

PANELISTAS

¿Qué es seguir una regla? Algunas consideraciones sobre la teología política del monacato cristiano medieval.

Ludueña Romandini, Fabián (CONICET- IIGG – UBA).

1. Introducción

Al hablar de teología política y de hermenéutica, dos nombres vienen inmediatamente a la evocación: Carl Schmitt para la teología política y Hans Georg-Gadamer para la hermenéutica (por mencionar a Martin Heidegger de quien hablaremos luego). En este sentido, la *Teología Política* de Carl Schmitt sigue siendo la referencia obligada en un debate que abarcó a una constelación enorme de autores desde los años '20 en la Alemania del siglo pasado. Por ello, siguiendo a Schmitt, entenderemos aquí por teología política a la secularización de los conceptos políticos forjados en la matriz del cristianismo tardo-antiguo y medieval (Schmitt, 2009). Schmitt y Gadamer se conocieron en los tiempos de la guerra, cuando Schmitt solía pasar buena parte de su tiempo con los estudiantes de Leipzig, entre quienes se contaba Gadamer. Este último veía en él a un jurista infinitamente superior a todos los juristas de su época pero también a un espíritu “luciferino”. Gadamer lo cita en *Wahrheit und Methode* pero sólo a propósito de la correcta exégesis del *Hamlet* shakesperiano.

Sin embargo, ambos autores se entrecruzan a la hora de responder a la pregunta que da origen a este panel, esto es, si la teología política es una hermenéutica. Una posible respuesta – que yo tendería a darla como afirmativa – no puedo fundamentarla aquí en el tiempo que poseo. Una tarea de esta naturaleza requeriría, por lo menos, un análisis histórico-crítico del modelo interpretativo que Occidente ha tomado a partir de la exégesis de la Torá en la tradición judía y que se enlaza, de manera inextricable, con el problema de la canonización de los textos sagrados. Dada la inmensidad de este problema, trataremos sólo de cómo este último afecta a la teología política cristiana (y de ésta, sólo habremos de referirnos a algunos períodos puntuales de su historia).

Por ellos nos circunscribiremos a un caso particular del problema (la relación entre la vida y la ley) que se inscribe a su vez en una declinación mayor del gran tema acerca de la *subtilitas applicandi* o el de la aplicabilidad de la comprensión exegética. En este punto, Schmitt y Gadamer – que en tantos otros se diferencian teórica y políticamente – tienen opiniones convergentes. Gadamer ha sostenido en *Verdad y Método* que la teología y la ciencia jurídica han sido las primeras en dedicarse, quizá con mayor agudeza, al problema de la aplicabilidad de la ley (sagrada o profana).

Como señala Gadamer: “Tanto para la hermenéutica jurídica como para la teológica es constitutiva la tensión que existe entre el texto – de la ley o la revelación – por una parte, y el sentido que alcanza su aplicación al momento concreto de la interpretación, en el juicio o en la predicación, por la otra. Comprender es siempre también aplicar” (Gadamer, 1977, p. 380). Del mismo modo, Schmitt ha podido teorizar que la aplicación de una norma no está en modo alguno contenida en ella ni tampoco puede ser deducida de ella, porque de haber sido así, no habría sido necesario crear el edificio del derecho procesal. En ambos casos, se reconoce entonces una distancia implícita entre lenguaje y mundo, entre ley y aplicabilidad. Queríamos entonces

proponer una reflexión sobre este problema dado que, según la hipótesis que sugeriremos, una enorme mutación se está produciendo sobre el suelo del derecho mundial en el que los términos de la relación entre ley y aplicabilidad han cambiado por completo de sentido y en donde quizá por primera vez en la historia humana, se está construyendo un edificio normativo que se postula como un espacio donde la diferencia misma entre *subtilitas intelligendi*, *explicandi* y *applicandi* se precipitan en un espacio de indiferenciación que amenaza con constituir una catástrofe política que ahogue la esfera de la *polis* global en una normativización gestional omniabarcante.

2. El mundo antiguo entre filosofía y derecho.

Uno de los grandes postulados que la filosofía clásica ha legado a la Modernidad es, sin duda, la *animalidad* ontológicamente constitutiva de lo humano. La política de los filósofos se inaugura en Occidente como una rama especializada, podríamos decir, de la filosofía natural o, como gustaba entonces ser llamada, de la *physiké*. Por lo tanto, toda consideración de la política se inscribe, en ese sentido, dentro de una conceptualización mayor acerca de las formas ontológicas de la Naturaleza.

De este modo, la *Política* de Aristóteles debe ser leída sobre la tela de fondo de su *Historia animalium*.¹ Así, es posible constatar que el Estagirita clasifica al hombre como un animal más entre los que pueblan la naturaleza y, de hecho, su vida política se desprende de la socio-biología de las especies:

Existen también algunas diferencias relativas a la forma de vida (*katà tous bíous*) y las actividades de los animales ya que unos son gregarios y otros solitarios [...] El hombre participa de ambas formas de vida. Los animales que actúan con vistas a un fin común (*koinòn tò érgon*) son capaces de política (*politikà*), lo que no siempre tiene lugar con los animales gregarios. Pertenecen a esta categoría el hombre (*ánthropos*), la abeja, la avispa, la hormiga y la grulla. De entre ellos, los hay como las grullas y el género de las abejas que están sometidos a un jefe (*hegemóna*) mientras que las hormigas y otros muchos, no tienen jefe.²

Desde este punto de vista, si el tratado sobre los animales comienza con una descripción del hombre, esto no se debe a que el mismo posea, en principio, algún estatuto ontológico que lo exilie de su animalidad constitutiva, sino simplemente a que “el hombre es, de todos los animales (*tôn zóon*), aquel que necesariamente conocemos mejor (*gnōrimótaton*)”.³ Esto no implica que no exista una jerarquía entre los animales y por ello el hombre, para Aristóteles, se encuentra en la cúspide de la escala dado que “participa no sólo de la vida (*zên*), sino del vivir bien (*eû zên*)”.⁴ ¿Qué significa aquí “vivir bien”? Contrariamente a algunas interpretaciones que se han propuesto en los últimos años (Agamben, 1995), no debemos entender simplemente que Aristóteles introduciría una distinción entre una mera vida biológica (*zoè*) y una vida calificada

¹ Sobre este texto, cf. Gohlke, 1924, pp. 274-306.

² Aristóteles, *Historia animalium*, I, 487b 30 – 488a 1- 15.

³ Aristóteles, *Historia animalium*, 491a 20.

⁴ Aristóteles, *De partibus animalium*, II, 656a. Esta idea también la encontramos en *Política*, 1252b.

(*bíos*) sino que, siendo sinónimo de felicidad (*eudaimonía*)⁵, el “buen vivir” es una diferencia específica del animal humano.

En efecto, lo que el célebre sintagma *zôon politikòn* señala es que, la política, en sus mismos fundamentos, consiste en una política de la vida.⁶ No existe, en consecuencia, una política que trascienda la vida biológica de la especie dado que, precisamente, el hombre es animal que *politiza* su propia vida biológica para direccionarla según los designios del *lógos*. La politicidad del hombre sólo se distingue de la de otros animales dado que este último es el único que toma a su cargo la dirección consciente de su propia *zoè* según los criterios de lo justo y de lo injusto. Pero el sustrato sobre el que la política se aplica no es ningún otro que la *zoè* original. Esto tiene una consecuencia fundamental: en términos estrictos, siguiendo una sugerencia de Jacques Derrida, deberíamos utilizar el término “zoopolítica” para designar la sustancia primordial de la política humana (Derrida, 2008, pp. 437-438). Así, el hombre no es más que un animal que ha decidido ejercer un cierto tipo de acción reguladora de su vida biológica, y esta acción se llama *política* (Ludueña Romandini, 2010).

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

Tomemos el caso de la naturaleza. En el derecho romano, el *jus naturale* corresponde a “aquello que la naturaleza le ha enseñado a todos los animales (*quod natura omnia animalia docuit*)”, entre los que cabe contar al hombre y se refiere a las leyes biológicas de la reproducción de las especies.⁷ Posteriormente, se introduce el *jus gentium* “que todos los pueblos humanos observan (*quo gentes humanae utuntur*)”, no obstante lo cual, “no es co-extensivo con la ley natural” puesto que “es común solamente a los seres humanos entre sí (*hominibus inter se commune sit*)”.⁸ Es de singular importancia que el *jus gentium* se establezca luego de la naturaleza pero no de acuerdo con ella. Como consecuencia de esta especie de derecho supernumerario, “los reinos han podido ser fundados, las propiedades individuadas, las fronteras de los Estados establecidas, los edificios construidos y el comercio establecido”.⁹ Sólo entonces puede fundarse el *jus civile* que consiste en “estatutos, plebiscitos, *senatus consulta*, decretos imperiales o sentencias judiciales autorizadas”.¹⁰

Es decir que el derecho positivo se constituye según un modelo plenamente independiente de toda forma de derecho natural. Entre uno y otro existe la distancia que puede establecerse entre lo natural y lo artificial. De este modo, aunque formados en la tradición estoica del derecho natural, los civilistas construyen un andamiaje jurídico que

⁵ Aristóteles, *Ethica nichomachea*, I, 3, 1095a 18.

⁶ Aristóteles, *Política*, I, 3, 1253a 7-8.

⁷ Ulpiano. *Institutas*, I: *Dig.* I, 1, 3.

⁸ Ulpiano. *Institutas*, I: *Dig.* I, 1, 4.

⁹ Hermogeniano. *Epítome de Derecho*, libro I: *Dig.* I, 5, 1: “*Ex hoc iure gentium introducta bella, discretæ gentes, regna condita, dominia distincta, agris termini positi, aedificia collocata, commercium, emptiones venditiones, locationes conductiones, obligationes institutæ: exceptis quibusdam quæ iure civili introductæ sunt*”.

¹⁰ Papiniano. *Definiciones*, libro II: *Dig.* I, 7: “*Ius autem civile est, quod ex legibus, plebis scitis, senatus consultis, decretis principum, auctoritate prudentium venit*”.

se desliga completamente de cualquier precedente en la naturaleza para adquirir una consistencia propia y una lógica de funcionamiento opuesta a la defendida por los filósofos¹¹ dado que el *jus civile* “no es dado, sino instituido. Es contemporáneo de los Estados cuya instauración preside, dentro de cuyos límites se aplica” (Thomas, 1991, p. 203).

Por consiguiente, en este contexto, las divisiones taxonómicas de la zoopolítica aristotélica son completamente reemplazadas por una definición *tecnourídica* de los hombres que nada tiene que ver con su inscripción en una *physis* originaria. Para el dispositivo jurídico, “la gran división en derecho de las personas es ésta: todos los hombres son o bien hombres libres o bien esclavos”.¹² Obsérvese, no obstante, que esto nada tiene que ver con la justificación filosófica de la esclavitud natural en un pensador como Aristóteles (Garnsey, 1996, pp. 107-127). Las divisiones del derecho son completamente arbitrarias e instituidas por la voluntad del legislador, sin ninguna referencia a cualquier estado del mundo de la naturaleza. La zoología natural es transmutada en una autopoiesis ficcional que divide el mundo de manera completamente artificial.

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”.¹³ 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, a diferencia de lo que suele hacerse, no seguiremos la noción jurídica de persona a través de los debates trinitarios sino que veremos cómo, en un ámbito aparentemente marginal como es el derecho monástico, se produce una de las transformaciones más radicales de la noción de persona cuya onda expansiva ha modelado de modo perdurable el derecho contemporáneo que todavía no ha realizado un inventario apropiado de los orígenes de dicha mutación.

Como lo han demostrado antropólogos y lingüistas, la noción de persona tiene el sentido original de “máscara” y proviene, con toda certeza, del mundo etrusco como muchas otras palabras terminadas en *-na*. También, según la hipótesis de 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 (Mauss, 1938). 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.

¹¹ Para la tradición filosófica, opuesta a la jurídica, cf., por ejemplo, Cicerón. *De republica* 3, 22, 33: “*vera lex, recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna*”.

¹² Gayo. *Institutas*, libro I: *Dig. I, 5, 3*: “*Summa itaque de iure personarum divisio haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi*”.

¹³ Gayo. *Institutas*, libro I: *Dig. I, 5, 1*: “*Omne ius quo utimur vel ad personas pertinet vel ad res vel ad actiones*”.

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” es meramente doctrinal y no se halla en las codificaciones). Allí también, el objetivo es distinguir la persona física, real, individual en su unidad biológica y psicológica, de su doble ficticio, artificio puro del derecho que lo transforma en sujeto de imputación normativa.

Como lo define, para el derecho romano, uno de los máximos especialistas en la materia: "La unidad de la ‘persona’ no recubre primeramente aquella de un sujeto psíquico o psicológico. Esta recubre primeramente, en todo caso originariamente, la unidad de un patrimonio. Esta unidad es de orden gestional. Se llamaba finalmente, *persona*, en derecho romano, al sujeto de derecho titular de un patrimonio, y los agentes (hijos, esclavos) que él incluía y quienes, por ello mismo, estaban habilitados para representarlo jurídicamente [...] El derecho reconocía tantas personas como patrimonios, más que individuos. De allí la posibilidad para un solo sujeto de contener varias personas, o para una sola persona de contener varios sujetos. Un mismo individuo, si se repartía entre dos patrimonios, constituía dos personas" (Thomas, 1998, p. 100). Así, en un ejemplo que nos proporciona Juliano:

El esclavo común tiene la persona de dos esclavos (*communis servus duorum servorum personam sustinet*). Si mi propio esclavo ha recibido una promesa de parte de un esclavo que nos es común a ti y a mi, todo ocurre, en esta única fórmula verbal, como si dos promesas hubiesen sido pronunciadas separadamente, una que habría dirigido a la persona de mi esclavo, y la otra que se habría dirigido a la persona del tuyo.¹⁴

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

3. El problema de las reglas de vida y la mutación del derecho occidental.

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

¹⁴ Juliano. *Digesto*, 45, 3, 1, 4.

En otras palabras: ¿qué tipo de acción se pone en marcha toda vez que alguien decide seguir una regla?¹⁵ 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* (Wright, 1980, p. 415 n. 1).

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.

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

Habiendo realizado estas consideraciones, podemos entonces ahora intentar comprender lo que podríamos denominar la “paradoja de la regla monástica” dado que, en un gesto inesperado, la tratadística medieval ha podido hablar de una *regula vivendi*, de una “regla de vida”. Es decir que, en una formulación en apariencia sorprendente, gramática y vida se funden en un inusitado dispositivo que busca transformar indisolublemente a la dimensión denotativa del lenguaje en una *expresión* (y no en una

¹⁵ Este problema ha dado lugar a lo que se conoce como la “paradoja de Wittgenstein” (anclada en la proposición §201 de sus *Philosophische Untersuchungen*). La más aguda enunciación de la misma se halla en Kripke, 1982, pp. 7-56, sin embargo, es necesario destacar el ensayo pionero y fundamental de Bouveresse, 1969, pp. 319-338. Para una respuesta al planteo de Kripke, cf. Miller, Alexander y Wright, Crispin, 2002. También son de gran interés los estudios reunidos por Holtzman, Steven H. y Leich, Christopher M., 1981.

mera representación convencional) del mundo de la naturaleza y de la vida. Para intentar acercarnos a este problema, debemos entonces adentrarnos en el campo 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 Jerónimo (Boon, 1930) es la única que hoy se conserva del documento más antiguo del género teológico que se conoce como “regla de vida”. Como ha sido señalado por uno de los más importantes estudiosos del monacato, Pacomio – como todos los fundadores de reglas monásticas – considera que el texto mismo no es sino una implementación o desarrollo de la forma de vida ya presente en el texto bíblico (De Vogüé, 1980, p. XII). 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” (Goehring, 1999, p. 216) y, por ello, los pacomianos podían, sin ninguna dificultad, leer textos que posteriormente se considerarían heterodoxos o heréticos (Robinson, 1990). 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” (Rousseau, 1985, p. 88).

Michel Foucault ha sugestivamente señalado que el monasterio ha actuado como un auténtico paradigma para todas las formas de las modernas instituciones disciplinarias, desde el cuartel militar, hasta la escuela, pasando por el hospital y la fábrica capitalista. En efecto, Foucault sostiene claramente que la teología y el ascetismo son los antecedentes inmediatos de la sociedad disciplinaria: “la era clásica no la ha inaugurado; la ha acelerado, ha cambiado su escala, le ha proporcionado instrumentos precisos” (Foucault, 2002, p. 143). Sin embargo, si bien es posible sostener que las configuraciones disciplinarias encuentran su arquetipo en el monasterio y, por lo tanto, son también, una forma teológica secularizada del ejercicio del poder, también es cierto que los modelos militares actuaron, en el origen del poder pastoral, también como uno de las tantas fuentes en las cuales los monjes hallaron su inspiración para la constitución de las comunidades del desierto.

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

¹⁶ *Regula S. Pachomii*, I.

han podido así relacionar teológico-políticamente la conformación de una verdadera *militia Christi* bajo la forma de una comunidad monacal (Lehmann, 1951).

Esto nos obliga a admitir, entonces, que también en sus inicios, los monasterios surgieron de *modelos políticos teologizados*¹⁷ y que la comunidad monástica es la forma que consagra una politicidad de orden completamente novedoso en el mundo antiguo. Por ello mismo, la regla define explícitamente su contenido como *praecepta vitalia*, es decir, como normas *jurídicamente* vinculantes cuyo objetivo es disponer zoopolíticamente de una vida para darle una forma legislativamente modelada.

Al mismo tiempo, esta necesidad jurídica es establecida por la regla a partir de otra institución jurídica, el *votum*, o juramento sagrado de pertenencia (Ruppert, 1971) en el que el monje que ingresa al monasterio decide voluntariamente someterse a la obediencia de la *Regula* (de allí que la *Regula Pachomii* pueda tener todo un apartado dedicado a las penas que han de recibir quienes violen los mandatos de la misma). Como veremos, tanto la concepción de la regla como precepto jurídico, así como la institución del voto monástico son precedentes que, embrionariamente presentes ya en la primera regla históricamente conocida, serán posteriormente desarrollados de manera amplia por las órdenes monásticas maduras y la tratadística a ellas asociada.

En efecto, 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, inaudito hasta ese momento, de una ley que se encarna plenamente en la vida biológica misma de los sujetos de derecho y que, al mismo tiempo, legisla sobre aspectos que, en el mundo romano, estaban excluidos del orden jurídico, por considerárselos estrictamente privados: así, por ejemplo, la alimentación, la vestimenta, el sueño, la posibilidad de utilizar un objeto personal, las horas del baño, de la lectura y así sucesivamente. En el mismo gesto, entonces, se entrelazan esferas que, como la de lo necesario y lo voluntario, lo jurídico y la ética, habían permanecido, hasta ese momento, separadas.

En este punto, el derecho monástico introduce dentro del espacio público de la ley aquellos aspectos que, en el derecho romano, pertenecían a la esfera privada o, si se quiere, establece una neta coincidencia entre lo público y lo privado hasta el punto en que ambas esferas, constitutivas de la política clásica, se tornan indistinguibles. En efecto, como hemos visto, la filosofía antigua – representada en nuestro caso por Aristóteles – edificaba la reflexión política a partir de una definición ontológica de la naturaleza y, concomitantemente, de la posición que el hombre, como animal político, ocupa en el seno de aquella. Desde esa perspectiva, la filosofía política es una indagación metafísica que parte de una determinación de los contornos de la naturaleza y que se ajusta a sus ritmos, potencialidades y límites.

Por oposición a ello, el derecho se constituye como una voluntad antropotécnica cuyo designio es la manipulación consciente de la *physis* originaria a través de los dispositivos propios de un sistema jurídico. En ese sentido, el derecho no opera a partir de los datos de la naturaleza sino que constituye a la naturaleza misma como un artificio

¹⁷ Para un contexto diferente, la expresión también ha sido utilizada por Assmann, 2000.

diseñado por la eficacia performativa de la ley. Por ejemplo, a través de la noción de persona, el derecho desdobra explícitamente al animal humano, en tanto ente físico, de su avatar ficcional, de su ser puramente jurídico que en nada sigue los designios de la *physis* sino que, al contrario, se opone por definición a ellos.

Con todo, esto no implica que la filosofía y el derecho antiguos se encontrasen en posiciones necesariamente antagónicas dado que el carácter técnico del derecho es un dispositivo de acción sobre el sustrato natural de la vida humana. Sin embargo, los vectores de ambos campos siguen orientaciones diferentes: uno en dirección a la naturaleza, el otro utilizando los mecanismos ficcionales de los agenciamientos legales para orientar y capturar a la naturaleza en direcciones que van más allá de sus posibilidades originarias. A pesar de ello, el mundo antiguo mantenía todavía una distancia con aquella vida que el derecho tenía que conducir. La ficción tripartita de la persona, la cosa y la acción permitía la apertura de un espacio que establecía, en el mismo gesto, una interfaz que relacionaba el derecho con la vida al mismo tiempo que mantenía ambos dominios separados por la artificialidad de los dispositivos encargados de dominar la vida.

El cristianismo produjo, en este panorama, una mutación de características inusitadas en el seno del derecho antiguo dado que, por primera vez, el carácter mesiánico de la ley pudo lograr que esta coincidiera plenamente con la vida. La vida evangélica pronto se plasmó en la *forma vivendi* de los monasterios de Oriente y Occidente que actuaron como verdaderos centros donde el sistema del derecho sufrió una alquimia jurídico-política en la cual naturaleza y ley se tornaron indistinguibles. Las *regulae* de los monasterios cristianos son los primeros ejemplos de una nueva forma de derecho que hasta ese momento el mundo occidental no había conocido y cuyos lineamientos perduran en el mundo contemporáneo. A partir del momento en que el Mesías mismo fue concebido como una ley encarnada¹⁸ y los monjes constituyeron su vida como una auténtica *imitatio Christi*, se estableció lo que hemos dado en llamar “paradoja de la regla monástica”.

A partir de entonces, “seguir una regla” se transformó en un sintagma que podría reescribirse como “vivir según las reglas internas de la vida” puesto que, en el derecho monástico, tuvo lugar un experimento jurídico y ontológico donde la vida fue fundida en un solo cuerpo con la ley y, en consecuencia, esta última fue concebida como *regula*, es decir, como *norma inmanente* capaz de gestionar normativamente el curso de la vida. Dicho de otro modo e invirtiendo (¿o radicalizando?) completamente el *dictum* wittgensteiniano, la vida se transformó entonces en la nueva surgente misma de la ley. En este sentido, la genealogía del derecho monástico es también una forma de arqueología filosófica de ciertas obras como la de Wittgenstein que, nos parece, no pueden tornarse plenamente inteligibles si no son restituidas a su zócalo de origen en las reglas monásticas medievales que son materia y fuente de la reflexión wittgensteiniana. En efecto, según el testimonio de Bertrand Russell, ya hacia 1919, Wittgenstein había considerado seriamente la idea de entrar en un monasterio. Y como anota Wittgenstein en los *Cuadernos de Cambridge y de Skjolden*: “una *cuestión religiosa* es solamente o bien una cuestión de vida [*Lebensfrage*] o bien una charlatanería vacía. Este juego de lenguaje, sólo se juega con las cuestiones de vida [...] Quiero decir: si una beatitud eterna no significa algo para mi vida, mi *manera de vivir*, no debo entonces romperme la cabeza con ella [...]” (Wittgenstein, 1999, pp. 123-4).

¹⁸ Sobre el Mesías como “ley viviente” cf., por ejemplo, Clemente de Alejandría. *Stromata*, I, 181, 4-5.

En los mismos cuadernos, Wittgenstein se pregunta: “¿Qué es un apóstol? Ser un apóstol es una vida [...] Describir a un apóstol significa describir una vida [...] Creer en un apóstol quiere decir comportarse – comportarse activamente – de tal o tal manera frente a él [...] Yo te presento una vida y veo cómo te comportas frente a ella. Yo querría, por así decirlo, por medio de esta presentación, amueblar tu vida [*dein Leben auflockern*]” (Wittgenstein, 1999, pp. 60-1).

En este sentido, como podemos ver, una arqueología de la teología política debería ser también una genealogía de las herencias teológicas que informan – muchas veces sin el adecuado beneficio de inventario – buena parte de la filosofía contemporánea.

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

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (1995) *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- Assmann, J. (2000) *Herrschaft und Heil. Politische theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München: Hanser.
- Aristóteles. (1907) *De Animalibus Historia*, Leipzig: Teubner.
- Aristóteles. (1956) *Les parties des animaux*, Paris: Les Belles Lettres.
- Aristóteles. (1959) *Éthique à Nicomaque*, Paris: Vrin.
- Aristóteles. (2005) *Política*, Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.
- Boon, A. (1990) *Pachomiana Latina. Règle et Épîtres de St. Pachôme, Épître de St. Théodore et “Liber” de St. Orsiesius*, Louvain: Bureaux de la Revue.
- Bouveresse, J. (1969) “La notion de ‘grammaire’ chez le second Wittgenstein”. En *Revue Internationale de Philosophie*, n° 88-89, pp., 319-338.
- Cicerón. (1980) *La République*, Paris: Les Belles Lettres.
- Clemente de Alejandría. (1951) *Les Stromates*, Paris: Sources Chrétiennes.
- Derrida, J. (2008) *Séminaire. La bête et le souverain, vol. I (2001-2002)*, Paris: Seuil.
- De Vogüé, A. (1980) “Foreword”. En Pachomius. *Pachomian Koinonia*, vol. I: *The Life of Saint Pachomius and his Disciples* (ed. Armand Veilleux), Kalamazoo: Cistercian Publications.
- Foucault, M. (2002) *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión* (traducción de Aurelio Garzón del Camino), Buenos Aires: Siglo XXI editores [edición original: *Surveiller et Punir* (1975), Paris: Gallimard].
- Gadamer, H-G. (1977) *Verdad y Método*, Salamanca: Sígueme [edición original: *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1975].
- Garnsey, P. (1996) *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge: Cambridge

University Press.

Goehring, J. (1999) "Monastic Diversity and Ideological Boundaries in Fourth-Century Christian Egypt". En *Id., Ascetics, Society and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg, PA: Trinity Press.

Gohlke, P. (1924) "Die Entstehungsgeschichte der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles" En *Hermes*, LIX, pp. 274-306.

Holtzman, S. H. y Leich, C. M. (1981) *Wittgenstein: to follow a rule*, London: Routledge & Kegan Paul.

Justiniano. (1627) *Corpus Iuris Civilis*, Lyon: Sumptibus Claudii Landry, 6 vols.

Kripke, S. (1982) *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford: Basil Blackwell.

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

Ludueña Romandini, F. (2010) *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*, Madrid-Buenos Aires: Miño y Dávila editores.

Mauss, M. (1938) "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de 'moi' " En *Journal of the Royal Anthropology Institute*, vol. LXVIII, London, pp. 263-281.

Miller, A. y Wright, C., (compiladores). (2002) *Rule-following and meaning*, Ottawa: Carleton University Press.

Robinson, J. M. (1990) *The Pachomian Monastic Library at the Chester Beatty Library and the Bibliothèque Bodmer*, Claremont: Institute for Antiquity and Christianity.

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

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

Schmitt, C. (2009). *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot GmbH.

Thomas, Y. (1991) "Imago Naturae. Note sur l'institutionnalité de la nature à Rome" En AAVV., *Théologie et Droit dans la Science Politique de l'État Moderne*, Roma: École française de Rome.

Thomas, Y. (1998) "Le sujet de droit, la personne et la nature. Sur la critique contemporaine du sujet de droit" En *Le Débat*, N° 100, pp. 85-107.

Wittgenstein, L. (1988) *Philosophische Untersuchungen / Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica.

Wittgenstein, L. (1999) *Carnets de Cambridge et de Skjolden*, Paris: Presses Universitaires de France.

Wright. C. (1980) *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, London: Duckworth.