

LA TEOLOGÍA POLÍTICA DEL FRANCISCANISMO MEDIEVAL ENTRE LA REGLA DE VIDA, LA USURA Y EL MERCADO.

Fabián Ludueña Romandini
(CONICET – UBA)

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo adentrarse en la comprensión de algunas de las transformaciones que el derecho monástico medieval ha producido en la noción jurídica de persona proveniente del antiguo derecho romano. Con este fin, se analizan los orígenes jurídicos de la noción de persona y se tratan de comprender, incluyendo los debates de la filosofía contemporánea, los problemas planteados por el concepto de “regla de vida” esgrimido por las órdenes monásticas. Finalmente, focalizando la atención sobre el caso particular de los espirituales franciscanos, se pone en cuestión la lectura contemporánea que coloca exclusivamente el acento sobre el carácter antinomista de la concepción franciscana para mostrar, al contrario, la existencia de un pensamiento económico dentro de la Orden que es compatible con una concepción mística del orden social y la riqueza que son teorizados como compatibles con la noción de pobreza absoluta

Palabras clave: economía, franciscanismo, persona, reglas monásticas, regla de vida.

I. El problema del monacato y la noción jurídica de persona.

En la cúspide del derecho romano antiguo, se elaboró la doctrina jurídica de la ficción como el modo privilegiado del derecho para dar forma al mundo social con el cual interactúan sus textos normativos. Uno de los mejores ejemplos de cómo procede el carácter ficcional del dispositivo jurídico lo constituye la que acaso sea la categoría central de toda la monumental tratadística del derecho romano: la noción de persona. En este punto, se torna fundamental poder distinguir entre la noción de persona (más tardíamente incorporada a la filosofía) y su significado estrictamente jurídico que antecede a su utilización teórica. En uno de los momentos históricamente más recientes de la reflexión filosófica sobre la noción de persona, Martin Heidegger evoca a Max Scheler en el parágrafo § 10 de *Sein und Zeit*:

«La persona no debe concebirse, según Scheler, como una cosa o una substancia (*als ein Ding oder eine Substanz*); “es, antes bien, la *unidad (Einheit)* simultánea y directamente vivida del vivir las vivencias (*Er-leben*) – no una cosa simplemente imaginada fuera y detrás de lo directamente vivido¹–. Persona no es un ser cosa, un ser sustancial. El ser de la persona tampoco puede reducirse a ser un sujeto de actos racionales sometidos a ciertas leyes. La persona no es una cosa, no es una sustancia, no es un objeto (*Die Person ist kein Ding, keine Substanz, kein Gegenstand*)».²

1 Heidegger se apoya aquí sobre M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, publicado en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Max Niemeyer Verlag, Halle a. S., t. I, 1913, y t. II, 1916. La cita de Heidegger proviene del tomo II, 243.

2 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927, 47.

Con estas palabras, Heidegger comenzaba su análisis de la tradición de origen boeciano³ retomada por Tomás de Aquino: «las acciones están en los singulares. Es así como, de entre todas las sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es persona.»⁴ Dejaremos aquí de lado la cuestión de estimar si la interpretación heideggeriana de la historia de la persona como un capítulo de la historia del sujeto-sustancia es correcta o si, como han señalado algunos especialistas, no habría más bien que considerar a la historia del sujeto (y de la persona) en su dialéctica con la noción de hipóstasis, la cual constituiría, al menos dentro de una parte de la escolástica, un modo de desubstancializar a la hipóstasis para pensar el problema de la Trinidad, el cual afectaría, de modo decisivo (pero exegéticamente inverso al heideggeriano), la noción de persona.⁵ Sin embargo, es necesario señalar una dimensión que, normalmente, se suele olvidar en la historia de la noción de persona: esto es, su dimensión y origen jurídico⁶, lo cual reviste una importancia capital si tomamos en cuenta que, como sostienen muchos estudiosos, la noción teológica de persona se nutre, en otros elementos, de una resignificación de un término jurídico del mundo romano a través de la mediación de teólogos con formación jurídica como es el caso de Tertuliano.⁷

Desde este punto de vista, la noción jurídica de *persona* en el *corpus* del derecho romano clásico es acaso una de las tres piedras angulares del universo teórico del derecho hasta el día de hoy. Como señala Gayo, el derecho se divide en «personas, cosas o acciones».⁸ Así, nuestro interés en esta ocasión quedará circunscripto a la sola noción de persona a los fines de mostrar las transformaciones que esta categoría jurídica romana sufre bajo su remodelización en un contexto cristiano medieval. Sin embargo, no seguiremos, en este caso, la noción jurídica de persona a través de los inmensos debates trinitarios sino que, de modo más modesto, intentaremos observar cómo, en un ámbito aparentemente marginal como es el derecho monástico, se produce una de las transformaciones más radicales de la noción de persona cuya onda expansiva ha modelado de modo perdurable el derecho contemporáneo.

3 Boecio. *De duabus naturis et una persona Christi*, 3 (*Patrologia Graeca*, Paris: Excudebat Migne, 1857-1866, vol. 64, col. 1343): «Persona es la sustancia individual de naturaleza racional (*naturae rationabilis individua substantia*)».

4 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Bloud, Paris, 1880, pp. 244-245: *Prima Pars*, q. 29, a. 1, respondeo: «*actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona*».

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

6 Como excepción, cf Y-C Zarka, “L’invention du sujet de droit”, *Archives de philosophie*, 60 / 4 (1997), 531-550.

7 Cf. S. Schlossmann, *Persona und prosopon, im Recht und in Christlichen Dogma*, Lipsius, Kiel, 1906. Esta posición es ratificada por A. Momigliano, “Marcel Mauss and the quest for the person in Greek biography and autobiography” en M. Carrithers - S. Collins - S. Lukes, *The Category of the person. Anthropology, philosophy, history*, Cambridge University Press: Cambridge, 1992, 83-92.

8 Gayo. *Institutas*, libro I: *Dig. I, 5, 1* (edición utilizada: Justiniano, *Corpus Iuris Civilis*. Edición y traducción de Idelfonso García del Corral, Barcelona: Jaime Molinas Editor, 1889): «*Omne ius quo utimur vel ad personas pertinet vel ad res vel ad actiones*».

Como lo han demostrado antropólogos y lingüistas, la noción de persona tiene el sentido original de “máscara” y proviene, con toda certeza, del mundo etrusco como muchas otras palabras terminadas en *-na*. También, según la hipótesis de Benveniste, serían los etruscos quienes habrían, a su vez, tomado esta palabra del griego *prósopon* y quienes, a su vez, sirven de ligazón con los ritos de la hermandad de los *Hirpi Sorani* como rituales sagrados de las máscaras.⁹ Lo importante para nosotros es que tanto en el mundo del ritual como en el mundo del teatro (ambos íntimamente relacionados) el significado de “persona” como máscara sirve para desdoblarse al individuo entre su ser físico y real y un ser ficticio que representa y con el cual no se confunde. De allí que, en el vocabulario latino propio del teatro se pueda hablar de “desempeñar un papel” (*personam sustinere*), “asumir un papel” (*personam gerere*), “tener un lugar en un papel” (*personae vicem gerere*). En este sentido, la persona es el doble ficcional del actor, el personaje, que nunca coincide con el ser físico de aquél.

Este sentido del vocablo entra rápidamente en la esfera jurídica para constituirse en el vocablo técnico más importante de todo el armazón de la jurisprudencia antigua (y moderna, podríamos decir, ya que la noción de “sujeto de derecho” tiende a ser meramente doctrinal y no suele hallarse en las codificaciones). Allí también, el objetivo es distinguir la persona física, real, individual en su unidad biológica y psicológica, de su doble ficticio, artificio puro del derecho que lo transforma en sujeto de imputación normativa.

Como ha sido señalado, la unidad de la “persona” no recubre primeramente aquella de un sujeto psíquico o psicológico. Esta recubre primeramente, en todo caso originariamente, la unidad de un patrimonio. Esta unidad es de orden gestional: «se llamaba finalmente, *persona*, en derecho romano, al sujeto de derecho titular de un patrimonio, y los agentes (hijos, esclavos) que él incluía y quienes, por ello mismo, estaban habilitados a representarlo jurídicamente [...]».¹⁰ El derecho reconocía tantas personas como patrimonios, más que individuos. De allí la posibilidad para un solo sujeto de contener varias personas, o para una sola persona de contener varios sujetos. Un mismo individuo, si se repartía entre dos patrimonios, “constituía dos personas”. Así, en un ejemplo que nos proporciona Juliano:

«El esclavo común tiene la persona de dos esclavos (*communis servus duorum servorum personam sustinet*). Si mi propio esclavo ha recibido una promesa de parte de un esclavo que nos es común a ti y a mí, todo ocurre, en esta única fórmula verbal, como si dos promesas hubiesen sido pronunciadas separadamente, una que habría dirigido a la persona de mi esclavo, y la otra que se habría dirigido a la persona del tuyo».¹¹

Como explica Thomas, el derecho opera una verdadera disociación de sujetos y de cuerpos, para componer “personas”. El esclavo en tanto individuo compartido entre dos amos, se halla dividido entre dos patrimonios y, al mismo tiempo, pronuncia una sola promesa. Pero de su única boca se emiten dos palabras con valor jurídico diferencial. Por un lado, la que compromete al primer amo, por otro, la que no compromete al segundo. Es decir,

9 Cf. M. Mauss, “Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de ‘moi’”, *Journal of the Royal Anthropology Institute*, vol. LXVIII (1938), 263-281.

10 Y. Thomas, “Le sujet de droit, la personne et la nature. Sur la critique contemporaine du sujet de droit”, *Le Débat*, mai 1998, 85-107, cita p. 100.

11 Juliano. *Digesto*, 45, 3, 4 (edición citada, tomo III, 565).

«lo que la naturaleza reúne en un cuerpo, en una boca, en una voz, el derecho lo disocia en dos fórmulas jurídicas distintas y en dos personas irreductibles».¹²

II. La vida y la regla: la normatividad en las órdenes monásticas cristianas.

Uno de los laboratorios donde Occidente ha llevado adelante una verdadera transformación de la noción jurídica de persona ha sido en los estatutos de las reglas monásticas. Con todo, resulta ampliamente problemático comprender qué es una regla. Probablemente, en la filosofía contemporánea, sea Ludwig Wittgenstein quien se haya interrogado con mayor ahínco sobre la naturaleza de toda regla. En efecto, una pregunta central que no deja de ocupar al filósofo es: « “Cómo puedo seguir una regla? (*Wie kann ich einer Regel folgen?*)” – si ésta no es una pregunta por las causas (*Ursachen*), entonces lo es por la justificación (*Rechtfertigung*) de que actúe así, siguiéndola».¹³

En otras palabras: ¿qué tipo de acción se pone en marcha toda vez que alguien decide seguir una regla?¹⁴ Cuando Wittgenstein aplica esta pregunta a las proposiciones gramaticales y a las matemáticas, su conclusión es que, en estos casos, las reglas no pueden ser ni verdaderas ni falsas. Sin embargo, como ha sido oportunamente señalado por los estudiosos, Wittgenstein recusa la distinción entre proposiciones matemáticas y proposiciones ordinarias puesto que entre ellas no hay más que una diferencia en el tipo de lógica que determina la asignación de la certeza. En este sentido, es posible, equiparar, según el Wittgenstein de *Über Gewissheit*, una proposición matemática de otra que exprese un contenido religioso dado que en ambos casos, lo que está en juego es una similar noción de *necesidad*.¹⁵

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

12 Thomas, *op. cit.* 99.

13 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen / Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988, 210-211.

14 Este problema ha dado lugar a lo que se conoce como la “paradoja de Wittgenstein” (anclada en la proposición §201 de sus *Philosophische Untersuchungen*). La más aguda enunciación de la misma se halla en S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Basil Blackwell, Oxford, 1982, 7-56, sin embargo, es necesario destacar el ensayo pionero y fundamental de J. Bouveresse, “La notion de ‘grammaire’ chez le second Wittgenstein”, *Revue Internationale de Philosophie*, n° 88-89, 319-338. Para una respuesta al planteo de Kripke, cf. A. Miller, A y C. Wright, (eds). *Rule-following and meaning*, Carleton University Press, Ottawa, 2002. También son de gran interés los estudios reunidos por S. Holtzman, y C. Leich, *Wittgenstein: to follow a rule*, Routledge & Kegan Paul, London, 1981.

15 Cf. C. Wright, *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, Duckworth, London, 1980, 415, n. 1.

Wittgenstein mismo habla de «la teología como gramática (*Theologie als Grammatik*)»¹⁶ y, efectivamente, en el caso de la primera, su constitución como *dogma*, establece *ipso facto*, el carácter necesario de sus proposiciones. Con todo, entre la necesidad de una proposición matemática y otra de tipo teológico subsiste no sólo el vacío de indiferenciación que veía Wittgenstein, sino que la naturaleza de una y otra pueden distinguirse aún si ambas derivan de algún proceso decisional establecido en una interacción lingüística. Esta diferencia se funda en el hecho de que la necesidad del dogma va de la mano con la punibilidad jurídica de su violación, algo que no se produce en otros juegos de lenguaje. En este sentido, seguir una regla teológicamente establecida guarda el mismo carácter problemático que toda regla jurídica, cuya violación, altera la situación de algún sujeto de imputación en el mundo. Esta *vis obligandi* del derecho añade una dimensión especial de constricción constitutiva en las reglas de un dispositivo jurídico que se halla ausente de otros sistemas formales como el matemático o el gramatical (que, no obstante, no carecen de sanciones a su violación, pero son de naturaleza extra-jurídica).

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

Hacia el año 404, Jerónimo recibió en su monasterio de Belén a un grupo de monjes provenientes del monasterio alejandrino de Metanoia quienes le pidieron que tradujese al latín la llamada “Regla de Pacomio”, originalmente escrita en copto y posteriormente traducida al griego. Esta traducción latina de Jerónimo¹⁷ es la única que hoy se conserva del documento más antiguo del género teológico que se conoce como “regla de vida”. Como ha sido señalado por uno de los más importantes estudiosos del monacato, Pacomio –como todos los fundadores de reglas monásticas– considera que el texto mismo no es sino una implementación o desarrollo de la forma de vida ya presente en el texto bíblico.¹⁸ En este sentido, la regla es una vida evangélica codificada según un particular sistema normativo. En este sentido, resulta de gran riqueza historiográfica la constatación de que la Comunidad (*koinonía*) pacomiana incluía una diversidad de concepciones teológicas que permiten a los estudiosos hablar de una multiplicidad o amalgama de creencias muchas veces disímiles y enfrentadas entre sí donde «las fronteras entre individuos, grupos o literaturas eclesiástica o doctrinalmente distintos aparecen extraordinariamente fluidas»¹⁹ y, por ello, los pacomianos

16 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* § 373, *op. cit.*, 282.

17 A. Boon, *Pachomiana Latina. Règle et Épîtres de St. Pachôme, Épître de St. Théodore et “Liber” de St. Orsiesius*, Bureaux de la Revue, Louvain, 1930.

18 A. De Vogüé, “Foreword” en Pachomius. *Pachomian Koinonia*, vol. I: *The Life of Saint Pachomius and his Disciples* (ed. Armand Veilleux), Cistercian Publications, Kalamazoo, 1980, xii.

19 J. Goehring, “Monastic Diversity and Ideological Boundaries in Fourth-Century Christian Egypt” en *Id., Ascetics, Society and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Trinity Press, Harrisburg, PA, 1999, 216.

podían, sin ninguna dificultad, leer textos que posteriormente se considerarían heterodoxos o heréticos.²⁰ Sin embargo, lo que resulta decisivo es que, por encima de estas diferencias doctrinales, existía el común acuerdo de instaurar una novedosa forma legislativa conocida como *regula* para decidir sobre las formas que debía adoptar la vida del monje. Y, según la perspectiva que aquí seguimos, lo que resulta de capital importancia es comprender el carácter de la normatividad presente en la regla y, para ello, no es necesario buscar, infructuosamente, «convicciones que mitiguen la aparente ferocidad de una legislación uniforme».²¹

Al mismo tiempo, resulta fructífero constatar que los modelos militares actuaron también como uno de las tantas fuentes en las cuales los monjes hallaron su inspiración para la constitución de las comunidades del desierto. Por sólo dar un ejemplo, en la *Regla de Pacomio* podemos leer que «si durante los cantos, las oraciones o las lecturas, alguien habla o ríe, deberá desatarse su cinturón (*solvet cingulum*) inmediatamente y se dirigirá al altar con la cabeza gacha (*inclinata cervice*) y los brazos caídos (*manibus ad inferiora depressis*)».²² Precisamente, el gesto de desatarse el cinturón denota un claro origen militar dado que en el ejército romano, esta acción precedía a una expulsión de las filas. En esta perspectiva, algunos estudiosos han podido así relacionar teológico-políticamente la conformación de una verdadera *militia Christi* bajo la forma de una comunidad monacal.²³

Esto nos permite considerar, entonces, que desde sus inicios, en los monasterios surgieron, además de grandes ejemplos espirituales, inspiraciones procedentes de modelos políticos teologizados²⁴ y que la comunidad monástica es la forma que consagra una politicidad de orden completamente novedoso en el mundo antiguo. Por ello mismo, la regla define explícitamente su contenido como *praecepta vitalia*, es decir, como normas jurídicamente vinculantes cuyo objetivo es disponer de una vida para darle una forma legislativamente modelada.

Al mismo tiempo, esta necesidad jurídica es establecida por la regla a partir de otra institución jurídica, el *votum*, o juramento sagrado de pertenencia²⁵ en el que el monje que ingresa al monasterio decide voluntariamente someterse a la obediencia de la *Regula* (de allí que la *Regula Pachomii* pueda tener todo un apartado dedicado a las penas que han de recibir quienes violen los mandatos de la misma). Tanto la concepción de la regla como precepto jurídico, así como la institución del voto monástico son precedentes que, embrionariamente presentes ya en la primera regla históricamente conocida, serán posteriormente desarrollados de manera amplia por las órdenes monásticas maduras y la tratadística a ellas asociada.

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

20 Cf. para este punto, J. Robinson, *The Pachomian Monastic Library at the Chester Beatty Library and the Bibliothèque Bodmer*, Institute for Antiquity and Christianity, Claremont, 1990.

21 P. Rousseau, *Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, California University Press, California, 1985, 88.

22 *Regula S. Pachomii*, I (Boon, 1930, 15).

23 K. Lehmann, “Die Entstehung der Freiheitsstrafe in den Klöstern des hl. Pachomius”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung* 37 (1951), 1-94.

24 Para un contexto diferente, la expresión también ha sido utilizada por J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische theologie in Ägypten, Israel und Europa*, Hanser, München, 2000.

25 F. Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge des klösterlichen Gehorsams*, Vier-Türme Verlag, Münsterschwarzach, 1971.

«Canon es el griego para lo que en latín es llamado regla (*Canon autem Graece, Latine regula nuncupatur*). Es llamado regla porque endereza y nunca hace que nadie pueda descarriarse (*aliorum trahit*). Pero otros dicen que se llama regla (*regulam*) porque reina (*regat*) y presenta una norma para vivir de modo recto (*normam recte vivendi praebeat*), o corrige lo que está contrahecho (*distortum*) o deforme (*pravumque*)».²⁶

Vemos entonces que una regla es un canon destinado a corregir de manera soberana y, a través de un modo normativo, una determinada *forma vivendi*. La naturaleza jurídico-política del concepto queda aún más clara si recordamos la célebre definición de Graciano: «una constitución (*constitutio*) es ya sea civil o eclesiástica, y así, aquella que pertenece al foro civil es una ley civil (*ciuile ius*). Examinemos ahora qué es una ley eclesiástica. Se llama canon a la ley eclesiástica (*ecclesiastica constitutio nomine canonis censetur*)».²⁷ El canon es, entonces, una de las formas de la ley, en este caso, una ley sacra emitida por la Iglesia. Dentro de las variedades de leyes sacras, se ha podido incluir a la *regula* como una forma muy especial de canon.

Resulta prioritario reflexionar un instante sobre el estatuto mismo de estas reglas, las cuales son, estrictamente, de orden jurídico. Que este hecho pueda ser sorprendente no es algo que se les haya escapado a los monjes mismos que observaban la regla. Y es por ello que cuando el abad Eudes estaba a la cabeza del monasterio de Saint-Pierre de Chartres, religiosos de este convento le escribieron a Bernardo de Claraval para preguntarle cuál era la naturaleza resultante para ellos, ya de la Regla de San Benito, ya de sus estatutos. Es decir, la regla monástica, ¿debía tomarse como un consejo o como un precepto? Ambos conceptos pertenecían al vocabulario más estrictamente técnico del derecho romano. Así por ejemplo:

«Mas por tu interés interviene mandato, por ejemplo, si yo te mandara, que coloques tu dinero en compras de predios antes que prestarlo a interés, o por el contrario, que lo prestes a interés, antes que colocarlo en compras de predios; cuya especie de mandato es más bien consejo que mandato (*mandatum magis consilium est*), y por esto no es obligatorio, porque nadie se obliga por un consejo, aunque no le convenga a quien se deba, porque cada cual es libre de explorar en sí mismo si le conviene el consejo».²⁸

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

«Uds. me preguntan hasta qué punto es obligatoria [la *Regula*] para aquellos que hacen profesión de ella: en otros términos, Uds. quieren saber si todas las partes son preceptos, de suerte que no se pueda transgredir uno sólo sin peligro, o si, en cambio, éstas no son otra cosa que consejos o

26 Isidoro de Sevilla, *Etymologies*, edición y traducción de S. Barney. Cambridge University Press, Cambridge, 2006, VI, 16 (p. 143).

27 Graciano, *Decretum magistri Gratiani*. Ed. Lipsiensis secunda post Aemilii Ludovici Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem recognovit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg, B. Tauchnitz, Leipzig, 1879, Pars I, distinctio III.

28 Gayo, *Asuntos Comunes*, libro II: *Dig.*, 17.1.2.6 (en Justiniano, *op. cit.*, t. I, p. 844).

recomendaciones y, por consiguiente, de poca o ninguna importancia para aquellos que las profesan, de suerte que, transgredirlas, sería para ellos una falta ligera o inexistente (*putanda sint esse praecepta, consequenter et damnosa transgredienti: an consilia tantum vel monita, et ob hoc nullius, aut non magni ponderis sit ipsorum professio; nullius, aut non gravis culpa ipsorum praevaricatio*); o bien si, en el número de sus disposiciones, unas son preceptos y las otras sólo consejo [...] Así, según mi criterio, la regla de San Benito se propone a todo el mundo y no se impone a ninguno (*regula sancti benedicti omni homini proponitur imponitur nulli*). Es un bien abrazarla y practicarla con devoción, pero no es tampoco un mal no someterse a ella (*non tamen si non suscipitur obest*); de allí concluyo que, de parte de quien la recibe, ella es voluntaria, y de parte de quien la propone, es libre. Sin embargo, si de parte de quien la acepta es voluntaria, una vez que la ha aceptado y ha prometido observarla (*si quis ex propria voluntate semel admiserit et promiserit deinceps tenendum*), ésta se convierte en necesaria para él (*profecto in necessarium sibi ipse convertit*) y no es ya más libre de no observar aquello de lo que era perfectamente libre de no aceptar (*nec iam liberum habet dimittere, quod ante tamen non suscipere liberum habuit*), de suerte que lo que ha comenzado por un acto de su voluntad, deberá continuarlo por el hecho de la necesidad (*ideoque quod ex voluntate suscepit ex necessitate tenebit*), puesto que es absolutamente necesario que “cumpla los votos que sus labios han pronunciado” [Ps. 65, 13-14]; de ahora en adelante, es por su propia boca que será condenado o justificado [...] todas las otras prescripciones de la regla de San Benito sólo son simples recomendaciones y buenos consejos para aquellos que no hacen profesión de esta regla, no se peca en absoluto si no se las observa. Pero, para aquellos que hacen de ella una profesión, son preceptos que no se pueden violar sin pecar».²⁹

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

En efecto, podemos ver la magnitud de la transformación que el derecho monástico opera sobre el antiguo derecho romano y la categoría de persona jurídica. Si la casuística romana había puesto un cuidadoso empeño en distinguir entre la persona física como unidad biológica y psicológica de su doble ficticio en la esfera de la norma y la imputabilidad, con el monaquismo se introduce un tipo nuevo de normatividad que no distingue ya más entre una persona real y otra ficticia, puesto que la regla y la vida coinciden plenamente, la persona ficticia del derecho y la persona física se hacen una sola y la misma realidad. En este sentido, estamos frente al escenario, completamente fascinante y novedoso, de una ley que se encarna plenamente en la vida biológica misma de los sujetos de derecho y que, al mismo tiempo,

29 Bernardo de Claraval, *Sancti Bernardi Opera* (edición de J. Leclercq, y H.-M Rochais), Editiones Cistercienses, Roma, 1963: *De praecepto et dispensatione*, 1-2. Sobre este particular, cf. Coccia, Emanuele, “La legge della salvezza: Bernardo di Clairvaux e il diritto monástico”, *Viator* (41/3), 2010, 127 - 146.

legisla sobre aspectos que, en el mundo romano, estaban excluidos del mundo jurídico, por considerárselos estrictamente privados: por ejemplo, la alimentación, la vestimenta, el sueño, la posibilidad de utilizar un objeto personal, las horas del baño, de la lectura y así sucesivamente. En el mismo gesto, entonces, se entrelazan esferas que, como la de lo necesario y lo voluntario, lo jurídico y la ética, habían permanecido, hasta ese momento, separadas.

En este punto, el derecho monástico introduce dentro del espacio público de la ley aquellos aspectos que, en el derecho romano, pertenecían a la esfera privada o, si se quiere, establece una nueva distribución entre lo público y lo privado hasta el punto en que ambas esferas, constitutivas de la política clásica, se interrelacionan bajo un nuevo equilibrio. En efecto, la filosofía antigua (siendo ejemplar el caso de Aristóteles) edificaba la reflexión política a partir de una definición ontológica de la naturaleza y, concomitantemente, de la posición que el hombre, como animal político, ocupa en el seno de aquella. Desde esa perspectiva, la filosofía política es una indagación metafísica que parte de una determinación de los contornos de la naturaleza y que se ajusta a sus ritmos, potencialidades y límites.

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

A partir de entonces, “seguir una regla” se transformó en un sintagma que podría reescribirse como “vivir según las reglas internas de la vida” puesto que, en el derecho monástico, tuvo lugar un experimento jurídico y ontológico donde la vida fue fundida en un solo cuerpo con la ley y, en consecuencia, esta última fue concebida como *regula*, es decir, como norma inmanente capaz de llevar adelante normativamente el curso de la vida. Dicho de otro modo e invirtiendo completamente el *dictum* wittgensteiniano, la vida se transformó entonces en la nueva surgente misma de la ley. En este punto, la noción jurídica de persona sufrió una considerable transformación que abriría el camino hacia lo que, en la Modernidad, se ha podido denominar derechos subjetivos.

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

Aunque en este artículo, defendemos la hipótesis de que las reglas monásticas no son una abdicación del derecho, como proponen algunas interpretaciones contemporáneas como la de

30 Sobre el Mesías como “ley viviente” cf., por ejemplo, Clemente de Alejandría. *Stromata*, I, 181, 4-5. (edición: Dindorf, G., *Clementis Alexandrini opera*, E Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1869, vol. 2, p. 156).

Giorgio Agamben³¹ sino que, al contrario, constituyen un proceso de mutación del derecho por el cual este, progresivamente, se convierte en una “norma inmanente”, no es menos cierto que esta nueva normatividad parece anclarse, sobre todo el caso de los Espirituales franciscanos, sobre una *Dominum abdicatio proprietatis*, es decir, una esfera económica postulada como ajena al comercio y el mercado.

El siglo XIII y el comienzo del siglo XIV estuvieron marcados, justamente, por las disputas en torno a la *forma paupertatis*, esto es, la opción por la pobreza extrajurídica realizada por los franciscanos espirituales pero rechazada por los conventuales y el Papado. Esta disputa, ciertamente, «fue el origen de la decadencia del ideal original sobre la pobreza absoluta, que se consideró impracticable».³² Diversas bulas papales fueron marcando el ritmo del conflicto: la *Quo Elongati* (1230), la *Ordinem vestrum* (1245), la *Quanto studiosius* (1247), la *Exiit qui seminat* (1279) y, finalmente, las bulas de Juan XXII que terminaron con las concesiones de las precedentes: tanto la *Ad conditorem canonis* (1322) como la *Cum inter nonnullos* (1323) negaron la posibilidad de cualquier uso independiente de la propiedad jurídica de la cosa.³³

Por cierto, importantísimos tratadistas intentaron defender la posición de la pobreza absoluta, el *usus pauper* franciscano: baste recordar a Buenaventura de Bagnoregio, Hugo de Digne, Juan Peckham, Tomás de York, Ubertino de Casale, Pedro de Olivi, Guillermo de Ockham, Marsilio de Padua, entre otros. Desde el punto de vista de intérpretes contemporáneos como Agamben, «la *abdicatio iuris* (con el retorno que esta implica al estado de naturaleza precedente a la caída) y la separación de la propiedad respecto del uso, constituyen el dispositivo esencial, del cual los franciscanos se sirven para definir técnicamente la peculiar condición que llaman pobreza».³⁴

Para sostener esta hipótesis, Agamben se apoya en autores como Pedro de Juan Olivi para quien «la *abdicatio iuris* y la vida por fuera del derecho son sólo aquí la materia que, determinándose por medio del *usus pauper*, debe hacerse forma de vida».³⁵ Sin embargo, Agamben sólo utiliza parcialmente los textos de Olivi y de los franciscanos en general puesto que, si bien estos han sido los más acérrimos defensores de una pobreza radical, al mismo tiempo, han sido los autores de los más importantes tratados medievales sobre los contratos, la usura y la economía de mercado.

En otros términos, el panorama trazado por Agamben, creemos, debe ser complejizado al incluir, por ejemplo en el caso de Olivi, no sólo sus escritos sobre la pobreza

31 G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Neri Pozza, Vicenza, 2011.

32 F. García Bazán, “Prólogo” en San Francisco de Asís, *Escritos Espirituales*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2014, 27.

33 Sobre el conflicto y su historia, cf. H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Emil Ebering, Berlin, 1935; B. Tierney, *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*, Brill, Leiden, 1972; R. Lambertini, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Istituto Storico per il Medio Evo, Roma, 1990; M. Lambert, *Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210-1323*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, 1998; D. Burr, *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*, Pennsylvania State University, Pennsylvania, 2001; V. Mäkinen, *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*, Peeters, Leuven, 2001.

34 Agamben, *op. cit.*, 139.

35 Agamben, *op. cit.*, 173.

franciscana sino también sus textos (no tratados por Agamben) sobre la riqueza en la sociedad civil. Sólo de esta manera podremos estar en condiciones de comprender, de un modo más matizado, lo que está en juego en el problema del *usus pauper*. En este sentido, sabemos que el pensamiento teológico medieval había condenado la usura³⁶ pero, en los desarrollos franciscanos, puede apreciarse una modificación de esta perspectiva dado que lo condenable será entonces no el dinero en cuanto tal sino la usura entendida como la apropiación y conservación del dinero fuera del circuito productivo a título de atesoramiento personal. Al contrario, el dinero que permite la proliferación de los intercambios comerciales no sólo no será condenado sino que será fomentado por los propios franciscanos.

En efecto, los teóricos de la orden franciscana se dedicarán a pensar el problema de la pobreza dentro del marco, mucho más amplio, de las relaciones económicas que deben tener lugar en las distintas escalas de la sociedad: desde los reinos hasta las compraventas entre miembros de una misma agrupación profesional. Por lo tanto, una variedad de usos se pondrán a consideración: el uso mercantil, el uso pobre, el uso eclesiástico o el uso cotidiano.³⁷ Aunque el *usus facti* integra la cima de la vida perfecta³⁸, de ningún modo el pensamiento franciscano proponía que este debía ser el único modelo de la vida económica. Al contrario, este último era únicamente el paradigma propuesto para los monjes de la Orden mientras que, en el mismo gesto, propugnaban por el crecimiento económico de la sociedad.³⁹

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

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

36 El problema de la usura en el pensamiento económico medieval es de grandísima complejidad. Cf. los importantes análisis de J. Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury*, Harvard University Press, Massachusetts, 1957 y O. Langholm, *Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*, Brill, Leiden, 1992.

37 G. Todeschini, *Richesse franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché*, Verdier, Paris, 2008, 114.

38 P. Grossi, “Usus facti. La nozione di proprietà nella inaugurazione dell’età nuova”, en *Id.*, *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*, Giuffrè, Milano, 2000, 113-189.

39 S. Piron, “Les mouvements chrétiens de pauvreté au Moyen Âge central”, en D. Bourg - P. Roch (eds.), *Sobriété volontaire: en quête de nouveaux modes de vie*, Labor et Fides, Genève, 2012, 49-73.

una usurpación del bien de otro».⁴⁰

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

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

«La razón por la cual él puede vender o intercambiar su trigo a tal precio proviene, por un lado, del hecho de que a quien le presta se supone que debe devolverle el equivalente probable o preservarlo de la pérdida de su lucro probable (*probabilis lucri*); por otro lado, de que lo que está destinado, por una firme decisión de su propietario, a producir una cierta ganancia probable no tiene solamente el carácter del dinero simple o de la cosa misma, sino que contiene además una cierta razón seminal de ganancia (*rationem seminalem lucri*) que nosotros llamamos comúnmente capital (*quam communiter capitale vocamus*); tampoco debe solamente devolver el valor simple de la cosa sino también este valor sobreagregado (*valor superadiunctus*)».⁴¹

Ciertamente, lo que aquí Olivi denomina, en lengua occitana y no en latín “capital”, no es completamente sinónimo de la moderna noción económica aunque, en más de un aspecto, la prefigura y era de uso corriente en los contratos comerciales del Mediterráneo occidental. Por cierto, también la noción de “valor sobreagregado” tiene un eco indudable respecto de la futura categoría de “plusvalía”. Sin embargo, en Olivi estos términos todavía están destinados a subrayar la diferencia entre la explotación usurera del dinero contrapuesta a la proliferación y circulación del dinero y de los bienes para el consumo sin que éstos queden estancados bajo la forma de la adquisición suntuosa.⁴²

Ahora bien, la creación de un mercado donde el *mercator* tiene la capacidad de calcular las fluctuaciones, la *ductilitas* y el valor futuro de una mercancía resulta un gran beneficio, según los franciscanos, para el desarrollo de las riquezas de la sociedad civil en tanto y en cuanto éstas no sean destinadas al atesoramiento personal sino la circulación en la esfera de la producción y del consumo. Desde este punto de vista, no existe una contradicción, para los teóricos franciscanos, entre la “altísima pobreza” de los monjes y el *mercator* que se preocupa del valor sobreagregado del capital. Así, entre el siglo XIII y el XIV, los franciscanos disciernen, entonces, en el mercader una alta virtud, que es pasible de ser considerada una forma de heroísmo cívico, hasta el punto de hacer de él un interlocutor

40 Pierre de Jean Olivi, *Tractatus de contractibus*, edición, traducción y comentarios de S. Piron, Les Belles Lettres, Paris, 2012, 131 (II, 56).

41 Pierre de Jean Olivi, *op. cit.*, 233 (II, 63).

42 Estos aspectos históricos del problema son agudamente señalados por S. Piron. Cf. Pierre de Jean Olivi, 2012, 69.

privilegiado de los pobres de Cristo en tanto que «protagonista laico de la riqueza transitoria, es decir, de la inversión temeraria, el promotor de la circulación de riquezas útiles al conjunto de la sociedad cristiana».⁴³

En este sentido, la árida disputa entre los franciscanos espirituales con el Papado a propósito del *simplex usus facti* como esfera extrajurídica no debe hacernos perder de vista que el propósito de los franciscanos no era alterar, de ningún modo, el orden socio-político de la *societas* cristiana. Agamben, al colocar exclusivamente el acento sobre la pobreza y el uso extrajurídico, ha pasado por alto todos los textos propiamente económicos de los franciscanos donde se puede apreciar un punto de vista completamente diverso a las tesis planteadas por el filósofo italiano las cuales, por lo menos, merecerían ser matizadas en cuanto a la radicalidad de los propósitos de los franciscanos espirituales. Como señala uno de los más importantes historiadores del fenómeno: «es la doctrina económica franciscana la que permite descubrir un significado religioso y una armonía mística en la organización económica de las ciudades y de los Estados gobernados por grupos familiares poderosos e incluso dinastías».⁴⁴

De este modo, podemos apreciar que la *oikonomia* teológica franciscana tiene estrechos lazos con la concepción de la vida como regla jurídica. Si la vida coincide con la regla, su mejor expresión se realiza en la *imitatio Christi* dado que en el Mesías, precisamente, la vida y la ley resultan indistinguibles. En este sentido, el Mesías desempeña, en la teología cristiana, el papel de señor de la historia y del gobierno del mundo. En dicho mundo, sin embargo, los franciscanos sostienen, los mercaderes pueden y deben prosperar en beneficio del conjunto de la comunidad política de los hombres.

De esta forma, más que como una contestación a todo derecho y a toda economía (según la tesis antinomista), la regla monástica franciscana puede ser considerada como el grado cero de la ley y del mercado que, por su existencia misma como excepción, permite la proliferación del sistema legislativo y de los mercados económicos de las urbes del medioevo tardío tal y como lo postulan los teóricos franciscanos cuando se considera la totalidad de los *corpora* textuales disponibles y no solamente los textos dedicados al *usus pauper*. En consecuencia, se ofrecen los contornos de una posible línea de investigación donde se pueda combinar el análisis del pensamiento jurídico de la orden franciscana junto a una concepción mística del orden social y una economía que no se halle dissociada de una concepción de la comunidad en estrecha relación con la *oikonomia* divina.

Fabián Ludueña Romandini

Instituto de Investigaciones “Gino Germani”

Universidad de Buenos Aires

Uriburu 950, 6to “A” (1114) CABA

fabianludueña@hotmail.com

43 G. Todeschini, *op. cit.*, 178-179.

44 G. Todeschini, *op. cit.*, 255.