

Metahistoria | Altísima pobreza

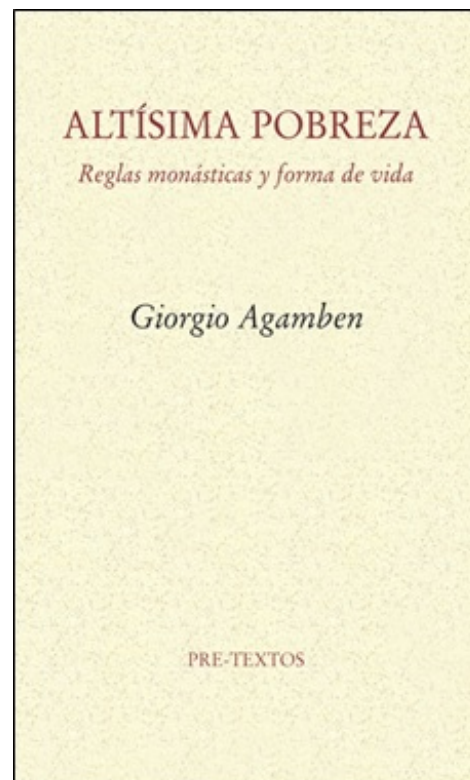
[MH metahistoria.com/novedades/altisima-pobreza/](http://metahistoria.com/novedades/altisima-pobreza/)

Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida

Giorgio Agamben

Quizás no sea exagerado señalar que el profesor italiano Giorgio Agamben es, probablemente, uno de los más destacados pensadores de la actualidad. Su monumental investigación en varios volúmenes sobre el «*Homo Sacer*» está llamada a ser (si es que no lo es ya) una de las más fructíferas investigaciones sobre la filosofía política para el siglo XXI. El libro que hoy reseñamos aquí, titulado «*Altísima pobreza*» forma parte, de hecho, del cuarto y último volumen de dicha investigación (que es completado con el libro «*El uso del cuerpo*», recientemente publicado en italiano y aún inédito en español). Al título de los libros de Agamben, suele acompañarles un subtítulo que da idea del contenido del libro. En este caso, dicho subtítulo, convenientemente elegido, es «*Reglas monásticas y forma de vida*».

Antes de comenzar a hablar propiamente del libro, es conveniente hacer un par de salvedades. Las obras de Agamben, y muy en particular las que constituyen la saga del «*Homo Sacer*» pueden ser leídas de forma independiente sin problema, aunque para comprender todos los matices pertinentes incluidos en el libro, tal vez sea preferible una lectura conjunta de varias de las obras (por ejemplo, aunque «*Altísima pobreza*» puede ser leído de manera independiente, tal vez sea conveniente haber leído previamente al menos otros dos libros del volumen segundo de la investigación: me estoy refiriendo concretamente a «*El sacramento del lenguaje*» y a «*Opus Dei*»). La segunda de las salvedades es que, pese al volumen ingente de documentación y textos históricos y clásicos, así como las referencias filológicas y arqueológicas que Agamben utiliza, los libros del «*Homo Sacer*» (y en general el conjunto de sus obras) no son estudios historiográficos sino fundamentalmente ensayos filosóficos (ontología, estética, filosofía política y jurídica y su interrelación constituyen el eje central del pensamiento de Agamben, girando todo ello alrededor de la categoría de la «potencia de no» que remonta hasta Aristóteles). Hechas estas dos salvedades, podemos ya sumergirnos propiamente en el contenido de «*Altísima pobreza*», contenido que intentaré resumir y explicar de forma sencilla.



El eje central sobre el que gira toda la investigación del «*Homo Sacer*» es la relación que, ya desde el derecho romano, se produce entre el poder soberano y la vida desnuda. Dicha figura del derecho romano, en su naturaleza aporética refiere a la persona que ha sido consagrada a los dioses. El «homo sacer» refiere a aquella vida que ha sido declarada «insacrificable» pero que a su vez, y de ahí su carácter aporético, puede ser matado por cualquiera sin que recaiga sobre él cargo alguno de homicidio (es decir, alguien que ha sido sustraído al juicio de los hombres, pero que a su vez puede ser asesinado de forma impune por cualquiera). Esta figura, es indisociable según la investigación del profesor Agamben, de la idea misma de la soberanía (es decir, el poder soberano necesita del «homo sacer» a la vez que la presencia del «sacer» es señal de la existencia de un poder soberano).



Conforme avanza la investigación a lo largo de los libros, nuevas nociones van añadiéndose a la ecuación: «estado de excepción», «juramento», «liturgia», «oficio», «campo» son algunos de ellos. De cara al libro «*Altísima pobreza*» nos van a interesar sobre todo el juramento, la liturgia y el oficio (de ahí la mención a las dos obras arriba nombradas, que son las que exponen esos conceptos en detalle).

Las implicaciones biopolíticas, o mejor dicho aún tanatopolíticas, de la figura del «homo sacer» son siempre muy claras en la obra de Agamben, que hace una relectura (tal vez, para muchos, excesivamente «pesimista» del concepto de biopolítica de Foucault). Intentando escapar del problema de la soberanía y la nuda vida sin caer en el nihilismo, Agamben cree observar un inicio, no perfectamente pensado todavía (y quizás hoy, nos advierte, realmente impensable), para esa salida a partir de la «forma-de-vida» detectable en las órdenes monásticas de la Edad Media, y muy en especial en la defensa de la pobreza llevada a cabo por la orden franciscana (especialmente en polémica con el papa Juan XXII, apoyado por los dominicos).

El libro, profundamente «trinitario», se compone de tres partes (*Regla y vida*; *Liturgia y vida*; *Forma-de-vida*). Cada una de las partes, a su vez, está formada por tres capítulos o sub-partes, y por un nexo (titulado *Umbral*) al final de cada parte, sirviendo de conclusión de la misma (y a su vez, cuando procede, de enlace con la siguiente).

En la primera parte del libro, la investigación de Agamben se orienta en una doble dirección: por un lado intenta indagar en la naturaleza de la «regla monástica», discutiendo su relación compleja con la norma jurídica, y por el otro trata de mostrar el significado individual y colectivo de la vida monástica. Una de las cosas más llamativas cuando me acerqué por primera vez al pensamiento de Agamben era la distinción que en algún sentido se reflejaba en su obra entre «regla» y «norma jurídica». Frente a la visión dominante del positivismo jurídico, en el que la norma jurídica y la regla son sinónimos, en la obra de Agamben entran en una suerte de relación diferencial. La naturaleza de esta relación no terminaba de quedar clara hasta que no leí «*Altísima pobreza*». El italiano sintetiza de la siguiente manera la relación cuanto menos problemática entre «regla monástica» y «norma jurídica»:

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

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



Vemos por lo tanto que la regla monástica tiene una mayor semejanza con el modo mismo de vivir del cristiano basado en el Evangelio que con una norma legal que establece preceptos concretos y sanciones por el incumplimiento. Incluso aun cuando la redacción pueda tener alguna semejanza con la norma jurídica, la regla tiene una mayor relación con el buen modo de conducir la vida (el ejemplo vital) por parte del cristiano. No obstante, también Agamben encuentra un vínculo de naturaleza «jurídica» en la regla, pero no de naturaleza civil o penal, sino como antecedente «constitucional». Según Agamben, si ha existido alguna vez algo parecido a un genuino «contrato social», éste ha tenido su materialización en la regla monástica y con su doble implicación: abandono del mundo exterior, y vida-en-común («cenobio») en el seno de la comunidad monástica.

En la segunda parte, la más breve con diferencia del libro, se describe la vida monástica como aquella que vive una «liturgia» permanente. La liturgia, en su sentido originario griego significa «servicio público». Dicho de otro modo, la naturaleza definitoria de la vida monástica es la «indecidibilidad»

(término muy utilizado también por Agamben) entre regla, vida y liturgia. A diferencia de lo que sucede con el sacerdocio (explicado en el libro «*Opus Dei*»), la vida del monje se basa en una suerte de «identificación» entre modo de vida, seguimiento de la regla, y liturgia permanente. En la segunda parte de «*Altísima pobreza*», el autor explica la naturaleza exacta (y compleja) de dicha «identificación». El mejor modo de hacer entender esta idea, es reproducir las propias palabras de Agamben nuevamente:

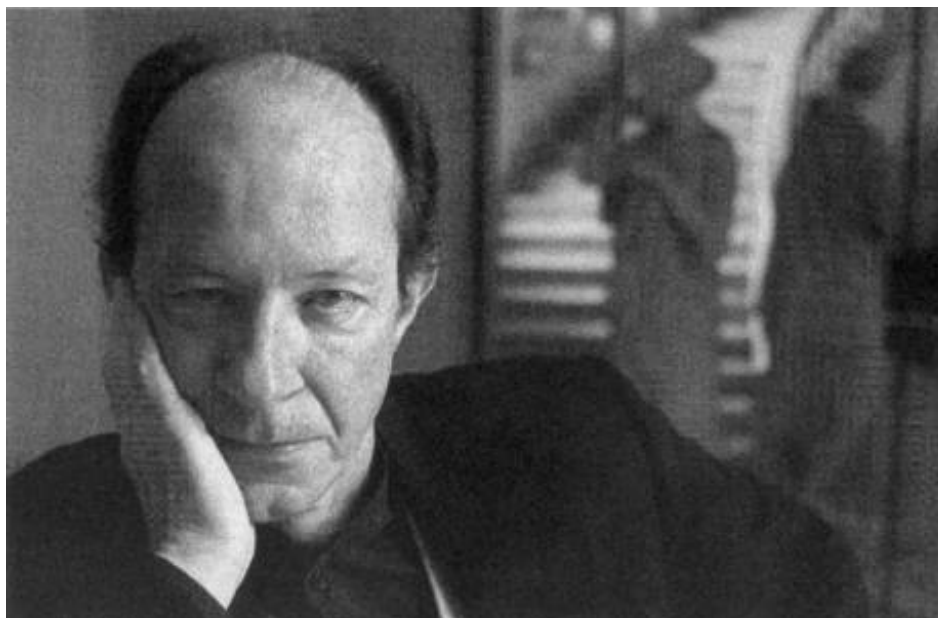
«En este problemático contexto, el cenobio aparece como un campo de fuerzas atravesado por dos tensiones opuestas: una dirige a resolver la vida en una liturgia y la otra, a transformar la liturgia en vida. Por una parte, todo se hace regla y oficio al punto de que la vida parece desaparecer; por la otra, todo se hace vida, los “preceptos legales” se transforman en “preceptos vitales”, de modo que la ley y la liturgia misma parecen abolirse. A una ley que se indetermina en vida, le corresponde, con un gesto simétricamente opuesto, una vida que se transforma integralmente en ley.

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

Pero quizás la parte más importante del libro se puede considerar que es la tercera. Y esto es así porque se dedica propiamente al estudio de la polémica sobre la pobreza, y con la regla (y, por tanto, forma de vida) de la orden franciscana. La forma de vida es el «escape» ante el problema de la soberanía y la nuda vida. Agamben, en otra obra («*Medios sin fin. Notas sobre política*») explica las cuestiones de la siguiente manera:

«Con el término forma-de-vida entendemos, por el contrario, una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida.

Una vida que no puede separarse de su forma es una vida que, en su modo de vivir, se juega el vivir mismo y a la que, en su vivir, le va sobre todo su modo de vivir. ¿Qué significa esta expresión? Define una vida -la vida humana- en que los modos, actos y procesos singulares del vivir no son nunca simplemente “hechos”, sino siempre y sobre todo “posibilidad” de vivir, siempre y sobre todo potencia. Los comportamientos y las formas del vivir humano no son prescritos en ningún caso por una vocación biológica específica ni impuestos por una u otra necesidad; sino que, aunque sean habituales, repetidos y socialmente obligatorios, conservan en todo momento el carácter de una posibilidad, es decir ponen siempre en juego el vivir mismo. Por esta razón -es decir en cuanto es un ser de potencia, que puede hacer y no hacer, triunfar o fracasar, perderse o encontrarse- el hombre es el único ser en cuya vida siempre está en juego la felicidad, cuya vida está irremediable y dolorosamente asignada a la felicidad. Y esto constituye inmediatamente a la forma-de-vida como vida política.»



Esta noción de forma-de-vida precisamente tiene su origen (al menos en Agamben) alrededor del tema de la «altísima pobreza» en el pensamiento y vida de Francisco y de la orden monástica que él fundó.

De la orden franciscana, es muy conocida su renuncia a la propiedad de los bienes materiales, posición que le enfrentó al papado de Juan XXII. Agamben en su libro dedica unas 75 páginas del libro (es decir, más de un tercio del mismo) a analizar la historia de la orden franciscana desde su fundación hasta el momento del conflicto con el papado. Recupera y sistematiza los argumentos de las polémicas franciscanas, tanto la interna a la orden (entre espirituales y los conventuales), así como la que enfrentó a la orden (en los momentos en que Miguel de Cesena era «ministro general» de la orden y contaba con el apoyo de importantes nombres, como el de Guillermo de Ockham) con el papado.

Siendo de sobra conocido el momento «anti-jurídico» representado por la orden franciscana, donde su posición era entendida sobre todo como una negación del derecho de propiedad (pensemos, por ejemplo, que desde la orden se representaba la propiedad como consecuencia del «pecado original» y la «expulsión del Paraíso», es decir como consecuencia del pecado del hombre contra Dios), sin embargo no es exactamente ese punto el que pretende destacar, en sí mismo, Agamben. El autor pretende centrar nuestra atención en el modo en que la «altísima pobreza» franciscana, más que en una mera negación de la propiedad marca un fenómeno verdaderamente revolucionario en su teoría del «uso», una teoría nunca completamente acabada. Aunque previsiblemente el desarrollo de dicha teoría será el objeto del último libro que ponga conclusión al estudio del «*Homo Sacer*», el profesor Agamben no quiere dejar de destacar el carácter fuertemente «escatológico» de la posición franciscana. Aunque no existe, dice el autor, una verdadera descripción del «uso» en la literatura de los miembros de la orden más allá de como simple oposición al derecho de propiedad, Agamben entrevé el potencial revolucionario de la idea, especialmente en la obra de Pedro de Juan Oliva:

«El carácter escatológico específico del mensaje franciscano no se expresa en una nueva doctrina, sino en una forma de vida a través de la cual la propia vida de Cristo vuelve a hacerse presente en el mundo para llevar a cabo no sólo el significado histórico de las “personas” en la economía de la salvación, sino su vida como tal. La forma de vida franciscana es, en este sentido, el final de todas las vidas (finis omnium vitarum), el último “modus”, después del cual ya no es posible la múltiple dispensación histórica de los “modi vivendi”. La “altísima pobreza”, con su uso de las cosas, es la forma-de-vida que comienza cuando todas las formas de vida de Occidente han llegado a su consumación histórica».

Además, añade lo siguiente, como colofón final y enlace con el último libro de la serie:

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



Descubrir la obra del «Homo Sacer», y en general todo el pensamiento de Agamben, realmente supone una completa transformación a la hora de percibir y pensar los problemas de nuestro tiempo. Sin duda, esa suspensión entre el desasosiego y un principio de esperanza mesiánico, no a realizar en el futuro sino a vivir y existir en el uso del momento, no puede dejar la cuestión en un mejor punto para repensar, frente a un mundo de apropiación y consumo de la vida, una doctrina del uso mismo de un mundo inapropiable. Estoy expectante ante la forma en que Agamben presente, a modo de conclusión, ese replanteo. De momento, disfrutemos del camino.

Giorgio Agamben nació en Roma en 1942. Es profesor de filosofía en la Universidad de Verona y traductor al italiano de las obras de Walter Benjamin. Ha publicado, entre otros, *Estancias* (1995); *La comunidad que viene* (1996); *Homo sacer* (1999); *Lo que queda de Auschwitz* (2000); *Medios sin fin* (2001); *El lenguaje y la muerte* (2003); *Estado de excepción. Homo sacer* (2004), "Bartleby o de la contingencia" en *Preferiría no hacerlo* (Bartleby el escribiente de Herman Melville, seguido de tres ensayos sobre Bartleby) junto a Gilles Deleuze y José Luis Pardo (2000), *Lo abierto* (2005), *El reino y la gloria* (2008), *Ninfas* (2010) y *Opus Dei* (2012).

*Publicado por la editorial Pre-Textos, octubre 2014.