

EL DERECHO Y LA ECONOMÍA EN LAS REGLAS
MONÁSTICAS MEDIEVALES:
UN DIÁLOGO CON **GIORGIO AGAMBEN**

FABIÁN LUDUEÑA ROMANDINI



El derecho y la economía en las reglas monásticas medievales: un diálogo con Giorgio Agamben

Law and economy in the medieval monastic rules: a dialogue with Giorgio Agamben

Fabián Ludueña Romandini¹

Resumen: En este artículo pretendemos presentar una lectura crítica del trabajo de Giorgio Agamben dedicada a la interpretación del fenómeno de las reglas monásticas cristianas y, en particular, del *usus pauper* franciscano. Por un lado, proponemos defender el carácter jurídico de las reglas monásticas

-
- 1 Doctor y magister en Histoire et Civilisations por la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París (Francia). Investigador concursado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de la Argentina y del Instituto de Investigaciones "Gino Germani" de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Profesor de Filosofía Política en el Posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA y Profesor Asociado de Filosofía y Ética en la Universidad UADE. Es autor de diversos artículos en su especialidad y de los siguientes libros: *Marsilio Ficino, la Teología y los Misterios Paganos* (Madrid/Buenos Aires: Miño y Dávila, 2006), *A Comunidade dos Espectros: I. Antropotecnia* (Desterro: Cultura e Barbárie, 2012), *Para Além do Princípio Antrópico: Por Uma Filosofia do Outside* (Desterro: Cultura e Barbárie, 2012) y *H. P. Lovecraft: La Disyunción en el Ser* (Buenos Aires: Hecho Atómico, 2013). Director de la colección "Biblioteca de la Filosofía Venidera" en las ediciones Miño y Dávila (Madrid/Buenos Aires).

(a diferencia de la concepción exclusivamente antinomista de Agamben) y, por otro, buscamos mostrar cómo el *usus pauper* de la orden franciscana no puede ser pensado únicamente como una *forma vivendi* que cuestiona el orden económico preexistente. Al contrario, es posible encontrar en el franciscanismo radical una defensa de un orden económico basado en una “riqueza legítima” (disociada de la usura). Finalmente, intentaremos demostrar la pertinencia del análisis de las reglas monásticas para la genealogía de la biopolítica moderna.

Palabras-clave: Reglas monásticas. Franciscanismo. *Usus pauper*. Biopolítica.

Abstract: In this article, we aim at presenting a critical reading of Giorgio Agamben’s work dedicated to the interpretation of the Christian monastic rules and, in particular, the *usus pauper* of the Franciscans. On one hand, we propose to defend the juridical character of the monastic rules (as distinguished from Agamben’s exclusively antinomistic conception) and, on the other hand, we seek to show how the *usus pauper* of the Franciscan order cannot only be thought as a *forma vivendi* that questions the preexisting economic order. On the contrary, it is possible to find in the radical Franciscanism a defense of an economic order based on the “legitimate wealth” (dissociated from usury). Finally, we intend to demonstrate the pertinence of the analysis of monastic rules for the genealogy of modern biopolitics.

Keywords: Monastic rules. Franciscanism. *Usus pauper*. Biopolitics.

1. Premisas

Será nuestro propósito en este artículo poder entablar un diálogo crítico con las importantes y fecundas proposiciones presentadas por Giorgio Agamben en su libro dedicado a las reglas monásticas y, en especial, a la *forma vivendi* franciscana. En este sentido, nos ocuparemos, de manera primordial, de dos aspectos de un problema que presenta diversas y sumamente complejas aristas. Por lo tanto, colocaremos la atención de nuestra pesquisa en dos problemáticas centrales:

1. Por un lado, intentaremos pensar el estatuto normativo de las reglas monásticas: ¿pertenecen estas, de modo propio, al ámbito del derecho o bien son, al contrario, una claudicación del derecho en una forma-de-vida ajena a toda *vis obligandi*? Al mismo tiempo, la relación entre la ley y la regla entraña, como veremos, enormes consecuencias para la comprensión de la biopolítica moderna como administración de lo viviente. Para indagar estos problemas resultará de primordial importancia la comprensión del problema de la relación entre el derecho y la vida en el particular ámbito que tiene lugar en lo que cabe denominar el derecho monástico.
2. Por otro lado, se ha subrayado (y Agamben, en este punto, sigue esta línea de interpretación) que la radicalidad del *simplex usus facti* franciscano constituiría un forma de uso de las cosas por fuera de la esfera jurídica del derecho.² En este sentido, los franciscanos habrían constituido un desafío a las determinaciones económicas predominantes

2 LAMBERTINI, 1990.

situándose por fuera del paradigma de una *oikonomia* monetaria.³ En este punto, según Agamben, se unen las dos perspectivas: el *usus pauper* es, en la esfera económica, lo que la *abdicationis iuris* es en la esfera del derecho.⁴ Sin embargo, intentaremos mostrar, en diálogo con la posición de Agamben, que la “altísima pobreza” franciscana, en realidad, es parte de un dispositivo económico mayor que, de ningún modo, constituye una respuesta contraria a la economía y la biopolítica modernas.

2. La vida y la regla: la normatividad en los órdenes monásticos cristianos

Uno de los laboratorios donde Occidente ha llevado adelante una verdadera transformación de la antigua noción jurídica de persona⁵ ha sido en los estatutos de las reglas monásticas. Con todo, resulta ampliamente problemático comprender qué es una regla. Hacia el año 404, Jerónimo recibió en su monasterio de Belén a un grupo de monjes provenientes del monasterio alejandrino de Metanoia, quienes le pidieron que tradujese al latín la llamada *Regla de Pacomio*, originalmente escrita en copto y posteriormente traducida al griego.

3 RICHTER, 2005 e AGAMBEN 2007, pp. 305-314.

4 AGAMBEN, 2011, p. 173.

5 La bibliografía sobre la noción de “persona” en sus aspectos jurídicos es enorme. Sobre sus orígenes y, dentro de la perspectiva que adoptamos aquí, cf. SCHLOSSMANN, 1906; MAUSS, 1938; MOMIGLIANO, 1992; ZARKA, 1997 e THOMAS, 1998. Desde el punto de vista filosófico, cf. HEIDEGGER, 1927, p. 47.

Esta traducción latina de Jerónimo⁶ es la única que hoy se conserva del documento más antiguo del género teológico que se conoce como “regla de vida”. Como ha sido señalado por uno de los más importantes estudiosos del monacato, Pacomio – como todos los fundadores de reglas monásticas – considera que el texto mismo no es sino una implementación o desarrollo de la forma de vida ya presente en el texto bíblico.⁷ En este sentido, la regla es una vida evangélica codificada según un particular sistema normativo.

En este punto, Agamben ha tratado de proponer una interpretación según la cual, para los cristianos, el mesianismo evangélico equivaldría a una salida del dominio del derecho bajo la superación de la esfera de la ley.⁸ Sin embargo, la posición de Agamben podría únicamente asimilarse a una interpretación radical de ciertos pasajes (por ejemplo, de las epístolas paulinas) propia del marcionismo. En cambio, en las líneas mayoritarias de la exégesis cristiana la visión predominante ha sido, justamente, la contraria. Así, por ejemplo, en Lactancio podemos encontrar la afirmación de que Dios, ante las injusticias de los hombres, ha debido mandar un maestro de justicia (el Mesías) con el fin de proponer una nueva “ley viva (*vivam legem*)”⁹ que no abole la antigua ley sino que provoca una mutación en su naturaleza.¹⁰

En este sentido, resulta de gran riqueza historiográfica la constatación de que la comunidad (*koinonía*) pacomiana incluía una diversidad de concepciones teológicas que

6 BOON, 1930.

7 DE VOGÜÉ, 1980, p. XII.

8 AGAMBEN, 2011, pp. 61-63.

9 LACTANCIO, 1990, vol. II, p. 78. Sobre este problema, es de fundamental importancia el análisis de KANTOROWICZ, 1957, pp. 127-128.

10 Para una análisis de este problema a partir del *corpus* paulino, cf. LUDUEÑA ROMANDINI, 2012, pp. 128- 142.

permiten a los estudiosos hablar de una multiplicidad o amalgama de creencias muchas veces disímiles y enfrentadas entre sí donde “las fronteras entre individuos, grupos o literaturas eclesiástica o doctrinalmente distintos aparecen extraordinariamente fluidas”¹¹ y, por ello, los pacomianos podían, sin ninguna dificultad, leer textos que posteriormente se considerarían heterodoxos o heréticos.¹² Sin embargo, lo que resulta decisivo es que, por encima de estas diferencias doctrinales, existía el común acuerdo de instaurar una novedosa forma legislativa, conocida como *regula*, para decidir sobre las formas que debía adoptar la vida del monje.¹³ Y, según la perspectiva que aquí seguimos, lo que resulta de capital importancia es comprender el carácter de la normatividad presente en la regla y, para ello, no es necesario buscar, infructuosamente, “convicciones que mitiguen la aparente ferocidad de una legislación uniforme”.¹⁴

Michel Foucault ha sugestivamente señalado que el monasterio ha actuado como un auténtico paradigma para todas las formas de las modernas instituciones disciplinarias, desde el cuartel militar, hasta la escuela, pasando por el hospital y la fábrica capitalista. En efecto, Foucault sostiene claramente que la teología y el ascetismo son los antecedentes inmediatos de la sociedad disciplinaria: “la era clásica no la ha inaugurado; la ha acelerado, ha cambiado su escala, le ha proporcionado instrumentos precisos”.¹⁵ Sin embargo, si bien es posible sostener que las configuraciones disciplinarias encuentran su arquetipo en el monasterio y, por lo tanto, son también una forma teológica secularizada del ejercicio del

11 GOEHRING, 1999, p. 216.

12 ROBINSON, 1990.

13 MAZÓN, 1940.

14 ROUSSEAU, 1985, p. 88.

15 FOUCAULT, 1975, p. 141.

poder, también es cierto que los modelos militares actuaron, en el origen del poder pastoral, también como una de las tantas fuentes en las cuales los monjes hallaron su inspiración para la constitución de las comunidades del desierto.

Por sólo dar un ejemplo, en la *Regla de Pacomio* podemos leer que “si durante los cantos, las oraciones o las lecturas, alguien habla o ríe, deberá desatarse su cinturón (*solvet cingulum*) inmediatamente y se dirigirá al altar con la cabeza gacha (*inclinata cervice*) y los brazos caídos (*manibus ad inferiora depressis*)”.¹⁶ Precisamente, el gesto de desatarse el cinturón denota un claro origen militar, dado que en el ejército romano esta acción precedía a una expulsión de las filas. En esta perspectiva, algunos estudiosos han podido así relacionar teológico-políticamente la conformación de una verdadera *militia Christi* bajo la forma de una comunidad monacal.¹⁷

Esto nos obliga a admitir, entonces, que también en sus inicios los monasterios surgieron de *modelos políticos teologizados*¹⁸ y que la comunidad monástica es la forma que consagra una politicidad de orden completamente novedoso en el mundo antiguo. Por ello mismo, la regla define explícitamente su contenido como *praecepta vitalia*, es decir, como normas jurídicamente vinculantes cuyo objetivo es disponer biopolíticamente de una vida para darle una forma legislativamente modelada.

Y, cuando en la tratadística más tardía (particularmente franciscana), encontramos la forma de la *dispensatio* (excepción) como cifra propia de la regla, no debemos, necesariamente, interpretarla como una abdicación de todo

16 BOON, 1930, p. 15.

17 LEHMANN, 1951.

18 Para un contexto diferente, la expresión también ha sido utilizada por ASSMANN, 2000.

derecho (como lo hace Agamben) sino que, al contrario: “la excepción no es la figura de la destrucción de la ley, sino una de las figuras posibles de su realización”.¹⁹ Es decir, la regla monástica franciscana permite no tanto la salida de la ley como la paradójica proposición de “vivir en la ley” o de una ley que se realiza por entero en la vida.

Al mismo tiempo, esta necesidad jurídica es establecida por la regla a partir de otra institución jurídica, el *votum*, o juramento sagrado de pertenencia²⁰ en el que el monje que ingresa al monasterio decide voluntariamente someterse a la obediencia de la *regula* (de allí que la *Regula Pachomii* pueda tener todo un apartado dedicado a las penas que han de recibir quienes violen los mandatos de la misma). Como veremos, tanto la concepción de la regla como precepto jurídico así como la institución del voto monástico son precedentes que, embrionariamente presentes ya en la primera regla históricamente conocida, serán posteriormente desarrollados de manera amplia por las órdenes monásticas maduras y la tratadística a ellas asociada.

En efecto, ¿qué significa la palabra misma *regula* (regla)? Isidoro de Sevilla escribe:

“Canon” es el griego para lo que en latín es llamado “regla” (*Canon autem Graece, Latine regula nuncupatur*). Es llamado regla porque endereza y nunca hace que nadie pueda descarriarse (*aliorum trahit*). Pero otros dicen que se llama regla (*regulam*) porque reina (*regat*) y presenta una norma para vivir de modo recto (*normam recte vivendi praebeat*), o corrige lo que está contrahecho (*distortum*) o deforme (*pravumque*).²¹

Vemos entonces que una regla es un canon destinado a corregir de manera soberana y, a través de un modo

19 COCCIA, 2006, p. 117.

20 RUPPERT, 1971.

21 ISIDORO DE SEVILLA, 2006, p. 143.

normativo, una determinada *forma vivendi*. La naturaleza jurídico-política del concepto queda aún más clara si recordamos la célebre definición de Graciano: “una constitución (*constitutio*) es ya sea civil o eclesiástica, y así, aquella que pertenece al foro civil es una ley civil (*ciuile ius*). Examinemos ahora qué es una ley eclesiástica. Se llama canon a la ley eclesiástica (*ecclesiastica constitutio nomine canonis censetur*)”.²² El canon es, entonces, una de las formas de la ley, en este caso, una ley sacra emitida por la Iglesia. Dentro de las variedades de leyes sacras, se ha podido incluir a la *regula* como una forma muy especial de canon.

3. Un nuevo orden biopolítico: naturaleza, vida y gestionalidad

Ahora bien, los ejemplos podrían multiplicarse en abundancia. No obstante, antes de extraer una conclusión parcial y provisional sobre este aspecto tan particular de todas las reglas monásticas – aquí ejemplificado por el caso de Pacomio –, es prioritario reflexionar un instante sobre el estatuto mismo de estas reglas, las cuales son, estrictamente, de orden jurídico. Que este hecho pueda ser sorprendente no es algo que se les haya escapado a los monjes mismos que observaban la regla. Y es por ello que cuando el abad Eudes estaba a la cabeza del monasterio de Saint-Pierre de Chartres, religiosos de este convento le escribieron a Bernardo de Claraval para preguntarle cuál era la naturaleza resultante para ellos, ya de la *Regla de San Benito*, ya de sus estatutos. Es decir, la regla monástica, ¿debía tomarse como un consejo o como un precepto? Ambos conceptos pertenecían al vocabulario más estrictamente técnico del derecho romano. De hecho, sobre estas nociones podemos leer un pasaje del *Digesto*:

22 GRACIANO, 1993, p. 10.

Mas por tu interés interviene mandato, por ejemplo, si yo te mandara, que coloques tu dinero en compras de predios antes que prestarlo a interés, o por el contrario, que lo prestes a interés, antes que colocarlo en compras de predios; cuya especie de mandato es más bien consejo que mandato (*mandatum magis consilium est*), y por esto no es obligatorio, porque nadie se obliga por un consejo, aunque no le convenga a quien se deba, porque cada cual es libre de explorar en sí mismo si le conviene el consejo.²³

Como puede verse, el consejo (*consilium*) es una mera sugerencia no obligatoria de un camino a seguir, mientras que el precepto (*praeceptum*) es jurídicamente vinculante y no puede desobedecerse so pena de incurrir en una infracción legal. Bernardo de Claraval responde a esta cuestión en lo que constituye una de sus obras maestras, el *De Praecepto et Dispensatione*, estableciendo lo siguiente:

Uds. me preguntan hasta qué punto es obligatoria [la *Regula*] para aquellos que hacen profesión de ella: en otros términos, Uds. quieren saber si todas las partes son preceptos, de suerte que no se pueda transgredir uno sólo sin peligro, o si, en cambio, éstas no son otra cosa que consejos o recomendaciones y, por consiguiente, de poca o ninguna importancia para aquellos que las profesan, de suerte que, transgredirlas, sería para ellos una falta ligera o inexistente (*putanda sint esse praecepta, consequenter et damnosa transgredienti: an consilia tantum vel monita, et ob hoc nullius, aut non magni ponderis sit ipsorum professio; nullius, aut non gravis culpa ipsorum praevaricatio*); o bien si, en el número de sus disposiciones, unas son preceptos y las otras sólo consejo. [...] Así, según mi criterio, la regla de San Benito se propone a todo el mundo y no se impone a ninguno (*regula sancti benedicti omni homini proponitur imponitur nulli*). Es un bien abrazarla y practicarla con devoción, pero no es tampoco un mal no someterse a ella (*non tamen si non suscipitur obest*); de allí concluyo que, de parte de quien la recibe, ella es voluntaria, y de parte de quien la propone, es libre. Sin embargo, si de parte de quien la acepta es voluntaria, una vez que la ha aceptado y ha prometido observarla (*si quis ex propria voluntate semel admiserit et promiserit deinceps tenendum*), ésta se convierte en

23 JUSTINIANO, 1889-1898, vol. I, p. 844.

necesaria para él (*profecto in necessarium sibi ipse convertit*) y no es ya más libre de no observar aquello de lo que era perfectamente libre de no aceptar (*nec iam liberum habet dimittere, quod ante tamen non suscipere liberum habuit*), de suerte que lo que ha comenzado por un acto de su voluntad, deberá continuarlo por el hecho de la necesidad (*ideoque quod ex voluntate susceperit ex necessitate tenebit*), puesto que es absolutamente necesario que “cumpla los votos que sus labios han pronunciado” [Ps. 65, 13-14]; de ahora en adelante, es por su propia boca que será condenado o justificado. [...] todas las otras prescripciones de la regla de San Benito sólo son simples recomendaciones y buenos consejos para aquellos que no hacen profesión de esta regla, no se peca en absoluto si no se las observa. Pero, para aquellos que hacen de ella una profesión, son preceptos que no se pueden violar sin pecar.²⁴

La respuesta de Bernardo, como ha sido magistralmente demostrado por Emanuele Coccia, es sumamente compleja dado que no establece que la regla, en sí misma, sea consejo o precepto. Esto depende exclusivamente de la voluntad de quien toma el *votum* monástico (o juramento de valor jurídico que oficializa la pertenencia a la nueva comunidad). Es decir, para un laico, la regla es simplemente un consejo, pero para el monje tiene un carácter estrictamente jurídico-normativo. Ahora bien, ¿de dónde extrae la regla monástica su fuerza-de-ley? Esta proviene del *votum* del monje: es decir, la *vis obligandi* de la ley monástica descansa sobre la propia voluntad de obediencia del monje (y no en ningún tipo de opresión externa), el cual, una vez que ha prestado su asentimiento, deja que su vida misma se convierta en enteramente sagrada, incluso hasta después de su propia muerte, dado que ni esta última, como escriben los tratadistas, puede anular la fuerza del *votum*.²⁵

24 CLARAVAL, 1963, vol. III, p. 255.

25 Por ello se trata de un voto jurídico de obediencia a la regla y no a un superior jerárquico. La pregnancia del *votum* es minimizada por AGAMBEN, 2011,

En efecto, podemos ver la magnitud de la transformación que el derecho monástico opera sobre el antiguo derecho romano y la categoría de la persona jurídica. Si la casuística romana había puesto un cuidadoso empeño en distinguir entre la persona física como unidad biológica y psicológica de su doble ficticio en la esfera de la norma y la imputabilidad, con el monaquismo se introduce un tipo nuevo de normatividad que no distingue ya más entre una persona real y otra ficticia, puesto que la regla y la vida coinciden plenamente, la persona ficticia del derecho y la persona física se hacen una sola y la misma realidad. En este sentido, estamos frente al escenario, inaudito hasta ese momento, de una ley que se postula como encarnada plenamente en la vida biológica misma de los sujetos de derecho y que, al mismo tiempo, legisla sobre aspectos que, en el mundo romano, estaban excluidos del mundo jurídico, por considerárselos estrictamente privados: por ejemplo, la alimentación, la vestimenta, el sueño, la posibilidad de utilizar un objeto personal, las horas del baño, de la lectura y así sucesivamente.²⁶ En el mismo gesto, entonces, se entrelazan esferas que, como la de lo necesario y lo voluntario, lo jurídico y la ética, habían permanecido, hasta ese momento, separadas.

En este punto, el derecho monástico introduce dentro del espacio público de la ley aquellos aspectos que, en el derecho romano, pertenecían a la esfera privada o, si se quiere, establece una neta coincidencia entre lo público y lo

pp. 52-55. Sin embargo, creemos, al contrario, que la importancia del mismo resulta insoslayable para comprender el fenómeno monástico en su espesor jurídico. No podemos realizar aquí una demostración histórica de detalle, pero remitimos al decisivo estudio de COCCIA, 2010. También resultan de gran interés dos clásicos en la materia: CAPELLE, 1959 e YEO, 1982.

26 En efecto, las reglas monásticas regulan hasta el más mínimo detalle todos los aspectos y gestos de la vida cotidiana del monje.

privado hasta el punto en que ambas esferas, constitutivas de la política clásica, se tornan indistinguibles. En efecto, la filosofía antigua edificaba la reflexión política a partir de una definición ontológica de la naturaleza y, concomitantemente, de la posición que el hombre, como animal político (si seguimos la tradición aristotélica), ocupa en el seno de aquella. Desde esa perspectiva, la filosofía política es una indagación metafísica que parte de una determinación de los contornos de la naturaleza y que se ajusta a sus ritmos, potencialidades y límites.²⁷

Por oposición a ello, el derecho se constituye como una voluntad antropotécnica cuyo designio es la manipulación consciente de la *physis* originaria a través de los dispositivos propios de un sistema jurídico. En ese sentido, el derecho no opera a partir de los datos de la naturaleza sino que constituye a la naturaleza misma como un artificio diseñado por la eficacia performativa de la ley. Por ejemplo, a través de la noción de persona el derecho desdobra explícitamente al animal humano, en tanto ente físico, de su avatar ficcional, de su ser puramente jurídico que en nada sigue los designios de la *physis* sino que, al contrario, se opone por definición a ellos.²⁸

Con todo, esto no implica que la filosofía y el derecho antiguos se encontrasen en posiciones necesariamente antagónicas dado que el carácter técnico del derecho es un dispositivo de acción sobre el sustrato natural de la vida humana. Sin embargo, los vectores de ambos campos siguen orientaciones diferentes: uno en dirección a la

27 Sobre el derecho natural y su origen en la reflexión filosófica, cf. STRAUSS, 1953, pp. 120-164.

28 En este punto, seguimos la interpretación del “derecho natural” romano como “institución jurídica” y no como ontología axiológica basada en la naturaleza según la posición reflejada, por ejemplo, en el estoicismo. Sobre esta intrincada temática, cf. THOMAS, 1988.

naturaleza, el otro utilizando los mecanismos ficcionales de los agenciamientos legales para orientar y capturar a la naturaleza en direcciones que van más allá de sus posibilidades originarias. A pesar de ello, el mundo antiguo mantenía todavía una distancia con aquella vida que el derecho tenía que conducir. La ficción tripartita de la persona, la cosa y la acción²⁹ permitía la apertura de un espacio que establecía, en el mismo gesto, una interfaz que relacionaba el derecho con la vida al mismo tiempo que mantenía ambos dominios separados por la artificialidad de los dispositivos encargados de dominar la vida.

El cristianismo produjo, en este panorama, una mutación de características inusitadas en el seno del derecho antiguo, dado que, por primera vez, el carácter mesiánico de la ley pudo lograr que esta coincidiera plenamente con la vida. La vida evangélica pronto se plasmó en la *forma vivendi* de los monasterios de Oriente y Occidente, que actuaron como verdaderos centros donde el sistema del derecho sufrió una alquimia jurídico-política en la cual naturaleza y ley se tornaron indistinguibles. Las *regulae* de los monasterios cristianos son los primeros ejemplos de una nueva forma de derecho que hasta ese momento el mundo occidental no había conocido y cuyos lineamientos perduran en el mundo contemporáneo. A partir del momento en que el Mesías mismo fue concebido como una ley encarnada³⁰ y los monjes constituyeron su vida como una auténtica *imitatio Christi*, se estableció lo que podríamos llamar la “paradoja de la regla monástica”.

29 JUSTINIANO, 1889-1898, vol. 1, p. 213: “*Omne ius quo utimur vel ad personas pertinet vel ad res vel ad actiones*”. La definición proporcionada corresponde a las *Institutas* de Gayo.

30 Sobre el Mesías como “ley viviente” cf., por ejemplo, Clemente de Alejandría, 1869, vol. 2, p. 156 (*Stromata*, I, 181, 4-5).

A partir de entonces, “seguir una regla” se transformó en un sintagma que podría reescribirse como “vivir según las reglas internas de la vida”, puesto que, en el derecho monástico, tuvo lugar un experimento jurídico y ontológico donde la vida fue fundida en un solo cuerpo con la ley y, en consecuencia, esta última fue concebida como *regula*, es decir, como *canon inmanente* capaz de gestionar normativamente el curso de la vida. Dicho de otro modo, la vida se transformó entonces en la nueva surgente misma de la ley.

4. La “altísima pobreza” y el problema de la relación entre el mercado y la sociedad civil

Aunque en este artículo hemos defendido la hipótesis de que las reglas monásticas no son una abdicación del derecho, como propone Agamben, sino que, al contrario, constituyen un proceso de mutación del derecho por el cual este, progresivamente, se convierte en una “norma inmanente” a la vida que será el laboratorio de la moderna biopolítica de la normalización estudiada por Foucault, no es menos cierto que esta nueva normatividad parece anclarse, sobre todo el caso de los espirituales franciscanos, sobre una *Dominum abdicatio proprietatis*, es decir, una esfera económica postulada como ajena al comercio y el mercado. Desde la perspectiva de Agamben, entonces, el antinomismo jurídico de los franciscanos radicales se corresponde con una renuncia a todo uso económico de los objetos del mundo y, en última instancia, con una deposición de todo derecho de propiedad.

El siglo XIII y el comienzo del siglo XIV estuvieron marcados, justamente, por las disputas en torno a la *forma paupertatis*, esto es, la opción por la pobreza extrajurídica realizada por los franciscanos espirituales pero rechazada por los conventuales y el Papado. Diversas bulas papales

fueron marcando el ritmo del conflicto: la *Quo Elongati* (1230), la *Ordinem Vestrum* (1245), la *Quanto Studiosius* (1247), la *Exiit qui Seminatus* (1279) y, finalmente, las bulas de Juan XXII que terminaron con las concesiones de las precedentes: tanto la *Ad Conditorem Canonis* (1322) como la *Cum Inter Nonnullos* (1323) negaron la posibilidad de cualquier uso independiente de la propiedad jurídica de la cosa.³¹

Por cierto, importantísimos tratadistas intentaron defender la posición de la pobreza absoluta, el *usus pauper* franciscano: baste recordar a Buenaventura de Bagnoregio, Hugo de Digne, Juan Peckham, Tomás de York, Ubertino de Casale, Pedro de Olivi, Guillermo de Ockham, Marsilio de Padua, entre otros. Desde el punto de vista de Agamben, “la *abdicatione iuris* (con el retorno que esta implica al estado de naturaleza precedente a la caída) y la separación de la propiedad respecto del uso, constituyen el dispositivo esencial, del cual los franciscanos se sirven para definir técnicamente la peculiar condición que llaman pobreza”.³²

Para sostener esta hipótesis, Agamben se apoya en autores como Pedro de Juan Olivi, para quien “la *abdicatione iuris* y la vida por fuera del derecho son sólo aquí la materia que, determinándose por medio del *usus pauper*, debe hacerse forma de vida”.³³ Sin embargo, Agamben sólo utiliza parcialmente los textos de Olivi en particular y de los franciscanos en general, puesto que, si bien estos han sido los más acérrimos defensores de una pobreza radical, al mismo tiempo han sido los autores de los más importantes tratados medievales sobre los contratos, la usura y la economía de mercado.

31 Sobre el conflicto y su historia, cf. GRUNDMANN, 1935; TIERNEY, 1972; LAMBERTINI, 1990, LAMBERT, 1998, BURR, 2001 e MÄKINEN, 2001.

32 AGAMBEN, 2011, p. 139.

33 AGAMBEN, 2011, p. 173.

En otros términos, el panorama trazado por Agamben, creemos, debe ser complejizado al incluir, por ejemplo en el caso de Olivi, no sólo sus escritos sobre la pobreza franciscana sino también sus textos (no tratados por Agamben) sobre la riqueza en la sociedad civil. Sólo de esta manera podremos estar en condiciones de comprender, de un modo más matizado, lo que está en juego en el problema del *usus pauper*. En este sentido, sabemos que el pensamiento teológico medieval había condenado la usura³⁴ pero, en los desarrollos franciscanos, puede apreciarse una modificación de esta perspectiva, dado que lo condenable será entonces no el dinero en cuanto tal sino la usura entendida como apropiación y conservación del dinero fuera del circuito productivo a título de atesoramiento personal. Al contrario, el dinero que permite la proliferación de los intercambios comerciales no sólo no será condenado sino que será fomentado por los propios franciscanos.

En efecto, los teóricos de la orden franciscana se dedicarán a pensar el problema de la pobreza dentro del marco, mucho más amplio, de las relaciones económicas que deben tener lugar en las distintas escalas de la sociedad: desde los reinos hasta las compraventas entre miembros de una misma agrupación profesional. Por lo tanto, una variedad de usos se pondrán a consideración: el uso mercantil, el uso pobre, el uso eclesiástico o el uso cotidiano.³⁵ Aunque el *usus facti* integra la cima de la vida perfecta,³⁶ de ningún modo el pensamiento franciscano proponía que este debía ser el único modelo de la vida económica. Al contrario, el *usus pauper*

34 El problema de la usura en el pensamiento económico medieval es de grandísima complejidad. Cf. los importantes análisis de NOONAN, 1957 y LANGHOLM, 1992.

35 TODESCHINI, 2008, p. 114.

36 GROSSI, 2000.

era únicamente el paradigma propuesto para los monjes de la orden mientras que, en el mismo gesto, propugnaban el crecimiento económico de la sociedad.³⁷

En efecto, para Olivi – probablemente el máximo teórico de los franciscanos espirituales – existe una perfecta justificación para la existencia de la riqueza en la sociedad civil que es perfectamente compatible con la elección de “vida perfecta” sostenida por la orden franciscana:

La segunda [razón] concierne la providencia divina (*providenciam dei*) que es ampliamente condescendiente con la imperfección de los humanos (*infirmirate humane*) después de la caída del primer hombre (*post lapsus primi hominis*) y no exige de ellos todo lo que requeriría la más perfecta equidad, estricta y entera. La recta razón (*recta racio*) enseña en efecto que es necesario gobernar y dirigir a los imperfectos de otro modo que a los que se portan bien y por ello todo vicio de este género no debe contarse como un pecado mortal (*non omne vicium in huius modi imputatur ad mortale*). Ahora bien, resulta del Decálogo y de otros pasajes de la Escritura santa que toda rapiña y toda usurpación deliberada y voluntaria del bien de otro contra la voluntad de su propietario es un pecado mortal para nosotros; por lo tanto, un exceso en los precios de los bienes en venta no es entonces una rapiña, un robo o una usurpación del bien de otro.³⁸

Como puede verse, la providencia divina administra una *oikonomia* humana en la cual la perfección y la imperfección son gradientes de una misma intensidad que puede ser recorrida legítimamente por distintos miembros de la sociedad mientras se respeten los mandamientos del Decálogo. En este sentido, la riqueza es una forma de uso del dinero propia de los imperfectos (que no son pecadores mortales) y que, al contrario, pueden contribuir, en su justa medida y en armonía con la providencia, al bienestar de la *societas* en su conjunto.

37 PIRON, 2012.

38 OLIVI, 2012, p. 131 (II, 56).

Al mismo tiempo, es posible encontrar en Olivi la primera formulación proto-conceptual de lo que luego devendrá la categoría central de análisis para el naciente capitalismo occidental. Podemos leer:

La razón por la cual él puede vender o intercambiar su trigo a tal precio proviene, por un lado, del hecho de que a quien le presta se supone que debe devolverle el equivalente probable o preservarlo de la pérdida de su lucro probable (*probabilis lucri*); por otro lado, de que lo que está destinado, por una firme decisión de su propietario, a producir una cierta ganancia probable no tiene solamente el carácter del dinero simple o de la cosa misma, sino que contiene además una cierta razón seminal de ganancia (*rationem seminalem lucri*) que nosotros llamamos comúnmente capital (*quam communiter capitale vocamus*); tampoco debe solamente devolver el valor simple de la cosa sino también este valor sobreagregado (*valor superadiunctus*).

Ciertamente, lo que aquí Olivi denomina, en lengua occitana y no en latín “capital”, no es completamente sinónimo de la futura noción marxista aunque, en más de un aspecto, la prefigura y era de uso corriente en los contratos comerciales del Mediterráneo occidental. Por cierto, también la noción de “valor sobreagregado” tiene un eco indudable de una forma de la futura “plusvalía”. Sin embargo, en Olivi estos términos todavía están destinados a subrayar la diferencia entre la explotación usurera del dinero contrapuesta a la proliferación y la circulación del dinero y de los bienes para el consumo sin que éstos queden estancados bajo la forma de la adquisición suntuosa.³⁹

Ahora bien, la creación de un mercado donde el *mercator* tiene la capacidad de calcular las fluctuaciones, la *ductilitas* y el valor futuro de una mercancía resulta un gran beneficio, según los franciscanos, para el desarrollo de las riquezas de

39 Estos aspectos históricos del problema son agudamente señalados por Sylvain Piron. Cf. OLIVI, 2012, p. 69.

la sociedad civil en tanto y en cuanto éstas no sean destinadas al atesoramiento personal sino a la circulación en la esfera de la producción y del consumo. Desde este punto de vista, no existe una contradicción, para los teóricos franciscanos, entre la “altísima pobreza” de los monjes y el *mercator* que se preocupa del valor sobreagregado del capital. Así, “entre el siglo XIII y el XIV, los franciscanos disciernen, entonces, en el mercader una alta virtud, incluso un heroísmo cívico, hasta el punto de hacer de él un interlocutor privilegiado de los pobres de Cristo [...] protagonista laico de la riqueza transitoria, es decir, de la inversión temeraria, el promotor de la circulación de riquezas útiles al conjunto de la sociedad cristiana”.⁴⁰

En este sentido, la árida disputa entre los franciscanos espirituales con el Papado a propósito del *simplex usus facti* como esfera extrajurídica no debe hacernos perder de vista que el propósito de los franciscanos no era alterar, de ningún modo, el orden socio-político de la *societas* cristiana. Agamben, al colocar exclusivamente el acento sobre la pobreza y el uso extrajurídico, ha pasado por alto todos los textos propiamente económicos de los franciscanos donde se puede apreciar un punto de vista completamente diverso a las tesis planteadas por el filósofo italiano, las cuales, por lo menos, merecerían ser matizadas en cuanto a la radicalidad de los propósitos de los franciscanos espirituales. Como señala uno de los más importantes historiadores del fenómeno: “es la doctrina económica franciscana la que permite descubrir un significado religioso y una armonía mística en la organización económica de las ciudades y de los Estados gobernados por grupos familiares poderosos e incluso dinastías”.⁴¹

40 TODESCHINI, 2008, pp. 178-179.

41 TODESCHINI, 2008, p. 255.

De este modo, podemos apreciar que la *oikonomia* teológica franciscana tiene estrechos lazos con la concepción de la vida como regla jurídica. En este proceso, la biopolítica de una norma que coincide plenamente con la vida a la que administra de modo inmanente en la regla se complementa con una economía teológicamente orientada hacia la pobreza como un uso posible de las cosas en la perfección evangélica. Si la vida coincide con la regla, su mejor expresión se realiza en la *imitatio Christi*, dado que en el Mesías, precisamente, la vida y la ley resultan indistinguibles. En este sentido, el Mesías desempeña, en la teología cristiana, el papel de señor de la historia y del gobierno del mundo. En dicho mundo, sin embargo, los franciscanos sostienen, los mercaderes pueden y deben prosperar en beneficio del conjunto de la comunidad política de los hombres.

5. A modo de conclusión

Si el mundo moderno puede ser caracterizado como aquel en el que la ley se transforma, en una buena medida aunque paulatinamente, en *procesos de normativización*, una arqueología de dicha mutación debe ser rastreada en el secular proceso – que no podemos describir aquí – por medio del cual el derecho monástico pasó a formar parte del espesor jurídico de los Estados modernos bajo la forma de lo que se conoce como administración burocrática y cuyo eslabón perdido puede ser hallado entre las antiguas reglas de vida de los monjes tardo-antiguo y medievales.⁴² Por ello, el derecho monástico es un zócalo insoslayable de una historia biopolítica de la ley como gestión de la naturaleza cuyo contorno sólo hoy comenzamos a entrever y en donde, paralelamente, la ontoteología hizo de la *zoè* el último bastión no deconstruido de la metafísica occidental.

42 NAPOLI, 2009.

En este sentido, hemos buscado por un lado mostrar, en diálogo crítico con Giorgio Agamben, que las reglas monásticas no reflejan tanto un “antinomismo”⁴³ sino más bien una mutación del estatuto de la ley que adquiere, a partir de la edad clásica, progresivamente, un espesor que puede calificarse de normativo en el sentido de una gestión inmanente de la vida⁴⁴ (compatible, en este sentido, con los estudios de Foucault en este terreno).⁴⁵ Por otra parte, en este mismo diálogo con el pensador italiano, hemos buscado subrayar que la “altísima pobreza” franciscana no consiste meramente en una exaltación de la pobreza como una contestación de la vida jurídico-económica de una sociedad sino que, al contrario, puede ser entendida como uno de los usos posibles de las cosas y los bienes donde el mercado y la circulación de la riqueza son componentes en igual medida fundamentales.

De esta forma, sería pertinente, incluso, retomar tanto el derecho monástico como la *oikonomia* franciscana como modos de sopesar críticamente la tesis weberiana que ha otorgado, probablemente, un peso excesivo al protestantismo en el origen del capitalismo, prescindiendo de aportaciones fundamentales del cristianismo en esta compleja génesis (como aquí hemos querido sugerir).⁴⁶ Para esto, se torna importante considerar a las reglas monásticas como un

43 Para una crítica del “antinomismo” agambeniano que está basado en una cierta interpretación del mesianismo benjaminiano, cf. el importantísimo estudio de MATOS, 2012.

44 CANGUILHEM, 1965, pp. 155-169.

45 FOUCAULT, 1975, pp. 180-186.

46 Hay que reconocer, sin embargo, una nueva tendencia en los estudios weberianos que ha mostrado cómo, en el Weber maduro, existe una reflexión mucho más compleja y amplia sobre la importancia del cristianismo medieval y de la religión en general en los desarrollos de la economía moderna (BÖHL, 2007).

fenómeno novedoso en el orden jurídico medieval⁴⁷ que debe ser tomado en cuenta en la larga duración de la genealogía de la biopolítica moderna.

De esta forma, más que como una contestación de todo derecho y de toda economía, la regla monástica franciscana puede ser considerada como el grado cero de la ley y del mercado que, por su existencia misma como excepción, permite la proliferación del sistema legislativo y de los mercados económicos de las urbes del medioevo tardío, tal y como lo postulan los teóricos franciscanos cuando se considera la totalidad de los *corpora* textuales disponibles y no solamente los textos dedicados al *usus pauper*. Agamben ha sostenido que “la altísima pobreza es la forma-de-vida que comienza cuando todas las formas de vida de Occidente han alcanzado su consumación histórica”.⁴⁸ Quizá sea posible matizar esta afirmación y, por otra parte, realizar una genealogía del monaquismo y, en particular, del franciscanismo, como elementos fundamentales de las formas de vida que el capitalismo desplegará en el Occidente moderno en una historia que aún lejos está de haber concluido su camino.

Referencias

AGAMBEN, Giorgio. *Il regno e la gloria: per una genealogia teológica dell'economia e del governo*. Vincenza: Neri Pozza, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza, 2011.

ASSMANN, Jan. *Herrschaft und Heil: politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*. München: Hanser, 2000.

47 COCCIA, 2006.

48 AGAMBEN, 2011, p. 175.

BÖHL, Meinrad. *Das Christentum und der Geist des Kapitalismus: die Auslegungsgeschichte des biblischen Talentegelehnisses*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2007.

BOON, Amand. *Pachomiana Latina: règle et épîtres de St. Pachôme, épître de St. Théodore et "liber" de St. Orsiesius*. Louvain: Bureaux de la Revue, 1930.

BURR, David. *The spiritual franciscans: from protest to persecution in the century after Saint Francis*. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 2001.

CANGUILHEM, Georges. *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin, 1965.

CAPELLE, Cathérine. *Le vœu d'obéissance des origines au XIII^e siècle*. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1959.

CLARAVAL, Bernardo de. *Sancti Bernardi opera*. 7 vols. Edición de Jean Leclerq y Henri Rochais. Roma: Cistercienses, 1963.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. Stromata. In: *Clementis Alexandrini opera*. Vol. II. Edición de G. Dindorf. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1869.

COCCIA, Emanuele. Regula et vita: il diritto monastico e la regola francescana. In: *Medioevo e Rinascimento*, vol. XX, pp. 97-147, 2006.

COCCIA, Emanuele. La legge della salvezza: Bernardo di Clairvaux e il diritto monastico. In: *Viator*, vol. 41, n. 3, pp. 127-146, 2010.

DE VOGÜÉ, Adalbert. Foreword. In: PACHOMIUS. *Pachomian koinonia*. Vol. I: *the life of Saint Pachomius and his disciples*. Edición de Armand Veilleux. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1980.

FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.

GOEHRING, James. Monastic diversity and ideological boundaries in fourth-century Christian Egypt. In: GOEHRING, James. *Ascetics, society and the desert: studies in early egyptian monasticism*. Harrisburg: Trinity, pp. 196-220, 1999.

GRACIANO. *The treatise on laws* (Decretum DD. 1-20). Trad. Augustin Thompson. Washington: The Catholic University of America, 1993.

GROSSI, Paolo. *Usus facti: la nozione dei proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*. In: GROSSI, Paolo. *Il dominio e le cose: percezioni medievali e moderne dei diritti reali*. Milano: Giuffrè, pp. 113-189, 2000.

GRUNDMANN, Herbert. *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. Berlin: Emil Ebering, 1935.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1927.

ISIDORO DE SEVILLA. *Etymologies*. Edición y trad. Stephen Barney. Cambridge: Cambridge University, 2006.

JUSTINIANO. *Corpus iuris civilis*. 7 vols. Edición y trad. Idelfonso García del Corral. Barcelona: Jaime Molinas, 1889-1898.

KANTOROWICZ, Ernst. *The king's two bodies: a study in medieval political theology*. Princeton: Princeton University, 1957.

LACTANCIO. *Instituciones divinas*. 2 vols. Trad. E. Sánchez Salor. Madrid: Gredos, 1990.

LAMBERT, Malcolm. *Franciscan poverty: the doctrine of the absolute poverty of Christ and the apostles in the Franciscan*

order, 1210-1323. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1998.

LAMBERTINI, Roberto. *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*. Roma: Istituto Storico per il Medio Evo, 1990.

LANGHOLM, Odd. *Economics in the medieval schools: wealth, exchange, value, money and usury according to the Paris theological tradition, 1200-1350*. Leiden: Brill, 1992.

LEHMANN, Konstantin. Die Entstehung der Freiheitsstrafe in den Klöstern des hl. Pachomius. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung* n. 37, pp. 1-94, 1951.

LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. *A comunidade dos espectros: I. Antropotecnia. Desterro: Cultura e Barbárie*, 2012.

MÄKINEN, Virpi. *Property rights in the late medieval discussion on Franciscan poverty*. Leuven: Peeters, 2001.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. ΝΟΜΟΣ ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ? apocalipse, exceção, violência. In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n. 105, pp. 277-342, jul./dez. 2012.

MAUSS, Marcel. Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de "moi". In: *Journal of the Royal Anthropology Institute*, vol. LXVIII, London, pp. 263-281, 1938.

MAZÓN, Cándido. *Las reglas de los religiosos: su obligación y naturaleza jurídica*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1940.

MOMIGLIANO, Arnaldo. Marcel Mauss and the quest for the person in Greek biography and autobiography. In: CARRITHERS, Michael; COLLINS, Steven; LUKES, Steven (orgs.). *The category of the person: anthropology, philosophy, history*. Cambridge: Cambridge University, pp. 83-92, 1992.

NAPOLI, Paolo. La visita pastoral: un laboratorio de la normatividad administrativa. In: CONTE, Emanuele; MADERO, Marta (orgs.). *Procesos, inquisiciones, pruebas*. Buenos Aires: Manantial, pp. 225-250, 2009.

NOONAN, John. *The scholastic analysis of usury*. Massachusetts: Harvard University, 1957.

OLIVI, Pierre de Jean. *Tractatus de contractibus*. Edición, trad. y comentarios Sylvain Piron. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

PIRON, Sylvain. Les mouvements chrétiens de pauvreté au moyen âge central. In: BOURG, Dominique; ROCH, Philippe (orgs.). *Sobriété volontaire: en quête de nouveaux modes de vie*. Genève: Labor et Fides, pp. 49-73, 2012.

RICHTER, Gerhard. *Oikonomia: der Gebrauch des Wortes Oikonomia im neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*. Berlin/New York: De Gruyter, 2005.

ROBINSON, James. *The pachomian monastic library at the Chester Beatty library and the bibliothèque Bodmer*. Claremont: Institute for Antiquity and Christianity, 1990.

ROUSSEAU, Philip. *Pachomius: the making of a community in fourth-century Egypt*. California: California University, 1985.

RUPPERT, Fidelis. *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge des klösterlichen Gehorsams*. Münsterschwarzach: Vier-Türme, 1971.

SCHLOSSMANN, Siegmud. *Persona und prosopon, im Recht und in christlichen Dogma*. Kiel: Lipsius, 1906.

STRAUSS, Leo. *Natural right and history*. Chicago: Chicago University, 1953.

THOMAS, Yan. Le sujet de droit, la personne et la nature: sur la critique contemporaine du sujet de droit. In: *Le Débat*, n. 100, pp. 85-107, 1998.

THOMAS, Yan. L'institution juridique de la nature (remarques sur la casuistique du droit naturel à Rome). In: *Revue d'Histoire des Facultés de Droit et de la Science Juridique*, n. 6, pp. 27-48, 1988.

TIERNEY, Brian. *Origins of papal infallibility, 1150-1350: a study on the concepts of infallibility, sovereignty and tradition in the middle ages*. Leiden: Brill, 1972.

TODESCHINI, Giacomo. *Richesse franciscaine: de la pauvreté volontaire à la société de marché*. Paris: Verdier, 2008.

YEO, Richard. *The structure and contents of monastic profession*. Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1982.

ZARKA, Yves-Charles. L'invention du sujet de droit. In: *Archives de Philosophie*, vol. 60, n. 4, pp. 531-550, 1997.

Recebido em 26/09/2013.

Aprovado em 15/10/2013.

Fabián Ludueña Romandini

UBA – Universidad de Buenos Aires

Facultad de Ciencias Sociales

Instituto de Investigaciones “Gino Germani”

Uriburu 950, 6° “A” (1114)

Buenos Aires - ARGENTINA

e-mail: fluduen@uade.edu.ar