

ALTÍSIMA POBREZA

Reglas monásticas y formas de vida

(Homo sacer IV, 1)

Giorgio Agamben

Traducción de

FLAVIA COSTA Y MARÍA TERESA D'MEZA

PRE-TEXTOS

PREFACIO

El objeto de esta investigación es el intento —estudiado en el caso ejemplar del monaquismo— de construir una forma-de-vida, es decir, una vida que se vincula tan estrechamente a su forma que se hace inseparable de ella. Es en esta perspectiva como la investigación se confronta sobre todo con el problema de la relación entre regla y vida, que define el dispositivo a través del cual los monjes intentaron realizar su ideal de una forma de vida común. Se trataba no tanto, o no sólo, de investigar la espinosa madeja de preceptos puntillosos y de técnicas ascéticas, de claustros y *horologia*, de tentaciones solitarias y de liturgias corales, de exhortaciones fraternas y de castigos feroces a través de los cuales se constituye el cenobio, en vista de la salvación del pecado y del mundo, como de una “vida reglar”. Más bien se trataba, pues, de comprender antes que nada la dialéctica que viene a instaurarse así entre los dos términos, “regla” y “vida”. Dicha dialéctica es, en efecto, tan densa y compleja que, a los ojos de los estudiosos modernos, parece resolverse por momentos en una identidad perfecta: *vita vel regula* [la vida o la regla], según el exordio de la *Regla de los Padres*, o en las palabras de la *Regula non bullata*, de

Francisco de Asís, *haec est regula et vita fratrum minorum* [esta es la regla y la vida de los hermanos menores]. Sin embargo, aquí se ha preferido mantener toda la ambigüedad semántica de *vel* y *et*, para mirar más bien el cenobio como un campo de fuerzas atravesado por dos intensidades contrapuestas, a la vez que entrelazadas en su recíproca tensión entre algo inaudito y algo nuevo, o sea una forma-de-vida que se ha acercado obstinadamente a su propia realización y con igual obstinación ha fallado en ella. La gran novedad del monaquismo no es la confusión entre vida y norma ni una nueva declinación del vínculo entre hecho y derecho, sino la identificación de un plano de consistencia, impensado y tal vez aún hoy impensable, que los sintagmas *vita vel regula, regula et vita, forma vivendi, forma vitae* intentan nombrar con gran dificultad y en el cual tanto la "regla" como la "vida" pierden su significado familiar para señalar en dirección a un tercer elemento que se trata precisamente de sacar a la luz.

Sin embargo, en el curso de la investigación, lo que apareció como obstáculo a la emergencia y a la comprensión de este tercer significado no es tanto la insistencia sobre dispositivos que a los modernos pueden parecerles jurídicos, como el voto y la profesión, sino más bien un fenómeno tan absolutamente central en la historia de la Iglesia como opaco para los modernos: la liturgia. La gran tentación de los monjes no fue la que dejó fijada la pintura del siglo XV en las figuras femeninas semidesnudas y en los monstruos informes que asedian a Antonio en su ermita, sino la voluntad de construir sus vidas como una liturgia

integral e incesante. Es por ello que la investigación, que al principio se proponía definir, a través del análisis del monaquismo, la forma-de-vida, debió medirse con la tarea —que para nada se daba por descontada y que podría resultar, al menos en apariencia, desencaminada y ajena— de una arqueología del oficio (cuyos resultados se publican al mismo tiempo que la presente investigación, en un volumen separado con el título *Opus Dei. Arqueología del oficio*).

Sólo una definición preliminar del paradigma a la vez ontológico y práctico, en el que se entretejen tanto el ser como el actuar, lo divino y lo humano, que la Iglesia no ha cesado de modelar y de articular a lo largo de su historia —desde las primeras, inciertas prescripciones de las *Constitutiones apostólicas* hasta la minuciosa arquitectura del *Rationale divinatorum officiorum*, de Guillermo Durando de Mende (siglo XIII), y la calculada sobriedad de la encíclica *Mediator Dei* (1947)—, podía permitir en efecto comprender la experiencia, cercanísima y al mismo tiempo remota, que venía cuestionada por la forma-de-vida.

Si la comprensión de la forma de vida monástica sólo podía darse en contrapunto con el paradigma litúrgico, el experimento quizá crucial de la investigación sólo podía situarse en el análisis de los movimientos espirituales de los siglos XII y XIII, que culminan en el franciscanismo. En cuanto sitúan su experiencia central ya no sobre el plano de la doctrina y de la ley, sino sobre el plano de la vida, estos se presentan en esta perspectiva como el momento en todo sentido decisivo en la historia del monaquismo, en el cual su fuerza y su debilidad, sus logros y sus fallos alcanzan su tensión extrema.

El libro se centra, por lo tanto, en una interpretación del mensaje de Francisco y de los teóricos franciscanos de la pobreza y del uso, que, por una parte, una precoz leyenda y una literatura hagiográfica recubrieron con la máscara demasiado humana del *pazzus* y del juglar o con aquella, ya no humana, de un nuevo Cristo; y que por otra parte, una exégesis más atenta a los hechos que a sus implicaciones teóricas encerró en los límites disciplinares de la historia del derecho y de la Iglesia. En ambos casos, lo que quedaba intacto era quizás el legado más precioso del franciscanismo, con el que Occidente siempre deberá volver a medirse como su tarea indiferible: cómo pensar una forma-de-vida, es decir, una vida humana que se sustraiga por completo a ser capturada por el derecho, y un uso de los cuerpos y del mundo que no se sustancie jamás en una apropiación.

Tal tarea exigirá la elaboración de una teoría del uso, de la cual la filosofía occidental desconoce incluso los principios más elementales; y a partir de ella, de una crítica de esa ontología operativa y gubernamental que, bajo los disfraces más variados, continúa determinando los destinos de la especie humana. Esta tarea queda reservada al último volumen de *Homo sacer*.

I

REGLA Y VIDA

1. NACIMIENTO DE LA REGLA

1.1. Entre los siglos IV y V de la era cristiana se asiste al nacimiento de una particular literatura que, al menos a primera vista, no parece tener precedentes en el mundo clásico: las reglas monásticas. El conjunto de los textos que la tradición clasifica bajo esta rúbrica es, al menos en cuanto concierne a su forma y presentación, tan heterogéneo, que el íncipit de los manuscritos no puede sino compendiarlos bajo los más diversos títulos: *vitae*, *vita vel regula*, *regula*, *hóroi katà plátos, perì tês*¹ *askéseos tôn makariôn paterôn*, *instituta coenobiorum*, *praecepta*, *praecepta atque instituta*, *statuta patrum*, *ordo monasterii*, *historiae monachorum*, *asketikaî diatáxeis*. Pero incluso si nos atenemos a una concepción más estrecha del término —como la que se halla presente en el *Codex regularum*, en el cual Benito de Aniane recoge a principios del siglo IX cerca de veinticinco reglas antiguas—, la diversidad de los textos no podría ser mayor. Y no sólo en cuanto a las dimensiones (desde las casi trescientas páginas de la *Regula magistri* hasta las pocas hojas de la regla de Agustín o de la segunda *Regla de los Padres*),

¹ Se ha decidido subrayar las vocales largas *eta* y *omega* para diferenciarlas de las breves *epsilón* y *omicrón* (*N. de las T.*).

sino en cuanto a la presentación (preguntas y respuestas —*erotapokríseis*— entre monjes y maestros en Basilio de Cesarea, colección impersonal de preceptos en Pacomio, proceso verbal de una reunión de Padres en la *Regla de los cuatro Padres*) y, sobre todo, en cuanto al contenido, que varía desde cuestiones referentes a la interpretación de las Escrituras o a la edificación espiritual de los monjes, hasta la enunciación seca o minuciosa de preceptos y prohibiciones. No se trata, por lo menos a primera vista, de obras jurídicas, aunque pretendan regular, a menudo hasta en los detalles mínimos y a través de sanciones precisas, la vida de un grupo de individuos; no son narraciones históricas, aunque a veces simplemente parezcan transcribir el modo de vida y las costumbres de los miembros de una comunidad; no son hagiografías, si bien en ocasiones se confunden a tal punto con la vida del santo o de los Padres fundadores, que llegan a presentarse como su registro en forma de *exemplum* o *forma vitae* (en este sentido, Gregorio Nacianceno podía afirmar que la vida de Antonio escrita por Atanasio era “una legislación (*nomothésia*) de la vida monacal en forma narrativa (*en plásmati diegéseos*)”, Gregorio Nacianceno, p. 510). Aunque su objetivo último sin duda sea la salvación del alma siguiendo los preceptos del Evangelio y la celebración del oficio divino, las reglas no pertenecen a la literatura y a la práctica eclesiásticas, de las que toman distancia, sin polémica pero firmemente. No son, en suma, *hypomneúmata* o ejercicios de ética, como los que Michel Foucault analizó en relación con el final del mundo antiguo. No obstante, su preocupación central es precisamente

la de gobernar la vida y las costumbres de los hombres, tanto singular como colectivamente.

La presente investigación pretende mostrar cómo, en estos textos —a un tiempo tan diversos y monótonos, cuya lectura resulta tan incómoda al lector moderno— se produce, en una medida quizá más decisiva que en los textos jurídicos, éticos, eclesiásticos o históricos de la misma época, una transformación que inviste tanto al derecho como a la ética y la política, e implica una radical reformulación de la propia conceptualidad que articulaba hasta entonces la relación entre la acción humana y la norma, la “vida” y la “regla”, sin la cual la racionalidad política y ético-jurídica de la modernidad no sería pensable.

En este sentido, los sintagmas *vita vel regula, regula et vita, regula vitae* no son una simple hendíadis, sino que definen, en la presente investigación, un campo de tensiones históricas y hermenéuticas que exige repensar ambos conceptos. ¿Qué es una regla, si esta parece confundirse sin restos con la vida? Y ¿qué es una vida humana, si esta no puede distinguirse ya de la regla?

1.2. La perfecta comprensión de un fenómeno es su parodia. En 1546, al final de la *Vie très horrifique du grand Gargantua*, François Rabelais relata cómo Gargantúa, para recompensar al monje con quien había compartido sus poco edificantes empresas, hace construir para él una abadía que será llamada Thelema. Después de haber descrito con detalle la estructura arquitectónica del edificio (*en figure exa-*

gone, en telle façon que à chascun angle estoit bastie une grosse tour [El edificio tenía forma hexagonal, de tal modo que en cada ángulo se levantaba una gran torre (Rabelais, *Gargantúa*, trad. de Camilo Flores Varela, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 229)], la disposición de las habitaciones, el modo de vestir de los thelemitas y sus edades, Rabelais explica *comment estoient reigléz leur manière de vivre* [cómo regulaban los telemitas su modo de vida (ibíd., p. 241)], en una forma que a todas luces es la parodia de una regla monástica. Como en toda parodia, se asiste a una puntual inversión del *cursus* monástico, escrupulosamente marcado por el ritmo de los *horologia* y de los oficios, en medio de lo que, al menos a primera vista, parece ser una absoluta falta de reglas:

Et parce que ès religions de ce monde, tout est compassé, limité et reiglé par heures, feut decreté que là ne seroit horologe ny quadrant aulcun, mais selon les occasions et opportunitéz seroient toutes lés oeuvres dispensées; car (disoit Gargantua) la plus vraye perte du temps qu'il sceust estoit de compter les heures –quel bien en vient-il?– et la plus grande resverie du monde estoit soy gouverner au son d'une cloche, et non au dicté de bon sens et entendement. [Y, porque en las cosas de religión de este mundo todo está acompasado, limitado y regulado por horas, decretaron que allí no habría ni reloj ni cuadrante alguno y que todos sus trabajos podrían ser dispensados conforme a la ocasión y a la oportunidad, pues decía Gargantúa que la mayor pérdida de tiempo que conocía era contar las horas –¿qué se gana con ello?– y el más grande desvarío del mundo consistía en regirse por el tañido de una cam-

pana, y no por el dictado del sentido común y del entendimiento (Rabelais, ibíd., p. 227).]

Toute leur vie estoit employée non par loix ou reigles, mais selon leur vouloir et franc arbitre. Se levoient du lict quand bon leur sembloit, beuvoient, mangeoient, travailloient, dormoient quand le désir leur venoit; nul le esveillloit, nul ne les parforceoit ny à boire ny à manger ny à faire chose aultre quelconque. Ainsi l'avoit estably Gargantua. En leur reigle n'estoit que ceste clause: FAY CE QUE VOULDRAS. [Toda su vida estaba gobernada no por leyes, estatutos o reglas, sino a su voluntad y franco albedrío. Erguíanse del lecho cuando bien les parecía, bebían, comían, laboraban y dormían cuando en gana les venía. Nadie los despertaba, nadie los forzaba ni a beber, ni a comer, ni a hacer ninguna otra cosa. Habíalo establecido así Gargantúa. En su regla sólo había esta cláusula: HAZ LO QUE QUIERAS (ibíd., p. 241).]

Se ha dicho que “Thelema es el antimonasterio” (Febvre, p. 165); sin embargo, mirándolo bien, no se trata de una inversión del orden en desorden y de la regla en anomia: aunque contraída en una sola frase, existe una regla y tiene un autor (*ainsi l'avoit estably Gargantua*) [habíalo establecido así Gargantúa (Rabelais, p. 241)] y el fin que ésta se propone es, a pesar de la puntual dimisión de toda obligación y de la incondicional libertad de cada uno, perfectamente homogéneo al de las reglas monásticas: el “cenobio” (*koinos bios*, la vida común), la perfección de una vida común en todo y para todo (*unianimes in domo cum iocunditate habitare* [habitar unánimes con alegría en la casa], según reza una antigua regla):

Par ceste liberté entrèrent en louable émulation de faire tous ce que à un seul voyoient plaire. Si quelqu'un ou quelcune disoit: "beuvons", tous beuvoient; si disoit: "jouons", tous jouoient; si disoit: "Allons à l'esbat ès champs", tous y alloient. [Mediante esta libertad, todos ellos dieron en emularse para conseguir, incluso, lo que veían que sólo a uno de ellos agradaba. Si alguno decía: "Bebamos", todos bebían; si decía: "Vamos a holgarnos al campo", iban todos (Rabelais, ibíd., p. 242).]

La formulación abreviada de la regla no es, por lo demás, una invención de Rabelais, sino que se remonta al autor de una de las primeras reglas monásticas, es decir, a Agustín, quien en el comentario a la primera epístola de Juan (PL, 35, 2033), había compendiado el precepto de la vida cristiana en la cláusula genuinamente gargantuesca: *dilige et quod vis fac* (ama y haz lo que quieras). Esta, además, corresponde puntualmente al modo de vida de aquellos monjes que, siguiendo una tradición inaugurada por Casiano, eran denominados despectivamente "sarabaítas" y cuya única regla era el capricho y el deseo (*pro lege eis est desideriorum voluntas*). La parodia rabelaisiana, en apariencia bufa, es tan seria que ha podido compararse el episodio de Thelema con la fundación franciscana de una orden de nuevo tipo (Gilson, pp. 265-266): la vida común, identificándose totalmente con la regla, la abole y la cancela.

1.3. En 1785, en su celda en la prisión de La Bastilla, Donatien Alphonse de Sade escribe en tan sólo veinte días, re-

llenando con una caligrafía microgramática un rollo de papel de doce metros de largo, la que muchos consideran su obra maestra: *Les 120 journées de Sodome*. El marco de la narración es conocido: el primero de noviembre de un año no especificado a finales del reinado de Luis XIV, cuatro ricos y poderosos malvados, el duque de Blangis, su hermano el obispo, el presidente de Curval y el banquero Durcet, se encierran con cuarenta y dos víctimas en el castillo de Silling para celebrar allí una orgía sin límites y, sin embargo, perfecta y obsesivamente reglada. También aquí el modelo es de manera inequívoca la regla monástica; pero mientras que en Rabelais el paradigma es evocado en forma directa (Thelema es una abadía) para ser puntualmente negado o invertido (sin relojes, sin división del tiempo, sin comportamientos obligatorios), en Silling, que es un castillo y no una abadía, el tiempo es dividido según una meticulosa ritualidad que recuerda el indefectible *ordo* del oficio monástico. Inmediatamente después de haberse recluido (más aún, encerrado tras sus muros) en el castillo, los cuatro amigos escriben y promulgan los *règlements* que deberán gobernar su nueva vida común. No sólo, como en los conventos, cada momento del "cenobio" está prefijado, los ritmos de la vigilia y del sueño, establecidos, las comidas y las "celebraciones" colectivas, rígidamente programadas, sino que incluso la defecación de los muchachos y de las muchachas es objeto de una minuciosa regulación. *On se lèvera toujours à dix heures du matin* —comienza la regla, parodiando la escansión de las horas canónicas—, *à onze heures les amis se rendront dans l'appartement des jeunes filles*

[...] *de deux à trois heures on servira les deux premières tables [...] en sortant du souper, on passera dans le salon d'assemblée* (es la *synaxis* o *collecta* o *conventus fratrum* de la terminología monástica) *pour la célébration* (el mismo término que en las reglas designa los oficios divinos) *de ce qu'on appelle les orgies.*

A la *lectio* de las Sagradas Escrituras (o, como en la *Regula magistri*, del propio texto de la regla) que en los conventos acompaña las comidas y las ocupaciones cotidianas de los monjes, corresponde aquí la narración ritual que hacen de su vida depravada las cuatro *historiennes*, Duclos, Champville, Martaine y Desgranges. A la obediencia sin límites y hasta la muerte de los monjes al abad y a los prepositos (*oboedientia praeceptum est regulae usque ad mortem, Regula monachorum, PL, 87, 1115B*), corresponde la absoluta docilidad de las víctimas a los deseos de los patronos hasta el suplicio extremo (*le moindre rire, ou le moindre manque d'attention ou respect ou de soumission dans les parties de débauche sera une des fautes les plus graves et les plus cruellement punies*); en el mismo sentido, las reglas monásticas castigan la risa durante las reuniones: *Si vero aliquis deprehensus fuerit in risu [...] iubemus [...] omni flagello humilitatis coherceri* (Vogüé 1, I, pp. 202-203).

También aquí, como en Thelema, el ideal cenobítico es, pues, paródicamente mantenido (más aún, exasperado); pero mientras que en la abadía, la vida, al hacer del placer su propia regla, terminaba por abolirla, en Silling, la ley, al identificarse en cada punto con la vida, no puede sino destruirla. Y mientras que el cenobio monástico es concebido

para durar ilimitadamente, aquí, tras sólo cinco meses, los cuatro malvados, que han sacrificado la vida de sus objetos de placer, abandonan a toda prisa el castillo ya semivacío para regresar a París.

1.4. Que el ideal monástico, nacido como fuga individual y solitaria del mundo, haya dado origen a un modelo de vida comunitaria integral puede resultar sorprendente. No obstante, no bien Pacomio deja resueltamente de lado el modelo anacóretico, el término *monasterium* corresponde en el uso a “cenobio”, y la etimología que remite a la vida solitaria es a tal punto removida que en la *Regla del maestro*, la palabra *monasterial* puede ser propuesta como traducción de “cenobita”, y es glosado como “*militans sub regula vel abbate*” [el que sirve bajo el dominio de la regla o el abad] (Vogüé 2, I, p. 328). Ya la regla de Basilio alerta contra los peligros y el egoísmo de la vida solitaria, que “contradice abiertamente la ley de la caridad” (*machómenon tòi tês agapês nómoi*) (Basilio, *Regulae fusius tractatae, PG, 31, 930*). “Si separamos la vida —añade—, no podremos disfrutar con quien es glorificado, ni compadecer a quien padece, puesto que nos será imposible conocer el estado del prójimo” (ibíd.). En la comunidad de vida (*en têtês zoês koinoníai*), en cambio, el don de cada uno se vuelve común a aquellos que viven con él (*sympoliteuoménon*), y la actividad (*enérgeia*) del Espíritu Santo en cada uno se comunica a todos los otros (ibíd., 931). Por el contrario, “quien vive solo, aunque eventualmente pueda tener un carisma, lo vuelve inú-

til por vía de la inoperancia (*dià tēs argías*) y es como si lo sepultara dentro de sí (*katóryxas en heautôî*)” (ibíd.). Si, en la *Regla de los cuatro Padres*, para desaconsejar la soledad se invocan al comienzo “la desolación de la ermita y el terror de los monstruos”, inmediatamente después el cenobio se funda, a través de referencias escriturales, en la leticia y en la unanimidad de la vida común: *volumus ergo fratres unianimes in domo cum iocunditate habitare* [queremos en consecuencia habitar con alegría en la casa como hermanos unánimes] (Vogüé 1, I, p. 182). La suspensión temporal de la vida común (*excommunicatio*, ibíd., p. 202) es la pena por excelencia, mientras que la salida del monasterio (*ex communione discedere*) equivale, en la *Regula Macharii*, a elegir las tinieblas del infierno (*in exteriores ibunt tenebras*, ibíd., p. 386). También en Teodoro Estudita, el cenobio es comparado con un paraíso (*parádeisos tēs koinobiakēs zoēs*) y la salida de este equivale al pecado de Adán. “Hijo mío —reprende a un monje que desea retirarse a la vida solitaria—, ¿de qué modo el archimaligno Satanás te ha expulsado del paraíso de la vida común, al igual que Adán fue seducido por el consejo de la serpiente?” (*Ep. 1, PG, 99, 938*).

El tema de la vida común tenía su paradigma en los Hechos, donde la vida de los apóstoles y de quienes “perseveraban en su enseñanza” se describe en términos de “unanimidad” y de comunismo: “Todos los creyentes estaban en el mismo (lugar) y tenían todas las cosas en común... todos los días perseverando unánimemente (*homothymadón*) en el templo, partían el pan en casa y compartían la comida con alegría y simplicidad de corazón” (Hech 2, 44-

46); “la multitud de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma; nadie llamaba propio a lo que tenía, sino que todo entre ellos era común” (ibíd., 4, 32). Es en referencia a este ideal cuando Agustín, en su regla, define como primer fin de la vida monástica “el habitar unánimes en la misma casa, con una sola alma y un solo corazón en Dios” (*primum propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in Deo*) (Agustín, *Regula ad servos dei*, PL, 32, 1377). Y Jerónimo, quien en el año 404 traduce de una versión griega la regla de Pacomio, en una epístola se refiere expresamente al término copto que, en el original, definía a aquellos que viven en comunidad: *coenobitae, quod illi “sauses” gentili lingua vocant, nos “in commune viventes” possumus appellare* [cenobitas, a los que ellos llaman “sauses” en lengua gentil, nosotros podemos denominarlos “convivientes”] (*Ep. 22, 14, PL, 22, 419*).

Al menos hasta la renovación monástica del siglo XI, que ve reavivarse con Romualdo y Pedro Damiano la “tensión entre cenobio y ermita” (Calati, p. 530), el primado de la vida comunitaria sobre la eremítica es una tendencia constante, que culmina con la decisión del Concilio de Toledo (año 646), según la cual, con una evidente inversión del proceso histórico que había conducido desde la anacoresis al convento, nadie puede ser admitido en la vida eremítica si antes no ha pasado por la vida cenobial. El proyecto cenobítico es definido al pie de la letra por el *koinòs bíos*, por la vida común de la cual proviene su nombre, y sin ésta no puede comprenderse en modo alguno.

✠ La idea de una “vida común” parece tener un obvio significado político. En la *Política*, Aristóteles, quien define la ciudad como una “comunidad perfecta” (*koinonía téleios*) (1252b 29) y se sirve del término *syzên*, “vivir juntos”, para definir la naturaleza política de los hombres (“ellos desean vivir juntos”, 1278b 22), jamás habla, sin embargo, de un *koinòs bíos*. La *pólis* nace, ciertamente, en vista del vivir (*toû zên héneka*, 1252b 30), pero su razón de ser es el “vivir bien” (*tò eû zên*) (ibíd.). En la introducción a las *Instituciones cenobíticas*, Casiano menciona como objetivo de su libro, junto a la “enmienda de las costumbres”, también la exposición de la “vida perfecta” (Casiano 1, p. 30). El monasterio, como la *pólis*, es una comunidad que se propone realizar la “perfección de la vida cenobial” (*perfectionem [...] coenobialis vitae*) (ibíd., p. 182). En las *Conlationes*, Casiano distingue, por lo tanto, el monasterio del cenobio, pues el monasterio “es sólo el nombre de un lugar, es decir, el habitáculo de los monjes, mientras que el cenobio significa además la calidad y la disciplina de la profesión misma. Monasterio también puede significar la habitación de un solo monje; cenobio sólo designa la común unión de muchos que viven juntos” (*plurimorum cohabitantium [...] unita communio*) (Casiano 2, p. 22). El cenobio no sólo denomina un lugar, sino sobre todo una forma de vida.

1.5. Es a partir de esta tensión entre privado y común, entre ermita y cenobio, como parece haber sido elaborada la curiosa articulación tripartita o cuatripartita de los *genera monachorum* que se encuentra en Jerónimo (*Ep.* 22); en Casiano (*Conlationes*, 18, 4-8); en la larga digresión al comienzo de la *Regla del maestro*; en Benito y, de diversas formas, en Isidoro, Juan Clímaco, Pedro Damián y Abelardo,

hasta en los textos de los canonistas. El sentido de esta articulación —que después de haber distinguido a los cenobitas, *in commune viventes*, de los anacoretas, *qui soli habitant per desertum*, les opone, como género “detestable e in-mundo”, a los sarabaítas (y, en la variante cuatripartita, que se vuelve canónica a partir de la *Regla del maestro* y de la regla benedictina, a los giróvagos)— se esclarece, sin embargo, sólo si se comprende que lo que se cuestiona no es tanto la oposición entre soledad y vida común, como la oposición, por así decirlo “política”, entre orden y desorden, entre gobierno y anarquía, entre estabilidad y nomadismo. Ya en Jerónimo y en Casiano, el “tercer género” (calificado de *teterrimum, deterrimum ac infidele*) se define a través del hecho de que ellos “viven juntos de a dos o de a tres, a su propio arbitrio y mando (*suo arbitratu ac ditione*)” y “no soportan ser gobernados por el cuidado y el poder del abad (*abbatis cura atque imperio gubernari*)”. “Para ellos —asevera la *Regla del maestro*—, el arbitrio de los deseos tiene lugar de ley” (*pro lege eis est desideriorum voluntas*, Vogüé 2, I, p. 330); viven “sin haber sido puestos a prueba por regla alguna” (*nulla regula adprobat*, Pricoco, p. 134).

En este “lugar común de la homilética monástica” (Penco, p. 506) que es la cuatripartición de los *genera monachorum*, de lo que se trata es de oponer una comunidad bien gobernada a la anomia, un paradigma político positivo a uno negativo. En tal sentido, la clasificación de ninguna manera carece de lógica, como ha sido sugerido (Capelle, p. 309), sino que más bien, como es evidente en la variante de Isidoro, en la cual los géneros son seis, cada

grupo tiene su doble o su sombra negativa, de modo que estos se disponen puntualmente según una oposición binaria (*tria optima, reliqua vero teterrima* [tres <son> excelentes, los restantes verdaderamente repugnantísimos], Isidoro, *De ecclesiasticis officiis*, 2, 16, PL, 83, 794-799). En una ilustración de la Regla de Benito conservada en la biblioteca comunal de Mantua, el miniaturista opone icásticamente ambos paradigmas: a los cenobitas, ejemplificados por cuatro monjes que rezan juntos con devoción, y a los anacoretas, representados por un austero monje solitario, les corresponden respectivamente las imágenes más pobres de los sarabaítas, que caminan en direcciones opuestas dándose la espalda unos a otros, y de los giróvagos, que engullen sin parar comidas y bebidas. Una vez dejada a un lado la excepción anacorética, el problema del monaquismo será cada vez más el de constituirse y afirmarse como una comunidad ordenada y bien gobernada.

1.6. La convivencia es el fundamento necesario del monaquismo. Sin embargo, en las reglas más antiguas, el término *habitatio* parece indicar no tanto un simple hecho, sino más bien una virtud y una condición espiritual. “Las virtudes que distinguen a los hermanos, es decir, la habitación y la obediencia”, reza un pasaje de la *Regla de los cuatro Padres* (Pricoco, p. 10). En el mismo sentido, el término *habitare* (frecuentativo de *habeo*) parece designar no sólo una situación fáctica, sino un modo de vida: la *Regla del maestro* puede así establecer que los clérigos pueden incluso

morar por largo tiempo como huéspedes (*hospites suscipiantur*) en el monasterio, pero no pueden “habitar en él” (*in monasterio habitare*), es decir, no pueden asumir la condición monacal (Vogüé 2, II, pp. 342-346).

Es en el contexto de la vida monástica donde el término *habitus*, que significa en su origen “modo de ser o de actuar” y en la Stoa se torna sinónimo de virtud (*habitus appellamus animi aut corporis constantem et absolutam aliquam in re perfectionem* [denominamos hábito a una realización constante y acabada del alma o del cuerpo en una materia determinada], Cicerón, *De inventione*, 25, 36), tiende cada vez más a designar el modo de vestir. Resulta significativo que, cuando esta acepción concreta del término comienza a afirmarse en la época postaugustea, no siempre es fácil distinguirla del sentido más general, tanto más que el *habitus* a menudo era yuxtapuesto al vestido, que era de cierta manera parte necesaria del “modo de arreglarse”. Si, cuando leemos en Cicerón “*virginali habitu atque vestitu*” [con hábito virginal o con vestido] (*In verrem*, 2, 2, 87), la distinción y a la vez la proximidad entre ambos conceptos son perfectamente claras, no es igualmente seguro que, en el pasaje de Quintiliano en el que *habitus* parece identificarse con vestido (“*Theopompus Lacedaemonis, cum permutato cum uxore habitu e custodia ut mulier evasit*” [Teopompo de Esparta, cuando escapó de la cárcel como mujer, había intercambiado el vestido con su esposa], Quintiliano, 2, 17, 20), el término no pueda referirse más bien al aspecto y al arreglo femenino en su conjunto.

Abramos ahora el primer libro de las *Institutiones cenobíticas* de Casiano, cuyo título reza: *De habitu monachorum*.

Se trata, aquí, más allá de toda posible duda, de una descripción de la vestimenta de los monjes, que se presenta como parte integrante de la regla: “En el momento de hablar de las instituciones y de las reglas de los monasterios (*de institutis ac regulis monasteriorum*), ¿qué comienzo sería más conveniente que partir del hábito monacal mismo (*ex ipso habitu monachorum*)?” (Casiano 1, p. 349). Sin embargo, este uso del término se hace posible por el hecho de que las vestimentas de los monjes, que Casiano enumera y describe en detalle, fueron sometidas a un proceso de moralización que hace de cada una de ellas el símbolo o la alegoría de una virtud y de un modo de vida. Por eso, describir el vestido exterior (*exteriorem ornatum*) equivaldrá a exponer un modo de ser interior (*interiore cultum* [...] *exponere*, ibíd.). El hábito del monje, en efecto, no concierne al cuidado del cuerpo, sino que es más bien *morum formula*, “ejemplo de un modo de vida” (ibíd., p. 42). Así, la pequeña capucha (*cucullus*) que los monjes llevan noche y día es una advertencia de “conservar en todo momento la inocencia y la simplicidad de los niños” (ibíd.). Las mangas cortas de su túnica de lino (*colobion*) “significan la renuncia a todo acto y a toda obra mundana” (ibíd., p. 44) (sabemos por Agustín que las mangas largas –*tunicae manicatae*– eran consideradas signo de elegancia). Los tirantes de lana que, al pasar por debajo de las axilas, mantienen los vestidos adheridos al cuerpo del monje, significan que ellos están siempre dispuestos a cualquier trabajo manual (*inpigri ad omnes opus expliciti*, p. 46). La mantilla (*palliolus*) o túnica (*amicus*) con las que se cubren el cuello y los hombros simbo-

liza la humildad. El bastón (*baculus*) les recuerda que “no deben caminar inermes en medio de la multitud vociferante de los vicios” (ibíd., p. 48). Las sandalias (*gallicae*) que se calzan en los pies significan que “los pies del alma deben estar siempre dispuestos a la carrera espiritual” (ibíd., p. 50).

Este proceso de moralización de los hábitos alcanza su ápice en el cinturón de piel (*zona pellicia, cingulus*) que el monje siempre debe llevar: este lo constituye como “soldado de Cristo”, dispuesto a combatir al demonio en cualquier circunstancia (*militem Christi in procinctu semper belli positum*), y, al mismo tiempo, lo inscribe en una genealogía, ya atestiguada en la regla de Basilio, que se remonta, a través de los apóstoles y de Juan el Bautista, hasta Elías y Eliseo (p. 37). Más aún: el *habitus cinguli* (que obviamente no puede significar “la vestimenta del cinturón”, sino que equivale a *héxis* y a *êthos*, e indica un hábito constante) constituye una suerte de *sacramentum*, un signo sagrado (tal vez incluso en el sentido técnico de juramento: *in ipso habitu cinguli inesse parvum quod a se expetitur sacramentum* [en el propio hábito está el juramento del cingulo que se reclama de él], ibíd., p. 52), que significa y manifiesta la “mortificación de los miembros en los que son contenidas las semillas de la lujuria y de la libidine” (ibíd.).

De aquí, en las reglas antiguas, el carácter decisivo del momento en el que el neófito depone sus vestidos seculares para recibir el hábito monacal. Ya Jerónimo, al traducir a Pacomio, tiene el cuidado de oponer las *vestimenta* seculares al *habitus* del monje (*tunc nudabunt eum vestimentis*

saecularibus et induent habitum monachorum [entonces lo despojarán de sus vestimentas seculares y le pondrán el hábito de los anacoretas], Bacht, p. 93). En la *Regla del maestro*, el *habitus propositi*, que no debe ser fácilmente concedido al neófito (Vogüé 2, II, p. 390), ciertamente es mucho más que una vestimenta: es el *habitus* –vestido y modo de vida a la vez– correspondiente al *propositum*, es decir, al proyecto en el cual el neófito se compromete. Y cuando, un poco más adelante, la regla establece que el converso que decida abandonar la comunidad para volver al mundo, debe ser *exutus sanctis vestibus vel habitu sacro* [despojado de las santas vestiduras o el hábito sagrado] (ibíd., p. 394), aquí no se trata, como sostiene el editor, de una “redundancia”: el “hábito sagrado” es algo más que las “santas vestiduras”, ya que expresa el modo de vida del que éstas son símbolo.

Habitar juntos significa, pues, para los monjes, no simplemente compartir un lugar y una vestimenta, sino sobre todo compartir *habitus*; y el monje es, en este sentido, un hombre que vive en el modo del “habitar”, es decir, siguiendo una regla y una forma de vida. Sin embargo, es cierto que el cenobio representa el intento de hacer coincidir hábito y forma de vida en un *habitus* absoluto e integral, en el que no fuera posible distinguir entre vestimenta y modo de vida. La distancia que separa ambos significados del término *habitus*, sin embargo, nunca desaparecerá por completo, y con su ambigüedad señalará perdurablemente la definición de la condición monástica.

✠ La no correspondencia entre *habitus*-vestimenta y *habitus* como forma de vida del monje ya es estigmatizada por los canoistas con respecto a los clérigos: *Ut clerici, qui se fingunt habitu et nomine monachos esse, et non sunt, omnimode corrigantur atque emendentur, ut vel veri monachi sint vel clerici* [Que los clérigos que se hacen pasar por monjes en hábito y en nombre y no lo son sean corregidos y enmendados de cualquier modo, a fin de ser o bien monjes verdaderos o clérigos] (Ivo de Chartres, *Decretum*, PL, 161, 553). La ambigüedad se hará proverbial en el adagio según el cual “el hábito no hace al monje” (o, por el contrario, en el ámbito germano, donde *Kleider machen Leute* [El hábito hace al hombre]).

1.7. Las reglas monásticas (en particular el primer capítulo de las *Instituciones* de Casiano) son los primeros textos de la cultura cristiana donde la vestimenta adquiere un significado integralmente moral. Y ello es tanto más significativo si se piensa que esto ocurre en un momento en el cual el clero aún no se distingue de los demás miembros de la comunidad a través del vestido. Poseemos una carta de Celestino I del año 428, en la que el pontífice advierte a los clérigos de las iglesias galorromanas que no introduzcan distinciones en el vestido, en especial a través del cinturón (*lumbos praecincti*, lo que puede hacer pensar en una influencia monástica que el Papa pretende enfrentar). Esto no sólo es contrario a la tradición eclesiástica (*contra ecclesiasticum morem faciunt*), sino que el Papa recuerda que los obispos deben distinguirse del pueblo “no por la vestimenta, sino por la doctrina; no por el hábito, sino por el modo de

vida; no por la elegancia, sino por la pureza de la mente (*discernendi a plebe vel ceteris sumus doctrina, non veste; conversatione, non habitu; mentis puritate, non cultu*). Sólo después de que el monaquismo transformó el vestido en *habitus*, haciéndolo indiscernible de un modo de vida, la Iglesia (a partir del Concilio de Mácon, año 581) da inicio al proceso que llevará a la clara diferenciación entre hábito clerical y hábito seglar.

Como es natural, en todas las épocas el vestido había tenido un significado moral y, en el ámbito cristiano, la narración del Génesis vinculaba el origen mismo del vestido a la caída de Adán y Eva (en el momento de expulsarlos del Edén, Dios les hace ponerse túnicas de piel —*tunicae pelliciae*—, símbolo del pecado); pero sólo a partir del monaquismo se asiste a una moralización integral de cada elemento de la indumentaria. Para encontrar un equivalente al capítulo “De habitu monachorum” de las *Institutiones* de Casiano, habrá que esperar hasta los grandes tratados litúrgicos de Amalario, de Inocencio III y de Guillermo Durando de Mende (y, en el ámbito profano, al libro *Sobre las ceremonias*, de Constantino VII Porfirogéneta). En efecto, si abrimos el *Rationale divinatorum officiorum*, de Guillermo, inmediatamente después de referirse a la Iglesia y a sus ministros, vemos que el tercer libro está dedicado a un análisis de la “indumentaria y los ornamentos de los sacerdotes”, que exactamente al igual que en Casiano, expone el significado simbólico de cada elemento de la vestimenta sacerdotal, del cual con frecuencia es posible indicar su correspondencia en el hábito monacal. Antes de

describir minuciosamente cada prenda, Guillermo compendia de este modo la vestimenta del sacerdote:

El pontífice que se apresta a celebrar misa se desnuda de sus vestidos cotidianos y se viste con otros, puros y sagrados. Ante todo se calza las sandalias, que recuerdan la encarnación del Señor. Luego, se pone el *amictus*, para contener los movimientos y los pensamientos, la boca y la lengua, para que su corazón se vuelva puro y se renueve el espíritu que percibe rectamente en las vísceras. Tercero, el *alba* talar, símbolo de pureza y de perseverancia. Cuarto, el cinturón, que refrena el ímpetu de la lujuria. Quinto, la estola, signo de obediencia. Sexto, la túnica amatista, que significa la vida celestial. Séptimo, se pone por encima la dalmática, símbolo de la santa religión y de la mortificación de la carne. Octavo, se cubre las manos con los guantes (*cirothecae*), para que desaparezca la vanagloria. Noveno, el anillo, para que ame a su esposa como a sí mismo. Décimo, la *casula* (o planeta), que significa caridad. Undécimo, el sudario, para que lave con la penitencia todo pecado por debilidad e ignorancia. Duodécimo, se pone por encima el manto, que lo constituye en imitador de Cristo, quien asumió sobre sí nuestras debilidades. Décimo tercero, la mitra, para que actúe de modo que ame la corona de la gloria eterna. Décimo cuarto, el bastón (*baculus*), símbolo de autoridad y de doctrina (Guillermo Durando, p. 178).

En otro fragmento, las vestimentas sacerdotales son enumeradas, según la metáfora militar cara a los monjes, como una panoplia en la lucha contra el mal espiritual:

Primero, el sacerdote se calza las sandalias como grebas para que ninguna mancha lo contamine. Segundo, se cubre la cabeza con el *amictus* a guisa de yelmo. Tercero, el *alba* reviste todo su cuerpo como una coraza. Cuarto, el cinturón (*cingulum*) le sirve de arco, y el *subcingulum*, que enlaza la estola a la cintura, como una aljaba. Quinto, la estola le rodea el cuello, casi disparando una lanza contra el enemigo. Sexto, el manípulo le sirve de clava. Séptimo, la planeta lo cubre como un escudo, mientras que la mano sostiene un libro como una espada (ibíd., p. 179).

Las prescripciones de las reglas sobre los *habitus monachorum*, en su pobreza y sobriedad, son la estafeta que anuncia la codificación gloriosa de las vestimentas litúrgicas. Unos y otras tienen en común el ser signos y sacramento de una realidad espiritual: "El sacerdote tendrá cuidado de no portar nunca un signo sin significado o una vestimenta sin virtud, para que no se convierta en un sepulcro blanqueado por fuera, pero dentro lleno de toda inmundicia" (ibíd.).

1.8. Estamos habituados a asociar la fragmentación cronométrica del tiempo humano con la modernidad y la división del trabajo en las fábricas. Foucault mostró que, en los umbrales de la Revolución Industrial, los dispositivos disciplinarios (las escuelas, los cuarteles, los internados, las primeras manufacturas reales) ya a partir de finales del siglo XVII habían comenzado a dividir la duración en segmentos sucesivos o paralelos para obtener luego, a través de la com-

binación de series cronológicas simples, un resultado de conjunto más eficaz. Si bien Foucault menciona los antecedentes en los conventos, rara vez se ha notado, sin embargo, que casi quince siglos antes el monaquismo había realizado en sus cenobios, con fines exclusivamente morales y religiosos, una división temporal de la existencia de los monjes, cuyo rigor no sólo no tenía antecedentes en el mundo clásico, sino que en su absoluta intransigencia tal vez nunca fue igualado por ninguna institución moderna, ni siquiera por la fábrica taylorista.

Horologium es el nombre que en la tradición oriental designa significativamente el libro que contiene el orden de los oficios canónicos según las horas del día y la noche. En su forma originaria, éste se remonta a la ascesis monástica palestina y siria entre los siglos VII y VIII. En él, los oficios de la oración y de la salmodia son ordenados como un "reloj", que signa el ritmo de la oración del alba (*óρθρος*), de la mañana (primera, tercia, sexta y nona), de la tarde (*lychnikón*) y de la medianoche (que, en ciertas ocasiones, duraba toda la noche: *pannychís*). Esta atención a dividir la vida según las horas, a constituir la existencia del monje como un *horologium vitae*, es tanto más sorprendente si se considera no sólo lo primitivos que eran los instrumentos de que disponían, sino lo aproximado y variable de la propia división de las horas. El día y la noche estaban divididos en doce partes (*horae*), desde la puesta del sol hasta el alba. Por lo tanto, las horas no tenían, como hoy, una duración fija de sesenta minutos, sino que, excepto en los equinoccios, variaban según las estaciones, y las horas diurnas

eran más largas en verano (en el solsticio llegaban a los ochenta minutos) y más cortas en invierno. La jornada de oración y de trabajo era, pues, en verano, el doble de la de invierno. Además, los relojes solares, que en aquella época eran la regla, funcionan sólo durante el día y con cielo despejado; el resto del tiempo, el cuadrante está "ciego". Con más razón el monje deberá atenerse indefectiblemente a la ejecución de su oficio: "Cuando el tiempo está nublado —se lee en la *Regla del maestro*—, y el sol le oculta al mundo sus rayos, tanto en el monasterio, como en viaje o en el campo, los hermanos estimarán el transcurso del tiempo calculando mentalmente las horas (*perpensatione horarum*) y según la hora que sea, cumplirán con su oficio acostumbrado, y, aunque sea una hora más tarde o más temprano, la obra de Dios (*opus Dei*) no será descuidada, desde el momento en que, por la ausencia del sol, el reloj quede ciego" (Vogüé 2, II, p. 266). Casiodoro (siglo VI) informa a sus monjes que había hecho instalar en el cenobio un reloj de agua, para poder calcular las horas durante la noche: "No hemos tolerado que ignoréis del todo la medida de las horas (*horarum modulos*), tan útil al género humano. Por ello, además del reloj que funciona con la luz del sol, hemos querido otro, hidráulico (*aquatile*), que mide la cantidad de horas tanto de día como de noche" (*De institutione divinarum litterarum*, PL, 70, 1146a-b). Y, cuatro siglos más tarde, Pedro Damián invita a los monjes a transformarse en relojes vivientes, midiendo las horas por la duración de sus salmodias: "El monje, si quiere calcular las horas del día, se habituará a medirlas con su canto, de modo que, cuando las nubes cu-

bran el cielo, se constituya una especie de reloj (*quoddam horologium*) con la duración regular de sus salmodias" (*De perfectione monachorum*, PL, 145, 315c-d).

En todos los casos, la división del ritmo de las horas es provista, bajo la responsabilidad del abad, por encargados especiales para esta función (*significatores horarum*, los llama Pedro Damián; Casiano y la *Regla del maestro*, simplemente *compulsores* y *excitantes*), cuya importancia no puede ser sobrevalorada: "El signador debe saber que ningún olvido en el monasterio es más grave que el suyo. Si él adelanta o retrasa la hora de una reunión, toda la sucesión de las horas se perturba" (ibíd.).

Los dos monjes que, en la *Regla del maestro*, tienen la tarea de despertar a los hermanos (y, sobre todo, al abad, tirándole suavemente de los pies, *mox pulsantes pedes*, Vogüé 2, II, p. 172) desempeñan una función tan esencial que, para honrarlos, la regla los llama "*vigigallos*", gallos siempre despiertos ("tan grande es la recompensa del Señor para quienes despiertan a los monjes para la obra divina, que la regla, para honrarlos, los llama *vigigallos*", ibíd., p. 170). Ellos deben disponer de relojes para que marquen las horas incluso en ausencia del sol, pues la regla nos informa que estaba a su cuidado mirar el reloj (*horologium*, según la etimología medieval, *quod ibi horas legamus*) de noche no menos que de día (*in nocte et in die*, ibíd.).

1.9. Cualesquiera que fueran los instrumentos para medir las horas, es cierto que toda la vida del monje está

modelada según una implacable e incesante articulación temporal. Al asumir la dirección del monasterio de Studion en Constantinopla, Teodoro Estudita describe con estas palabras el inicio de la jornada en el convento:

Transcurrida la segunda custodia de la noche y después de la hora sexta, en el momento en que está por comenzar la séptima, suena la señal del reloj de agua (*píptei toú hydrologíou tò sýssemón*) y ante esta, el despertador (*aphypnistés*) se levanta y recorre las celdas con la linterna, despertando a los hermanos para la oración matutina. Instantáneamente resuenan las maderas arriba y abajo y, mientras a la señal todos los hermanos se reúnen en el atrio y oran en silencio, el sacerdote con el botafumeiro en mano incienso el sagrado altar..." (*Descriptio constitutionis monasterii Studi*, PG, 99, 1703).

En este sentido, el cenobio es sobre todo una división horaria integral de la existencia, en la que a cada momento le corresponde su oficio, ya sea de oración y de lectura, ya sea de trabajo manual. Ciertamente, ya la Iglesia primitiva había elaborado una liturgia de las horas y, en continuidad con la tradición de la sinagoga, la *Didaché* les prescribía a los fieles reunirse para orar tres veces al día. La *Tradición apostólica*, atribuida a Hipólito (siglo III) desarrolla y articula esta costumbre, relacionando las horas de oración con los episodios de la vida de Cristo. A las plegarias de la hora tercera ("a esa hora se vio a Cristo colgado de la cruz", Hipólito, p. 90), de la sexta y de la nona ("a esa hora el costado de Cristo herido derramó agua y sangre"), Hipólito

agrega la oración de medianoche ("si tu mujer está contigo y no es creyente –precisa el texto–, retírate a otra habitación y ora", ibíd., p. 92) y la del canto del gallo ("levántate con el canto del gallo y reza, porque a esa hora, cuando canta el gallo, los hijos de Israel renegaron de Cristo", ibíd., p. 96).

La novedad del cenobio es que, al tomar al pie de la letra la prescripción paulina de la oración incesante (*adialeíptos proseúchesthe*, 1 Ts, 5, 17), éste, a través de la división temporal, transforma toda la vida en oficio. De su confrontación con este precepto apostólico, la tradición patristica había deducido lo que Orígenes resume en *De oratione*, acerca de que el único modo posible de comprender ese precepto era que "si la vida del santo es una gran oración incesante, una parte de esta, o sea, la oración en el sentido estricto del término, debe hacerse al menos tres veces al día" (PG, II, 452). Es totalmente distinta la interpretación monástica. Casiano, al exponer las instituciones de los Padres egipcios, que para él representan el paradigma perfecto del cenobio, escribe:

Aquellos oficios que estamos obligados a cumplir a la señal del prepósito para el Señor, a horas y por intervalos distintos (*per distinctiones horarum et temporis intervalla*), ellos los celebran espontáneamente sin interrupción (*iugiter*) a lo largo de todo el día, agregándoles el trabajo. Así, cada uno en su celda, por separado, ejercita sin cesar la obra de las manos (*operatio manuum*), sin por ello omitir el rezo de los Salmos y de las otras Escrituras. Mezclando a cada instante plegarias y oraciones, ellos pasan todo el día en esos oficios; que nosotros en cambio celebramos

sólo a horas establecidas (*statuto tempore celebramus*) (Casiano 1, p. 92).

Es más claro aún el dictado de las "conferencias" que le dedica a la plegaria, en las que la continuidad de la oración define la condición monacal misma: "Todo el fin del monje y la perfección de su corazón consisten en la continua e ininterrumpida perseverancia en la oración (*iugem atque ininterruptam orationis perseverantia*)" (Casiano 2, p. 40), y la "sublime disciplina" del cenobio es la que "nos enseña a adherir a Dios sin interrupción (*Deo iugiter inhaerere*)" (ibíd., p. 83). En la *Regla del maestro*, el "arte santa" que el monje aprende debe ejercitarse "noche y día incesantemente" (*die noctuque incessanter adinpleta*) (Vogüé 2, I, p. 372).

No podría decirse en forma más clara que el ideal monacal es el de una movilización integral de la existencia a través del tiempo. Mientras que la liturgia eclesíástica divide la celebración de los oficios del trabajo y del reposo, la regla monástica, como es evidente en el pasaje citado de las *Instituciones* de Casiano, considera la obra de las manos parte indiscernible del *opus Dei*. Ya Basilio interpreta que la frase del apóstol ("ya sea que bebáis, que comáis, cualquier cosa que hagáis, hacedla por la gloria de Dios", 1 Cor 10, 31) implica una espiritualización de toda la actividad del monje. De este modo, no sólo toda la vida del cenobio se presenta como la ejecución de una "obra divina", sino que Basilio tiene el cuidado de multiplicar los ejemplos extraídos del trabajo manual: tal como el herrero mientras

golpea el metal tiene en la mente la voluntad del comitente, así el monje realiza con cuidado "cada acción suya, ya sea esta pequeña o grande" (*pâsan enérgeian kai mikrân kai meizonan*), porque es consciente en todo momento de que está haciendo la voluntad de Dios (*Regulae fusius tractatae*, PG, 31, 921-923). También en el pasaje de la *Regla del maestro* en el cual los oficios divinos son claramente distinguidos de los trabajos manuales (*opera corporalis*, Vogüé 2, II, p. 224), estos últimos, sin embargo, deben realizarse con la misma atención con la que se realizan los primeros: mientras el hermano hace un trabajo manual, debe fijar su atención en la obra y ocupar la mente (*dum oculis in laboris opere figit, inde sensum occupat*, ibíd., p. 222). No sorprende, pues, que los *exercitia actuum*, que se alteran con el oficio divino, se definan un poco más adelante como una "obra espiritual" (*spiritalis opus*) (ibíd., p. 224). La espiritualización de la obra de las manos que así se realiza puede verse como un significativo precursor de esa ascesis protestante del trabajo, cuya secularización representa, según Max Weber, el capitalismo. Y si la liturgia cristiana, que culmina con la creación del año litúrgico y del *cursus horarum*, ha sido eficazmente definida como una "santificación del tiempo", en la que cada día y cada hora se constituyen en un "memorial de las obras de Dios y de los misterios de Cristo" (Righe-tti, p. 1), el proyecto cenobítico, en cambio, puede ser más precisamente definido como una santificación de la vida a través del tiempo.

La continuidad de la división temporal, interiorizada en la forma de una *perpensatio horarum*, de una articula-

ción mental del transcurrir de las horas, se vuelve aquí un elemento que permite actuar sobre la vida de los individuos y de la comunidad, con una eficacia incomparablemente mayor de la que podía alcanzar el cuidado de sí de los estoicos y de los epicúreos. Y si hoy estamos por completo habituados a articular nuestra existencia según tiempos y horarios y a considerar nuestra vida interior también como un decurso temporal lineal homogéneo, y no como una alternancia de unidades discretas y heterogéneas que puedan medirse según criterios éticos y ritos de pasaje, no debemos olvidar, sin embargo, que fue en el *horologium vitae* cenobítico donde tiempo y vida fueron por primera vez íntimamente superpuestos hasta casi coincidir.

1.10. En la literatura monástica, el término técnico para esta mezcla y casi hibridación entre trabajo manual y oración, entre vida y tiempo, es *meditatio*. Bacht demostró que este término no significa meditación en el sentido moderno, sino que originalmente designa la recitación de memoria (a solas o en compañía) de las Escrituras, en cuanto diferente de la lectura (*lectio*). En la vida de Pacomio, el abad Palamón, a quien se dirigió el futuro fundador del cenobio para ser iniciado en el monaquismo, menciona la meditación constante como deber fundamental a la par del ayuno: "Paso la mitad de la noche en oración y en meditación de la palabra de Dios" (Bacht, p. 250). En las reglas del sucesor de Pacomio, Horsiesio, la meditación se define como una "rica provisión de textos memorizados" (ibíd., p. 249)

y, si no se ha meditado lo suficiente durante la noche, se prescribe la "meditación" de al menos diez salmos (ibíd.). Es conocido que a partir del siglo IV se difunde la práctica de la lectura silenciosa, que Agustín observa con estupor en su maestro Ambrosio de Milán. "Mientras leía —escribe Agustín (*Conf.*, 6, 31)— los ojos recorrían las páginas y el corazón escrutaba el intelecto, pero la voz y la lengua callaban." La *meditatio* es la continuación de esta práctica ya sin necesidad de la *lectio*, puesto que el texto ya se encuentra disponible en la memoria para una ininterrumpida y eventualmente solitaria recitación, que puede así acompañar y dividir temporalmente desde el interior toda la jornada del monje, y hacerse inseparable de cada uno de sus gestos y actividades. "Mientras obran (*operantes*) —reza la regla de Pacomio— no digan nada profano, sino mediten las palabras santas o callen" (Bacht, p. 98). "Apenas oye la señal de la trompeta que llama a la *collecta*, de inmediato sale de su celda, meditando algún pasaje de la Escritura (*de scripturis aliquid meditans*) hasta que llega a la puerta de la sala de reunión" (ibíd., p. 82). En el pasaje antes citado de Casiano, el trabajo manual nunca está separado de la "*meditatio* de los Salmos y de las Escrituras". En el mismo sentido, las reglas de Horsiesio precisan que "cuando el monje deja la *collecta*, debe meditar mientras camina hasta su habitación, incluso si está haciendo algo relacionado con el convento", y agrega que sólo de este modo serán observados "los preceptos vitales" (ibíd., p. 249).

La *perpensatio horarum* y la *meditatio* son los dispositivos a través de los cuales, mucho antes del descubrimiento

kantiano, el tiempo se convirtió de hecho en la forma del sentido interno: a la minuciosa regulación cronológica de cada acto exterior le corresponde una igualmente puntillosa división temporal del discurso interior.

1.11. La expresión “preceptos vitales”, que se encuentra por primera vez en la traducción de Jerónimo de la regla de Pacomio (*haec sunt praecepta vitalia nobis a maioribus tradita* [estos preceptos vitales nos han sido legados por nuestros mayores], *ibíd.*, p. 83), adquiere su sentido pleno sólo si se comprende que se refiere a la regla en cuanto, a través de la práctica de la meditación, de la división temporal y de la oración incesante, ésta puede coincidir no con la observancia de los preceptos, sino con toda la vida del monje (en este sentido, se opone tácitamente a los *praecepta legalia* [preceptos conformes a las leyes] del judaísmo). La meditación, que puede acompañarse de cualquier actividad, es aquí el dispositivo que permite realizar la pretensión totalitaria de la institución monacal.

Sin embargo, es decisivo que, de este modo, la regla entre en una zona de indecidibilidad respecto de la vida. Una norma que no se refiere a actos y eventos singulares, sino a la existencia toda del individuo, a su *forma vivendi*, ya no es fácilmente reconocible como derecho, así como una vida que se instituye integralmente en la forma de una regla ya no es verdadera vida. Cerca de ocho siglos más tarde, Esteban de Tournai puede así retomar y de algún modo parafrasear la regla de Pacomio *praecepta vitalia*, escribiendo

que, desde el momento en que el “librito” (*libellus*) que contiene las constituciones de los monjes de la orden de Grandmont “no es llamado por ellos regla, sino vida” (*non regula appellatur ab eis, sed vita*), estos deberían, pues, para diferenciarse de los que, por cuanto observan la regla, se llaman “reglares”, llamarse a sí mismos “vitales” (*vitales*) (*Ep.* 71, *PL*, 211, 368). Así como los preceptos, inseparables ya de la vida del monje, dejan de ser “legales”, también los propios monjes ya no serán “reglares”, sino “vitales”.

✠ En la *Scala claustralis* de Bernardo, la escalera “a través de la cual los monjes son elevados de la tierra al cielo” conlleva cuatro peldaños: la lectura (*lectio*), que “acerca a la boca casi una comida sólida”, la meditación, que la “mastica y rompe” (*masticat et frangit*), la oración (*oratio*), que “siente el sabor”, la contemplación, que “es la dulzura misma que restaura y llena de gozo” (*PL*, 184, col. 475).

Günter Bader ha mostrado cómo, en los inicios del monaquismo, la lectura se presenta como el remedio por excelencia contra el terrible mal que aflige a monjes y anacoretas: la acedia. Con una curiosa circularidad, esta suerte de catástrofe antropológica que amenaza en todo momento a los *homines religiosi* se presenta, sin embargo, también como aquello que hace imposible la lectura. “Si el monje acedioso —reza el *De octo spiritibus malitiae* de san Nilo (cap. XIV)— lee, se interrumpe inquieto y, un minuto después, se desliza al sueño; se restriega la cara con las manos, estira los dedos y, levantando la vista del libro, se adelanta algunas líneas, balbuciendo el final de cada palabra leída; y mientras tanto, su cabeza se llena de cálculos ociosos, cuenta el número de páginas y de hojas de los cuadernos; y le despiertan odio las letras y las bellas miniaturas que tiene frente a sus ojos

hasta que, por último, cierra el libro y lo usa como cojín para su cabeza, y cae en un sueño breve y profundo”.

En la anécdota de Antonio referida por Evagrio, la superación de la acedia se presenta como un estadio en el que la naturaleza misma aparece como un libro, y la vida del monje, como una condición de absoluta e ininterrumpida legibilidad: “Un sabio fue a visitar al justo Antonio y le dijo: ‘Padre, ¿cómo puedes estar sin el consuelo de los libros?’. ‘Mi libro –respondió Antonio– es la naturaleza de las cosas generadas, y está disponible siempre que quiero leer las palabras de Dios” (Bader, pp. 14-15). La vida perfecta coincide con la legibilidad del mundo, el pecado, con la imposibilidad de leer (con su volverse ilegible).

2. REGLA Y LEY

2.1. Llegados a este punto, resulta urgente plantear el problema de si las reglas monásticas tienen una naturaleza jurídica o no. Ya los juristas y los canonistas, que parecen tener en cuenta en sus recopilaciones los preceptos de la vida monástica, se habían preguntado, en ciertos casos, si el derecho podía aplicarse a un fenómeno tan particular.

Así, en su *Liber minoritarum*, Bartolo de Sassoferrato, a propósito de los franciscanos, en el mismo gesto con el que reconoce que los *sacri canones* se habían ocupado de ellos (*circa eos multa senserunt*, pero la edición veneciana de 1757 dice *sanxerunt*, “sancionado”, “promulgado”), afirma sin reservas que “tan grande es la novedad de su vida (*cuius vitae tanta est novitas*) que el *corpus iuris civilis* no parece poder aplicársele (*quod de ea in corpore iuris civilis non reperitur autoritas* [porque la autoridad acerca de ella no se encuentra en el cuerpo del derecho civil])” (Bartolo, p. 190 v). En el mismo sentido, la *Summa aurea* de Ostiense evoca la dificultad del derecho para incluir en su propio ámbito de aplicación el *status vitae* de los monjes (*non posset de facili status vitae ipsorum a iure comprehendí*). Si bien las razones de esta incomodidad eran diferentes en cada

caso –para Bartolo, el rechazo franciscano a todo derecho de propiedad; para Ostiense, la multiplicidad y variedad de las reglas (*diversas habent institutiones*)–, el embarazo de los juristas devela una dificultad que tiene que ver con la peculiaridad de la vida monástica en su vocación de confundirse con la regla.

Yan Thomas ha demostrado que, en la tradición del derecho romano, la norma jurídica nunca se refiere inmediatamente a la vida como realidad biográfica en conjunto, sino siempre a la personalidad jurídica como centro de imputación abstracto de actos o eventos singulares. “*Celle-ci [la personalidad jurídica] sert à masquer l’individualité concrète derrière une identité abstraite, deux modalités du sujet dont les temps ne peuvent pas se confondre, puisque la première est biographique et la seconde est statutaire*” (esta sirve para enmascarar la individualidad concreta detrás de una identidad abstracta, dos modalidades del sujeto cuyos tiempos no pueden confundirse, puesto que la primera es biográfica y la segunda, estatutaria) (Thomas, p. 136). El florecimiento de las reglas monásticas a partir del siglo V, con su minuciosa reglamentación de todos los detalles de la existencia, que tiende a una indecidibilidad de *regula* y *vita*, constituye, según Thomas, un fenómeno sustancialmente ajeno a la tradición jurídica romana y al derecho *tout court*: “Vita vel regula’, la vie ou la règle, c’est-à-dire la vie comme règle. Tel est le registre –et assurément pas celui du droit– où put être pensée a légalité de la vie comme loi incorporée” (‘Vita vel regula’, la vida o la regla, es decir, la vida como regla. Tal es el registro –y con seguridad no es el del

derecho– donde puede ser pensada la legalidad de la vida como ley incorporada) (ibíd.). Desarrollando la intuición de Thomas en dirección opuesta, otros han creído ver en las reglas monásticas la elaboración de una técnica normativa que permitió la constitución en objeto jurídico de la vida como tal (Coccia, p. 110).

2.2. Un examen del texto de las reglas muestra que estas presentan, con respecto a la esfera del derecho, una posición al menos contradictoria. Por una parte, en efecto, éstas no sólo enuncian con firmeza verdaderos preceptos de comportamiento, sino que además, a menudo, contienen una lista detallada de las penas en las que incurren los monjes que los transgreden; por otra, invitan con igual insistencia a los monjes a no considerar las reglas como un dispositivo legal. “Que el Señor os conceda –reza la conclusión de la regla de Agustín– observar todo con alegría... no como siervos bajo la ley, sino como constituidos en libertad bajo la gracia” (*ut observetis haec omnia cum dilectione [...] non sicut servi sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti*) (*Regula ad servos Dei*, PL, 32, 1377). A un monje que le pregunta cómo debe comportarse con sus discípulos, Palemón, el legendario maestro de Pacomio, le responde: “Sé para ellos un ejemplo (*týpos*) y no un legislador (*nomothêtes*)” (*Apophthegmata patrum*, PG, 65, 563). En el mismo sentido, Mar Abraham, en el momento de exponer la regla de su monasterio, recuerda que no debemos considerarnos “legisladores, ni para nosotros mismos, ni para los demás” (*non*

enim legislatores sumus, neque nobis neque aliis) (cf. Mazón, p. 174).

La ambigüedad es evidente en los *Praecepta atque iudicia* de Pacomio, que comienzan con una afirmación de resuelto antilegalismo: *plenitudo legis caritas*, para enunciar inmediatamente después una serie de detalles de carácter exclusivamente penal (Bacht, p. 255). Casuísticas de este tipo se encuentran con mucha frecuencia en las reglas, o en el propio contexto de los preceptos, o recogidas en secciones dentro de la regla (los capítulos 13 y 14 de la *Regla del maestro*, o 23-30 en la regla de san Benito), o separadas (como en los citados *Praecepta atque iudicia* o en las *Poenae monasteriales*, de Teodoro Estudita). Una visión de conjunto de lo que podría definirse como el sistema penal monástico puede deducirse de los capítulos 30-37 de la *Concordia regularum*, en la que Benito de Aniane ordenó por materias las reglas antiguas. La pena por excelencia es la *excommunicatio*, o sea, la exclusión total o parcial de la vida común por un período más o menos largo, según la gravedad de la culpa. "Si un hermano es hallado culpable de culpas leves —reza la regla benedictina— prohibíbasele participar en la comida común (*a mensae participatione privetur*) [...] en el oratorio no entonará con los demás ni un salmo ni una antifona y no rezará la lectura hasta la expiación. Comerá solo, después de la comida de los hermanos [...] hasta que obtenga el perdón con una adecuada penitencia" (Pricoco, p. 188). A culpas más graves les corresponderá la exclusión de todo contacto con los hermanos, que ignorarán su presencia: "Nadie lo bendiga ni sea bendecida la comida

que se le da [...] Si un hermano osara tener contacto o hablar con un hermano excomulgado o enviarle un mensaje sin la autorización del abad, sufrirá la misma excomunión" (ibíd., p. 191). En caso de reincidencia, se procederá a la aplicación de penas corporales y, en caso extremo, a la expulsión del monasterio: "Si los hermanos excomulgados se muestran orgullosos y, perseverando en la soberbia del corazón, no quieren dar satisfacción al abad, al tercer día, a la hora nona, serán encerrados y azotados hasta sangrar, y si el abad lo juzga oportuno, serán expulsados del monasterio" (Vogüé 2, II, p. 47). En algunos monasterios incluso parece haber un local reservado a la prisión (*carcer*), en el que eran aislados los que habían incurrido en las culpas más graves: "El monje que molesta a los niños o a los adolescentes —reza la regla de Fructuoso—, reducido con cadenas de hierro, será castigado por seis meses en la cárcel (*carcerali sex mensibus angustia maceretur*)" (Ohm, p. 149).

Y, sin embargo, no sólo la pena no es prueba suficiente del carácter jurídico de un precepto, sino que las propias reglas, en una época en que las penas tenían un carácter esencialmente aflictivo, parecen sugerir que el castigo a los monjes tiene un significado esencialmente moral y correctivo, comparable a la terapia prescrita por un médico. En el momento de establecer la pena de la excomunión, la regla de san Benito precisa que el abad debe tener un cuidado especial de los hermanos excomulgados:

El abad cuidará de cada solicitud de los hermanos culpables, pues no son los sanos los que necesitan del mé-

dico, sino los enfermos. Y por eso debe valerse de todos los medios como médico sabio y enviarles las cataplasmas, es decir, a los hermanos ancianos y sabios que casi a escondidas consuelen al hermano vacilante, lo inciten a expiar con humildad y lo consuelen para que no se hunda en una tristeza excesiva (Pricoco, p. 193).

A esta metáfora médica se contrapone en Basilio la inscripción de la obligación de obediencia no en el horizonte de un sistema legal, sino en ese otro más neutral de las reglas de un *ars* o de una técnica. En el capítulo 41 de su regla, dedicado a la "autoridad y a la obediencia", se lee:

A quien accede al ejercicio de las artes no debe permitírsele que aprenda aquella que quiera según su arbitrio, sino aquella para la que se considera que es más idóneo; el monje que se ha negado a sí mismo y se ha despojado de toda voluntad no hace lo que quiere, sino lo que se le enseña a hacer [...] El que ejerce un arte con la aprobación de la comunidad no debe abandonarla, puesto que es prueba de inconstancia y de debilidad de propósito no tener en cuenta las tareas presentes; si no la ejerce, que no elija por sí mismo, sino que acepte la que ha sido decidida por los ancianos, de modo que observe la obediencia en cada cosa (*Regulae fusius tractatae*, PG, 31, 1022).

En la *Regla del maestro*, la que en Basilio era una analogía referida sobre todo al trabajo manual de los monjes se vuelve la metáfora que define toda la vida y la disciplina monástica, concebida sorprendentemente como aprendizaje y ejercicio de un *ars sancta*. Después de enumerar todos

los preceptos espirituales que el abad debe enseñar, la regla concluye: "Ésta es el arte santa que debemos poner en obra con los instrumentos espirituales" (*ecce haec est ars sancta, quam ferramentis debemus spiritualibus operari*) (Vogüé 2, I, p. 372). Toda la terminología de la regla está en este registro técnico, que recuerda el vocabulario de las escuelas y de los talleres tardoantiguos y medievales. El monasterio es definido como *officina divinae artis*: "El monasterio es el taller donde los instrumentos del corazón dispuestos dentro del cuerpo pueden cumplir la obra del arte divino" (ibíd., p. 380). El abad es el *artifex* de un arte cuyo "ministerio se cumple no por sí mismo, sino por el Señor" (ibíd., p. 362). El propio término *magister*, que designa a quien habla en el texto, debe referirse verosímilmente al magisterio de un *ars*. No podría decirse de forma más clara que los preceptos que el monje debe observar se parecen más a las reglas de un arte que a un dispositivo legal.

¶ El paradigma del *ars* ejerció una influencia nada despreciable en el modo en que los monjes conciben no sólo las reglas, asimiladas a las reglas de un *ars*, sino también su propia actividad. Casiano, en las *Conlationes*, compara así la profesión de la vida monástica con el aprendizaje de un arte: "Quien quiera conseguir pericia en un arte—escribe a propósito de quienes quieren abrazar la vida monástica—, si no se dedica con todo cuidado y vigilancia al estudio de la disciplina que desea conocer y no observa los preceptos y las reglas de los maestros perfectos de esa actividad, en vano intentará igualar a aquellos cuyo cuidado e industria rechaza emular" (Casiano 2, p. 12).

En otro lugar hemos mostrado que, en teología, una comparación análoga con el modelo de las artes (tanto con las *artes in*

effectu, que se realizan en una obra, como con las *artes actuosae*, como la danza y el teatro, que tienen su fin en sí mismas) fue importante para determinar el estatuto de la acción litúrgica (cf. Agamben I, II, 8).

En este sentido, el monasterio es tal vez el primer lugar donde la vida misma —y no sólo las técnicas ascéticas que la forman y reglan— fue presentada como un arte. Sin embargo, esta analogía no debe entenderse en el sentido de una estetización de la existencia, sino más bien en el sentido que parece haber tenido en mente Michel Foucault en sus últimos escritos, de una definición de la propia vida en relación con una práctica incesante.

2.3. El carácter plenamente particular de los preceptos monásticos y de su transgresión emerge con fuerza en una anécdota de la vida de Pacomio, incluida en *Vaticanus Graecus 2091*. Vogüé, quien llamó la atención sobre este texto, lo hace remontar a una versión más antigua de la biografía de Pacomio, testimonio de los primordios del cenobio oriental. La anécdota refiere que, durante un litigio, un hermano le pegó a otro, quien respondió a la violencia con un golpe igual. Pacomio convoca a ambos monjes a la presencia de toda la comunidad y, tras haberlos interrogado y obtenido sus confesiones, expulsa al que pegó primero y excomulga al otro por una semana. “Mientras el primer hermano era conducido fuera del monasterio —reza la anécdota—, un venerable anciano de ochenta años, de nombre Gnositeo, que, conforme a su nombre, poseía la ciencia de Dios, se abrió paso y les gritó a los hermanos: “También yo soy un pecador y me voy con él. Si alguien está libre de pecado, que se

quede pues aquí’. Todos los hermanos, unánimes, siguieron al viejo, diciendo: ‘También nosotros somos pecadores y nos marchamos con él’. Al verlos salir, el beato Pacomio corrió delante de ellos, se echó al suelo con el rostro contra la tierra, se cubrió la cabeza de polvo y pidió perdón a todos.” Después del retorno de todos los hermanos, incluido el culpable, Pacomio, ya vuelto en sí, piensa: “Si los asesinos, los adúlteros y quienes son culpables de un pecado se refugian en el monasterio para buscar en él la salvación por medio de la penitencia, ¿quién soy yo para expulsar a un hermano?” (Vogüé 3, pp. 93-94). Y no sólo un episodio análogo es atribuido en los *Apophthegmata patrum* al abad Besarión (PG, 65, 141b), sino que también la Regla de Isidoro (capítulo XV) reafirma que el monje delincuente no debe ser expulsado del monasterio, “para que aquel que pueda enmendarse a través de una asidua penitencia, una vez expulsado, no sea devorado por el demonio”.

La analogía, a primera vista plausible, entre el juicio del abad y un proceso penal, pierde aquí toda credibilidad.

2.4. Cándido Mazón le dedicó una monografía al problema de la naturaleza jurídica de las reglas monásticas. La conclusión a la que llega tras un amplio análisis del texto de las reglas, tanto orientales como occidentales, es que éstas “no eran verdaderas leyes o preceptos en el sentido estricto del término” y que, sin embargo, tampoco podían reducirse a “meros consejos, que dejaban a los monjes la libertad de seguirlos o no” (Mazón, p. 171). Se trataba, según

Mazón, de normas de "carácter eminentemente directivo", cuyo objetivo no era tanto "imponer" obligaciones, como "declarar y mostrar a los monjes los compromisos que habían contraído, dado el género de vida que habían profesado" (ibíd.).

La solución es tan poco satisfactoria que el autor, al no conseguir tomar partido entre quienes sostienen la naturaleza jurídica de las reglas y quienes las reducen a simples consejos, termina por considerarlas una suerte de híbrido, "algo que va más allá de un consejo, pero que no llega a ser ley en sentido propio" (ibíd., p. 312).

Con la afirmación de esta tesis, por cierto nada perspicua, el autor no hace más que buscar una solución de compromiso a una cuestión que había dividido la escolástica entre los siglos XII y XVI. No es éste el lugar para reconstruir la historia de este debate que involucra, entre otros, a personalidades como Bernardo de Claraval, Humberto de Romans, Enrique de Gante, Tomás de Aquino y Francisco Suárez, y en el cual está en juego el problema del carácter obligatorio de las reglas. Nos detendremos en tres momentos en los que el problema sale a la luz según tres modalidades diferentes y siempre encuentra una solución que señala uno de sus aspectos significativos.

El primer momento es el comentario de Humberto de Romans a la regla agustiniana y, en particular, a la frase *haec igitur sunt quae ut observetis praecipimus in monasterio constituti* [así pues éstas son las cosas que prescribimos para que las respetéis, una vez establecidos en el monasterio], con la cual Agustín introduce sus prescripciones. El pro-

blema expuesto por Humberto al comienzo bajo la forma tradicional de una *quaestio* es "si todo lo que está contenido en la regla es *in praecepto*" (o sea, obligatorio, Romans, p. 10). Es decir, se trata del problema de la relación entre *regula* y *praeceptum*. Si se piensa esta relación como coincidencia, entonces todo lo que está en la regla es precepto: es ésa la posición de aquellos que, en palabras de Humberto, consideran que en la frase de Agustín el pronombre demostrativo *haec* "indica todo lo que está en la regla" (*demonstrat omnia quae sunt in regula*) (ibíd.). Humberto contrapone a esta tesis rigorista —que encontrará a su principal adalid en Enrique de Gante— la posición de los que sostienen la no coincidencia de regla y precepto, o bien en el sentido de que la obligatoriedad se refiere a la observancia de la regla en general y no a los preceptos singulares (*observantia regulae est in praecepto, sed non singula quae continentur in regula*), o bien —y esta es la tesis que él profesa— que la intención del santo era obligar a la observancia de esos tres preceptos esenciales que son la obediencia, la castidad y la humildad, y no a todo lo que se refiere a la perfección del monje. Del mismo modo que, en efecto, en el Evangelio debe distinguirse entre prescripciones que tienen la forma o la intención del precepto (*modum et intentionem praecepti*); como el mandamiento del amor recíproco; otras que son preceptos en la intención pero no en la forma (como el precepto de no robar); y por último, otras que son tales en la forma pero no en la intención; así debe pensarse que un hombre sabio como Agustín, "si bien habló sobre el modo del precepto, no pretendía poner todo

bajo el precepto, dando de esa forma la ocasión de condenar a los que habían venido a la regla para encontrar la salvación" (ibíd., p. 13). En otro texto, Humberto se refiere a los tres preceptos obligatorios (obediencia, castidad, humildad) como a los *tria substantialia*, y en esta formulación abreviada su tesis se impuso a la mayoría de los teólogos y canonistas. En su comentario al libro tercero de las Decretales, Ostiense la enuncia así: "La regla está en el precepto, pero lo que dice sobre la observancia de la regla debe entenderse como referido indistintamente a los tres sustanciales. El resto de las cosas que están contenidas en la regla no consideramos que están en el precepto, de otro modo a duras penas uno de cuatro monjes podría salvarse" (Mazón, p. 198).

2.5. Otro modo de plantear el problema de la obligatoriedad de la regla no se refiere a la relación entre regla y precepto, sino a la naturaleza misma de la obligación, que puede ser *ad culpam*, en el sentido de que la transgresión produce un pecado mortal, o sólo *ad poenam*, en el sentido de que la transgresión implica una pena, pero no un pecado mortal. Es en este contexto donde el problema asume la forma técnica del carácter jurídico o no jurídico (más exactamente, legal) de las reglas.

El primero en formular temáticamente el problema de la existencia de las leyes puramente penales es Enrique de Gante. Y lo hace con la forma canónica de una *quaestio* que pregunta "si pueden transgredirse preceptos penales sin co-

meter un pecado, con la condición de que se cumpla la pena establecida por su transgresión" (ibíd., p. 247). El ejemplo evocado es el de una regla monástica que prohíba hablar después de las completas. La formulación de la prohibición puede suceder de dos modos: o bien estableciendo primero la prohibición legal (*nullus loquatur post Completorium* [que ninguno hable después del Completorio]), haciéndola seguir de una sanción penal (*si aliquis post Completorium loquatur, dicat septem Psalmos poenitenciales* [si alguien llegara a hablar después del Completorio, que pronuncie siete Salmos en carácter de penitencia]); o bien formulando al mismo tiempo la observancia y la pena (*quicumque loquatur post Completorium dicet septem Psalmos poenitenciales* [cualquiera que hable después del Completorio pronunciará siete Salmos en carácter de penitencia]). Es sólo en el segundo caso, y siempre y cuando se corrobore que la intención del legislador no era excluir ninguna posibilidad de transgresión, sino tan sólo hacer que la transgresión no se produjera sin un motivo razonable, que puede hablarse de una transgresión sin culpa y, en consecuencia, de una ley meramente penal.

Es significativo que sólo en la escolástica más tardía, a partir del siglo XVI, el problema recién evocado en Enrique de Gante se transforme en el problema de la naturaleza legal de las reglas religiosas. El campo se dividirá entonces entre quienes, como Pedro de Aragón, afirman que desde el momento en que una ley debe obligar tanto *ad culpam* como *ad poenam*, las reglas de los religiosos no son verdaderas leyes, sino más bien advertencias o consejos (*proprie lo-*

quando non sunt leges, sed potius quaedam decreta hominum prudentum, habentia vim magis consilii quam legis; ibíd., p. 269); y quienes, como Suárez, sostienen que, dado que las leyes pueden obligar incluso sólo a la pena, las reglas no son consejos, sino verdaderas leyes (*item quia sunt actus iurisdictionis et superioris imponenti necessitatem aliquam sic operandi, ergo excedunt rationem consilii*; ibíd., p. 282).

2.6. El problema de la relación entre reglas y derecho se complica por el hecho de que, a partir de determinado momento, la profesión de vida monástica se asocia con la promesa de un voto. El voto es una institución que, como el juramento, pertenece verosímilmente a esa esfera más arcaica en la que es imposible distinguir entre derecho y religión, que Gernet llamaba impropriadamente “prederecho”. Sus características esenciales nos son conocidas a través de los testimonios romanos, en cuyo contexto el voto aparece como una forma de consagración a los dioses (*sacratio*), cuyo prototipo está en la *devotio* a través de la cual el cónsul Decio Mus, en vísperas de la batalla decisiva, consagra su vida a los dioses infernales a cambio de la victoria. Objeto de la consagración también puede ser una víctima sacrificial, que es inmolada como condición para obtener el cumplimiento de un deseo. Escribe Benveniste:

El voto en la religión romana es objeto de una estrecha reglamentación. Ante todo es necesaria la *noncupatio*, la pronunciación solemne de los votos, para que la “devoción” sea aceptada por los representantes del Estado

y de la religión en las formas solemnes. Luego es preciso formular el voto, *votum concipere*, conforme a cierto modelo. Esta fórmula, de competencia del sacerdote, debe ser repetida exactamente por el votante. En este punto, la autoridad puede aceptar el voto, sancionándolo con la autorización oficial: *votum suscipere*. Una vez aceptado el voto, llegaba el momento en que el interesado, a cambio de lo que pedía, debía cumplir su promesa: *votum solvere*. Por último, como en todas las operaciones de este tipo, estaban previstas las sanciones para el caso en que el compromiso no fuera mantenido: aquel que no había cumplido su promesa era *voti reus*, perseguido como tal y condenado: *voti damnatus* (Benveniste, p. 237).

Más exactamente, aquel que pronuncia el voto, más que estar obligado o condenado a la ejecución, deviene, al menos en el caso extremo de la *devotio* del cónsul, un *homo sacer*, cuya vida, en cuanto pertenece a los dioses infernales, ya no es verdaderamente tal, sino que él mora en el umbral entre la vida y la muerte, y, por tal razón, puede ser matado impunemente por cualquiera.

Sería inútil buscar semejante formalismo y semejante radicalidad en las reglas monásticas de los primeros siglos. La monografía que Catherine Capelle dedicó al voto en 1959 muestra que precisamente sobre el sentido, la naturaleza y la propia existencia de un voto monástico, reina, tanto en las fuentes más antiguas como en los autores modernos, la mayor confusión. Sobre todo terminológica, ya sea por la multiplicidad de vocablos (*professio*, *votum*, *propositum*, *sacramentum*, *homologia*, *synthéke*) como por la inconstan-

cia de su significado, que varía desde “conducta” hasta “declaración solemne”, desde “plegaria” y “juramento” hasta “deseo” (Capelle, pp. 26-32). Ni Basilio, ni Pacomio, ni Agustín parecen querer vincular la condición monástica a un acto formal de carácter de algún modo jurídico. “*Homologia* significa, en Basilio, ora la proclamación de fe, ora una suerte de promesa, un compromiso o la adhesión a un modo de vida [...] Existe compromiso, es cierto, pero indirectamente y sólo porque existe consagración. Estamos aquí en el plano cultural, no en el plano moral y menos aún en el plano jurídico” (ibíd., pp. 43-44). En cuanto a la obediencia, “su función es ante todo ascética; se trata de reproducir el modelo que fue Cristo [...] esta no es ni el objeto de un compromiso religioso ni la consecuencia de una situación jurídica determinada” (ibíd., p. 47). De forma análoga, en Pacomio, aunque la necesidad de obediencia al abad está enfatizada, ésta sigue siendo una virtud entre las otras. “Parece que se halla en cuestión sólo el aspecto ascético de la obediencia y no una forma jurídica consecuente al vínculo del voto. Si la traducción latina parece sugerir, si no en Pacomio al menos sí en sus sucesores, la existencia de una profesión [...] el contexto muestra bien que no se trata de un compromiso jurídico, sino simplemente de la resolución de servir a Dios a través de la perfección del propio actuar” (ibíd., p. 35).

La lectura de los capítulos del 1 al 10 del libro IV de las *Instituciones* de Casiano, dedicados a la admisión del postulante en el monasterio, muestra que tampoco aquí existen huellas de votos o de compromisos jurídicos. El que pide

ser admitido en el monasterio es sometido durante diez días a humillaciones e insultos, para poner a prueba la seriedad y la constancia de su propósito: “Hincado de rodillas frente a todos los hermanos que pasan, es explícitamente rechazado y despreciado por todos, como si no quisiera entrar en el monasterio por la religión, sino por una necesidad práctica” (Casiano 1, p. 124). Una vez que haya soportado con paciencia y humildad esas pruebas, se pone particular atención en la deposición de los viejos vestidos y en la asunción del hábito monacal; pero tampoco ésta alcanza para admitirlo a título pleno entre los hermanos, y durante un año debe habitar en la entrada del monasterio bajo la guía de un anciano. La admisión a la condición de monje depende de la tenacidad del novicio y de su capacidad de observar la *regula oboedientiae* (ibíd., p. 132), y no de la pronunciación de un voto. “Los votos no existen en Casiano, puesto que él le transmite a Occidente el monaquismo egipcio, que los ignora: ningún compromiso puede obligar por toda la vida, ni vincular a un determinado monasterio” (Capelle, p. 54).

En cuanto a Agustín, ninguno de los tres textos que nos transmiten su regla (ya sean estos obra suya o no) hace la mínima alusión a algo así como una ceremonia de iniciación o a la pronunciación de un voto.

2.7. Suele afirmarse que la situación comienza a cambiar con la *Regla del maestro* y con la regla benedictina, que parecen suponer una verdadera promesa jurídica por parte

del novicio. Sin embargo, léase el capítulo 88 de la *Regla del maestro*, que lleva el significativo título de “Quomodo debeat frater novus in monasterio suum firmare introitum”. Después de un período de prueba de dos meses, al final del cual el futuro monje promete genéricamente firmeza en la observancia de la regla que le ha sido leída varias veces (*re-promissa lectae regulae firmitate*, Vogüé 2, II, p. 370), tiene lugar entre el abad y el novicio una especie de diálogo ceremonial, en el que el novicio, tirándole humildemente de una punta de su vestimenta (*humiliter adpraeheuso eius vestimento*), le solicita con esta singular fórmula: “Tengo algo que dar a conocer (*est quod suggeram*), sobre todo ante Dios y este santo oratorio, y luego ante ti y la comunidad” (ibíd., p. 372). Preguntado acerca de qué se trata, el novicio declara: “Quiero servir a Dios a través de la disciplina de la regla que me ha sido leída en tu monasterio” (*volo Deo servire per disciplinam regulae mihi lectae in monasterio tuo*). “¿Es eso lo que te gusta?”, pregunta el abad. “Ante todo a Dios —responde el novicio—, y luego también a mí.” En este punto, el abad enuncia, con una fórmula cautelar, lo que en varias ocasiones ha sido interpretado como un verdadero voto:

Mira, hermano, no es a mí a quien prometes, sino a Dios y a este oratorio o al sagrado altar. Si obedeces en todo los preceptos divinos o mis advertencias, el día del Juicio recibirás la corona de tus buenas acciones, y yo, la indulgencia por mis pecados, por haberte exhortado a vencer al diablo y al mundo. En cambio, si hubieres desobedecido en algo, he aquí que tomo a Dios como testigo, y

también esta comunidad será mi testigo el día del Juicio, de que, si me hubieres desobedecido, en el Juicio de Dios yo seré absuelto y tú en cambio deberás rendir cuenta por tu alma y por tu desprecio (ibíd., pp. 372-373).

No sólo no es el novicio quien pronuncia la promesa de obediencia, sino que la fórmula que él “sugiere” (Quiero servir a Dios...) con toda evidencia es una profesión ascética genérica y no un compromiso legal. Un verdadero acto jurídico ocurre inmediatamente después, y es la donación irrevocable (o más bien su confirmación, porque la donación ya había tenido lugar en el momento de solicitar la admisión) de los bienes del novicio al monasterio; sin embargo, en la tradición monástica, esta donación es constantemente interpretada como la prueba de seriedad del propósito ascético del futuro monje.

Diferente parece ser la situación en la regla benedictina. Aquí no sólo se extiende a diez meses el período de prueba, dividido por repetidas lecturas de la regla, que ya es sólo un documento escrito, sino que, en el momento de la profesión, el novicio “promete delante de todos y delante de Dios y de sus santos, estabilidad, forma de vida y obediencia” (*coram omnibus promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum et oboedientiam coram deo et sanctis eius*) (Pricoco, p. 242). La promesa es ulteriormente reforzada por la redacción de un documento llamado *petitio* (autógrafo, si sabe escribir, pero de cualquier manera por él suscripto), que el novicio coloca sobre el altar (*de qua promissione faciat petitionem ad nomen sanctorum [...] quam*

petitionem manu sua scribat [...] et manu sua eam super altare ponat) (ibíd., p. 244).

Según algunos estudiosos, la profesión benedictina debe interpretarse como un verdadero contrato, modelado sobre el paradigma de la *stipulatio* romana (Zeiger, p. 168). Y, puesto que la *stipulatio*, como contrato oral, se desarrollaba a través de un formulario de preguntas y respuestas (del tipo: *Spondesne? / Spondeo* [¿<Lo> juras? / <Lo> juro]), los propios estudiosos privilegiaron aquellos documentos (como un manuscrito de Albi del siglo IX) en los que la promesa del novicio tiene precisamente la forma de un diálogo (“*Promittis de stabilitate tua et conversatione morum tuorum et oboedientia coram Deo et sanctis eius?*” [¿Haces votos de constancia, conducta de tus costumbres y obediencia ante la presencia de Dios y de sus santos?] / “*Iuxta Dei auditium et meam intelligentiam et possibilitatem promitto*” [Junto al oído de Dios comprometo no sólo mi inteligencia, sino también mi capacidad], ibíd., p. 169). Sin embargo, documentos más antiguos muestran que la forma más común de la profesión era la de una declaración unilateral, y no la de un contrato. La propia *petitio* se presenta, en los documentos antes citados, como una simple confirmación (*roboratio*) de la promesa, cuyo contenido no se refiere, a la manera de una *stipulatio*, a actos específicos, sino a la propia forma de vida del monje. El formulario de una *petitio monachorum* de Flavigny (siglos VII-VIII), en efecto, reza así:

Domino venerabili in Christo patre illo abate de monasterio illo [...] Petivimus ergo beatitudinem caritatis, ut nos

in ordine congregacionis vestrae digni sitis recipere, ut ibidem diebus vitae nostrae sub regula beati Benedicti vivere et conversare deberemus [...] Habrenunciamus ergo omnes voluntates nostrae pravas, ut dei sola voluntas fiat in nobis, et omnis rebus quae possidemus, sicut evangelica et regularis tradicio edocit [...] oboedientia vobis, in quantum vires nostrae subpetunt et Dominus adderit nobis adiutorium, conservare promittimus [...] Manu nostrae subscriptionis ad honorem Domni et patronis nostri sancti hanc petitionem volumus roborare [En el venerable nombre de Cristo <nuestro> Señor, del padre abad del monasterio [...] Hemos solicitado pues la beatitud de la caridad para que seamos dignos de ser acogidos en la orden de vuestra congregación, para que estemos destinados a vivir y movernos allí mismo <todos> los días de nuestra vida bajo la regla de San Benedicto [...] Deponemos en consecuencia todos nuestros perversos deseos, para que únicamente la voluntad de Dios se haga en nosotros y en todas las cosas que poseemos, tal como lo enseña la tradición evangélica y reglar [...] prometemos guardaros obediencia, en tanto tengamos fuerzas suficientes y el Señor nos añada su ayuda [...] Con la mano de nuestra suscripción para el honor de Dios y de nuestro santo patrono queremos corroborar esta petición] (Capelle, p. 235).

Aquí el monje no se obliga tanto a actos singulares, sino más bien a hacer vivir en él la voluntad de Dios; además, la obediencia es prometida en la medida de las propias fuerzas y bajo condición de la ayuda de Dios. El comentario de Smaragdo a la regla benedictina (siglo IX) sugiere tal vez en esta perspectiva las consideraciones más instructivas.

Este no sólo nos transmite el texto de una *petitio* que parece carecer de todo carácter jurídico, sino que contiene una definición de la *professio* que la sitúa en su contexto propio: *Ista ergo regularis professio, si usque ad calcem vitae in monasterio operibus impleatur, recte servitium sanctus vocatur, quia per istam sanctus effectus monachus, sancto Domino sociatur* [En consecuencia, esa profesión regular, si se cumpliera con trabajos en el monasterio hasta el fin de la vida, con justicia es llamada santo servicio, dado que gracias a ella el monje convertido en santo se asocia al santo Señor] (PL, 102, 796). El término *servitium*, exactamente como *officium*, indica la vida y la actividad propia del monje o del sacerdote, en cuanto se modela sobre la vida y sobre el “servicio” prestado por Cristo como sumo sacerdote y “leitourgós del santuario y del verdadero tabernáculo” (Heb, 8, 2). Aquí se expresa con claridad esa tendencia a considerar la vida del monje como un oficio y una liturgia ininterrumpida, que ya hemos mencionado y sobre lo que tendremos ocasión de retornar.

✠ ¿Cómo debe entenderse la *petitio* mencionada en la regla benedictina? En el derecho romano se habla de *petitio* en el proceso (*actio de iure petendi*) y para la candidatura a una carga pública (*petitio facta pro candidato*). En el derecho religioso, la *petitio* indicaba una solicitud dirigida a los dioses en forma de plegaria. Este último significado, en el que podría entreverse un precursor del voto, es común en los autores cristianos de los primeros siglos (así, en Tertuliano, *Orat.*, 1, 6: *orationis officia* [...] *vel venerationem Dei aut hominum petitionem* [los deberes de la oración [...] o bien la veneración a Dios o la súplica por los hom-

bres]). Sin embargo, contamos con documentos (como el formulario de Flavigny antes citado) que muestran inequívocamente que el sentido del término en la práctica monástica benedictina no es ni el del derecho romano ni el del voto, sino que éste se entendía como una simple confirmación escrita de la solicitud de admisión en la vida monástica.

2.8. Con el transcurso del tiempo y, en particular, a partir de la época carolingia, la regla benedictina, apoyada por los obispos y por la curia romana, va imponiéndose progresivamente en los cenobios, hasta llegar a ser, entre los siglos IX y XI, la regla por excelencia que las nuevas órdenes deberán adoptar o a cuyo modelo deberán conformar su propia organización. En este sentido, es probable que precisamente la judicialización tendencial de la regla monástica que vemos presentarse en la regla haya contribuido a su primado y a su difusión en una época en la cual la Iglesia (y, con ella, el emperador) buscaba establecer un discreto pero firme control sobre las comunidades monásticas. Una serie de decretos del *serenissimus et christianissimus imperator*, que culminan con el edicto *Capitula canonum et regula* del año 802, prescriben así la regla benedictina, cuyos capítulos sobre la obediencia y sobre la profesión son expresamente recordados a todos los monjes.

En la época que sigue a la regla benedictina y hasta la formación de las primeras recopilaciones de cánones, tanto el término *votum* como el verbo *voveo* (o *devoveo*: *se deo vovere, voventes*) aparecen con creciente frecuencia en las fuentes. Y sin embargo, también esta vez parece faltar en

los canonistas una verdadera teoría del voto monástico, tal como será desarrollada en la escolástica, desde Tomás hasta Suárez.

Abramos el libro VII del *Decreto* de Ivo de Chartres, cuyo tema se enuncia *De monachorum et monacharum singulartate et quiete, et de revocatione et poenitentia eorum qui continentiae propositum transgrediuntur*, o la sección "*De vita clericorum*" de los *Panormia*, del mismo autor. Aunque el texto consista esencialmente en un heterogéneo *collage* de pasajes de Agustín, Ambrosio y Jerónimo y de extractos de los cánones conciliares o de las cartas de los pontífices o de constituciones imperiales, el abordaje del problema tiene en lo sustancial la forma de una casuística. Un siervo no puede convertirse en monje a escondidas de su patrón (*praeter scientiam domni sui*; *Decretum*, cap. 43, PL, 161, 555); por consiguiente, el período de prueba antes de la aceptación del novicio es visto en la perspectiva de la verificación de su condición jurídica de hombre libre o de siervo, de modo tal que se le permite al patrón recuperar dentro de los tres años al siervo fugitivo (ibíd., cap. 153, 582). Si las jóvenes que han hecho voto de castidad no obligadas por sus padres luego se casan, son culpables aun cuando todavía no hayan sido consagradas (cap. 20, 549); las vírgenes que se casan después de la consagración son impuras (*incestae*; *Panormia*, ibíd., 1175); si un monje después de la profesión deja el monasterio, sus bienes seguirán siendo propiedad del monasterio; en efecto, "el *propositum* del monje, libremente asumido, no puede ser abandonado sin pecado" (ibíd., 1173).

Lo mismo vale para Graciano. Si un niño ha recibido la tonsura y el hábito sin su consenso, su profesión puede no ser definitiva y, eventualmente, puede ser anulada (q. 2-3); si el monje quiere pronunciar un voto, debe ser autorizado por el abad (q. 4). La cuestión de si los *voventes* pueden contraer matrimonio recibe, en el mismo sentido, un amplio tratamiento. En todos los casos, lo que siempre se cuestiona son las implicaciones jurídicas específicas de la profesión, y no una teoría de la profesión en cuanto normativamente constitutiva de la vida monástica como tal.

2.9. Las consideraciones desarrolladas hasta ahora deberían hacer evidente en qué sentido se hace casi imposible plantear el problema de la naturaleza jurídica o no jurídica de las reglas monásticas sin caer en anacronismos. Aun si se admite que algo así como nuestro término "jurídico" haya existido siempre (lo que es por lo menos dudoso), en cualquier caso es cierto que éste significa una cosa en el derecho romano, otra, en los primeros siglos de la cristiandad, otra diferente, a partir de la época carolingia y otra, por fin, en la Edad Moderna, cuando el Estado comienza a asumir el monopolio del derecho. Además, los debates que hemos analizado sobre el carácter "legal" o "conciliar" de las reglas, que parecen acercarse al enunciado de nuestro problema, se vuelven inteligibles sólo si no se olvida que estos se superponen al problema teológico de la relación entre los dos *diathékai*, la ley mosaica y el Nuevo Testamento.

En este sentido, el problema deja de ser anacrónico sólo si se lo restituye a su contexto teológico propio, que es el

de la relación entre *evangelium* y *lex* (es decir, ante todo, la ley hebrea). La teoría de esta relación fue elaborada en las cartas paulinas y culmina con la enunciación de que Cristo, el mesías, es *télos nóμου*, fin y cumplimiento de la ley (Rom, 10, 4). Aunque, en la misma carta, esta tesis mesiánica radical –y la oposición que esta implica entre *pístis* y *nómos*– se vuelve compleja hasta dar vida a una serie de aporías (como en 3, 31: “¿Por la fe, pues, volvemos inoperante la ley? ¡De ningún modo! Más bien, la confirmamos”), es cierto, sin embargo, que la vida del cristiano ya no está “bajo la ley” y en ningún caso puede ser concebida en términos jurídicos. El cristiano, como Pablo, está “muerto para la ley” (*nómoi apéthanon*) (Gál 2, 19) y vive en la libertad del espíritu; e incluso cuando el Evangelio sea contrapuesto a la ley mosaica como una “ley de la fe” (Rom 3, 27), o más tarde, como una *nova lex* [nueva ley] a la *vetus* [antigua], resulta que ni su forma ni su contenido son homogéneos a los del *nómos*. “La diferencia entre la ley y el Evangelio –se lee en el *Liber differentiarum* de Isidoro (cap. XXXI)– es ésta: en la ley está la letra, en el Evangelio, la gracia [...] la primera ha sido dada para la transgresión, la segunda, para la justificación; la ley muestra el pecado a quien no lo conocía, la gracia ayuda a evitarlo [...] en la ley se observan los mandamientos, en la plenitud del Evangelio se consuman las promesas.”

Es en este contexto teológico en el que deben situarse las reglas monásticas. Basilio y Pacomio, a quienes se deben, por así decirlo, los arquetipos de las reglas, son perfectamente conscientes de la irreductibilidad de la forma de vida

cristiana a la ley. Basilio, en su tratado sobre el bautismo, reafirma explícitamente el principio paulino según el cual el cristiano muere para la ley (*apothaneîn tōi nómoi*) y, como hemos visto, los *Praecepta atque iudicia* de Pacomio comienzan con la afirmación de que el amor es el cumplimiento de la ley (*plenitudo legis caritas*). La regla, cuyo modelo es el Evangelio, no puede por lo tanto tener la forma de la ley y es probable que la elección misma del término *regula* implicara una oposición a la esfera del mandato legal. En este mismo sentido, en un pasaje de Tertuliano parece oponerse el término “regla” a la “forma de la ley” mosaica: “Una vez disuelta la forma de la vieja ley (*veteris legis forma soluta*), los apóstoles, por medio de la autoridad del Espíritu Santo, les dieron esta regla a los gentiles que comenzaron a ser admitidos en la Iglesia” (*De pudicitia*, XII). La *nova lex* no puede tener la forma de la ley, pero, como *regula*, se avicina a la forma misma de la vida, que guía y orienta (*regula dicta quod recte ducit*, reza una etimología de Isidoro, VI, 16).

El problema de la naturaleza jurídica de las reglas monásticas encuentra aquí tanto su contexto específico como sus límites propios. Ciertamente, la Iglesia irá construyendo de forma progresiva un sistema de normas que culminará en el siglo XII en el sistema del derecho canónico, compendiado por Graciano en su *Decretum*; sin embargo, si la vida del cristiano sin duda puede tocarse puntualmente con la esfera del derecho, también es cierto que la propia *forma vivendi* cristiana –que es lo que la regla tiene en vista– no puede agotarse en la observancia de un precepto, no puede tener naturaleza legal.

3. FUGA DEL MUNDO Y CONSTITUCIÓN

3.1. Existe, sin embargo, un aspecto de las reglas según el cual éstas pueden considerarse actos jurídicos, pero que no tiene que ver con el derecho civil ni penal, sino con el derecho público. O sea, es posible ver las reglas como actos constituyentes que llevan a la formación de esas comunidades “políticas” –incluso en un sentido particular– que sin lugar a duda son los cenobios y los conventos. En la base de esta naturaleza iuspublicista de las reglas se halla la doctrina, elaborada por Filón y reunida y desarrollada por Ambrosio, de la *fuga saeculi* [el abandono de la vida del mundo] como proceso por así decirlo constituyente de la comunidad de creyentes.

Tomemos el *De fuga et invectione* de Filón. Aquí ante todo la fuga de Jacob es motivada por el hecho de que Labán ha abandonado toda solicitud por la ley, de modo que las “potencias ascéticas” que empujan a Jacob a huir actúan para reivindicar una herencia que les ha sido arrancada injustamente. Y los lugares de refugio o de exilio (*phygadeutería*; *phygé*, en griego, significa sobre todo *exilio*) son aquí –sobre la base de un *midrash* de Núm 35, 11-14, a propósito de los lugares donde podía encontrar asilo el culpable

de un homicidio involuntario— verdaderas ciudades que no obstante simbolizan cada una una potencia divina. Éstas son seis: la primera, la ciudad-madre (*metrópolis*), es la palabra (*lógos*) divina, la primera donde es útil buscar refugio. Las otras cinco, que son “colonias” (*apoikíai*) con respecto a la primera, se describen así:

La primera es la potencia creativa (*poietiké*), a través de la cual Dios creó el mundo con su palabra; la segunda es la potencia real (*basiliké*), a través de la cual el creador manda (*árchei*) sobre lo que ha hecho; la tercera es la potencia de la misericordia (*hiléos*), a través de la cual el artífice tiene cuidado y compasión de su obra; la cuarta es la potencia legislativa, a través de la cual él ordena lo que debe hacerse; la quinta es esa parte de la potencia legislativa con la cual veta lo que no debe hacerse (17, 95).

La fuga es pues concebida como un proceso que lleva al fugitivo o al exiliado a través de seis ciudades que son igualmente potencias “políticas” constitutivas: la palabra divina (identificada con el gran sacerdote), la creación, el reino, el gobierno y la legislación positiva y negativa.

Las ciudades son, además, ciudades de los levitas, pues los levitas son ellos también de algún modo fugitivos y exiliados (*phygádes*), quienes, para agradar a Dios, abandonaron a sus padres, hijos y hermanos. A los levitas y a los sacerdotes se les confían la custodia del templo y la *leitourgía* (es decir, la función pública del culto). De igual modo, también los fugitivos, que se hicieron culpables de una culpa involuntaria, “prestan un servicio público (*leitourgoûsi*)”

(87-93). En este denso *midrash*, que debía tener una larga posteridad en el cristianismo, el exilio es visto paradójicamente como una “liturgia”, como una prestación pública a través de la cual los exiliados son asimilados a sacerdotes.

Es conocido que el *De fuga saeculi* de Ambrosio depende fuertemente del texto de Filón y que, en este sentido, no brilla precisamente por su originalidad. Sin embargo, el propio hecho de que haya decidido insertar el *midrash* filoniano en una de las obras fundacionales del ascetismo cristiano inscribe el tema de la fuga del mundo en una perspectiva especial, en la que renuncia y ascetismo se vinculan estrechamente al ejercicio del sacerdocio, o sea a la práctica pública. No sólo el capítulo 2 retoma casi al pie de la letra la exégesis filoniana de las ciudades de asilo, sino que, con un desarrollo cargado de significado, el sumo sacerdote, que ya Filón asemejaba al *lógos* divino, es identificado sin reservas con el Hijo.

¿Quién es este sumo sacerdote si no el Hijo de Dios, el Verbo de Dios, al que tenemos como intercesor ante el Padre, que está exento de todas las culpas tanto voluntarias como involuntarias y en quien se funda todo lo que existe tanto en el cielo como en la tierra? [...] Todas las cosas están unidas entre sí por el vínculo del Verbo, se mantienen juntas por su potencia y tienen en él su fundamento, puesto que en él han sido creadas y en él reside toda plenitud. Por eso todo permanece, por eso él no permite que se disuelva lo que ha unido por su voluntad; y todo lo que quiere lo obliga con su mando, lo gobierna y liga en la concordia de la naturaleza (Ambrosio, p. 85).

Sobre la sugerencia de Filón y de la carta paulina a los hebreos, el Verbo de inmediato se pone en relación con el gran sacerdote de Sal, 109, 4.

Sabe que él es el gran príncipe de los sacerdotes. El Padre ha jurado por él, diciendo: "Tú eres sacerdote eterno" [...] Éste es el verbo de Dios en el que reside el sumo sacerdocio, cuyos vestidos Moisés describe como indumentarias inteligibles, puesto que a través de su potencia se reviste del mundo y, como envuelto en él, resplandece en todas las cosas [...] Cristo es la cabeza de todos, de donde se desarrolla todo el cuerpo, que está unido por comisuras recíprocas y crece a través de la edificación del amor (ibíd., pp. 88-90).

Aquí el tema de la fuga del mundo, tan constitutivo para el monaquismo, se salda con el ejercicio de una práctica eclesiástica en la que el fugitivo aparece como el verdadero ministro de la comunidad: "el que huye de los suyos es el ministro del altar sagrado de Dios" (*fugitans igitur est suorum sacri altaris eius minister*) (ibíd., p. 78). Y es sobre esta base como también el exilio monástico podía concebirse como la fundación de una nueva comunidad y de una nueva esfera pública.

✠ Al hacer del exilio un principio político constituyente, Filón en realidad se refería a una tradición consolidada en la filosofía griega que se servía del exilio como metáfora de la vida perfecta del filósofo. En el célebre pasaje del *Teeteto* (176a-b), donde la asimilación con Dios se representa como una *phygé* (*phygé de homóiosis theôî katà tòn dýnaton*), es preciso restituirle a *phygé* su

significado originario de exilio ("la asimilación a Dios es virtualmente un exilio"). En perfecta analogía con la metáfora platónica, en la *Política* (1324a 15-16), Aristóteles puede definir como "extranjera" (*xenikòs bíos*) la forma de vida del filósofo. Y cuando siglos más tarde Plotino, al final de las *Enéadas*, define la vida de los hombres "divinos y felices" (o sea, de los filósofos) como una *phygè mónou pròs mónon*, el pasaje se hace plenamente inteligible sólo si no se pierde el carácter político de la imagen: "exilio de uno sólo adonde está uno solo". El "exilio del siglo" es, ante todo, un gesto político que en Filón y en Ambrosio equivale a la constitución de una nueva comunidad.

3.2. En 1907 Ildefons Herwegen, el iniciador del movimiento litúrgico en la abadía benedictina de Maria Laach, llamó la atención sobre un documento excepcional, que arroja nueva luz sobre las reglas y sobre las profesiones monásticas y, en particular, permite situarlas en una perspectiva iuspublicista. Se trata del así llamado *Pactum*, que se encuentra al final de la *regula communis* de san Fructuoso de Braga. El interés de este documento, poco anterior al 670, es que se presenta como un acuerdo o contrato entre dos partes: el conjunto de los monjes por un lado (designados con el término genérico de *nos omnes*) y el abad por el otro (definido como *tu dominus*), en el cual estos fundan y regulan la comunidad a través del establecimiento de obligaciones recíprocas.

Movidos por un ardor divino, nosotros todos, los abajo firmantes, les entregamos a Dios y a ti, nuestro señor y padre,

84

85

la forma de una profesión religiosa un poder superior bajo reserva de determinados derechos. La convención se presenta, pues, como la fundación de un convento, vinculada con la sujeción de los monjes al abad" (ibíd., p. 4). En esta perspectiva, Herwegen trata de demostrar la posible influencia sobre el *pactum*, por una parte, de los juramentos de sujeción entre súbditos y soberanos contenidos en la *lex Visigothorum* y, por otra, de juramento de obediencia del legionario romano. Aún más sorprendente es que, preocupado exclusivamente por remontar el *pactum* a su contexto visigótico y por distinguirlo de la profesión monástica en sentido estricto, Herwegen no repara en que el *pactum* constituye quizás el primer y único ejemplo de un contrato social en el que un grupo de hombres se somete incondicionalmente a la autoridad de un *dominus*, atribuyéndole el poder de dirigir en todos sus aspectos la vida de la comunidad que de este modo es fundada. Con respecto al *Covenant* hobbesiano o al contrato social de Rousseau, en los que la autoridad del soberano no conoce límites, a la obligación de sujeción de los monjes corresponde aquí la obligación de gobernar con justicia por parte del abad. En todo caso, sin embargo, es decisivo que el *pactum* no es en modo alguno asimilable a una estipulación privada y que, sustrayendo la cuestión al debate —a fin de cuentas estéril— sobre el carácter estipulatorio o votivo de la profesión monástica, éste permite considerar de algún modo las reglas en su integridad como verdaderos documentos constituyentes (*constitutiones*, como por lo demás son designadas a menudo) de la comunidad claustral.

3.3. En realidad, lo decisivo aquí no es tanto el problema de la naturaleza más o menos jurídica de las reglas, que es absolutamente imposible de proponer para las reglas más antiguas, como, más en general, el problema de la particular relación que se establece, en la regla, entre la vida y la norma. Es decir, lo que se cuestiona no es tanto qué es precepto en la regla y qué es consejo, ni tampoco el grado de obligatoriedad que ella implica, sino más bien un nuevo modo de concebir la relación entre la vida y la ley, que pone en entredicho los conceptos mismos de observancia y aplicación, de transgresión y cumplimiento.

Ya en las reglas más antiguas, las disposiciones penales con frecuencia no se refieren a acciones singulares, sino a algo así como un vicio o una condición espiritual del monje. *Qui facilis est ad detrahendum, si in hoc peccato fuerit deprehensus [...] iracundus et furiosus si frequenter irascitur* [Quien tiene facilidad para denigrar, si fuere sorprendido en este pecado [...] iracundo y furioso si se enoja con frecuencia], se lee en los *Praecepta atque iudicia*, de Pacomio; *Si quis frater contumax aut superbus aut murmurans aut inoboediens* [Si algún hermano rebelde o soberbio o re-funfuñón o desobediente], comienza el capítulo "De excommunicatione culparum" en la *Regla del maestro* (Vogüé 2, II, p. 33); y en la regla de Isidoro, la rúbrica que enumera los delitos más graves es más parecida a un catálogo de vicios que a la configuración de tipologías culpables: *si temulentus quisquam sit, si discors, si turpiloquus, si feminarum familiaris, si seminans discordias, si iracundus* [si alguno fuera

alcohólico, desavenido, mal hablado, afecto a las mujeres, sembrador de discordias, irascible] (PL, 83, 886).

Esto vale con mayor razón para las obligaciones positivas del monje. Un pasaje del *De praecepto et dispensatione*, de Bernardo de Claraval, es particularmente significativo. En respuesta, en un diálogo imaginario, a un monje que, tras haber profesado la regla, lamenta no poder cumplir su voto en el monasterio donde se encuentra, Bernardo escribe:

Tu lamento no es justo. El que se mantiene en perjurio, porque no observa la regla en todo su rigor (*ad purum*), demuestra no haber entendido lo que ha jurado. Nadie, de hecho, cuando hace su profesión (*cum profitetur*), promete la regla (*spondet regulam*), sino que se compromete más precisamente a dirigir desde ese momento su conversión y su forma de vida (*conversionem zumaque [...] conversationem dirigere*) según la regla (*secundum regulam*). Esto es en verdad hoy la profesión común a todos los monjes. Y aunque en los diferentes monasterios se sirva a Dios con diferentes observancias, mientras cada uno conserve los buenos usos del lugar, vive sin dudas según la regla, puesto que los buenos usos no son discordantes en relación con la regla (Bernardo de Claraval, pp. 251-252).

Según demuestra claramente la contraposición entre un término técnico del derecho (*spondere*, obligarse personalmente a algo) y una expresión tomada del lenguaje ascético (dirigir la propia forma de vida), el pasaje da fe de una transformación que reviste el modo de entender la relación

entre la norma y la vida: aquel que promete no se obliga, como ocurre en el derecho, al cumplimiento de actos singulares previstos en la regla, sino que cuestiona su modo de vivir, que no se identifica con una serie de acciones ni se agota en ellas. Como agrega Bernardo inmediatamente después, “aquellos que deciden vivir según la regla (*secundum regulam vivere*), aunque no la observen integralmente en cada detalle (*ad unguem*), no se alejan de la profesión regular, mientras no dejen de vivir de modo sobrio, pío y justo (*sobrie et iuste et pie vivere*), según las costumbres de sus hermanos” (ibíd., p. 252).

Es probablemente en referencia a este pasaje cuando Tomás puede escribir que “quien profesa la regla no se obliga a observar todo lo que está en la regla (*non vovet observare omnia quae sunt in regula*), pero vota la vida regular (*vovet regularem vitam*), que consiste esencialmente en los tres principios [es decir, obediencia, castidad, humildad]. Por eso, en algunas órdenes, más cautamente los monjes no prometen la regla, sino vivir según la regla (*profitentur non quidem regulam, sed vivere secundum regulam*)” (S. th., 2, 2, qu. 189, art. 9). Aunque Tomás parece reducir el problema al de la diferencia entre precepto y regla, el punto decisivo que los autores tienen dificultad en destacar es la transformación que se halla en entredicho al pasar de “prometer la regla” a “prometer vivir según la regla” (prometer la vida). El objeto de la promesa aquí ya no es un texto legal que debe observarse o cierta acción o una serie de comportamientos determinados, sino la propia *forma vivendi* del sujeto.

3.4. En Suárez, este carácter especial de la profesión monástica asume la paradójica forma de una obligación que no tiene por objeto cierto acto humano, sino la obligación misma. El autor comienza a distinguir ante todo dos acepciones del término *votum*: en la primera, éste designa “la obligación y el vínculo que permanece en quien ha pronunciado el voto” (*pro obligatione et vinculo quod manet in homine habente votum*); en la segunda, “el acto del que nace inmediatamente la obligación” (*pro actu illo a quo immediate nascitur obligatio*) (Suárez, p. 804). “Digo”, continúa, “que el voto propiamente dicho, en cuanto significa ese acto a través del cual el hombre se obliga con respecto a Dios, no tiene por objeto otro acto humano, sino la obligación misma, o sea el vínculo por realizar a través del acto de votar (*non habere pro obiecto alium actum humanum sed obligationem ipsam, seu vinculum efficiendum per actum votendi*)” (ibíd.).

El voto, en cuanto “no es sino la obligación a través de la cual alguien se liga espontáneamente a Dios (*se spontanee obligat deo*)”, no sólo obliga, como la ley, a cumplir determinados actos y a abstenerse de otros, sino que produce en la voluntad un “vínculo permanente y casi habitual” (*vinculum permanens et quasi in habitu*) (ibíd.). Es decir, el voto es aquí “voto del voto” (*habet pro obiecto votum*), en el sentido de que no se refiere inmediatamente a cierta acción o a cierta serie de actos, sino ante todo al vínculo que él mismo produce en la voluntad:

Y esa voluntad a través de la cual el hombre se obliga con respecto a Dios tiene por objeto la obligación misma

para con Dios y por lo tanto tiene por objeto el voto o la promesa, en la medida en que ésta significa el mismo vínculo por realizar a través del voto y no en la medida en que significa el acto de votar o prometer (*habet pro obiecto votum vel promissionem, quatenus haec significat vinculum ipsum efficiendum per votum, non quatenus significat actum votendi aut promittendi*) (ibíd.).

Lo que Suárez se esfuerza por pensar aquí, multiplicando sus distinciones, es la paradoja de una obligación cuyo contenido primero no es un determinado comportamiento, sino la forma misma de la voluntad de aquel que, al prometer el voto, se ha ligado a Dios. El voto tiene, pues, la forma de la ley, pero no su contenido, y, como el imperativo kantiano, no tiene inmediatamente objeto alguno, más que la voluntad misma del devoto. Por ello, en el capítulo sucesivo, Suárez tiene el cuidado de distinguir el *votum* en sentido propio —que se realiza a través de la sola promesa (*per solam promissionem*)— de la *traditio*, que se agrega a éste en el caso del voto solemne de castidad, donde el votante “consigna y consagra a Dios su cuerpo en perpetua castidad” (ibíd., p. 805). A diferencia de la *devotio* pagana, en la cual el *devotus* consigna su cuerpo y su vida biológica a los dioses, el voto cristiano es, por así decirlo, objetivamente vacío y no tiene otro contenido que el producirse un *habitus* en la voluntad, cuyo resultado único será cierta forma de vida en común (o, en la perspectiva litúrgica, la verificación de cierto *officium* o de cierta *religio*).

Una vez más, el núcleo decisivo de la condición monástica no es una sustancia o un contenido, sino un *habitus* o

una forma, y comprender esa condición significará volver a medirse con el problema del "hábito" y de la forma de vida.

✠ En nuestra arqueología del oficio (Agamben 1, IV, 8), hemos mostrado que la *religio* es el nombre que los teólogos dan a esta singular relación entre norma y vida que configura una suerte de deber jurídico bajo la forma de una virtud y de un *habitus*.

Para comprender la nueva figura de la relación entre norma y vida que comienza a delinearse aquí, es necesario referirse a situaciones jurídicas que encontrarán su forma técnica sólo más tarde en el derecho administrativo, o sea en esa rama del derecho moderno que tuvo su gestación en el ámbito de la praxis de la administración eclesiástica. Es aquí donde se encuentran normas (llamadas instrumentales) que prevén verdaderos esquemas de comportamiento, ligados a la definición de una "competencia-deber", es decir, a una obligación o a una legitimación para actuar que derivan de una situación determinada (por ejemplo, la asunción de un cargo).

Los "deberes de oficio" que resultan de ellas configuran un tipo o un esquema normativo de praxis que no se agota en una acción singular, sino que define una verdadera conducta de vida, en la que los elementos objetivo y subjetivo tienden a coincidir y que recuerda, en este sentido, el *vivere secundum regulam* y la *religio* del monje.

3.5. Lo decisivo, en todo caso, es que la forma de vida que se cuestiona en las reglas es un *koinòs bíos*, una vida en común. Toda interpretación de las reglas monásticas debe ante todo situarlas en este contexto, del cual no se las puede

separar. Cuando nos preguntamos sobre la relación entre los monjes y la regla, es preciso no olvidar la observación de Wittgenstein según la cual es imposible seguir la regla en modo privado, puesto que referirse a una regla implica necesariamente una comunidad y un hábito. También para el monje vale el principio según el cual "no es posible que un solo hombre haya seguido una regla una sola vez [...] Seguir una regla, hacer una comunicación, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son hábitos (usos, instituciones)" y "seguir la regla es una praxis. Y creer seguir una regla no es seguir la regla. Por eso no puede seguirse una regla *privatim* [privadamente]" (Wittgenstein 1, pp. 381-382).

Es importante precisar, pues, que la vida en común no es el objeto que la regla debe constituir y gobernar; por el contrario, tal como prueban tanto la reivindicación de una "potestad que nos es concedida por Dios" en el pacto de san Fructuoso como la insistencia en la distinción entre "prometer la regla" y "prometer la vida" en Bernardo y en Tomás, es la regla la que parece nacer del "cenobio, que, para usar el lenguaje del derecho público moderno, parece situarse respecto de ésta como el poder constituyente con respecto al texto de la constitución. Si el ideal de una "vida en común" obviamente tiene un carácter político, el cenobio quizá sea al lugar donde la comunidad de vida como tal es reivindicada sin reservas como el elemento en todo sentido constitutivo. Es decir, que la vida del cenobio cuestiona una transformación del canon mismo de la praxis humana, tan determinante para la ética y la política de las sociedades occidentales, cuyas implicaciones y naturaleza tal vez aún hoy no logramos captar plenamente.

Es sólo con los franciscanos cuando esta transformación alcanza, como veremos, plena conciencia y puede, por lo tanto, ser reivindicada como tal, al cuestionar al mismo tiempo la propia consistencia de la regla como conjunto de normas separadas de la vida.

En el comentario de Hugo de Digne a la regla franciscana, se retoma la diferencia entre *promittere regulam* y *promittere vivere secundum regulam*, pero no para distinguir entre preceptos y consejos o, como en Humberto de Romans, entre los tres votos sustanciales (obediencia, pobreza y castidad) y el resto de la regla, sino para dejar lugar a una indecidibilidad absoluta entre *forma regulae* y *forma vivendi*. Quien promete observar la vida y la regla del beato Francisco, escribe Hugo, promete según la forma de la regla (*secundum formam regulae profitetur*) y, por lo tanto, no se obliga a observar ni las normas singulares ni los tres votos principales, sino todo indistintamente (*omnia indistincte*), de modo que la propia forma de vida (*forma vivendi*) del monje cae *sub voti efficacia* [bajo la competencia del voto] (Hugo de Digne 1, p. 178). No sin analogía con lo que intentará pensar Suárez tres siglos más tarde en su tratado

sobre el voto, lo que es prometido sólo según la forma de la ley es la propia forma de vida del monje. A través del concepto de “forma”, regla (*forma regulae*) y vida (*forma vivendi*) entran en la praxis del monje en un umbral de indistinción.

Por ello la promesa franciscana no es ni un prometer la regla ni un prometer vivir según la regla, sino una promesa incondicional e inseparable de la regla y de la vida (*regulae vitaeque* [de la regla y de la vida]): *Promittere quidem non regulam, sed vivere secundum regulam, minus ad singula regulae dicitur obligare; sed hic plena regulae vitaeque promissio ponitur, nec additur “vivendo in obedientia, sine proprio et castitate”* [Sin duda no prometer la regla, pero vivir según la regla se dice que obliga menos ante cada una de las cosas de la regla; pero aquí se funda la plena promesa de la regla y de la vida, y no se aplica “viviendo en obediencia, sin <nada> propio y en castidad”] (ibíd., p. 177).

Al comentar esta expresión de la regla (“viviendo en obediencia”), Pedro de Juan Oliva escribe: “Note que tiene más sentido decir ‘viviendo en obediencia’ que decir ‘observando la obediencia’ u ‘obedeciendo’: se dice, en efecto, que alguien vive en cierto estado o en cierta obra sólo si está tan dedicado a ella con toda su vida (*cum tota sua vita est sic applicatus ad illud*) que con razón se dice ser y vivir y morar (*esse et vivere et conversari*) en ellos” (Oliva 1, p. 119). Aquí se invierte la idea jurídica tradicional de la observancia de un precepto: el minorita no sólo no obedece la regla, sino que más bien “vive” la obediencia, pero, con una inversión aún más extrema, es la vida la que se aplica a la norma y no la norma a la vida.

En las reglas se cuestiona, pues, una transformación que parece investir el modo mismo en que se concibe la acción humana, que desde el plano de la praxis y del actuar se desplaza al de la forma de vida y del vivir. Esta dis-locación de la ética y de la política desde la esfera de la acción hacia la de la forma de vida constituye el legado más arduo del monaquismo, que la modernidad no ha alcanzado a valorar. En efecto, ¿cómo entender esta figura de un vivir y de una vida que, afirmándose como "forma-de-vida", sin embargo no se deja reconducir ni al derecho ni a la moral, ni a un precepto ni a un consejo, ni a una virtud ni a una ciencia, ni al trabajo ni a la contemplación, y que, no obstante, se da explícitamente como canon de una perfecta comunidad? Cualquiera que sea la respuesta que se dé a esta pregunta, es cierto que el paradigma de la acción humana que aquí se cuestiona ha extendido en forma progresiva su eficacia mucho más allá del monaquismo y de la liturgia eclesiástica en sentido estricto, penetrando en la esfera profana e influenciando largamente tanto la ética como la política occidentales. Si, como hemos visto, dicho paradigma se define como umbral de indistinción tendencial entre regla y vida, es precisamente este umbral el que deberemos indagar si queremos comprender su naturaleza.

II

LITURGIA Y REGLA

1. REGULA VITAE

1.1. Los historiadores y los teólogos que han trabajado sobre las reglas monásticas suelen referirse en modo sumario a la historia semántica del término *regula* y se limitan a registrar sus acepciones dentro del *corpus* en cuestión. Naturalmente, todos saben (o deberían saber) que a partir del siglo II d.C., los Padres hacen un uso frecuente de los sintagmas *regula fidei* (así traduce Rufino *kanón pistéos* en el texto de Orígenes), *regula veritatis*, *regula traditionis*, *regula scripturarum*, *regula pietatis* y, no obstante su relación con el sintagma *regula vitae* (o *regula vivendi*), que se encuentra en el texto de las reglas monásticas, no ha sido analizada de modo exhaustivo. Por otra parte, fuera del contexto teológico, es conocida la importancia de las *regulae iuris* en la tradición de la jurisprudencia romana; sin embargo, es menos sabido que esa tradición debía ser familiar a los Padres, ya que Rufino puede referirse a las mismas reglas y constituciones monásticas como a respuestas jurisprudenciales (*sancti cuiusdam iuris responsa*, Frank, p. 67).

Peter Stein, a quien debemos un amplio estudio sobre las *regulae iuris*, ha mostrado que el término deriva del debate sobre la analogía (o sea, sobre la regularidad) y la ano-

malía (o sea, la costumbre y el uso) que dividió a los gramáticos griegos y romanos ya desde el siglo II a.C. (Stein, p. 53 y ss.). Esto significa que también las expresiones gramaticales como *regula loquendi* o *regula artis grammaticae* podían no resultarles ajenas a los redactores de las reglas monásticas, que, como hemos visto, hacen uso frecuente de la metáfora del *ars*. Un pasaje de Varrón sobre la relación entre regla y uso (que él extiende, significativamente, por fuera incluso del ámbito lingüístico) muestra también más allá de toda duda cómo cuestiones gramaticales podían resultar valiosas para la comprensión del mismo problema en el ámbito monástico. “Si debemos seguir la regularidad (*si analogia sequenda est nobis*) –escribe Varrón (*De lingua latina*, VIII, 33)–, debemos observar ya sea la regularidad que se encuentra en el uso, ya sea la que no se encuentra en él. Si se sigue la primera, no hacen falta preceptos, porque, si se sigue el uso, es la regularidad la que nos sigue (*praeceptis nihil opus est, quod, cum consuetudinem sequemur, ea nos sequetur*)”.

Si es cierto, como muestran los estudios de Spitzer sobre la semántica histórica del léxico europeo, que es imposible comprender el significado de un término si se ignoran sus relaciones con el contexto lingüístico en su conjunto, una investigación sobre la semántica del léxico *regula* tanto en el ámbito teológico como en el derecho y en la gramática (y en las *artes* en general) aún está por hacerse. Aquí nos limitaremos a algunas consideraciones preliminares de carácter hermenéutico general.

Como hemos visto, el término *regula* tiende ante todo a formar sintagmas con otro término en genitivo (*regula*

fidei, regula iuris, regula loquendi, etc.). ¿Se trata de un genitivo subjetivo (del cual *ius* es sujeto) o de un genitivo objetivo (del cual *ius* es objeto)? En el caso del sintagma *regula iuris*, podemos dar a la pregunta una respuesta segura. En efecto, el *Digesto* le atribuye a Paulo esta concisa definición: *Regula est quae rem quae est breviter enarrat. Non ex regula ius sumatur, sed ex iure quod est regula fiat* [La regla es la que explica brevemente un tema <tal> como es. El derecho no se deduce de la regla, pero lo que es regla resulta del derecho] (*D.*, 50, 17, 1). Genitivo subjetivo, pues, aunque en un sentido particular: la regla es producida (o debe ser producida: *fiat*) a partir del derecho existente (*ex iure quod est*).

1.2. Un primer reconocimiento en los textos patrísticos de los primeros siglos muestra que en los sintagmas *regula fidei* y *regula veritatis* se cuestiona precisamente un genitivo subjetivo de este tipo. Tertuliano, quien fue de los primeros en servirse de ellos en sentido técnico, en el *De virginibus velandis* afirma, con una metáfora jurídica, el primado de la verdad –que ninguna prescripción puede relativizar (*cui nemo praescribere potest*)– sobre la costumbre. Si la verdad no puede, como ocurre en cambio para la ley, ser prescrita o alterada por la costumbre, ello se debe a que, en el caso de la fe, la verdad es Cristo mismo (*Christus veritatem se, non consuetudinem, cognominavit*, Tertuliano 1, p. 127). Sólo en este punto él puede enunciar la *regula fidei*, *sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum*

deum onnipotentem, mundi creatorem, et Filium eius, natum ex virgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in caelis, venturum iudicare vivos et mortuos per carnis etiam resurrectionis [la regla de la fe, única inamovible e irreformable, <es> evidentemente la de creer en un único dios onnipotente, creador del mundo, y en su Hijo, nacido de la virgen María, crucificado bajo Poncio Pilato, resucitado al tercer día de entre los muertos, recibido en los cielos, que vendrá a juzgar a los vivos e incluso a los muertos en ocasión de la resurrección de la carne] (ibíd., p. 130). El credo —o, mejor, la *regula fidei*—, que aquí vemos en el acto de su progresiva elaboración, aún no ha asumido la forma dogmática que recibirá en los concilios. Según observa con agudeza Agustín, al comentar la fórmula paulina y evangélica *credere in Christum*, este aún no es, como será en el dogma, una norma externa que les da a la fe y a la verdad su contenido; más bien es la fe *en* Cristo la que provee a la *regula* de su única verdad, que es esencialmente de orden pragmático e implica la adhesión inmediata y total a la presencia y a la acción de Cristo (*ut credatis in eum, non ut credatis ei* [...] *quid est ergo credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire, et eius membris incorporari; In Johannis Evang.* 6, 29; *hoc est credere in Deum, quod utique plus est quam credere Deo* [...] *credendo adhaerere ad bene cooperandum bona operanti Deo; En. in Psalm.*, 87, 8).

Esto es evidente en la *Expositio symboli* de Rufino: la que los Padres formulan (*componunt*, ponen junto) como *regula* es extraída de la experiencia de la fe y de la verdad de

cada uno de ellos (*conferendo in unum quod sentiebat unusquisque*), y el *symbolon* que de ello resulta, por lo tanto, no es sino un *indicium*, un signo y un testimonio común de la fe de ellos (*symbolon enim Graece et indicium dici potest et conlatio, hoc est quod plures in unum conferunt*). Si se parafrasea la definición del *Digesto*, puede decirse también aquí que *non ex regula fides sumatur, sed ex fide quae est regula fiat* [la fe no se deduce de la regla, pero de la fe resulta cuál es la regla].

En el *De doctrina christiana* de Agustín, *regula fidei* y *regula veritatis* se refieren con frecuencia a la interpretación de las Escrituras, cuya lectura contribuyen a guiar. Pero también aquí, la regla que se usará para esclarecer la oscuridad de la Escritura deriva ante todo de la Escritura misma (“Si alguien está inseguro en cuanto a la lectura o la puntuación de un texto, debe recurrir a la *regula fidei*, que habrá extraído de los lugares más claros de las Escrituras (*consultat regulam fidei, quam de scripturarum planioribus locis* [...] *percepit*)”, Agustín, p. 172). Aquí el modelo de Agustín es Ticonio, a cuyo *Liber regularum*, que puede considerarse de algún modo el arquetipo de los tratados sobre la hermenéutica textual, dedica buena parte del tercer libro de la obra. Al inicio de su tratado, Ticonio precisa que las “reglas místicas” que él pretende preparar como “claves y luces” para las Sagradas Escrituras se encuentran en el texto mismo, del que ocupan la parte más interna y oculta (*quae universae legis recessus obtinent*), y sólo después de que su *ratio* haya sido revelada “lo que está cerrado se abrirá y lo que está oscuro se aclarará” (Ticonio, p. 2). Una vez más

los criterios de la interpretación del texto (*regulae scripturarum*) no son exteriores a él, sino que derivan de él: el genitivo no es objetivo, sino subjetivo.

1.3. Si volvemos ahora al sintagma *regula vitae* que encontramos, por ejemplo, en el prólogo de la *Regla de los cuatro Padres* (*qualiter conversationem vel regulam vitae ordinare possimus* [cómo podríamos organizar el comportamiento o la regla de vida]), es lícito preguntarse si no se trata también aquí, como en los textos que acabamos de examinar, precisamente de un genitivo subjetivo. Así como, en los sintagmas *regula iuris* y *regula fidei*, el derecho y la fe no se rigen por la regla ni derivan de ella, sino que la rigen, del mismo modo es posible que en el sintagma *regula vitae* no sea tanto la forma de vida la que derive de la regla, sino que la regla derive de la forma de vida. O, quizá, debería decirse más bien que el movimiento se produce en ambas direcciones y que, en la incesante tensión hacia la realización de un umbral de indiferencia, la regla se hace vida en la misma medida en que la vida se hace regla.

En su tratado *Sobre la prescripción contra los herejes*, Tertuliano explica la expresión *regula fidei* con una fórmula instructiva: la regla de la fe es aquella “a través de la cual se cree” (*Regula est autem fidei [...] illa scilicet qua creditur*) (Tertuliano 2, p. 106). En el mismo sentido, entonces, podría decirse que la *regula vitae* es aquella a través de la cual se vive, lo que corresponde perfectamente a la expresión *regula vivificans* que en Ángel de Clareno definirá la regla

franciscana. La regla no se aplica a la vida, sino que la produce y, a la vez, se produce en ella. ¿Qué clase de textos son, pues, las reglas, si parecen realizar performativamente la vida que deberían regular? ¿Y qué es una vida que ya no puede distinguirse de la regla?

§ La imposibilidad de distinguir ágilmente entre regla y vida aparece con claridad en las *Vidas* de los Padres de los monasterios del Jura, cuyo incipit reza *Vita vel regula sanctorum patrum Romani, Lupicini et Eugendi, monasteriorum iurensium abbatum* [La vida o regla de los santos padres Romano, Lupicino y Eugendo, abades de los monasterios jurenses]. El editor de la más reciente publicación de esta obra (*Jura*, p. 240) supone que hay una importante laguna al final de la tercera vida, donde inmediatamente después de la narración biográfica habría debido encontrarse, según él, el enunciado de la regla. La suposición no tiene sustento material alguno en el manuscrito, sino que deriva tan sólo del hecho de que, según el editor, el autor había prometido, en un pasaje de la biografía de Román, exponer la regla en el tercer libro, es decir, en la vida de Eugendo; sin embargo, llegado al final de la tercera biografía, en vez de enunciar la regla, concluye con la narración de la muerte del abad. De aquí la hipótesis de una laguna, cuya extensión podría, según el editor, igualar la de la propia biografía.

En realidad, estamos ante el caso ejemplar de una enmienda (negativa, en esta oportunidad) introducida en el manuscrito sólo porque el editor no comprendió el texto. Si el autor había prometido exponer la regla, argumenta él, no podía limitarse a una narración biográfica. Esto significa no comprender la particular relación de indeterminación que liga en el texto y, con especial evidencia, en el incipit (*vita vel regula*, la vida o la regla), los tér-

minos "vida" y "regla". Al principio de la primera biografía, en efecto, el autor declara su intención de "recorrer fielmente con la memoria (*fideliter replicare*) los actos, la vida y la regla (*actus vitamque ac regulam*) de los padres del Jura, tal como yo mismo la he visto y según lo que aprendí de la tradición de los ancianos" (ibíd., p. 242). *Actus vitamque ac regulam* (como subrayan la forma enclítica *-que* y la conjunción *ac*, que coordina los vocablos más estrechamente que *et*) es un solo concepto en tres palabras y se refiere a algo (la forma de vida de los Padres) que puede expresarse de modo adecuado sólo a través de tres términos indivisibles.

Si el autor no transcribe una regla separada, es porque ésta ya estaba perfectamente contenida en la narración de la vida de Eugendo. Al anunciar la exposición de la regla, de hecho había escrito que la reservaría para el tercer libro, *quia rectius hoc in vita beatissimi Eugendi depromitur* [porque esto se extrae mejor en la vida de san Eugendo]. La frase no significa, como traduce de manera imprecisa el editor, *il est plus normal en effet de vous le donner avec la vie de st. Oyend*, sino más bien, según el significado propio del verbo *depromi* (que equivale a "extraer", "deducir"), "puesto que ello se deja expresar del modo más justo en la vida del beatísimo Eugendo". Una lectura atenta de la biografía muestra, por lo demás, que esta contiene, en particular en los párrafos 170-173, una detallada descripción del modo en que el abad había organizado la vida en común de los monjes. Sin embargo, en cualquier caso es esencial que en el texto la exposición de la regla sea inseparable de la regla de la vida.

1.4. A partir de Wittgenstein, el pensamiento contemporáneo y, más recientemente, los filósofos del derecho, han

buscado definir un tipo particular de normas, las normas llamadas constitutivas, que no prescriben un cierto acto ni regulan un estado de cosas preexistente, sino que ellas mismas hacen realidad ese acto o ese estado de cosas. El ejemplo del que se sirve Wittgenstein son las piezas del ajedrez, que no existen antes del juego, sino que se constituyen por las reglas del juego ("El alfil es la suma de las reglas según las cuales se mueve", Wittgenstein 2, pp. 325-326). Es evidente que la ejecución de una regla de este tipo, que no se limita a prescribirle a un agente cierta conducta, sino que la produce, se hace en extremo problemática.

Parafraseando el dicho escolástico *forma dat esse rei* [la forma da el ser a la cosa], aquí podría afirmarse que *norma dat esse rei* [la norma da el ser a la cosa] (Conte, p. 526). Una forma de vida sería, de este modo, el conjunto de reglas constitutivas que la definen. Pero ¿puede decirse en este sentido que, como el alfil en el ajedrez, el monje se define por la suma de las prescripciones según las cuales vive? ¿No podría decirse, más bien, con el mismo grado de verdad, exactamente lo contrario, o sea, que es la forma de vida del monje la que crea sus reglas? Tal vez ambas tesis son verdaderas, siempre y cuando se precise que reglas y vida entran aquí en una zona de indiferencia en la cual, al faltar la propia posibilidad de distinguirlas, éstas dejan aparecer a un tercero, que los franciscanos, aun sin lograr definirlo con precisión, llamarán, como veremos, "uso".

En realidad, tal como parece sugerir Wittgenstein, la idea misma de una regla constitutiva implica que se neutralice la representación corriente según la cual el problema de la

regla consistiría simplemente en la aplicación de un principio general a un caso singular, o sea, según el modelo kantiano del juicio determinante, en una operación meramente lógica. El proyecto cenobítico, al desplazar el problema ético del plano de la relación entre norma y acción hacia el de la forma de vida, cuestionar las propias dicotomías de regla y vida, universal y particular, necesidad y libertad, a través de las cuales estamos acostumbrados a comprender la ética.

2. ORALIDAD Y ESCRITURA

2.1. Es ésta la perspectiva en la que ahora intentaremos interrogar la naturaleza de las reglas a partir de su estructura textual, tal como se presenta en las reglas más antiguas y en particular en la *Regla del maestro*, que también por su influencia en la regla benedictina ha recibido una atención especial por parte de los estudiosos. Se ha observado que en la literatura monástica más antigua, los autores, a menudo ignotos, parecen introducir más o menos conscientemente una relación compleja y casi una tensión entre oralidad y escritura, a propósito de la cual ha podido hablarse de una "oralidad ficticia" (Frank, p. 55). Ya en el arquetipo de Basilio, el proemio de las *Regulae fusius tractatae* comienza con la referencia a una "reunión" (*synelelýthamen*, "estamos aquí reunidos"), cuyos participantes, que tienen la intención de "vivir acorde a la piedad" (*toû bíou toû kat' eusébeian*), se proponen conocer aquello que puede guiarlos hacia la salvación (*matheîn tà tòν pròs soterían*, PG, 31, p. 889). Está probado que se trata de una verdadera puesta en escena, por el hecho de que el texto prosigue evocando un lugar y un tiempo indeterminados pero oportunos, en los que debe suponerse que se han pronunciado (y

luego puesto por escrito) las preguntas y las respuestas que constituyen la regla ("el momento presente es oportuno y el lugar nos ofrece silencio y paz lejos de los tumultos exteriores", *ibíd.*).

De forma análoga, el inicio de la *Regla de los cuatro Padres* remite a un encuentro y a una conversación entre los cuatro protagonistas, con el fin de "ordenar el modo de vivir y la regla de vida de los hermanos" (*Sedentibus nobis in unum*—mientras estábamos sentados juntos— *qualiter fratrum conversationem vel regulam vitae ordinare possimus*) (Vogüé 1, p. 180). En el segundo discurso, el de Macario, el padre se refiere explícitamente al hecho de que la regla es puesta por escrito a medida que se desarrolla la conversación: "*quoniam fratrum insignia virtutum [...] superius conscripta praevenierunt*" (desde el momento en que los caracteres de las virtudes de los hermanos han sido puestos por escrito) (*ibíd.*, p. 184). Con singular artificio y a través de una sabia puesta en escena de la oralidad, el texto se refiere a su propia escritura.

En la *Segunda regla de los Padres*, si bien la puesta en escena parece la misma (*Residentibus nobis in unum* [Estando sentados nosotros en grupo]), la tensión entre oralidad y escritura cambia, porque ahora se trata expresamente de *conscribere vel ordinare regulam, quae in monasterio teneatur ad profectum fratrum* (poner por escrito y ordenar la regla que debe observarse en el monasterio para el provecho de los hermanos) (*ibíd.*, p. 274). Una vez que el objetivo de la reunión es explícitamente escribir la regla, se abre la posibilidad de una oscilación semántica que permite leer

el término *regula* no sólo en el sentido de "modo de vida" (como en el incipit de la *Regla de los cuatro Padres*), sino también en el de "texto escrito".

En la *Tercera regla de los Padres* (que según Vogüé es obra de un obispo), el paso de la oralidad a la escritura ya ha ocurrido y por lo tanto se trata ya no de escribir, sino de leer la regla: "Puesto que estábamos reunidos con nuestros hermanos en el nombre del Señor, decidimos leer, procediendo según la orden, la regla y los institutos de los Padres (*regula et instituta patrum per ordinem legerentur*)" (p. 532). La regla ya es un texto escrito que, sin embargo, puede y debe ser leído, ante todo al converso que pide entrar al monasterio ("si alguien quiere convertirse del siglo al monasterio, léasele a su ingreso la regla", *ibíd.*).

Con la regla benedictina asistimos al final de la tensión entre oralidad y escritura que había animado las reglas de los Padres de las que aquella deriva. La regla ya es únicamente un texto, que designa a su último capítulo como *regula descripta* ("*regulam hanc descriptimus [...] hanc minimam regulam descriptam [...] perfice*" [esta regla hemos escrito [...] esta mínima regla escrita [...] cúmplala], Pricoco, pp. 270-272). Mientras que el *conscribere* de las primeras reglas evocaba un texto dictado en voz alta por los Padres, y extraído y transcrito de la propia vida de los monjes, *describere* es el término técnico para el escriba que copia de otro texto. Según una costumbre que, como hemos visto, comienza a hacerse obligatoria en la época carolingia, la regla siempre es *regula descripta*, en la cual la tensión, tanto entre oralidad y escritura como entre significado subjetivo

y significado objetivo del sintagma *regula vitae*, ya se ha apagado.

2.2. ¿Cuál es el sentido de la dialéctica que, al menos hasta san Benito, el texto de las reglas instaure entre oralidad y escritura? ¿Por qué las reglas ponen de manera tan insistente en escena tanto su escritura como su lectura? No se trata sólo de la construcción retórica de una oralidad ficticia ni de mostrar (como seguramente es el caso), a través del juego entre oralidad y escritura, la regla en el acto de constituirse como texto y de adquirir su autoridad, pasando de la regla-forma de vida a la regla-texto. Aquí parece estar en duda más bien la constitución de ese especial estatuto del texto de la regla que no es sólo un texto escrito ni simplemente un discurso oral y cuya consistencia no coincide con la transcripción de una praxis vital, ni, a la inversa, con la ejecución práctica de una regla escrita. Es decir, la regla pone en escena algo que no se agota en ninguna de estas dimensiones, sino que encuentra su verdad sólo y precisamente en la tensión que instaure entre ellas. Ni escritura ni viva voz, ni código legal ni praxis vital, la regla se mueve sin cesar entre estas polaridades, en busca de un ideal de la perfecta vida común que, como tal, trata de definirse.

La *Regla del maestro* ofrece, en esta perspectiva, varios momentos ejemplares. Ya el prólogo, al llevar hasta el paroxismo el paradigma de la oralidad, borra y vuelve casi indiscernibles las fronteras entre oralidad y escritura. Éste abre con un apóstrofe, cuya estructura es tan complicada incluso

a nivel gramatical, que los intérpretes, aun considerando su peculiaridad, han preferido ignorar:

O homo, primo tibi qui legis, deinde et tibi qui me auscultas dicentem, dimitte alia modo quae cogitas et me tibi loquentem et per os meum deum te convenientem cognosce. (Oh, hombre, [digo] ante todo a ti [el dativo *tibi* parece sobreentender un *digo*] que [me] lees, luego también a ti que me escuchas mientras hablo, deja ahora todos tus otros pensamientos y concóme a mí que te hablo y, a través de mi boca, a Dios que te encuentra) (Vogüé 2, I, p. 288).

¿Quién es el que habla aquí? Ya sea que se trate, como parece más probable, de la regla misma o, como parece pensar Vogüé, de su autor, en cualquier caso la relación entre oralidad y escritura es propiamente inextricable. Por una parte, la primordialidad de la escritura está fuera de toda duda, desde el momento en que el texto se dirige a un lector (*tibi qui legis*) y, en los renglones siguientes, se refiere deícticamente a sí mismo como a una escritura: "Por lo tanto, oh, oyente que me escuchas mientras hablo, entiendo lo que no mi boca sino lo que a través de esta escritura (*per hanc scripturam*) Dios dice". Por otra parte, sin embargo, el texto escrito que de este modo se pone *en abîme* dentro de sí habla y se refiere curiosamente no sólo a un lector, sino también a un oyente (*deinde et tibi qui me auscultas dicentem*). Y, poco más adelante, aquel que, hablando, había no obstante presupuesto a un lector, se presenta como aquel que leerá en voz alta "esta escritura" (*hanc scripturam quam tibi lecturus sum*, ibíd., p. 292), evidentemente, el texto de la regla.

Si la identidad del que apostrofa, dividida como está entre escritura y palabra, es como tal indiscernible, no menos problemática es la de quien es apostrofado como *homo*. También él se desdobra, en efecto, en lector y oyente, y parece reencontrar su unidad sólo como destinatario de “esta escritura” y de “esta regla” (*haec regula*) (ibíd.), que deberá observar fielmente.

2.3. Sin embargo, hay en el texto de la regla un pasaje que parece contener la clave de todos estos enigmas y que a la vez permite discernir la consistencia y la naturaleza propia de la regla. Se trata del capítulo 24, cuyo título reza “De ebdomadario lectore ad mensas” (“Del lector semanal durante la comida”). La regla aquí dice que en cada estación, en verano como en invierno, “cuando se consume la comida a la hora sexta o a la nona, cada prelado leerá por turnos semanales el texto de la regla” (ibíd., II, p. 122). Según precisa el texto inmediatamente después, se trata de una *lectio continua*, es decir, de una lectura que es retomada cada día en el punto donde se interrumpió el día anterior:

[El lector] leerá cada día esta regla (*regulam hanc*), haciendo una marca para señalar hasta dónde se ha leído, de modo que la lectura pueda continuarse día a día (*sequenter cottidie*), pero de forma íntegra, y que, continuando por turnos cada semana, pueda terminarse y luego se retome nuevamente desde el principio (ibíd., p. 126).

La regla especifica el modo en que el lector asumirá su función (“aquel que deba hacer la lectura se presentará y dirá en voz alta: ‘orad por mí, señores míos, puesto que entro en mi semana de lectura en las comidas’”, ibíd., p. 124), cómo deberá leer, sin darse prisa (*non urguendo*) y de forma tal que los oyentes puedan comprender con claridad lo que la regla les ordena hacer.

Por lo tanto, debe suponerse que necesariamente llegará el momento en que el lector, llegado al capítulo 24, leerá el pasaje que lo compele a leer la regla todos los días. ¿Qué ocurrirá entonces? Mientras que al leer los otros pasajes de la regla, el lector sigue el precepto de la lectura pero no realiza lo que el texto lo compele a hacer en ese momento, en este caso lectura y puesta en acto de la regla coinciden sin residuos. Al leer la regla que le prescribe leer la regla, el lector sigue *ipso facto* performativamente la regla. Es decir, su *lectio* realiza la instancia ejemplar de una enunciación de la regla que coincide con su ejecución, de una observancia que se hace indiscernible de la orden a la que obedece.

La dialéctica entre oralidad y escritura aquí es perfecta: hay un texto escrito, pero éste en realidad sólo vive a través de la lectura que se hace de él. Es lo que la regla sugiere poco después, definiendo, en un significativo inciso, la lectura cotidiana de la regla como un *in usu mittere* (*nam cum cottidie in usu ipsa regula mittitur, ex notitia melius observatur*) [poner en práctica (pues cuando cotidianamente la misma regla es puesta en práctica, por la familiaridad es mejor observada)] (ibíd., p. 130). La regla supone una precedencia de la escritura, pero se trata de una escritura en sí

inerte, que debe ser “puesta en uso” a través de la lectura. Esto es enfatizado varias páginas después, al recomendarle al monje que está de viaje hacer la lectura y, si no puede, recurrir al menos a la *meditatio*, a recitar de memoria, “de modo que dé a la regla aquello que le compete” (*ut cottidie regulae reddat quod suum est*). *Lectio* y *meditatio* pertenecen constitutivamente a la regla y definen su estatuto.

3. LA REGLA COMO TEXTO LITÚRGICO

3.1. La *lectio* es desde el inicio parte esencial de la liturgia cristiana. Hoy está generalmente admitido que ésta deriva de la práctica de la lectura, probablemente cantilada, de la Torá (*qeri'at Torah*) en la sinagoga. De esta lectura, cuyo origen la tradición hace remontar hasta Moisés (Deut 31, 10-12: “Cada siete años, cuando sea el tiempo del año de la remisión, en la fiesta de las chozas, cuando todo Israel venga a presentarse ante el Señor tu Dios, en el lugar que Él haya elegido, leerás esta ley frente a todo Israel a oídos de todos”), dos de los testimonios más antiguos están contenidos en el Nuevo Testamento. El primero (Hech, 13, 15) muestra a Pablo, que asiste con sus compañeros a la lectura de la ley (*anágnosis toû nóμου*) en la sinagoga de Antioquía y luego es invitado a comentar el pasaje leído (“Después de la lectura de la ley y de los profetas, los jefes de la sinagoga les hicieron decir: ‘Hermanos, si tenéis una palabra de consuelo para el pueblo, decidla’”). En el segundo (Lc 4, 16-21), es Jesús mismo quien realiza la lectura en la sinagoga de Nazaret y la comenta:

Era sábado, y, según su costumbre, entró en la sinagoga y se puso de pie para leer. Le fue entregado el libro

del profeta Isaías y, una vez que desenrolló el libro, encontró el lugar donde estaba escrito: "El espíritu del Señor está sobre mí, por eso me ha consagrado y me ha invitado a llevar a los pobres la buena nueva, la liberación a los prisioneros y la vista a los ciegos, para liberar a aquellos que son oprimidos y anunciar el año de gracia del Señor". Después, tras enrollar el volumen, lo restituyó al servidor y se sentó. Los ojos de todos en la sinagoga estaban fijos en él. Entonces comenzó a decir: "Hoy esta escritura se ha realizado en sus oídos".

Estos dos testimonios muestran que ya en tiempos de Jesús se leía en la sinagoga el texto de la Torá, quizá ya dividido (como sabemos por fuentes más tardías) en *parashot* (perícopas); y que, además del Pentateuco, se leían también pasajes de los Profetas (llamados *haftarot*) y que la lectura era seguida de una homilía (*derashah*), de la cual Pablo y Jesús nos ofrecen un ejemplo.

La lectura de la Torá fue asumiendo la forma de una *lectio continua* que, en Palestina, se articulaba según un ciclo trienal, que se iniciaba el primero o el segundo sábado del mes del *nisan*; en Babilonia duraba un año, con inicio después de la fiesta de los Tabernáculos (Werner, p. 89). La lectura de los Profetas no era, en cambio, continua, sino que consistía cada vez en un pasaje aislado elegido en correspondencia con el pasaje de la Torá que era leído ese día.

La Iglesia siguió el ejemplo de la sinagoga, instituyendo lecturas, al principio verosíblemente semanales, del Antiguo Testamento, a las que se agregó, al menos desde finales del siglo II, la *lectio* de los textos neotestamentarios. Aun-

que no sabemos cuál fue el orden y la consistencia originales de las lecturas, la liturgia ambrosiana, la mozárabe y la galicana más antigua conservan una sucesión de tres *lectiones*, una del Antiguo Testamento y dos del Nuevo. El principio dominante era, al comienzo, el de la *lectio continua*, pero es probable que, en el curso de los tres primeros siglos, fuera el obispo el que les indicara al diácono y al *lector* qué pasajes leer. Desde finales del siglo V, en vez de la *lectio continua*, se asiste a la elección y fijación de una serie de perícopas en relación con la constitución del año litúrgico. Este sistema desemboca en la producción de libros (llamados *lectionarii*, *comites* o *epistolaria*), que recogen las perícopas que deben leerse cada día. De este modo, uno de los leccionarios más antiguos, el *Liber comicus de toto circuli anni* [*Libro maestro de la totalidad del ciclo del año*] mozárabe, presenta así las perícopas ordenadas según las fiestas del calendario litúrgico, en la forma: *legendum in Iº dominico de adventu Domini ad missam* [debe ser leído en la misa el primer domingo de adviento del Señor], seguido de los textos que deben leerse (en este caso, dos pasajes de Isaías y uno de la Epístola a los romanos). Parte integrante de la *lectio*, en la forma de la *lectio solemnis*, eran la cantilación y la salmodia.

3.2. Si, como hemos visto, el año litúrgico es una suerte de memorial de las obras de Dios dividido según el calendario, la lectura de las Sagradas Escrituras es el modo eminente en que cada día y, llevado al extremo, cada hora

suscita una de anamnesis con un acontecimiento de la historia sagrada. Sin embargo, de acuerdo con la intención profunda que define a la liturgia cristiana, la lectura no se limita a recordar o a conmemorar los acontecimientos pasados, sino que de cierto modo hace presente la “palabra del Señor”, como si ésta volviera a pronunciarse en ese momento por la viva voz divina. *Cum sacrae scripturae in Ecclesia leguntur* —reza el *Missale romanum*—, *Deus ipse ad populum suum loquitur et Christus, praesens in verbo suo, Evangelium annuntiat* [Cuando las sagradas escrituras se leen en la Iglesia, Dios en persona le habla a su pueblo, y Cristo, presente en su palabra, anuncia el Evangelio]. La anamnesis contenida en la *lectio* “representa” en sentido etimológico, o sea hace performativamente presente la realidad de lo que es leído.

Este carácter performativo de la lectura litúrgica es expresado con claridad por Nicolás Cabásilas en su *Explicación de la divina liturgia*. En las palabras leídas o cantadas, escribe, “vemos [*horômen*] representado a Cristo y a las obras y el sufrimiento que padeció por nosotros. En las salmodias y en las lecturas, como en todos los actos del sacerdote durante toda la celebración, es significada [*semáinetai*] toda la economía del Salvador” (Cabásilas, p. 60). Y si la “mistagogia es por entero como el icono de un cuerpo que es la vida del Salvador”, los cantos y las lecturas significan y nos “ponen ante los ojos” (*hyp’ ôpsin agoûsa*) los diferentes momentos de la economía de Cristo (ibíd., p. 62). La eficacia especial de la *lectio* coincide con su doble accionar, que es, a la vez, “santificar (*hagiázsein*) a los fieles y significar la

economía [...] en cuanto escrituras divinas y palabras inspiradas por Dios, los cantos y las lecturas santifican a quienes leen o cantan; pero, por el hecho de que han sido elegidas y ordenadas de ese modo, también tienen otra potencia (*dýnamis*) y realizan la significación (*semasían*) de la presencia (*parousías*) y de la vida de Cristo” (ibíd., p. 130).

Que el término *semasía* designe aquí mucho más que una simple “significación” lingüística queda aclarado, fuera de toda duda, por Cabásilas, cuando precisa que las lecturas “vuelven visible la manifestación del Señor” (*tèn phanérosin toû Kyríou deloûsin*) (ibíd., p. 156). Según la intención mesiánica implícita en las palabras de Jesús en el episodio de la lectura en la sinagoga de Nazaret, la escritura se cumple en quien escucha su lectura (“hoy esta escritura se cumple (*peplérotai*) en vuestros oídos”). Y es sobre la base de esta particular eficacia performativa de las palabras de la *lectio* que, como había ocurrido ya en la sinagoga, éstas pueden adquirir un estatuto sacramental y presentarse en el cánon de la misa como *oblatio rationabilis* [sacrificio racional] y *logikè thysía*, sacrificio de palabras.

3.3. Si volvemos ahora al problema de la naturaleza de las reglas monásticas, es posible entonces proponer la hipótesis de que la *Regla del maestro*, haciendo de la regla el objeto de una *lectio continua*, en realidad afirma con decisión su estatuto litúrgico. Es decir, el texto de la regla es un texto donde no sólo lectura y escritura tienden a confundirse, sino donde también escritura y vida, ser y vivir se vuel-

ven de veras indiscernibles, en la forma de una liturgización integral de la vida y de una vivificación igualmente integral de la liturgia. Por ello no tiene sentido aislar en el cuerpo de la regla, como hace Vogüé, una "sección litúrgica", subrayando su amplitud y meticulosidad, "que ningún documento litúrgico anterior a las *ordines romani* [órdenes romanos] logra igualar" (Vogüé 2, I, p. 65). En las reglas no puede haber una sección litúrgica, puesto que, como hemos visto, toda la vida del monje ha sido transformada en un oficio y la propia acribia de las prescripciones que tienen que ver con la plegaria y la lectura articula con igual minuciosidad todos los demás aspectos de la vida del cenobio. Así como la *meditatio* hace potencialmente ininterrumpida la *lectio*, así cada gesto del monje, cada actividad manual, por humilde que sea, se convierte en una obra espiritual, adquiere el estatuto litúrgico de un *opus Dei*. Precisamente esta liturgia ininterrumpida es el desafío y la novedad del monaquismo, que la Iglesia no tardará en recoger, tratando de introducir, si bien dentro de ciertos límites, también en el culto catedral la exigencia totalitaria propia del culto monástico.

De aquí la singular semejanza entre la estructura profunda de las reglas y la de los textos en sentido estricto litúrgicos: a la atención monástica a las formas y al significado del hábito les corresponden en los textos litúrgicos las amplias secciones de *indumentis sacerdotum*; a las prescripciones sobre la profesión cenobítica, los capítulos de *ministris* y sobre la ordenación sacerdotal; a la descripción obsesiva y puntual de los oficios diurnos y nocturnos de los mon-

jes, la grandiosa articulación del año litúrgico. Pero también de aquí, las diferencias y las tensiones que de algún modo seguirán presentes en toda la historia de la Iglesia. Puesto que, si es cierto que la Iglesia había extraído de la vida una liturgia, ésta se había constituido, en cambio, en una esfera separada, cuyo titular era el sacerdote, que personificaba el sacerdocio de Cristo. Los monjes borran la separación y, haciendo de la forma de vida una liturgia y de la liturgia una forma de vida, instituyen entre ambas un umbral de indiscernibilidad cargado de tensiones. De aquí, en las reglas, el predominio del oficio de la oración, de la lectura y de la salmodia, sobre el oficio propiamente sacramental: la *Regla del maestro*, tan meticulosa en la descripción del primero, nombra apenas la misa a propósito de la salmodia en los días de fiesta (ibíd., II, p. 208) y trata curiosamente de la comunión en la sección dedicada al servicio semanal de los monjes en la cocina (ibíd., p. 104). De aquí también la firme distinción entre el monje y el sacerdote, que puede ser hospedado a título de peregrino (*peregrinorum loco*) en el convento, pero no puede habitar en él establemente ni aspirar a forma alguna de poder en su interior (*nihil praesumant aut eis liceat vel aliquid ordinationis aut dominationis aut dispensationis Dei vindicent*, ibíd., p. 343).

Si la liturgia se transforma integralmente en vida, entonces el principio fundamental del *opus operatum*, que ya a partir de Agustín establece la indiferencia de las cualidades morales del sacerdote con respecto a la eficacia de su oficio, no puede ser válido. Mientras que el sacerdote in-

digno en cualquier caso sigue siendo un sacerdote y los actos sacramentales que realiza no pierden su validez, en cambio un monje indigno simplemente no es un monje.

A pesar de la progresiva extensión del control de la Iglesia sobre los monasterios, que, como hemos visto, al menos a partir de la época carolingia, quedan bajo la tutela del obispo, la tensión entre “ambas liturgias” no desaparecerá jamás del todo, y, precisamente cuando la Iglesia parece haber integrado el cenobio a sus ordenamientos, con el franciscanismo y los movimientos religiosos entre los siglos XII y XIII, ésta vuelve a reactivarse hasta llegar al conflicto abierto.

✠ En esta perspectiva, la reforma protestante puede verse legítimamente como la implacable reivindicación, promovida por un monje agustiniano, Lutero, de la liturgia monástica contra la eclesiástica; y no es para nada casual que desde el punto de vista estrictamente litúrgico, ésta se defina a través de la preeminencia de la oración, de la lectura y de la salmodia (formas propias de la liturgia monástica) y de la reducción al mínimo del oficio eucarístico y sacramental.

✠ El término griego *leitourgía* deriva de *laós* (pueblo) y *érgon* (obra), y significa “prestación pública, servicio al pueblo”. Perteneció desde su origen al léxico de la política y designa las prestaciones que los ciudadanos pudientes deben a la *pólis* (organizar los juegos públicos, armar un trirreme, preparar un coro para las fiestas de la ciudad). Así, Aristóteles, en la *Política* (1309a 17), alerta contra la costumbre, en las democracias, de “prestar costosas e inútiles liturgias, como las representaciones teatrales, las fiestas de las antorchas y otras del mismo género”.

Es significativo que los rabinos alejandrinos que hicieron la traducción griega de la Biblia conocida como “de los Setenta” hayan elegido precisamente el verbo *leitourgéo* (a menudo unido a *leitourgía*) para traducir el *seret* hebreo cada vez que este término, que significa de forma genérica “servir”, es usado en sentido cultural. Es igualmente significativo que en la Epístola a los hebreos, el propio Cristo es definido “*leitourgós* de las cosas sagradas” (8, 2) y se dice de él que “ha obtenido una *leitourgía* mejor” (8, 6). En ambos casos, el significado político original del término (servicio dado al pueblo) aún está presente. Tal como Peterson debía recordar en su *Libro de los ángeles*, la liturgia de la Iglesia terrenal tiene “una relación originaria con la esfera política” (Peterson, p. 202).

Con toda certeza, el monaquismo fue el intento tal vez más extremo y riguroso de realizar la *forma vitae* del cristiano y de definir las figuras de la praxis en las que ésta se resuelve. Sin embargo, es igual de cierto que este intento fue asumiendo progresiva si bien no exclusivamente la forma de una liturgia, aunque fuera en un sentido que no coincidía a la perfección con aquel según el cual la Iglesia iba elaborando el canon de su oficio. Por eso la vitalidad y la identidad del monaquismo van a depender de la medida en que éste logre mantener su propia especificidad con respecto a la liturgia eclesiástica, la cual, por su parte, iba sistematizándose según el modelo de la efectualidad sacramental y de una articulación, y, al mismo tiempo, una disyunción entre la subjetividad del sacerdote y la eficacia *ex opere operato* de su praxis.

En este problemático contexto, el cenobio aparece como un campo de fuerzas atravesado por dos tensiones opuestas: una dirigida a resolver la vida en una liturgia y la otra, a transformar la liturgia en vida. Por una parte, todo se hace regla y oficio al punto de que la vida parece desaparecer; por la otra, todo se hace vida, los "preceptos legales" se trans-

forman en "preceptos vitales", de modo que la ley y la liturgia misma parecen abolirse. A una ley que se indetermina en vida, le corresponde, con un gesto simétricamente opuesto, una vida que se transforma integralmente en ley.

Bien mirado, se trata de dos aspectos de un mismo proceso, en el que se pone en duda la inédita y aporética figura que asume la existencia de los hombres en el declive del mundo clásico y el inicio de la era cristiana, cuando las categorías de la ontología y de la ética entran en una crisis prolongada, y economía trinitaria y efectualidad litúrgica definen los nuevos paradigmas tanto del actuar divino como del humano. Es decir que, en ambos casos, se cuestiona una cancelación progresiva y simétrica de la diferencia entre ser y actuar, y entre ley (escritura) y vida, cual si la indeterminación del ser en el actuar y de la vida en la escritura que realiza operativamente la liturgia eclesiástica funcionara en la monástica en sentido inverso, partiendo desde la escritura (desde la ley) hacia la vida, y del actuar al ser.

Naturalmente, como suele suceder en estos casos, la novedad del fenómeno convive a la perfección con continuidades subterráneas y bruscas convergencias, que ven unirse de modo imprevisible cristianismo, ética estoica y tardo-platonismo, tradiciones judaicas y cultos paganos. Sin embargo, el monje no vive y actúa, como el filósofo estoico, para observar una ley moral que es también un orden cósmico; ni, como el patricio romano, para seguir escrupulosamente una prescripción jurídica o un formalismo ritual; no cumple sus *mitzwot*, como el judío, en virtud del pacto fiduciario que lo liga a su Dios; y ni aun, como el ciuda-

dano ateniense, ejerce su libertad porque quiere "buscar la belleza (*philokaleîn*) con simplicidad y la sabiduría (*philosopheîn*) sin femineidad".

Es en este campo de tensiones históricas donde, junto a la liturgia y casi compitiendo con ella, algo como un nuevo plano de consistencia de la experiencia humana comienza lentamente a abrirse paso. Es como si la forma-de-vida en la que se ha convertido la liturgia buscara de manera progresiva emanciparse de ella y que, incluso recayendo en ella sin cesar y con la misma obstinación liberándose, dejara entrever otra, incierta dimensión del actuar y del ser.

La forma-de-vida es, en este sentido, eso que debe ser arrancado constantemente de la separación en la que lo mantiene la liturgia. La novedad del monaquismo no fue sólo la coincidencia de vida y norma en una liturgia, sino también y sobre todo, en su resolución extrema, la búsqueda y la identificación de algo que los sintagmas *vita vel regula*, *regula et vita*, *forma vivendi*, *forma vitae* tratan de nombrar con tanto esfuerzo y que ahora debemos intentar definir.

III

FORMA-DE-VIDA

1. EL DESCUBRIMIENTO DE LA VIDA

1.1. Entre los siglos XI y XII nacen y se difunden en Europa —Francia, Italia y más tarde Flandes y Alemania— fenómenos complejos que los historiadores, al no lograr clasificarlos de otro modo, rubricaron bajo el nombre de “movimientos religiosos”, también porque, desde el punto de vista de la historia de la Iglesia, dieron lugar con el correr del tiempo a la fundación de órdenes monásticas o de sectas heréticas, ásperamente combatidas en cuanto tales por las jerarquías eclesiásticas. Con la monografía ya clásica de 1935 dedicada a estos fenómenos, de título *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (“Movimientos religiosos en la Edad Media”), Herbert Grundmann se había propuesto, contra la tendencia de la historiografía confesional a no considerar más que las órdenes monásticas y las sectas heréticas que habían resultado de ellos, restituirlos precisamente a su naturaleza de “movimientos”. Por otra parte, contra la tendencia opuesta de algunos historiadores a privilegiar sólo el aspecto socioeconómico de los fenómenos en cuestión, en el caso de Grundmann se trataba de comprender sus “características originales” y sus “metas religiosas”, planteándose ante todo el problema de qué acontecimientos,

presiones y crisis profundas habían determinado la “transformación en diversas órdenes y sectas de los que en un primer tiempo habían sido sólo movimientos religiosos” (Grundmann, p. 30).

Sin embargo, si se analiza el amplio material que Grundmann toma en consideración, de inmediato se nota que las fuentes, tanto directas como indirectas, sitúan las reivindicaciones de los movimientos en un plano que es ciertamente religioso, pero que presenta novedades que no son indiferentes con respecto al modo en el cual la tradición eclesiástica y el monaquismo habían definido y delimitado el ámbito y la práctica de la religión; y que por lo tanto es posible intentar considerar como tal, antes o más acá del significado religioso o socioeconómico que sin duda le compete. Ya sea que se trate de Roberto de Arbrissel, de Pedro Valdo, de Norberto de Xanten, de Bernardo Prim o de Francisco, y tanto si sus seguidores se definen como “humillados”, “pobres de Cristo”, “hombres buenos”, “hermanos menores” o “idiotas”, en todos los casos lo que ellos afirman y reivindican de hecho no tiene que ver con cuestiones teológicas o dogmáticas, artículos de fe o problemas de interpretación de las Escrituras, sino con la vida y el modo de vivir, un *novum vitae genus*, que ellos llaman “vida apostólica” (*haeretici qui se dicunt vitam apostolicam ducere; nos formam apostolicae vitae servamus*) o “evangélica” (*pure evangelica et apostolica vita [...] vivere; vita Vangelii Jesu Christi; vivere secundum formam Sancti Evangelii*). La reivindicación de la pobreza, que está presente en todos los movimientos y que en sí no es nueva, no es sino un aspecto de

este modo o forma de vida, que sorprende particularmente a los observadores (*nudipedes incedebant; pecunias non recipiunt; neque peram neque calciamenta neque duas tunicas portabant* [andaban descalzos; no reciben dinero; no llevaban ni morral ni calzado ni dos túnicas], *ibíd.*, p. 74); sin embargo, ésta no representa, como ocurría en la tradición monástica, una práctica ascética o de mortificación para obtener la salvación, sino que ahora es parte inseparable y constitutiva de la vida “apostólica”, y “santa”, que declaran practicar en perfecta leticia. En este sentido, es relevante que Pedro de Juan Oliva, en polémica con la opinión de Tomás, según la cual la pobreza es sólo uno de los modos de alcanzar la perfección y no la perfección misma (*quod paupertas non est perfectio, sed instrumentum perfectionis*), pueda afirmar, en cambio, que ésta coincide esencial e integralmente con la perfección evangélica (*usum pauperem esse de integritate et substantia perfectionis evangelicae*, Ehrle, p. 522).

Es obvio que desde sus orígenes el monaquismo es inseparable de cierto modo de vida; pero el problema en los cenobios y en las ermitas no era tanto la vida como tal, sino los modos, las normas y técnicas a través de los cuales se logra regularla en todos sus aspectos. Para usar la terminología de un texto cisterciense, la vida de los monjes era tradicionalmente concebida como “penitencial”, mientras que ahora se reivindica su carácter “apostólico”, o sea, “angélico” y “perfecto” (*vita monachorum est apostolica et habitus eorum est angelicus et corona quam habent est et perfectionis signum et clericale [...] monachorum vita non*

sit penitentialis, sed apostolica, *Thesaurus*, pp. 1644-1649). También es obvio que una forma de vida practicada con rigor por un grupo de individuos necesariamente tendrá consecuencias en el plano doctrinal, que podrán conducir —como de hecho condujeron— a choques y contrastes incluso extremos con las jerarquías eclesiásticas. Es precisamente en estos contrastes en los que se centró sobre todo la atención de los historiadores, dejando en las sombras el hecho de que, quizá por primera vez, lo que se cuestionaba en los movimientos no era la *regla* sino la *vida*, no el poder profesar este o aquel artículo de fe, sino el poder vivir de cierto modo, practicar alegre y abiertamente cierta forma de vida.

Es conocido, por ejemplo, que la reivindicación de la pobreza y del *usus pauper* por parte de los franciscanos condujo, llegado a cierto punto, a un choque doctrinal sin cuartel con la curia romana, librado por ambas partes con profusión de argumentos no sólo teológicos, sino también jurídicos; sin embargo, como había intuido desde el principio Bartolo, el punto no era tanto una diferencia de dogma o exégesis, como la *novitas* de una forma de vida a la cual el derecho civil resultaba difícilmente aplicable. Por ello, al verse enfrentada con esta “novedad”, la estrategia de la Iglesia consistió, por una parte, en tratar de ordenarla, regularla y conformarla, de manera tal que los movimientos se encaminaran hacia un nuevo orden monástico o se insertaran en uno ya existente; por otra parte, cuando esto resultaba imposible, en tratar de desviar el conflicto del plano de la vida al de la doctrina, condenándolos como heréti-

cos. En ambos casos, lo que permanecía no pensado era precisamente la aspiración originaria que había conducido a los movimientos a reivindicar una *vida* y no una *regla*, una *forma vitae* y no un sistema más o menos coherente de ideas y de doctrinas, o, más exactamente, a proponer no una nueva exégesis cualquiera del texto sagrado, sino su pura y simple identificación con la vida, cual si no quisieran leer e interpretar el Evangelio, sino tan sólo vivirlo.

Por esta razón, en las páginas que siguen intentaremos comprender, en el caso ejemplar del franciscanismo, no tanto o no sólo las implicaciones doctrinales, teológicas o jurídicas de la forma de vida reivindicada por los movimientos, sino más bien interrogar el significado del hecho mismo de que estas reivindicaciones se hubieran situado esencialmente sobre el plano de la vida. Es decir, nos preguntaremos ante todo si a través de los propios términos “vida”, “forma de vida” (*forma vitae*), “forma del vivir” (*forma vivendi*), no se buscaba nombrar algo cuyo sentido y novedad aún están por descifrarse y que, por tal razón, no han dejado de concernirnos de cerca.

1.2. El sintagma “forma de vida” no sólo no es, como algunos estudiosos parecen considerar, una invención franciscana, sino que es muy anterior a los orígenes mismos del monaquismo y a la biografía tardoantigua, de donde, según otros (Coccia, p. 135), la hagiografía medieval lo habría recibido. Un análisis del *Thesaurus* muestra con toda evidencia que la expresión se encuentra ya en Cicerón (*nostrae*

quidem rationis ac vitae quasi quandam formam [...] vides [al menos de algún modo cierta forma de nuestro pensamiento y de nuestra vida [...] ves]) y, después de él, entre otros, en Séneca (*hanc [...] sanam ac salubrem formam vitae tenete* [de esta [...] sana y saludable forma de vida apoderaos]) y en Quintiliano (en la variante *certa forma ad quam viveremus* [cierta forma en la que viviríamos]). El valor semántico de *forma* que los redactores del *Thesaurus* registran para estos casos es *imago, exemplar, exemplum, norma rerum* y, como muestra el pasaje de Quintiliano, es verosímil que el propio significado de “ejemplo”, “modelo”, haya conducido a acuñar el sintagma *forma vitae*.

Es así como en la Itala (Tit, 2, 7) y en la Vulgata, *forma* traduce a *týpos* (a veces traducido por la Vulgata como *exemplum*): *ut nosmet ipsos formam daremus vobis ad imitandum* [que nosotros mismos os diéramos la forma para imitar] (2 Ts, 3, 9); *forma esto fidelis* [sea fiel la forma] (1 Tim, 4, 12; la Vulgata tiene: *exemplum esto fidelium* [sea el ejemplo de los fieles]).

Es en este sentido en el que la expresión aparece en Rufino de Aquilea (*emendationis vitae formam modumque* [una forma y un modo de vida de enmienda], *Hist. mon.*, 6, 410a), Hilario (*Christus formam se ipsum agendi sentiendique constituens* [Cristo <es> el que se instituye a sí mismo como una forma de actuar y de pensar]), Sulpicio Severo (*esto [...] omnibus vivendi forma, esto exemplum* [sea [...] la forma de vivir para todos, sea el ejemplo], *Ep.*, 2, 19), Ambrosio (*cognitio verbi et ad imaginem eius forma vivendi* [el conocimiento de la palabra y la forma de vivir a su imagen], *Fug.*,

2, 9) y en Agustín, en el *De moribus Ecclesiae*, ya sea en referencia a la vida de los cristianos (*Nam Christianis haec data est forma vivendi, ut diligamus Dominum Deum nostrum ex toto corde* [Pues esta forma de vivir ha sido dada a los Cristianos para que amemos a Dios nuestro Señor de todo corazón], *PL*, 32, 1336), ya sea en clave tipológica (*in his [...] valet forma mortis ex Adam, in aeternum autem valebit vitae forma per Christum* [en estos (...) prevalece la forma de muerte desde Adán, en cambio la forma de vida prevalecerá para siempre por Cristo], *Ep.*, 157, 20; casi con las mismas palabras, en el comentario a la Epístola a los Corintios, el Ambrosiastro: *Adam enim forma mortis est, causa peccati; Christus vero forma vitae propter iustitiam* [Adán en efecto es la forma de muerte, la causa del pecado; Cristo en vez <es> la forma de vida a causa de la justicia], *PL*, 17, 292).

Aquí el sentido de *forma* es “ejemplo”, “paradigma”, pero la lógica del ejemplo no es simple en absoluto y no coincide con la aplicación de una ley general (cf. Agamben 2, pp. 20-24). *Forma vitae* designa, en este sentido, un modo de vida que, en cuanto se adhiere estrechamente a una forma o modelo del que no puede separarse, se constituye por lo tanto como ejemplo (así en Bernardo de Claraval, *Contra quaedam capitula errorum Abelardi* [Contra los errores de algunos capítulos de Abelardo], cap. 17: [*Christus*] *ut traderet hominibus formam vitae vivendo* [Para que Cristo transmitiera a los hombres la forma de vida viviendo]).

Es singular que la penetración de la expresión en la literatura monástica sea relativamente tardía. No aparece en

la *Regla de los Padres*, en la *Regla del maestro* (donde se encuentra varias veces el término *forma* solo, en el sentido de ejemplo) ni en la regla benedictina. Cuando, a partir del siglo XI, los movimientos espirituales retoman con fuerza el sintagma, el acento recae en igual medida en los dos términos que lo componen, lo que significa una coincidencia perfecta de vida y de forma, de ejemplo y de secuela. Pero es sólo con los franciscanos cuando el sintagma *forma vitae* asume el carácter de verdadero término técnico de la literatura monástica, y la vida como tal se vuelve la cuestión en todo sentido decisiva.

1.3. En 1312, más de ochenta años después de la muerte de Francisco, Clemente V interviene en la disputa que enfrenta a espirituales y conventuales con la bula *Exivi de Paradiso*. Luego de haber comparado la orden de los Menores con un jardín *in quo quietius et securius vacaretur contemplandis servandisque huiusmodi operibus exemplaris* [en el cual se dedicaría más apacible y tranquilamente a contemplar y de esa manera a observar las obras del modelo], el pontífice evoca el modo de vida de los franciscanos con estas palabras: *haec est illa coelestis vitae forma et regula, quam descripsit ille confessor Christi eximius sanctus Franciscus* [ésta es la forma divina de vida y la regla que describió el confesor de Cristo, el extraordinario san Francisco]. La proximidad del sintagma “forma de vida” con el término “regla” no es nueva, y se encuentra en varias ocasiones en la propia literatura franciscana. Pero precisamente por eso será

útil preguntarse ante todo si se trata de una hendíadis donde ambas expresiones resultan sinonímicas o si en cambio su valor semántico es diferente y, en ese caso, en qué consiste la diferencia y cuál es el sentido estratégico de su conjunción.

Un minucioso análisis de las apariciones del sintagma “forma de vida” en las fuentes franciscanas muestra que este no aparece como tal en los escritos atribuidos a Francisco. La *Regla no bulada*, tras comenzar, como hemos visto, con la drástica declaración *Haec est vita Evangelii Iesu Christi, quam frater Franciscus petiit a Domino Papa concedi et confirmari sibi* [Ésta es la vida del Jesucristo del Evangelio, que el hermano Francisco solicitó del Señor Papa que le fuera concedida y confirmada], aproxima ambos términos, *regula* y *vita* (*regula et vita istorum fratrum haec est, scilicet vivere in oboedientia, in castitate et sine proprio* [la regla y la vida de esos hermanos es ésta, a saber, vivir en obediencia, en castidad y sin propiedades], Francisco 1, I, p. 6). Esta proximidad es retomada en la *Regla bulada*, en 1223 (*regula et vita minorum fratrum haec est*, ibíd., p. 108). Sin embargo, en el *Testamento*, el término *forma* sí aparece; se encuentra junto a *vivere*, no a *vita*, en el pasaje donde Francisco escribe que Cristo mismo le ha revelado: *quod deberem vivere secundum formam sancti Vangelii* [que yo debía vivir según la forma del santo Evangelio]. Dado que poco antes Francisco, al hablar de los sacerdotes, los define como aquellos “que viven según la forma de la santa Iglesia Romana” (*qui vivunt secundum formam sanctae Ecclesiae Romanae*) (ibíd., p. 220), queda claro que el *Testamento* distingue ex-

pública y firmemente dos formas de vida. Por una parte, Francisco declara que el Señor le ha dado “una fe tan grande” en los sacerdotes que viven “según la forma de la Iglesia Romana”, que, aunque estos lo persiguieran (es significativo que esta posibilidad hubiera sido contemplada), él querría temerlos, amarlos y honrarlos como sus señores; por otra, tiene el cuidado de precisar que “después de que el Señor me dio hermanos, nadie me mostraba qué cosa debía hacer (*quid deberem facere*), sino que el propio Altísimo me reveló que debía vivir (*quod deberem vivere*) según la forma del santo Evangelio”. Añade inmediatamente: “y yo (lo) hice escribir con pocas palabras y con simplicidad y el señor papa me (lo) confirmó” (*Et ego paucis verbis et simpliciter feci scribi et dominus papa confirmavit mihi*) (ibíd., p. 222).

La oposición técnica entre el *quid* (qué cosa debía hacer) sustancial y de contenido y el *quod* (que debía vivir) existencial y factual muestra que Francisco no puede referirse a una regla en sentido propio, que establece preceptos y prohibiciones (*quod deberem facere*). La oposición no es sólo entre el “qué cosa” y el “que”, sino también entre el “hacer” y el “vivir”, el observar preceptos y normas y el simple hecho de vivir según una forma (hemos visto que Hugo de Digne distinguirá en este sentido entre *promittere regulam* y *promittere vivere secundum regulam*). Tal como entendieron de inmediato adversarios y seguidores, la “forma del santo Evangelio” no es en modo alguno reducible a código normativo.

¿Qué quiere decir entonces Francisco cuando sostiene: “hice escribir” ese modo de vivir con pocas y simples pala-

bras? Esta “escritura” (la llamada regla breve de 1210) coincide, según los estudiosos, con el texto del prólogo y del primer capítulo de la *Regla bulada*, en la cual la *regula et vita* de los hermanos está compendiada en “pocas palabras”: *vivere in oboedientia, in castitate et sine proprio* [vivir en obediencia, en castidad y sin propiedades], seguidas de cuatro citas evangélicas. Las dos reglas siguientes no hacen más que agregar a este núcleo esencial, genérico y, sin embargo, considerado con toda evidencia exhaustivo (las enunciaciones *haec est vita* [ésta es la vida] y *regula et vita* [...] *haec est* [la regla y la vida (...) es ésta] son perentorias y no dejan dudas al respecto), prescripciones referidas a la aceptación de los nuevos hermanos, la relación entre los ministros y los otros hermanos, los castigos, las enfermedades, casos particulares como montar a caballo, las relaciones con las mujeres, recibir limosna, viajar por el mundo, la predicación y otras cuestiones, con respecto a las cuales se limitan a sugerir indicaciones de conformidad a la tradición de las reglas monásticas, sin tocar en modo alguno la definición del “vivir según la forma del santo Evangelio” ya compendiada mitológicamente en el exordio.

El núcleo original de la regla consistía, pues, en atribuir un “estatuto normativo a la narración neotestamentaria” como tal (Tarello, p. 18): con respecto a este núcleo, las prescripciones y prohibiciones que siguen (en las ediciones modernas de la *Regla no bulada*, los capítulos del II al XXIII, esta división en capítulos obviamente no existe en los manuscritos) representan sólo glosas en vista de una casuística con toda evidencia no exhaustiva. Al confundir de este

modo el Evangelio con la regla, la regla arquetípica o *Urregel* implicaba consecuencias inaceptables para la curia, que ya con la bula *Quo elongati* de 1230 introdujo una distinción entre ejemplo evangélico y regla, decidiendo que el monje fuera obligado sólo a aquellos consejos evangélicos que se habían incorporado en la regla.

✠ El principio franciscano según el cual la regla es la propia vida de Cristo ya se encuentra enunciado en un texto –las *Asketikà diatáxeis* o *Constitutiones ascéticas*– que la tradición atribuye a Basilio de Cesarea y que debía serles muy familiar a los franciscanos espirituales, en particular a Clarenó, traductor al latín del monje capadocio. “Cada acción [...] y cada palabra (*pâsa prâxis* [...] *kai pâs lógos*) de nuestro Salvador Jesucristo –se lee en este texto (PL, 31, 1326a-b)– es una regla (*kanón*) de piedad y de virtud”. Poco después también encontramos articulada la idea de la vida de Cristo como modelo e imagen de vida: “El Salvador propuso a todos los que quieren vivir plenamente una forma y un modelo de virtud (*týpon aretês kai prógramma*) [...] y les dio a todos los que quieren seguirlo su propia vida como imagen del modo de vida mejor (*eikóna politeías arístes*)” (ibíd., 1351d). La propia regla benedictina comienza recordando que “toda página y todo discurso de la divina autoridad en el Antiguo y en el Nuevo Testamento es una *rectissima norma vitae humanae*”. Por lo demás, como ha sido señalado (Tarello, p. 103), atribuirle valor normativo al texto evangélico no era en sí un hecho nuevo (la *Concordantia* de Graciano define el derecho natural como *quod in Lege et Evangelio continetur* [lo que está contenido en la Ley y el Evangelio]); pero sí

era nuevo extraer de la ecuación integral y sin residuos de regla y vida de Cristo una transformación radical en el modo de concebir tanto la vida como la regla.

1.4. El hecho es que, tal como Francisco no se cansa de recordar, en la “regla y vida” se cuestiona no tanto una serie de preceptos, sino sobre todo una secuela (*Domini nostri Iesu Christi* [...] *vestigia sequi* [Seguir las huellas [...] de nuestro Señor Jesucristo], Francisco 1, p. 6; o, con más fuerza aún, en la llamada “última voluntad” a santa Clara: *volo sequi vitam et paupertatem altissimi Domini* [quiero seguir la vida y la pobreza del altísimo Señor], ibíd., p. 228). No se trata tanto de aplicar una forma (o una norma) a la vida, sino de *vivir* según esa forma, o sea, de una vida que, en la secuela, se hace forma ella misma, coincide con ella.

Por eso, en relación con la declaración inicial (*haec est vita*), la conclusión de la *Regla no bulada* puede referirse a las cosas *quae in ista vita scripta sunt* [que han sido escritas en esa vida]: precisamente porque lo que ha sido escrito es una vida y no una regla, una forma de vivir y no un código de normas y preceptos, el texto puede definirse como “vida”. Y es en este sentido como debe entenderse la repetición puntual del término *vita* junto a *regula* (aunque admitiendo que este segundo término no haya sido agregado, como consideran algunos estudiosos, en un momento ulterior): la forma de vida evangélica, la *coelestis vitae formae* evocada por Clemente V no es sólo *regla*, sino al mismo tiempo *regula et vita* o simplemente *vita*. Por lo tanto, la *Regla no bu-*

lada puede usar *vita* donde se esperaría *regula* (*si quis volens accipere hanc vitam [...] si fuerit firmus accipere vitam nostram* [si alguien deseando tomar esta vida [...] si estuviere decidido a tomar nuestra vida], *ibíd.*, p. 8) y, en el mismo sentido, referir indistintamente a la vida términos que suelen referirse a la regla (*promittentes vitam istam semper et regulam observare* [prometiendo observar siempre esa vida y regla], *ibíd.*, p. 110).

Es claro que Francisco aquí tiene en mente algo que no puede llamar simplemente “vida”, pero que tampoco se deja clasificar sólo como “regla”. De ahí la dificultad de los estudiosos frente a lo que parece ser un uso indistinto de ambos términos (Tabarroni, p. 81; cf. Coccia, p. 112), pero es, en verdad, el contrario exacto de una redundancia inútil: ambos vocablos están en recíproca tensión, para nombrar algo que no se deja nombrar de otra manera. Si la vida se indetermina en regla en la misma medida en que la regla se indetermina en vida, ello es posible sólo porque es cuestionada entre ambas esa *novitas* que Francisco llama *vivere secundum formam* (*Sancti Evangelii*) y que ahora debemos intentar definir.

✠ Como hemos visto, ya en la tradición monástica encontramos una indeterminación entre vida y regla en la fórmula *vita vel regula* al inicio de las *Vidas de los Padres* del Jura (cf. también, en la *Regla de los cuatro Padres: qualiter vitam fratrum, vel regulam tenere possit* [de qué modo podría tener la vida de los hermanos o la regla], Vogüé 1, p. 190). Sin embargo, el *et* franciscano no tiene el valor disyuntivo del *vel* de la fórmula de Lerins. Mientras esto implica que la vida se confunda con la regla (*la vie ou la règle*,

c'est à dire la vie comme règle, Thomas, p. 136), el *et* debe entenderse más bien en el sentido de una yuxtaposición que es, a la vez, una separación (es significativa, en la *Regla no bulada*, la secuencia *haec est vita Evangelii* [ésta es la vida del Evangelio] y *regula et vita istorum fratrum haec est* [la regla y la vida de esos hermanos es ésta]: primero, sólo la vida; después, la yuxtaposición de vida y regla). Al sustituir *vel* por *et*, Francisco une y a la vez desune los dos términos, cual si la forma de vida que tiene en mente pudiera situarse sólo en el lugar del *et*, en la tensión recíproca entre regla y vida.

En la literatura franciscana, la proximidad y también la distinción entre *vita* (*modus vivendi*) y *regula* siempre se mantienen. Así, en Buenaventura de Bagnoregio: *Ex quibus patenter elucet, quod Fratrum minorum regula non discordat a vita, nec communis ipsorum modus vivendi discordat a regula* [De estas cosas manifiestamente resalta que la regla de los Hermanos menores no difiere de su vida, y que el modo de vivir ordinario de ellos no difiere de la regla] (Buenaventura 1, p. 376 – II, 13). De manera aún más evidente, Ubertino de Casale distingue el *modus vivendi* y el *status regularis*, la *forma evangelica in vivendo*, dada por Cristo a los apóstoles, y la *regula*: (*Franciscus*) *in auditu illius verbi in quo Christus, ut dictum est, formam tribuit apostolis evangelicam in vivendo [...] statum regularem et modum vivendi accepit, predicate norme apostolice per omnia se coactans, et in hoc ordinem suum incepit; et ideo dicitur in principio regule: “Regula et vita minorum fratrum hec est, scilicet Domini nostri Ihesu Christi sanctum evangelium observare”, quasi summarie omnia que sunt in regula reducens ad formam evangelicam in vivendo* [(Francisco) al oír la máxima en la que Cristo, como se dijo, asignó a los apóstoles una forma evangélica de vivir [...] aceptó el estado reglar y el modo de vivir, constriñéndose totalmente a la norma apostólica recomendada, y a esta orden suya dio inicio; y por esto

se dice al comienzo de la regla: “la regla y la vida de los hermanos menores es ésta: observar el santo evangelio de nuestro Señor Jesucristo”, como si se redujesen sumariamente todas las cosas que están en la regla a la forma evangélica de vivir] (Ubertino, p. 130). Inmediatamente después, Ubertino, citando el pasaje de la regla en el que se dice que los frailes “prometen observar esta vida y la regla” (*promittentes istam vitam et regulam observare*), lo pone en correspondencia con la *forma vitae et norma quam Christus servavit* (ibíd., p. 131). Como en Francisco, los dos términos no son identificados, sino más bien puestos en una tensión recíproca.

✠ Es significativo que Francisco, cuando un compañero le pregunta por qué no interviene para corregir la decadencia de la orden, cuyos miembros han abandonado “la simplicidad y la pobreza, que eran el principio y el fundamento de nuestra orden”, lo reprende con firmeza por querer implicarlo en cuestiones que no tienen que ver con su tarea (*vis [...] me implicare in his que non pertinent ad officium meum*). “Si no puedo vencer y corregir los vicios con la predicación y el ejemplo, no quiero convertirme en verdugo para golpear y azotar, como el poder de este mundo (*nolo carnifex fieri ad percutiendum et flagellandum, sicut potestas huius seculi*)” (Francisco 1, II, pp. 472-474). En la tensión que el franciscanismo instaura entre regla y vida, no hay lugar para algo como una aplicación de la ley a la vida, según el paradigma de los poderes mundanos (entre los cuales, en el vocabulario de la época, podía incluirse más o menos directamente también la Iglesia).

1.5. Las otras fuentes franciscanas, que se sirven varias veces del sintagma *forma vitae*, confirman este peculiar ca-

rácter de las “reglas” dictadas por el fundador. La regla de santa Clara de Asís, definitivamente aprobada por Inocencio IV en el año 1253, imita en su exordio la definición de la *Regla no bulada*, sustituyendo sin embargo la “regla y vida” del texto franciscano por el sintagma “forma de vida” (“La forma de vida de la orden de las hermanas pobres instituida por el beato Francisco es ésta”, Francisco 1, I, p. 304). Poco después, Clara, refiriendo las palabras de Francisco, dice que “el beato padre [...] escribió para nosotros la forma del vivir de este modo (*scripsit nobis formam vivendi in hunc modum*)” (ibíd., p. 316). No obstante, el breve texto que sigue no contiene preceptos ni reglas, pero, apenas después de haber señalado el hecho de que las hermanas han elegido “vivir según la perfección del Santo Evangelio”, formula simplemente una promesa (“quiero y prometo, de mi parte y de parte de mis hermanos, tener siempre un cuidado atento y una solicitud especial hacia ustedes, así como hacia ellos”). Clara llama, pues, “forma de vida” no a un código de normas, sino a algo que parece corresponder a lo que Francisco llama “vida”, “regla y vida” o, en su *Testamento*, “vivir según la forma del Santo Evangelio”.

Los estudiosos se han preguntado (Marini, pp. 184-185) si existió una redacción más amplia de la *forma vivendi* escrita por Francisco. Sin embargo, es de destacar que en el *Angelis gaudium*, donde Gregorio IX niega a Inés de Praga la autorización para seguir el modelo franciscano, el pontífice define en modo diminutivo el texto de Francisco *formula vitae* y le opone las constituciones de Hugolino designadas como “regla” (*ipsae* –las clarisas–, *formula pre-*

dicta postposita, eadem regulam [...] observarunt [...] te ac sorores tuas ab observantia predictae formulae de indultae nobis a Domino potestatis plenitudine absolventes volumus et mandamus quatenus eadem regulam tibi sub bulla nostra transmissa reverentia filiali suscipias [ellas –las clarisas–, puesto en segundo plano el reglamento, observaron [...] la misma regla [...] queremos absolverte a ti y a tus hermanas de la observancia de la fórmula predeterminada por cumplimiento del poder entregado a nosotros por Dios y <te> encomendamos que adoptes la misma regla sobre la base de nuestra bula transmitida con reverencia filial], *ibíd.*, p. 189). Gregorio IX le niega de forma explícita a la *formula* de Francisco –comparada con el *potum lactis* [leche bebida] de los recién nacidos y contrapuesta al *cibum solidum* [alimento sólido] de las constituciones– el carácter de regla, signo de que *forma vitae* y *regula* no eran percibidas como sinónimos. “Elegir vivir según la perfección del Santo Evangelio” es una *formula vitae*, no una regla.

Un pasaje de la *Leyenda mayor* (2, 8), compuesta por Buenaventura en 1266, contiene en este sentido una indicación decisiva. Bajo la guía de Francisco, escribe Buenaventura, “la Iglesia sería renovada de tres formas: según la forma de vida, según la regla y según la doctrina de Cristo por él propuestas” (*secundum datam ab eo formam, regulam et doctrinam Christi triformiter renovanda erat Ecclesia*). La tripartición articulada por Buenaventura (que desarrolla un pasaje de la *Vida* de Tomás de Celano: *ad cuius formam, regulam et doctrinam* [a cuya forma, regla y doctrina], Francisco 2, II, p. 90) corresponde a los tres planos

o modos en los que se estructura la actividad de la Iglesia, pero lo decisivo es que la forma de vida aquí no coincide con un sistema normativo (para la Iglesia, el derecho canónico) ni con un *corpus* de doctrinas (el conjunto de dogmas en los que la Iglesia articula la fe católica). Ésta es un tercer término entre la doctrina y la ley, entre la regla y el dogma, y es sólo a partir de la toma de conciencia de esta especificidad que se hará posible su definición.

1.6. Tomás de Celano, quien muchas veces en su biografía usa juntas forma de vida y regla, distingue el primer término tanto de la regla como de la vida en sentido genérico. En el momento de narrar el episodio de la redacción de la primera regla, lo hace en estos términos: *scripsit sibi et fratribus suis [...] simpliciter et paucis verbis vitae formam et regulam* [escribió para él y sus hermanos [...] simplemente y en pocas palabras la forma de vida y la regla] (*ibíd.*, p. 78). Puesto que a todas luces aquí Tomás está parafraseando y citando las palabras de Francisco en el *Testamento*, debe pensarse que la expresión *vitae forma et regula* corresponde al *vivere secundum formam sancti Evangelii* del texto y que, por lo tanto, la hendiádis que con tanta frecuencia retornará en la literatura franciscana es un intento de explicar el *vivere secundum formam* de Francisco, poniendo el sintagma “forma de vida” junto al término “regla”, como si de este modo se subrayara que éste no podía agotarse en una serie de preceptos normativos.

Más adelante, después de haber narrado los milagros del santo, Tomás escribe: “Puesto que nos hemos propuesto

describir no los milagros, que no hacen la santidad, sino que la manifiestan, cuanto más bien la excelencia de la vida y su sincerísima forma de vida (*sed potius excellentiam vitae ac sincerissimam conversationis ipsius formam*)” (ibíd., p. 140). *Conversatio* significa “conducta”, “modo de vida”: al yuxtaponer el término a *forma*, en un sentido más o menos equivalente a *forma vitae*, Tomás demuestra tener en mente no un simple modo de vida, sino un modo de vida ejemplarmente calificado, que sin embargo no puede entenderse como una regla. En un pasaje anterior, el plano de la vida (*qualiter denique vita et mores ipsorum [...] forent proximis ad exemplum* [de qué modo finalmente su vida y costumbres [...] estarán a disposición de los venideros como ejemplo]) se distingue en este sentido tanto del plano de la observancia de una regla (*qualiter regulam quam susceperant possent sincere servare* [de qué modo podrán observar lealmente la regla que habían adoptado]) como de la relación directa con Dios (*qualiter in omni sanctitate et religione coram Altissimo ambularent* [de qué modo andarán en toda santidad y religión en presencia del Altísimo], ibíd., pp. 82-84). Vivir según una forma implica sin lugar a dudas, de acuerdo con un frecuente significado del término *forma* en el latín medieval, una relación ejemplar con los otros y, sin embargo, no es un simple sinónimo de *exemplum*.

En Buenaventura, el sintagma *forma* (o *formula*) *vitae* —o también simplemente *forma* (*Forma igitur praescripta apostolis*, Buenaventura 2, p. 157)— aparece varias veces, tanto en referencia a la regla (*scripsit sibi et fratribus suis simplicis verbis formulam vitae* [escribió para él y sus hermanos

con simples palabras la fórmula de vida], *Leg. maior*, 3, 8) como con el significado de modo de vida (por ejemplo, en las *Constitutiones generales*, el título de IV, 1, “*De forma interiorius conversandi*”, al que inmediatamente después le corresponde la rúbrica “*De modo exteriorius exeundi*”; y, en la *Apologia pauperum* (XI, 17), *forma vivendi* referido al modo de vida de la *Virgo et Mater Domini nostri Iesu Christi*).

En todos los casos, el sintagma “forma de vida” parece adquirir en el franciscanismo un significado técnico que es importante no dejar pasar inadvertido. Como ya hemos visto para la expresión *regula vitae*, el genitivo no es sólo objetivo, sino también subjetivo; la forma no es una norma impuesta a la vida, sino un vivir que en la secuela de la vida de Cristo se da y se hace forma.

1.7. En los comentarios a la regla, se reafirma en varias oportunidades la especificidad del concepto franciscano de “vida”, expresada sumariamente en el sintagma *forma vitae*. Así, en la *Expositio regulae* de Ángel de Clareno, el incipit del texto da lugar a un amplio comentario terminológico en el cual, por una parte, el término *regla* es sustraído a la esfera jurídica en sentido estricto y, por otra, *vita* se opone a la vida meramente vegetativa y se convierte en sinónimo de una “santa” y “perfecta” forma de vida. Leamos este pasaje, en el cual la familiaridad de Clareno con la lengua y la tradición monástica griega y, a la vez, su perplejidad frente al texto de Francisco son evidentes:

Regula, id est evangelicus canon, sanctificans decretum et lex gratiae et iustitiae Christi humilitatis et forma vivendi secundum exemplar Christi Iesus paupertatis et crucis.

Regula, quia recte ducit, et modum recte vivendi sine omni errore docet. Quos enim nostri grammatici declinare in partibus declinabilis orationis dicunt, hoc Graeci regulare et canonizare nuncupant.

Vita vero apud Graecos dicitur zoi et pro vita vegetativa et animali imponitur, vios vero apud eos pro virtuosa sanctorum conversatione tantum scribitur. Ita et nunc in regula et in omnibus sanctorum historiis hoc nomen vita pro sancta conversatione et perfecta virtutum operatione accipitur.

[La regla, esto es, el canon evangélico, <es> el dogma que santifica y ley de la gracia y la humildad de la justicia de Cristo y forma de vida según el modelo de pobreza y cruz de Jesucristo.

La regla, puesto que conduce con rectitud, también enseña el modo de vivir rectamente sin ninguna clase de error. En efecto, a lo que nuestros gramáticos llaman declinar en las partes declinables de la oración, a esto los griegos lo denominan reglar y canonizar.

Vida entre los griegos se dice zoi y se aplica a la vida vegetal y animal, vios¹ en cambio se escribe solamente en relación con el modo de vida virtuoso de los santos. Entonces y ahora en la regla y en todas las historias de san-

¹ En razón de la pronunciación de la época y de la inexistencia de acentos en latín, en el original dice zoi por zoé y vios por bíos. En el primer caso se revela el creciente proceso de iotización por el cual algunos diptongos y la eta se pronunciaban con una iota en el griego bizantino; en el segundo, la grafía vios da cuenta de la pronunciación indiferenciada en el latín de entonces de los grafemas b y v (N. de las T.).

tos este nombre *vita* se acepta para el modo de vida santo y la perfecta actividad de las virtudes] (Clareno, p. 140).

No sólo la regla en cuanto *evangelicus canon* es definida como “forma de vivir” según el modelo del Evangelio, sino que ésta es asimilada a una regla gramatical más que a una ley en sentido propio (“Los griegos llaman reglar y canonizar a lo que nuestros gramáticos llaman declinar”). Por otra parte, oponiendo —gracias a la distinción griega entre zoé y bíos— dos significados del término “vida”, bíos es considerado equivalente a *sancta conversatio*, es decir, a la forma de vida perfecta. En realidad, todo el pasaje da fe de la dificultad de Clareno frente al uso lingüístico de Francisco, que une en el sintagma *regula et vita* algo, la “forma del vivir”, que el comentador no consigue entender sino distinguiendo, por un lado, zoé y bíos y, por el otro, yuxtaponiendo términos contradictorios (*sanctificans decretum, lex gratiae*).

Los dos términos, “regla” y “vida”, tan cercanos uno del otro, son, sin embargo, tan poco identificados que su dualidad subsiste incluso en el modelo cristológico: Francisco, escribe Clareno, que “había aceptado como regla el Evangelio” (*Evangelium pro regula acciperet*) decía por ello que había prometido observar como regla “el Evangelio de Cristo y su vida” (*pro regula Evangelium Christi et vitam eius promisisse servare*) (ibíd., p. 186).

También Oliva, que es el modelo y la referencia constante de Clareno, en su comentario, se detiene en el sintagma franciscano *regula et vita*: Francisco, escribe Oliva, “al llamar [la regla] no sólo regla, sino también vida, tuvo

la intención de aclarar el sentido de la regla, que es recta ley y forma del vivir y regla vivifica que conduce a la vida de Cristo" (*vocans eam non solum regulam sed et vitam, ut sit sensus quod est regula, id est recta lex et forma vivendi et regula vivifica ad Christi vitam inducens*) (Oliva 1, p. 117). Una regla así, añade inmediatamente, no consiste en un texto escrito (*in charta vel litterae*), sino "en el acto y en la operación de la vida" (*in actu et opere vitae*) y no se resuelve "en una obligación y en la profesión de los votos (*in sola obligatione et professione votorum*), sino que consiste esencialmente en una operación de palabra y de vida y en el ejercicio actual [...] de las virtudes (*in verbali et vitali opere et in actuali applicatione [...] virtutum*)" (ibíd.).

No podría decirse con mayor claridad que cuando es una vida (la vida de Cristo) la que provee el paradigma de la regla, entonces la regla se transforma en vida, se convierte en *forma vivendi et regula vivifica*. El sintagma franciscano *regula et vita* no significa una confusión de regla y vida, sino la neutralización y la transformación de ambas en una "forma-de-vida".

Es en el más antiguo comentario a la regla, en la *Expositio quatuor magistrorum*, donde la diferencia entre regla y vida se afirma con mayor claridad. A propósito del problema de la posibilidad de derogar, en caso de necesidad, la regla que imponía a los hermanos caminar descalzos, después de distinguir, según una casuística típicamente jurídica, las diversas formas de necesidad (según el estado, el lugar, el tiempo, el oficio), afirma el texto: *Calciari vero dispensationis est regulae in necessitate, non calciari est forma*

vitae (Usar calzado depende de una dispensa de la regla en caso de necesidad; no usarlo es la forma de vida) (*Quatuor mag.*, p. 135). El principio tan lapidariamente enunciado opone la esfera de la regla (respecto de la cual el estado de necesidad implica una excepción de la norma) y la de la forma de vida como dos planos tangentes pero absolutamente no coincidentes. Ahí donde se cuestiona una valoración de carácter jurídico (la posibilidad de una *dispensatio*), hay regla; frente a ésta, caminar descalzo no actúa la observancia de una regla (en este caso el texto habría debido decir: *non calciari est regula*), sino que realiza una *forma vitae*.

✠ En la tradición franciscana, la máxima enunciada por los cuatro maestros tuvo el valor de un verdadero principio; prueba de ello es el hecho de que ésta se cita textualmente con particular relieve en los comentarios sucesivos, en especial por Hugo de Digne y Ubertino de Casale. Es interesante señalar que mientras la doctrina jurídica prevaleciente concebía el estado de necesidad como motivo de excepción de la norma, aquí, en el estado de necesidad, regla y vida se separan: el estado normal se presenta no como aplicación de la regla, sino como "forma de vida", mientras que la excepción aparece como *dispensatio regulae* [una dispensa de la regla].

2. RENUNCIAR AL DERECHO

2.1. En este punto resulta decisivo definir la relación entre la "regla y vida" y la *forma vivendi* franciscanas por una parte y la esfera del derecho por la otra, no simplemente porque esta relación es la que constituirá la materia candente del conflicto con la curia, sino también y sobre todo porque sólo su clara comprensión permitirá valorar de forma plena tanto la novedad como la inadecuación del movimiento franciscano, su extraordinario éxito y su previsible fracaso, que parece ensombrecer con una amargura tan desesperada los últimos años de la vida de su fundador.

Es toda la cuestión de la pobreza la que convendrá analizar entonces bajo esta luz. La *altissima paupertas*, con la que su fundador había querido definir la vida de los frailes menores, es en efecto el lugar donde se deciden las suertes del franciscanismo, tanto dentro de la orden, con el conflicto entre conventuales y espirituales, como en las relaciones con el clero seglar y la curia, que llegan a su punto de ruptura bajo el pontificado de Juan XXII.

Los historiadores han reconstruido los detalles de esta controversia, desde la bula *Exiit qui seminat* del año 1279, con la cual Nicolás III, haciendo suyas las tesis de Buena-

ventura, establece el principio de que los franciscanos, una vez que han abdicado de todo derecho, tanto de propiedad como de uso (*quod proprietatem usus et rei cuiusque dominium a se abdicasse videtur*), mantienen sin embargo el simple uso de hecho de las cosas (*simplex facti usus*, Mäkinen, p. 97), hasta la bula *Ad conditorem canonis*, de 1322, en la que Juan XXII, abrogando la decisión de su predecesor, afirma el carácter inseparable del uso y la propiedad, y le atribuye a la orden la propiedad común de los bienes de los que hace uso (*nec ius utendi, nec usus facti, separata a rei proprietate seu dominio, possunt constitui vel haberi*, ibíd., p. 165).

Sin embargo, la atención de los estudiosos se ha concentrado hasta tal punto en la historia de la orden y de sus convulsas relaciones con la curia, que pocas veces se ha intentado analizar en el plano de la teoría qué estaba verdaderamente en juego en estos conflictos. Más allá de la diversidad de posiciones y de la sutileza de los argumentos teológicos y jurídicos de los franciscanos que intervienen en la controversia (además de Buenaventura, debemos citar al menos a Oliva, Miguel de Cesena, Bonagratia de Bérghamo, Ricardo de Conington, Francisco de Ascoli, Guillermo de Ockham y Juan Peckham), el principio que para ellos es invariable y no negociable puede resumirse en estos términos: para la orden, como para su fundador, lo que está en juego es la *abdicatio omnis iuris*, o sea la posibilidad de una existencia humana fuera del derecho. Lo que no cesan de afirmar los franciscanos y en lo que incluso el ministro general de la orden, Miguel de Cesena, que había colaborado

con Juan XXII en la condena a los espirituales, no está dispuesto a transigir, es en la licitud de que los frailes puedan servirse de los bienes sin tener sobre ellos derecho alguno (ni de propiedad ni de uso): en palabras de Bonagratia, *sicut equus habet usus facti*, “así como el caballo tiene el uso de hecho, mas no la propiedad de la avena que come, de igual modo el religioso que ha abdicado de toda propiedad tiene el simple uso de hecho (*usum simplicem facti*) del pan, del vino y de los vestidos” (Bonagratia, p. 511). En la perspectiva que nos interesa, el franciscanismo puede definirse como el *intento de realizar una vida y una praxis humanas absolutamente fuera de las determinaciones del derecho*; y en esto consiste su novedad, aún hoy impensada y, en las actuales condiciones de la sociedad, absolutamente impensable. Si llamamos “forma-de-vida” a esta vida inalcanzable por el derecho, entonces podemos decir que el sintagma *forma vitae* expresa la intención más propia del franciscanismo.

✠ La asimilación de la forma de vida franciscana a una vida animal en Bonagratia y en Ricardo de Conington corresponde fielmente a la especial importancia que tienen los animales en la biografía de Francisco (la prédica a las aves, la liberación de la oveja y de los dos corderitos, el amor por los gusanos: *circa vermiculos nimio flagrabat amore* [cerca de los gusanos sentía muchísimo amor], Francisco 2, II, p. 156). Si, por una parte, los animales son humanizados y se convierten en “frailes”¹ (“llamaba a todas las criaturas con el nombre de hermanos”, ibíd.), por el

¹ El italiano *frate* [fraile], comparte la raíz con *fratello* [hermano], y en efecto, en el uso antiguo, “frate” es sinónimo de “hermano” (N. de las T.).

contrario, los frailes son equiparados, desde el punto de vista del derecho, con animales.

2.2. Merece la pena analizar las modalidades y los argumentos a través de los cuales los franciscanos realizan esta neutralización del derecho con respecto a la vida. En primer lugar, el término mismo "fratres *minores*" tenía implicaciones propiamente jurídicas, que los estudiosos, aun habiéndolas registrado en detalle, curiosamente dejaron en una zona de sombra con respecto a las implicaciones morales, o sea, la humildad y la sujeción espiritual. Hugo de Digne, en su comentario a la regla, da muestras de ser plenamente consciente de ello: *fratris autem minoris est iuxta nomen suum, quod minor est, semper attendere* [pero en consonancia con su nombre, siempre es <propio> del hermano menor prestar atención <a los demás>, porque es menor] (Hugo de Digne 1, pp. 162-163). En cuanto "menores", los franciscanos son, desde el punto de vista jurídico, técnicamente *alieni iuris* [ajenos al derecho], equiparados al *filiusfamilias* [hijo de familia] y al *pupillus* [impúber] que se halla bajo la tutela de un adulto *sui iuris* [de su propio derecho, es decir, capaz de dirigir sus propios asuntos]. En la *Apologia pauperum*, Buenaventura desarrolla con precisión este argumento, apelando a la tradición del derecho romano. Si todos los cristianos, argumenta, son según el derecho hijos comunes del Sumo Pontífice, como tales sometidos a su autoridad, pero en cuanto hijos emancipados, capaces de disponer de bienes eclesiásticos, los franciscanos, en cambio, son "como niñitos e hijos de familia por entero sometidos al gobierno del padre (*tamquam parvuli et filiifamilias totaliter ipsius regimini deputati*)", como estos, por lo tanto,

jurídicamente incapaces, según el *Digesto*, de poseer nada, puesto que la propiedad le compete sólo al padre y ellos sólo pueden usar las cosas (*propterea, sicut lege cavetur, quod "filiusfamilias nec retinere nec recuperare posse possessionem rei peculiaris videtur"* (*Digest.*, L, 17, De regulis iuris), *sed patri per eum quaeritur; sic et in his pauperibus intelligendum est, quod rerum eisdem collatarum et sustentationem ipsorum patri pauperum deputetur dominium, illis vero usus* [por esta causa, así como es fijado por la ley, que "parece conveniente que un hijo de familia no pueda retener ni recuperar la posesión de un bien propio" (*Digesto*, L, 17, De regulis iuris), a menos que sea obtenido por él para su padre; así también hay que entender en estos pobres que, en cuanto a la conservación de los bienes entregados a ellos también le esté asignado al padre el dominio de los mismos pobres, a ellos en cambio el uso], Buenaventura 1, p. 368). Por la misma razón (y debe considerarse en esta perspectiva la insistencia con la que Francisco se califica no sólo como *parvulus*, sino también como *pazzus*), estos pueden asimilarse al *furiosus*, que no puede adquirir por usucapión la propiedad de un bien, aunque éste se encuentre en posesión suya: *Propter quod et iurisconsultus Iulianus ait: "furiosus et pupillus sine tutoris auctoritate non possunt incipere possidere, quia affectionem tenendi non habent, licet res suo corpore contingant, sicut si dormienti aliquid in manu ponatur"* [A causa de esto también dice el jurisconsulto Juliano: "el loco y el impúber sin la autoridad de un tutor no pueden empezar a poseer, porque no tienen la disposición de tener, aunque alcancen los bienes con su propio cuerpo, como si se le pusiese algo en la mano a <alguien> que está durmiendo"] (*ibíd.*, p. 370).

2.3. En un importante estudio, Tarello ha mostrado que la premisa de la estrategia franciscana en la cuestión de la pobreza debe buscarse en la recepción patristica y canonista de la doctrina de la comunión originaria de los bienes (Tarello, p. 28). Según esta doctrina, recogida en el *Decretum* de Graciano, en el estado de inocencia, “por derecho natural todas las cosas son de todos (*iure naturali sunt omnia omnibus*); la propiedad y todo el derecho humano comienzan con la caída y con la construcción de una ciudad por parte de Caín. Es sobre esta base como Bonagratia, desarrollando las tesis de Buenaventura, puede afirmar que, tal como en el estado de inocencia el hombre tenía el uso de las cosas pero no su propiedad, así los franciscanos, siguiendo el ejemplo de Cristo y de los apóstoles, pueden renunciar a todo derecho de propiedad, manteniendo sin embargo el uso de hecho de las cosas (*apostoli et fratres minores potuerunt a se abdicare dominium et proprietatem omnium rerum [...] et sibi in omnibus rebus tantummodo usum facti retinere*, Bonagratia, p. 505). En el mismo sentido, el tratado *De finibus paupertatis* de Hugo de Digne, que define la pobreza como *spontanea propter Dominum abdicatio proprietatis* [espontánea renuncia a la propiedad por el Señor], funda la licitud de esta abjuración y de la separación entre propiedad y uso que de ella resulta, en el derecho natural, que exige que cada cual pueda conservar su propia naturaleza (Hugo de Digne 2, pp. 288-289).

La *abdicatio iuris* [renuncia al derecho] (con el retorno que esta implica al estado de naturaleza anterior a la caída) y la separación entre propiedad y uso constituyen el dispo-

sitivo esencial del cual se sirven los franciscanos para definir técnicamente la peculiar condición que ellos llaman “pobreza”.

Es relevante que los teóricos franciscanos tiendan con obstinación a configurar la renuncia al derecho en términos jurídicos. Así, Hugo de Digne, que en el tratado *De finibus paupertatis* había escrito que los frailes menores “sólo esto tienen de propio, el no tener nada propio en las cosas transeúntes” (ibíd., p. 289), en su comentario a la regla franciscana retoma la misma formulación, pero le agrega que ellos “sólo este derecho tienen, el de no tener derecho alguno” (*Hoc autem est fratrum minorum proprium: nihil sub coelo proprium possidere. Hoc ius: nullum in his que transeunt ius habere*) (Hugo de Digne 1, p. 161).

2.4. Junto a la *abdicatio iuris*, el otro argumento del que se sirven los franciscanos en la polémica con la curia es una genial generalización y, a la vez, inversión del paradigma del estado de necesidad. Sigamos la argumentación de Ockham, en la obra que declara haber “completado con gran esfuerzo en noventa días, de prisa y sin ornamentos” (*hoc opus nonaginta dierum, quamvis cursim et sermone nullatenus falerato, multo tamen complevi labore*) y que, a pesar de su aparente imparcialidad, en realidad es una crítica puntual y feroz de la bula *Quia vir reprobis*, con la que Juan XXII había respondido en 1329 a la *Appellatio* y a la fuga de Miguel de Cesena.

Ockham, como antes había hecho Bonagratia, parte del principio presente ya en el derecho romano (la *lex Rodia*

de iactu), según el cual, en caso de extrema necesidad (*pro tempore necessitatis extremae*), todos tienen por derecho natural la facultad de usar las cosas de los otros. Contra el pontífice, quien afirma que no hay diferencia entre *ius* [derecho] y *licentia* [libertad] y que por lo tanto no puede haber para los franciscanos una *licentia utendi* separada del *ius utendi*, Ockham comienza por distinguir entre el *ius utendi naturale*, que atañe a todos los hombres y vale sólo en caso de necesidad, y el *ius utendi positivum*, que deriva *ex constitutione aliqua vel humana pactione* [de alguna disposición o compromiso humano]. Los frailes menores, afirma Ockham, aun sin tener derecho positivo alguno sobre las cosas que usan, tienen sobre ellas sin embargo un derecho natural, pero limitado al caso de necesidad extrema (Ockham, p. 561). "De ello resulta que la licencia de uso no es un derecho de uso (*quod licentia utendi non est ius utendi*); los frailes menores, de hecho, tienen licencia para usar las cosas en un tiempo diferente del tiempo de la extrema necesidad (*pro alio tempore quam pro tempore necessitatis extremae*), pero tienen cierto derecho de uso sólo en el caso de extrema necesidad; por lo tanto, la licencia de uso no es un derecho de uso" (ibíd.). Ellos han renunciado a toda propiedad y a toda facultad de apropiarse, pero no al derecho natural de uso, que, en cuanto derecho natural, es irrenunciable (*proprietati et potestati appropriandi licet renuntiare, sed iuri utendi naturali nulli renuntiare licet*, ibíd., p. 562).

Es preciso no dejar escapar la sutileza de la estrategia de Ockham con respecto al derecho: se trata, por así decirlo, de mantenerse a la vez fuera y dentro del derecho, de rea-

firmar con fuerza el principio de licitud de raza, ahí también proclamado por la *Exiit qui seminat* y, al mismo tiempo, circulariter et contra Juan XXII, de no privar a los franciscanos, *sicut* curso al derecho natural, pero limitándolo al caso de extrema necesidad. Esto significa, mirándolo bien, que que los frailes menores operan una inversión y también una absolutización del estado de excepción: en el estado normal, en el cual a los hombres les competen derechos positivos, ellos no tienen ningún derecho, sino sólo una licencia de uso; en el estado de extrema necesidad, recuperan una relación con el derecho (natural, no positivo).

Se hace más claro también, en esta perspectiva, el sentido de la máxima citada de la *Expositio quattuor magistrum*, según la cual *calciari vero dispensationis est regulae in necessitate, non calciari est forma vitae* [usar calzado depende de una dispensa de la regla en caso de necesidad; no usarlo es la forma de vida]. La necesidad, que dispensa a los frailes menores de la regla, los restituye al derecho (natural); por fuera del estado de necesidad, no tienen relación alguna con el derecho. Lo que para otros es normal para ellos es la excepción; lo que para los otros es excepción para ellos se vuelve una forma de vida.

2.5. Emanuele Coccia, en un ejemplar ensayo dedicado al análisis de las reglas monásticas desde el punto de vista del derecho, definió la novedad y, también, la aporía del franciscanismo en la forma de una "paradoja jurídica". Si es propio del monaquismo en general el intento de consti-

tuir en objeto del derecho no tanto las relaciones entre los sujetos o entre los sujetos y las cosas, como la vida misma en su relación con la propia forma, la especificidad del franciscanismo consistiría en hacer de un dispositivo jurídico, como es, según Coccia, la regla, el operador de un “vacío jurídico” (Coccia, p. 140), de una sustracción radical de la vida a la esfera del derecho.

Hemos visto cómo operan los franciscanos en su reivindicación sin reservas de una vida fuera del derecho. No es tanto la regla sino el estado de necesidad, el dispositivo por el cual buscan neutralizar el derecho y, además, asegurarse una relación extrema con él (en la forma del *ius naturale*). Pero así como la regla no es un dispositivo jurídico, tampoco el estado de excepción puede definirse propiamente como tal. Éste es más bien el umbral en el cual la forma de vida franciscana toca el derecho. Al final de su comentario, Oliva compara la regla franciscana con una esfera cuyo centro es Cristo y que toca el plano de los bienes terrenales sólo en el “punto del uso simple y necesario” (*haec regula tanquam vere sphaerica non tangit planitiem terrenorum nisi in puncto simplicis et necessarij usus*, Oliva 1, p. 194). El estado de necesidad es el otro punto de tangencia en el que la forma de vida franciscana (la regla-vida) toca el derecho (natural, no positivo). Es entre estos dos puntos de tangencia, el *punctum usus* [punto de uso] y el *tempus necessitatis* [tiempo de necesidad], donde debemos situar la esfera de la regla-vida minorita que, en las palabras que siguen de inmediato, “se refleja toda circularmente en torno a Cristo y a su Evangelio como a su propio, íntimo centro,

y según la forma del círculo, donde comienza, ahí también termina” (*totaque se reflectit circa Christum circulariter et Evangelium eius tanquam circa suum intimum centrum, sicut instar circuli, unde exordium sumpsit, in idipsum finit*) (ibíd.). El uso y el estado de necesidad son los dos extremos que definen la forma de vida franciscana.

2.6. Tal vez ha llegado el momento de retomar nuestro análisis de las reglas monásticas en el punto donde lo interrumpimos para interrogar acerca de su relación con la liturgia. El cenobio había aparecido en esta perspectiva como un campo de fuerzas atravesado por dos tensiones opuestas: una, dirigida a transformar la vida en liturgia, y la otra, tendiente a hacer de la liturgia una vida. Sin embargo, no es posible entender con plenitud el sentido de estas tensiones si no se las considera en su relación —a la vez antitética y de estrecho intercambio— con el paradigma del oficio sacerdotal que la Iglesia había ido elaborando progresivamente. Si la vida del sacerdote se presenta aquí como un *officium*, si el *officium* instituye, como hemos visto, un umbral de indiferencia entre la vida y la norma y entre el ser y la praxis, al mismo tiempo la Iglesia afirma con decisión esa clara distinción entre vida y liturgia, entre individuo y función, que culminará en la doctrina de *opus operatum* [el acto operado] y de la efectualidad sacramental de *opus Dei*. No sólo la praxis sacramental del sacerdote es válida y eficaz *ex opere operato* [del acto operado] independientemente de la indignidad de su vida, sino que, como está implícito

en la doctrina del *character indelebile*, el sacerdote indigno sigue siendo sacerdote a pesar de su indignidad.

A una vida que toma su sentido y su rango del oficio, el monaquismo le opone la idea de un *officium* que tiene sentido sólo si se convierte en vida. *A la liturgización de la vida le corresponde aquí una integral vivificación de la liturgia.* El monje es, en este sentido, un ser que se define sólo por su forma de vida, de modo que, en el límite, la idea de un monje indigno parece indicar una contradicción en los términos.

Si la condición monástica se define, pues, a través de su diferencia específica con respecto al oficio sacerdotal (o sea, a una praxis cuya eficacia es independiente de la forma de vida), queda claro que es precisamente en la articulación de la dialéctica entre estas dos figuras de la relación vida-*officium* donde deberá decidirse el destino histórico del monaquismo. Al desdibujarse de la diferencia le corresponderá la progresiva clericalización de los monjes y su creciente integración con la Iglesia, mientras que a su acentuarse, le corresponderán tensiones y conflictos entre las órdenes y la curia. La explosión de los movimientos religiosos entre los siglos XII y XIII es el momento en que estas tensiones alcanzan su punto crítico. Es relevante que los movimientos pretendan cuestionar ante todo precisamente el principio de la separación entre *opus operans* [acto operativo] y *opus operatum* [acto operado]. Así, lo que los valdenses le objetan a la Iglesia no es sólo la ineficacia de los sacramentos administrados por un sacerdote indigno, sino, aún más radicalmente, que el principio por el cual el derecho de unir y de disolver, de consagrar y bendecir y de administrar los

sacramentos, no deriva del *ordo* y del *officium*, sino del mérito, o sea, que es una cuestión no de derecho y de sucesión jerárquica, sino de imitación de la vida apostólica. En las palabras de Alain de Lille:

Aiunt predicti heretici, quod magis operantur meritum ad consecrandum vel benedicendum, ligandum et solvendum quam ordo et officium [...] Dicunt etiam se posse consecrare, ligare et solvere, quia meritum dat potestatem, non officium et ideo qui se dicunt apostolorum vicarios, per merita debent habere eorum officia [Dicen los heréticos antedichos que se dedican más al servicio de consagrar o bendecir, unir y absolver que a la orden y el oficio [...]] Dicen también que ellos pueden consagrar, unir y absolver, porque el mérito da <esa> potestad, no el oficio, y por esto quienes se dicen vicarios de los apóstoles deben tener por méritos sus oficios] (*De fide contra hereticos*, PL, 210, p. 358; cf. Grundmann, p. 137).

El principio por el cual no es el oficio el que confiere el poder sacerdotal, sino el *meritum vitae* [mérito de vida] es afirmado también por el jurista Ugo Speroni, a quien el *magister* Vacario le objeta en nombre de la Iglesia que el "sacerdocio es una cuestión de derecho" (*Sacerdotium res iuris est*) y que el oficio nada tiene en común con la religión y con la caridad (*quid enim commune habet officium administrationis, qui est in rebus ipsis, ad meritum religionis et caritatis, quae est in mente ipsius hominis*, ibíd., p. 461).

Lo que se estigmatiza en ambos casos como herejía no es, en verdad, un principio doctrinal, sino sólo la conse-

cuencia necesaria de un comportamiento espiritual que hace de la forma de vida y no del oficio la cuestión decisiva.

✠ Grundmann recuerda que es precisamente para hacerles frente a estas herejías por lo que Inocencio III apela al principio de la distinción entre *opus operans* y *opus operatum*: *In sacramento corporis Christi nihil a bono maius, nihil a malo minus perficitur sacerdote [...] quia non in mente sacerdotis, sed in verbo conficitur creatoris [...] Quamvis igitur opus operans aliquando sit immundum, semper tamen opus operatum est mundum* [Nada mayor es llevado a término en el sacramento del cuerpo de Cristo por un buen sacerdote, nada menor por uno malo [...], porque se realiza no en la mente del sacerdote, sino en la palabra del creador [...]. Así pues, aunque alguna vez el acto operativo sea inmundo, sin embargo el acto operado es siempre limpio], (*De sacri altaris mysterio*, PL, 217, 844). La separación entre vida y oficio no podía expresarse en términos más claros.

2.7. El franciscanismo representa el momento en el que la tensión entre *forma vitae* y *officium* se disuelve, no porque la vida sea absorbida en la liturgia, sino, por el contrario, porque vida y oficio alcanzan su máxima disyunción. No puede haber en Francisco reivindicación alguna del *meritum vitae* contra el *ordo*, como en los movimientos religiosos contemporáneos con él, ni, como en el monaquismo de los orígenes, una transformación de la vida en liturgia y plegaria incesante, puesto que la vida de los frailes menores no se define por el *officium*, sino únicamente por la pobreza. Naturalmente, tanto la Regla como el *Testamento* y

las cartas mencionan el oficio, pero éste, con toda evidencia, no es sino el punto en el que “vivir según la forma del Santo Evangelio” se entrecruza con el “vivir según la forma de la Santa Iglesia Romana”. Es significativo que el *Testamento*, después de haber distinguido las dos formas de vida y definido la pobreza, recuerde sin ningún énfasis y casi al pasar que *officium dicebamus clerici sicut alios clericos, laici dicebant pater noster* [los clérigos decíamos el oficio como otros clérigos, los laicos decían el padrenuestro]. Y que la *Regla bulada* pueda enunciar sobriamente: “Los clérigos recen el oficio divino según la forma de la Santa Iglesia Romana [...] los laicos recen en cambio veinticuatro Padrenuestros”. Para los clérigos, “que viven rectamente según la forma de la Iglesia Romana” (*qui vivunt recte secundum formam Ecclesiae Romanae*) (Francisco 1, I, p. 100), se trata de observar un precepto eclesiástico; para los laicos, se trata de rezar la oración que Francisco prefería a todas las demás; pero en ningún caso el oficio define la identidad franciscana (admitiendo que tenga sentido hablar de identidad para una vida que rechaza toda propiedad). Por ello el gesto de Francisco no conoce el “antisacerdotismo” tan característico de muchos movimientos espirituales que son contemporáneos con él, y así siempre puede remitir sin polémica a la Iglesia lo que es de la Iglesia, o sea, la administración del *officium* que le compete. “Nadie debe juzgar a los sacerdotes aunque sean pecadores”, reza una advertencia; y si también, fiel en esto a la tradición monástica, en la *Carta a toda la orden*, Francisco les recuerda a los clérigos que deben rezar el oficio con devoción, “de modo que

la voz concuerde con la mente" (ibíd., p. 208), tanto el *Testamento* como la advertencia reafirman que sólo a los sacerdotes les compete el ministerio del "santísimo cuerpo y sangre de nuestro señor Jesucristo" (ibíd., p. 222).

La distinción entre las dos formas de vida que se tocan en el oficio era, por lo demás, tan clara que en la primera "forma de vida o regla", escrita "*paucis verbis et simpliciter*", el oficio ni siquiera era mencionado. En el mismo sentido, la primera *Vida* de Tomás de Celano refiere que los frailes que se reunían alrededor de Francisco en Rivotorto "aún no conocían el oficio" y le "pidieron por ello con insistencia que les enseñase a rezar".

✠ La importancia de la clara distinción entre ambas formas de vida en el *Testamento* de Francisco ("vivir según la forma de la Santa Iglesia Romana" y "vivir según la forma del Santo Evangelio") se le ha escapado a estudiosos y comentadores, mientras que es sólo a partir de esta distinción como se vuelve plenamente comprensible la estrategia de Francisco con respecto a la Iglesia.

Aunque Francisco afirma en más de una ocasión el incondicional acatamiento de los frailes menores a los clérigos, éste es posible y adquiere su sentido sólo sobre la base de la radical heterogeneidad de las dos formas de vida. Y es significativo que cuando Francisco compone para los hermanos un oficio de la pasión, elige comenzar con el verso de los Salmos (55, 8) que reza así: *Deus vitam meam annuntiavi tibi* (Francisco 1, I, p. 130). El oficio franciscano es sólo una exposición de la propia vida ante Dios.

2.8. Una disyunción análoga se verifica, como hemos visto, entre vida y derecho. El franciscanismo, con mayor radicalidad que los otros movimientos religiosos de su época y más que cualquier otra orden monástica, puede definirse como la invención de una "forma-de-vida", es decir, de una vida que es inseparable de su forma, no porque se constituya como *officium* y liturgia, ni porque en ella la ley haya tomado por objeto la relación entre una vida y su forma, sino precisamente en virtud de su radical ajenidad con respecto al derecho y a la liturgia. Es cierto que el monaquismo es desde sus orígenes la invención de un modo de vida, pero era esencialmente una *regula vitae*, una intensificación sin precedentes de la oración y del *officium*, que, devenido co-extensivo a la vida, debía ejercer una influencia decisiva en la elaboración de la liturgia eclesiástica. Sin embargo, es por esa misma razón por la que el monaquismo debía confrontarse fatalmente con el problema de una creciente integración en el ámbito de la Iglesia, que había hecho de la liturgia y del oficio su praxis por excelencia. Los movimientos religiosos contemporáneos con el franciscanismo, por otra parte, ponían decididamente sus reivindicaciones, incluso pauperísticas, en el plano de la vida; pero precisamente en cuanto no habían logrado identificar en la forma de vida un elemento radicalmente heterogéneo con respecto a las instituciones y al derecho, debían terminar por presentarse como la verdadera Iglesia y entrar en conflicto con la jerarquía eclesiástica.

Si el franciscanismo logró evitar por casi un siglo luego de la muerte de su fundador el conflicto decisivo con la Igle-

sia, ello se debe a la visión de futuro de Francisco, quien, distinguiendo *forma vitae* y *officium*, el “vivir según la forma del Santo Evangelio” y el “vivir según la forma de la Santa Iglesia Romana”, había logrado hacer de la vida minorita no una liturgia incesante, sino un elemento cuya *novitas* parecía por completo extraña al derecho, tanto civil como canónico. La vida según la forma del Santo Evangelio se sitúa en un plano tan diferente con respecto a la vida según la forma de la Santa Iglesia Romana, que no puede entrar en conflicto con ella. *Altissima paupertas* es el nombre que la *Regla bulada* le da a esta ajenidad respecto del derecho (Francisco 1, II, p. 114), pero el término técnico que en la literatura franciscana define a la praxis en la que ésta se realiza es *usus* (*simplex usus*, *usus facti*, *usus pauper*).

3. ALTÍSIMA POBREZA Y USO

3.1. La introducción del concepto de *usus* para caracterizar la vida franciscana se debe a Hugo de Digne y a Buenaventura. El *De finibus paupertatis* de Hugo de Digne se presenta como un breve tratado al menos en apariencia jurídico, que busca definir la pobreza con respecto a la propiedad. La definición de la pobreza es puramente negativa: esta es *spontanea propter Dominum abdicatio proprietatis* [espontánea renuncia a la propiedad por el Señor], mientras que la propiedad es técnicamente definida como *ius domini, quo quis rei dominus dicitur esse, quo iure res ipsa dicitur esse sua, id est domini propria* [derecho de dominio por el cual se dice que alguien es dueño de algo, por el cual con derecho se dice que la misma cosa es suya, esto es, propia del dueño] (Hugo de Digne 2, p. 283). Siguen las definiciones de los dos modos en los que se adquiere la propiedad en el derecho romano: la ocupación (distinta según si se refiere a bienes de propiedad de alguien o a las cosas *que in nullis sunt bonis* [que no son posesiones de nadie]) y la obligación (que puede ser *mutua* o *non mutua*).

El concepto de uso es introducido pocas páginas después, en respuesta a la objeción según la cual, desde el mo-

mento en que la ley natural prescribe a todos los hombres conservar su propia naturaleza, no puede renunciarse a aquellos bienes sin los cuales esa conservación sería imposible. La ley natural, responde Hugo, prescribe a los hombres tener el uso de las cosas necesarias para su conservación, pero no los obliga en modo alguno a la propiedad (*Haec siquidem, ut earum habeatur usus, sine quibus non conservatur esse nature, sed ut proprietates habeatur, nullatenus compellit*, ibíd., pp. 288-289). "No es la propiedad de los alimentos y de los vestidos la que conserva la naturaleza, sino el uso; por lo tanto siempre y en todas partes es posible renunciar a la propiedad, pero nunca y en ningún lugar, al uso (*proprietati ubique et semper renunciari potest, usui vero nunquam et nusquam*). El uso de las cosas es, pues, no sólo lícito, sino incluso necesario" (ibíd.).

El uso, opuesto de este modo al derecho de propiedad, no es, sin embargo, definido en modo alguno. Por lo tanto, no sorprende que, como hemos visto, Hugo pueda presentar la condición franciscana, aunque sea irónicamente, aun en términos jurídicos, como el derecho a no tener ningún derecho.

En la *Apologia pauperum*, escrita en 1269 en respuesta al ataque de los maestros seglares de París contra las órdenes mendicantes, Buenaventura distingue cuatro posibles relaciones con las cosas temporales: la propiedad, la posesión, el usufructo y el simple uso (*cum circa res temporales quatuor sit considerare, scilicet proprietatem, possessionem, usumfructum et simplicem usum*, XI, 5; Buenaventura 1, p. 366). De ellos, sólo el uso es absolutamente necesario para

la vida de los hombres y, como tal, irrenunciable (*et primis quidem tribus vita mortalium possit carere, ultimo vero tanquam necessario egeat: nulla prorsus potest esse professio omnino temporalium rerum abdicans usum* [y ciertamente la vida de los mortales podría carecer de los primeros tres, pero necesita del último tanto como de lo necesario: en suma, ninguna profesión puede renunciar por entero al uso de las cosas temporales]). Los frailes menores, que han dado su voto de seguir a Cristo en extrema pobreza, han renunciado, en consecuencia, a todo derecho de propiedad, pero conservan el uso de las cosas que otros les conceden. El tratamiento del uso que sigue siempre se desarrolla en relación puntual con el derecho. Buenaventura sabe (ésta era una de las objeciones de los maestros seglares) que en las cosas consumibles la propiedad no puede separarse del uso, pero encuentra en la bula *Quo elongati* de Gregorio IX el fundamento jurídico para su separación. Al establecer que los frailes menores "no tienen propiedad ni en común ni en privado, pero que la orden tenga el uso (*usum habeat*) de los utensilios, de los libros y de las cosas que es lícito tener y los frailes [...] hagan uso de ellas (*his utantur*)", el pontífice, cuya *auctoritas* es superior a cualquier otra, "separó la propiedad del uso (*proprietatem separavit ab usu*), manteniendo para sí y para la Iglesia la propiedad y concediendo el uso para las necesidades de los frailes" (ibíd., p. 368). Más aún que en Hugo de Digne, aquí la argumentación es esencialmente jurídica: así como en el derecho romano el *filius-familias* puede recibir del padre un *peculium*, del que tiene el uso pero no la propiedad, de igual modo los frailes me-

nores son *parvuli et filiifamilias* del pontífice, a quien corresponde la propiedad de las cosas de las que ellos tienen el uso (ibíd.). Y así como no puede adquirirse la propiedad de un bien si no se tiene el *animus acquirendi* o *possidendi*, del mismo modo los frailes menores, que por definición carecen de ese *animus* y tienen más bien la voluntad contraria, “no pueden adquirir la propiedad o la posesión ni decirse poseedores o propietarios de algo” (ibíd., p. 370).

La reivindicación del uso contra el derecho de propiedad es llevada a tal punto, al menos en apariencia, sobre el plano del derecho, que los estudiosos han podido preguntarse si el *simplex usus* no es para Buenaventura algo así como un derecho real (Tarello, p. 354) o si no es aquí el derecho mismo el que produce en su interior un vacío jurídico (Coccia, p. 140). Si es cierto, sin embargo, que la argumentación jurídica aquí está dirigida a abrir un espacio por fuera del derecho, también es cierto que la desactivación del derecho es operada no por el propio derecho, sino a través de una praxis —la *abdicatio iuris* y el uso— que el derecho no produce aunque reconoce como externa a sí.

3.2. La bula *Exiit qui seminat*, promulgada por Nicolás III en 1279 para ponerles fin a las disputas entre maestros seglares y órdenes mendicantes, da un paso ulterior en la definición del uso, pero siempre en relación con el derecho. Como ha sido señalado (Mäkinen, p. 96), el pontífice, que parece conocer y adoptar a veces al pie de la letra las tesis de Buenaventura, introduce sin embargo, en el listado

del propio Buenaventura sobre las cuatro posibles relaciones con las *res temporales*, dos importantes variaciones. Por una parte, junto a la propiedad, la posesión y el usufructo, añade una cuarta figura jurídica, el *ius utendi*; por otra, el *simplex usus* de Buenaventura se presenta ahora como *simplex facti usus*. El significado de esta especificación se define un poco más adelante: se trata de un uso “que se dice sólo de hecho y no de derecho, porque, al ser sólo de hecho, en el uso no ofrece a quienes usan nada de jurídico” (*usus non iuris sed facti tantumodo nomen habens, quod facti est tantum, in utendo praebeet utentibus nihil iuris*) (Exiit, p. 194).

La precisión es importante en principio porque de este modo la oposición conceptual ya no se da entre *dominium* y *usus*, sino en el interior del uso mismo, entre *ius utendi* y *simplex usus facti* (Lambertini, p. 176). Pero lo más decisivo es tal vez la oposición entre hecho y derecho, *quid iuris* y *quid facti*, que, como tal, era bien conocida a los juristas y no sólo en general, sino precisamente con respecto al uso. La *Summa institutionum* de Azo de Bolonia distingue, en ese sentido, respecto de las cosas consumibles, un uso que es derecho (*ius*) o servitud (*servitus*), de un “uso que es hecho o que consiste en el hecho, como beber y comer” (*qui est factum vel in facto consistit, ut bibendo et comedendo*) (Mäkinen, p. 98). Es interesante señalar que aquí la distinción *quid iuris* / *quid facti* no está, como en la tradición jurídica, al servicio de identificar una situación de hecho correspondiente a cierta tipología jurídica: más bien, como ocurrirá más tarde en las argumentaciones de los franciscanos contra Juan XXII, el beber y el comer se presentan

como paradigmas de una praxis humana puramente factual y carente de toda implicación jurídica.

El dispositivo en el que se basa la bula es, como ya lo era en Buenaventura, la separación de la propiedad del uso. Por lo tanto, es perfectamente consecuente que Nicolás III pueda declarar que la propiedad de todos los bienes cuyo uso tienen los franciscanos corresponde al Papa y a la Iglesia (*proprietatem et dominum [...] in Nos et Romanam Ecclesiam apostolica auctoritate recepimus*, ibíd., p. 100).

3.3. La disputa entre conventuales y espirituales, suscitada poco después de la proclamación de la *Exiit qui seminat*, aunque no lleva a una nueva definición del uso, fija algunas de sus características y formula exigencias útiles de registrar. En la perspectiva que aquí nos interesa, la prenda de la disputa puede captarse con facilidad en las objeciones de Ubertino de Casale a la *Declaratio communitatis* en la que los conventuales habían expuesto sus tesis. Según la *Declaratio*, el *usus facti* en el que se manifiesta la pobreza franciscana se identifica a la perfección con la renuncia a la propiedad, y no, como pretendían los espirituales, con un carácter intrínseco del uso mismo, el *usus pauper*: “La perfección de la regla consiste en la renuncia a la propiedad y no en la parquedad del uso (*abdicationem autem dominii et non usus paritas est illa in qua consistit perfectio regule*)” (Ubertino, p. 119). Para obviar el carácter puramente negativo de esta definición, la *Declaratio* precisa que, como todo *preceptum negativum*, prescribe en verdad dos actos

positivos: “querer no tener nada propio en cuanto al acto interior, y usar la cosa como no propia en cuanto al acto exterior” (*velle non habere proprium quantum ad actum interiore et uti re ut non sua quantum ad actum exteriorem*) (ibíd., pp. 119-120). Una vez más, el aspecto exterior de la *abdicationem proprietatis* se define con una simple inversión de la fórmula que, en el derecho romano, definía el *animus possidendi*: usar la cosa como propia (*uti re ut sua*). Y precisamente, dado que el fraile menor siempre usa la cosa como no suya, continúa la *declaratio*, “un mismo acto puede ser tanto uso pobre como rico (*potest esse aliquando idem actus vel usus pauperis et divitis*), como es evidente en el caso en que el pobre come en casa del rico la misma comida que éste” (ibíd., p. 119).

Es esta definición puramente negativa e indeterminada la que Ubertino pretende refutar.

El acto y su objeto —argumenta— son correlativos, y la razón de uno está incluida en la del otro [...] puesto que los preceptos negativos implican que existe un acto positivo no sólo interior, sino también exterior [...] cuando se dice que el acto exterior de la pobreza es usar la cosa como no propia, yo objeto: la expresión “como no propia” no designa el acto ni la razón formal de un acto exterior, sino que se identifica con la misma renuncia a la propiedad o a parte de esta; por lo tanto, es necesario que, del mismo modo que quien pronuncia el voto de obediencia vota también un acto extrínseco determinado según el lugar y el tiempo, aunque, al obedecer, usa la voluntad propia como no suya, así aquel que da su voto de pobreza también vota

el uso pobre (*usum pauperem*), aunque en todo caso use las cosas como no suyas (p. 166).

La exigencia de los espirituales es que el uso no sea definido sólo negativamente con respecto al derecho (*uti re ut non sua*), sino que tenga una razón formal propia y se resuelva en una operación determinada de manera objetiva. Por ello, movilizandó la conceptualidad filosófica, Ubertino define la relación entre el uso pobre y la renuncia a la propiedad en los términos de la relación entre forma y materia (*abdicationem enim proprietatis omnium se habet ad pauperem seu moderatum usum, sicut perfectibile ad suam perfectionem et quasi sicut materia ad suam formam*, ibíd., p. 147), o, invocando la autoridad de Aristóteles, como una relación de operación y hábito (*sicut operatio ad habitum comparatur*, ibíd., p. 148). Oliva ya había recorrido ese camino, al escribir que "el uso pobre es a la renuncia a todo derecho como la forma es a la materia (*sicut forma se habet ad materiam, sic usus pauper se habet ad abdicationem omnis iuris*)" y que, por lo tanto, sin el *usus pauper*, la renuncia al derecho de propiedad resulta "vacía y vana" (*unde sicut materia sine forma est informis et confusa, instabilis, fluxibilis et vacua seu vana et infructuosa, sic abdicationem omnis iuris sine paupere usu se habet* [por lo cual, como la materia sin forma es informe y confusa, inestable, flexible y vacía, o mejor inconsistente e infructuosa, así se tiene toda renuncia al derecho sin el uso pobre], Ehrle, p. 508).

En verdad, más que en las argumentaciones pauperísticas de los espirituales, es en aquellas aparentemente más

indeterminadas de los conventuales donde pueden captarse los elementos de una definición del uso respecto de la propiedad que no insista sólo en sus aspectos jurídicos, sino también y sobre todo en los subjetivos. En uno de los tratados publicados por Delorme, el *uti re ut sua* como característica definitoria de la propiedad es radicalizado en términos psicológicos hasta volver incompatibles, en el caso ejemplar del avaro y del *amator divitiarum* [amante de las riquezas], propiedad y uso:

Doble es el fin de las riquezas: uno, intrínseco y principal, que es usar las cosas como propias, y otro, extrínseco y menos principal, a través del cual cada uno usa las cosas, por el propio placer, como hace el intemperante, o por el bienestar y el perfecto sustento de la naturaleza, como hace el temperante, o para el sustento necesario de la vida, como hace el pobre evangélico, tal como conviene a su condición. En el caso del avaro es evidente que usar algo por propio placer (*ad delectationem*) no constituye, en sí, el fin de quien ama la riqueza, ya que el avaro ama sumamente las riquezas, pero no las usa para su placer, dado que casi no se atreve ni a comer, y cuanto más crece en él el amor por las riquezas, tanto más disminuye el uso que hace de ellas, puesto que no quiere usarlas, sino conservarlas y amasarlas como propias (*quia eis non vult uti, sed conservare ut proprias et congregare*) [...] Usar las cosas por placer no es, pues, el fin al cual la propiedad de por sí está dirigida, y, en consecuencia, quien renuncia a la propiedad no renuncia también necesariamente a este segundo uso (Delorme, p. 48).

Aunque esta argumentación se orienta contra la tesis de Ubertino según la cual "se busca la riqueza en vista del uso y quien rechaza la primera debe por lo tanto rechazar también el uso, en la medida en que es superfluo", el uso (en particular en lo que respecta al placer que deriva de él) aquí es restituido a una concreción que suele faltar en los tratados franciscanos sobre la pobreza.

3.4. El momento crítico en la historia del franciscanismo es cuando Juan XXII, con la bula *Ad conditorem canonum*, cuestiona la posibilidad de separar propiedad y uso y, de este modo, anula el propio presupuesto en el que se fundaba la *paupertas* minorita.

La argumentación del Papa, que tenía una indudable competencia *in utroque iure*, se apoya en la identificación de un ámbito (las cosas consumibles, como la comida, las bebidas, los vestidos y otras por el estilo, esenciales para la vida de los frailes menores) en el cual la separación de la propiedad y el uso es imposible. Ya según el derecho romano, el usufructo sólo se refería a los bienes que pudieran ser usados sin destruir su sustancia (*salva rerum substantia*); por lo tanto, las cosas consumibles respecto de las cuales no se hablaba de usufructo sino de cuasi-usufructo se convertían en propiedad de aquel a quien eran dadas en uso. También Tomás, cuya canonización preparaba Juan XXII, había afirmado que en las cosas "cuyo uso coincide con su consumo [...], el uso puede separarse de la cosa misma, pero si se concede a alguien su uso, también se cede

la cosa (*cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res*)" (S. th., 2a, 2ae, qu. 78, art. 1).

Basada en esta tradición, la bula *Ad conditorem canonum* afirma que en las cosas consumibles no puede construirse o tenerse un *ius utendi* o un *usus facti*, si se pretende separarlos de la propiedad de la cosa (*nec ius utendi nec usus facti separata a rei proprietate seu dominio possunt constitui vel haberi*, Mäkinen, p. 165). De este modo, es neutralizada la diferencia entre *ius utendi* y *usus facti*, por la que se regían las tesis de Buenaventura y de Nicolás III. Y, para excluir la sola posibilidad de reivindicar un uso de hecho o un *actus utendi sine iure aliquo* [la acción de usar sin derecho alguno], la bula niega que tal uso, por cuanto coincide con la destrucción de la cosa (*abusus*), pueda ser poseído (*haberi*) o siquiera existir como tal *in rerum natura*.

Aquí la argumentación de la bula muestra toda su sutileza, no sólo jurídica sino también filosófica. El problema, francamente ontológico, es si un uso que consiste sólo en un abuso (o sea, en una destrucción) puede existir y ser poseído de otro modo que como derecho de propiedad (el derecho común definía a la propiedad precisamente como *ius utendi et abutendi*). En el uso, argumenta el pontífice, deben distinguirse tres elementos: una servitud personal, debida al usuario, un *ius personal* y el *actus utendi*, que no es servitud ni derecho, sino sólo cierta praxis y uso (*tantum actus quidam et usus*). "Si fuera posible tener tal uso —continúa el pontífice—, este debería haberse tenido o antes del acto, o en el acto mismo, o después de haber completado el acto en cuestión. Que esto no es posible resulta del hecho de que

aquello que no existe de ninguna manera puede tenerse. Ahora está claro que el acto mismo, antes de ejercerse, o mientras se ejerce, o después de realizado, no existe en la naturaleza y por lo tanto no puede ser tenido (*actus ipse, antequam exercetur, aut etiam dum exercetur, aut postquam perfectus est, in rerum natura non est: ex quo sequitur, quod haberi minime potest*)” (ibíd., p. 171). Un acto en devenir (*in fieri*), en efecto, por cuanto una parte suya ya ha pasado y otra aún está por venir, no existe como tal en la naturaleza, sino sólo en la memoria o en la expectativa (*non est in rerum natura, sed in memoria vel apprehensione tantum*): es un ser instantáneo, que como tal puede ser pensado, pero no poseído (*quod autem fit instantaneum est, quod magis intellectu quam sensu perpendi potest*, ibíd.).

✠ Con la radical oposición de uso y consumo, Juan XXII, en una inconsciente profecía, provee el paradigma de una imposibilidad de usar que debía encontrar su realización acabada muchos siglos después en la sociedad de consumo. Un uso que ya no es posible tener y un abuso que implica siempre un derecho a la propiedad y, por lo tanto, siempre definen, precisamente, el canon mismo del consumo masivo. De este modo, sin embargo, tal vez sin darse cuenta, el pontífice pone al desnudo también la verdadera naturaleza de la propiedad, que se afirma con la máxima intensidad precisamente en el punto en el que coincide con el consumo de la cosa.

3.5. Las respuestas de los teóricos franciscanos reunidos en torno al ministro general Miguel de Cesena a la de-

cretal de Juan XXII insisten con obstinación en la posibilidad y en la legitimidad de la separación del *usus facti* de la propiedad. Es en el intento de probar esta escisión cuando ellos llegan, sin embargo, a afirmar una verdadera primordialidad y heterogeneidad del uso con respecto al dominio. Ya la *declaratio* de los franciscanos, que había provocado la decretal pontificia, sostenía que en la vida de los apóstoles lo común no era la propiedad sino sólo el uso (“el aire y la luz del sol son comunes a todos en el sentido de que son comunes sólo según el uso común (*solum secundum usum communem*)”, Mäkinen, p. 160). Bonagratia, en su *Tractatus de paupertate*, desarrolla esta tesis, afirmando que en el estado paradisiaco, el mandamiento divino de comer de los árboles del jardín (excepto de uno) implicaba no sólo que el uso era irrenunciable, sino que, según el derecho natural y divino, común en el origen era no la propiedad, sino el uso (*de iure nature et divino communis usus omnium rerum que sunt in hoc mundo omnibus hominibus esse debuit [...] ergo usus rerum que per usu consumuntur non habet necessarium annexum meum et tuum* [por derecho de orden natural y divino el uso de todas las cosas que están en este mundo debió ser para todos los hombres [...] en consecuencia, el uso de las cosas que son consumidas por el uso no posee vínculo necesario mío y tuyo], Bonagratia, p. 504). El uso común de las cosas precede incluso genealógicamente a su propiedad común o compartida, que deriva sólo del derecho humano.

Presentan un interés particular desde el punto de vista filosófico las objeciones de Francisco de Ascoli al argumento

de Juan XXII según el cual el uso de hecho de los bienes consumibles no existe en la naturaleza y, por ende, no puede ser competencia de nadie. Para justificar también en este caso la posibilidad del uso, Francisco elabora una verdadera ontología del uso, en la que ser y devenir, existencia y tiempo, parecen coincidir.

El uso de los bienes consumibles (que, con un término significativo, él llama también *usus corporeus*) pertenece al género de cosas "sucesivas", que no pueden tenerse de manera simultánea y permanente (*simul et permanenter*). Tal como los bienes consumibles existen en devenir (*in fieri*), así en devenir y sucesivo es su uso (Francisco de Ascoli, p. 118).

En lo que el ser coincide con el devenir (*cuius esse est eius fieri*) —argumenta con una extraordinaria sutileza filosófica—, el ser significa el devenir; pero el ser de algo sucesivo es su devenir y, a la inversa, su devenir es su ser (*suum fieri est suum esse*): por lo tanto, el ser del uso actual significa su devenir y, a la inversa, su devenir significa su ser. Es, pues, falso que el uso actual de hecho (*usus actualis facti*) no exista nunca en la naturaleza, de otro modo por la misma razón debería decirse que nunca en la naturaleza adviene (*fieret*) un uso de hecho, desde el momento en que su ser es su devenir, y lo que es su devenir, si no es nunca en la naturaleza, tampoco adviene en la naturaleza (*si numquam est in rerum natura, numquam fit in rerum natura*), lo cual es absurdo y erróneo (ibíd., p. 348).

El uso aquí aparece como un ser hecho de tiempo, cuya pensabilidad y cuya existencia coinciden con las del tiempo:

Si el uso, puesto que no es, tampoco puede tenerse, entonces por la misma razón el tiempo, que no es más de lo que es el uso de hecho, tampoco puede tenerse. Pero entonces sería falso lo que se lee en el Eclesiastés (3, 1): "Todas las cosas tienen tiempo" (ibíd.).

Diferente a como lo hace Bonagratia, la heterogeneidad y la prioridad del uso con respecto al derecho es definida por Ockham en los términos de la diferencia esencial entre el simple acto de usar (*actus utendi*) y el derecho a usar (*ius utendi*). Al comienzo de *Opus nonaginta dierum*, después de haber distinguido cuatro significados del término *usus* (uso opuesto a *fruitio*, uso en el sentido de costumbre, uso como acto de usar algo externo —*actus utendi re aliqua exteriori*— y uso en sentido jurídico, es decir, derecho a usar cosas de otros, salva su sustancia), Ockham identifica resueltamente el *usus facti* franciscano con el simple acto de usar de algo: "Ellos [los franciscanos] definen el uso de hecho como el acto de usar algo externo, como habitar, comer, beber, cabalgar, llevar un vestido y similares (*actus utendi re aliqua exteriori, sicut inhabitare, comedere, bibere, equitare, vestem induere et huiusmodi*)" (Ockham, p. 300). En el mismo sentido, Ricardo de Conington distingue del derecho la *applicatio actus utendi ad rem* [la aplicación de la acción de usar a la cosa], que en sí es "una cosa puramente natural" y, como tal, no es ni justa ni injusta: "de hecho el caballo le aplica el *actus utendi* a la cosa y, sin embargo, su acto no es ni justo ni injusto" (Ricardo de Conington, p. 361).

La diferencia entre el *usus facti* y el *usus iuris* coincide en Ockham con la diferencia entre el puro ejercicio factual de una praxis vital y el derecho a usar, que, por el contrario, siempre es "cierto derecho positivo determinado, instituido por un orden humano, a través del cual alguien tiene la lícita potestad y autoridad de usar una cosa de otro, salva su sustancia" (*quoddam ius positivum determinatum, institutum ex ordinatione humana, quo quis habet licitam potestatem et auctoritatem uti rebus alienis, salva rerum substantia*) (Ockham, p. 301). En este sentido, hay una heterogeneidad radical entre derecho y acto: "En cualquier significado que se tome la expresión *usus iuris*, ésta designa siempre un derecho y nunca el acto de usar. Así, quien ha alquilado una casa para vivir en ella, tiene su *usus iuris* aunque actualmente no viva en ella; se agrega *iuris* para diferenciarlo del *usus facti*, que es el acto ejercido con respecto a la cosa externa" (ibíd., p. 302).

✠ Es a partir de esta separación neta de la propiedad con respecto al uso que estudiosos como Michel Villey y Paolo Grossi han podido identificar precisamente en los maestros franciscanos los fundamentos de una teoría moderna del derecho subjetivo y de una teoría pura de la propiedad entendida como *actus voluntatis*. Sin embargo, no debe olvidarse que la definición del derecho de propiedad como *potestas* en Ockham y la de la propiedad como *uti re ut sua* y voluntad de dominio, tanto en los tratados publicados por Delorme como en Ricardo de Conington y en Bonagratia, fueron formuladas sólo para fundamentar la separabilidad y la autonomía del uso y para legiti-

mar la pobreza y la renuncia a todo derecho. La teoría del derecho subjetivo y del *dominium* fue elaborada por los franciscanos para negar o, mejor, para limitar el poder del derecho positivo, y no, como parecen pensar Villey y Grossi, para fundamentar su carácter absoluto y su soberanía; y, sin embargo, precisamente por esto, es igualmente cierto que ellos debieron definir sus características propias y su autonomía.

3.6. Tal vez en ninguna parte la ambigüedad del gesto franciscano respecto del derecho aparece con mayor evidencia que en la cuestión de Oliva *Quid ponat ius vel dominium* [Qué impone el derecho o el dominio]. Oliva trata de responder a la pregunta acerca de si la propiedad o la jurisdicción regia o sacerdotal agregan algo de real (*aliquid realiter addant*) a la persona que las ejerce o a las cosas y a las personas sobre las que se ejercen, y, además, si la significación en acto agrega algo de real a la sustancia de los signos y de las cosas significadas; por ello puede decirse que la *quaestio* contiene nada menos que una ontología del derecho y de los signos (incluidos esos particulares signos eficaces que son los sacramentos).

La vinculación de la esfera del derecho con la de los signos no es casual, pues muestra que se cuestionan el modo de existencia y la eficacia propia de aquellos entes (el derecho, el mandato, los signos) sobre los que se fundan los poderes que regulan y rigen la sociedad humana (incluidas esas sociedades especiales que son las órdenes monásticas). El tratamiento del problema se desarrolla oponiendo siete

argumentos positivos (que prueban que derechos y signos *aliquid realiter addant*) y otros tantos argumentos negativos (que argumentan que ellos *nihil realiter addant*).

Grossi ha leído este texto como la primera obra en la historia del derecho en la que “el ser propietarios, la *proprietas*, era objeto de una construcción teórica que la erigía en verdadero tipo sociológico distinto, construido sobre sólidos presupuestos teológicos” (Grossi, p. 335). Si es cierto que Oliva propone en la *quaestio*, como hemos visto, una ontología del derecho y de los signos, se arriesga, sin embargo, a dejar escapar lo esencial, si no se precisan las modalidades en las que esta antología es articulada. Considérese la conclusión de Oliva con respecto a las argumentaciones contrapuestas:

Respecto de la comprensión de estos argumentos y sin perjuicio de una opinión mejor, parece que puede afirmarse, según es probable, que los antes mencionados hábitos (la propiedad, la jurisdicción regia, etcétera) agregan de veras algo de real, pero no agregan esencia diferente alguna que informe realmente a los sujetos, de los que y en los que se dicen (*vere ponunt aliquid reale, non tamen addunt aliquam diversam essentiam realiter informantem illa subiecta, quorum et in quibus dicuntur*) (Oliva 2, p. 323).

En términos de la filosofía medieval, esto significa que las realidades en cuestión no se sitúan en el plano de la *esencia* y del *quid est*, sino sólo en el de la *existencia* o del *quod est*; es decir, son, como escribirá Heidegger muchos siglos después, puros *existenciales* y no *esenciales*.

La importancia de la *quaestio* desde el punto de vista de la historia de la filosofía es, entonces, que en ella vemos articularse, según una intención que sin duda caracteriza al pensamiento franciscano, una ontología por así decirlo existencialista y no esencialista. Esto significa que, en el momento mismo en que se reconoce al derecho y a los signos una eficacia real (*ponunt aliquid reale*), estos son destituidos del plano de las esencias y hechos valer como puras efectualidades que dependen únicamente de una orden de la voluntad humana o divina.

Esto es particularmente evidente en el caso de los signos.

Por cuanto puedas considerarlos con sutileza y perspicacia —escribe Oliva—, encontrarás que la significación no le agrega a la esencia real de la cosa que se usa como signo nada distinto de la intención mental de quienes la han instituido y cuya validez aceptan, y de aquel que en acto la asume para significar y de aquel que la oye o la recibe como signo. Pero en la voz o en el gesto que se producen por la orden de esa intención (*ab imperio talis intentionis*), la significación le añade a la intención del significante y a la esencia de la cosa que funge de signo el hábito del efecto ordenado (*habitudinem effectus imperati*) y la orden producida por la intención de aquel que significa (ibíd., p. 324).

El hecho de que, en el caso de esos signos especiales que son los sacramentos y en el de la autoridad regia, el fundamento de su eficacia deba buscarse en último análisis en la

voluntad divina no quita para nada el hecho de que también aquí nos encontramos ante un puro mandato absolutamente inesencial. La esfera de la praxis humana, con sus derechos y sus signos, es real y eficaz, pero no produce nada esencial ni genera ninguna nueva esencia más allá de sus propios efectos. La ontología que se encuentra aquí en cuestión es pues puramente operativa y efectual. El conflicto con el derecho —o, mejor, el intento de desactivarlo y hacerlo inoperante a través del uso— se sitúa en el mismo plano puramente existencial en el que actúa la operatividad del derecho y de la liturgia. La forma de vida es ese puramente existencial que debe ser liberado de las signaturas del derecho y del oficio.

3.7. Intentemos extraer al menos provisoriamente las conclusiones de nuestro análisis de la pobreza como uso en los teóricos franciscanos. Ante todo no debe olvidarse que esta doctrina había sido elaborada en el interior de una estrategia defensiva contra los ataques, primero de los maestros seculares parisinos y después de la curia de Aviñón, que cuestionaban el rechazo franciscano de toda forma de propiedad. El concepto de *usus facti* y la idea de una separabilidad entre uso y propiedad sin duda representaron en esta perspectiva un instrumento eficaz, que permitió darle consistencia y legitimidad al genérico *vivere sine proprio* de la regla franciscana, asegurando también, al menos en un primer tiempo, con la bula *Exiit qui seminat*, una victoria tal vez inesperada contra los maestros seculares. Sin embargo, como suele ocurrir con frecuencia, esta doctrina, precisa-

mente en cuanto en esencia se proponía definir la pobreza con respecto al derecho, se reveló como un arma de doble filo, que abrió el camino al decisivo ataque de Juan XXII precisamente en nombre del derecho. Una vez definido el estatuto de la pobreza con argumentos puramente negativos respecto del derecho y según modalidades que presuponían la colaboración de la curia, que se había reservado la propiedad sobre los bienes de los que hacían uso los franciscanos, quedaba claro que la doctrina del *usus facti* representaba para los frailes menores un escudo bastante frágil contra la artillería pesada de los juristas curiales. Es posible, incluso, que al hacer suya en la *Exiit qui seminat* la doctrina de Buenaventura sobre la separabilidad del uso respecto de la propiedad, Nicolás III fuera consciente de la utilidad de definir de alguna manera en términos jurídicos, así fueran negativos, una forma de vida que de otro modo se presentaba inasimilable para el ordenamiento eclesiástico.

Puede decirse que, desde este punto de vista, quizá Francisco haya sido más visionario que sus sucesores, al rechazar la articulación en una conceptualidad jurídica y dejar completamente indeterminado su *vivere sine proprio*; pero también es cierto que la *novitas vitae* que podía tolerarse en un pequeño grupo de monjes giróvagos (puesto que tales eran al comienzo los franciscanos) difícilmente podía ser aceptada en una potente y numerosa orden religiosa.

Cabría pensar también que las argumentaciones de los teóricos son fruto, a la vez, de una sobrevaloración y de una subvaloración del derecho. Por una parte, usan su concep-

tualidad y nunca cuestionan su validez y sus fundamentos; por otra, creen que pueden asegurar con argumentos jurídicos la posibilidad, abdicando del derecho, de llevar una existencia fuera del derecho.

En relación con la doctrina del *usus facti*, ésta se funda, según toda evidencia, en la posibilidad de distinguir uso de hecho y derecho y, más en general, *quid iuris* y *quid facti*. La fuerza del argumento está en poner al desnudo la naturaleza de la propiedad, que de este modo muestra no tener otra realidad que la psicológica (*uti re ut sua*, intención de poseer la cosa como propia) y procedural (poder de reivindicar en juicio); sin embargo, en vez de insistir en estos aspectos, que habrían cuestionado la consistencia misma del derecho de propiedad (que en Oliva pierde, como vimos, toda esencialidad, para presentarse como una mera, si bien eficaz, signatura), los franciscanos prefieren escudarse en la doctrina de la licitud jurídica de la separación del uso de hecho respecto del derecho.

Sin embargo, esto significa desconocer la propia estructura del derecho, que se articula constitutivamente sobre la posibilidad de distinguir *ius* y *factum*, instituyendo entre ellos un umbral de indiferencia, a través del cual el hecho es incluido en el derecho. Así, con respecto a la propiedad, el derecho romano conocía figuras como la *detentio* [tenencia] o *possessio* [posesión], que son sólo estados de hecho (el tener algo fácticamente en propia posesión, independientemente de un título jurídico, como ocurría en el uso de hecho de los franciscanos), pero que como tales podían tener consecuencias jurídicas. Al dedicar a este tema una

obra ya clásica, Savigny escribía que “la posesión en sí, según su concepto original, es un mero hecho (*ein blosses Factum ist*); pero también es cierto que a él están ligadas consecuencias jurídicas. Por lo tanto, éste es hecho y derecho al mismo tiempo (*Factum und Recht zugleich*), un hecho según su esencia, pero igual a un derecho por sus consecuencias” (Savigny, p. 43). Coherentemente, Savigny podía definir la posesión como “el estado fáctico (*der factische Zustand*) que le corresponde a la propiedad como estado jurídico (*rechtlichen Zustand*)” (ibíd., p. 27). El *factum* de la posesión forma sistema, en este sentido, con el derecho de propiedad.

Del mismo modo, en derecho romano se llaman *res nullius* las cosas que no son propiedad de nadie, como las caracolas abandonadas a la orilla del mar o los animales salvajes. Pero puesto que el primero que las recoge o captura se convierte *ipso facto* en su propietario, es evidente que ellas, que en apariencia están fuera del derecho, no son sino el presupuesto del acto de apropiación que declara su propiedad (y es por esa evidencia que los franciscanos siempre evitaron ponerlas como ejemplo de su *usus facti*). El carácter factual del uso no es en sí suficiente para garantizar una exterioridad con respecto al derecho, ya que todo hecho puede transformarse en derecho, así como todo derecho puede implicar un aspecto factual.

Por ello los franciscanos deben insistir en el carácter “expropriatorio” (*paupertas altissima [...] est expropriativa, ita quod nichil nec in communi nec in speciali possint sibi appropriare, nec aliquis frater nec totus ordo* [la altísima po-

breza [...] es expropiatoria, hasta tal punto que nada pueden apropiarse ni en común ni en particular ni un hermano ni la orden toda], Ehrle, p. 52) de la pobreza y en el rechazo de todo *animus possidendi* por parte de los frailes menores, que se sirven de las cosas *ut non suae*; sin embargo, de este modo, se dirigen cada vez más hacia una conceptualidad jurídica por la cual, a fin de cuentas, serán superados y derrotados.

3.8. Falta, en la literatura franciscana, una definición del uso en sí mismo y no sólo en contraposición al derecho. La preocupación por construir una justificación del uso en términos jurídicos impidió recoger los elementos de una teoría del uso presentes en las cartas paulinas, en particular en 1 Cor, 7, 20-31, donde el usar el mundo como no usándolo o no abusando de él (*et qui utuntur hoc mundo, tamquam non utantur*; el original griego *hos mè katachrómenoi* significa "como no abusantes") definía la forma de vida del cristiano, y habría podido proporcionar un útil argumento contra las tesis de Juan XXII sobre el uso de las cosas consumibles como *abusus*. En el mismo sentido, la concepción de la pobreza como "expropiatoria" por parte de los espirituales habría podido generalizarse más allá del derecho a toda la existencia de los frailes menores, por medio de la vinculación a un importante pasaje de las *Admonitiones*, en las que Francisco identificaba el pecado original con la apropiación de la voluntad (*ille enim comedit de ligno scientiae boni, qui sibi suam voluntatem appropriat*, Francisco 1, I, p. 83). Precisamente cuando, en la elaboración de la teo-

logía escolástica, la voluntad se había convertido en el dispositivo que permitía la definición de la libertad y de la responsabilidad del hombre como *dominus sui actus*, en las palabras de Francisco la *forma vivendi* de los frailes menores es, por el contrario, la vida que se mantiene no sólo en relación con las cosas, sino también consigo misma en el modo de la inapropiabilidad y del rechazo de la idea misma de una voluntad propia (lo que desmiente radicalmente las tesis de aquellos historiadores del derecho que, como hemos visto, ubican en el franciscanismo la fundación del derecho subjetivo).

La exclusiva concentración en los ataques, primero de los maestros seculares y luego de la curia, aprisionando el uso dentro de una estrategia defensiva, les impidió a los teóricos franciscanos relacionarlo con la forma de vida de los frailes menores en todos sus aspectos. Sin embargo, la concepción del *usus facti* como ser sucesivo y siempre *in fieri* en Francisco de Ascoli y su consiguiente vinculación con el tiempo habrían podido dar pie para un desarrollo del concepto de uso en el sentido del *habitus* y de la *habitud*. O sea, exactamente lo contrario de lo que harán Ockham y Ricardo de Conington, quienes, al definir el *usus facti*, una vez más para oponerlo al derecho, como *actus utendi*, rompen con la tradición monástica que privilegiaba la constitución de los *habitus* y, con evidente referencia a la doctrina aristotélica del uso como *energeia*, parecen concebir la vida de los frailes menores como una serie de actos que nunca se constituye en hábito y costumbre, es decir, en forma de vida.

El haber mantenido firmemente esta concepción del uso como acto y *energeia* terminó por bloquear la doctrina franciscana del uso en el conflicto a fin de cuentas estéril entre conventuales, que subrayan su naturaleza de *actus intrinsecus*, y espirituales, que exigen que éste se traduzca en un *actus extrinsecus*. En lugar de confinar el uso al plano de una pura praxis, como una serie fáctica de actos de renuncia al derecho, habría sido más fecundo intentar pensar su relación con la forma de vida de los frailes menores, preguntándose de qué modo esos actos podían constituirse en un *vivere secundum formam* y en un hábito.

El uso, en esta perspectiva, habría podido configurarse como un *tertium* con respecto al derecho y a la vida, a la potencia y al acto, y definir –no sólo negativamente– la praxis vital misma de los monjes, su forma-de-vida.

✠ A partir del siglo XII vemos nacer en los conventos agustinianos, benedictinos y cistercienses, junto a la regla, textos llamados *consuetudines* y, a veces, *usus* (*usus conversorum*), que alcanzaron su máximo desarrollo más tarde en la *devotio moderna*. La interpretación de estos textos –que de hecho describen simplemente la conducta habitual del monje, a menudo en primera persona (*Suscitatus statim volo surgere et incipere cogitare de materia preparando me studendo et habere sensus meos apud me in unum collectos [...] facto prandio et hymno dicto sub silentio, calefacio me si frigus est* [Una vez despierto al punto quiero levantarme y comenzar a pensar en la materia preparándome para estudiar y tener mis sentidos concentrados en mí para una sola cosa [...] hecho el almuerzo y dicho el himno en silencio, me caliento si es invierno], *Consuetudines*, pp. 1-2)– como comple-

mentos o integraciones de las reglas es errónea: en realidad se trata de una restitución de las reglas a su naturaleza originaria de transcripción de la *conversatio* o modo de vida de los monjes. La regla, que, nacida del hábito y de la costumbre, había ido constituyéndose progresivamente en oficio y liturgia, vuelve a presentarse ahora bajo el modesto vestido del uso y de la vida. Las *Consuetudines*, por ende, deben leerse en el contexto del proceso que, a partir del siglo XIII, desplaza el centro de gravedad de la espiritualidad, del plano de la regla y de la doctrina al de la vida y la *forma vivendi*. Pero cabe destacar que la forma de vida se refleja en estos escritos sólo en la forma de la *consuetudo*, como si las acciones del monje adquirieran su propio sentido sólo constituyéndose como uso.

3.9. En esta perspectiva, la afirmación de Oliva según la cual el *usus pauper* es a la *abdicationem iuris* como la forma es a la materia adquiere un significado nuevo y decisivo. La *abdicationem iuris* y la vida fuera del derecho aquí sólo son la materia que, determinándose a través del *usus pauper*, debe hacerse forma de vida: (*Sicut autem forma ad sui existentiam preexigit materiam tanquam sue existentie fundamentum, sic professio pauperis usus preexigit abdicationem omnis iuris tanquam sue grandissime existentie et ambitus capacissimam materiam* [Por otra parte, como la forma para su existencia requiere la materia como fundamento de su existencia, así la profesión del uso pobre requiere la renuncia a todo derecho, tanto como el ciclo de su grandísima existencia también <requiere> la más adecuada materia], Ehrle, p. 508). Aquí *usus* ya no significa la simple y pura renuncia

al derecho, sino eso que constituye a esta renuncia en una forma y un modo de vida.

Es precisamente en un texto de Oliva donde esta decisiva importancia del plano de la forma de vida alcanza una plena conciencia teórica y, por lo tanto, también y por primera vez llega a una explícita justificación en términos escatológicos. En la octava cuestión del *De perfectione evangelica*, Oliva acepta las tesis de Joaquín de Fiore sobre las seis edades del mundo, repartidas según tres *status*: el Padre (el Antiguo Testamento), el Hijo (el Nuevo Testamento), el Espíritu (fin y cumplimiento de la ley), a los que les agrega la eternidad como séptimo tiempo. Sin embargo, lo que según Oliva define la excelencia del sexto y séptimo tiempos es la aparición no simplemente de la "persona" de Cristo, sino de su "vida":

El sexto y séptimo tiempos no podrían constituir el fin de los tiempos precedentes, si en ellos la vida de Cristo no apareciera de modo particular y único (*nisi in eis vita Christi singulariter appareret*) y si, a través del espíritu de Cristo, no fuera dada, pues, al mundo la paz especial del amor de Cristo y de su contemplación. Así como, en efecto, la persona de Cristo es el fin del Antiguo Testamento y de todas las personas, de igual modo la vida de Cristo es el fin del Nuevo Testamento y, por así decirlo, de todas las vidas (*sic vita Christi finis est Novi Testamenti et, ut ita dicam, omnium vitarum*) (Oliva 3, p. 150).

Cabe reflexionar en torno a la teología de la historia que está implícita en estas tesis. El advenimiento de la edad del

Espíritu coincide, no con el advenimiento de la *persona* de Cristo (que definía el segundo estado), sino con el de su *vida*, que constituye el final y el cumplimiento no sólo de la nueva ley, sino también de todas las vidas (el "por así decirlo" —*uta ita dicam*— demuestra que Oliva es perfectamente consciente de la novedad de su afirmación). Ciertamente la vida de Cristo había aparecido también en épocas precedentes, según un principio de dispensación epocal de los "modos de vida" en la historia de la Iglesia ("es cierto que la vida de Cristo es una y mejor que cualquier otra, pero en los cinco estados precedentes de la Iglesia aparecieron sucesivamente muchas vidas y muchos modos de vivir (*multae vitae et multi modi vivendi successive apparuerunt*), *ibíd.*, p. 157). Sin embargo, es sólo al final de los tiempos (*in fine temporum*) cuando ésta puede manifestarse "según la plena conformidad a su unicidad y a su forma (*secundum plenam conformitatem suae unitati et specie*)" (*ibíd.*). Y tal como, en el momento de la primera venida de Cristo, había sido elegido "como profeta y más que profeta" Juan el Bautista, así, en el último tiempo, fue elegido Francisco "para introducir y renovar la vida de Cristo en el mundo" (*ad introducendam et renovandam Christi vitam in mundo*) (*ibíd.*, p. 148).

El carácter escatológico específico del mensaje franciscano no se expresa en una nueva doctrina, sino en una forma de vida a través de la cual la propia vida de Cristo vuelve a hacerse presente en el mundo para llevar a cabo no sólo el significado histórico de las "personas" en la economía de la salvación, sino su vida como tal. La forma de vida fran-

ciscana es, en este sentido, el final de todas las vidas (*finis omnium vitarum*), el último *modus*, después del cual ya no es posible la múltiple dispensación histórica de los *modi vivendi*. La "altísima pobreza", con su uso de las cosas, es la forma-de-vida que comienza cuando todas las formas de vida de Occidente han llegado a su consumación histórica.

Lo que le faltó a la doctrina franciscana del uso es precisamente el intento de pensar ese nexo con la idea de forma de vida que el texto de Oliva parece exigir implícitamente. Es como si la *altissima paupertas*, que debía definir según su fundador la forma de vida franciscana como vida perfecta (y que en otros textos, como el *Sacrum commercium Sancti Francisci cum Domina Paupertate*, tiene efectivamente esa función), al vincularse con el concepto de *usus facti* perdiera su centralidad y terminara por caracterizarse sólo en negativo con respecto al derecho. Ciertamente, gracias a la doctrina del uso, la vida franciscana pudo afirmarse sin reservas como esa existencia que se sitúa por fuera del derecho, es decir que, para ser, debe abdicar del derecho, y éste es sin duda el legado al que la modernidad ha demostrado ser incapaz de enfrentarse, y que nuestro tiempo ni siquiera parece ser capaz de pensar. Pero ¿qué es una vida fuera del derecho, si ésta se define como aquella forma de vida que hace uso de las cosas sin apropiarse nunca de ellas? Y ¿qué es el uso, si dejamos de definirlo sólo negativamente con respecto a la propiedad?

Es el problema del nexo esencial entre uso y forma de vida el que en este punto se hace indiferible. ¿Cómo puede

el uso, es decir, una relación con el mundo en cuanto inapropiable, traducirse en un *ethos* y en una forma de vida? ¿Qué ontología y qué ética le corresponderán a una vida que, en el uso, se constituye como inseparable de su forma? El intento de responder a estas preguntas exigirá necesariamente confrontarse con el paradigma ontológico operativo en cuyo molde la liturgia, a través de un proceso secular, terminó por constreñir a la ética y a la política de Occidente. Uso y forma de vida son dos dispositivos a través de los cuales los franciscanos intentaron, de un modo ciertamente insuficiente, romper ese molde y confrontarse con ese paradigma. Pero es cierto que sólo retomando la confrontación desde una nueva perspectiva, eventualmente podrá decidirse si y en qué medida esa que se presenta en Oliva como la extrema forma de vida del Occidente cristiano todavía tiene, por ello, un sentido, o si, por el contrario, el dominio planetario del paradigma de la operatividad exige desplazar la confrontación decisiva hacia algún otro terreno.

BIBLIOGRAFÍA