

# Un caso de heterodoxia jurídica: Las reglas monásticas medievales y la genealogía de la biopolítica moderna

*The medieval monastic rules and the genealogy  
of modern biopolitics*

*Fabián Ludueña Romandini*<sup>1</sup>

Universidad de Buenos Aires. Argentina

Revista Derechos en Acción ISSN 2525-1678/ e-ISSN 2525-1686

Año 6/N° 19 Otoño 2021 (21 marzo a 20 junio) p. ej.: 125-180

<https://doi.org/10.24215/25251678e545>

Recibido: 02/08/2021

Aprobado: 15 /09/2021

<https://orcid.org/0000-0001-5804-5285>

**Resumen:** En este artículo tenemos el objetivo de presentar una lectura crítica de fuentes heterodoxas en la historia del derecho occidental, a saber, las reglas monásticas medievales. De esta manera, el texto estará dedicado a la interpretación del fenómeno de las reglas monásticas cristianas y, en particular, del *usus pauper* franciscano. Por un lado, proponemos sostener el aspecto jurídico

---

<sup>1</sup> CV Doctor y magíster en Filosofía por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, Francia. Investigador concursado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina y del Instituto de Investigaciones “Gino Germani” de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Profesor de Filosofía política en el posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA y profesor titular de Filosofía y Ética en la Universidad UADE. Es autor de diversos artículos en su especialidad y entre sus libros cabe mencionar: Marsilio Ficino, la teología y los misterios paganos (2006), A comunidad dos espectros. I. Antropotecnia (2012); Arcana Imperii. Tratado metafísico-político (2018); Filosofía Primera. Tratado de ucronía post-metafísica (2021).

de las reglas monásticas y su importancia como fuentes jurídicas. En ese sentido, buscaremos mostrar cómo resulta insuficiente la posición antinomista que niega el valor jurídico de las *regulae vivendi* medievales. Por otro lado, a través de un análisis de las contribuciones teóricas de Bernardo de Claraval, se intentará mostrar cómo el *usus pauper* de los monjes franciscanos medievales no puede ser considerado como un ataque a la estructura económica de la Europa medieval. Al contrario, es posible hallar en los textos producidos en los ámbitos monásticos, una reflexión sobre el sistema general de la economía donde se otorga legitimidad a la riqueza y se superan los dilemas de la usura. Finalmente, querríamos proponer la posibilidad de considerar estas fuentes heterodoxas del derecho medieval como los antecedentes genealógicos de la *oikonomia* moderna en tanto ejercicio del poder administrativo sobre las poblaciones humanas.

**Palabras clave:** reglas monásticas, *regula vivendi*, norma, teología política.

**Abstract:** In this article, we aim at presenting a critical reading of heterodox sources in the history of Western Law, that is to say, the corpus of medieval monastic rules. In this way, the text will be devoted to the interpretation of the Christian medieval rules of monastic life and, more specifically, the Franciscan *usus pauper*. On one hand, we propose to maintain the juridical aspect of the monastic rules and their importance as juridical sources. In that sense, we shall seek to show how the antinomistic position falls short of explaining the juridical value of the medieval *regulae vivendi*. On the other hand, by means of an analysis of Bernard of Clairvaux's theoretical contributions, we will try and demonstrate how the *usus pauper* of the medieval Franciscan monks cannot be considered as an attack to the economic structure of medieval Europe. On the contrary, it is possible to find in the texts produced within the monastic realms, a reflexion upon the general system of economy where wealth is permitted to find its legitimate character overcoming the dilemmas of usury. Finally, we would like to propose the possibility of considering these heterodox sources of medieval Law as the genealogical links

of modern oikonomia conceived as the exercise of administrative power over human populations

**Keywords:** monastic rules, regula vivendi, norm, political theology.

---

## I. Introducción

Nuestro objetivo en el presente artículo consistirá en sopesar las reglas monásticas y, en particular, la *forma vivendi* franciscana, según los lineamientos en que éstas han sido problematizadas dentro del ámbito jurídico y filosófico medieval. Dado el carácter plurívoco y las diversas aristas que están contenidas en este campo de saber, buscaremos centrar nuestra atención en tres aspectos específicos del fenómeno:

- 1). En primer lugar, 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 dos ámbitos diversos que han precedido a la experiencia monástica: la filosofía antigua y el derecho romano.
- 2). En segundo lugar, se ha subrayado que la radicalidad del *simplex usus facti* franciscano constituiría un forma de uso de las cosas por fuera de la esfera jurídica del derecho (Lambertini, 1990).<sup>2</sup> En este sentido, los franciscanos habrían constituido un desafío a las determina-

---

<sup>2</sup> Lambertini, Roberto. (1990). *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*. Istituto Storico per il Medio Evo. Roma, Italia.

ciones económicas predominantes situándose por fuera del paradigma de una *oikonomia*<sup>3</sup> monetaria (Richter, 2005; Agamben, 2007, págs. 305-314). En este punto, se unen las dos perspectivas: el *usus pauper* es, en la esfera económica, lo que la *abdicationis iuris* es en la esfera del derecho (Agamben, 2011, pág. 173).<sup>4</sup> Sin embargo, intentaremos mostrar que, la “altísima pobreza” franciscana, en realidad, es parte de un dispositivo económico mayor que, de ningún modo, constituye una respuesta en conflicto con la economía y la biopolítica modernas.

- 3). En tercer lugar, la consideración de las reglas monásticas como una fuente necesaria para la historia del derecho medieval y moderno así como un insoslayable eslabón para la genealogía de la biopolítica contemporánea, nos llevará a interrogarnos acerca del estatuto heterodoxo que dichas reglas y la teoría del *usus pauper* revisten para la concepción de la filosofía jurídica como ámbito del saber y de la praxis.

## II. La metafísica, la política y el derecho como dispositivos frente a la naturaleza

La filosofía clásica ha legado a la Modernidad una concepción sobre el sustrato original de la política que suele minimizarse en beneficio de una concepción diferente sustentada, principalmente, en los “derechos del hombre y del ciudadano” producto de la Revolución Francesa. La filosofía antigua defendía, en muchas de sus vertientes, la animalidad ontológicamente constitutiva de lo humano. La política de

<sup>3</sup> Richter, Gerhard. (2005) *Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*. De Gruyter. Berlin, Alemania; Agamben, Giorgio (2007). *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teológica dell'economia e del governo*. Neri Pozza. Vicenza, Italia.

<sup>4</sup> Agamben, Giorgio. (2011). *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*. Neri Pozza. Vicenza, Italia.

los filósofos se inaugura en Occidente como una rama especializada, podríamos decir, de la filosofía natural o, como se la denominaba en aquellos tiempos, de la *physiké*. Por lo tanto, toda consideración de la política se inscribe, en ese sentido, dentro de una conceptualización mayor acerca de las formas ontológicas de la Naturaleza.

De este modo, la *Política* de Aristóteles debe ser leída sobre la tela de fondo de su *Historia animalium* (Gohlke, 1924, págs. 274-306).<sup>5</sup> Así, es posible constatar que el Estagirita clasifica al hombre como un animal más entre los que pueblan la naturaleza y, de hecho, su vida política se desprende de la socio-biología de las especies:

Existen también algunas diferencias relativas a la forma de vida (*katà tous biosus*) y las actividades de los animales ya que unos son gregarios y otros solitarios [...] El hombre participa de ambas formas de vida. Los animales que actúan con vistas a un fin común (*koinòn tò érgon*) son capaces de política (*politikà*), lo que no siempre tiene lugar con los animales gregarios. Pertenecen a esta categoría el ser humano (*ánthropos*), la abeja, la avispa, la hormiga y la grulla. De entre ellos, los hay como las grullas y el género de las abejas que están sometidos a un jefe (*begemóna*) mientras que las hormigas y otros muchos, no tienen jefe (Aristóteles, *Historia animalium*, I, 487b 30 – 488a 1- 15).<sup>6</sup>

Desde este punto de vista, si el tratado sobre los animales comienza con una descripción del hombre, esto no se debe a que el mismo posea, en principio, algún estatuto ontológico que lo exilie de su animalidad constitutiva, sino simplemente a que “el hombre es, de todos los animales (*tôn zóon*), aquel que necesariamente conocemos mejor (*gnorimótaton*)” (Aristóteles, *Historia animalium*, 491a 20).<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Gohlke, Paul. (1924). “Die Entstehungsgeschichte der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles”. *Hermes*, LIX, Berlin, Alemania.

<sup>6</sup> Aristóteles. (1907). *Historia animalium*. Teubner, Leipzig, Alemania.

<sup>7</sup> Aristóteles, *Historia animalium*, op. cit.

Esto no implica que no exista una jerarquía entre los animales y por ello el hombre, para Aristóteles, se encuentra en la cúspide de la escala dado que “participa no sólo de la vida (*zên*), sino del vivir bien (*eû zên*)” (Aristóteles, *De partibus animalium*, II, 656a).<sup>8</sup> ¿Qué significa aquí “vivir bien”? Contrariamente a algunas interpretaciones que se han propuesto en los últimos años,<sup>9</sup> no debemos entender simplemente que Aristóteles introduciría una distinción entre una mera vida biológica (*zoè*) y una vida calificada (*bíos*) sino que, siendo sinónimo de *eudaimonía*, es decir, felicidad (Aristóteles, *Ethica nichomachea*, I, 3, 1095a 18)<sup>10</sup>, el “buen vivir” es una diferencia específica del animal humano.

En efecto, lo que el célebre sintagma acerca del ser humano como *zôon politikôn* señala es que, la política, en sus mismos fundamentos, consiste en una política de la vida (Aristóteles, *Política*, I, 3, 1253a 7-8).<sup>11</sup> No existe, en consecuencia, una política que trascienda la vida biológica de la especie dado que, precisamente, el hombre es un animal que *politiza* su propia vida biológica para direccionarla según los designios del *lógos*. La politicidad del hombre sólo se distingue de la de otros animales dado que este último es el único que toma a su cargo la dirección consciente de su propia *zoè* según los criterios de lo justo y de lo injusto. Pero el sustrato sobre el que la política se aplica no es ningún otro que la *zoè* original. Esto tiene una consecuencia fundamental: en términos estrictos, siguiendo una sugerencia de Jacques Derrida, deberíamos utilizar el término “zoopolítica” para designar la sustancia primordial

<sup>8</sup> Aristóteles. (1956). *De partibus animalium*. Les Belles Lettres, París, Francia.

<sup>9</sup> Agamben, Giorgio. (1995). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi, Torino, Italia.

<sup>10</sup> Aristóteles. (1959). *Ethica nichomachea*. Vrin. Paris, Francia.

<sup>11</sup> Aristóteles. (2005). *Política*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid, España.

de la política humana (Derrida, 2008, págs. 437-438).<sup>12</sup> Así, el hombre es, ciertamente, un animal que ha decidido ejercer un cierto tipo de acción reguladora de su vida biológica, y esta acción se llama política.

Esta concepción ontológica y naturalista de la acción política que desarrollaron los filósofos clásicos es del todo ajena al edificio conceptual del derecho antiguo para el cual sus conceptos rectores no tienen un fundamento en la *physis*, no poseen una ontología sustancialista sino que se proponen como ficciones jurídicas absolutas. De este modo, para el derecho, conceptos como el de “naturaleza” o el de “hombre” no se corresponden a realidades físicas tangibles sino a dispositivos enteramente técnico-ficcionales destinados, sin embargo, a tener efectos performativos sobre el mundo real.

Tomemos el caso de la naturaleza. En el derecho romano, el *jus naturale* corresponde a “aquello que la naturaleza le ha enseñado a todos los animales (*quod natura omnia animalia docuit*)”, entre los que cabe contar al hombre y se refiere a las leyes biológicas de la reproducción de las especies (Ulpiano, *Institutas*, I: *Digesto*, I, 1, 3).<sup>13</sup> Posteriormente, se introduce el *jus gentium* “que todos los pueblos humanos observan (*quo gentes humanae utuntur*)”, no obstante lo cual, “no es co-extensivo con la ley natural” puesto que “es común solamente a los seres humanos entre sí (*hominibus inter se commune sit*)” (Ulpiano. *Institutas*, I: *Digesto*, I, 1, 4).<sup>14</sup> Es de singular importancia que el *jus gentium* se establezca luego de la naturaleza pero no de acuerdo con ella. Como consecuencia de esta especie de

<sup>12</sup> Derrida, Jacques. (2008). *Séminaire. La bête et le souverain, vol. I (2001-2002)*. Seuil. París, Francia.

<sup>13</sup> Ulpiano. *Institutas*. Todas las citas de los juristas romanos que se realizan en este artículo en las notas sucesivas provienen de la gran compilación de Justiniano según la siguiente edición: Justiniano. (1889). *Corpus Iuris Civilis*. Edición de Idelfonso García del Corral. Jaime Molinas Editor, Barcelona, España.

<sup>14</sup> Ulpiano. *Institutas*, en: Justiniano, *op. cit.*

derecho supernumerario, “los reinos han podido ser fundados, las propiedades individuadas, las fronteras de los Estados establecidas, los edificios construidos y el comercio establecido” (Hermogeniano. *Epítome de Derecho*, libro I: *Digesto* I, 1, 5).<sup>15</sup> Sólo entonces puede fundarse el *jus civile* que consiste en “estatutos, plebiscitos, *senatus consulta*, decretos imperiales o sentencias judiciales autorizadas” (Papiniano. *Definiciones*, libro II: *Digesto*, I, 7).<sup>16</sup>

Es decir que el derecho positivo se constituye según un modelo plenamente independiente de toda forma de derecho natural. Entre uno y otro existe la distancia que puede establecerse entre lo natural y lo artificial. De este modo, aunque formados en la tradición estoica del derecho natural, los civilistas construyen un andamiaje jurídico que se desliga completamente de cualquier precedente en la naturaleza para adquirir una consistencia propia y una lógica de funcionamiento opuesta a la defendida por los filósofos<sup>17</sup> dado que el *jus civile* “no es dado, sino instituido. Es contemporáneo de los Estados cuya instauración preside, dentro de cuyos límites se aplica” (Thomas, 1991, pág. 203).<sup>18</sup>

Por consiguiente, en este contexto, las divisiones taxonómicas de la zoopolítica aristotélica son completamente reemplazadas por una definición *tecnopolítica* de los hombres que nada tiene que ver con su inscripción en una *physis* originaria. Para el dispositivo jurídico, “la gran división en derecho de las personas es ésta: todos

<sup>15</sup> Hermogeniano. *Epítome de Derecho*, en: Justiniano, *op. cit.*

<sup>16</sup> Papiniano. *Definiciones*, en: Justiniano, *op. cit.*

<sup>17</sup> Para la tradición filosófica, opuesta a la jurídica, cf., por ejemplo, Cicerón. *De republica* 3, 22, 33. Se ha utilizado la siguiente edición: Cicerón. (1928). *On the Republic / On the Laws*. Edición de C. W. Keyes. Harvard University Press, Massachusetts, Estados Unidos de América. Sobre el origen filosófico de la noción de “derecho natural”, cf. Strauss (1953), *Natural Right and History*. Chicago University Press. Chicago, Estados Unidos de América, págs. 120-164.

<sup>18</sup> Thomas, Yan. (1991). “Imago Naturae. Note sur l’institutionnalité de la nature à Rome”, en: AAVV., *Théologie et Droit dans la Science Politique de l’État Moderne*. École française de Rome, Roma, Italia.

los hombres son o bien hombres libres o bien esclavos” (Gayo. *Institutas*, libro I: *Digesto*, I, 5, 3).<sup>19</sup> Obsérvese, no obstante, que esto nada tiene que ver con la justificación filosófica de la esclavitud natural en un pensador como Aristóteles (Garnsey, 1996, págs. 107-127).<sup>20</sup> Las divisiones del derecho son completamente arbitrarias e instituidas por la voluntad del legislador, sin ninguna referencia a cualquier estado del mundo de la naturaleza. Como ha sido oportunamente señalado, si el derecho imita a la naturaleza, “se toma con ella libertades inusitadas porque imitar la naturaleza es imitar un poder” (Madero, 2014, p. 26). De este modo, la zoología natural es transmutada en una autopoiesis ficcional que divide el mundo de manera completamente artificial.

Uno de los mejores ejemplos de cómo procede el carácter ficcional del dispositivo jurídico lo constituye la que acaso sea la categoría central de todo la monumental tratadística del derecho romano: la noción de persona. En este punto, se torna fundamental poder distinguir entre la noción de persona –tardíamente incorporada a la filosofía– y su significado estrictamente jurídico que antecede a su utilización teórica. En uno de los momentos históricamente más recientes de la reflexión filosófica sobre la noción de persona, Martin Heidegger evoca a Max Scheler en el parágrafo § 10 de *Ser y Tiempo*:

La persona no debe concebirse, según Scheler, como una cosa o una substancia (*als ein Ding oder eine Substanz*); “es, antes bien, la *unidad (Einheit)* simultánea y directamente vivida del vivir las vivencias (*Er-leben*) – no una cosa simplemente imaginada fuera y detrás de lo di-

<sup>19</sup> Gayo. *Institutas*, en: Justiniano, *op. cit.*

<sup>20</sup> Garnsey, Peter. (1996). *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge University Press. Cambridge, Reino Unido.

rectamente vivido”<sup>21</sup>-. Persona no es un ser cosa, un ser sustancial. El ser de la persona tampoco puede reducirse a ser un sujeto de actos racionales sometidos a ciertas leyes. La persona no es una cosa, no es una sustancia, no es un objeto (*Die Person ist kein Ding, keine Substanz, kein Gegenstand*).<sup>22</sup> (Heidegger, 1927, pág. 47).

Con estas palabras, Heidegger comenzaba su destrucción (*Destruktion*), como le gustaba llamar a su método en el parágrafo sexto de la misma obra, de la tradición de origen boeciano<sup>23</sup> (Boecio, *De duabus naturis et una persona Christi*, 3) retomada por Tomás de Aquino:

Las acciones están en los singulares. Es así como, de entre todas las sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es persona (*actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona*)” (Tomás de Aquino. *Summa Theologiae. Prima Pars*, q. 29, a. 1).<sup>24</sup>

Dejaremos aquí de lado la cuestión de estimar si la interpretación heideggeriana de la historia de la persona como un capítulo de la historia del sujeto-sustancia es correcta o si, como han señalado algunos especialistas, no habría más bien que considerar a la historia del sujeto (y de la persona) en su dialéctica con la noción de hipóstasis, la cual constituiría, al menos dentro de una parte de la escolástica, un modo de de-sustancializar a la hipóstasis para pensar el

<sup>21</sup> Heidegger se apoya aquí sobre Scheler, Max. (1916). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, publicado en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Max Niemeyer Verlag, Halle s. S, Alemania, tomo II, pág. 243.

<sup>22</sup> Heidegger, Martin. (1927). *Sein und Zeit*. Niemeyer, Tübingen, Alemania.

<sup>23</sup> Boecio. *De duabus naturis et una persona Christi*, en: Migne, Jacques Paul (1857 -1866). *Patrologia Graeca*. Excudebat Migne, París, volumen 64, col. 1343: “Persona es la sustancia individual de naturaleza racional (*naturae rationabilis individua substantia*)”.

<sup>24</sup> Tomás de Aquino. (1880). *Summa Theologiae*. Bloud. París, Francia.

problema de la Trinidad, el cual afectaría, de modo decisivo (pero exegéticamente inverso al heideggeriano), la noción de persona.<sup>25</sup>

Sin embargo, es necesario señalar una dimensión que, normalmente, se suele olvidar en la historia de la noción de persona: esto es, su dimensión y origen jurídico<sup>26</sup>, lo cual reviste una importancia capital si tomamos en cuenta que, como sostienen muchos estudiosos, la noción teológica de persona consiste en una apropiación y resignificación de un término jurídico del mundo romano a través de la mediación de teólogos con formación jurídica como es el caso de Tertuliano (Schlossmann, 1906; Momigliano, 1992, págs. 83-92).<sup>27</sup>

Desde este punto de vista, la noción jurídica de *persona* en el *corpus* del derecho romano clásico es acaso una de las tres piedras angulares del universo teórico del derecho hasta el día de hoy. Como señala Gayo, el derecho se divide en “personas, cosas o acciones” (Gayo, *Institutas*, libro I: *Digesto*, I, 5, 1).<sup>28</sup> Así, nuestro interés en esta ocasión quedará circunscripto a la sola noción de persona a los fines de mostrar las transformaciones que esta categoría jurídica ro-

<sup>25</sup> Véase, por ejemplo, Agustín de Hipona. (1956). *De Trinitate*. Edición de Luis Arias. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, España, volumen VII, 5, 10 (pág. 485): “*Nefas est autem dicere ut subsistat et subsit deus bonitati suae atque illa bonitas non substantia sit uel potius essentia, neque ipse deus sit bonitas sua, sed in illo sit tamquam in subiecto. Vnde manifestum est deum abusiue substantiam uocari ut nomine usitatoe intellegatur essentia, quod uere ac proprie dicitur ita tu fortasse solum deum dici oporteat essentiam*”. En este texto, como puede apreciarse, se dejaría de lado el sujeto-sustancia de la tradición aristotélica.

<sup>26</sup> Como excepción, cf. Zarka, Yves-Charles. (1997). “L’invention du sujet de droit”, en: *Archives de philosophie*, 60 / 4, París, Francia, págs. 531-550.

<sup>27</sup> Cf. Schlossmann, Siegmud. (1906). *Persona und prosopon, im Recht und in Christlichen Dogma*. Lipsius, Kiel, Alemania. Esta posición es ratificada por Momigliano, Arnaldo. (1992). “Marcel Mauss and the quest for the person in Greek biography and autobiography”, en: Carrithers, Michael; Collins, Steven; Lukes, Steven. *The Category of the person. Anthropology, philosophy, history*. Cambridge University Press. Cambridge, Reino Unido.

<sup>28</sup> Gayo. *Institutas*, en: Justiniano, *op. cit.*

mana sufre bajo su remodelización en un contexto cristiano medieval. Sin embargo, a diferencia de lo que suele hacerse, no seguiremos la noción jurídica de persona a través de los debates trinitarios sino que veremos cómo, en un ámbito aparentemente marginal como es el derecho monástico, se produce una de las transformaciones más radicales de la noción de persona cuya onda expansiva ha modelado de modo perdurable el derecho contemporáneo que todavía no ha realizado un inventario apropiado de los orígenes de dicha mutación.

Como lo han demostrado antropólogos y lingüistas, la noción de persona tiene el sentido original de “máscara” y proviene, con toda certeza, del mundo etrusco como muchas otras palabras terminadas en *-na*. También, según la hipótesis de Mauss, serían los etruscos quienes habrían, a su vez, tomado esta palabra del griego *prósopon* y quienes, a su vez, sirven de ligazón con los ritos de la hermandad de los *Hirpi Sorani* como rituales sagrados de las máscaras (Mauss, 1938, págs. 263-281).<sup>29</sup> Lo importante para nosotros es que tanto en el mundo del ritual como en el mundo del teatro (ambos íntimamente relacionados) el significado de “persona” como máscara sirve para desdoblarse al individuo entre su ser físico y real y un ser ficticio que representa y con el cual no se confunde. De allí que, en el vocabulario latino propio del teatro se pueda hablar de “desempeñar un papel” (*personam sustinere*), “asumir un papel” (*personam gerere*), “tener un lugar en un papel” (*personae vicem gerere*). En este sentido, la persona es el doble ficcional del actor, el personaje, que nunca coincide con el ser físico de aquel.

Este sentido del vocablo entra rápidamente en la esfera jurídica para constituirse en el vocablo técnico más importante de todo el armazón de la jurisprudencia antigua (y

---

<sup>29</sup> Cf. Mauss, Marcel. (1938). “Une catégorie de l’esprit humain: la notion de personne et celle de ‘moi’”. *Journal of the Royal Anthropology Institute*, volumen LXVIII. London, Reino Unido.

moderna, podríamos decir, ya que la noción de “sujeto de derecho” es meramente doctrinal y no se halla en las codificaciones). Allí también, el objetivo es distinguir la persona física, real, individual en su unidad biológica y psicológica, de su doble ficticio, artificio puro del derecho que lo transforma en sujeto de imputación normativa. Como lo define, para el derecho romano, uno de los máximos especialistas en la materia:

La unidad de la “persona” no recubre primeramente aquella de un sujeto psíquico o psicológico. Esta recubre primeramente, en todo caso originariamente, la unidad de un patrimonio. Esta unidad es de orden gestional. Se llamaba finalmente, persona, en derecho romano, al sujeto de derecho titular de un patrimonio, y los agentes (hijos, esclavos) que él incluía y quienes, por ello mismo, estaban habilitados a representarlo jurídicamente [...] El derecho reconocía tantas personas como patrimonios, más que individuos. De allí la posibilidad para un solo sujeto de contener varias personas, o para una sola persona de contener varios sujetos. Un mismo individuo, si se repartía entre dos patrimonios, constituía dos personas (Thomas, 1998, pág. 100).<sup>30</sup>

Así, en un ejemplo que nos proporciona Juliano:

El esclavo común tiene la persona de dos esclavos (*communis servus duorum servorum personam sustinet*). Si mi propio esclavo ha recibido una promesa de parte de un esclavo que nos es común a ti y a mi, todo ocurre, en esta única fórmula verbal, como si dos promesas hubiesen sido pronunciadas separadamente, una que habría dirigido a la persona de mi esclavo, y la otra que se habría dirigido a la persona del tuyo (Juliano, *Digesto*, 45, 3, 4).<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Thomas, Yan. (1998). “Le sujet de droit, la personne et la nature. Sur la critique contemporaine du sujet de droit”. *Le Débat*. París, Francia.

<sup>31</sup> Juliano. *Digesto*, en: Justiniano, *op. cit.*

Como explica Thomas, el derecho opera una verdadera disociación de sujetos y de cuerpos, para componer “personas”. El esclavo común, individuo compartido entre dos amos, dividido entre dos patrimonios, pronuncia una sola promesa. Pero de su única boca salen dos palabras diferentes jurídicamente: una compromete al primer amo, la otra no compromete al segundo. En otras palabras, “lo que la naturaleza reúne en un cuerpo, en una boca, en una voz, el derecho lo disocia en dos fórmulas jurídicas distintas y en dos personas irreductibles” (Thomas, 1998, pág. 99).<sup>32</sup>

### III. El estatuto jurídico de las reglas monásticas como fuente heterodoxa del derecho.

Uno de los laboratorios donde Occidente ha llevado adelante una verdadera transformación de la noción jurídica de persona ha sido en los estatutos de las reglas monásticas. Con todo, resulta ampliamente problemático comprender qué es una regla. Probablemente, en la filosofía contemporánea, sea Ludwig Wittgenstein quien se haya interrogado con mayor ahínco sobre la naturaleza de toda regla. En efecto, una pregunta central que no deja de ocupar al filósofo es: “ ‘¿Cómo puedo seguir una regla? (*Wie kann ich einer Regel folgen?*)’ – si ésta no es una pregunta por las causas (*Ursachen*), entonces lo es por la justificación (*Rechtfertigung*) de que actúe así, siguiéndola” (Wittgenstein, 1988, pág. 210-211).<sup>33</sup>

En otras palabras: ¿qué tipo de acción se pone en marcha toda vez que alguien decide seguir una regla?<sup>34</sup> Cuando Witt-

<sup>32</sup> Thomas, Yan. *op. cit.*

<sup>33</sup> Wittgenstein, Ludwig. (1988). *Philosophische Untersuchungen / Investigaciones filosóficas*. Crítica, Barcelona, España.

<sup>34</sup> Este problema ha dado lugar a lo que se conoce como la “paradoja de Wittgenstein” (anclada en la proposición §201 de sus *Philosophische Untersuchungen*). La más aguda enunciación de la misma se halla en Kripke, Saul. (1982). *Wittgenstein on Rules and Private*

Wittgenstein aplica esta pregunta a las proposiciones gramaticales y a las matemáticas, su conclusión es que, en estos casos, las reglas no pueden ser ni verdaderas ni falsas. Sin embargo, Wittgenstein recusa la distinción entre proposiciones matemáticas y proposiciones ordinarias puesto que entre ellas no hay más que una diferencia en el tipo de lógica que determina la asignación de la certeza. En este sentido, es posible, equiparar, según el Wittgenstein de *Über Gewissheit*, una proposición matemática de otra que exprese un contenido religioso dado que en ambos casos, lo que está en juego es una similar noción de necesidad (Crispin, 1980, pág. 415).<sup>35</sup>

De hecho, el problema de “seguir una regla” se halla estrechamente relacionado con el de establecer cómo y de dónde una proposición extrae su carácter necesario. Para Wittgenstein la necesidad de una regla no deriva de un estado de cosas del mundo sino de una decisión lingüística por medio de la cual implementamos un determinado “juego de lenguaje” que actúa como sistema de representación de la realidad. En cierto sentido, es el propio hablante, en situación, el que edifica la necesidad de una regla que él mismo se impone. Sin embargo, este mismo tipo de problemática puede y debe aplicarse al problema de las reglas monásticas que, de algún modo, constituyen algo así como el zócalo arqueológico donde se pensó, por primera vez, lo que con el correr de los siglos se constituiría como la “paradoja de Wittgenstein” sobre el seguimiento de una regla.

---

*Language*. Basil Blackwell. Oxford, Reino Unido, págs. 7-56; sin embargo, es necesario destacar el ensayo pionero y fundamental de Bouveresse, Jacques. (1969). “La notion de ‘grammaire’ chez le second Wittgenstein”, en: *Revue Internationale de Philosophie*, n° 88-89. París, Francia, págs. 319-338. Para una respuesta al planteo de Kripke, cf. Miller, Alexander y Wright, Crispin. (2002). *Rule-following and meaning*, Carleton University Press, Ottawa, Canadá. También es de enorme interés teórico, Holtzman, Steven Harold y Leich, Christopher Michael. (1981). *Wittgenstein: to follow a rule*. Routledge & Kegan Paul. London, Reino Unido.

<sup>35</sup> Cf. Wright, Crispin. (1980). *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*. Duckworth, London, Reino Unido.

Wittgenstein mismo habla de “la teología como gramática (*Theologie als Grammatik*)” (Wittgenstein, 1988, pág. 282)<sup>36</sup> y, efectivamente, en el caso de la primera, su constitución como dogma, establece *ipso facto*, el carácter necesario de sus proposiciones. Con todo, entre la necesidad de una proposición matemática y otra de tipo teológico subsiste no sólo el vacío de indiferenciación que veía Wittgenstein, sino que la naturaleza de una y otra pueden distinguirse aún si ambas derivan de algún proceso decisional establecido en una interacción lingüística. Esta diferencia se funda en el hecho de que la necesidad del dogma va de la mano con la punibilidad jurídica de su violación, algo que no se produce en otros juegos de lenguaje. En este sentido, seguir una regla teológicamente establecida guarda el mismo carácter problemático que toda regla jurídica, cuya violación, altera la situación de algún sujeto de imputación en el mundo. Esta *vis obligandi* del derecho añade un componente de violencia constitutiva en las reglas de un dispositivo jurídico que se halla ausente de otros sistemas formales como el matemático o el gramatical (que, no obstante, no carecen de sanciones a su violación, pero son de naturaleza extra-jurídica).

Habiendo realizado estas consideraciones, podemos entonces ahora intentar comprender lo que podríamos denominar la “paradoja de la regla monástica” dado que, en un gesto inesperado, la tratadística medieval ha podido hablar de una *regula vivendi*, de una “regla de vida”. Es decir que, en una formulación en apariencia sorprendente, gramática y vida se funden en un inusitado dispositivo que busca transformar indisolublemente a la dimensión denotativa del lenguaje en una expresión (y no en una mera representación convencional) del mundo de la naturaleza y de la vida. Para intentar acercarnos a este problema, debemos entonces adentrarnos en el mundo de las reglas monásticas.

---

<sup>36</sup> Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*, op. cit.

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. Esta traducción latina de Jerónimo 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 (De Vogüé, 1980, pág. 12).<sup>37</sup> En este sentido, la regla es una vida evangélica codificada según un particular sistema normativo.

En este sentido, resulta de gran riqueza historiográfica la constatación de que la Comunidad (*koinonía*) pacomiana incluía una diversidad de concepciones teológicas que 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 eclesialógicas o doctrinalmente distintos aparecen extraordinariamente fluidas” (Goehring, 1999, pág. 216)<sup>38</sup> y, por ello, los pacomianos podían, sin ninguna dificultad, leer textos que posteriormente se considerarían heterodoxos o heréticos (Robinson, 1990).<sup>39</sup> 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. Y, según la perspectiva que

<sup>37</sup> De Vogüé, Adalbert. (1980). *Pachomian Koinonia*, vol. I: *The Life of Saint Pachomius and his Disciples*. Cistercian Publications. Kalamazoo, Estados Unidos de América.

<sup>38</sup> Goehring, James. *Ascetics, Society and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*. Trinity Press. Harrisburg, P.A., Estados Unidos de América.

<sup>39</sup> Robinson, James. (1990). *The Pachomian Monastic Library at the Chester Beatty Library and the Bibliothèque Bodmer*. Institute for Antiquity and Christianity. Claremont, Estados Unidos de América.

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” (Rousseau, 1985, pág. 88).<sup>40</sup>

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 (1975) 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” (pág. 141).<sup>41</sup> 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 poder, también es cierto que los modelos militares actuaron, en el origen del poder pastoral, también como uno 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 (*solvat cingulum*) inmediatamente y se dirigirá al altar con la cabeza gacha (*inclinata cervice*) y los brazos caídos (*manibus ad inferiora depressis*)” (Pacomio, *Regula S. Pachomii*, I).<sup>42</sup> Precisamente, el gesto de desatarse el cinturón denota un claro origen militar dado que en el ejército romano,

<sup>40</sup> Rousseau, Philip. *Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, California: California University Press: 1985 p. 88.

<sup>41</sup> Foucault, Michel. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard. París, Francia.

<sup>42</sup> Para la regla de Pacomio que se utiliza la siguiente edición: Boon, Amand. (1930). *Pachomiana Latina. Règle et Épîtres de St. Pachôme, Épître de St. Théodore et “Liber” de St. Orsiesius*. Bureaux de la Revue. Louvain, Bélgica.

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 (Lehmann, 1951, págs. 1-94).<sup>43</sup>

Esto nos obliga a admitir, entonces, que también en sus inicios, los monasterios surgieron de modelos políticos teologizados (Assmann, 2000)<sup>44</sup> 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 zoopolíticamente de una vida para darle una forma legislativamente modelada.

Al mismo tiempo, esta necesidad jurídica es establecida por la regla a partir de otra institución jurídica, el *votum*, o juramento sagrado de pertenencia (Ruppert, 1971)<sup>45</sup> 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.

<sup>43</sup> Lehmann, Konstantin. (1951). "Die Entstehung der Freiheitsstrafe in den Klöstern des hl. Pachomius" en: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung* 37.

<sup>44</sup> Assmann, Jan. (2000). *Herrschaft und Heil. Politische theologie in Altägypten, Israel und Europa*. Hanser Verlag. München, Alemania.

<sup>45</sup> Ruppert, Fidelis. (1971). *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge des klösterlichen Gehorsams*. Vier-Türme Verlag. Münsterschwarzach, Alemania.

Tomemos el caso de la Regla de San Benito. Así, la primera pregunta que debemos despejar es la siguiente: ¿podemos considerar también de naturaleza jurídica a esta *Regula*? El hecho de que, normalmente, se incluyan a las órdenes monásticas dentro de la historia de la religiosidad no nos debe hacer olvidar que, en su origen mismo, éstas fueron planteadas como formas alternativas de *societas* y de *jus*. En efecto, ¿qué significa la palabra misma *regula* (regla)? Isidoro 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*) (Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, VI, 16).<sup>46</sup>

Vemos entonces que una regla es un canon destinado a corregir de manera soberana y, a través de un modo 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 censeatur*)” (Graciano, *Decretum*, Pars I, 3).<sup>47</sup> 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

<sup>46</sup> Isidoro de Sevilla. (2006). *Etymologies*. Edición de Barney, Stephen. Cambridge University Press. Cambridge, Reino Unido.

<sup>47</sup> Graciano. (1879). *Decretum magistri Gratiani. Ed. Lipsiensis secunda post Aemilii Ludovici Richter curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem recognovit et adnotatione critica instruit Aemilius Friedberg*. B. Tauchnitz. Leipzig, Alemania.

ha podido incluir a la *regula* como una forma muy especial, como ya veremos, de canon. La *Regula Monachorum* de San Benito recuerda que hay varias clases de monjes: “la primera es la de los cenobitas, esto es, la de aquellos que viven en un monasterio y que militan bajo una regla y un abad (*primum coenobitarum, hoc est monasteriale, militans sub regula vel abbate*)” (*Regula Sancti Benedicti*, I, 2).<sup>48</sup> Ya se mencionan aquí, los dos componentes dialécticos que determinan la vida del monasterio: la regla y el abad. En efecto, la función de este último consiste, sobretudo, en ser el representante del Mesías mismo dentro de la comunidad: “Se cree, en efecto, que hace las veces de Cristo en el monasterio, puesto que se lo llama con ese nombre (*Christi enim agere vices in monasterio creditur, quando ipsius vocatur pronomine*) según lo que dice el Apóstol” (*Regula Sancti Benedicti*, II, 2-3).<sup>49</sup>

Las funciones del abad son tres: enseñar (*docere*), establecer (*constituere*) y mandar (*iubere*), lo cual, en modo alguno quiere decir que el abad esté por encima de la disposición de la Regla dado que, a diferencia de la posición soberana, no puede dispensarse a sí mismo del cumplimiento de la ley. No existe para el abad ninguna forma de excepción al cumplimiento de la Regla que se impone a sí mismo y los otros:

“Mas el mismo abad haga todo con temor de Dios y observando la Regla (*cum timore Dei et observatione regulae omnia faciat*), sabiendo que ha de dar cuenta, sin duda alguna, de todos sus juicios a Dios, justísimo juez” (*Regula Sancti Benedicti*, III, 11).<sup>50</sup> De este modo, la noción política de obediencia, se halla en el centro de articulación de la vida monástica en su conjunto:

<sup>48</sup> Para la Regla de San Benito se ha utilizado, en este artículo, la siguiente edición latina: Fry, Timothy. (1981). *The Rule of St. Benedict in Latin and English with Notes*. The Liturgical Press. Collegeville, Estados Unidos de América.

<sup>49</sup> *Regula Sancti Benedicti, op. cit.*

<sup>50</sup> *Ibíd.*

El primer grado de humildad es una obediencia sin demora (*primus humilitatis gradus est oboedientia sine mora*) 2. Esta es la que conviene a aquellos que nada estiman tanto como a Cristo [...] Estos tales, dejan al momento sus cosas, abandonan la propia voluntad (*voluntatem propriam deferentes*), 8. desocupan sus manos y dejan sin terminar lo que estaban haciendo, y obedeciendo a pie juntillas, ponen por obra la voz (*voce*) del que manda. 9. Y así, en un instante, con la celeridad que da el temor de Dios, se realizan como juntamente y con prontitud ambas cosas: el mandato del maestro y la ejecución del discípulo (*magistri iussio et perfecta discipuli opera*)” (*Regula Sancti Benedicti*, V, 1-9).<sup>51</sup>

En efecto, considerada en su aspecto más abarcador, la antropología cristiana tiene uno de sus pilares en la noción política de obediencia, la cual, en tanto negada por el pecado original de Adán, constituye el *Urphänomenon* que determina la existencia misma de la finitud y de la historia. “Ser obedientes a Dios” (*Theôi hupotassómēnoi*) (Ignacio de Antioquía, *Ad Ephesios*, V, 13)<sup>52</sup> será entonces la máxima cardinal de la teología política cristiana (Schweitzer, 1904, págs. 91-109).<sup>53</sup> Como ya lo señalaba muy tempranamente Policarpo de Esmirna, “Dios reclamará su sangre a los que le desobedecen (*tôn apeithoúnton*)” (Policarpo de Esmirna, *Epistula ad Philipenses*, II, 1, 3).<sup>54</sup>

<sup>51</sup> *Ibíd.*

<sup>52</sup> Ignacio de Antioquía. *Ad Ephesios*, V, 13. Se ha utilizado la edición de Bosio, Guido. (1966). *I Padri Apostolici. San Policarpo*. Societa Editrice Internazionale. Torino, Italia.

<sup>53</sup> Schweitzer, Vinzenz. (1904). “Polykarp von Smyrna über Erlösung und Rechtfertigung”, en *Theologische Quartalschrift*, 86.

<sup>54</sup> Policarpo de Esmirna. *Epistula ad Philipenses*, II, 1, 3. Se utilizó la edición de Bosio, Guido. (1966). *I Padri Apostolici. Sant’Ignazio d’Antiochia*. Societa Editrice Internazionale. Torino, Italia.

Por ello mismo, el monaquismo hará también del mandato de obediencia, la piedra basal de la vida según Cristo.<sup>55</sup> Y, de hecho, la *imitatio Christi* es el objetivo supremo de la vida monástica. Sin embargo, una vez establecidos estos principios rectores, es necesario interrogarse sobre los múltiples aspectos sobre los cuales legisla la regla. En principio, ningún aspecto de la vida del monje queda fuera de la jurisdicción de la regla: desde la posibilidad misma de hablar, “dada la importancia del silencio, rara vez se dé permiso a los discípulos perfectos para hablar aún de cosas buenas, santas y edificantes (*quamvis de bonis et sanctis et aedificationum eloquiis*)” (*Regula Sancti Benedicti*, VI, 3)<sup>56</sup> hasta la regulación del sueño y la liturgia:

en invierno, es decir, desde el primero de noviembre hasta Pascua, siguiendo un criterio razonable, levántense a la octava hora de la noche, a fin de que descansen hasta un poco más de media noche, y se levanten ya reparados. Lo que queda después de las Vigilias, empléenlo los hermanos que lo necesiten en el estudio del salterio y de las lecturas (*quod vero restat post vigilias a fratribus qui psalterii vel lectionum aliquid indigent meditationi inserviatur*). Pero desde Pascua hasta el mencionado primero de noviembre,

<sup>55</sup> Como un ejemplo entre muchos otros posibles, véase Agustín de Hipona. *Regula ad Servos Dei*, col. 1383 : “*Praeposito tanquam patri obediatur ; multo magis presbytero qui omnium vestrum curam gerit. Ut ergo cuncta ista servantur, et si quid servatum minus fuerit, non negligenter praetereatur, sed ut emendandum corrigendumque curetur, ad praepositum praecipue pertinebit, ut ad presbyterum, cujus est apud vos major auctoritas, referat quod modum vel vires ejus excedit* [edición utilizada: Migne, Jacques-Paul. (1844-1855). *Patrologia Latina*. Excudebat Migne. Volumen 32. París, Francia]. Para la teología medieval, cf. Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 104 a. 4: “*Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ille qui obedit movetur per imperium eius cui obedit, sicut res naturales moventur per suos motores. Sicut autem Deus est primus motor omnium quae naturaliter moventur, ita etiam est primus motor omnium voluntatum, ut ex supra dictis patet. Et ideo sicut naturali necessitate omnia naturalia subduntur divinae motioni, ita etiam quadam necessitate iustitiae omnes voluntates tenentur obedire divino imperio*”. Edición utilizada: Tomás de Aquino. (1880). *Summa Theologiae*. Bloud, París, Francia.

<sup>56</sup> *Regula Sancti Benedicti*, op. cit.

el horario se regulará de este modo: Después del oficio de Vigilias, tras un brevísimo intervalo para que los hermanos salgan a las necesidades naturales (*quo fratres ad necessaria naturae exeant*), sigan los Laudes, que se dirán con las primeras luces del día (*Regula Sancti Benedicti*, VIII, 1-4).<sup>57</sup>

Pero desde luego, no tan sólo el dormir sino también la forma de hacerlo: “duerma cada cual en su cama (*singuli per singula lecta dormiant*). Reciban de su abad la ropa de cama adecuada a su género de vida. Si es posible, duerman todos en un mismo local” (*Regula Sancti Benedicti*, XXII, 1-5).<sup>58</sup> Del mismo modo, se establece también, la relación que los monjes pueden tener con los objetos del mundo:

Que nadie se permita dar o recibir cosa alguna sin mandato del abad, ni tener en propiedad nada absolutamente, ni libro, ni tablillas, ni pluma, nada en absoluto (*neque aliquid habere proprium, nullam omnino rem, neque codicem, neque tabulas, neque graphium, sed nihil omnino*), como a quienes no les es lícito disponer de su cuerpo ni seguir sus propios deseos. Todo lo necesario deben esperarlo del padre del monasterio, y no les está permitido tener nada que el abad no les haya dado o concedido (*Regula Sancti Benedicti*, XXXIII, 2-6).<sup>59</sup>

El régimen de los baños también se manda con escrupulosidad: “ofrézcase a los enfermos, siempre que sea conveniente, el uso de los baños (*balnearum usus*); pero a los sanos, especialmente a los jóvenes, permítaselos más difícilmente” (*Regula Sancti Benedicti*, XXXVI, 8)<sup>60</sup> no menos que el régimen dietético: “nos parece suficiente que

---

<sup>57</sup> *Ibíd.*

<sup>58</sup> *Ibíd.*

<sup>59</sup> *Ibíd.*

<sup>60</sup> *Ibíd.*

en la comida diaria, ya se sirva ésta a la hora sexta o a la hora nona, se sirvan en todas las mesas dos platos cocidos a causa de las flaquezas de algunos, para que el que no pueda comer de uno, coma del otro” (*Regula Sancti Benedicti*, XXXIX, 1-3).<sup>61</sup> También las horas en que estas comidas han de tomarse están prescriptas: “Desde Pentecostés, durante el verano, si los monjes no trabajan en el campo o no les molesta un calor excesivo, ayunen los miércoles y viernes hasta nona, y los demás días coman a sexta. Quede esto bajo el gobierno del abad (*in abbatis sit providentia*)” (*Regula Sancti Benedicti*, XLI, 1-4).<sup>62</sup> Los aspectos bajo el control de la regla se amplían hasta incluir, desde luego, el trabajo y toda la actividad diaria del monasterio, los cuales se hallan estrictamente reglados:

desde Pascua hasta el catorce de septiembre, desde la mañana, al salir de Prima, hasta aproximadamente la hora cuarta, trabajen en lo que sea necesario. Desde la hora cuarta hasta aproximadamente la hora de sexta, dedíquense a la lectura. Después de Sexta, cuando se hayan levantado de la mesa, descansen en sus camas con sumo silencio, y si tal vez alguno quiera leer, lea para sí, de modo que no moleste a nadie (*aut forte qui voluerit legere sibi sic legat ut alium non inquietet*). Nona dígase más temprano, mediada la octava hora, y luego vuelvan a trabajar en lo que haga falta hasta Vísperas (*Regula Sancti Benedicti*, XLVIII, 3-6).<sup>63</sup>

Entre los innumerables aspectos de los que se ocupa la regla, también se halla la correspondencia y los obsequios:

en modo alguno le es lícito al monje recibir cartas, eulogias o cualquier pequeño regalo de sus padres, de otra persona o de otros monjes, ni tampoco darlos a ellos, sin la autorización

---

<sup>61</sup> *Ibíd.*

<sup>62</sup> *Ibíd.*

<sup>63</sup> *Ibíd.*

del abad (*nullatenus liceat monacho neque a parentibus suis neque a quoquam hominum nec sibi invicem litteras, eulogias vel quaelibet munuscula accipere aut dare sine praecepto abbatis*) (*Regula Sancti Benedicti* LIV, 1).<sup>64</sup>

Y así también la vestimenta:

por nuestra parte, sin embargo, creemos que en lugares templados a cada monje le basta tener cogulla y túnica (la cogulla velluda en invierno, y ligera y usada en verano), un escapulario para el trabajo, y medias y zapatos para los pies. No se quejen los monjes del color o de la tosquedad de estas prendas (*de quarum rerum omnium colore aut grossitudine non causentur monachi*), sino acéptenlas tales cuales se puedan conseguir en la provincia donde vivan, o que puedan comprarse más baratas. Preocúpese el abad de la medida de estos mismos vestidos, para que no les queden cortos a los que los usan, sino a su medida (*Regula Sancti Benedicti*, LV, 4-8).<sup>65</sup>

Como puede verse, la Regula está destinada a abarcar todos los aspectos de la vida del monje mediante una gestión integral de su vida, basada en el precepto de la obediencia teológico-política, que se extiende desde su ingreso a la comunidad monacal hasta el final de su existencia y más allá.

#### **IV. El problema del estatuto jurídico del *usus pauper* como genealogía de la biopolítica moderna en su aspecto gestional**

Ahora bien, los ejemplos podrían multiplicarse indefinidamente. No obstante, antes de extraer una conclusión parcial y provisional sobre este aspecto tan particular de todas

---

<sup>64</sup> *Ibíd.*

<sup>65</sup> *Ibíd.*

las reglas monásticas –aquí ejemplificado por las de Pacomio y San Benito– 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. Así por ejemplo:

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 (Gayo, *Asuntos Comunes*, libro II en: *Digesto*, 17.1.2.6).<sup>66</sup>

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 estableciendo lo siguiente:

<sup>66</sup> Gayo. *Asuntos Comunes*, en: Justiniano, *op. cit.*

Ustedes me preguntan hasta qué punto es obligatoria [la *Regula*] para aquellos que hacen profesión de ella: en otros términos, ustedes 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 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 suscepit 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 sim-

ples 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” (Bernardo de Claraval, *De praecepto et dispensatione*, 1-2).<sup>67</sup>

La respuesta de Bernardo, como ha sido magistralmente demostrado por Emanuele Coccia (2010), es sumamente compleja dado que no establece que la Regla, en sí misma, sea consejo o precepto (págs. 127-146).<sup>68</sup> 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*.

En efecto, podemos ver la magnitud de la transformación que el derecho monástico opera sobre el antiguo derecho romano y la categoría de 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 normati-

<sup>67</sup> La edición utilizada es la siguiente: Bernardo de Claraval. (1963). *Sancti Bernardi Opera*. Edición de J. Leclerq, y H.-M. Rochais. Editiones Cistercienses. Roma, Italia. Sobre este particular, cf., 2010, pp. 127 - 146.

<sup>68</sup> Coccia, Emanuele (2010). “La legge della salvezza: Bernardo di Clairvaux e il diritto monástico”, en: *Viator* 41/3.

vidad 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 encarna 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: así, 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. 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 privado hasta el punto en que ambas esferas, constitutivas de la política clásica, se tornan indistinguibles. En efecto, como hemos visto, la filosofía antigua –representada en nuestro caso por Aristóteles– edificaba la reflexión política a partir de una definición ontológica de la naturaleza y, concomitantemente, de la posición que el hombre, como animal político, 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.

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.

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 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 acción 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.

La teología política del 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 encarnada (Clemente de Alejandría. *Stromata*, I, 181, 4-5)<sup>69</sup> y los monjes constituyeron su vida como una auténtica *imitatio Christi*, se estableció lo que hemos dado en llamar “paradoja de la regla monástica”.

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 norma inmanente capaz de gestionar normativamente el curso de la vida. Dicho de otro modo e invirtiendo completamente el *dictum* wittgensteiniano, la vida se transformó entonces en la nueva surgente misma de la ley.

## V. La pobreza franciscana o la interrelación heterodoxa entre el derecho y la economía modernas

En este artículo defendemos la hipótesis de que las reglas monásticas no son una abdicación del derecho, como proponen otras interpretaciones 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. Ahora bien, 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. Así por ejemplo, desde la perspectiva de Agamben, el antinomismo jurídico de los franciscanos radicales se corresponde con una renuncia a todo uso eco-

<sup>69</sup> La edición utilizada corresponde a Clemente de Alejandría. (1869). *Opera*. E Typographeo Clarendoniano, Oxonii, Reino Unido.

nómico 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 (Flood, 1996, págs. 31-53).<sup>70</sup> Diversas bulas papales fueron marcando el ritmo del conflicto: la *Quo Elongati* (1230), la *Ordinem vestrum* (1245), la *Quanto studiosius* (1247), la *Exiit qui seminat* (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.<sup>71</sup>

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 (2011), “la

<sup>70</sup> Flood, David. (1996). “Franciscan Poverty: a brief survey”, en: Gedeon, Gál - Flood, David (editores). *Nicolaus Minorita, Chronica Documentation on Pope John XXII, Michael of Cesena, and the Poverty of Christ, with Summaries in English (Latin Edition) - a Source Book. Franciscan Institute Publications*. St. Bonaventure University. New York, Estados Unidos de América.

<sup>71</sup> Sobre el conflicto y su historia, cf. Grundmann, Herbert. (1935). *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. Emil Ebering. Berlin, Alemania; Moorman, John. (1968). *A history of the Franciscan Order from its origins to the year 1517*. Clarendon Press, Oxford, Reino Unido; Tierney, Brian. (1972). *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*. Brill. Leiden, Holanda; Lambert, Malcolm. (1998). *Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210-1323*. The Franciscan Institute. St. Bonaventure, Estados Unidos de América; Burr, David. (2001). *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*. Pennsylvania State University. Pennsylvania, Estados Unidos de América; Mäkinen, Virpi. (2001). *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*. Peeters. Leuven, Bélgica.

*abdicatio 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” (pág. 139).<sup>72</sup>

Para sostener esta hipótesis, Agamben (2011) se apoya en autores como Pedro de Juan Olivi para quien “la *abdicatio 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” (pág. 173).<sup>73</sup> Sin embargo, Agamben sólo utiliza parcialmente los textos de Olivi 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.

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 usura<sup>74</sup> 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 la apro-

<sup>72</sup> Agamben (2011), *op. cit.*

<sup>73</sup> Agamben. (2011), *op. cit.*

<sup>74</sup> El problema de la usura en el pensamiento económico medieval es de grandísima complejidad. Cf. los importantes análisis de Noonan, John. (1957). *The Scholastic Analysis of Usury*. Harvard University Press. Massachusetts, Estados Unidos de América y Langholm, Odd. (1992). *Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*. Brill, Leiden, Holanda.

piación 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 (Todeschini, 2008, pág. 114).<sup>75</sup> Aunque el *usus facti* integra la cima de la vida perfecta (Grossi, 2000, págs. 113-189)<sup>76</sup>, de ningún modo el pensamiento franciscano proponía que este debía ser el único modelo de la vida económica. Al contrario, este último era únicamente el paradigma propuesto para los monjes de la Orden mientras que, en el mismo gesto, propugnaban por el crecimiento económico de la sociedad (Piron, 2012, págs. 49-73).<sup>77</sup>

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:

<sup>75</sup> Todeschini, Giacomo. (2008). *Richesse franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché*. Verdier. París, Francia.

<sup>76</sup> Grossi, Paolo. “Usus facti. La nozione dei proprietà nella inaugurazione dell’età nuova”, en: Grossi, Paolo. *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*. Giuffrè. Milano, Italia.

<sup>77</sup> Piron, Sylvain. “Les mouvements chrétiens de pauvreté au Moyen Âge central”, en: Bourg, Dominique; Roch, Philippe (editores). *Sobriété volontaire : en quête de nouveaux modes de vie*. Labor et Fides. Genève, Suiza.

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 lapsum 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 viciium in huiusmodi 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 (Olivi, *Tractatus de contractibus*, II, 56).<sup>78</sup>

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.

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:

<sup>78</sup> Olivi, Pierre de Jean. (2012). *Tractatus de contractibus*. Edición y comentarios de Sylvain Piron. Les Belles Lettres. París, Francia.

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 sobregregado (*valor superadiunctus*) (Olivi, *Tractatus de contractibus*, II, 63).<sup>79</sup>

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 sobregregado” 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 circulación del dinero y de los bienes para el consumo sin que éstos queden estancados bajo la forma de la adquisición suntuosa.

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 la sociedad civil en tanto y en cuanto éstas no sean destinadas al atesoramiento personal sino la circulación en la esfera de la producción y del consumo. Desde este punto de vista,

<sup>79</sup> Olivi, Pierre de Jean, *op. cit.*

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 discernen, 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 (Todeschini, 2008, págs. 178-179).<sup>80</sup>

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” (Todeschini, 2008, pág. 255).<sup>81</sup>

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

<sup>80</sup> Todeschini, Giacomo. (2008), *op. cit.*

<sup>81</sup> Todeschini, Giacomo. (2008), *op. cit.*

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 mercados pueden y deben prosperar en beneficio del conjunto de la comunidad política de los hombres.

## VI. Conclusión

Si el mundo moderno puede ser caracterizado como aquel en el que la ley se transforma en procesos de normativización, una arqueología de dicha mutación debe ser rastreada en el paulatino 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 (Napolí, 2009, págs. 225-250).<sup>82</sup> Por ello, el derecho monástico es un zócalo insoslayable de una historia biopolítica de la ley como gestión de la naturaleza cuyo contornos sólo hoy comenzamos a entrever y en donde, paralelamente, la onto-teo-logía hizo de la *zoè* el último bastión no deconstruido de la metafísica occidental.

En este sentido, hemos buscado por un lado mostrar, en diálogo crítico con Giorgio Agamben, que las reglas monásticas no reflejan tanto un “antinomismo” (Soares de Moura Costa

---

<sup>82</sup> Napolí, Paolo. (2009). “La visita pastoral: un laboratorio de la normatividad administrativa”, en: Conte, Emanuele; Madero, Marta, *Procesos, inquisiciones, pruebas*. Manantial, Buenos Aires, Argentina.

Matos, 2012, págs. 277-342)<sup>83</sup> cuanto más bien una mutación del estatuto de la ley que adquiere, a partir de la edad clásica, progresivamente un estatuto que puede calificarse de normativo (Canguilhem, 1965, págs.155-169)<sup>84</sup> en el sentido de una gestión inmanente de la vida según los trabajos de Michel Foucault (1975) sobre estos procesos (págs. 180-186).<sup>85</sup> Por otra parte, hemos buscado subrayar que la “altísima pobreza” pregonada por la regla de vida 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 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).<sup>86</sup> Para esto, se torna importante considerar a las reglas monásticas como un fenómeno novedoso en el orden jurídico medieval 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 a todo derecho y a toda economía, la regla monástica franciscana puede ser considerada como el grado cero de la ley y del

<sup>83</sup> Soares de Moura Costa Matos, Andityas. (2012). “NOMOS ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ? apocalipse, exceção, violência”, en: *Revista Brasileira de Estudos Políticos* nº 105.

<sup>84</sup> Canguilhem, Georges. (1965). *La connaissance de la vie*. Vrin, París, Francia.

<sup>85</sup> Foucault, Michel. (1975), *op. cit.*

<sup>86</sup> Hay que reconocer, sin embargo, una nueva tendencia en los estudios weberianos que ha mostrado cómo, en el Max 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, Meinrad. *Das Christentum und der Geist des Kapitalismus. Die Auslegungsgeschichte des biblischen Talentgleichnisses*. Böhlau Verlag. Köln-Weimar-Wien, Alemania).

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 (2011) 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” (pág. 175).<sup>87</sup> 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 (Clifford, 2013).<sup>88</sup>

En este recorrido, hemos podido constatar que las reglas monásticas medievales configuran un caso de heterodoxia jurídica pues, estas fuentes, nos permiten vislumbrar cómo un conjunto textual puede adquirir valor jurídico aún proviniendo de un ámbito en principio ajeno a lo jurídico. Y, al mismo tiempo, resulta un ejemplo paradigmático de la transformación progresiva de la ley en normatividad como proceso en curso en el mundo contemporáneo en todos los aspectos de la vida jurídica y económica de las sociedades globales (Todeschini, 2021)<sup>89</sup>. Hemos querido mostrar, entonces, que una concepción heterodoxa nos puede permitir una arqueología de nuestro presente que remonte en los siglos a los fines de comprender cómo la noción de vida ha podido, crecientemente, convertirse en objeto privilegiado de la administración jurídica.

<sup>87</sup> Agamben, Giorgio (2011), *op. cit.*

<sup>88</sup> Lawrence, Clifford. (2013). *The Friars: The Impact of the Early Mendicant Movement on Western Society (The Medieval World)*. I.B. Tauris & Co. London, Reino Unido.

<sup>89</sup> Todeschini, Giacomo. (2021). *Come l'acqua e il sangue. Le origini medievali del pensiero economico*. Edizioni Carocci. Roma, Italia.