



Revista de Historia
Universal
rh
N°26
2022
MENDOZA
ARGENTINA

ISSN 0328-3704 - ISSN (en línea) 2683-8869

REVISTA DE

HISTORIA UNIVERSAL

Revista de Historia
Universit

rhu

N°26
2022

MENDOZA
ARGENTINA



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS

REVISTA DE HISTORIA UNIVERSAL

Publicación del Instituto de Historia Universal

Universidad Nacional de Cuyo

Facultad de Filosofía y Letras

N° 26

Agosto 2022 – enero 2023

MENDOZA – ARGENTINA

ISSN 0328-3704 | E-ISSN 2683-8869

<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/revhistuniv>

Licencia CC BY-NC-SA 4.0 internacional

Datos de Revista - Journal's Information

Revista de Historia Universal

ISSN 0328-3704 | E-ISSN 2683-8869 | n26 | agosto 2022 – enero 2023

Revista de Historia Universal (RHU) es una publicación científica semestral del Instituto de Historia Universal de la Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



ARCA
ÁREA DE REVISTAS
CIENTÍFICAS Y
ACADÉMICAS

Revista promovida por ARCA (Área de Revistas Científicas y Académicas)
de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo

Email ARCA: revistascientificas@ffyl.uncu.edu.ar

Facebook: [@arca.revistas](https://www.facebook.com/arca.revistas) | Instagram: [@arca.revistas](https://www.instagram.com/arca.revistas) | LinkedIn: ARCA – FFYL | Twitter: [@ArcaFFYL](https://twitter.com/ArcaFFYL)

Youtube: [área de revistas científicas ARCA](https://www.youtube.com/channel/UCarcevistas) | blog: <https://arcarevistas.blogspot.com/>

Instituto de Historia Universal, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

Contacto: ins.historiauniversal@gmail.com

Centro Universitario - Ciudad de Mendoza (5500) - Casilla de Correo 345 – Provincia de Mendoza

930. 9

R.

[Revista de Historia Universal](#) - - vol 1 (1988)-. –Mendoza,
Argentina: Facultad de Filosofía y Letras de la [Universidad Nacional
de Cuyo](#), 2022.

Nº 26: 22cm

Semestral

[ISSN 0328-3704](#) | [E-ISSN 2683-8869](#)

En su nueva etapa, la Revista de Historia Universal emerge con el objetivo de recrear y promover un espacio para la comunicación, el debate teórico y la constante revisión historiográfica de artículos o avances de investigación propios de la Historia Universal y disciplinas afines. Posee un enfoque interdisciplinar y transdisciplinario que reúne trabajos que abordan nuevas líneas de investigación surgidas en el ámbito de la Historia Universal y ciencias sociales. La revista está dirigida a profesionales de la historia y ciencias sociales: investigadores, docentes y estudiantes nacionales e internacionales interesados en el desarrollo de la Historia Universal y ciencias afines.

Envíe su trabajo a:

revhistoriauniversal@ffyl.uncu.edu.ar con copia a ins.historiauniversal@gmail.com, con el asunto ARTICULO RHU

El envío de un artículo u otro material a la revista implica la aceptación de las siguientes condiciones:

- Que sea publicado bajo Licencia Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>.
- Que sea publicado en el sitio web oficial de [Revista de Historia Universal](#), de la [Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional de Cuyo](#), Mendoza, Argentina: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/revhistuniv/>) y con derecho a trasladarlo a nueva dirección web oficial sin necesidad de dar aviso explícito a los autores.
- Que permanezca publicado por tiempo indefinido o hasta que el autor notifique su voluntad de retirarlo de la revista.
- Que sea publicado en cualquiera de los siguientes formatos: pdf, xlm, html, epub; según decisión de la Dirección de la revista para cada volumen en particular, con posibilidad de agregar nuevos formatos aún después de haber sido publicado.

Proceso de evaluación por pares: El sistema de evaluación adoptado por la revista es de doble ciego (se mantiene el anonimato de los autores y los evaluadores). Los trabajos postulados podrán ser: (a) aceptados, (b) aceptados condicionalmente o (c) rechazados. En el caso de que las opiniones difieran y se dé un dictamen dividido (esto es, que uno de los evaluadores rechace el trabajo y que el otro lo acepte), se solicitará el arbitraje de un tercer especialista para dirimir el desacuerdo. Todo artículo presentado para su publicación debe ser original e inédito, pueden poseer dos co-autores como máximo y no deberá estar postulado simultáneamente en otras revistas u órganos editoriales. La contribución debe seguir las [Directrices generales para autores](#) y las [Normas para citas y referencias](#)). El referato es anónimo y externo.

¿Qué es el acceso abierto?

El acceso abierto (en inglés, Open Access, OA) es el acceso gratuito a la información y al uso sin restricciones de los recursos digitales por parte de todas las personas. Cualquier tipo de contenido digital puede estar publicado en acceso abierto: desde textos y bases de datos hasta software y soportes de audio, vídeo y multimedia. (...)

Una publicación puede difundirse en acceso abierto si reúne las siguientes condiciones:

- Es posible acceder a su contenido de manera libre y universal, sin costo alguno para el lector, a través de Internet o cualquier otro medio;
- El autor o detentor de los derechos de autor otorga a todos los usuarios potenciales, de manera irrevocable y por un periodo de tiempo ilimitado, el derecho de utilizar, copiar o distribuir el contenido, con la única condición de que se dé el debido crédito a su autor;
- La versión integral del contenido ha sido depositada, en un formato electrónico apropiado, en al menos un repositorio de acceso abierto reconocido internacionalmente como tal y comprometido con el acceso abierto.

De: <https://es.unesco.org/open-access/%C2%BFqu%C3%A9-es-acceso-abierto>

Política de acceso abierto: Esta revista proporciona acceso abierto inmediato a su contenido, basado en el principio de que ofrecer los avances de investigación de forma inmediata colabora con el desarrollo de la ciencia y propicia un mayor intercambio global de conocimiento. A este respecto, la revista adhiere a:

- PIDEESC. Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.
https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/derechoshumanos_publicaciones_colecciondebolsillo_07_derechos_economicos_sociales_culturales.pdf
- Creative Commons <http://www.creativecommons.org.ar/>
- Iniciativa de Budapest para el Acceso Abierto.
<https://www.budapestopenaccessinitiative.org/translations/spanish-translation>
- Declaración de Berlín sobre Acceso Abierto https://openaccess.mpg.de/67627/Berlin_sp.pdf
- Declaración de Bethesda sobre acceso abierto https://ictlogy.net/articles/bethesda_es.html
- DORA. Declaración de San Francisco sobre la Evaluación de la Investigación
<https://sfedora.org/read/es/>
- Ley 26899 Argentina. <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/220000-224999/223459/norma.htm>
- Iniciativa Helsinki sobre multilingüismo en la comunicación científica <https://www.helsinki-initiative.org/es>

Política de detección de plagio: La revista usa detectores de Plagio: Plagiarisma <https://plagiarisma.net/es/>, Plagiarism Checker <https://smallseotools.com/plagiarism-checker/>, Doccode <https://www.doccode.cl/> y Google <https://www.google.es/>

Aspectos éticos y conflictos de interés: Damos por supuesto que quienes hacemos y publicamos en Revista de Historia Universal conocemos y adherimos tanto al documento CONICET: Lineamientos para el comportamiento ético en las Ciencias Sociales y Humanidades (Resolución N° 2857, 11 de diciembre de 2006) como al documento Guide lines on Good Publication Practice (Committee on Publications Ethics: COPE). Para más detalles, por favor visite: [Code of Conduct for Journal Editors](#) y [Code of Conduct for Journal Publishers](#).

Política de preservación: La información presente en el Sistema de Publicaciones Periódicas (SPP), es preservada en distintos soportes digitales diariamente y semanalmente. Los soportes utilizados para la copia de resguardo son discos rígidos y cintas magnéticas.

Copia de resguardo en discos rígidos: se utilizan dos discos rígidos. Los discos rígidos están configurados con un esquema de RAID 1. Además, se realiza otra copia en un servidor de copia de resguardo remoto que se encuentra en una ubicación física distinta a donde se encuentra el servidor principal del SPP. Esta copia se realiza cada 12 horas, sin compresión y/o encriptación.

Para las copias de resguardo en cinta magnéticas existen dos esquemas: copia de resguardo diaria y semanal.

Copia de resguardo diaria en cinta magnética: cada 24 horas se realiza una copia de resguardo total del SPP. Para este proceso se cuenta con un total de 18 cintas magnéticas diferentes en un esquema rotativo. Se utiliza una cinta magnética por día, y se va sobrescribiendo la cinta magnética que posee la copia de resguardo más antigua. Da un tiempo total de resguardo de hasta 25 días hacia atrás.

Copia de resguardo semanal en cinta magnética: cada semana (todos los sábados) se realiza además otra copia de resguardo completa en cinta magnética. Para esta copia de resguardo se cuenta con 10 cintas magnéticas en un esquema rotativo. Cada nueva copia de resguardo se realiza sobre la cinta magnética que contiene la copia más antigua, lo que da un tiempo total de resguardo de hasta 64 días hacia atrás.

Los archivos en cinta magnética son almacenados en formato zi, comprimidos por el sistema de administración de copia de resguardo. Ante la falla eventual del equipamiento de lectura/escritura de cintas magnéticas se poseen dos equipos lecto-grabadores que pueden ser intercambiados. Las cintas magnéticas de las copias de resguardo diarios y semanal son guardados dentro de un contenedor (caja fuerte) ignífugo.

Copia de resguardo de base de datos: se aplica una copia de resguardo diario (dump) de la base de datos del sistema y copia de resguardo del motor de base de datos completo con capacidad de recupero ante fallas hasta (5) cinco minutos previos a la caída. Complementariamente, el servidor de base de datos está replicado en dos nodos, y ambos tienen RAID 1.

La responsabilidad de las afirmaciones u opiniones emitidas en los artículos corresponde exclusivamente a los autores. Se permite la reproducción de los artículos siempre y cuando se cite la fuente.



Esta obra está bajo una Licencia Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>.

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Adaptar — remezclar, transformar y construir a partir del material.

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia.

Bajo los siguientes términos:

Atribución — Usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.

NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

CompartirIgual — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Esta revista se publica a través del SID (Sistema Integrado de Documentación), que constituye el repositorio digital de la [Universidad Nacional de Cuyo](http://bdigital.uncu.edu.ar/) (Mendoza): <http://bdigital.uncu.edu.ar/>, en su Portal de Revistas Digitales en OJS: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/index/index>

Nuestro repositorio digital institucional forma parte del SNRD (Sistema Nacional de Repositorios Digitales) <http://repositorios.mincyt.gob.ar/>, enmarcado en la leyes argentinas: Ley N° 25.467, Ley N° 26.899,

Resolución N° 253 del 27 de diciembre de 2002 de la entonces SECRETARÍA DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA, Resoluciones del MINISTERIO DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA N° 545 del 10 de septiembre del 2008, N° 469 del 17 de mayo de 2011, N° 622 del 14 de septiembre de 2010 y N° 438 del 29 de junio de 2010, que en conjunto establecen y regulan el acceso abierto (libre y gratuito) a la literatura científica, fomentando su libre disponibilidad en Internet y permitiendo a cualquier usuario su lectura, descarga, copia, impresión, distribución u otro uso legal de la misma, sin barrera financiera [de cualquier tipo]. De la misma manera, los editores no tendrán derecho a cobrar por la distribución del material. La única restricción sobre la distribución y reproducción es dar al autor el control moral sobre la integridad de su trabajo y el derecho a ser adecuadamente reconocido y citado.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO - Autoridades de la [Facultad de Filosofía y Letras](#)

Decano: Dr. Gustavo Zonana

Vicedecano: Prof. Mgtr. Viviana Carmen Ceverino

Equipo editorial

DIRECTORA:

Prof. Dra. Viviana Edith Boch. [Universidad Nacional de Cuyo](#). Argentina.

Editora:

Dra. Elizabeth Da Dalt. [orcid.org/0000-0003-1664-5455](#). Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Argentina.

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Secretaría de redacción:

Prof. Lic. Mariana Irene Herrera Volpe. [orcid.org/0000-0003-4408-0949](#). Universidad Nacional de Cuyo. Argentina.

Correctoras:

Mgter. María Elena Cuervo de Pithod. [orcid.org/0000-0003-1822-7871](#). Universidad Nacional de Cuyo. Argentina.

Prof. Lic. Paula María Cardozo de Gonzalez. [Universidad Nacional de Cuyo](#). Argentina.

Prof. María Verónica Güidoni. [Universidad Nacional de Cuyo](#). Argentina.

Prof. José Fernando Raina. [orcid.org/0000-0001-8720-6287](#). Universidad Nacional de Cuyo. Argentina.

Dr. Mariano Troiano. [Universidad Nacional de Cuyo](#). Argentina.

COMITÉ EDITORIAL:

Lic. Juan Pablo Alfaro. [Pontificia Universidad Católica Argentina](#). Argentina.

Dra. Elena Calderón de Cuervo. [orcid.org/0000-0002-7077-5608](#) Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

Dra. Elbia Haydée Difabio. [orcid.org/0000-0003-2695-2299](#). Universidad Nacional de Cuyo. Argentina.

Lic. Lorena Esteller. [orcid.org/0000-0003-3531-5937](#). Pontificia Universidad Católica Argentina. Argentina.

Dr. Mario Miceli. [orcid.org/0000-0003-3720-3269](#) Pontificia Universidad Católica Argentina. Argentina.

Dr. Álvaro Moreno Leoni. [orcid.org/0000-0002-4427-9934](#) Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Argentina.

Dr. Agustín Moreno. [orcid.org/0000-0002-9277-4606](#) Universidad Nacional de Córdoba. Centro de Investigaciones y Estudios sobre cultura y sociedad (CIECS). Argentina.

Lic. Roberto Rodríguez. [orcid.org/0000-0001-6738-7738](#) Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco. Sede Comodoro Rivadavia – Universidad Nacional de la Patagonia Austral. Unidad Académica San Julián. Argentina


Gestora OJS: Lorena Frascali Roux. [orcid.org/0000-0001-5342-0875](#). Área de Revistas Científicas y Académicas (ARCA). Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

Diseño y comunicación: Clara Luz Muñiz.  orcid.org/0000-0001-7184-0507. Área de Revistas Científicas y Académicas (ARCA). Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

COMITÉ CIENTÍFICO:

Dra. Cecilia Ames. [Universidad Nacional de Córdoba](https://www.unrc.edu.ar/). Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas Argentinas. Argetina.

Dr. Francisco Javier Andreu Pintado.  orcid.org/0000-0003-4662-548X. Universidad de Navarra. España.

Dra. Cristina Leonor Arranz.  orcid.org/0000-0002-5651-1112 Universidad Nacional de Cuyo. Argentina. Argentina.

Dr. Alejandro Bancalari Molina.  orcid.org/0000-0001-6125-6657 Universidad de Concepción de Chile. Chile.


Dra. María Elena Buissel. Universidad Nacional de La Plata. Argentina.

Dr. Pablo Cahiza. [Universidad Nacional de Cuyo](https://www.unrc.edu.ar/). Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas Argentinas. Argentina.

Dra. Mariana Calderón de Puelles.  orcid.org/0000-0002-6968-5955 Universidad Nacional de Cuyo. Argentina.

Dra. Margarida María de Carvalho.  orcid.org/0000-0003-2558-4834 Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita filho. Brasil.

Dr. Luis Agustín Garía Moreno. Académico de número de la Real Academia de la Historia y Universidad Alcalá de Henares.


Dra. Graciela Gómez Aso.  orcid.org/0000-0002-8936-5422. Pontificia Universidad Católica Argentina, sede Buenos Aires. Argentina.


Dra. María Luz González Mezquita.  orcid.org/0000-0002-6013-7434 Universidad Nacional de Mar del Plata. Argentina.

Dr. Florencio Hubeňak. Pontificia Universidad Católica. Argentina.

Dra. Julia Pavón Benito.  orcid.org/0000-0001-5806-6094 Universidad de Navarra. España.

Dr. Mariano Pérez Carrasco. Universidad de Buenos Aires. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Argentina.

Dra. Andrea Seri.  orcid.org/0000-0002-6861-9884. Universidad Nacional de Córdoba. Argentina.

Dra. Andrea Paula Zingarelli.  orcid.org/0000-0001-7384-6689 Universidad Nacional de La Plata. Argentina.

PRESENTACIÓN

La Revista de Historia Universal apareció por primera vez en el año 1988 como una publicación anual del Instituto de Historia Universal de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, bajo la dirección de la Dra. Nelly Ongay.

En la actualidad, con la dirección de la Dra. Viviana Boch comienza una nueva etapa de publicación semestral con un nuevo Comité Editorial y actualizado Comité Científico Evaluador. Emerge con el objetivo de recrear y promover un espacio para la difusión, el debate teórico y la constante revisión historiográfica de artículos o avances de investigación propios de la Historia Universal y disciplinas afines. La Revista de Historia Universal es una publicación académica impresa y electrónica del Instituto de Historia Universal de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

RHU es una REVISTA SEMESTRAL.

Posee un enfoque interdisciplinar y transdisciplinario que reúne trabajos que abordan nuevas líneas de investigación surgidas en el ámbito de la Historia Universal y Ciencias Sociales.

La revista está dirigida a profesionales de la historia y ciencias sociales: investigadores, docentes y estudiantes nacionales e internacionales interesados en el desarrollo de la Historia Universal y ciencias afines.

La Revista de Historia Universal es editada por la Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (EDIFYL) de la Universidad Nacional de Cuyo.

PRESENTATION

The Journal of Universal History appeared for the first time in the year 1988 as an annual publication of the Universal History Institute of Facultad de Filosofía y Letras, National University of Cuyo, under the direction of Nelly Ongay Ph D.

Nowadays, under the direction of Viviana Boch Ph D., a new phase begins, with a biannual publication, with a new Editorial Committee, and with an updated Committee of Scientific Assessment. The journal emerges with the aim of recreating and promoting a space for discussion, for theoretical debate, and for the constant historiographical revision of articles and research advances in the field of Universal History and related sciences.

The Journal of Universal History (RHU) is an academic publication, printed and electronic, belonging to the Institute of Universal History of Facultad de Filosofía y Letras, National University of Cuyo.

RHU is a biannual Journal. It has an interdisciplinary and transdisciplinary approach. It gathers works that tackle new lines of research from the area of Universal History and Social Sciences. The journal addresses professionals of History and social sciences: national and international researchers, teachers and students interested in the development of Universal History and related fields. The Journal is edited by the editorial of Facultad de Filosofía y Letras (EDIFYL) of National University of Cuyo.

EDITORIAL

El presente número consta de contribuciones científicas referidas al ámbito de la Historia Universal y ciencias afines. En ellas, se abordan temas pertenecientes al mundo Antiguo y a la Modernidad.

Los artículos presentados pertenecen a Sarmiento, Jimena: *Posibles evidencias de afiliación religiosa en Shakespeare*; García, Adriana: *El límite entre el pasado y el presente en la historia*; Rocca, Gerónimo: *Teología y Federalismo en la Política de Johannes Althusius* y Rodríguez, Roberto: *Aspectos jurídicos en el Egipto Ptolemaico en contextos de diversidad étnico-cultural*.

Dra. Viviana Boch

Directora de la Revista de Historia Universal

EDITORIAL

The following edition contains scientific contributions referring to Universal History and related fields. The different contributions deal with themes from the Ancient as well as the Modern World.

The articles presented belong to Sarmiento, Jimena: *Possible evidences of Shakespeare's religious affiliations*; García, Adriana: *The limit between the past and the present in the history*; Rocca, Gerónimo: *Theology and Federalism in Politica of Johannes Althusius* and Rodríguez, Roberto: *Legal aspects in Ptolemaic Egypt within the context of ethnic- cultural diversity*.

Vivana Boch PhD

Director of Revista de Historia Universal

Índice General

PRESENTACIÓN · <i>PRESENTATION</i>	9
EDITORIAL · EDITORIAL	11
ARTÍCULOS	
Posibles evidencias de afiliación religiosa en Shakespeare · <i>Possible evidences of Shakespeare's religious affiliations</i>	
Jimena Sarmiento de Victoria	15
El límite entre el pasado y el presente en la historia · <i>The limit between the past and the present in the history</i>	
Adriana Aída García	29
Teología y Federalismo en la <i>Política</i> de Johannes Althusius · <i>Theology and Federalism in Politica of Johannes Althusius</i>	
Gerónimo Rocca Fontaiña	57
Aspectos jurídicos en el Egipto Ptolemaico en contextos de diversidad étnico-cultural · <i>Legal aspects in Ptolemaic Egypt within the context of ethnic-cultural diversity</i>	
Roberto Rodríguez	89

Posibles evidencias de afiliación religiosa en Shakespeare

Possible evidences of Shakespeare's religious affiliations

Jimena Sarmiento de Victoria¹

Universidad Nacional de Cuyo
Universidad de Mendoza
Mendoza, Argentina
jimensarmiento@gmail.com

Sumario: 1. Introducción. 2. Las influencias tempranas de su teatro 3. La educación y juventud del dramaturgo 4. Los años perdidos. 5. Shakespeare en Londres 6. Los misterios que rodean su muerte 7. Conclusión

Resumen

A partir de finales del siglo XVIII, la figura de William Shakespeare se vuelve especialmente controversial, con lo que diversos aspectos de su vida y su obra se convierten en objeto de escrutinio y revisión. Entre ellos, su religión. El presente trabajo busca esclarecer algunos datos que sirven como evidencia de su posible catolicismo oculto en medio de las persecuciones de la

¹ Magíster en Literaturas en Lengua Inglesa por la Universidad Nacional de Cuyo (Orientación Siglo XX). Profesora de Enseñanza Superior y Media en Lengua y Literatura Inglesa por la Universidad Nacional de Cuyo. Se ha desempeñado como docente de Lengua y Literatura en Lengua Inglesa en nivel universitario y secundario. Es docente de los cursos de extensión del Rectorado de la Universidad Nacional de Cuyo y de la Universidad de Mendoza. Ha dictado y actualmente dicta cursos sobre literatura en general y sobre William Shakespeare.

época o, al menos, de una simpatía o cariño hacia lo católico y hacia los fieles perseguidos. Estos indicios parecen señalar que el poeta y dramaturgo pudo haber tenido conexiones y asociaciones con personas católicas, entre ellos, su propio padre y su hija que, por ejemplo, aparecen en las listas de los que se niegan a asistir a la nueva misa anglicana, lo que es de suma importancia dado el ambiente de grave tensión y persecución reinante. Aunque son muchas las señales de su catolicismo o, al menos, su inclinación hacia lo católico, el testimonio más representativo de su verdadera fe o afinidad religiosa son sus obras, en las que el orden de la civilización, la autoridad y la tradición resultan triunfantes.

Palabras clave: Shakespeare, catolicismo, religión, persecución religiosa

Abstract

From the end of the 18th century the figure of William Shakespeare has become especially controversial and various aspects of his life and work have been scrutinized and revised. Among them, his religion. This work provides some data that show his possible hidden Catholicism in the midst of the persecutions of the time or at least of a sympathy or affection towards Catholicism and towards the persecuted faithful. These pieces of evidence seem to indicate that the poet and playwright may have had connections and associations with Catholics, including his own father and daughter, who for example, appear on the lists of recusants to attend the new Anglican mass, which is of the utmost importance given the prevailing atmosphere of tension and persecution. Even though there are many signs of his Catholicism or at least his inclination towards Catholicism, the most representative testimony of his true faith or religious affinity will always be his plays, in which civilized order, tradition and authority turn out to be triumphant.

Keywords: Shakespeare, Catholicism, religion, religious persecution

Cita sugerida: Sarmiento de Victoria, J. (2022). Posibles evidencias de afiliación religiosa en Shakespeare *Revista de Historia Universal*, 26, 15-28.

1. Introducción

Todavía sigue resonando enérgicamente el decir de T.S Eliot: “Dante y Shakespeare se dividen el mundo entre ellos. No existe un tercero”. Y es que uno como rey en el plano espiritual, el otro como rey en el plano secular, estos dos gigantes comparten el reinado del mundo de la literatura. Si bien, Dante Alighieri ha sido prácticamente silenciado en las altas casas de estudio, William Shakespeare, por el contrario, sigue dando mucho de qué hablar. Sus obras continúan siendo representadas, filmadas, citadas, criticadas y comentadas y su figura permanece en el ojo de la tormenta. Muchas especulaciones se han realizado sobre varios aspectos de su vida, entre ellos, su religión. ¿Era Shakespeare católico? Si el Bardo fue católico, debió ser un secreto que había de quedar muy bien guardado, para su propia protección, la de su trabajo y de su familia. No resulta posible hallar un documento que dé evidencia certera de su catolicismo, pero el mismo está latente en sus obras (White, 2002). En ellas, se encuentra viva y patente la religión que no atestiguan los documentos. En este trabajo, se intenta presentar ciertas evidencias que podrían echar luz sobre la verdad acerca de su profesión de fe o, al menos, de sus simpatías religiosas.

White (2002) explica que Richard Shakespeare, abuelo del Bardo por el lado paterno, era un granjero inquilino contratado en las propiedades de los Arden, familia aristocrática asentada en las afueras de Stratford-upon-Avon. El hijo de Richard, John Shakespeare, casó con Mary Arden, hija de Robert Arden, dueño

de las tierras. Mary y John Shakespeare provenían de estratos sociales diferentes: él era un labrador (*yeoman*) y ella, una joven de una familia de terratenientes (*gentry*). Aunque la diferencia en el rango social de ambos era notable, no era del todo infranqueable, ya que los límites entre las distintas clases sociales eran más bien permeables en el siglo XVI. Sin embargo, podemos colegir que esta alianza entre desiguales pudo deberse al hecho de que ellos compartían o tenían en común algo que los unía de un modo mucho más profundo que los títulos o los rangos sociales. Hay evidencias de que los Arden eran católicos devotos. Esta familia de abolengo, que era una de las más importantes en la región, se había declarado abiertamente católica desde los comienzos de la persecución religiosa. Más tarde, John también se declarará católico públicamente y perderá su fortuna, su puesto en el gobierno y su estatus social.

John Shakespeare y Mary Arden contraen matrimonio entre 1556 y 1558 y se mudan de la granja de los Arden a Stratford-upon-Avon, un pueblo de poco más de 15000 habitantes. John se convierte en un ciudadano muy importante, una figura pública: ocupa cargos en el consejo de gobierno y es elegido alto alguacil, el rango más elevado como funcionario público. Entre los años 1577 y 1578, sin embargo, se observa una reducción significativa en los bienes contables de la familia y un descenso de su posición social. John se ausenta de las reuniones de consejo y de los eventos públicos. Debe hipotecar sus propiedades. Se dedica a la fabricación de guantes y el negocio prospera durante un lapso gracias a su habilidad comercial. También se lo destituye de su cargo de alguacil. Todos estos acontecimientos desfavorables coinciden con las fuentes que evidencian los graves ataques que están sufriendo los católicos en Stratford: todos ellos deben pagar multas, pierden propiedades y la sociedad los rechaza. Podemos

fácilmente inferir que todas estas dificultades se debieron a la fe católica que abiertamente profesaban los Shakespeare Arden. De hecho, John aparece como recusante en las listas del culto dominical de la época, o sea como uno de aquellos que se negaban a asistir a la nueva misa, aun bajo pena de pagar multas y de aparecer en una lista negra. Unos años más tarde, Susan, la hija mayor de William Shakespeare, también aparecerá en la lista de recusantes. Presente el padre y presente la hija, solo deberíamos rellenar la casilla vacía con nuestras bien fundadas sospechas.

2. Las influencias tempranas de su teatro

Duffy (2005) describe, en su libro *The Stripping of the Altars*, la eliminación de la cultura católica en la Inglaterra de los siglos XVI y XVII y la destrucción del culto y de todo lo que sonara católico, con la reticencia del pueblo que se rehusaba a abandonar sus tradiciones de tantos siglos. Un claro ejemplo de esta demolición de lo católico puede observarse en el cierre de las obras de teatro populares llamadas *Cycle Plays*, los misterios medievales (*Mysteries*) los milagros (*Miracles*), y las moralidades (*Moralities* o *Morality plays*). Estas obras teatrales eran poderosos canales cargados de doctrina, a través de los cuales el pueblo podía educarse en los misterios de la fe y en las sagradas escrituras. Los misterios medievales y los milagros, que representaban secuencias de escenas bíblicas, fueron eliminados sistemáticamente en cada poblado y ciudad de Inglaterra. Estas obras, que habían surgido en el interior de las misas, se representaban en las iglesias y poco a poco se fueron alejando de los altares para no profanar el culto sagrado. Se fueron trasladando a lugares públicos montadas sobre carros móviles para ser representadas en las fiestas religiosas del calendario

litúrgico. Los distintos gremios medievales se habían hecho cargo de las obras que elegían de acuerdo a su oficio. Por ejemplo, el gremio de los carpinteros representaba el Arca de Noé, o el de los curtidores, la caída de Adán y Eva con sus vestidos de hoja de higuera. Más tarde, aparecen las Moralidades (*Moralities* o *Morality plays*), parecidas a los Auto sacramentales, que eran dramatizados por personajes abstractos que representaban vicios, virtudes u otro concepto abstracto, como las buenas obras, la penitencia, etc. Las familias católicas concurrían a disfrutar de los espectáculos que se ofrecían, especialmente durante las festividades religiosas como Corpus Christi. Según las fuentes históricas, el último condado de Inglaterra que se negó a abandonar esas valiosas obras fue Warkshire, muy cerca de Stratford-upon-Avon. La última vez que un ciclo teatral completo se presentó allí fue para la festividad de Corpus Christi del año 1575. Podemos también especular que John Shakespeare, católico devoto, participaría en familia de las tan populares obras y que su hijo William, durante sus once primeros años de edad, habrá asimilado buena parte de su riqueza. La misma se verá luego plasmada en los patrones, temas e ideas presentes en sus propias obras de teatro. Pensemos, por ejemplo, en Iago o en Cassio tentando a Othello y a Brutus como Ángeles malos (White, 2002).

3. La educación y juventud del dramaturgo

Aunque no existen datos sobre su educación formal, sin dudas asistió a la excelente Stratford Grammar School, tanto por el prestigio del colegio como por la posición social de su familia, que seguramente aseguraría un lugar para sus hijos en la prestigiosa escuela. Además, como John Shakespeare era funcionario público, la educación allí era gratis para su familia y William y sus

hermanos pudieron seguir asistiendo a clases aun en los momentos de crisis económica familiar. Su primer maestro, posiblemente, fue Simon Hunt (Boyce, 1991, p. 304), sacerdote jesuita, que puede haber influido en la sensibilidad y tolerancia religiosas del joven alumno.

William Shakespeare y Anne Hathaway contraen matrimonio en 1582. Ella, de veintiseis años, es ocho años mayor que él, quien apenas tiene dieciocho. Seis meses después de la boda, nace su primera hija, Susan. Lo curioso de la boda es que se celebra en un pueblo que queda bastante retirado de Stratford, y el viaje para cubrir esa distancia es fatigoso durante la época. Aunque se trataba de un casamiento de apuro, no era poco común en ese entonces. Es probable que hubiera cierto grado de vergüenza por la situación, pero William y Anne estaban haciendo “lo correcto” contrayendo matrimonio antes del nacimiento de la niña. Es decir, no es que tuvieran que esconderse de la sociedad yéndose a una capilla a varios kilómetros de distancia. Lo peculiar del caso es que en la pequeña capilla donde contrajeron matrimonio se encuentra relegado un reconocido sacerdote católico.

4. Los años perdidos

Cockin (2003) informa que, en la conferencia *Lancaster Shakespeare*, dictada en la Universidad de Lancaster en el año 1999, se reunieron más de 200 investigadores de diferentes partes del mundo para estudiar la supuesta conexión de William Shakespeare con laicos y sacerdotes católicos durante la década de los años 1580 en Lancaster. Se reunían en la Torre Hoghton en Lancaster y eran ferozmente perseguidos. Cuando el recusante y dueño de la torre Thomas Hoghton murió en 1580, le pidió a su hermano en su testamento que fuera “amistoso con William

Shapeshifte que ahora está viviendo conmigo” y que le “ayude a encontrar otro trabajo”. “Shapeshifte” era una variante muy común del apellido “Shakespeare” en aquella época. De hecho, el abuelo de Shakespeare lo usa. E.A.J. Honigmann (1985), con respecto a “los años perdidos”, sugiere que Shakespeare podría haber trabajado como tutor de Alexander Hoghton recomendado por John Cottom, el director la Stratford Grammar School, ya que, si bien en ese tiempo los tutores debían tener un título oficial, era común que las familias católicas emplearan a maestros católicos sin licencia para educar a sus hijos.

5. Shakespeare en Londres

Cuando el joven dramaturgo y actor viaja a Londres a trabajar, se vincula con familias que se proclaman abiertamente católicas, las que lo acogen y le brindan hospitalidad cuando se encuentra lejos de su pueblo natal (Boyce, 1991). Hacia el final de su carrera, luego de veinte años como dramaturgo exitoso, obtuvo para su familia un escudo de armas, compró propiedades y volvió a Stratford para vivir su retiro rodeado de su familia. Sin embargo, justo antes de abandonar Londres, mientras estaba comprando bienes en Stratford, Shakespeare compra una casa en Londres en la Región de Black Friars, en 1613. Seis firmas confirman el contrato de hipoteca que se lleva a cabo. Pero curiosamente, ni él ni ninguno de sus familiares nunca vive allí, sino que les dona la casa a unos amigos, que a su vez la pasan a otros amigos. Cincuenta años después de la muerte del actor y dramaturgo, cuando la casa es tirada abajo, se descubre que había sido un centro de misa, es decir, un lugar donde se celebraba la misa católica en forma clandestina con sacerdotes encubiertos que venían desde Francia.

6. Los misterios que rodean su muerte

Bajo las tejas de otra casa, la de John Shakespeare, se encuentra más tarde la carta de un pastor protestante a otro, que con gran disgusto exclama: “¡El maestro Shakespeare murió papista!” (Cockin, 2003). Esto quiere decir que el actor y poeta había recibido los últimos ritos con los sacramentos de comunión, confesión y extremaunción de manos de un sacerdote católico antes de morir.

Los restos de Shakespeare yacen en la Holy Trinity Church de Stratford-upon-Avon, bajo un epitafio que dice: “Buen amigo, por Jesús, abstente de cavar en el polvo aquí encerrado. Bendito sea el hombre que respete estas piedras y maldito el que remueva mis huesos”. La maldición que Shakespeare escribió en su tumba como advertencia para que nadie se atreviera a profanar sus restos mortales, también suena como un dato curioso. Algunos críticos sospechan que el poeta pudo haberla escrito para defender su familia, ya que, si su tumba era profanada y se encontraba algún objeto religioso como el rosario o un escapulario, su descendencia podría verse envuelta en graves problemas.

En el siglo XVIII, el testamento espiritual de John Shakespeare se encuentra bajo los restos de una casa en demolición (Boyce, 1991). Los testamentos espirituales provenían originalmente de Italia y luego, pasando por Francia, eran introducidos subrepticamente en Inglaterra, donde las familias católicas los mantenían en secreto para testificar su adherencia a los principios de la fe católica entre sus círculos íntimos.

A fin de cuentas, las posibles evidencias del catolicismo de William Shakespeare habrían sido ocultas por el mismo

dramaturgo, no solo por el peligro que ello engendraba para sí mismo y su familia, sino también para poder mantener su exitoso trabajo en dependencia de la reina Elizabeth y el rey James.

7. El catolicismo como una llave para sus obras

Los datos antes presentados pueden interpretarse como circunstancias. Sin embargo, al introducirnos en la producción del Bardo, dos características llaman poderosamente la atención. La primera es que todas están situadas en un tiempo precristiano o anterior a la Reforma. Por ello, sus personajes son siempre paganos que viven su fe precristiana o católicos que viven la doctrina con sus sacramentos, devociones y prácticas. Es posible suponer que, de esta forma, el dramaturgo quede libre de acusaciones o persecuciones. Aún más, el hecho de evadir cualquier indicación de su profesión religiosa lo sitúa precisamente en una postura mucho más cercana al catolicismo que al protestantismo oficial de la época (Beauregard, 2008).

La segunda peculiaridad en sus obras es que siempre triunfa lo católico, con excepción de *Hamlet*, que se define como la primera obra del Modernismo (White, 2002). Existe una continuidad en la vuelta al orden civilizado, natural y social, a la autoridad perdida y a la tradición. Se aprecia en sus comedias² que, como en las comedias clásicas, el individuo y la sociedad se reconcilian en el matrimonio. También, se ve cómo el cielo y la tierra parecen haberse reconciliado. Sin embargo, la celebración de las Bodas de Shakespeare, que también festejaban en sus comedias los

² Cfr. Wells, S., Taylor, G., Jowett, J. y Montgomery, W. (Eds.). (2005). *William Shakespeare: The Complete Works*. Oxford University Press.

romanos, se asemeja bastante a la celebración de las Bodas de Cana (White, 1995). En el último acto de las comedias de Shakespeare, se genera armonía y regeneración a partir de nuevos matrimonios. Con ello, el romanticismo, la música, la fe y la esperanza triunfan. Hay una explosión de alegría que llega a ser sobrenatural, lo corriente se convierte en extraordinario, se lleva a cabo una transformación que parece milagrosa. Finalmente, por lo general este milagro ha sido posible gracias a la intercesión de una mujer. Si se observa a Portia en *El mercader de Venecia*, o a Beatrice y Hero en *Mucho ruido y pocas nueces*, puede reconocerse una imagen de la Virgen Santísima en esas mujeres fuertes y a veces víctimas.

En el caso de las tragedias, el héroe se enfrenta con poderes metafísicos. Como tiene una falta trágica, una culpa moral o un pecado, se precipita, por sus malas elecciones, a la caída trágica. Sin embargo, aprende a través del dolor y la expiación y vuelve a restablecerse el orden perdido. En el caso de *Othello*, el héroe se quita la vida como un acto de justicia cuando se da cuenta de que él mismo constituye una amenaza para el Estado. Othello rompe progresivamente el orden social hasta llegar al asesinato de su propia mujer, Desdemona. No obstante, en el desenlace vuelven a establecerse la justicia y la autoridad en Venecia. Esto se logra con el reconocimiento del héroe de sus propios errores, su expiación y su muerte. En *The Tragedy of King Lear*, el rey desprecia su legítima autoridad, pero también falla como padre y como hombre. Solo después de un largo sufrimiento para sí mismo y para el reino, con la inmolación de la siempre fiel Cordelia y su verdadero amigo Kent, se recuperan el orden, la autoridad y las tradiciones en Inglaterra.

En *Hamlet*, donde el protagonista duda de todo y ha perdido la fe, el mismo alcanza momentos de lucidez y cordura al entrar en contacto con el cuerpo sin vida de la veraz, inocente y pura Ophelia. Es notable observar cómo el fantasma del viejo rey se encuentra en el Purgatorio y, según afirma Beauregard (2008), la misión que le encomienda a Hamlet es también doctrina de Santo Tomas. El fantasma sería un agente de Dios, enviado desde el purgatorio para ejercer justicia, deshacerse del rey impío y restablecer la legítima monarquía en Dinamarca. Esto se justifica ya que, de acuerdo con Santo Tomas, la resistencia a un tirano está justificada siempre que se establezca con las debidas restricciones. Lutero, por el contrario, considera a Aristóteles como el peor enemigo de la gracia y Calvino comparte el desprecio por los filósofos griegos (Beauregard, 2008).

White (2002) sostiene que William Shakespeare tuvo que atravesar densas dudas de fe. Él proviene de una familia con profundas raíces católicas y se muda Londres muy joven y solo para trabajar como actor y dramaturgo, en una ciudad donde las nuevas ideas de la modernidad y la nueva fe eran moneda corriente. Allí, rápidamente logra una gran popularidad y se encuentra rodeado de éxito, fama y dinero. Hay un conflicto que se ve fuertemente reflejado en sus tragedias. En “The Big Four”, se aprecia este proceso de la oscuridad a la luz. En *Hamlet*, el héroe aparece sumido en la duda y la desesperación. Parece haber aprehendido esas dudas en Wittemberg, justamente donde Lutero había clavado sus 95 tesis. Solo dos personajes de la literatura estudian en Wittenberg, el Fausto de Marlow y Hamlet, el príncipe de Dinamarca. También es cierto que la sola presencia del cadáver de la obediente Ophelia logra elevar su lenguaje de la material prosa de incredulidad, desesperación y hastío hacia la trascendente y espiritual poesía (White, 2002). Más tarde, en

Othello, el orden social comienza a desmoronarse en el centro de una familia y de allí se expande hacia las calles de Venecia, al Senado, a Chipre, hasta abarcar el Estado entero. Desdemona exhibe la imagen de mujer inocente y fiel a su marido hasta la muerte. En *King Lear*, la torpeza y la soberbia de un viejo rey le conducen a la destrucción total del reino. Sin embargo, Cordelia, encarnando el verdadero amor, entrega su propia vida para salvar a su padre. Finalmente, en *Macbeth*, Shakespeare abre el velo ante la naturaleza misma del mal. Muestra la manera en la que este destruye el alma del ser humano y en la que se manifiesta de manera misteriosa en la obsesión por los niños, en la fijación por el futuro y en la fragmentación de lo que debería ser unidad. En las tragedias, la duda llega a la desesperación. Aún así, la fe resulta victoriosa en todas ellas.

8. Conclusión

Resulta probable que William Shakespeare haya sido católico o haya profesado simpatías hacia lo católico. Las posibles evidencias de esta afiliación emergen de su vida y de sus obras. Puede argumentarse que no fue un católico ferviente o valiente o que, como menciona White (2002), transitó por dudas de fe. Si bien es cierto que estas pueden verse reflejadas en sus creaciones -especialmente en las tragedias-, también se observa cómo sale victorioso de ellas. Shakespeare nos brinda en cada obra, además de su extraordinario conocimiento del alma y la naturaleza humanas, verdades afines a las católicas, a su doctrina, sus prácticas y devociones. En cada pieza, el genio nos lega, con una belleza insuperable, las ambigüedades y paradojas de las actitudes y pensamientos del ser humano en toda su riqueza y complejidad.

Referencias bibliográficas

- Boyce, C. (Ed.). (1991). *Shakespeare A to Z: The Essential Reference to His Plays, His Poems, His Life and Times, and More*. Delta.
- Beauregard, D. N. (2008). *Catholic theology in Shakespeare's plays*. University of Delaware Press and Associated University Presses.
- Cockin, J. M. (2003). *Shakespeare's uses of the Christian Dimension in Four major tragedies, and its dramatic effect on early audiences* [Tesis de maestría, Universidad de Birmingham]. Archivo digital. <https://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/3109/1/Cockin03MPhil.pdf>
- Duffy, E. (2005). *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, C.1400-c.1580*. Yale University Press.
- Honigmann, E. A. J. (1998). *Shakespeare, the 'lost years'*. Manchester University Press.
- White, D. A. (2002, 18 al 19 de julio). Shakespeare and the Modern World [conferencia]. *St. Thomas Aquinas Seminary*, Winona, Estados Unidos. <https://catholicconferences.bandcamp.com/album/shakespeare-and-the-modern-world>

El límite entre el pasado y el presente en la historia

The limit between the past and the present in the history

Adriana Aída García¹

 orcid.org/0000-0002-8686-1412

Universidad Nacional de Cuyo

Facultad de Filosofía y Letras

Argentina

adrianagarcia@uncu.edu.ar

Sumario: 1. El “límite” entre pasado y presente. 2. Intratemporalidad y el tiempo de la preocupación. 3. Pensar el presente. 4. La pandemia del coronavirus, ¿límite o síntoma? 5. Conclusión. 6. Referencias bibliográficas

Resumen:

Este presente, este ahora, del tiempo presente, introduce una nueva preocupación al historiador o la historiadora. ¿Estamos o hemos ingresado a un nuevo tiempo histórico? La tesis que

¹ Historiadora, docente, investigadora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza. Argentina. Profesora Titular Teoría de la Historia, Fundamentos de la Historia y la Historiografía y Práctica Profesional Docente de la carrera de Historia. Presidencia del Grupo de Trabajo “Enseñanza de la Historia” de la Comisión de Historia del IPGH- OEA. Coordinadora del Comité Ejecutivo de la Red Internacional Multidisciplinar en Estudios de Género (RIMEG). Miembro del Centro Interdisciplinario de Estudios sobre las Mujeres (CIEM).

fundamenta esta contribución es que la historia no busca hechos: la historia enuncia sentidos a través de una trama que entrelaza pasado, presente y futuro, donde el presente se constituye en el eje que articula la temporalidad. Partimos de la concepción de la temporalidad de Martín Heidegger, retomada por Paul Ricoeur, para concentrarnos en el nivel de la “intratemporalidad” desde el “tiempo de la preocupación” y, desde allí, pensar en la posibilidad de fijar nuestra atención en aquellos eventos, que se nos imponen como excepcionales y que anticipan su carácter de históricos. ¿Puede ser un evento, como la pandemia del coronavirus (COVID-19), la que establezca ese límite o corte entre el pasado y el presente?

Palabras clave: historia, pasado-presente-futuro, intratemporalidad, eventos o acontecimientos históricos, pandemia

Abstract:

This present time, this “now from the present time” introduces a new concern to the historian. But this reflection that we are or have started a new historical time has its risks and also its limitations. The thesis that grounds to this contribution is that History does not look for facts, History states senses through a fabric that weaves past, present and future where the present is the pivot that articulates temporality. We start from the temporality of Martin Heidegger, taken by Paul Ricoeur, to concentrate in a level of “intra temporality” from “the time of preoccupation” and, from there, think about the possibility of fixing our attention on those “events”, unforeseen events that are imposed as exceptional, of breaking and that anticipate its character of historical. It is History that should determine “how to articulate” present and past, how to “differentiate” and establish the “limit”. Can it be, an event like the pandemic of coronavirus (COVID-19) the one that establishes that limit or cut between the past and the present?

Keywords: History, past -present- future, intra temporality, events or historical events, pandemic

Cita sugerida: García, Adriana Aída (2022). El límite entre el pasado y el presente en la historia *Revista de Historia Universal*, 26, 29-48.

1. El “límite” entre pasado y presente

La Historia es una ciencia que tiene como objeto de estudio el pasado, pero no entendido como un pasado estático, sino como una dimensión de la conciencia humana.

...un componente obligado de las instituciones, valores y demás elementos constitutivos de la sociedad humana. A los historiadores se les plantea el problema de cómo analizar la naturaleza de este “sentido del pasado” en la sociedad y cómo describir sus cambios y transformaciones... (Hobsbawm, 1998, p. 23)

Como argumenta Jaume Aurell (2008, p. 2), en el historiador o la historiadora, “...los ojos...se mueven siempre en dos niveles...” simultáneos, en uno son actores y en otro, testigos de los acontecimientos históricos. En el primer nivel, que denomina “experiencia objetiva”, se ubican como testigos directos de su mundo, en un contexto determinado y “sufren las consecuencias de unos acontecimientos”. En el otro nivel, que llama “experiencia subjetiva”, pueden trascender ese contexto determinado y “tomar distancia actuando como testigos activos más que como sujetos pacientes”. Concluye Aurell (2008):

Por su compromiso cívico, no se mantienen inactivos ante el desarrollo de los acontecimientos. Por su formación histórica, se convierten en testigos excepcionalmente cualificados de unos hechos que viven con especial intensidad y sentido crítico. (p. 2)

Entonces, si somos sujetos activos y también testigos en este presente, toda lectura que hagamos del pasado estará “...guiada por una lectura del presente” (De Certeau, 1993, p. 37). Es que las

preocupaciones del presente condicionan no solo la mirada sobre el pasado, sino también las preguntas que se formulan a ese pasado, en cuyo origen tiene el presente su anclaje.

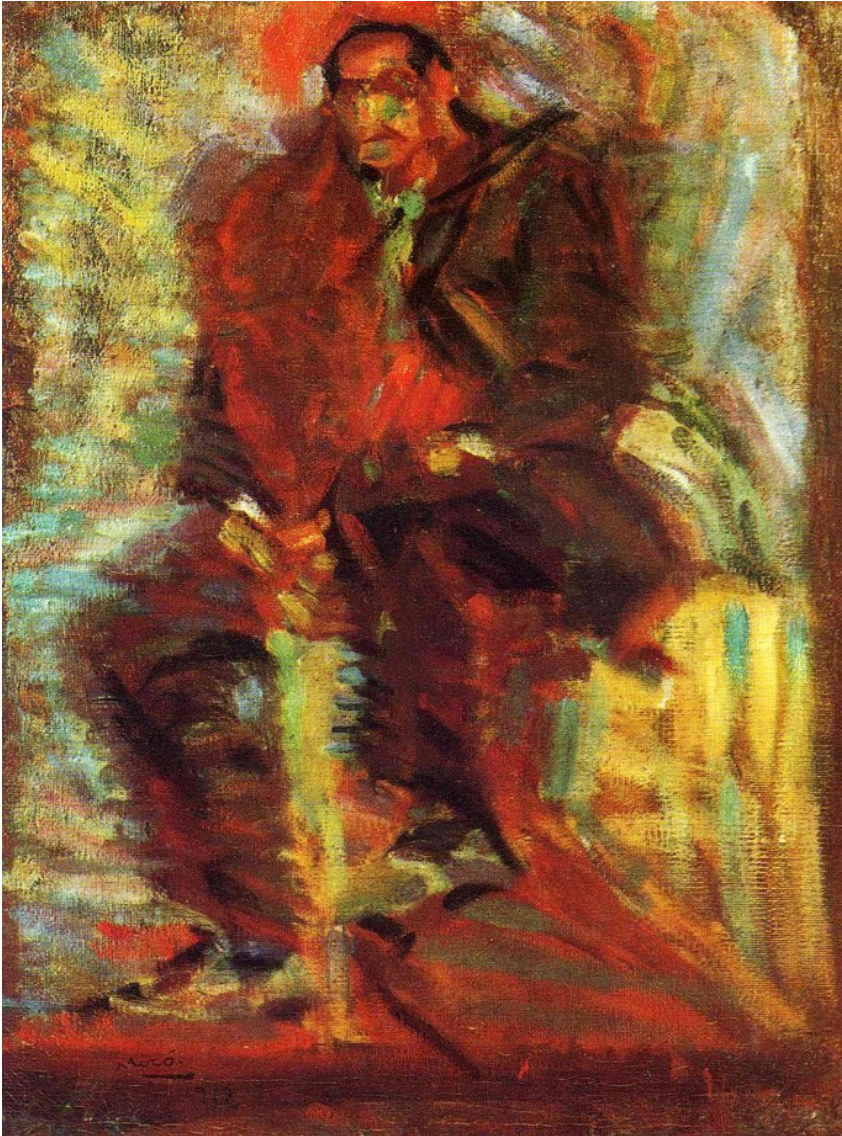
Julio Aróstegui (1995, pp. 49-50) argumenta que el objeto de estudio de la historia es la sociedad desde el enfoque de su comportamiento temporal y se pregunta de qué manera los historiadores y las historiadoras construyen lo histórico como una realidad que se distingue de todas las demás. La respuesta la encontramos en De Certeau (1993):

Un trabajo incesante de diferenciación (entre acontecimientos, entre períodos, entre aportaciones, entre series, etcétera) es, en historia, la condición que permite relacionar elementos distintos, y por lo tanto, comprenderlos. Este trabajo se apoya en la diferencia que existe entre un presente y un pasado. El corte decisivo en cualquier ciencia...toma en historia la forma de un límite original que constituye a una realidad como pasada. (pp. 52-53)

La dificultad está, precisamente, en la “...frágil y necesaria frontera entre un objeto pasado y una praxis presente...” (De Certeau, 1993, p. 53) porque el historiador y la historiadora deben estar alertas a la presencia de “permanencias ocultas” pero también a las “rupturas instauradoras” que, en determinado momento, se amalgaman y es la Historia la que debe diferenciarlas:

La historia se desarrolla, pues, allí, en esas fronteras donde una sociedad se une con su pasado y con el acto que lo distingue de él; en las líneas que trazan la figura de una actualidad al separarla de su *otro*, pero que borran o modifican continuamente el retorno del “pasado”. (De Certeau, 1993, p. 53)

Figura 1
"El Granjero"



Fuente: Miró, J. (1914). Fundación Joan Miró, España. <https://wikioo.org/es/paintings.php?refarticle=5ZKCV2&tittlepainting=El+Granjero&artistname=Joan+Miro>

Ese límite es impreciso, como los contornos de una obra de Joan Miró (1893-1983) —citado por De Certeau (1993)—, donde es concebible hacer una descripción posible pero nunca precisa porque los contornos se difuminan (ver figura 1).

Traslademos esto al campo histórico. También allí hay *vibración de límites*, porque esta relación entre pasado y presente que organiza la historia “es una referencia cambiante en la que ninguno de los términos puede considerarse como estable” (De Certeau, 1993, p. 54).

Es que en todo historiador o historiadora, como en las obras de un pintor, siempre está presente su propio pasado y, tanto como en sus discursos, en sus textos o en el lienzo, ese pasado se ve reflejado, ya sea, en la metodología, ya en el paradigma que lo sustenta como en los rasgos de su formación².

Esta “vibración de límites” entre el pasado y el presente también puede ejemplificarse en un dibujo autorretrato de Joen, Jeroen o Jheronimus van Aken (‘s-Hertogenbosch, 1450-1516), El Bosco, en el que se presenta como ave del saber en el hueco de un árbol rodeado por un zorro, aves rapaces, en medio de un bosque en el que sobresalen dos enormes orejas y sobre un campo de siete ojos, por eso el título de la obra *El bosque tiene oídos, el campo tiene ojos*³. Como artista moderno que vive ya inmerso en otra época, el

² A modo de ejemplo, recurramos nuevamente a dos obras de Joan Miró, *La Masía* (la granja-1921/22) y *El Campo Labrado* (la tierra labrada-1923). *La Masía* es una obra muy importante en la obra del pintor. Constituye un hito en su vida porque en ella, con mucho detallismo, repasa los elementos característicos de su vida familiar y también nacional. En la segunda obra, *La Tierra Labrada*, se nos impone un cambio de estilo que se aproxima al surrealismo, pero que representa una síntesis de elementos de *La Masía*.

³ A modo de ejemplo, recurramos nuevamente a dos obras de Joan Miró, *La Masía* (la granja-1921/22) y *El Campo Labrado* (la tierra labrada-1923). *La Masía* es una obra muy importante en la obra del pintor. Constituye un hito en su vida porque en ella, con mucho detallismo, repasa los (continúa)

Bosco critica el período anterior, como expresa una inscripción de Boecio “Es característico de los ingenios míseros estar siempre sobre lo inventado y nunca por aquello por inventar...”. El Bosco, ya se presentaba como un artista moderno y, seguramente, las representaciones de orejas y ojos, no hacían más que demostrar que, en su mundo medieval, era “...más seguro oír, ver y callar, o expresarse a través de unas imágenes que jamás son unívocas...” (Marías, 2016: s.n.). Como lo expresó el historiador del arte Ernst Gombrich, “...consiguió dar forma a los temores que obsesionaron al hombre del medioevo...” (2016, s.n.).

Si asimilamos el trabajo creador del artista con la profesión de las historiadoras y los historiadores, al introducir nuestras preocupaciones motivadas por la emergencia del presente o de las características de la sociedad, modificamos el objeto de estudio, las fuentes y los métodos y renovamos nuestras explicaciones. Pero, además, en muchas de nuestras investigaciones, es preciso regresar a determinadas zonas de esos objetos de estudio que, como lo advierte el filósofo francés Michel Onfray al observar las piezas de El Bosco, “...invitan a pensar lo impensable...” (2016, s.n.). Así también lo expresa José Luis Villacañas Berlanga (2020, s.n.), “...como he dicho, la historia no hace sino activar latencias, elaborarlas desde el recuerdo, la significatividad, la memoria y la experiencia...”.

Regresemos a esa frontera donde la sociedad se une con su pasado y con el acto que lo distingue de él; ese límite difuso, borroso que se convierte en un “...instrumento y objeto de investigación a la vez” es lo que nos lleva a plantear no solamente la narración de

elementos característicos de su vida familiar y también nacional. En la segunda obra, *La Tierra Labrada*, se nos impone un cambio de estilo que se aproxima al surrealismo, pero que representa una síntesis de elementos de *La Masía*.

los acontecimientos sino también las condiciones de su producción.

¿Cómo hacer pensable el presente si el límite entre pasado y presente es tan difuso? Es que se precisa que cada proceso esté bien establecido, se necesita una nueva determinación de lo pensable, para establecer un sentido porque toda producción de sentido “...da testimonio de un hecho que ocurrió y que lo ha permitido...” (De Certeau, 1993, p. 60).

Para De Certeau (1993), la historia no cuenta hechos, la historia enuncia sentidos a través de un discurso historiográfico. Este discurso se apoya sobre “algo real perdido” (el pasado), se reintroduce como una reliquia en el “...interior de un texto cerrado” y en él, las palabras hacen inteligible ese pasado:

Desde este punto de vista, podemos decir que “en lo sucesivo el signo de la Historia es no tanto lo real sino lo inteligible...Pero no se trata de cualquier inteligible. “El desvanecimiento de la narración en la ciencia histórica actual” da testimonio de la prioridad concedida por esta ciencia a las condiciones en las que elabora lo “pensable. (p. 58)

Pero antes de continuar debemos advertir que la referencia a lo real no se desvanece, aunque la narración de los hechos parezca una ficción: “...más bien se ha desplazado...” porque ya no se nos presenta de manera inmediata con los “objetos narrados o reconstituidos”; entonces, ¿hacia dónde se ha desplazado la referencia a lo real?, hacia la creación de modelos destinados a volver pensables las sociedades.

Entre esos modelos o prácticas que nos permiten hacer pensables las sociedades los historiadores han introducido los conceptos de “experiencia histórica sublime” y “regímenes de historicidad”. Nos referimos a Frank Ankersmit, el primero y a François Hartog, el

segundo. Son dos conceptos que por su densidad epistemológica no podemos abordar en esta exposición; pero sí deben considerarse como modelos destinados a volver pensables las sociedades. Quizá los dos aportan a esta exposición y vamos a asomarnos someramente a su explicación.

El concepto de Ankersmit (2010, p. 13) nos remite al término “experiencia histórica”, son las huellas o vestigios del pasado que perviven en objetos y que nos ubican en un pasado presente y nos permiten, a través de los sentimientos y emociones experimentar de manera directa, no mediada, el pasado.

Francois Hartog (2007) presenta el concepto de “régimenes de historicidad” como una herramienta operatoria para estudiar cómo las sociedades se relacionan con el tiempo y como una de las maneras para abordar coyunturas en la que la cuestión del tiempo se convierte en un “reto mayúsculo, en un problema y, a veces, en una obsesión”. El historiador pone como ejemplo el año 1989 y la destrucción del Muro de Berlín y se pregunta:

¿Qué vínculos mantener con el pasado –los pasados por supuesto-, pero también, de gran intensidad, con el futuro? Sin omitir el presente o, de manera inversa, viendo tan sólo el presente: ¿cómo habitarlo, en el sentido literal de la palabra? ¿Qué destruir, qué conservar, qué reconstruir, qué construir; y cómo? He allí otras tantas decisiones y acciones que involucran una relación explícita con el tiempo. (Hartog, 2007, p. 31)

Entonces nos preguntamos, ¿cuál es la clave de la arquitectura de la historia?, “...la articulación del acto que ella [la historia] establece con la sociedad que ella refleja, el corte, constantemente puesto en tela de juicio, entre un presente y un pasado...”. Es la historia la que debe determinar de qué modo articular presente y pasado, de qué modo diferenciar y establecer el límite. El relato de

esta articulación con *el otro* (lugar ocupado por algo cercano o más alejado) es lo que permite a nuestra sociedad narrarse a sí misma a través de una trama.

Una vez más, el arte, en este caso el cine, nos revela otras maneras de hacer visible lo queremos significar con el término "límite" o "corte" y es en el horizonte discursivo del cine donde encontramos esta representación. Michel De Certeau (1993, p. 61) nos señala que, en el final de la película muda de Chaplin, *El Peregrino* (1923) podemos aproximarnos a ese límite entre el pasado y el presente que representa la carrera a lo largo de la frontera mexicana "...entre dos países que lo expulsaban al mismo tiempo, y cuyos zigzags dibujaban a la vez la diferencia y la línea de sutura...".

En la indagación sobre este excepcional espíritu de Chaplin, agregamos que él encontró en el arte cinematográfico el lugar para pensar el presente, para denunciar su presente, la miseria del mundo representando al sujeto "de abajo", diversificando al sujeto social y presentándolo como "...el vagabundo, el perpetuo insolvente y excluido, el sujeto deambulatorio y en crónica indigencia, desposeído y sin lugar en el mundo..." (Radetich Filinich, N. 2019, s.n).

Esta incursión en el tema del límite entre pasado y presente y la referencia al sujeto social desposeído también lo podemos representar, en este ahora de la historia presente, y como una de las problemáticas emergentes más acuciantes, en las migraciones forzadas.

Vienen a esta exposición imágenes elocuentes, que impactan por su sensibilidad, pero también por constituir acontecimientos históricos: el Viacrucis migrante que desde 2010, caravana que centroamericanos empobrecidos inician para cruzar México a pie, en tren o en autobús y entrar a Estados Unidos, en un dramático

recorrido. El niño sirio muerto en la playa que escapaba de la guerra hacia Grecia en 2015 y que disparó automáticamente en las redes sociales *KıyıdaVuranİnsanlık* (la humanidad llegó a la orilla) y la etiqueta *Yosoyrefugiado*.

Ante estos acontecimientos, ¿cómo hacer “pensable “el presente si el límite entre pasado y presente es tan difuso? Si como expresa De Certeau (1993), el signo de la Historia es no tanto lo real sino lo “inteligible”, entonces ¿de qué modo podemos hacer pensable este presente para los historiadores y las historiadoras? ¿De qué modo articula la Historia el presente y el pasado? ¿Puede el historiador o la historiadora, establecer ese *corte*, ese *límite* para pensar el presente?

Para responder a estos cuestionamientos recurrimos a Paul Ricoeur (2000) en *La Memoria, la Historia, el Olvido*. Tomaremos el concepto de “intratemporalidad” y el “tiempo de la preocupación”, conceptos originales de Heidegger, pero que Ricoeur profundiza haciendo un análisis de la teoría de la temporalidad.

2. “Intratemporalidad” y el “tiempo de la preocupación”

Paul Ricoeur, en el capítulo *Historia y Tiempo*, señala que tanto en Heidegger, como en San Agustín y Koselleck, “el pasado –la cualidad pasada del pasado, la “paseidad” (...)– no se comprende en su constitución distinta más que acoplada a la cualidad futura del futuro y a la cualidad presente del presente” (2000, p. 450). Advierte seguidamente que la fenomenología de la memoria y la epistemología de la historia se concentra en la retrospectión, así, la “paseidad” se comprende naturalmente “prescindiendo del futuro”. Esto será objetado por cuanto el historiador, en cuanto ciudadano y actor que se hace, “...incluye en su motivación de

artífice, su propia relación con el futuro...” (2000, p. 451). En realidad, lo que la hermenéutica de Ricoeur indica es que hay que situar la “paseidad” en perspectiva respecto a la “futuridad”, del presente y a la presencia del presente, solo así, puede hacerse referencia a la memoria y al pasado.

¿Cuál es la diferencia entre Agustín y Heidegger? En San Agustín, el énfasis está en el presente, el centro está en el presente como principio organizador de la temporalidad que estalla en tres direcciones, el presente del pasado (memoria); el presente del futuro (espera); el presente del presente (atención, intuición) (Ricoeur, 2000, p.451).

Martín Heidegger pone el acento en el futuro —en contra de la orientación retrospectiva de la historia y de la memoria— y “...coloca la futuridad bajo el signo del ser-para-la-muerte, sometiendo así el tiempo indefinido de la naturaleza y de la historia a la ley de la finitud...”.

Y aquí la hipótesis de Paul Ricoeur: en primer lugar entiende que no deja al historiador sin voz por “...esta manera radical de adentrarse en la problemática de la temporalidad” y, por otro lado, considera la relación con el futuro como la que induce las otras determinaciones temporales de la experiencia histórica y coloca a la “paseidad” en fase dialéctica con la “futuridad”, pero sin olvidar la relación con el presente, con especial atención a dos de sus magnitudes, a saber, la preocupación y la iniciativa.

Pero antes de continuar y poner atención en el nivel de la intratemporalidad, objeto de nuestra consideración, es importante hacer una mínima referencia a la teoría de la temporalidad de Heidegger que abre posibilidades “inéditas”, a juicio de Ricoeur, para la epistemología de la historia. Tres son los niveles que aparecen en la obra *El ser y el Tiempo*. En el primer nivel se

encuentra la temporalidad fundamental introducida por su orientación al futuro y especificada en el ser-para-la-muerte. El segundo nivel es la *historicidad* introducida por la consideración de ese intervalo que se extiende entre nacimiento y muerte y en la que se pone el énfasis en el pasado, prevaleciendo la historia y la memoria. En el tercer nivel, la intratemporalidad o ser-en-el tiempo en la que predomina la preocupación

...que nos hace dependientes en el presente de las cosas presentes y manejables “con” las que existimos en el mundo. Vemos que se establece cierta relación entre los tres niveles y el predominio, sucesivamente, de las tres instancias del futuro, del pasado y del presente. (Ricoeur, 2000, p. 452)

Se impone pensar que lo histórico queda circunscripto al segundo nivel, pero volvemos a lo que sentenció Ricoeur cuando argumentó que este modo de adentrarse en la temporalidad no deja al historiador sin voz, ni mucho menos relegado al segundo nivel. Por el contrario, bajo la afirmación: “Hacemos la historia y hacemos historia porque somos históricos...”, Ricoeur (2000, p. 453) justifica el uso del término historia, tanto como conjunto de acontecimientos pasados, presentes o futuros; como conjunto de discursos que, en el testimonio, el relato, la explicación y la representación, dan cuenta de esos hechos o acontecimientos.

Reparemos en el primer uso del término “historia” “como conjunto de acontecimientos pasado, presentes o futuros”; es aquí donde esta noción de ruptura entre pasado y presente es abandonada por una temporalidad múltiple, como “capas de tiempo”. Pensemos en Reinhart Koselleck, quien adopta una idea de temporalidad compleja y heterogénea tratando de demostrar que el tiempo mismo tiene su propia historicidad “... (y de hecho su propio ritmo, acelerándose a medida que el cambio rápido se

apodera del mundo) y nuestra comprensión de él, necesariamente, cambiará con los tiempos...” (Spiegel, 2019, s.n.).

Ahora vamos a concentrarnos en el nivel de la intratemporalidad porque consideramos que lejos de quedar reducido a una concepción vulgar del tiempo, según la cual éste es reducido a una sucesión de momentos, a una representación lineal de instantes abstractos, es este nivel el que nos posibilita pensar el presente porque la intratemporalidad posee características propias que pueden evidenciarse a través del lenguaje ordinario que, en expresión de Ricoeur, “constituye un tesoro de expresiones específicamente humanas apropiadas a la experiencia” como la red gramatical de tiempos verbales o la red de adverbios de tiempo (después, anteriormente, entre tanto, hasta que, ahora que...). Cada una de estas expresiones evidencian el carácter público y fechable del “tiempo de la preocupación” (1999, p.187).

Es que “estar en el tiempo” consiste en algo distinto a medir los intervalos que existen entre instantes-límites. Contamos con el tiempo porque “existe un tiempo para” hacer algo, un tiempo propicio o desfavorable. Las primeras mediciones del tiempo de la preocupación se obtienen del entorno mundano, es el tiempo del ahora que es determinado por la preocupación y “...que consiste en un “hacer presente” que resulta inseparable de la expectativa y de la retención”.

Aquí conviene detenerse para recordar, como lo hace David Carr (1986, p. 18), a Husserl, cuando argumenta que la capacidad que tenemos para recordar y proyectar nos posibilita experimentar el presente. Porque solamente podemos ser conscientes de lo que es la realidad sobre “el fondo de aquello a lo que sucede y lo que nosotros anticipamos que sucederá a eso”.

Como pueden advertir, estamos haciendo referencia al *aiôn* griego, al tiempo de la vida, al encuentro del pasado presente con el futuro presente. No es el tiempo lineal, es como lo expresa Julián Serna Arango (2009):

El tiempo para nosotros no sólo sería sucesivo, sino, además, simultáneo; en ese orden de ideas, somos palimpsestos, reescrituras que se acumulan, se proyectan también, experiencias y expectativas que compiten en nosotros, se turnan, se relevan, cuando no se superponen o entran en conflicto, lo que se explica fácilmente. No todas las experiencias y expectativas proceden de la misma serie causal. (p.40)

3. Pensar el “presente”

Esta reflexión nos acerca a la convicción de que es posible pensar el presente porque, precisamente es en el nivel de la intratemporalidad donde encontramos el discurso de la preocupación que vincula la experiencia puntual del presente con el proceso gradual de la vida. Si prestamos atención, en los párrafos anteriores hacemos permanente referencia al concepto de experiencia y es, a la luz de la fenomenología de la experiencia histórica de David Carr, que encontramos la respuesta sobre cómo articular el presente, el pasado y el futuro y, si es posible, encontrar ese límite o corte al que hicimos referencia en el comienzo de la exposición.

David Carr tiene dos obras importantes: *Time, Narrative and History* de 1986 y *Experience and History. Phenomenological Perspectives on the Historical World* de 2014. Son dos obras que tienen como eje la experiencia humana y en las que tratará de demostrar el “...carácter temporal de la experiencia humana y de su condición de situada en un mundo socialmente constituido”

(Belvedresi, 2016, p. 84). Este es el desafío, comprender cómo la conciencia del pasado y la conciencia en y del presente están relacionadas.

El concepto de un “sujeto-Nosotros” le permite a Carr relacionar la experiencia histórica como un tipo de experiencia que el sujeto tiene en cuanto forma parte de una comunidad y, como miembros de una comunidad, somos parte de un “sujeto-Nosotros” con una experiencia del tiempo que traspasa nuestro nacimiento e incluso nuestra muerte, así “la realidad histórica entra directamente en nuestra experiencia vivida y se vuelve parte de nuestra identidad” (Carr, 2014, p. 55).

¿Qué nos permitiría pensar el tiempo presente? La experiencia compartida de eventos, —lo que Husserl denominó “objetos temporales”—, que forman parte de un entramado de significados que ponemos en común con otras personas que constituyen nuestro mundo. Carr enfatiza el hecho de que algunos eventos son reconocidos como históricos al mismo momento en el que ocurren:

...el carácter histórico de estos eventos parece derivar de su condición de “anormales, excepcionales” [...] que fueron experimentados como si se extendieran indefinidamente hacia el futuro. Al destrozarnos nuestras expectativas, también abrieron un nuevo futuro [...] un futuro histórico, no sólo un futuro individual (Carr, 2014, p. 62).

Estos eventos históricos son experimentados como acontecimientos de quiebre para la humanidad que nos llevarán más allá de nuestras identidades; por esta razón, para Carr quizás haya indicios del sujeto universal [...] “la humanidad como tal, con la que rara vez nos identificamos, pero que puede revelarse como una posibilidad en estas ocasiones especiales” (Carr, 2014, p. 64).

Es entonces, en el nivel de la intratemporalidad de Heidegger, considerado por Ricoeur, en el tiempo de la preocupación del ahora de la historia presente, que estos eventos, que si bien profundizaremos más asociándolos a otros eventos que habrán de suceder posteriormente, al momento en que ocurrieron “reordenaron nuestro pasado y destrozaron nuestras expectativas “...supimos —dice Belvedresi (2016, p. 89)— al momento en que sucedieron, que estos eventos serían estudiados por los historiadores y que serían recordados” y , citando a Carr, “y supimos todo eso, afirmo, no retrospectivamente sino en y a través de la experiencia misma de los eventos” (Carr, 2014, p. 64).

No vamos a polemizar respecto de una interpretación que hace de esta propuesta de Carr como etnocéntrica (occidental y parroquial) o aquella que le impediría analizar otros vehículos culturales para dar cuenta del pasado, temáticas expuestas por Belvedresi, si entendemos que esta propuesta nos permite pensar el presente.

Resta analizar cómo se operacionaliza ese límite tan difuso que De Certeau (1993) determinó como importante para estudiar la articulación entre el pasado y el presente. ¿Podrían estos “eventos” constituirse en objetos temporales que marcan esta articulación? ¿Podrían estos eventos marcar la finalización de una época o hasta de una civilización?

Regresemos al párrafo anterior y transformemos las afirmaciones de David Carr (2014) en preguntas. ¿Qué “evento” o “eventos”, en el momento en que ocurrieron reordenaron nuestro pasado y destrozaron nuestra expectativa? ¿Qué evento o eventos supimos que serán estudiados por los historiadores y que serán recordados? ¿Podría ser ese evento o esos eventos los que

permitirían establecer ese “límite” o “corte” donde se articula el presente y el pasado?

4. La pandemia del coronavirus: ¿límite o síntoma?

Jaume Aurell (2020) expone, a su juicio, cuáles serían los acontecimientos destacados en los últimos cien años:

Si preguntáramos a los ciudadanos cuáles son los acontecimientos con mayor trascendencia de los últimos cien años, posiblemente citarían tres hechos políticos —el final de la Segunda Guerra Mundial en 1945, la caída del Muro de Berlín en 1989 y el atentado de las Torres Gemelas en 2001—, tres económicos —el crack del 29, la crisis energética de 1973 y la financiera de 2007— y dos culturales —la revolución de 1968 y la primera gran expansión de internet en 1991—. Hay razones suficientes para concluir que la pandemia del coronavirus de 2020 se unirá a estos ocho momentos. (Aurell, 2020)

Reparemos que el historiador Aurell no consigna, entre los destacados eventos del siglo XX, la pandemia de la fiebre española de 1918-1920 que puede considerarse, como lo escribe Laura Spinney en el libro *El Jinete Pálido*, el evento más trágico del siglo XX, al menos en términos de pérdidas de vidas humanas porque superó en cantidad de muertos a la Primera Guerra Mundial. Y algo que sorprende aún más, los historiadores tampoco lo consideran y un dato lo encontramos en el catálogo de bibliotecas más grande del mundo, el WorldCat, que en 2017 contaba con aproximadamente ochenta mil libros sobre la Segunda Guerra Mundial pero apenas cuatrocientos sobre la fiebre española. Esto nos moviliza a preguntarnos por qué las guerras y revoluciones parecen prioritarias para la memoria y olvidamos que las pandemias tienen un impacto similar sobre la economía, la

política, la sociedad y la cultura. En este sentido, en la introducción de su obra, Spinney (2018, p. 8) señala que no solamente influyó en la Primera Guerra Mundial, también impulsó a la India hacia su independencia, a Sudáfrica del apartheid, también promovió la virología como disciplina, las primeras vacunas contra la gripe, el descubrimiento de la penicilina y la constitución de la Organización Mundial de la Salud.

Como historiadores, historiadoras, actores y testigos al mismo tiempo no podemos pasar por alto que la pandemia del coronavirus es un acontecimiento que destrozó nuestras expectativas, agudizó nuestro sentido crítico, sufrimos las consecuencias y afirmamos que, "... COVID-19 no es una maldición que nos lleva de vuelta a la Peste Negra y a otros flagelos de la salud de la antigüedad; por el contrario, nos proyecta hacia las pandemias del futuro" (Tanuro, 2020). Quizás el COVID-19 es lo que para François Hartog (2007) fue la caída del Muro de Berlín, una coyuntura que se constituye en un "reto mayúsculo, en un problema" y vale entonces hacerse la misma pregunta, "...viendo tan sólo el presente: ¿cómo habitarlo, en el sentido literal de la palabra? (p. 31).

Este evento no sólo es únicamente nuestro *ahora* del tiempo presente, también se articula con el pasado y con el futuro. Daniel Tanuro (2020), ingeniero agrícola belga y ecologista nos acerca una explicación situada de las causas de la zoonosis poniendo el foco en la destrucción de los entornos naturales por el "extractivismo y el productivismo capitalista" y afirma que "aunque el virus desaparezca [...] otras pandemias ocurrirán mientras no se hayan erradicado los mecanismos responsables de las mismas".

Jean-Luc Nancy, uno de los más influyentes filósofos contemporáneos, en su obra *“Un Virus Demasiado Humano*, sostiene que el coronavirus es producto de la mundialización y sostiene:

Las pandemias de antaño podían ser consideradas como castigos divinos, así como la enfermedad en general durante largo tiempo fue exógena al cuerpo social. Hoy, la mayor parte de las enfermedades es endógena, producida por nuestras condiciones de vida, de alimentación y de intoxicación. Lo que era divino se ha vuelto humano, demasiado humano, como dice Nietzsche. (Nancy, pp. 14-15)

Se detiene en observar que este virus no es solamente un proceso de infección y desorden social, el COVID-19 llega hasta el mismo nervio de la civilización y demuestra que ese progreso técnico que se pensaba que era también progreso humano, de civilización; “revela el derrumbe de la infalibilidad occidental “y muestra otra cara de la globalización” (Ierardo, 2020, p. 11).

Pero es Giorgio Agamben (2020), bajo la metáfora “la casa se está quemando en un gran incendio que fingimos no ver”, quien nos interpela para demostrar que es nuestra civilización la que se está quemando y se pregunta “¿cuánto tiempo lleva la casa ardiendo?”. Menciona que podríamos pensar que fue hace un siglo, entre 1914 y 1918, que comenzó el incendio. Con la segunda guerra mundial el fuego ardió por todas partes pero, reflexiona y a su juicio, señala que el fuego comenzó mucho antes, “cuando el impulso ciego de la humanidad hacia la salvación y el progreso se unió al poder del fuego y las máquinas”. Entonces la pregunta liminar es ¿a qué restos nos aferramos mientras seguíamos viviendo y pensando?

Todo esto es conocido y no necesita ser repetido. Más bien, hay que preguntarse cómo podíamos seguir viviendo y pensando mientras todo ardía, lo que permanecía de alguna manera intacta en el centro del fuego o en sus bordes. Cómo fuimos capaces de respirar las llamas, lo que perdimos, a qué restos –o a qué impostura– nos aferramos. (párr. 9)

“¿Estamos en el umbral de una civilización?”, esta es la pregunta que se formula Jean-Luc Nancy, un pensador que se enfrenta a la problemática de las sociedades contemporáneas. Jean-Luc Nancy, si bien polemiza con Agamben en otros conceptos relacionados con el virus, podemos advertir que coinciden en plantear la problemática de las sociedades contemporáneas en términos de “...que una civilización —una barbarie— se hunde para no volver a levantarse (Agamben, 2020), o que estamos en el umbral “de un cambio completo de civilización” (Nancy, 2013, p. 90). El filósofo francés afirma la existencia de un cambio completo de civilización, pero advierte del tiempo largo que deberemos transitar. Nancy denuncia que somos la civilización de la igualdad, pero no en el sentido de igualdad de derechos; al contrario, el mundo es tan igual como “indiferente”, un mundo que está sujeto “a ese mismo raserio que es el dinero”.

Si acordamos con el pensamiento del filósofo Nancy, los historiadores y las historiadoras no podemos, por nuestro compromiso cívico, mantenernos inactivos ante este evento. Asimismo, por nuestra formación histórica lo vivimos con especial intensidad y sentido crítico. Pero estas consideraciones no pueden dejar de lado que, ubicados como testigos directos del evento, de esta coyuntura, también debemos ser prudentes.

A lo largo de la historia, la virtud cardinal de la prudencia fue definida, caracterizada y dividida en partes (filosofía) o en atributos (arte). Si bien sería tema de otra exposición ahondar en

la historia del concepto prudencia, tomaremos aquellas definiciones clásicas de Aristóteles y Cicerón por la implicancia del aspecto temporal en la práctica de la prudencia que se manifiesta en dos de sus partes. Nos referiremos a la previsión y la memoria.

Aristóteles en su obra *De las virtudes y los vicios*, describe las partes de la “prudencia”: la memoria, la experiencia y la perspicacia (4, 1250 a 30-40; 1931, p. 257).

Por otro lado, desde una extracción latina, Cicerón en *La Invención Retórica* describe las “partes” de la prudencia:

Sus partes son la memoria, la inteligencia y la previsión. La memoria es la facultad que permite al espíritu recordar los acontecimientos pasados; la inteligencia, lo que hace comprender los acontecimientos presentes; y la previsión, lo que permite adivinar las cosas antes de que sucedan. (2, 53, 160; 1997, p. 299)

Albrecht Dürer (1494) pintor, teórico y matemático alemán, representante del Renacimiento en la Europa del norte, realiza hacia 1494 una serie de dibujos, entre los cuales se destaca una representación de la prudencia. Ella es una joven que tiene “otra cara”, pero esta vez es el rostro de un anciano. Es la representación intelectual de la prudencia como una combinación de juventud, que mira al futuro, y conciencia de nuestra finitud, que mira hacia la historia. Esta conciencia de nuestra finitud nos ubica en la categoría metahistórica del “espacio de experiencia” (pasado presente) y “horizonte de expectativa” (futuro presente), ampliamente explicado por Koselleck (1993, pp. 333-357). El historiador alemán definió el espacio de experiencia como aquella que “... constituye el tesoro acumulado de la historia pasada...[...]...es el pasado que se encuentra incorporado y se encuentra presente” (Walton, 2001, p. 56) y el “horizonte de

expectativa”. “...es el futuro hecho presente, apunta al todavía no, a lo no experimentado...la inquietud pero también el análisis racional” (Koselleck, 1993, p. 338).

Es en la historia donde se conservan las experiencias y es a ella a quien recurrimos para traerlas al presente y actualizarlas. Memoria y previsión, retrospectiva y prospectiva, he aquí donde la prudencia adopta el rostro de Jano, que mira hacia todas las direcciones del tiempo. Si embargo, es precisamente el momento presente el que adquiere un valor cualitativo como única dimensión que se puede conocer, puesto que el pasado no existe y el futuro no ha llegado.

Entonces, ¿podemos pensar el presente en el nivel de la intratemporalidad considerado, en el tiempo de la preocupación del ahora de la historia presente? ¿Podemos pensar en este virus, en esta pandemia de la COVID-19, como un evento histórico un, *turning point*, es decir, un momento de quiebre para la humanidad? Es aquí, ante estas preguntas, que entendemos que la prudencia es absolutamente necesaria para no hacer afirmaciones sin antes articular, a través de la historia, nuestro presente con la Memoria y la Prospectiva.

5. Conclusión

Nos preguntamos en la Introducción: ¿cómo pensar el presente desde la Historia? ¿Estamos preparados para pensar que la pandemia puede ser considerada un quiebre, un límite, un acontecimiento excepcional de nuestra existencia? Quizás la primera estrofa del cuento *Él*, último de una serie de *Anotaciones del año 1920* de Franz Kafka, nos ilumine el inicio de nuestra conclusión:

En ninguna ocasión se está lo suficientemente preparado, ni siquiera reprochablemente, porque ¿cómo se habría de tener tiempo para prepararse anticipadamente en esta vida tan dolorosa que exige estar presto a cada instante? Y aunque lo tuviera, ¿cómo estar preparado sin conocer el problema que hay que resolver?; es decir: ¿es realmente posible superar una prueba espontánea, imprevista, no dispuesta en forma artificial? Por eso hace tiempo que fue destrozado por las ruedas; para esta ocasión [...] estuvo menos preparado que nunca. (Kafka, 1977, p. 11)

Podemos imaginar que *EL* es el pensar, que el protagonista es nuestro pensamiento que no estaba preparado para pensar un evento, un acontecimiento excepcional como el virus COVID-19 y, sin embargo, la historia, como todas las disciplinas debió tomar distancia y, sin dejar de estar situados, pensar el presente.

Nos situamos en el nivel de la intratemporalidad, en el tiempo de la preocupación y llegamos a catalogar a este virus como uno de los acontecimientos más importantes acontecidos a la humanidad. Pero, lejos de aceptar que estamos ante una nueva civilización, pensamos, desde la historia, que esta pandemia es un síntoma de una enfermedad más grave. ¿Podría indicar un límite?

¿Qué cosa podría indicar un límite? Tal vez justamente la evidencia de la muerte que el virus nos evoca. Una muerte que ninguna causa, ninguna guerra, ninguna potencia puede justificar, y que viene a subrayar la inanidad de tantas muertes debidas al hambre, al agotamiento, a las barbaries guerreras, concentracionarias o doctrinarias. Saber que somos mortales no por accidente sino por el juego de la vida y también de la vida del espíritu. (Nancy, 2020, p. 31)

La historia no determina hechos, sino que busca sentidos y hace inteligible la articulación de la experiencia con la expectativa, la

memoria con la previsión y el pasado con el futuro a través del espacio de iniciativa que es el presente. Somos testigos directos y no podemos ser sujetos pasivos, somos también testigos activos. De allí, se infiere la importancia de tener una reflexión histórica y sobre todo ética que pueda promover la acción, es decir, iniciar algo nuevo. No se trata de regresar al pasado o anticiparse al futuro. Se trata de ser prudentes y demostrar que estamos ante una verdadera mutación que requiere de un nuevo humanismo.

Referencia bibliográficas

Agamben, G. (2020). *Cuando la casa se quema*. Ficción de la Razón.

<https://ficcionalarazon.org/2020/10/06/giorgio-agamben-cuando-la-casa-se-quema/#more-6124>

Ankersmit, F. (2010). *La Experiencia Histórica Sublime*. Universidad Iberoamericana.

Aróstegui, J. (1995). *La Investigación Histórica: Teoría y Método*. Crítica.

Aristóteles (1931). *De las Virtudes y los Vicios*. (F. Gallach Palés, Trad.). Imp. de L. Rubio.

Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. (J. Pallí Bonet, Trad.). Gredos.

Aurell, J. (2008). *Tendencias Historiográficas del Siglo XX*. Globo Editores.

Aurell, J. (2020). El significado histórico de la pandemia. De tejas arriba. *Revista Cultural y de Cuestiones Actuales. Nuestro Tiempo*. <https://nuestrotiempo.unav.edu/files/2020/04/30-aurell-240420-2.pdf>

- Belvedresi, R. (2016). Sobre la experiencia histórica. Comentario crítico de David Carr. *Experience and History. Phenomenological Perspectives on the Historical World*. 32, 83-95. <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i32.7981>
- Carr, D. (1986). La narrativa y el mundo real: un argumento en favor de la continuidad. *Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. 14, 15-28. <https://www.estudioshistoricos.inah.gob.mx/revistaHistorias/?cat=584>
- Cicerón, M. T. y Valbuena, M. (1778). *Los Oficios de Cicerón: con los diálogos de la Vejez, de la Amistad, las Paradoxas, y el Sueño de Escipión*. Imprenta Real. <https://doi.org/10.34720/h6xn-0h48>
- Cicerón, M. T. (1997). *La Invención Retórica*. Gredos. <https://www.pieresco.net.ar/libros/Gredos/Cicer%C3%B3n%20-%20La%20inveni%C3%B3n%20de%20la%20ret%C3%B3rica.pdf>
- De Certeau, M. (1993). *La Escritura de la Historia*. Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia.
- Gombrich, E. (2016, mayo 31). *La Obra: El Bosco en el Museo del Prado*. *El País*. <https://elpais.com/especiales/2016/el-bosco/la-obra.html>
- Hartog, F. (2007). Regímenes de Historicidad. Presentismo y Experiencia del Tiempo. Universidad Iberoamericana.
- Hobsbawm, E. (1998). *Sobre la Historia*. Crítica.
- Ierardo, E. (2020). Jean Luc-Nancy. En la era de la fragilidad. *Revista Ñ*. https://www.clarin.com/revista-enie/ideas/jean-luc-nancy-fragilidad_0_Vy_iExbEk.html

- Kafka, F. (1977). *Él*. Editorial Goncourt.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro Pasado. Para una Semántica de los Tiempos Históricos*. Paidós.
- Radetich Filinich, N. (2019). La mirada etnográfica de Charles Chaplin: la crítica del capitalismo en Tiempos modernos. *Culturales*, 7, 1-42. <https://doi.org/10.22234/recu.20190701.e452>
- Mariás, F. (2016). El Bosco, artista de invenciones. *El Cultural*. <https://elcultural.com/El-Bosco-artista-de-invenciones>
- Nancy, J. L. (2020). *Un Virus Demasiado Humano*. Ediciones La Cebra.
- Onfray, M. (2016, mayo 31). La Obra: El Bosco en el Museo del Prado. *El País*. <https://elpais.com/especiales/2016/el-bosco/la-obra.html>
- Spinney, L. (2018). EL jinete pálido. 1918: La epidemia que cambió el mundo. Crítica.
- Spiegel, G. (2019). David Carr's Theory of experiencing times past. *History and Theory, Theme Issue 56 responses*. S15-S19. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/hith.12095>
- Serna Arango, J. (2009). *Somos tiempo. Crítica a la simplificación del tiempo en Occidente*. Anthropos.
- Tanuro, D. (2020). Una crisis global, sistémica y sin precedentes. *Ficción de la Razón*. <https://ficciondelarazon.org/2020/06/19/DANIEL-TANURO-UNA-CRISIS-GLOBAL-SISTEMICA-Y-SIN-PRECEDENTES/#MORE-5899>
- Ricoeur, P. (2000). *La Memoria, la Historia y el Olvido*. Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (1999). *Historia y Narratividad*. Paidós.

Villacañas Berlanga, J. L. (2020, mayo 20). ¿Por qué no vemos alternativa al capitalismo? *El País*. <https://elpais.com/ideas/2020-05-29/el-neoliberalismo-hace-que-consideremos-al-capitalismo-como-lo-natural.html>

Walton, R. (2001). La tradición como transmisión generadora de sentido en la fenomenología hermenéutica de P. Ricoeur. En R. Ferrara y C. Galli (Eds.). *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*. Paulinas.

Teología y Federalismo en la *Política* de Johannes Althusius

Theology and Federalism in Politica of Johannes Althusius

Gerónimo Rocca Fontaña¹

Universidad Católica Argentina

Facultad de Ciencias Sociales

Buenos Aires, Argentina

gero.rocca@hotmail.com

Sumario: 1. Introducción. 2. Contexto político. 3. Contraste entre federación y confederación. 4. Del Feudalismo al Federalismo. 5. La Teología del Pacto. 6. El Federalismo como contrapaso político. 7. Conclusiones. 8. Bibliografía

Resumen:

Describir y analizar las posiciones que conciernen a la temática del Federalismo en la obra de Johannes Althusius (1563-638) permitirá dar un panorama sobre su visión acerca de las asociaciones (*consociatio*) como un freno al poder político sobre los individuos, además de servir como una de las principales críticas a la centralización del poder descritas en los albores de la modernidad. Asimismo, este autor puede ser catalogado como un

¹ Licenciado en Historia por la Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires. Trabaja desde 2018 en la Cátedra de Historia de las Ideas Políticas I y II de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires.

enlace entre el pensamiento medieval y el pensamiento moderno. De los primeros se esboza la idea de una sociedad orgánica conformada por asociaciones públicas y privadas. De los segundos, Althusius considera que la ciencia política y la ciencia jurídica pertenecen a esferas autónomas del estudio teológico. No obstante, esto no quiere decir que se plantee un modelo laico, ya que se mantiene una estrecha vinculación entre el Derecho Natural con la autoridad religiosa. A partir de aquí, la investigación indaga si existe una correlación entre la Teología del pacto (*pactum*) con el modelo de organización federal. Por otra parte, existen gran cantidad de estudios contemporáneos que revalorizan la obra del alemán, la cual estuvo relegada durante aproximadamente dos siglos. El principal autor en retomar el pensamiento *althusiano* fue el jurista alemán, Otto von Gierke, a finales del siglo XIX.

Palabras clave: teología, federalismo, Altusio, pacto, calvinismo

Abstract:

By describing and analysing the positions concerning the issue of Federalism in the work of Johannes Althusius (1563-638), a panorama of his visions on associations (*consociatio*) will be obtained. These associations function as a brake in the political power over individuals. They also function as one of the main criticisms to the centralization of power described at the beginning of the Modern age. Likewise, this author can be studied as a link between the medieval and the modern thought. From the first, the idea of an organic society is outlined, a society conformed by public and private associations. From the second, Althusius considers that political and legal sciences belong to autonomous fields of theological study. However, a secular model is not conceived, since a close connection is maintained between the Natural Law and the religious authority.

This paper aims at investigating the existence of a correlation between the Theology of Pact (*pactum*) and the model of Federal organization. There are many contemporary studies that revalue the German's work, which was relegated for about two centuries. The main author in resuming the Althusian thought, was the German jurist Otto von Gierke, at the end of the XIXth Century.

Keywords: theology, federalism, Althusius, pact, Calvinism

Cita sugerida: Rocca, G. (2022). Teología y Federalismo en la Política de Johannes Althusius. *Revista de Historia Universal*, 26, 57-87.

1. Introducción

Eclipsado por el contexto barroco del paulatino auge del absolutismo político, la teoría política de Johannes Althusius (1563-1638) cayó en un letargo hasta que sería redescubierta por el historiador del Derecho, Otto von Gierke, hacia finales del siglo XIX. En su obra, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorie*² (1880), von Gierke afirma polémicas declaraciones sobre el filósofo alemán, de las cuales destacan: 1) que Althusius es el padre del federalismo moderno; 2) brilla por ser el primer redactor de una teoría basada en el *Contrato Social*; 3) es un pionero en las teorías sobre el corporativismo moderno. Más allá de las diversas discusiones sobre los planteos de von Gierke (1880) y los actuales trabajos que aportan y/o critican qué tan moderno o anticuado es Althusius, esta investigación tiene como objeto central responder la relación existente entre el modelo federativo del alemán y la teología calvinista. Además, a modo de complementación de este problema, también se averiguará cómo ese esquema de organización federal pretende ser un freno a la concentración del poder.

² Existe una versión traducida al inglés en 1939 por Bernard Freyd, que lleva el título de *The Development of Political Theory*. No obstante, dicha versión fue reeditada en el 2018 por la editorial Routledge: Gierke, Otto. 2018. *The Development of Political Theory*. New York: Routledge.

2. Metodología

La hermenéutica de los textos políticos siempre ha sido objeto de debate en el campo de la historia de las ideas debido a que se han desarrollado múltiples metodologías y planteos con objeto de satisfacer una mejor interpretación de los mismos. La Escuela de Cambridge es un grupo historiográfico orientado a este campo de estudio. Según Vanheste (2007) el enfoque de estos investigadores es heredero del pensamiento idealista de R.G. Collingwood, quien a su vez fue inspirado por el historicismo de diversos filósofos del Continente, como son Benedetto Croce, Giovanni Gentile, Giambattista Vico, G.W.F. Hegel e Immanuel Kant. En otras palabras, para estos estudiosos cantabrigenses “la historia es en esencia la historia del pensamiento, [y se oponen] firmemente a las reducciones naturalistas y deterministas de la agencia humana y la historia, así como a la idea de ‘leyes’ históricas (Vanheste, 2007, pp. 8-9).

Entre los referentes principales de esta escuela hallamos a Quentin Skinner, quien en 1969 publicó una polémica monografía, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”³. Allí el británico elabora un método que deben utilizar tanto filósofos como historiadores para que interpreten correctamente los textos políticos. Además, califica que dentro de la historia intelectual existen dos corrientes que destacan: el *textualismo* y el *contextualismo*. Sin embargo, ambas cometen una serie de errores a ojos del autor.

³ Este texto se encuentra en castellano en: Skinner, Quentin. (2000). “Significado y Comprensión en la Historia de las Ideas.” *Prismas*, (4), 149-191.

En el caso de los textualistas, Skinner sostiene que “insistir en que estudiar sólo lo que cada autor clásico *dice* significa correr inevitablemente, y de diversas maneras, el riesgo constante de caer en varios tipos de absurdo histórico” (2000, p.152). Estos absurdos son consecuencias de la utilización de diversas herramientas de interpretación errónea que cometen los textualistas, las cuales son denominadas como *mitologías*. Estas son: 1) la mitología de las doctrinas, 2) la mitología de la coherencia, 3) la prolepsis y 4) el parroquialismo. La primera consiste en transformar diferentes postulados que se encuentran dispersos de un pensador clásico en una teoría concreta. Esta mitología puede desembocar en dos absurdos, como el “anacronismo”⁴, el cual consiste en utilizar terminologías que el filósofo al cual se está estudiando nunca pudo haber utilizado en su tiempo, y la “anticipación”⁵, en donde se plantea que diversos autores del pasado se anticiparon a postulados posteriores. La segunda mitología gira en torno a forzar por parte del investigador contemporáneo una determinada “coherencia” en los pensadores clásicos, es decir, manipular las contradicciones de los antiguos con tal de que sirvan para que haya un sentido en sus planteos⁶. La tercera mitología apunta al interés de los contemporáneos con determinadas terminologías y sus

⁴ Un ejemplo de ello sería sostener que Marsilio de Padua defiende una división de poderes, debido a la separación de algunas facultades del monarca, en su obra *Defensor Pacis*.

⁵ “Marsilio es notable por su ‘admirable anticipación’ de Maquiavelo; Maquiavelo es notable porque ‘sienta las bases para Marx’; la teoría de los signos de Locke es notable ‘como una anticipación de la metafísica de Berkeley’” (Skinner, 2000, p. 156).

⁶ Los clásicos, antes de ser filósofos, son personas, y como tales, tienden a contradecirse o modificar su pensamiento debido a múltiples circunstancias.

significados de manera retrospectiva⁷. La cuarta y última mitología, el parroquialismo, refiere a cuando el investigador confunde la influencia que pudo tener un autor sobre otro. Además, puede ocurrir que el historiador relacione conceptos que le resulten familiares y terminen distorsionando los planteos originales del filósofo⁸ (Silva Vega, 2016, pp. 161-163). Por ende, investigar un texto político antiguo consiste en “lidiar con épocas, culturas, tradiciones de pensamiento, ideologías, lenguajes y vocabularios políticos que nos son extraños por el hecho de estar demasiado alejados, en el tiempo, de nosotros” (Silva Vega, 2016, p. 189).

Con respecto a los contextualistas, donde podrían incluirse a las historiografías marxista y namierista, el juicio de Skinner apunta a que “las ideas de un texto determinado deben entenderse en términos de su contexto social, es errado y, en consecuencia, no sirve como guía para la comprensión sino como fuente de más confusiones” (2000, p. 183). No obstante, el británico no duda en que los análisis de los contextos históricos son de gran ayuda, pero esta corriente “fracasa en obtener el significado del pensamiento del autor clásico, porque no le da importancia a la intención del autor al escribirlo y publicarlo” (Rabasa Gamboa, 2011, p. 169).

Frente a estas consideraciones, la propuesta de Skinner gira entorno a la necesidad de entretejer las condiciones históricas, incluyendo el lenguaje, con la teoría política que yace en los textos a analizar. Por ende, las obras políticas deben entenderse en su entorno, algo que pasan por alto los textualistas, pero sin

⁷ Por ejemplo, sostener que pensadores como Platón o Rousseau son partidarios del “totalitarismo”.

⁸ Puede ocurrir que un autor clásico haga un llamado a la igualdad de Derechos o de participación, y que el historiador confunda esto como un llamado a la Democracia.

necesidad de caer en determinismos donde el contexto fuerza al autor a describir sobre categóricos planteos, el cual es el talón de Aquiles de los contextualistas.

3. Contexto político

Johannes Althusius se encuentra enmarcado en el período de la Guerra de los Ochenta Años (1568-1648) entre la Monarquía española y la República de las Provincias Unidas de los Países Bajos. Dicho conflicto comenzó en 1558 como una reclamación formal por parte de la nobleza holandesa hacia Margarita de Parma, gobernadora de los Países Bajos y media hermana de Felipe II. La solicitud apuntaba a reconocimiento de la fe calvinista y su libertad de practicarla. Sin embargo, esta disputa se fue tensando debido a que “los pueblos consideraban la creciente actividad de los inquisidores una importante amenaza para su autonomía y privilegios” (Van Gelderen, 1993, p. XI). En consecuencia, la contienda se transformó en una verdadera guerra político-religiosa y de consecuencias geopolíticas. “Riquezas, intelectualidad y cultura distinguían a los Países Bajos desde la Baja Edad Media; pero más importante todavía que la utilización de estas posibilidades era para España su ubicación estratégica” (Vicens Vives, 1981, p. 188). Dicha zona comprendía la entrada y salida de bienes por el Mar del Norte a través del importante puerto de Amberes. Además, la región era el tramo final del denominado *Camino Español*, creado por Felipe II, y que tenía como objetivo el paso de tropas para aplastar la rebelión en los Países Bajos. También unía los dispersos territorios Monarquía hispana, como Lombardía, el Franco Condado y Flandes.

A causa del aumento de los disturbios religiosos iconoclastas por parte del calvinismo, como el *Beeldenstorm*⁹, Margarita decidió renunciar en 1566. Estos incidentes se fomentaron gracias a “la propaganda calvinista, acelerada por la presencia de refugiados franceses que venían huyendo de las primeras guerras de religión en Francia, [que] se difundió rápidamente por los medios obreros (...) y también entre las clases de la baja nobleza” (Vicens Vives, 1981, p. 191). Su reemplazo fue Fernando Álvarez de Toledo, el Duque de Alba, quien con conocimientos más profundos en el arte de la guerra que en el de la diplomacia, inició una fuerte campaña con medidas draconianas. El procedimiento era rápido pero imprudente, por lo que se llevó al muere a dos nobles católicos: el conde de Egmont y el conde de Horn. La sentencia apuntaba a una supuesta conspiración de ambos dirigida por Guillermo de Orange. Como consecuencias, éste “había aceptado en 1566 el caudillaje de la resistencia armada ofrecido por el sínodo calvinista de Amberes” (Vicens Vives, 1981, p. 192). Además, debemos tener en cuenta que Guillermo provenía de una poderosa y rica familia alemana: los Nassau-Dillenburg. Por ende, entre los tantos títulos de Guillermo se hallaban los de “príncipe del Reich”, conde de Nassau y príncipe de Orange, entre otros. La rebelión ya se encontraba en un punto sin retorno, y Guillermo fue nombrado por los Estados Generales de las provincias de Holanda, Frisia, Utrecht, entre otras, como *Stadtholder* (estatúder) de los Países Bajos. Su título de lugarteniente tendría como objetivo aglutinar a dichas provincias en una Confederación en

⁹ Traducido como *tormenta de las imágenes*, durante estos hechos “cuatrocientas iglesias fueron saqueadas e incomparables obras de artes destruidas. Las masas lograron apoderarse del poder en muchas ciudades, denotando cuál era la finalidad de su sublevación” (Vicens Vives, 1981, p. 191).

pos de una causa común: la independencia política (Vicens Vives, 1981, pp. 190-193).

Frente a estos hechos, la vida de Althusius estuvo hilada a las decisiones políticas de la Casa de Nassau-Dillenburg, los paladines del calvinismo germano-holandés. Gracias a una serie de ayudas económicas del conde de Nassau, pudo doctorarse en Derecho Civil y Canónico en la Universidad de Basilea en 1586. Tras finalizar los estudios, el filósofo fue invitado por el conde Juan VI de Nassau-Dillenburg, hermano menor de Guillermo de Orange-Nassau, para que tomase un puesto como el primer profesor de Derecho en la recién creada Universidad de Herborn, un centro intelectual calvinista en Alemania. Antes de partir, visitó la ciudad de Ginebra en el mismo año, donde conoció a un especialista y compilador de Derecho Romano, Denis Godefroy¹⁰, un hugonote francés que lo inspiraría profundamente. Además, a lo largo de su estancia en el condado de Nassau, también ocupó el cargo de consejero en la corte del conde Juan (Hueglin, 1979, pp. 15-17).

En 1603, publica su principal obra, *Politica Methodica Digesta* y, al año siguiente, viaja a la ciudad de Emden, ubicada en el condado de Frisia Oriental, actualmente en Alemania noroccidental (ver figura 1). Allí se establece debido a que fue electo Síndico de dicha ciudad, cargo que ocuparía hasta el año de su muerte en 1638. Esta urbe era denominada como *la Ginebra del Norte*, ya que actuaba como núcleo de intelectuales y refugiados calvinistas. Si

¹⁰ Castellanizado como Dionisio Godofredo, este erudito en Derecho Romano es famoso por ser quien reeditó en 1583 el *Corpus Juris Civilis* de Justiniano. Su versión fue la primera en ser impresa. Con respecto a su relación con Althusius, fue él quien lo introdujo en los conocimientos del Derecho Romano. La Tesis del alemán fue un trabajo sobre este mismo campo titulado *De arte jurisprudentiae romanae methodice digestae libri*. Los capítulos II y III de *Politica* tratan sobre la familia, y no es de extrañar que los conocimientos de Althusius en Derecho Romano hayan sido nutridos por el pensamiento de Godefroy.

bien debía rendir pleitesía al conde de Frisia Oriental, en los hechos era soberana. Por este motivo, Althusius la denominaba como *Respublica Emodensis*. Además, mantenía fluidas relaciones políticas y comerciales con las Provincias Unidas y con la casa de Nassau, quienes eran sus protectores (Hueglin, 1979).

Figura 1
Mapa de Frisia



Fuente: Ortelius, A. (1570). *Theatrum Orbis Terrarum*. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/theatrum-orbis-terrarum-941837/>

A través de la publicación de su obra *Politica*, considerada como uno de los primeros aportes sobre a la teoría del federalismo moderno, Johannes Althusius elabora el primer tratado político de orientación calvinista. No obstante, esto no es sinónimo de que los

trabajos de Jean Calvin y de los *monarcómacos*¹¹, como François Hotman y Théodore de Bèze, no hayan esbozado una serie de ideas políticas con una fuerte orientación hacia el pensamiento reformado. Pero es Althusius quien completa un escrito de carácter puramente sistematizado y moderno, debido a que separa de forma tajante el estudio de la Política y del Derecho de la Teología. En adición, podemos plantear que los postulados del autor no son puramente especulaciones filosóficas, ya que como se ha visto, gran parte de su vida no solamente estuvo volcada al mundo intelectual y universitario, sino que además ocupó y ejerció cargos en la esfera de la praxis política. Es por esto que no debería llamar la atención que el título de su obra sea *La Política, metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*. Su labor como Síndico en la ciudad de Emden revela que sus planteos fueron puestos en práctica, siendo un curioso caso de gobierno mixto con características medievales, como los son las corporaciones o gremios mezcladas con rasgos modernos, como la libertad de conciencia y la insistencia de que la soberanía recaerá en el pueblo¹². No obstante, Hueglin aclara que en su determinación de mantener la autonomía de la ciudad de Emden frente al poder del conde de Frisia Oriental, con el tiempo, el Síndico “se convirtió en un ‘realista político’ bastante autoritario” (1979, p. 17).

¹¹ Los *monarcómacos* (término griego acuñado para referirse “a los que luchan contra el monarca”) fueron una serie de eruditos de confesión calvinista que desempeñaron un papel importante en los debates políticos y religiosos durante las Guerras de Religión en Francia (1562-1592). Entre los escritos más famosos podemos mencionar el panfleto anónimo *Vindiciae contra Tyrannos*, donde se enfatizan argumentos a favor del derecho a la resistencia (Hubeňák et al. 2012, pp. 356-363).

¹² “...tales rectores y administradores son iguales y semejantes a los demás particulares” (Althusius, *Política*, XVIII, 15-18).

Con el estallido de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) dentro del Sacro Imperio Romano-Germánico, y de la cual se enlaza con la Guerra de Flandes que transcurría en paralelo, los territorios de Frisia Oriental no eran ajenos al conflicto. Las consecuencias fueron devastadoras para los territorios alemanes, lo cual se debió principalmente al saqueo continuo de los ejércitos, principalmente el de los suecos. No obstante, la *Respublica Emodensis* permaneció neutral durante la contienda. Esto se debió a que “las estrategias políticas de Althusius se basaron esencialmente en la influencia vecinal de las provincias holandesas. Podía hacerlo, porque los Países Bajos todavía formaban parte del imperio y porque Emden tenía una gran influencia en la ortodoxia holandesa” (Hueglin, 1979, p. 17). Esta mutua relación se explica porque Althusius había apoyado explícitamente la causa calvinista contra Felipe II, por ende, las Provincias Unidas dieron un constante auxilio a la ciudad. Principalmente, los holandeses fueron árbitros de las disputas entre Emden y el conde de Frisia Oriental, por lo que no dudaron en guarnecer tropas en la zona, e incluso, utilizarlas en enemistad contra el señor local (Hueglin, 1979).

En resumen, la vida de Althusius no puede entenderse sin su contexto. Sus escritos son producto del marco histórico de la Guerra en Flandes, del final de las Guerras de Religión en Francia y del transcurso de la Guerra de los Treinta Años. Por ende, no debemos perder el foco que su obra *Politica* surge como una propuesta para contrarrestar los postulados absolutistas, independientemente de si sus autores eran católicos o luteranos, como son los casos de Jean Bodin o Henning Arnisaeus, respectivamente (Huesbe Llanos, 2015). Como se verá más adelante, el medio altusiano para neutralizar la concentración de poder se abrevia en la propuesta de una organización de tipo

“pactista”, la cual, a ojos de muchos autores contemporáneos, sostiene que es un germen del ordenamiento federal.

4. Contraste entre federación y confederación

Antes de indagar sobre la propuesta política de Althusius, resulta sensato diferenciar los términos de *federación* y *confederación*, los cuales son considerados análogos de manera recurrente. La confusión entre ambos términos no es reciente, sino que fue un extenso debate de siglos, el cual fue zanjado por los juristas alemanes del siglo XIX. No obstante, en otras regiones del mundo “permanecieron ajenos al cambio que había comenzado a operarse en la teoría y en la terminología del federalismo” (Levaggi, 2007, p. 32). Esto se debía, en algunos casos, al restringido acceso de la literatura alemana.

Los primeros pensadores en reflexionar sobre esta distinción semántica fueron Karl Solomon Zachariä y G.H. Berg, a través obras como *Espíritu de la Constitución del nuevo Imperio Alemán* (1804) y *Disertaciones sobre el Acta Federal del Rin* (1808), respectivamente. Ambos trabajos deliberan sobre la caída del Sacro Imperio Romano-Germánico y el nacimiento de la Confederación del Rin, las cuáles están enmarcadas en el contexto de las Guerras Napoleónicas. Frente a esto, ambos juristas entendían que no hubo un cambio trascendental entre una forma de organización a otra, sino que, por el contrario, hubo una “evolución natural del sistema de uniones hacia una mera asociación de Estados soberanos” (Levaggi, 2007, p. 28). No obstante, el mayor aporte fue dado por el suizo-alemán, J.C. Bluntschli, quien enfatizó que un *Estado Federal* (Bundesstaat) difería de una *Confederación* (Staatenbund) en la cantidad de poder que detentaban los Estados miembros. Es decir, a mayor

poder nos referimos a una Confederación debido a que sus miembros son entidades soberanas. Por el contrario, en una Federación, ocurre que sus miembros ceden dicha soberanía para conformar un poder superior, el cual, es el Estado Federal (Levaggi, 2007).

Sin embargo, estos razonamientos pueden ser rastreados en la obra de Johannes Althusius, pero con la diferencia de que este pensador no distingue de manera semántica la organización confederada de la propiamente federal. En el capítulo XVII de *Politica*, contrasta que existen dos formas de confederación. Estas son 1) la confederación *plena* y 2) la confederación *non plena*. La primera refiere a que “un reino, provincia o cualquier otra asociación universal extranjera, junto con sus habitantes, están plena e integralmente cooptados y admitidos en el derecho y la comunión del reino (...) En la medida en que se fusionan y se unen en un solo y mismo cuerpo” (Althusius, *Política*, XVII, 27-30). Es decir, los Estados miembros delegan toda su soberanía para aglutinarlas en una única asamblea. Con respecto al segundo caso, la *non plena* consiste en “varios reinos y provincias, mientras se reservan sus derechos de soberanía, se comprometen solemnemente entre sí mediante un trato o pacto hecho preferentemente por un período de tiempo determinado” (Althusius, *Política*, XVII, 30). Las causas que mueven a los Estados asociarse temporalmente pueden deberse a buscar la defensa frente a un enemigo común o, por el contrario, para cultivar la paz y obtener mutuos beneficios.

Además, Althusius enfatiza que existen tres formas de confederarse plenamente. A saber, estas son: 1) la mera alianza, 2) la unión personal y 3) la confederación o unión de Estados con asamblea común. La primera refiere a lo que actualmente

podemos relacionar con un “tratado de seguridad colectiva”. En el primer caso podemos nombrar los sistemas de Ligas, como los conformados entre Florencia y Venecia o Francia e Inglaterra, para resistir al poder Papal a comienzos del siglo XVI. Otro ejemplo es el de la Liga de Suabia, conformada por los príncipes del sur de Alemania con objeto para defensa frente a ataques exteriores o sediciones interiores. Fue pactada en 1488 y dio señales de ser efectiva para responder ante los levantamientos campesinos, como la guerra de los campesinos alemanes de 1524-13. En la segunda forma, la Unión personal se origina con la heredad de un príncipe por parte de sus antepasados o familiares más cercanos. Casos históricos son la unión entre las coronas de Dinamarca y Holstein, pero quizá las uniones dinásticas de España y Portugal (1580-1640) o de Inglaterra con Escocia (1603-1707), sean más conocidas para el lector. En tercer y último lugar, una Unión de Estados ocurre cuando se acuerda a conformar una asamblea común como lugar de deliberación para el dictado de leyes. Como ejemplos históricos se encuentran el Sacro Imperio Romano-Germánico, con la Dieta Imperial o Reichstag, las Provincias Unidas de los Países Bajos, con los Estados Generales o la antigua Confederación de los cantones suizos, los cuales se reunían a través del Tagsatzung (Mogi, 1931, p. 27). Debido a lo expuesto anteriormente, esta investigación se posiciona en la tesis de que Johannes Althusius es un precursor de las teorías federalistas, ya que su sistema funciona como un pivote entre el constitucionalismo medieval y el moderno. Como señala Riley, “uno debe mirar brevemente todo su sistema, cuya relación con el

¹³ Para saber más sobre esta Liga, consultar: Datt, Johann Phillip. 1698. *Volumen Rerum Germanicarum Novum, Sive De Pace Imperii Publica Libri V.* Ulm: Sumptibus Georgii Guilielmi Kühnen

constitucionalismo medieval, sobre todo con la idea de autonomía en varios niveles, así como con la ausencia de una gobernante soberano a nivel central, explica gran parte del federalismo altusiano” (1976, p. 31).

Sin embargo, las principales críticas que se manifiestan para no considerar al filósofo alemán como un progenitor de las ideas federales, son dos cuestiones que deben ser aclaradas. 1) La primera detracción es la ausencia de un poder central fuerte. Precisamente este es uno de los puntos capitales en la obra de Althusius. Como se había explicado anteriormente, en *Política* se desea contrarrestar cualquier intento de centralización excesiva, como ocurría con las monarquías absolutas de la época barroca. Por ende, el remedio altusiano para tal fin, es el de contemplar a una sociedad organizada en asociaciones intermedias junto con una comunidad política gobernada por un régimen mixto¹⁴. 2) La segunda crítica es la existencia de nociones antiguas y medievales que fomentan esa forma de organización corporativa dentro de la sociedad. Empero, esto es causa del contexto de transición histórica que está viviendo el autor. Por ende, no debe desestimarse la influencia *a posteriori* que tuvo Althusius, ya que los primeros gérmenes del republicanismo moderno comenzaron a brotar en la Confederación Suiza a través de los pactos entre las ciudades protestantes de Ginebra, Zúrich, Berna y Basilea, y en las Provincias de los Países Bajos. Ambos escenarios eran bastiones de la Teología reformada (Elazar, 1987, p. 139).

¹⁴ Esta investigación adopta la postura en donde el feudalismo es considerado como una organización político-institucional de relaciones personales. Por ende, se deja de lado cualquier interpretación de tipo social, como podría ser la de Marc Bloch, o las meramente económicas de enfoque marxista, como la de Maurice Dobb.

5. Del feudalismo al federalismo

Continuando con la cuestión de la *federación*, es digno de analizar la raíz lingüística e histórica de dicha palabra. Su raíz es latina, *foedus*, y quiere decir “pacto” o “contrato”. De ahí su evolución durante la Alta Edad Media, donde la desaparición de la unidad política y territorial de la *pars occidentalis* del Imperio Romano supuso el surgimiento de los reinos germánicos. Estos pueblos pactaban militarmente con los romanos a través de un “foedus” a cambio de tierras¹⁵. Es este el principio de la organización feudal en la Europa Occidental, el cual se consolidó tras la conformación del Imperio Carolingio durante el siglo IX. Desde esta perspectiva institucionalista, el feudalismo “puede ser considerado como un cuerpo de instituciones que crean y regulan las obligaciones de obediencia y servicio, principalmente militar, por parte de un hombre libre (el vasallo) hacia otro hombre libre (el señor)” (Ganshof, 1952, p. XVI). No obstante, los vocablos “feudo” y “feudal” figuran en las fuentes a partir del siglo X y XI.

Entonces ¿Qué relación existe entre el feudalismo y el federalismo? Más allá de su relación lingüística, la cual está enmarcada en el proceso evolutivo de la transformación de la Edad Media a la Edad Moderna, ambas son operaciones políticas que tienen como consecuencia la descentralización del poder. No obstante, no se debe caer en la idea de que el federalismo es una sofisticación del feudalismo, ya que el primero “se basa en un tipo particular de marco constitucional. Ese marco es lo más inmediato

¹⁵ “Encontramos en otros ambientes históricos ciertas instituciones que guardan una notable semejanza a las del feudalismo de la Edad Media occidental. Los ‘daimios’ y los ‘bushi’ o ‘samuráis’ de Japón pueden ser en comparación con los vasallos, y la tierra que les fue concedida es comparable al feudo. Lo mismo ocurre con la ‘iqta’ de los árabes y turcos” (Ganshof, 1952, p. XVII).

y fácilmente visible en la división de poderes entre un gobierno general o federal, por un lado, y los gobiernos constituyentes por otro” (Elazar, 1987, p. 34). Por el contrario, el segundo era un cuerpo institucional basado en relaciones personales. Empero, el hilo conductor entre ambos descansa en la idea de mantener vivo los particularismos locales y evitar la centralización de poder en una sola figura, ya sea un monarca, un parlamento o un Estado.

Además, se debe tener en cuenta que tanto el feudalismo como el federalismo, se conforman a través de pactos, los cuales pueden ser realizados directamente entre personas físicas (feudalismo) o jurídicas (federalismo). Esto se verá con mayor detalle más adelante. Sin embargo, debe destacarse la base constitucional de ambos casos. Las experiencias constitucionales de la Edad Media fueron la base de la organización de los primeros Estados europeos. Los fueros de León de 1017, la Carta Magna de 1215 o la Bula de Oro de 1222 son verdaderos antecedentes a las Constituciones modernas donde se delegaban facultades o se limitaba al poder central. Es así que el mundo medieval, a diferencia de la cotidiana visión que se suele tener, estaba conformados por regímenes de carácter mixto, es decir, si bien la Monarquía era la forma de gobierno mayoritaria y *de iure*, las mismas contaban con instituciones de otras formas de gobierno: el Parlamento o las Cortes, al estar conformadas por los nobles, funcionaban como una verdadera aristocracia; las asambleas locales creadas por los *fueros*, por su parte, eran dirigidas por los burgueses y administraban las ciudades sin interferencia de los nobles, ofreciendo un componente democrático dentro del Reino (De Benoist, 2000, pp. 46-47). Estas experiencias históricas son tenidas en cuenta por Johannes Althusius a la hora de pensar su sistema de *confederatio*, ya que él sostiene que “si me preguntas además cuál es el elemento democrático en la monarquía y la

aristocracia, te respondo que en ambas son las asambleas del reino en las que el pueblo se ha reservado el derecho de voto (*ius suffragii*)” (Althusius, *Política*, XXXIX, 13-14). Además, como explica Mauricio Fioravanti:

La constitución medieval es mixta porque se refiere a una realidad política y social compuesta y plural, opuesta a todo intento de uniformización, dispuesta a reconocerse en una ley fundamental común sólo porque (...) es la síntesis de la pluralidad de pactos y acuerdos que las distintas partes, las distintas realidades territoriales, los distintos órdenes, han estipulado entre ellos. (2001, p. 63)

Por otra parte, se debe tener en cuenta la relación entre política y teología dentro de este esquema. Tanto en la Edad Media como en la Edad Moderna, la religión tenía un importante rol en la esfera política, y el proceso de secularización aún no se había establecido por completo durante la época en la que vive Altusio. Es durante el medioevo cuando la Iglesia Católica funcionaba como una institución paralela al poder político, donde mucha vez hacía de contrapeso al monarca o a los nobles. Pero con la Reforma Protestante, la política secular se impuso por sobre la religión. En este sentido, “Althusius no está lejos, en esto, de compartir la idea luterana de una Iglesia de Estado sometida a la autoridad secular” (De Benoist, 2000, p. 47). Es así que el Estado debe contar con una religión oficial, aunque permitiendo de alguna medida otros cultos de forma regulada. Esta idea inspiró la política de los Nassau en el ejercicio político de las Provincias Unidas. Como menciona Segovia, “para los holandeses esto significaba prohibir el culto público de los católicos y los judíos, así como privatizar el de los luteranos; y también limitar las críticas a la iglesia calvinista” (2018, p. 594). La tolerancia era entendida, en ese

entonces, únicamente como una libertad de conciencia, pero no de práctica.

Sin embargo, la denominación que profesaba el pensador alemán era el calvinismo. Dicha corriente tiene una particular forma de organización, que difiere de otras ramas cristianas, como son el catolicismo, el anglicanismo y el luteranismo, las cuales se organizan a través del Episcopado, es decir, que existe una jerarquía eclesiástica conformada por Obispos. En contraposición, las ramas calvinistas son *congregacionales*, lo que indica que cada iglesia o parroquia es autónoma y se organiza libremente. Esto es importante destacar, ya que las iglesias son un tipo de organización privada que se encarga de administrar el culto y hacer valer la palabra de Dios. No obstante, la administración de dicho culto no es rígida, y cada parroquia lo administra según sus necesidades y/o capacidades. Como señala Altusio, “esta administración eclesiástica por el magistrado supremo consiste en su inspección, defensa, cuidado y dirección de los asuntos eclesiásticos. Pero la ejecución y la administración de los cargos eclesiásticos pertenecen al clero (*personae ecclesisticae*)” (Althusius, Política, XVIII, 5).

6. La Teología del Pacto

El pensamiento teológico de Johannes Althusius es deudor de la reforma religiosa impulsada por Juan Calvino. Por ende, para explicar de forma completa la relación entre la política y la teología dentro de su obra, se debe abordar uno de los puntos

capitales de la teología reformada: el concepto de *pactum*¹⁶. Para el reformismo, dicho término refiere al compromiso con Dios por medio de Jesucristo para la salvación. Sin embargo, no se debe pasar por alto que, para el calvinismo, ésta fue organizada por Dios desde el principio, puesto que “a los que Dios ha escogido, también ha predestinado para ser conformados a la imagen de su propio Hijo” (Calvino, 1977, p. 254). En el Antiguo Testamento, se puede observar frecuentemente que Jehová pacta y renueva su alianza de manera constante, tanto con los profetas mayores, como con los profetas menores. En la *Epístola del Apóstol Pablo a los hebreos*, se plantea que:

El Antiguo Testamento habla claramente de otro sacerdocio diferente del de Aarón, y de otro pacto diferente de aquel que se hizo con los hijos de Israel, y de uno que otorgaría la remisión de los pecados, cosa que el otro no podía hacer. Ahora bien, estos son los testimonios, no del Nuevo Testamento sino del Antiguo; y el Nuevo presenta un sacerdote y un pacto que corresponden exactamente al sacerdote y al pacto que el Antiguo Testamento refiere y describe. (Calvino, 1977, p. 15)

Este extracto enfatiza la postura calvinista sobre la existencia de un *pacto dual*. El mismo consiste en la división bíblica entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. En la primera parte, el pacto se produce entre Dios y el pueblo judío a través de los profetas: Abraham, Moisés, Aarón, etc. Su función era la selección del pueblo judío como pueblo elegido debido a ser los primeros en

¹⁶ Se utiliza la terminología del propio Althusius, quien escribía tanto en latín como en griego. No obstante, se diferencia entre el *pactum religiosum* y el *fodeus* político. En la literatura inglesa, el término *covenant* se asocia a lo religioso, mientras que *pact* o *compact*, alude a lo político. Como señala Elazar: “El pacto bíblico [covenant] no fue diseñado simplemente para crear una entidad dependiente vinculada y de debida lealtad al gobernante imperial, sino una asociación entre las partes involucradas. Por supuesto, la relación entre Dios y las partes humanas del pacto no eran de igual a igual, pero era una relación igualitaria en una tarea común” (1987, p. 117).

el reconocimiento de Dios. “También nos da una visión cercana de las operaciones de la federación tribal israelita, describiendo su constitución, instituciones políticas y algunos de sus problemas políticos centrales, todo en el marco de teoría del pacto” (Elazar, 1987, p. 119). En el segundo caso, dicho pacto se realiza a través Jesucristo, quien tiene como objetivo la redención de los pecados de la humanidad. No obstante, ambos están íntimamente ligados, ya que no puede darse uno sin el otro. Esto se debe a que Jesús, Dios hecho Hijo, era parte de ese pueblo elegido. Por otra parte, esta visión también se traslada al plano de lo político, puesto que Dios también pacta dualmente con el pueblo judío: por un lado, con el conjunto de sus miembros, y por el otro, con el monarca.

Tanto los *monarcómacos* como Althusius son defensores de este argumento. De hecho, en la *Vindiciae contra Tyrannos*, “Brutus define este pacto y considera que cuando Dios llamó a Moisés, Jehová contrajo una alianza con todo el pueblo, con toda la multitud, con todos los ancianos, con todos los hombres de Judea” (Huesbe Llanos, 2005, p. 333). Para los monarcómacos, gobernantes y gobernados se encuentran atados al Decálogo. A pesar de esto, ni los autores franceses ni Althusius tenían intención alguna de conformar un gobierno de corte Teocrático, como sí lo era en el caso de Calvino y su experiencia en la ciudad de Ginebra. Por otra parte, esto tampoco es sinónimo de que planteen un modelo de sociedad secular, sino que su principal propósito es la de limitar el poder político y contrarrestar los argumentos absolutistas, como son de Jean Bodin y Henning Arnisaeus. Por ende, las propuestas de los calvinistas giran alrededor de la conformación de un gobierno mixto y reutilizando argumentos bajomedievales, como los de Guillermo de Ockham y los *conciliaristas*, esgrimidos en el caso de los monarcómacos

mientras que Althusius retoma a una verdadera visión aristotélica (Sabine, 1979, p. 282 y 309).

Es sabido que el alemán fue lector de este panfleto francés sobre el derecho a la resistencia (Carvajal, 2003). Por ende, no resulta raro ver este modelo plasmado en su pensamiento, aunque con la particularidad de extenderlo. En primer lugar, el pacto dual ocurre “entre Dios y el pueblo; [en segundo lugar] un pacto civil que a su vez se suele escindir en dos, uno entre todos los miembros de la comunidad política, y un segundo contrato entre el pueblo y el sumo magistrado” (Rivera García, 2013, p. 183). Es por ello que lo innovador de Althusius es que el *pactum* también se traslada al ámbito social. Como explica George Sabine:

El contrato figura en la teoría de Altusio en dos formas: tiene un papel más específicamente político en la explicación de las relaciones existentes entre un gobernante y su pueblo, y un papel sociológico general en la explicación de la existencia de cualquier grupo. El primero correspondía a un contrato político; el segundo, a un contrato social en un sentido amplio. (1937, p. 309)

Frente a esto, es posible plantear que la existencia de pactos o contratos dentro de la sociedad propuesta por Altusio tiende *ad infinitum*, debido a la particular forma que tiene el filósofo de distinguir a los tipos de asociaciones o *consociatio*. Esta organización se ilustra en la figura 2:

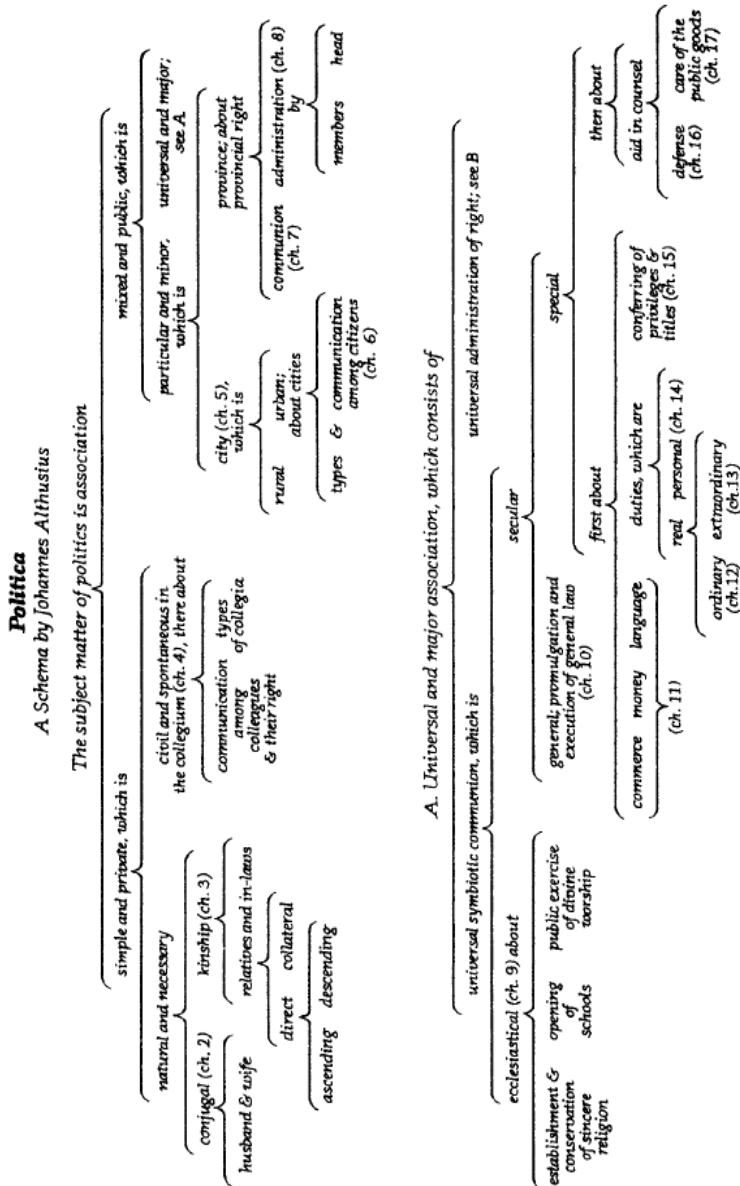


Figura 2: Esquema de los tipos de asociaciones, las cuales son simples o privadas y públicas o mixtas. Luego, se dividen los arquetipos de administración, los cuales son el secular y el eclesiástico. Fuente: Johannes Althusius, *Política*, 1603.

Estas pueden ser 1) simples y privadas o 2) mixtas y públicas. Las primeras se definen como “una sociedad y simbiosis iniciada por un pacto especial (*pactum*) entre los miembros para el propósito de reunir y mantener en común un interés particular” (Althusius, *Politica*, II, II). Aquí se encuentran a la familia y al *collegium*, donde esta última refiere al gremio o la corporación. En las segundas, se encuentran la ciudad, la provincia y el Estado¹⁷. Estas últimas son producto de las primeras debido a que “existen cuando muchas asociaciones privadas están vinculadas con el propósito de establecer un orden político solitario (*politeuma*). Se le puede llamar comunidad (*universitas*), organismo asociado o asociación política principal” (Althusius, *Politica*, V, I).

En síntesis, la teología calvinista de Althusius se complementa con su modelo político, ya que los pactos realizados entre los sujetos, ya sean privados (familia o gremios) o públicos (Estados o provincias), se realizan a imitación entre Dios y el hombre como práctica natural y esencial, y que tiene por fin, al bien común (Medina Núñez 2014). Sin embargo, el alemán fue “ignorado porque su filosofía estaba limitada por los mismos principios bíblicos de construcción política que informaron al protestantismo reformado y que fueron rechazadas por el pensamiento político estatista moderno” (Elazar, 1991, p. 194).

¹⁷ Althusius tiene un característico modo de ordenar su obra, ya que primero explica lo particular para ir escalando a lo más general. Esto se debe a la fuerte influencia de Pierre de la Ramée, un pensador calvinista que desarrolló un sistema dialéctico y sistémico surgido como crítica al excesivo aristotelismo de su época. Por ello, *Politica* “pretende ser una enciclopedia de la política, saber que el autor suponía usurpado por otras ciencias. La intención es, dentro de la dialéctica de Pedro Ramus y de la tradición escolástica, alcanzar un sistematismo pleno” (Fernández de la Mora, 1991, p. 8).

7. El Federalismo como contrapeso político

Como último tópico, bastaría analizar el funcionamiento de las asociaciones dentro de la comunidad política en la teoría altusiana. Hueglin denomina que existen tres principios federativos básicos dentro de este esquema (1999, pp. 3-4):

- 1) El primero es el de “pluralización de gobernabilidad”, el cual consiste en que un gobierno dividido implica un proceso de gobernanza multinivel. En este sentido, la propuesta federalista del alemán no sólo se basa en una estructura vertical, es decir, en la descomposición del Estado en unidades más pequeñas, como las provincias y los municipios, sino que además, es de carácter horizontal. Esto se debe a que la comunidad política, como se ha mencionado anteriormente, se conforma a través de múltiples relaciones contractuales de carácter privado: la familia, las empresas, los gremios y las iglesias.
- 2) El segundo principio es el del “consentimiento general”, que pretende dictaminar que los miembros constituyentes tienen derecho al autogobierno. Podría hacerse un paralelismo a los modelos parlamentarios actuales, los cuales fueron estudiados por el politólogo Arend Lijphart. Estos son: el modelo de Westminster, que se basa en la regla de la mayoría, y el de la democracia consociativa¹⁸ de sociedades heterogéneas, como Suiza o Bélgica. Este último se asemeja más al modelo de Altusio, ya que el autogobierno de las unidades más pequeñas no puede ser anulada por la voluntad

¹⁸ Resulta llamativo que Lijphart haya utilizado dicho término, puesto que es el mismo que utiliza Altusio para referirse a los tipos de asociaciones que pueden elaborar las personas físicas o jurídicas.

de la mayoría. Lijphart dice sobre el modelo consensual que “en lugar de concentrar el poder en manos de la mayoría, [éste lo] intenta dividir, dispersar y restringir el poder de varias formas” (2000, pp. 45-46). Además, este modelo se condice con lo planteado por Fioravanti sobre la Constitución medieval, la cual pretendía proteger los particularismos de cada región o grupo específico.

- 3) El tercer y último principio se basa en la “solidaridad social”, la cual es para el alemán, como una obligación universal, la cual aplica a todos los tipos de asociaciones. Además, también existe un principio de subsidiariedad, puesto que la autoridad más próxima al problema debe encargarse de solucionar la cuestión, mientras que la magistratura suprema no debe entrometerse. Sin embargo, esta idea de soberanía popular no es de carácter individual, como es en el caso de Rousseau, porque “Althusius no atribuyó soberanía ni a ciudadanos individuales ni a el pueblo como colectivo anónimo, sino a la comunidad del Estado o del pueblo asociados en un cuerpo simbiótico de muchas asociaciones más pequeñas” (Woldring, 1998, p. 126).

8. Conclusiones

A modo de cierre, es factible resumir la investigación en dos puntos capitales. El primero es la influencia teológica que tuvo Johannes Althusius para elaborar su teoría política. Basándose tanto en el pensamiento clásico, como es el caso de Aristóteles sobre la sociabilidad natural de los seres humanos, como en la exégesis bíblica para demostrar la relación entre Dios y el hombre, el alemán esbozó una obra que compilaba todo el saber de hasta ese entonces. Además, su intento de sistematizar

mediante un método que analice de lo particular hasta lo más general fue un destello de modernidad en su obra. No obstante, todavía quedan bosquejos del pensamiento medieval-clásico, como es el caso de los ejemplos sagrados y la continua relación entre política y religión. Ésta última, ya no siguiendo la línea del escolastismo, sino abrazando el pensamiento reformado donde el poder político primaba por sobre el religioso.

El segundo punto importante, es la anticipación a cierto postulados modernos, sobre todo, a través de su propuesta de la *confederatio* basada en las asociaciones. Por ende, podría decirse que Altusio es como una bisagra que permite el traspaso de la Baja Edad Media, época en donde la política y las instituciones eran de carácter personal, a la Edad Moderna, donde surge la razón de Estado y la secularización comienza paulatinamente a situar al poder político por sobre el religioso. Sin embargo, el alemán ofrece un margen para impedir la omnipotencia de un poder central, salvaguardando mediante los resabios del medioevo a las organizaciones intermedias, como es el caso de las familias, los gremios y las iglesias, así como también, respetando el autogobierno de las pequeñas unidades políticas del municipio y la provincia.

En otras palabras, Hueglin califica la obra de Altusio como “los primeros conceptos modernos, para un mundo moderno posterior”. Una apreciación bastante acertada para un autor que fue un intelectual, pero también un político de carrera. Su modelo, sin que él lo supiera, terminó ofreciendo una propuesta moderada y mixta para una época en donde el absolutismo político terminó imponiéndose en el continente europeo durante los próximos tres siglos.

Referencias bibliográficas

- Althusius, J. (1614). *Politica: An abridged translation of Politics Methodically Set Forth and Illustrated with Sacred and Profane Examples*. Liberty Fund.
- Calvino, J. (1997). *Epístola a los hebreos*. Grand Rapids: Subcomisión de Literatura Cristiana.
- Carvajal, P. (2003). La Política de J. Althusius como Discurso Monarcómico Liberal. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 25, 477-482.
- De Benoist, A. (2000). The First Federalist: Johannes Althusius. *Telos: Critical Theory of the Contemporary*, 118, 25-58.
- Elazar, D. (1987). *Exploring Federalism*. University of Alabama Press.
- Elazar, D. (1991). The Multi-Faceted Covenant: The Biblical Approach to the Problem of Organizations, Constitutions, and Liberty as Reflected in the Thought of Johannes Althusius. *Constitutional Political Economy* 2(2), 187-208.
- Fernández de la Mora, G. (1991). El Organicismo de Althusio. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, 17, 7-38.
- Fioravanti, M. (2001). *Constitución: de la Antigüedad a nuestros días*. Editorial Trotta.
- Hueglin, T. (1979). Johannes Althusius: Medieval Constitutionalist or Modern Federalist? *Publius*, 9(4), 9-41.
- Hueglin, T. (1999). *Early Modern Concepts for a Late Modern World: Althusius on Community and Federalism*. Wilfrid Laurier University Press.
- Huesbe Llanos, M. (2005). La Irrevocabilidad del Pacto en Autores Protestantes Franceses del Siglo XVI. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 27, 329-338.

- Huesbe Llanos, M. (2015). Los Cincuenta Años De la Arnisaeforschung y los Cuatrocientos años del Tratado “De Republica” de Henning Arnisaeus. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 37, 543-554.
- Levaggi, A. (2007). *Confederación y Federación en la Génesis del Estado Argentino*. Departamento de Publicaciones Facultad de Derecho UBA.
- Lijphart, A. (2000). *Modelos de Democracia: Formas de Gobierno y Resultados en Treinta y Seis países*. Ariel.
- Medina Núñez, I. (2014). Política, Democracia y Liberalismo en el Origen de la Época Moderna. *Espiral* 21, 60, 15-44.
- Ortelius, A. (2019). *Theatrum Orbis Terrarum*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/theatrum-orbis-terrarum-941837/>
- Rabasa Gamboa, E. (2011). La Escuela de Cambridge: Historia del Pensamiento Político. Una Búsqueda Metodológica. *En-claves del pensamiento V*(9), 157-180.
- Riley, P. (1976). Three 17th Century German Theorists of Federalism: Althusius, Hugo and Leibniz. *Publius* 6(3), 7-41.
- Rivera García, A. (2013). Calvinismo, Republicanismo y Democracia: El Federalismo Calvinista. En A. Pescador Medrano, E. Antxustegi Igartua y A. Adot Lerga (Eds.), *Visiones Poliédricas sobre la Conquista de Navarra* (pp. 120-138). Pamiela.
- Sabine, G.H. (1979). *Historia de la Teoría Política*. Traducción por Vicente Herrero. Fondo de Cultura Económica.
- Segovia, J. (2018). El Paraíso Republicano de la Tolerancia Religiosa: Los Países Bajos en el Siglo XVII. *Verbo*, (567-568), 557-595.

Skinner, Q. (2000). Significado y Comprensión en la Historia de las Ideas. *Prismas*, 4,149-191.

Van Gelderen, M. (1993). *The Dutch Revolt*. Cambridge University Press.

Vicens Vives, J. (1981). *Historia General Moderna I. Siglos XV-XVIII*. Vicens Bolsillo.

Woldring, H. (1998). The Constitutional State in the Political Philosophy of Johannes

Althusius. *European Journal of Law and Economics*, 5, 123-132.

Aspectos jurídicos en el Egipto Ptolemaico en contextos de diversidad étnico-cultural

Legal aspects in Ptolemaic Egypt within the context of ethnic-cultural diversity

Roberto Rodríguez¹

Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco-
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales (UNPSJB-FHCS)
Universidad Nacional de la Patagonia Austral-
Unidad Académica San Julián (UNPA-UASJ)
Argentina
rrodriguezar@yahoo.es

Sumario: 1. Introducción. 2. Las fuentes. Los aspectos jurídicos en la Época Ptolemaica. 3. Conclusiones.

¹ Profesor en Historia (UNPSJB) y Licenciado en Educación (UNSAM). Profesor Adjunto Regular en la Cátedra “*Historia de la Antigüedad Clásica*”-Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales-Sede Comodoro Rivadavia, Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco. Diplomado Superior en Enseñanza de las Ciencias Sociales y de la Historia (FLACSO). Maestrando de la carrera de posgrado Maestría en Metodologías y Estrategias de Investigación Interdisciplinar en Ciencias Sociales-Universidad Nacional de la Patagonia Austral (UNPA). Investigador categorizado y Profesor Adjunto Regular en la Universidad Nacional de la Patagonia Austral-Unidad Académica San Julián (UNPA-UASJ).

Resumen

El objetivo del presente artículo es analizar los aspectos jurídicos en Egipto durante la dominación ptolemaica en el marco de la interacción de diversas comunidades étnico-culturales. Ptolomeo, hijo de Lagos, había recibido la satrapía de Egipto y territorios asociados tras el reparto del Imperio de Alejandro y, en el año 305 a.C., tomó el título de “faraón” para la sociedad egipcia y “basileus” para todos los demás, proclamando su autoridad sobre todo el territorio de Egipto. En determinados aspectos, el Egipto en manos de la élite greco-macedónica es esencialmente diferente del Egipto de los faraones. En este sentido, el reemplazo de un gobernante indígena por un extranjero fue de una importancia crucial. El Egipto Ptolemaico supuso la subordinación de la población indígena a los intereses de la nueva élite dominante, adoptando una política cautelosa y comprendiendo la necesidad de mantener una actitud prudente con la mayoría dominada.

Palabras clave: Egipto Ptolemaico, derecho, papiros

Abstract:

The present article aims at analysing the legal aspects in Egypt during Ptolemaic domination, within the framework of the interaction of different ethnic- cultural communities.

Ptolemy, son of Lagos, had received the satrapy of Egypt and associated territories after the division of Alexander's Empire, and in 305 B.C. he took the title of "pharaoh" for the Egyptian society, and "basileus" for all others, proclaiming his authority over the entire territory of Egypt. In some aspects, Egypt in the hands of the Greco-Macedonian elite is essentially different from the Egypt in the hands of the pharaohs. In this respect, the replacement of an indigenous ruler by a foreigner was of crucial importance. Ptolemaic Egypt involved the subordination of the indigenous population to the interests of the new ruling elite, adopting a cautious policy and understanding the need to maintain a cautious attitude towards the dominated majority.

Keywords: Ptolemaic Egypt- law- papyrus

Cita sugerida: Rodríguez, R. (2022). Aspectos jurídicos en el Egipto Ptolemaico en contextos de diversidad étnico-cultural. *Revista de Historia Universal*, 26, 89-102.

1. Introducción

La conquista de Egipto por Alejandro en el 332 a.C. y el posterior ascenso de la familia gobernante de los Ptolomeos transformaron la relación de Egipto y el mundo griego. En efecto, este territorio del norte africano constituyó un ámbito peculiar a partir de la dominación macedónica, dado que desde épocas pasadas ya había adquirido una serie de experiencias de convivencias de grupos étnicos con interacción de culturas y modos de vida diferentes, como libios, kushitas, griegos² y persas.

Históricamente, la etapa denominada “Período helenístico” abarcó aproximadamente tres siglos. Comenzó en el año 334 a.C. con la conquista territorial de las regiones del Cercano Oriente iniciada por Macedonia y se extendió hasta la anexión definitiva de Egipto, entonces bajo gobierno ptolemaico, en el 31 a.C., consecuencia de la expansión militar de la República romana. En cambio, su marco geográfico fue particularmente extenso: el ámbito señalado por las conquistas de Alejandro el Grande. Fue una ampliación de carácter territorial, pero también iba acompañada de un desplazamiento del centro de gravedad desde el occidente hacia el oriente³. Debemos tener en consideración la diferencia entre los

² La presencia de griegos en Egipto es anterior a la conquista macedónica, pues tenemos registros escritos y arqueológicos de Naucratis como colonia griega fundada por Mileto en época de Psamético I. También está constatada la existencia de jonios y carios en Menfis antes de la llegada de los grecomacedonios (Rhodes, 2016, p. 39).

³ Para los helenos, era beneficiosa una empresa de conquista en las regiones fuera de Grecia. "Tras el final de la guerra del Peloponeso, la polis, la forma sociopolítica donde se desarrollaba la vida griega, había entrado en crisis. La homogeneidad del cuerpo social que este marco garantizaba se iba deshaciendo en pedazos y cada vez eran más frecuentes las luchas y (continúa)

términos “helénico” y “helenístico”. El primero tiene un sentido general, pues hace alusión a todo lo referente a la antigua Grecia. En cambio, el segundo tiene una connotación particular: es utilizado para definir el fenómeno de la extensión de la herencia cultural griega más allá de los límites del Egeo. En principio, estos términos se aplicaron para indicar dos momentos en el desarrollo evolutivo de la lengua griega. “Helénico” para designar la lengua clásica y “Helenístico” para hacer referencia a la *koine dialektos*. A partir de los estudios de Johan Gustav Droysen (1946, p. 9)⁴, la concepción sobre la etapa helenística se modificó para designar el período de expansión de la cultura griega en el Oriente, es decir la prolongación de la Hélade fuera de su territorio.

Este nuevo mundo de vastas dimensiones se presentaba como una realidad compleja, donde convergían fuerzas de diversos signos y matices, al mismo tiempo que se sucedían guerras, usurpaciones, que modificaban constantemente las fronteras de los distintos estados que, además, presentaban una evolución desigual. Formas de realeza e imperios extendidos, predominantes durante mucho tiempo en el antiguo Cercano Oriente y en Egipto, llegaron a dominar el mundo griego después de la muerte de Alejandro en 323 a.C. Dichas formas de organización política funcionaron hasta que la minúscula expansión militar de la república romana las

enfrentamientos mutuos que debilitaban todavía más las ya de por sí maltrechas economías de los estados griegos. Muchas voces se alzaban en contra del viejo sistema y clamaban a favor de nuevas alternativas que suministraran una forma de estabilidad política y social más duradera” (Guzmán Guerra y Gómez Espelosin, 1997, p. 138).

⁴ Es un término sujeto a discusiones. Los investigadores no aceptan la idea de que las sociedades del Cercano Oriente antiguo adoptaran de manera unánime la lengua y las costumbres griegas. Optan por trazar un panorama heterogéneo de coexistencia, interacción y, a veces, de enfrentamientos entre los griegos recién llegados y las poblaciones nativas, en un contexto social dinámico antes que estático. Pese a las discusiones que genera dicho término, mantiene su validez como un indicador cronológico. (Shibley, 2001, pp. 27-28).

eliminó. Los reinos helenísticos se basaban en el dominio macedonio, pero contenían una gran diversidad étnica.

Estos reinos fueron fundados por hombres que pertenecían al ámbito militar. Independientemente de las formas de legitimación que los nuevos reyes y sus descendientes idearon, la proyección sobre su propia divinidad o implantarse en las tradiciones monárquicas indígenas de sus nuevas bases de poder, el mantenimiento vigilante de la destreza militar los resguardó del desplazamiento de sus rivales (Rowlandson, 2007, p. 29).

Conviene tener en cuenta algunas aclaraciones sobre cierta terminología. Gracias a los avances en la investigación del Mundo Helenístico, el espacio geográfico y tiempo que estamos tratando, ha recibido distintos nombres en la historiografía occidental: “Egipto helenístico”, “Egipto griego”, “Egipto ptolemaico” ó “Egipto lágida”. En sentido amplio, las dos primeras denominaciones se refieren a la dominación greco-macedónica en Egipto, luego de la conquista del Imperio persa por Alejandro el Grande (Lloyd, 2010, p. 83). Mientras las denominaciones restantes están relacionadas con los inicios de la dinastía en Egipto iniciada por los primeros Ptolomeos.

Luego del deceso de Alejandro, al tomar Ptolomeo el control de Egipto, la única base para su gobierno fue su posición como sátrapa, gobernando en nombre de los sucesores Filipo III y Alejandro IV⁵. Tras el reparto del Imperio, tomó el título de “rey” en el año 305 a.C., reforzando su posición de poder con el desarrollo de una ideología política que lo relacionara con

⁵ Sucesiones registradas en “Inscripción dedicatoria de Filipo en Hermópolis”, “Inscripción del santuario en Karnak construido por Filipo”, la “Estela del Sátrapa” en honor a Alejandro IV (Lloyd, 2010, p. 89).

Alejandro. Durante el siglo III a.C., con los gobiernos de Ptolomeo II Filadelfo y Ptolomeo III Evergetes, herederos de Ptolomeo I Soter (Salvador), hijo de Lago, Alejandría surgió como la primera ciudad del mundo mediterráneo⁶, y el reino Lágida, el primero de los reinos helenísticos. Esto fue posible por la convergencia de diversos factores, tales como la situación geográfica privilegiada, esmero en la organización y administración del reino y un incremento cada vez mayor de su riqueza.

Esta ciudad, desde principios del siglo III a.C., junto a otras que fueron creadas posteriormente (como Ptolemaida Hermia, Hermópolis Magna), y las ya existentes (Náucratis, Menfis, Tebas, zona del Fayum, etc.) fueron receptoras de migraciones de personas de distintas procedencias (griegos, judíos, y otras regiones del Mediterráneo), configurándose una sociedad con una diversidad etnolingüística. Griegos y egipcios eran los dos grupos étnicos más numerosos, ya en contacto directo desde los tiempos de la dinastía Saita (664-525). El rey ptolemaico era el símbolo vivo de esta doble sociedad: era objeto de un culto dinástico griego, pero se introdujo un culto de tipo egipcio en el campo; se le representaba como un rey greco-macedonio que llevaba una

⁶ Alejandría fue una ciudad fundada en el 331 a.C. por Alejandro el Grande en la costa oeste del Delta, allí donde antes no existía más que una aldea indígena llamada Rhakotis. Probablemente Alejandro comprendió la oportunidad de una capital que ofrecía a Egipto una salida hacia el oeste del Mediterráneo. Esta posición geográfica, no central sino de alguna manera exterior a Egipto, fue resaltada en expresiones encontradas en textos latinos y griegos, papiros, inscripciones, como "*Alejandría al lado de Egipto*" (Husson & Valbell, 1992, p. 220; Veisse, 2019, p. 36); Volker Grieb planteó que se debe minimizar el rol protagónico de Alejandro en relación al emplazamiento y fundación de Alejandría, dado que las fuentes literarias que asignan a Alejandro la intención central de fundar una gran ciudad en el delta occidental del Nilo, datan de una época tardía en que Alejandría ya era una gran metrópoli (Grieb, 2014, pp. 170, 187-188).

diadema en sus monedas, pero como un faraón en las paredes de los templos egipcios (Vandorpe, 2010, p. 171)⁷.

Por ello, a lo largo de la dominación ptolemaica, el Estado fue elaborando medidas políticas, socio-económicas, culturales, religiosas y jurídicas, necesarias para mantener un control social equilibrado, estable. Es decir, equilibrar la innovación y la tradición a nivel institucional o estatal (Vandorpe, 2010, pp. 175-176). Hechas estas consideraciones generales, abordaremos los aspectos jurídicos en esta época.

2. Las fuentes. Los aspectos jurídicos en la Época Ptolemaica

La reconstrucción histórica del panorama descrito del Egipto de los Ptolomeos es posible gracias a la documentación disponible, en especial los papiros o “archivos”. Si bien era un material para escritura desde tiempos faraónicos, para esta época es abundante y significativa, generando un impacto en la investigación de la dominación ptolemaica. Junto con papiros, de los ámbitos oficial y privado, se cuenta con cantidades de óstracas, en especial en la zona del Alto Egipto (utilizados para registrar impuestos o memorándum privados). Todo este material estaba escrito en griego (la lengua administrativa) o en demótico, derivada de la escritura jeroglífica (Manning, 2014, p. 15).

⁷ Los Ptolomeos establecieron vínculos con el clero egipcio, que representaba en buena medida el sentir colectivo de la población local. Esta alianza está atestiguada en los documentos conocidos como “Decretos Trilingües Ptolemaicos”. También denominados bilingües, según si consideramos al antiguo egipcio y al demótico también como dos lenguas distintas o como una sola. Estos decretos estaban en todo caso sistemáticamente redactados en antiguo egipcio (mediante jeroglíficos), en demótico y en griego, por lo que eran concebidos originariamente como trilingües (Padró I Parcerisa, 1977, p. 56; Manning, 2014, p. 2).

En el campo de las investigaciones actuales de esta documentación, muchos propusieron mejorar la terminología, en este caso “archivo de papiros”. Tradicionalmente se designaban como “archivos” a conjuntos de textos que compartían un hallazgo común, como por ejemplo papiros encontrados en una finca, en un basurero o reciclados para hacer un cartonaje de momia (Manning, 2014, p. 3). Pero no tenían en consideración que no siempre había una relación entre dichos textos. Por ello, Pestman propuso establecer una diferencia entre “archivo” y “dosieres” (Pestman, 1995, pp. 91-92). El primero se refiere a aquellos conjuntos de textos producidos en el pasado, por una familia o individuo (por ejemplo, los “archivos de Zenón”). Mientras que el segundo término se aplica a conjuntos de textos de procedencia diversa, que proveen información sobre una familia, individuo o instituciones. Martin (1994) , al respecto, agrega que para la definición de “archivo” es necesario tener en cuenta el grado de acumulación y clasificación de los textos.

Esta documentación es de una gran riqueza para historiadores, lingüistas, papirólogos, investigadores de la Historia del Derecho, por la gran variedad de temas para analizar: contratos obligacionales (préstamos, compraventa, promesas, etc.), de derechos reales (cesión de terrenos a templos, por ejemplo), acuerdos matrimoniales (mixtos o no), cesiones de tierras a templos, listados de personal administrativo, entre otros. En el caso de delitos como homicidios, incendios intencionales, violaciones, robos, son raramente registrados en documentos (Yiftach, 2020, p. 2).

En cuanto al derecho privado, las comunidades asentadas en territorio egipcio continuaron con sus propias tradiciones y en su propia lengua. Esto es importante, pues en un contexto lingüístico,

multicultural y de pluralidad de leyes durante la dominación ptolemaica, un habitante que deseaba documentar una actividad legal por escrito podía en principio, elegir entre varias lenguas y diferentes instrumentos legales. Ello obedecía, quizá a varias razones: cuestiones personales, o por razones de accesibilidad y conveniencia, y documentaba una actividad mediante un instrumento legal que mejor respondía a sus intereses y expectativas. También debemos tener presente la tradición y realizaba la documentación de sus actividades legales en conformidad a las costumbres de su grupo familiar, o por cuestiones prácticas, adoptando la lengua y tradiciones legales de otros grupos. El estudio de elección de lengua e instrumento legal de parte de un individuo o familia es útil para analizar el proceso de helenización en el campo jurídico.

Un griego podía recurrir a un notario griego para redactar su testamento, mientras que un egipcio acudía al notario del templo egipcio. Las oficinas notariales griegas y egipcias coexistieron, incluso en ciudades pequeñas como Pathyris). Diferentes *tribunales (dikasterion)* juzgaban a los inmigrantes griegos, mientras que los egipcios eran atendidos por los *laokrítai* (literalmente, *jueces del pueblo*) con sede en los templos, aunque todos ellos estaban subordinados a la justicia real en la persona del rey o de sus representantes, los *chrematistai* (Lippert, 2014; Yiftach, 2020, pp. 4-5). Esto constituye una evidencia de helenización, en el sentido de la presencia de la administración real en resolución de distintas disputas.

Rodríguez Martín (2017) planteó que en los primeros gobiernos de los Ptolomeos no existía un verdadero ordenamiento jurídico (p. 162), pues, mientras que los egipcios seguían acudiendo a sus propios tribunales, los griegos recurrían a sus superiores

administrativos o militares (en algunos casos, al mismo rey), pero manteniendo la costumbre de recurrir a arbitrajes en asuntos privados con la población nativa.

Joseph Manning (2004, pp. 762-763) en su análisis de documentación sobre temas económicos, en especial los derechos de propiedad de la tierra, destacó que la tradición demótica egipcia de registrar por escrito los acuerdos privados estaba muy desarrollada antes del arribo de los Ptolomeos a Egipto, y los contratos eran utilizados principalmente, aunque no exclusivamente, por la élite. Dichos documentos se referían a diferentes tipos de propiedad, pero la transmisión de tierras era uno de los tipos de contratos demóticos mejor documentados del periodo ptolemaico. La mayor parte de estas transacciones privadas de tierras proceden del Alto Egipto y son una prueba importante de que la antigua estructura de la tenencia de la tierra continuó bajo los Ptolomeos. Agrega, además, que aunque sólo se dispone de una parte de los contratos que se redactaron, la tenencia privada de tierras dentro de las propiedades del templo parece haber sido muy extendida. Y sobre el cumplimiento de los derechos sobre la propiedad, aclara que era un asunto privado, que implicaba principalmente al vendedor de la propiedad, responsable de transferir un título, y estaba obligado a entregar al comprador cualquier documento relativo a la propiedad. Además, el vendedor estaba obligado a comparecer ante los tribunales para defenderse de cualquier reclamación de terceros. Ocasionalmente, las fuentes proporcionan detalles de disputas familiares resueltas ante los tribunales locales.

En función de la documentación jurídica, Uri Yiftach plantea que para el período ptolemaico contamos con una mezcla de decretos, denominados “diagramma” y “prostagma”, que abordaban temas

de interés para el Estado (Yiftach, 2020, p. 19). Los primeros eran aplicados para regular ciertas actividades estatales, mientras los segundos eran decretos promulgados por el gobernante⁸.

3. Conclusión

La documentación papirológica nos permite comprender el funcionamiento del derecho griego en Egipto tras la dominación macedónica. Este derecho, en un contexto de una sociedad multiétnica, había interactuado con otras culturas jurídicas, en especial la egipcia, y más tarde con la romana.

En la construcción y consolidación del Estado las tradiciones egipcias en lo jurídico continuaron vigentes mientras llegaban migrantes externos, principalmente griegos, quienes traían sus tradiciones legales respectivas, a lo largo de los siglos en que Egipto era gobernada por los Ptolomeos. Estas tradiciones permanecieron independientes, pero subordinadas a la monarquía. Más tarde aparecerían diferentes tribunales creados para la resolución de disputas surgidas en la interacción de las diferentes comunidades étnico-culturales.

La gran riqueza material de los archivos de papiros (más otras fuentes escritas), nos permiten abordar diversos temas de manera interdisciplinar: evolución de la lengua, contratos de compra-venta de tierras, disputas territoriales entre vecinos, actividades privadas y/o públicas, actividades económicas de los templos, entre otros.

⁸ Para Sandra Lippert, el código de derecho demótico, utilizado por los laokritai es el utilizado durante el gobierno aqueménida, con Darío. Es una continuación, por lo tanto, sólo traducido al griego para que sirviera de referencia a los funcionarios de la administración ptolemaica (Lippert, 2012, p. 5).

Referencias bibliográficas

- Droysen, J. G. (1946). *Alejandro Magno*. Fondo de Cultura Económica.
- Gomez Espelosin, J. (1992). ¿Reyes y Dioses? La percepción de la monarquía en el Egipto helenístico. En L. A. García Moreno y A. Pérez Largacha. (Eds.), *De Namer a Ciro (3.150 a.C-642 d.C)* (pp. 131-143). Universidad de Alcalá.
- Guzmán Guerra, A. y Gomez Espelosin, F. J. (1997). *Alejandro Magno. De la historia al mito*. Alianza.
- Grieb, V. (2014). Zur Gründung von Alexandria: Die Quellen im Kontext des spätklassischen Urbanismus der südöstlichen Ägäiswelt und der nautischen Bedingungen im östlichen Mittelmeerraum". En V. Grieb, K. Nawotka y A. Wojciechowska (Eds.), *Alexander the Great and Egypt. History. Art. Tradition* (pp. 169-219). Harrassowitz Verlag.
- Husson, G. y Valbelle, D. (1992). *Instituciones de Egipto*. Cátedra.
- Lippert, S. (2014). Egyptian Law, Saite to Roman Periods. En Oxford Handbooks Editorial Board (Ed.), *Oxford Handbook Topics in Classical Studies*. Oxford University Press.
- Lippert, S. (2012). Law (definitions and codification). En W. Wendrich, J. Dieleman, E. Frood y J. Baines (Eds.), *Encyclopedia of Egyptology* (pp. 2-18). Universidad de California en Los Ángeles.
- Lloyd, A. B. (2010). From satrapy to Hellenistic kingdom: the case of Egypt. En A. Erskine y Llewellyn-Jones, L. (Eds.), *Creating a Hellenistic World* (pp. 83-105). The Classical Press of Wales.

- Manning, J. G. (2014). Introduction. En J. G. Keenan., J. G. Manning y U. Yiftach-Firanko (Eds.), *Law and Legal Practice in Egypt from Alexander to the Arab Conquest* (pp. 1-30). Cambridge University Press.
- Manning, J. G. (2004). Property Rights and Contracting in Ptolemaic Egypt. *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, 4, 758-764.
- Martin, A. (1994). Archives privées et cachettes documentaires. En A. Bülow-Jacobsen (Ed.), *Proceedings of the 20th International Congress of Papyrologists. Copenhagen, August 1992* (pp. 567-577). Museum Tusulanum Press.
- Padró I Parcerisa, J. (1977). Los decretos trilingües ptolemaicos y su importancia para la comparación de las estructuras políticas y sociales del Egipto faraónico y helenístico. *Actas del Coloquio Estructuras sociales durante la Antigüedad* (pp. 55-63). Instituto de Historia Antigua.
- Pestman, P. W. (1995). A family archive which changes History. En P. W. Pestman y S. P. Vleeming (Eds.), *Hundred-Gated Thebes. Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Period* (pp. 91-100). Brill.
- Rhodes, P. J. (2016). *La Antigua Grecia. Una historia esencial*. Crítica.
- Rodríguez Martín, J. D. (2017). La relación entre las fórmulas “καθάπερ ἐκ δίκης” y “κατὰ τὸ διάγραμμα” en los papiros ptolemaicos y romanos. En M. J. Albarrán Martínez, R. Martín Hernández y I. Pajón Leyra (Eds.), *Estudios Papirologicos. Textos literarios y documentales del siglo IV a.C. al IV d.C.* (pp. 143-170). Fundación Pastor de Estudios Clásicos.

- Rowlandson, J. (2007). The Character of Ptolemaic Aristocracy. Problems of Definition and Evidence. En T. Rajak, S. Pearce, J. Aitken y J. Dines (Eds.), *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers* (pp. 29-49). University of California Press.
- Shipley, G. (2001). *El mundo griego después de Alejandro*. Crítica.
- Vandorpe, K. (2010). The Ptolemaic Period. En A. B. Lloyd (Ed.), *A Companion to Ancient Egypt* (pp. 159-179). Wiley Blackwell.
- Veïsse, A. (2019). The Last Pharaohs: The Ptolemaic Dynasty and the Hellenistic World. En K. Vandorpe (Ed.), *A companion to Greco-Roman and late antique Egypt* (pp. 35-50). Wiley Blackwell.
- Yiftach, U. (2020). Law in Ptolemaic and Roman Egypt. En E. M. Harris. y M. Canevaro (Eds.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Law*. Oxford University Press.