

NOTA

259-272

**LA REGLA Y LA VIDA. FORMAS DE VIDA EN COMÚN EN
CÓMO VIVIR JUNTOS DE ROLAND BARTHES Y ALTÍSIMA
POBREZA DE GIORGIO AGAMBEN**

Rules and life. Ways of living together in Roland Barthes's *Cómo vivir juntos*
and Giorgio Agamben's *Altísima pobreza*

*Marcos Seifert**

Hacia el siglo IV un conjunto de eremitas y anacoretas deja las ciudades romanas y se interna en las soledades de los desiertos de Siria y de Egipto; se los conoce como “Padres del desierto”. Las célebres vidas de San Antonio, Pablo de Tebas, Simón el estilita, entre otros, inauguran un gesto de abandono que define la vida de los monjes: sin renuncia al mundo no hay vida monástica. Así, la *apotaxis* (apostasía) y la *renuntiatio* devienen conceptos centrales para entender la condición de las diversas tendencias que encontramos en el mundo del monacato desde sus inicios (Colombás, 482). A pesar de que el monacato cristiano se nos muestra como un fenómeno complejo cuyo origen difícilmente pueda reducirse a una sola causa, puede afirmarse que el retiro identifica el monaquismo fundado en Egipto y lo diferencia respecto de prácticas ascéticas anteriores. Tanto las colonias de anacoretas que se formaron hacia mediados del siglo IV al sur de Alejandría (Nitria, Escete) como los monjes reunidos bajo el cenobitismo pacomiano¹ comparten este abandono de la sociedad como condición de posibilidad de un nuevo Estado en el que el *monachós* (el que se separa, el solitario) organiza su vida junto a otros en una *comunidad de solitarios*. Así como la *Historia Lausiaca* nos ofrece una suerte de itinerario del Egipto monástico en el que Paladio de Helenópolis visita a los anacoretas en los alrededores de Alejandría, conoce el desierto de Nitria y se embarca en el Nilo para llegar hasta Licópolis (47), las investigaciones de Giorgio Agamben y Roland Barthes convocadas aquí constituyen cartografías que llevan a revisitar los modos de vida del monaquismo y trazan con sus formas un recorrido que interpela el presente.

La coincidencia en el interés por la vida monástica que hay en *Cómo vivir juntos* de Roland Barthes y *Altísima pobreza* de Giorgio Agamben parece atenuarse en cuanto se advierte la radical diferencia entre los monaquismos privilegiados en cada caso. Para Barthes, los monjes del Monte Athos, ejemplo de comunidad idiorrítica, adquieren relevancia, en parte, por su capacidad de dar testimonio de una marginalidad peligrosa y

¹ Pacomio es la figura central del cenobio cristiano. Fue un soldado romano que conmovido por las acciones de un grupo de cristianos en Alejandría decide convertirse y retirarse a vivir como ermitaño. Después de un tiempo de su vida retirada reúne a un conjunto de hombres y crea una serie de preceptos o reglas para organizar la vida comunitaria en un monasterio (Colombás, 106).

en tensión con el poder, en este caso, el eclesiástico². Lo destacado en ellos no es su religiosidad cristiana, ni tampoco el despliegue de una disidencia explícita con la institución, sino su carácter atópico y místico: la mística en tanto “atopía de la Iglesia como sociedad” (Barthes, *Cómo vivir*, 79). En el caso de la investigación de Agamben, el foco está puesto en lo rechazado por el fantasma barthesiano: el vivir juntos de los monjes en el cenobio. El proyecto cenobítico constituye para Barthes el momento de persecución de la idiorritmia y de instalación de un espacio de control del sujeto por parte de un poder jerarquizado. No obstante la diferencia en los monaquismos estudiados, la vida en común de los monjes se vuelve tanto para Agamben como para Barthes modelos de observación de formas de vida que puedan sustraerse de los aparatos de captura del derecho y de cualquier estructura de poder.

De todos modos, el motivo de la aproximación de estos dos estudios distantes cronológicamente no se sostiene simplemente en la apuesta a un diálogo sostenido en la mera atención en el monaquismo, sino también, y sobre todo, en el afán compartido por indagar una particular relación entre la regla y la vida. Si bien la concepción y las implicancias de la idea de regla difieren en cada caso, hay un interés mutuo en pensar la articulación entre la regla y la vida desde una dimensión ética que cuestiona los modos de entender los vínculos entre costumbres, leyes y vida. Ya sea que los modos de habitar den pie a pensar una forma de vida o un imaginario como práctica, el acento en ambos casos está puesto en una redefinición ética a partir de la que podemos interrogarnos acerca de la cercanía entre la propuesta del “uso” que hace Agamben con el planteo barthesiano del “no querer asir”.

La mencionada distinción entre organizaciones de vida relacionadas de una u otra manera con la vida monástica³ se suma al rol diferente que asume el monaquismo cristiano en sus respectivos abordajes. Si nos atenemos a la producción de Agamben la investigación de la vida monástica se enmarca en un proyecto mayor

² Es necesario matizar y circunscribir el sentido de esta afirmación de Barthes a su desarrollo argumentativo que tiene como uno de sus principales pilares el reconocimiento del lazo entre poder y ritmo (81). Esta restricción es importante, ya que debe aclararse que el monte Athos con sus diversas formas de vidas monásticas ha sido el centro espiritual de la Iglesia ortodoxa desde el siglo X. Cito a continuación un fragmento de la introducción del libro *Athos Mount. Microcosm of the Christian East* de Graham Speake y Kallistos Ware que exhibe esta cuestión: “From its very beginnings as a monastic settlement until the present day Athos has always been a spiritual centre for all Orthodox. It is not unique in this respect either, since there has been an international element in Christian monasticism from its beginnings in fourth-century Egypt; but the pan-Orthodoxy of the Mountain, assisted by its membership of a supranational Orthodox commonwealth persisting long after the fall of the Byzantine empire, has been proudly proclaimed throughout its history. Furthermore, in the third place, Athos can claim to be a microcosm of the Christian East, not just because of its pan-Orthodoxy, but also because it embraces, as it has always embraced, all three forms of monastic life that are found there, namely the cenobitic, the eremitic, and the ‘middle way’ or semi-eremitic” (Speake y Ware, 9).

³ Es preciso aclarar en este caso que si bien Barthes declara su interés en formas de vida anteriores a la institucionalización del cenobio en las cuales identifica la “idiorritmia”, su trabajo con determinadas características de la vida monástica tiene que ver con su planteo de una oscilación permanente entre estructuras cenobíticas y estructuras idiorrímicas (*Cómo vivir*, 79).

que toma la historia de la teología como laboratorio privilegiado para observar el funcionamiento de los dispositivos ético-políticos contemporáneos⁴. En cambio, el monaquismo para Barthes, es, a fin de cuentas, solo un aporte, un fragmento más barrido por el fantasma de su investigación en vistas de constituir con tales briznas y retazos de formas deshistorizadas una utopía del vivir juntos (volveré más adelante sobre esta cuestión).

Mientras que en *Cómo vivir juntos* el *telos* cristiano como vía de perfección (santidad) es descartado por un *telos* vago o incierto, o por uno de naturaleza mística (contemplativo), en la investigación de Agamben el *telos* cristiano de búsqueda de la perfección sirve de base de una vida apostólica que se erige como un ejemplo, y en tanto tal, un modo de vida (en oposición al oficio eclesiástico que remite, más bien, a una praxis independiente de la forma de vida) (Agamben, *Altísima pobreza*, 130). Si la fe para Barthes pertenece al discurso del “es obvio” (arrogancia), para Agamben adquiere valor dentro de un orden pragmático que genera la *regula vitae*: la regla se vuelve *indicium* de la fe (101). A pesar de tal diferencia ambos comparten la consideración de roces y tensiones de modos de vida vinculados a lo monástico con la Iglesia⁵. En el curso de Barthes queda resaltado el corte histórico entre un cristianismo perseguido (mártires) y un cristianismo que a partir del Edicto de Teodosio en el año 380 pasa a ser religión de Estado (poder). El avance institucional respecto de las formas excéntricas que las captura y reconfigura bajo su dominio se reconoce en el caso de Agamben como una progresiva judicialización de las reglas monásticas. Si bien la regla benedictina se termina convirtiendo en la regla por excelencia hacia el siglo IX, las tensiones, que nunca desaparecen del todo, se reactivan con el franciscanismo incardinado hacia el siglo XIII en el período de surgimiento de las órdenes mendicantes. A diferencia del interés expuesto en *Altísima pobreza* de

⁴ En *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno* (2008), Agamben propone observar en la historia de la teología la distinción entre *oikonomia* (poder como gestión eficaz) y gloria (poder como majestuosidad ceremonial y litúrgica). En *Opus Dei. Arqueología del oficio* (2012) se piensa el *officium* como paradigma de la ética, la política y la economía. La acción humana queda configurada, entonces, según Agamben, según el modelo del sacerdote; el hombre se reduce a lo que debe hacer. Esta última investigación es relevante para la consideración del uso franciscano en tanto este último se postula como un modelo alternativo al oficio eclesiástico, es decir, que plantea la posibilidad de una ética que no se sostenga en el modelo de la acción sino en una *forma de vida*.

⁵ No debe entenderse esta tensión como un supuesto roce entre la institución eclesiástica y la vida monástica, ya que no solo el monacato antiguo ha tenido una influencia fundamental en el desarrollo histórico de la Iglesia (Colombás, 3), sino que además la doctrina eclesiástica reconoce la vida monástica como “estado de perfección”. Es necesario matizar y comprender, entonces, la mencionada tensión de modos vinculados a la vida monacal como una articulación que funciona hacia el interior de los sistemas argumentativos de los autores. Según Agamben, la Iglesia extrae de la vida monacal una liturgia cuyo titular es el sacerdote. La tensión debe circunscribirse en este caso a una diferencia entre una liturgia como esfera separada de la vida que se constituye en la integración del cenobio a los ordenamientos eclesiásticos y una liturgia indiscernible de una forma de vida (Agamben, 121). En el caso de las formas de vida en las que se centra Barthes es necesario aclarar que la tensión está dada por el hecho de que Barthes apunta a una forma de vida situada a mitad de camino entre el eremitismo primitivo y el cenobitismo institucionalizado.

reparar los debates doctrinales con las jerarquías eclesiásticas, la búsqueda de Barthes tendrá que ver, más bien, con la posibilidad de evadir la lógica del conflicto, un esquivo de la dialéctica del poder, efectuado por formas que están en “el margen del margen”, o que, dicho de otra manera, son atópicas, es decir, que no tienen un lugar (hay en esta inclinación una anticipación de las figuras del curso *Lo Neutro*). No se trata de la discusión o la disidencia proclamada hacia el interior de una doctrina, sino de la suspensión de los órdenes, de las jerarquías, de las intimidaciones del discurso.

RETIRO

Antes de considerar las diferentes implicaciones que adquiere la regla en los textos en sus relaciones con la ley, la comunidad y las costumbres, me detendré en la cuestión del vínculo entre la figura del retiro, la *fuga saeculi*, y el vivir juntos. Ya desde el principio de su curso, Barthes hace explícito que el fantasma que sigue no concierne a la dialéctica, por lo que no admite la contradicción entre el vivir solo y el vivir juntos. La idiorritmia, señala, constituye la aporía de “una puesta en común de las distancias” (Barthes, *Cómo vivir*, 49). De ahí el rescate de la anacoresis que no remite a una soledad absoluta, sino que implica, más bien, una separación, una lejanía que admite las interrupciones. En una figura relevante del posterior curso de *Lo Neutro*, “El retiro”, Barthes introduce la distinción entre el distanciamiento y el espaciamento (205) que radica en la *producción* del espacio, una práctica sutil de la distancia adecuada. Esta diferenciación permite advertir que si bien el acto de ruptura con lo social es clave para pensar la organización de la vida religiosa, lo que está en juego aquí es una idea de distancia que no elimine el afecto. El “pathos de la distancia” para Barthes está dentro del orden de la delicadeza en tanto conjuga la consideración y el afecto con la renuncia a imponerse sobre el otro.

En cambio, para Agamben la *fuga saeculi* adquiere un sentido político⁶. En sus lecturas el exilio religioso aparece vinculado al ejercicio del sacerdocio (*Altísima*, 77). La *fuga saeculi* es el gesto político constituyente para la comunidad de creyentes. El fugitivo, el que se retira, se constituye en el ministro de una nueva comunidad. Agamben expone textos en los cuales el exilio monástico no señala solo una ascesis

⁶ Esta afirmación no pretende desvincular totalmente el planteo de Barthes de lo político. Tanto Patrick Ffrench (2009) como Yue Zhuo (2011) dieron cuenta de los modos en que el vivir juntos barthesiano implica un replanteo de lo político. Zhuo refiere la distinción que hace Barthes en una entrevista entre “la política” y lo “político”: mientras que la primera se refiere al discurso arrogante de los políticos, el segundo término señala una actitud crítica hacia la sociedad en vistas de su posible transformación. Si bien, agrega Zhuo, tal distinción no termina por satisfacer a Barthes, no debe soslayarse el hecho de que la idiorritmia funciona en línea con un pensamiento que busca evadir las sujeciones de la política mediante una nueva dimensión de lo político (58). Lo que la idiorritmia viene a aportar en este sentido, agrega, es un modo de evadir la dialéctica sujeto/objeto que domina el pensamiento político. Por su parte, Ffrench (2009) sostiene que la insistencia de las cuestiones afectivas y proxémicas conlleva una forma de respuesta a lo político. La redefinición política atisbada por Barthes tiene que ver con la predominancia no solo de la distancia, sino también del afecto a la hora de pensar el vivir juntos.

individualista en la que cada uno se gobierna a sí mismo según su voluntad, sino que conlleva el ejercicio de una práctica pública. El *Pactum* del año 670, que se encuentra al final de la *regula communis* de san Fructuoso de Braga, constituye, señala Agamben, un ejemplo de contrato en el que un grupo de hombres queda bajo la autoridad de un *dominus*. La vida conventual del cenobio tiene como característica central la sujeción de los monjes a la figura de un abad. Se hace evidente, entonces, la distinción entre una fuga que busca evadir las sujeciones y los contratos y otra que se vuelve un acto que inviste de autoridad al que la realiza. La dimensión del exilio hace patente la diferencia entre la comunidad idiorrímica barthesiana y la comunidad del cenobio que observa Agamben fundada en una diferenciación jerárquica entre los monjes y el abad.

CONTRATO

En el vivir juntos planteado por ambos autores la presencia de un contrato y las características del mismo se vuelven de suma relevancia. Para Agamben, la naturaleza del contrato es central en tanto ofrece un modo alternativo de entender la relación entre regla y norma (*Altísima*, 85), en el que el voto que constituye la condición monástica en el *pactum* mencionado no implica la promesa de cumplimiento de una regla, sino la adopción de un “vivir según la regla”. El objeto de la promesa, agrega Agamben, no es, entonces, un texto legal, sino la propia *forma vivendi* del sujeto. En el caso de la idea del contrato que trabaja Barthes resulta provechoso revisar el fragmento “Elogio ambiguo del contrato” que encontramos en *Roland Barthes por Roland Barthes* (1975). Luego de repasar el lugar que tuvo el contrato en sus escritos (la voluntad de hacer visible, “desenmascarar” el contrato oculto bajo el cual funciona lo social, la lengua, el relato; y la idea de valor burgués que consiste en legalizar “un talión mezquino”), Barthes señala que el contrato evita que el sujeto caiga en dos imágenes inversas, pero igual de execrables: el egoísta y el santo (69). El contrato, concluye entonces, permite seguir *la regla suprema* de toda habitación que se explicita en el corredor de Shikidai: “Ningún querer-asir y sin embargo ninguna oblación”. Referencia que nos remite, a su vez, a *El imperio de los signos*, donde encontramos la descripción de tal corredor como un espacio exento de muebles, en el que, sin embargo, no hay lugar donde el cuerpo no pueda constituirse en sujeto en relación con un espacio (149). Lucy O’Meara destaca cómo Barthes encuentra en el corredor de Shikidai un modo no dualista de existencia que se basa en la aceptación y correspondencia con el entorno (124). La frase del corredor es decisiva para pensar el vivir juntos barthesiano, ya que en la misma no solo converge la idea de regla con la articulación entre el cuerpo del sujeto y el espacio que habita, sino que, además, perfila un modo de vida que está en el centro de la propuesta idiorrímica. Tanto en Agamben como en Barthes hay, sin dudas, una reconsideración de la idea de contrato que es consustancial al replanteo de la noción de regla. De todas

formas, en *Cómo vivir juntos* la ambigüedad se mantiene ya que el contrato es considerado como aquello que “arruina” la regla-costumbre orientándola hacia la regla-ley (173).

HÁBITO

Si la articulación entre regla y vida queda expresada bajo una “forma de vida” en términos de Agamben, y bajo un “género de vida” o *diaita*, en términos de Barthes, la cuestión del hábito se vuelve insoslayable. Agamben cita la *Regla de los cuatro padres* en la que *habitare* “designa no solo una situación fáctica, sino un modo de vida”. Luego, de las *Instituciones cenobíticas* de Casiano extrae que el hábito del monje no atañe al cuidado del cuerpo, sino a “un ejemplo de modo de vida” (28). Habitar juntos es “compartir un *habitus*” (*Altísima*, 30). Que el hábito es relevante para comprender la idiorritmia barthesiana como género de vida queda claro en la exposición de los rasgos que componen el curso. Por ejemplo, el primer rasgo, la *Acedia*, se presenta no como un problema de fe, de creencia, sino como un abandono de un hábito, de un modo de vida. El rasgo que abre el curso nos sitúa así en un plano existencial. El hábito señala para Barthes una dimensión individual, por eso la idiorritmia es entendida como “una soledad interrumpida de manera regulada” (49). Si bien se exponen organizaciones de vida en común donde los miembros de los grupos comparten comportamientos y ejercicios el acento del hábito idiorrímico parece estar puesto en la individualidad. La noción de *rythmós* rescatada de las investigaciones de Benveniste es central en tanto se desvía de una noción represiva del ritmo (que representaría el falansterio, o el convento cenobítico) para apuntar a una forma que señala lo ajeno a la codificación y a la cadencia tajante. La pregunta que emerge en este punto es cómo podemos entender el funcionamiento de la regla en el vivir juntos si lo privilegiado parece ser el *rythmós* en tanto forma improvisada, modificable (en oposición a *schema* como forma fija). O dicho de otra manera: en qué medida interviene la regla en la idiorritmia si la misma se basa en su fugitividad respecto de las regulaciones. La respuesta para *la regla paradójica* de la idiorritmia está en la metáfora de la marcha de los caballos homéricos: “es regular, pero brinca (ligero)- rebota” (173). Se trata entonces de una regularidad laxa que no solo permite la falta, el suplemento, la falla, sino que se sostiene en ellos.

RITMO

La problemática de la articulación entre regla y ritmo no es ajena a la vida cenobítica que analiza Agamben. La vida en común del convento consiste en una total regulación temporal de la existencia. A partir de esta organización de pretensión omniabarcadora, Agamben hace una distinción entre la liturgia cristiana que consistiría en una “santificación del tiempo” y su opuesto el *horologium vitae* del proyecto cenobítico que consiste, más bien, en la “santificación de la vida” con el

tiempo (*Altísima*, 41). Nada más ajeno a las propuestas barthesianas que tal imposición totalitaria de un ritmo. Sin embargo, esto no significa que Barthes haya pasado por alto las formas de organización temporales de la rutina. En la figura “La oscilación” de *Lo Neutro* Barthes menciona “el tiempo vibrado” de los griegos, una vida ritmada por “una sucesión de estados (*pathe*) paroxísticos y opuestos”: fiestas, pero entre cada una períodos de sobriedad: *teleuté, askésis* (191).

La distinción entre una puesta en primer plano del componente individual o de lo intersubjetivo a la hora de pensar la vida en comunidad es observable en la apelación a las investigaciones de Wittgenstein por parte de Agamben. El filósofo italiano recuerda la observación de Wittgenstein que plantea que el funcionamiento de la regla no se da de forma privada, sino que implica una comunidad y un hábito. “Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son hábitos (usos, instituciones)” (*Investigaciones*, 382). La regla es una práctica entendida a partir de un uso estable y que solo adquiere sentido dentro de una dimensión intersubjetiva, es decir, dentro de un ámbito comunitario. La regla monástica en su particularidad debe entenderse para Agamben, en línea con los planteos de Wittgenstein, como algo inseparable del *koinòs bios*, de la vida en común. En cambio, leemos que en el trabajo de Barthes la insistencia en las formas del “vivir solo” si bien no niegan la apuesta por lo común (el fantasma admite la contradicción) permiten pensar, mediante rasgos que privilegian la soledad y la clausura, la posibilidad de una regla que no dependa del otro para constituirse como tal: el fantasma de una *regla privada* que se sostenga con la *askésis* y el *pathos* en la adecuación cotidiana de un sujeto y un espacio.

No obstante, hay un plano del vivir juntos del curso de Barthes en el que la dimensión comunitaria parece inevitablemente sobreponerse respecto de lo individual. Para atender esta cuestión es preciso volver a una nota en *Sade, Fourier, Loyola* donde Barthes explica que en el título del libro insiste en utilizar el nombre del lugar, y no Ignacio de Loyola, debido a que el nombre no proviene de la onomástica, sino de “la comunidad de trabajo en la que se inserta” (17). La comunidad es la que da el nombre, la que se encarga del “ser dicho”. El hecho de “ser llamado”, señala Agamben en *La comunidad que viene*, no apela a una particularidad individual, sino a una “singularidad cual sea” que funciona de la misma manera que el ejemplo: no es ni particular ni universal (14). Retomo la cuestión de la singularidad planteada por Agamben en la medida que el fantasma de la comunidad idiorrímica comparte tal carácter de *umbral* entre la particularidad y la universalidad: ni imposición de una subjetividad sobre el otro, ni disolución del ritmo propio en un orden general. La singularidad del vivir juntos barthesiano no tiene que ver con una ligazón por una propiedad común, ni con una identidad inmodificable, sino con el fluimiento de un imaginario, un espaciamiento que escape a la dialéctica y las imposiciones políticas y sociales y sea una proyección afectiva acerca de la cotidianeidad. Pensar en una comunidad de singularidades implica para Agamben escapar a la lógica del

fundamento subyacente, la identidad fijada dentro de una categoría particular, esquivar la relación de exclusión inclusiva y abandono que produce el poder soberano⁷.

La lógica de la singularidad que atraviesa las reflexiones de ambos autores conlleva un desafío a las antinomias y las identidades (imágenes solidificadas) modeladas por el poder, ya sea que se entienda como “soberanía” o como “querer asir”. Una comunidad de singularidades está articulada por un vínculo amoroso que no se basa en privilegiar una atribución del otro que lo aprisione en la clasificación, sino en el *tal cual es*. Los planteos de ambos autores convergen sin fisuras en este punto.

Tal cual es, el ser amado ya no recibe ningún sentido, ni de mí mismo, ni del sistema en que está inmerso; no es ya sino un texto sin contexto; no tengo más necesidad o deseo de descifrarlo; él es de algún modo *el suplemento de su propio lugar* (Barthes, *Fragmentos*, 174).

Por su parte, Agamben también convoca el ser *tal cual es* a la hora de proponer una relación de amor que no se dirija hacia una cualidad o esencia en el otro ni tampoco se pronuncie en nombre de una abstracción o una universalidad, sino que se sostenga en la *exposición*, un tener lugar:

El *tal* no presupone el *cual*: lo expone, es su tener lugar (Solo en este sentido se puede decir que la esencia *yace -liegt-* en la existencia). El *cual* no supone el *tal*: es su exposición, su ser pura exterioridad (Sólo en este sentido se puede decir que la esencia envuelve *-invohit-* la existencia) (Agamben, *La comunidad*, 67).

La vida en común se sostiene en una relación amorosa con el otro no según sus predicados, sino según *su existencia como exposición*: “amo no lo que él es sino: *que él es*” (Barthes, *Fragmentos*, 174).

ASKÉISIS

Considerar el lugar de la *askésis* en los trabajos de ambos es también advertir sus relaciones con las últimas investigaciones de Michel Foucault que giran alrededor del “cuidado de sí” y las “artes de existencia”.⁸ Agamben lee la *Regla del Maestro* de

⁷ Agamben señala que “la relación originaria de la ley con la vida no es la aplicación, sino el abandono”. El poder soberano, agrega el autor, opera por medio del estado de excepción, donde la ley se aplica desaplicándose, separando el *bíos*, la vida cualificada del “ciudadano”, de la *zoé*, la vida biológica del “hombre”. Lo que importa no es tanto el hecho de que la ley se aplique sobre la vida, sino que la primera deja expuesta a la vida en un umbral en el que vida y derecho se vuelven prácticamente indistinguibles. Ver Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos, 1998.

⁸ Si bien es necesario explicitar esta convergencia, un análisis pormenorizado de los cruces entre las investigaciones aquí abordadas y los planteos foucaultianos que giran en torno a las “cuidado de sí” y que dan cuenta de las prácticas y los procesos de subjetivación en nuestra cultura (como los que encontramos en los dos últimos tomos de *Historia de la sexualidad* y en sus últimos cursos en el *Collège de France*) requieren una atención y un espacio que excede el propósito de este trabajo.

Basilio en la que las reglas monásticas no constituyen un dispositivo legal porque se insertan dentro de un *ars*, de una técnica (*Altísima*, 52). Al texto de Basilio le suma también las *Consolationes* de Casiano donde la profesión monástica queda asociada al aprendizaje de un arte. Que las reglas monásticas constituyan un arte no significa que se inclinen a una estetización de la existencia, aclara Agamben, sino que señalan “una práctica incesante” (*Altísima*, 54). La *askésis* en *Cómo vivir juntos* está pensada como domesticación del espacio, del tiempo, de los objetos (61). Lo importante de la regla ascética es su capacidad de dar pie a un control no mutilante. La *askésis* se vuelve el modo de generar la distancia que mantiene el cuerpo en un espacio de deseo. Esta cuestión nos abre una dimensión central de la investigación barthesiana: la articulación de la regla y el cuerpo en su cotidianeidad. El vivir juntos está pensado a partir de una cotidianeidad en la que el que cuerpo busca su adecuada relación con el espacio que lo rodea (de ahí la importancia no solo de los rasgos que remiten a espacios particulares, sino también de la proxemia). El fantasma idiorrímico no constituye una utopía social, sino una doméstica (Barthes, *Cómo vivir*, 187).

El interrogante es de qué manera se concilian la cuestión del cuerpo y la dimensión cotidiana de su sensualidad con reglas de carácter monástico. Son las mismas prohibiciones, según Barthes, las que señalan con un sentido agudo las vías del deseo (125). Las reglas constituyen una exposición sutil de los placeres de la cotidianeidad y se erigen de esa manera en una ciencia de los grados del deseo. El modo de lectura que está funcionando aquí queda expresado en el curso de *Lo Neutro*: “No olvidar leer dos veces lo que está permitido / prohibido: leer el permiso como el reverso de lo prohibido, o recíprocamente” (210). Además, Barthes destaca que en el conjunto de reglas de los monjes no hay necesariamente “una ideología despreciativa del cuerpo” sino indicaciones que conducen el deseo. No lo maltratan, ni lo anulan, lo suspenden (*epoché*). Barthes repiensa la vida cotidiana (Ffrench, 2004) a partir de una sociabilidad cuyo fin es ella misma, es decir, un vivir juntos que no tenga otro objeto que el mismo placer mundano de la vida en común y que haga de lo cotidiano un campo de deseos sutiles, móviles. La importancia que le asigna Agamben a textos llamados *consuetudines* que nacen a partir del siglo XII muestra que también en su argumentación la cotidianeidad se vuelve el lugar privilegiado de observación del solapamiento entre vida y regla (*Altísima*, 201).

En *Cómo vivir juntos* la espacialidad es esencial para pensar el placer de la cotidianeidad, de ahí que el fantasma convoque una “escena”. El material novelístico entra en la investigación en tanto aporta “maquetas”, simulaciones espaciales y configuraciones de lo cotidiano. En ellos lo relevante es el emplazamiento del sujeto, la proyección afectiva e imaginaria sobre un espacio, es decir, un espaciamento que se oponga a la concentración (la identidad fija). La cotidianeidad de la vida en común es un problema de emplazamiento, trazado y organización espacial. El recorrido etimológico que realiza Barthes muestra la estrecha relación entre regla y espacio. *Rex* es aquel que “determina los espacios consagrados” (Barthes, *Cómo vivir*, 171) y

orego “extender en línea recta”. La regla es lo que hace que un territorio esté vinculado a su vez a determinados hábitos. El espacio del vivir juntos, agrega Barthes, excluye el acontecimiento. El sujeto de la cotidianeidad idiorrítmica es lo opuesto al sujeto del suspenso moldeado por las noticias y los relatos del exterior. La suspensión del acontecimiento y la iniciativa no solo se vincula a la idea ya mencionada de una sociabilidad cuyo fin es ella misma sino que remite, además, al no-actuar del Tao, el Wu Wei. La adopción del no-actuar como modo de vida en común remite nuevamente a la cuestión de la “singularidad cual” sea en tanto la misma tiene que ver también con lo que podemos no hacer, una “potencia-de-no” (Agamben, *Altísima*, 26). Sin pretensión de diluir las diferencias entre las concepciones del poder que desarrolla cada uno, es preciso advertir el señalamiento que hacen ambos del poder como aquello que obliga a hacer. Si las formas del poder someten al sujeto al paradigma de la acción, serán las formas de vida que se asienten en la evasión del actuar las que servirán para pensar una nueva vida en común.

LEY

Agamben dedica varias páginas a la cuestión de la diferencia de las reglas monásticas y las leyes. El problema de que las mismas correspondan a una naturaleza jurídica o no es abordado por Agamben teniendo en cuenta su obligatoriedad, el carácter de la obligación que conllevan, y la cuestión del “voto”. Sin embargo, advierte que en la medida de no incurrir en anacronismos debe restituir la problemática a su contexto teológico: la relación entre *evangelium* y *lex* (ley hebrea). La vida cristiana se caracteriza por no poder ser concebida en términos jurídicos, “la forma de vida cristiana es irreductible a la ley” (Agamben, *Altísima*, 73). Mientras que para Agamben hay una diferencia de especificidad entre la regla y la ley, Barthes entiende en cambio cierta relación de continuidad: la regla, por la mediación escrita, deviene reglamento y como tal se inserta como pieza fundamental de un sistema represivo. El reglamento constituye “la imposición de lo social como poder” (Barthes, *Cómo vivir*, 174). La diferencia entre sus consideraciones sobre la regla y la ley se observa también en la manera en que leen esta articulación en los textos de Sade. Para Agamben, *Los 120 días de Sodoma* exhibe el caso en el que la ley se solapa hasta tal punto con la vida que termina por aniquilarla (*Altísima*, 20). En la lectura de Barthes se diferencia a los señores de las víctimas: mientras que las últimas quedan sometidas al infierno del reglamento, los señores viven el goce de una regla consentida. En el texto de Agamben el ejemplo del universo sadiano funciona como un anticipo de la tensión entre la liturgia eclesial en la que todo se hace regla y la vida se liquida y la *forma vitae* monástica que, invierte la dirección, y hace que los preceptos se vuelvan vida (*Altísima*, 124). En cambio, lo que nos recuerda la lectura que Barthes hace de Sade es la relevancia que tiene en su perspectiva el vínculo entre regla y goce.

REGLA Y VIDA

En el texto de la regla monástica, señala Agamben, se funden no solo escritura y lectura sino también escritura y vida en la forma “de una liturgización integral de la vida y de una vivificación igualmente integral de la liturgia” (*Altísima*, 120). Pareciera que Barthes rechaza totalmente la articulación entre regla y vida en la escritura, ya que la mediación de esta última es la que da origen al reglamento. Sin embargo, lo novelesco se presenta como la dimensión donde la regla idiorrímica puede escribirse. En la escritura novelesca hay “acuerdo entre lo indirecto de la expresión y la verdad del sujeto” (Barthes, *Cómo vivir*, 188). Si el material literario estalla en “rasgos” es porque lo que importa no es la obra o la novela como resultado o cierre del sentido, sino el juego de las unidades, “la simulación novelesca”, “la maqueta”. La simulación consiste, explica Barthes en *La preparación de la novela*, en “penetrar lo verdadero con falso, lo mismo con otro”. La simulación no solo es relevante para el proyecto novelesco barthesiano, sino también para pensar el vivir juntos debido a que comprende una fuerza de alteridad dentro de la identidad: “liberar el Otro en mí mismo” (Barthes, *La preparación*, 197). Así como de una maqueta oracional se hace derivar una regla gramatical (232), la “maqueta literaria” exhibe una regla como “acto ético” cuyo propósito es “darle transparencia a la vida, a la cotidianidad” (Barthes, *Cómo vivir*, 174).⁹

La cotidianidad barthesiana y la forma de vida para Agamben son dos enfoques que tienen como consecuencia un replanteo ético en tanto se centran en una mirada existencial que cuestione el trascendentalismo y los paradigmas ético-políticos dominantes. Sin embargo, la convergencia de sus planteos no se agota en este punto, ya que es posible observar cierta proximidad entre el “no querer asir” barthesiano y la noción de “uso” que toma Agamben del franciscanismo. Es preciso señalar que la idea de “uso” no se limita a los franciscanos, sino que está presente también en las cartas paulinas cuyo carácter mesiánico se ve restituido por el análisis de Agamben:

Pablo contrapone el *usus* mesiánico al *dominium*: permanecer en la llamada en la forma del “como no” significa no hacer nunca de ella una propiedad, sino solo objeto de uso. Por tanto, el *hos me* no tiene solo un contenido negativo: para Pablo es el único uso posible de las situaciones mundanas. La vocación mesiánica no es un derecho ni constituye una identidad: es una potencia genérica de la que se usa, sin ser nunca titular de ella. Ser mesiánico, vivir en el mesías, significa la expropiación, en la forma del “como no”, de toda propiedad jurídico-fáctica (Agamben, *El tiempo*, 35).

La vocación mesiánica, agrega Agamben, implica la revocación de toda vocación precedente (“los que tienen mujer vivan como no teniéndola y los que lloran

⁹ La ética puede entenderse en este punto a partir de la lectura que hace Gilles Deleuze de Spinoza. En ella encontramos una distinción entre moral como esfera que refiere a la existencia de valores trascendentales y ética como “tipología de los modos immanentes de existencia” (34).

como no llorando...”) y por ello no puede ser institucionalizada; es algo que *se usa* sin que se pueda *poseer*. El “como no” paulino (*hos me*) permite pensar una zona que no es de hecho ni de derecho, un espacio “que se sustrae a la ley como un lugar de pura praxis, de simple *uso*” (Agamben, *El tiempo*, 37). Si se puede pensar el “como si” barthesiano de lo novelesco y la simulación (pase del lugar del análisis y de la *theoria* al lugar del que hace) en relación con el *hos me* paulino es en la medida en que ambos vienen a despegarse de formas anquilosadas (del derecho, de la institución, de la obra) y despliegan una *praxis* por fuera de ellas. Ahí es donde radica su sentido ético.

“No-querer-asir” como la suspensión de los órdenes, de las intimidaciones, los órdenes, las jerarquías es un más allá de la lógica de las antinomias, un afuera de la dialéctica que implica que el “No” no debe entenderse negativamente como una renuncia-castración o un sacrificio (Marty, *Roland Barthes*, 282). El No-querer-asir no conlleva una oposición al mundo sensorial, sino una dispersión en la que circula el deseo. Resulta, por lo menos, sugestiva la proximidad entre el modo en que Barthes concibe el no-querer-asir en tanto “recibir, no guardar” o “no asir nada, no rechazar nada” y el rechazo de todo *animus possidendi* que implica el *usus pauper* de los franciscanos. Para que el despojamiento y la expropiación signifiquen verdaderamente una *abdicatio iuris*, explica Agamben, la renuncia debe constituir una forma de vida. En el curso de Barthes, observamos que dos figuras como *Akedia* y “*Xeniteia*” que ocupan los puntos extremos del seminario (la primera y la última antes del desarrollo del carácter de utopía doméstica de la idiorritmia), es decir, puntos de pliegue, *umbrales* entre el espacio de enseñanza y el afuera, exhiben la relevancia que adquiere la idea de *desinvestidura de un modo de vida* para Barthes¹⁰. Mientras que la *akedia* no es el estado de abandono de una creencia, sino de pérdida de una investidura, la idea de *xeniteia* pone en primer plano el despojamiento como una “despatriación interior” que carece de investidura compensatoria (Barthes, *Cómo vivir*, 184). Queda en evidencia que la articulación entre regla y vida apunta en ambos autores a *formas de vida* que ponen en relieve su relación inapropiable con el mundo, un estado de intemperie que suspende las compensaciones y las sustituciones y desactiva la concepción dominante de la acción. Es aquí, en este carácter de *exposición e impropiedad*, donde se concentra su desafío ético, su apuesta para la contemporaneidad.

A fin de cuentas, si nos detenemos en la palabra griega *monachós*, vemos desplegarse el sentido del vivir juntos que se delinea en el encuentro entre las investigaciones de Agamben y Barthes (las palabras griegas señalan conceptos que son a la vez “origen, imagen y extrañamiento”) (Barthes, *Cómo vivir*, 62). En la época

¹⁰ La investidura se asocia a la adopción de un papel, “una energía teatralizada” (Barthes, *Cómo vivir*, 206). Remite a la intencionalidad afectiva, pero conjugada también con la idea de vestimenta como insignia de autoridad. Un discurso investido, señala Barthes, es uno clausurado, pero que también clausura: es sostenido para que el otro “cierre” la boca.

helenística, además de las acepciones de “solo” y “simple”, el término ha adquirido también las de “único en su género” y “singular” (Morard, 332). Quizás la cuestión, han dado a entender ambos autores, no ha sido otra que recuperar el carácter de singularidad que residía en el *monachós* como un punto de partida para pensar el espacio ajeno a la dialéctica del poder de una comunidad de singularidades.

Universidad de Buenos Aires*
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Literatura Argentina “Ricardo Rojas”
25 de Mayo 217, Ciudad Autónoma de Buenos Aires (Argentina)
marcseifert19@gmail.com

OBRAS CITADAS

- Agamben, Giorgio. *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos, 1990.
- . *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011.
- . *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, Madrid: Trotta, 2000.
- Barthes, Roland. *Cómo vivir juntos. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France, 1976-1977*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- . *Lo Neutro. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France, 1977-1978*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.
- . *La preparación de la novela. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France, 1978-1979 y 1979-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- . *Fragments de un discurso amoroso*. México D.F.: Siglo XXI, 1977.
- . *Roland Barthes por Roland Barthes*. Barcelona: Kairós, 1978.
- . *Sade, Fourier, Loyola*. Madrid: Cátedra, 1971.
- . *El imperio de los signos*. Madrid: Mondadori, 1970.
- Colombás, García M. *El monacato primitivo*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1974.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza. Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets, 1981.
- Ffrench, Patrick. “A different life?: Barthes, Foucault and everyday life”, *Cultural Studies*, 18:2-3, 2004: 290-305
- . “How to live with Roland Barthes” *SubStance* #120, Vol. 38, Nº 3, 2009.
- Link, Daniel. “El snobismo como ética”, *Exlibris: Revista del Departamento de Letras*, Universidad de Buenos Aires, Nº1 (2012).
- Marty, Éric. *Roland Barthes, el oficio de escribir*. Buenos Aires: Manantial, 2007.
- Morard, Françoise. “Monachos, Moine. Histoire du terme grec jusqu’au 4e siècle”. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 20, 1973: 332–411.

Marcos Seifert

- O'Meara, Lucy. *Roland Barthes at the Collège de France*. Liverpool: Liverpool University Press, 2012.
- Speake, Graham y Ware, Kallistos. *Athos Mount. Microcosm of the Christian East*. Bern: Peter Lang, 2011.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Crítica, 1988.
- . *Observaciones filosóficas*. México: UNAM, 1997.
- Zhuo, Yue. “The ‘Political’ Barthes: From Theater to Idiorrhymy”, *French Forum*, Vol. 36, N°1 (2011): 55-74.