literatura o el teatro. En estos espacios la crítica se permitía desprestigiar a los reyes, o por lo menos mostrarlos de manera grotesca, satírica o cínica, insinuándolo a través de la representación. Como muestra Burke en su trabajo sobre la construcción de la imagen del Rey Sol, también existían lugares donde el arte permitía su revés, donde la acusación de tiranía, ambición o falta de escrúpulos, miraba de reojo al rey Borbón. Uno de los ejemplos más significativos que señala, es la obra *Les conquêtes amoureuses du Grand Alcandre de 1685*. En esta, la figura del Grand Alcandre (que representaría al rey) aparecía como el reverso de la imagen construida por la monarquía. Se decía de él, que “aunque exaltado por encima de los demás, no era, en cuanto a humor y temperamento, distinto del hombre común”. Valoración subversiva para una época donde se intentaba presentar a Luis como un héroe clásico, o el rey Sol representado como un dios (Burke, 2003:125)<sup>27</sup>.

## CONCLUSIONES

Como pudimos observar en la *Vindiciae contra Tyrannos*, la centralidad de la crítica hacia la institución monárquica de la época está puesta en la cuestión de la tiranía, pero deslegitimando en última instancia la sucesión hereditaria del cargo y en consecuencia su supuesta sacralidad. Al remarca la importancia del ejercicio del poder real, más que sus orígenes se produce un discurso que desacraliza al príncipe que llega al poder por medio de la sucesión hereditaria.

Uno de los aspectos más importantes que operan en la construcción de este discurso, es la tesis calvinista del hombre caído, es decir, aquella supuesta naturaleza corrompida de todo hombre marcada por el pecado original, que en este caso no excluiría a los gobernantes. Como el rey tiene la misma condición que el resto de los hombres, lo único sagrado que tiene es su cargo, pero no su persona. No hay nada sobrenatural en su esencia, argumento que también desdeña toda la cuestión de la estirpe o la ascendencia para llegar al poder. En la *Vindiciae*, como ya señalamos, los reyes son hombres constreñidos por las leyes de Dios y de la sociedad y por lo tanto estos límites permiten resistírsele y ejercer justicia sobre él.

En este sentido, es clara la referencia a la monarquía limitada. Por un lado se hace referencia a las restricciones establecidas por los preceptos o mandamientos de Dios, y a los límites establecidos a través de un pacto con el pueblo. De esta manera, alude a los magistrados o representantes de la comunidad, que gracias a este pacto con el rey, son los únicos posibilitados en dar legalidad a la rebelión e incluso llegar al tiranicidio. En definitiva, con estos argumentos se intenta mantener a raya las pretensiones de los príncipes dentro de una estructura de tipo corporativa. Y de allí también que se destaque la cuestión vital del buen ejercicio de gobierno.

Esta última cuestión, de la legitimidad del ejercicio del poder antes que su origen, conduce también a la argumentación sobre la elección de los reyes. La monarquía electiva estaría mediada por la intervención divina, pero reconocida por el pueblo. Este último aspecto, pega nuevamente a unos de los valores más importantes de la monarquía de la época, como es la perpetuidad de la dinastía a través de la sangre.

En definitiva, la resistencia, el tiranicidio y los argumentos que promueven su defensa contra los ataques de la monarquía, encierran un aspecto aún más radical, que apunta contra la naturaleza y esencia de la monarquía renacentista en sus manifestaciones menos perceptibles, pero no por ello, más importantes.

## BIBLIOGRAFÍA

Baker, Ernest “The authorship of the *Vindiciae Contra Tyrannos*” *The Cambridge Historical Journal*, Vol. 3, N° 2 (1930), pp. 164-181

- Bart, Jean, "La justification du tyrannicide selon les monarchomaques", *Le genre humain*, 2005/1, (N°44), p. 47-58.
- Besancon, A. (2003) *La imagen prohibida: una historia intelectual de a iconoclasia* Ediciones Siruela, Madrid.
- Bezián de Busquets, Enriqueta, (2002) *Los Hugonotes en la Francia del siglo XVII. Tensiones sociales y culturales*. Fac. de Filosofía y letras, Univ. Nac. de Tucumán.
- Bloch, Marc (1988) "Orígenes del poder de curación de los reyes" en *Los reyes taumaturgos*, México, FCE.
- Bloch, Marc (1979) *La sociedad feudal. Las clases y el gobierno de los hombres*, México, UTEHA.
- Bobbio, Norberto, Bovero, Michelangelo (2003) *Teoría general de la política*, Madrid, Editorial Trotta.
- Burke, Peter, (2003) *La fabricación de Luis XIV*, Madrid, Editorial Nerea.
- Clavero, Bartolomé, (1992) *Institución histórica del derecho*, Madrid, Marcial Pons.
- Daussy, Hugues (2002) *Les Huguenots et le roi: Le combat politique de Philippe Duplessis-Mornay (1572-1600)*, Geneva, Droz.
- Eire, Carlos (1986) *War against the Idols: The Reformation of worship from Erasmus to Calvin* Cambridge: Cambridge University Press.
- El Khoury, T. "Inglaterra y la tradición de la Francogallia: la herencia del constitucionalismo gótico", *RJUAM*, N° 33, 2016-I, pp. 61-77.
- Figgis, John Neville (1982) *El Derecho Divino de los Reyes. Y tres ensayos adicionales*, México, F.C. E.
- Foucault, Michael (1999) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Editorial S. XXI.
- García Alonso, Marta, (2008) *La teología política de Calvino*, Barcelona, Editorial Anthropos.
- Garnett, George, "Vindiciae contra Tyrannos": a Vindication", *Thehistoricaljournal*, Vol. 49, N° 3 (Sep., 2006), pp. 877-891.
- Gil Pujol, Xavier, "Visión europea de la Monarquía española como Monarquía compuesta, siglos XVI y XVII", en Russell, C. y Gallego, J. A. (1996) *Las monarquías de Antiguo Régimen ¿Monarquías compuestas?*, Madrid, Editorial Complutense.
- Henshall, Nicholas, "El absolutismo de la Edad Moderna 1550-1700. ¿Realidad política o propaganda?", en Ash, R. y Duchhart, H. (2000) *Absolutismo ¿un mito? De un concepto historiográfico clave*, Barcelona, Idea Books.
- JuniusBrutus, S. (2008) *Vindiciae contra Tyrannos. Del poder legítimo del príncipe sobre el pueblo y del pueblo sobre el príncipe*, Editorial Tecno, Madrid. Traducción de Piedad García-Escudero Márquez.
- Kamen, Henry, (1977) *El siglo de Hierro. Cambio social en Europa, 1550-1660*, Madrid, Alianza Editorial.
- Kelley, D. R. (1983) *Francois Hotman. A revolutionary's ordeal*, Princeton University Press.
- Lee Palmer Wandel (1999) *Voracious idols and violent hands, Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg and Basel*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mc. Laren, Anne, "Rethinking Republicanism: "Vindiciae contra tyrannos" in Context" in *The Historical Journal*, 49, I (2006), pp. 23-52 Cambridge University Press.
- Matteucci, Nicolás, (1998) *Organización del poder y libertad. Historia del constitucionalismo moderno*, Madrid, Editorial Trotta.
- Monod, Paul K. (2001) *El poder de los reyes. Monarquía y religión en Europa, 1589-1715*. Madrid, Alianza Editorial.
- Parkin-Speer, D. "Robert Browne: Rhetorical Iconoclast", *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 18, N° 4 (Winter, 1987), pp. 519-529
- Rivera García, Antonio, "Republicanism calvinista" en *Res Publica*, (1999) Murcia, pp. 135 a 147.
- Sabine, George, (2012) *Historia de la teoría política*, México, F.C.E.
- Serrano González, Antonio, (1992) *Como lobo entre ovejas. Soberanos y marginados en Bodin, Shakespeare, Vives*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Skinner, Quentin, (1986) *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, Fondo de Cultura Económica. 2 Vol.
- Skinner, Quentin (2003) *El nacimiento del Estado*, Buenos Aires, Ediciones Gorla.

- Turchetti, Mario (2001) *Tyrannie et tyrannicide de l'antiquité à nos jours*, París, Presses Univ. De France.
- Ullmann, Walter, (1983) *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Editorial Ariel.
- Ullmann, Walter (1985) *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial.
- Vallespin, Fernando, (1990) *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza Editorial.
- Villari, Rosario, (1992) “El rebelde” en *El hombre del Barroco*, Madrid, Alianza Editorial.
- Walzer, Michael, (2008) *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, Buenos Aires, Editorial Katz.
- Weber, Max, (2008) *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, F.C.E.
- Wolin, Sheldon, (2012) “Maquiavelo: la política y la economía de la violencia” en *Política y perspectiva. Continuidad e innovación en el pensamiento político occidental*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Zaller, R. “Breaking the Vessels: The Desacralization of Monarchy in Early Modern England”, *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 29, N° 3 (Autumm, 1998), pp. 757-778

## NOTAS

- 1 Según Ullman, la fórmula Dei Gratia se había originado en Oriente en el siglo V y en Occidente fue empleada en el siglo VI aproximadamente. A partir de la segunda mitad del siglo VIII la anexión de la fórmula a los títulos reales fueron un hecho normal en los reinos occidentales, pág. 122.
- 2 Según los principios del gobierno teocrático, el rey no puede equivocarse, o “ninguna orden puede ir contra el rey”. “El concepto de subditus, súbdito, lleva en sí como elemento vital el principio de obediencia. Dicho concepto se refiere al superior, en tanto que el principio de obediencia se refiera a la ley del superior como mandato. [...] Pero esta sujeción al rey teocrático no existía, por así decirlo, en teoría, sino que se fortalecía y se incrementaba con el “juramento de lealtad” que se tomaba a todos los miembros del populus” pág.132.
- 3 También en Monod, 2001: 67. Sobre la teoría de la resistencia en el propio Calvino, ha generado debates interesantes. Encontramos posturas que creen ver indicios de la teoría de la resistencia en sus escritos, como Skinner, 1986: 199 y 241, también Vallespin, 1990: 191 y Wolin, quien entiende que Calvino sostuvo la idea de la resistencia por medio de magistrados inferiores para “el cuidado de la comunidad”, en Wolin, 2012: 228. Otros argumentos sostienen que la doctrina política de Calvino es en líneas generales defensora del statu quo, salvo amenaza para la religión, en García Alonso, 2008: 245. Quien sostiene la existencia de una tendencia a organizarse para la lucha terrenal y por lo tanto legitimar, en algún sentido el tiranicidio es Walzer, 2008. Turchetti sostiene por su parte que la interpretación es fluctuante y depende de los acontecimientos, en algunos escritos Calvino legitima la resistencia, particularmente en virtud de los hechos del levantamiento de 1560, Turchetti, 2001: 415.
- 4 Aunque es probable que haya sido redactado entre 1567-1568, antes de la masacre. Kelley, D. R. *Francois Hotman. A revolutionary's ordeal*, Princeton University Press, 1983 (1973). Sobre el texto ver, El Khoury, T. “Inglaterra y la tradición de la Francogallia: la herencia del constitucionalismo gótico”, RJUAM, N° 33, 2016-I, pp. 61-77.
- 5 Este texto fue publicado de forma anónima y simultáneamente en francés bajo el título *Du droit des magistrats sur sessubiets*.
- 6 Junius Brutus, 2008:33.
- 7 Sobre el problema de la autoría de las Vindiciae ver Baker, E. “The Authorship of the Vindiciae Contra Tyrannos”, *The Cambridge Historical Journal*, Vol. 3, N° 2 (1930), pp. 164-181, autor que se postula a favor de Languet. Sobre la biografía de Duplessis-Mornay y quien sostiene su indiscutible autoría de la obra es Hugues Daussy, *Les Huguenots et le roi: Le combat politique de Philippe Duplessis-Mornay (1572-1600)*, Geneva, Droz, 2002.
- 8 Según lo analiza Wolin, Calvino se refería a la función de los magistrados como sagrado ministerio, concentrándose más bien en la naturaleza impersonal del cargo, pues “la personalidad del dignatario era absorbida en el cargo mismo”. Cuestión que imponía una lealtad a la función antes que al magistrado.
- 9 Esta cuestión de retomar a los clásicos también aparece en el propio Calvino. Según Wolin, éste último cita al propio Cicerón quien proponía “llamar a la ley un magistrado mudo, y al magistrado una ley viva”, indicando el sentido ya señalado de la función de los magistrados. (Wolin, S.; 2012: 225 (nota 59); Bobbio, Bovero, 1992: 90)
- 10 También la cuestión del pacto o contrato tácito entre la comunidad (o más bien, sus representantes) y el rey se encuentra en las teorías ascendentes del poder señaladas por Ullmann. Entre los autores que postulan esta idea de poder y en consecuencia de gobierno populista, se encuentran Marsilio de Padua y Bartolo de Sassoferrato (ambos del s. XIV). (Ullmann, 1985). Además Henshall insiste en la idea de pacto, o la cuestión de la reciprocidad como fundamental en las relaciones entre la nobleza y el monarca en la Edad Moderna (Henshall, 2000: 66).

- 11 Para ver la distinción entre ley natural y divina, Monod, 1996: 15. Sobre el lugar de la ley natural en Calvino ver García Alonso, 2008:33. Para establecer una comparación también habrá que tener en cuenta la importancia de la alianza, tal como la comprendían los cristianos, y en este sentido, este será uno de los argumentos fundamentales del propio Calvino. Esa alianza entre el pueblo y Dios está contenida en el Antiguo Testamento, por ejemplo, en el Deuteronomio. Las relaciones humanas se definen en términos de pactos. (García Alonso, 2008: 209.)
- 12 En este sentido lo argumenta Figgis "...la doctrina es un vestigio de las teorías feudales. Tal parece que su aparición en el pensamiento hugonote, con su peculiar exaltación de la autoridad municipal y provincial, nos retrotrae a los días de vigencia de la soberanía provincial y de las comunas semi-soberanas. [...] Esta teoría reduciría al Estado a una confederación de corporaciones semi-independientes...", Figgis, 1982: 99. También Clavero en relación con las asambleas de estados en los comienzos de la modernidad, "...el rey con la asamblea, esta suma de iurisdicciones, forman la iurisdicción superior del reino, así colegiada, no de distinto modo a como ocurre también entonces con las repúblicas. [...] la misma concepción corporativa de otras entidades se aplica al territorio, apareciendo estados territoriales. El tronco son sus jurisdicciones, eclesiásticas, feudales y ciudadanas, la cabeza, es el monarca; el cuerpo, todo el conjunto, que ahora tiene presencia y voz gracias a la asamblea de estados" (Clavero, 1992: 45).
- 13 Con respecto a Aragón, Gil Pujol niega que la corona aragonesa fuera electiva, atribuye esta interpretación a una invención de los hugonotes. (Gil Pujol, 1996: 72).
- 14 Sobre la iconoclastia reformada ver además Eire, C. (1986) *War against the Idols: the Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge: Cambridge University Press. Lee Palmer Wandel (1999) *Voracious idols and violent hands, Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg and Basel*, Cambridge, Cambridge University Press. Besancon, A. (2003) La imagen prohibida: una historia intelectual de la iconoclastia Ediciones Siruela, Madrid. Sobre el caso inglés, Zaller, R. "Breaking the Vessels: The Desacralization of Monarchy in Early Modern England", *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 29, Nº 3 (Autumn, 1998), pp. 757-778. Parkin-Speer, D. "Robert Browne: Rhetorical Iconoclast", *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 18, Nº 4 (Winter, 1987), pp. 519-529.
- 15 La concepción de la realeza teocrática, como ya mencionamos, excluye al rey de cualquier acuerdo o pacto con el pueblo. El oficio del rey ya era considerado una dignidad, un honor, por la posición que ocupaba su detentador (ya que era otorgado por Dios). El rey era considerado una majestad, término que refiere al lugar de superioridad que ocupaba (Ullmann, 1985:135). Esta indicación de la separación entre el cargo y quien lo detenta, aparece en Calvino con la intención de distinguir de alguna manera las esferas de gobierno, por un lado, la espiritual, y por el otro, la secular. "Calvino, al igual que Lutero, defiende la existencia de estos dos reinos pero, a diferencia del reformador alemán, insistirá en que el gobierno externo de la Iglesia y el gobierno del Estado son ambos, en igualdad de condiciones, partes del reino mundano. El Estado tiene su jurisdicción sobre el mantenimiento de la paz y el orden en la sociedad civil y la Iglesia la suya en el seno de la comunidad religiosa [...] mientras que el reino de Dios en su sentido espiritual quedaba destinado, como ya había indicado Lutero, al dominio exclusivo y directo de Dios sobre las conciencias" (García Alonso, 2008: 211).
- 16 Según lo que establece García Alonso, a diferencia de los hugonotes, en Calvino "el magistrado calviniano recibe el poder directamente de Dios, sin mediación del pueblo o la Iglesia. [...] los gobernantes deben su existencia a la providencia. Ello dificulta cualquier intento de convertir a Calvino en un constitucionalista, siquiera sea germinalmente" (García Alonso, 2008: 203).
- 17 Wolin destaca que Calvino ya mencionaba esta cuestión de la carga que implicaba gobernar, quizás infundiendo temor a quien ocupara ese cargo (Wolin, 2012: 225).
- 18 Esta distinción es señalada por Skinner, aunque en otro sentido, pues no la recupera en relación con la problemática teológica. Skinner encuentra en estos momentos un cambio, aunque no se concibe aún la idea de Estado como una persona artificial donde reside la soberanía.
- 19 Matteucci encuentra en los hugonotes un principio de contractualismo moderno, o los albores del liberalismo, unidos a la batalla y la victoria del principio de la libertad religiosa (Matteucci, 1998:56). Sin embargo, vimos que esta idea de constitucionalismo ya estaba presente desde el medioevo, y vuelve a ser recordada a lo largo de las luchas políticas del siglo XVI, como en el caso de las *Vindiciae*. En este sentido, Clavero nos lo recuerda una vez más "Puede la monarquía determinar el derecho mediante leyes, pero no puede ignorar los derechos, los iura, las otras iurisdicciones, los cuerpos sociales, la misma entidad corporativa del reino, sus instituciones... para esto se tiene un nombre, constitutio, constitution, constitución, el tejido institucional o la estructura orgánica del reino en la que se comprende la posición misma de la monarquía, sobre la que esta se sostiene y que no puede ella sino respetar" (Clavero, 1992: 67.)
- 20 En este sentido, Sabine comenta sobre las *Vindiciae*: "Defendía más bien los derechos (o antiguos privilegios) de las ciudades, provincias y clases contra los efectos niveladores del poder regio. El espíritu de las *Vindiciae* no era democrático, sino aristocrático. Sus derechos eran los de las corporaciones y no los de los individuos, y su teoría de la representación contemplaba la representación de las corporaciones, no la de los hombres" [...] "No tenían cabida en ella los derechos individuales humanos y su tendencia práctica era aristocrática y aun en cierto sentido feudal. Por consiguiente, en espíritu estaba en absoluta oposición con las doctrinas de libertad e igualdad que se vertieron posteriormente en el molde de la teoría del contrato" (Sabine, 2012: 302). También hay otra teoría que encuentra ya en el propio Calvino una tendencia hacia el republicanismo. Por ejemplo,

- se destaca que se intentó conformar una república cristiana, donde el líder representaría a los hermanos y se comporta como uno de ellos. Además todos serían libres, porque todos estarían sometidos únicamente a Dios. Pero siempre el jefe de estado es elegido por Dios y por el pueblo. (Mc Laren, 2006: 51). También Rivera García encontrará la expresión más definida de la política calvinista en el sentido republicano en Althusius (1557-1638) quien abogó por la separación entre soberanía y representación. Además comenta que el representante dependerá de la voluntad soberana y será responsable ante el pueblo de la acción realizada, es así, que el magistrado no puede actuar contra la ley. Por otro lado, la ausencia de personificación implicaría que la soberanía se encuentra en todos los miembros de la comunidad. (Rivera García, 199: 135-147).
- 21 Enrique IV (1553-1610) rey de Navarra desde 1572, educado como protestante, abjuró bajo amenazas después de San Bartolomé y escapó de Francia en 1576. Accede al trono francés en 1589, al morir el último Valois, se convierte al catolicismo en 1593 y es absuelto de herejía en 1595 por el papa Clemente VII. Impulsor del edicto de Nantes de 1598 (edicto que garantizó la coexistencia entre católicos y protestantes). Muere asesinado en 1610 por el tiranicida Ravaillac.
  - 22 También Ash y Duchhardt señalan que el desarrollo de la monarquía absolutista fue una consecuencia de las guerras de religión, retomando lo planteado por Arlette Jouanna quien sostiene que la oposición calvinista y luego católica enmudeció después de 1598, y definitivamente tras la Fronda, dando lugar al absolutismo “El retorno de un poder absoluto del monarca es característico ahora también de la praxis de gobierno cotidiana. En lugar de la dependencia del monarca de un corpus de leyes fundamentales la cual había sido reivindicada durante las guerras de religión, aparecieron ahora otros ideales del sistema y de poder menos legalistas, que le otorgaban al monarca un mayor margen de discernimiento y una mayor libertad de actuación...” (Ash, Duchhardt, 2000: 26).
  - 23 Sobre las teorías jesuitas, Sabine destaca que en muchos puntos coinciden las argumentaciones desarrolladas por los hugonotes, pero “al revés de los calvinistas, utilizaron su teoría para apoyar una forma revisada de la vieja doctrina de la supremacía pontificia en cuestiones morales y religiosas. La finalidad era específicamente jesuita, y no la compartían, en manera alguna, católicos más afectos a los intereses nacionales y dinásticos” [...] su objetivo era “salvar para el papa alguna forma de jefatura espiritual sobre una sociedad de estados cristianos” En relación con la naturaleza divina de la monarquía, sostienen que el poder no procede de Dios, solo el papa lo recibe de aquél. De esta manera, hay circunstancias en las cuales el papa tiene motivos justos para deponer a un rey herético y dispensar a los súbditos de la fidelidad jurada. (Sabine, 2012: 303). Según Skinner, a diferencia de los hugonotes, Suárez ataca las implicancias subversivas del concepto de soberanía popular, pues “cuando la comunidad transfiere el poder al príncipe, semejante transferencia no es un acto de delegación, sino una especie de alienación, por lo cual, el soberano, recibe poder absoluto para utilizarlo por sí mismo o por sus agentes de cualquier manera que considere apropiada” (Skinner, 1986: 190).
  - 24 Quizás para sostener a Enrique de Navarra (futuro Enrique IV) en la posibilidad de ascender al trono francés.
  - 25 El autor retoma el concepto de *crisis de legitimización* propuesto por Habermas. Aunque también habría que analizar los sucesos de la Fronda, movimientos insurreccionales de los años 1648-1653, durante la regencia de Ana de Austria y la minoría de edad de Luis XIV. En esos momentos, Francia se encontraba en un período de crisis económica debido a la participación en la Guerra de los Treinta Años, las malas cosechas y sus consecuencias como el aumento del precio del pan, carestías y pestes. La guerra había llevado a una ruda recaudación de impuestos de parte del Estado, cuestión que generó una presión económica hacia el campesinado, los sectores bajos de las ciudades, y hacia los señores que debían responder hacia las demandas del gobierno. A esto hay que sumarle la minoridad de edad del rey, lo cual conllevaba la administración de los asuntos de estado de parte de ministros (Mazarino) y de la familia real. A pesar que en muchos casos los levantamientos fueron protagonizados por gentilhombres, también los hubo de parte del pueblo en general, y además reivindicaciones constitucionales que apuntaron a disminuir el poder del rey (por ejemplo, los gobiernos municipales o el Parlamento de Paris). Sobre esto último ver Mousnier, 1984: 155. Sobre los diferentes sectores sociales que participaron en los levantamientos, y además nos ofrece un interesante repaso sobre la bibliografía y las diferentes posturas sobre la problemática. (Vincent, 1991). Otra postura es la de Kamen, quien sostiene que no hubo reivindicaciones antimonárquicas “Las exigencias de los rebeldes eran a menudo radicales y de largo alcance; sus ataques contra Mazarino eran subversivos del régimen existente; pero al final su teoría tendía únicamente a confirmar el derecho divino de la monarquía absoluta. Su revuelta era antiministerial, no antirreal” (Kamen, 1977).
  - 26 También Bodino define a la ley como un mandato dimanado del soberano. Considera que la soberanía es indivisible e inalienable, no hay posibilidad de contrato (como si la hubo para Hobbes) porque el pueblo jamás fue poseedor de autoridad soberana. (Figgis, 1982: 106).
  - 27 Como cita Serrano González: “la inestabilidad resulta ineliminable mientras sigan existiendo justamente dos posiciones básicas, arriba y abajo, que por su propia lógica resultan potencialmente reversibles desde el punto de vista de la detentación del poder” o “porque la existencia de un número uno permite observar mejor cuando se mira a través puede llegar a interrogarse por el hecho que los hombres y los pueblos estén fascinados “y por decirlo así embrujados por el nombre de uno, al que no deberían ni temer (puesto que está solo)” (Serrano Gonzalez, 1992: 120).