

“NON POTEST CIVITAS ABSCONDI
SUPRA MONTEM POSITA”
IGLESIA Y *ETHOS* MONACAL EN LA RESTAURACIÓN
MEDIEVAL DEL ESPACIO PÚBLICO

JUAN C. VALDERRAMA ABENZA

1. “*Obsculta, o fili, praecepta magistri, et inclina aurem cordis tui, et admonitionem pii patris libenter excipe et efficaciter comple...*”¹. En lo alto de la vieja ciudad romana de Casino, sobre los restos del templo dedicado a Apolo, envuelto por la floresta, lejano al tránsito, como una isla plantada en el desierto: un *oasis*, un Edén, *locus pacificus* en medio de un universo en guerra². Allí mismo, en lo alto, tras los inicios de su vida monacal entre las cuevas de Subiaco, fijó Benito de Nursia un nuevo centro de gravedad social para el espíritu. Aquellas primeras palabras de la *Regla* con que el nuevo abad dispuso el ánimo de su incipiente comunidad monástica, darían a ese espacio ganado a la barbarie en el desierto, y a aquel

1. *Bened. Reg. monach.*, Pról., 1.

2. Cfr. C. DAWSON, *La religión y el origen de la cultura occidental*, Encuentro, Madrid, 2011, p. 56; J. H. NEWMAN, “The mission of St. Benedict”, en *Historical Sketches (II)*, Pickering & Co., Londres, 1881, p. 398; J. LE GOFF, “La ciudad como agente de civilización”, en C. Cipolla (ed.), *Historia Económica de Europa (I)*, Ariel, Barcelona, 1979, p. 82.

año de 529, un valor, antes y por encima de cualquier idea, especialmente ejemplar o prototípico.

En nada disminuye esto la potencia de otras ideas y *arquetipos* para la reconstrucción del “universo simbólico” medieval o de su devenir político. Abundan los ejemplos clásicos de categorías tales: el monoteísmo en la crítica a la teología política por parte de E. Peterson (*Der Monotheismus als politisches Problem*, 1935); la analogía de los “dos cuerpos del rey” de Kantorowicz; la *Civitas Dei* agustiniana en la interpretación de los conflictos y convergencias jurisdiccionales entre *auctoritas* y *potestas* por parte de Arquillière, M. Pacaut, G. Tabacco, Étienne Gilson, desde otro ángulo, en *Les métamorphoses de la Cité de Dieu* (1952)... Breve catálogo éste en que tampoco deberían faltar *El Reino de Dios, arquetipo político* de García Pelayo entre nosotros, las consideraciones en torno al desarrollo del corporativismo de Otto von Gierke en *Las teorías políticas de la Edad Media (Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, 1881), las de Voegelin también sobre la lucha por la representación (*The New Science of Politics*, 1952), y un largo etcétera³.

2. Pero la historia en todo caso no la construyen las *ideas*, al margen del significado práctico que puedan adoptar abriendo escenarios de posibilidad para los hechos, o sirviéndonos a la reconstrucción de una *Weltanschauung* suficientemente comprensiva para quienes vamos *desde fuera* a ellas. Tampoco tienen por qué alojarse ellas perfectamente nítidas en la conciencia de los hombres para que sus comportamientos gocen de una dirección enteramente racional. Dentro del universo de significados en que actúan, la validez –para ellos– de cualquier –para nosotros– *tipo* o *arquetipo*, descansa en una trama empírica de relaciones significativas de cuya institucionalización nuestras representaciones, creencias y concepciones de sentido reciben de hecho su verdadera *intentio* práctica: su eficacia directiva de la acción según *algún* sentido y, cosa que aquí nos interesa, su capacidad para *hacer* (y *representar* su) *época*.

3. Vid. E. H. KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey* (1957), Akal, Madrid, 2012; H.-X. Arquillière, *El agustinismo político: ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media* (1934), Univ. de Granada & Univ. Valencia, Granada, 2005; M. PACAUT, *La Théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Âge*, Aubier, París, 1957; G. TABACCO, *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV* (1950), Firenze Univ. Press, Florencia, 2010; E. GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Vrin, París, 2005; M. GARCÍA PELAYO, *El Reino de Dios, arquetipo político* (1959), en *Obras Completas* (vol. I), C.E.C., Madrid, 1991, pp. 735-906; O. VON GIERKE, *Las teorías políticas de la Edad Media*, CEPC, Madrid, 2010; E. VOEGELIN, *The New Science of Politics*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1952.

Por lo demás, como el curso de cualquier orden social y época, la originalidad histórica del universo medieval –y cuánto más del Cristianismo que lo anima– no reside sin más en la cristalización de un cierto número de ideas, que habrían de ir formándose en el tiempo. Responde ante todo a la acción de actores conmovidos por la vivencia y la memoria de determinados *hechos* cuyo poder normativo conservaron⁴. Esto es lo esencial: antes de toda reconstrucción especulativa, se erguía objetiva y públicamente *ante su experiencia* un *hecho*. Y esto es lo que el Cristianismo se empeñó en salvar, en oposición a la “rebelión contra el tiempo concreto” que caracteriza al *mito*⁵: salvar de la “categoría” al *hecho*, al hombre del “personaje”, de la “estilización” de la experiencia su vigencia o su actualidad *vivida*. Entonces, en efecto, “todas las conciencias vivían del recuerdo de un hecho histórico –escribió Gilson–, de un acontecimiento con relación al cual se ordenaba toda la historia anterior y del que databa el comienzo de una nueva era; un acontecimiento único, del que casi podría decirse que señalaba una fecha para Dios mismo”⁶. La conciencia de aquel hecho delimitó la historia, dotándola de una unidad hasta entonces imposible. Y rigió el esfuerzo por informar desde su centro el tejido de relaciones y formas de comprensión que hicieron del propio decurso histórico un *drama* narrable solamente a partir de su *recuerdo*.

3. Καί ὁ λόγος σαρκὶ ἐγένετο (*Jn* 1, 14): el Verbo se hizo carne – tiempo y materia, *cuervo*– y habitó. Tal fue el hecho. El *Lógos* se tomó *su tiempo* del tiempo disponible humano, y este tiempo midió al habitarlo: le impuso desde dentro límite y finalidad. Bajo el *signo escatológico* de su consumación, esto haría saltar la razón de todas las cosas desde dentro afuera: desde la vigencia de sus principios inmanentes –de la *ousía*– hacia la *parousía*, cuya espera le confiere al tiempo que atraviesa el sentido objetivo de una preparación⁷.

Puestas frente a esto, las representaciones y categorías históricas antiguas, si sobrevivieron, fue pasando inevitablemente por la fragua de su transformación. “En esta religión se ha transformado el mundo”⁸. Cruzando el umbral abierto por el cristianismo, Roma se revistió de un nuevo

4. Cfr. J. H. NEWMAN, “The mission of St. Benedict”, p. 365.

5. Cfr. M. ELIADE, *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid, 2000, p. 87.

6. É. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981, p. 353.

7. “Cum autem subiecta fuerint illi omnia, tunc ipse Filius subiectus erit illi, qui sibi subiecit omnia, ut sit Deus omnia in omnibus” (1Co 15, 28).

8. Cfr. S. AGUSTÍN, *De fide rerum*, I, 7, 10, PL (40), 179.

habitus que decidió, junto a la forma específica de su conservación, la radical distancia también entre su canon de civilización y el nuevo: entre uno y otro *ethos*.

Roma no era el *mundo* ya; no era la civilización ni era el *futuro*. Tomada sin excesivas dificultades por las tropas sin suelo de Alarico (410), la conmoción por la caída de la otrora *caput gentium* tuvo más de escándalo por la impotencia propia que de asombro por la supremacía de la fuerza ajena. Cristianos y paganos asistieron con idéntica inquietud al naufragio del universalismo jurídico-concreto representado por la *aeterna imperii*⁹. Todavía a S. Jerónimo, a los dos años de aquello, se le rompía la voz entre sollozos evocándolo: “*haeret vox, et singultus intercipiunt verba dicantibus*”¹⁰. Pero no fue tanto a causa del impacto de la violencia bárbara cuanto por el avance en la *desertización* que desde dentro, progresivamente, fue royendo desde tiempo atrás un espacio público cuyas fronteras fueron en su día las de la humanidad civilizada misma. Lo demás, todo lo demás, era *barbarie*, un mundo precario y extraño en cuyas márgenes el reconocimiento propio no era posible. De modo que al declarar Jerónimo el desplome del mundo conocido propiamente “en regla” –*Orbis terrarum ruit*–¹¹, estaba echando mano de algo más que de una mera exageración retórica. Su lamento, como el de tantos, si fue justo con la *conciencia de sentido* que iluminaba la marcha de los acontecimientos, hubo de serlo también con ellos necesariamente.

4. En el desierto de civilidad dejado por Roma en el orden de su espacio, vino a implantar el cristianismo un nuevo *principio de unidad* distinto cualitativamente al precedente. Y un nuevo principio de *representación* con él. Es claro que la *memoria* del viejo Orbe, destilada por los elementos emergentes del imaginario medieval, seguiría interviniendo de manera decisiva en los intentos sucesivos de restauración de la forma política imperial en Occidente. Aún próximos los acontecimientos, Paulo Orosio veía en la *inruptio urbis* –auténtica *vastatio* para su maestro Agustín en cambio–¹² y en las esperanzas de pacificación abiertas por la nueva *Gothia*, la

9. Cfr. CICERÓN, *De Rep.*, III, 23, 34. Vid. F. J. CASINOS MORA, “El dualismo autoridad-potestad como fundamento de la organización y del pensamiento políticos de Roma”, *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 1999 (11), pp. 85-109; F. G. MAIER, *Las transformaciones del mundo mediterráneo (ss. III-IV)*, Siglo XXI, Madrid, 1994.

10. S. JERÓNIMO, *Ad Principiam virg. (Ep. 127)*, PL (22), 1094.

11. S. JERÓNIMO, *Ad Gaudentium (Ep. 128)*, PL (22), 1099.

12. Cfr. S. AGUSTÍN, *De excidio urbis*, 3, PL (40), 718 ss. Sobre la confrontación de las lecturas de Orosio y Agustín en este punto, vid. R. W. MATHISEN & D. SHANZER (eds.), *Romans*,

salv guarda y renovación del papel providencial de la *Romania*¹³, vigente sin embargo en la franja helénica bajo Constantinopla. También la *auctoritas* de los Augustos, revisitada desde la majestad sacerdotal davídica, seguiría inspirando por bastantes siglos los usos y discursos de legitimación de los ideales universalistas de los posteriores reinos, de los que la *renovatio imperii* de las casas carolingia y otónida constituyó, si no su primera ni su única representación (con frecuencia otros reyes afirmaban su *imperium* en los límites de sus propios reinos), sí desde luego la más dilatada y emblemática.

Sin embargo, y con independencia de su verdadera consolidación histórica, si estos y otros programas de restauración integraron según su propio genio esa memoria, *fue a partir de otra* aún más fundamental, por la que las pretensiones de ultimidad del ideal civilizatorio que había llevado Roma hasta los confines del orbe, se disolverían definitivamente en el establecimiento público de un nuevo principio directivo de la unidad del mundo.

5. La universal *communio iuris* de la que había sido Roma portadora hasta el momento, lo era la Iglesia ahora como representante concreta de la *nueva ley* encarnada en Cristo: *communio corporis Christi*¹⁴. La Iglesia era por ello auténtica *Oikumene*, capaz de unificar espiritualmente en su forma esa maraña anarcoide de dominios y castillos, de iglesias y conventos, de marcas, de ciudades, de familias, *universitates*..., que materialmente tejían el espacio medieval como un *cosmos* orgánico, hecho de abajo arriba, de un modo tan extraño a la mirada homogeneizante sobre el espacio traído en su momento por la *ratio status*. Para darle unidad a tanta diferencia habría que mirarla desde arriba. Y esto era algo del todo natural para la Iglesia, cuya forma, que no era *impolítica* ni *antipolítica*, era en cualquier caso *más que política*. Porque la autocomprensión de la pertenencia a esta *Oikoumene* no pasó por el tamiz de un nuevo criterio natural-político, sino que se produjo precisamente desde su negación: de la negación de su carácter último (*Jn* 18, 36), y de la condición sacral de sus estructuras de dominio, racionalizándolas en forma de un *oficio* ejercido por gracia de una *delegación* (*Rom* 13, 1). Con ello el mundo que ordena la

Barbarians and the Transformation of the Roman World, Ashgate Publ., London & NY, 2011, pp. 35-36.

13. Cfr. P. OROSIO, *Hist. adv. pag.*, VII, 43, 5, *PL* (31), 1172-1173.

14. Cfr. J. RATZINGER, *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de S. Agustín sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid, 2012, pp. 339.

política no quedó a su suerte: no era invencible. Salvado “del mito de una sociedad perfecta”¹⁵, recibía su medida de otra instancia; y ésta, en su forma última, no le pertenece.

Roma, sí, según naturaleza precedió a la Iglesia, que se insertaba en ella. Es lo que había defendido, por ejemplo, Optato de Milevo (s. IV) contra ciertas tendencias donatistas de un modo que llegaría a convertirse en lugar común: “*non enim respublica est in Ecclesia, sed Ecclesia in respublica est, id est, in Imperio Romano*”¹⁶. Ahora bien, aun siendo así, también la Iglesia era *primera* con relación a Roma; en este caso según los fines. El destino dejaba de jugarse en el marco de la organización política para instalarse en un *ethos* diferente por completo, en el interior del cual – y sólo en el interior del cual– la memoria del hecho radical del Cristianismo podía seguir desplegando todo su alcance normativo, sin verse aprisionado por la necesidad de autojustificación teológico-política de un orden público al fin y al cabo finito como era el imperial, ya fuese éste además cristiano o no. Por eso, cuando en la *Ciudad de Dios* Agustín de Hipona desplaza a las cercanías de la *theologia naturalis* de los filósofos antiguos, y en particular de los platónicos y estoicos, el contenido del anuncio cristiano, alejándolo completamente de los *turpes* y *damnabiles* relatos mítico-políticos distinguidos por Varrón, no será solo a causa de sus fabulaciones¹⁷, sino por la imposibilidad misma de que pudiera el orden civil representar de un modo definitivo una Verdad a la que, anclada en otro orden, por el contrario sirve¹⁸. El Reino de Dios, “*cuius pars in nobis peregrinatur*”¹⁹, no coincide con ninguna estructura histórica particular, sino que es Dios mismo: “*Ipse est patria quo imus, ipse via qua imus*”²⁰.

Es, en efecto, “a partir de las *nationes* –escribe Ratzinger– de la que es reunida la Iglesia”; pero no como un pueblo *entre* pueblos, ni un pueblo *sobre* pueblos, sino *de* pueblos²¹. Es, salvo analógicamente, algo distinto a un pueblo, algo enteramente original respecto al sentido “nacional” de una *gens* o el *ethnos*: es un *cuero*. En él todas las barreras naturales se en-

15. A. SCOLA, *La dottrina sociale della Chiesa: risorsa per una società plurale*, Vita e pensiero, Milano, 2007, p. 51.

16. S. OPTATO, *De schism. donatist.*, PL (11), 999.

17. Cfr. S. AGUSTÍN, *Civ. Dei*, VI, 6, 2 (ed. bil., BAC, Madrid, 1958, vol. I).

18. Cfr. E. VOEGELIN, *The New Science of Politics*, p. 85.

19. Cfr. S. AGUSTÍN, *Civ. Dei*, X, 7.

20. S. AGUSTÍN, *Serm. 92. De eisdem verbis Evang. Math. (22, 42-46)*, 3, 3, PL (38), 573. Cfr. *Serm. 123. De verbis Evang. Ioan. (2, 1-11)*, 3, 3, PL (38), 685.

21. J. RATZINGER, *Pueblo y casa de Dios*, pp. 135-136.

cuentran transcendidas como unidad que rige y participa en lo diverso. A la verdadera ciudadanía, la de “los cielos” (*Filip.* 3, 20), han accedido potencialmente todos: *sive Iudaei sive Graeci sive servi sive liberi* (*1 Cor* 12, 13; *Gal* 3, 26-28). De ahí lo extraño, hasta la categorización jurídica del *corpus mysticum* como *persona ficta*, presupuesta en la implosión tardo-medieval de la *Christianitas*, de la aplicación del concepto fuera de la Iglesia, y en concreto a la *universitas* política²². Sólo la verdad une; el poder divide. El radical particularismo que atraviesa a lo político le impide adjudicarse semejante alcance universal, tanto en el espacio frente a la barbarie, como en el tiempo, que en la Iglesia dialoga con la eternidad.

Si en Occidente, desde Carlomagno hasta los Hohenstaufen en plenos siglos XII y XIII, los reinos cristianos pudieron esbozar una unidad política semejante no fue, como originariamente se consumó en Bizancio, por un proceso de hibridación de sus principios directivos –*sacerdotium e imperium*– en uno de sus depositarios, ya fuese el *Rex*, como allí fue el caso, o el *Sacerdos*, como hizo ver aquí la defensa de la *plenitudo postestatis* trazada por Bonifacio VIII (*Unam Sanctam*) o Gil de Roma (*De ecclesiastica potestate*). Más bien frágil y tardía, la tendencia a la representación política del cuerpo respondió primariamente, en el poniente de la Cristianidad, a una *voluntad* de afirmación existencial frente a terceros, a cuyos ojos la unidad aquélla podía adquirir una sustantividad que, sin embargo, hacia el interior no siempre resultó tan definida: frente a Constantinopla, primero, cuyos problemas domésticos la hacían inefectiva en la resolución de los conflictos continentales pese a su legitimidad histórica político-ecclesiástica; y, cada vez con mayor urgencia, en el Mediterráneo contra el Islam. *Vacío de poder y enemigo público* contribuyeron juntos a la actualización del potencial político que la Iglesia guardaba sólo germinalmente dentro de sí.

6. Por lo demás, la no politicidad de la pertenencia cristiana, que de Oriente a Occidente hacía del cuerpo de la Iglesia única *respublica*²³, sería vista muy deficientemente si se la redujera a su sola *instancia invisible*, en su *mysterium, sacramentum unitatis*. Solidaria a esta realidad suya de tipo espiritual, por cuya referencia lo político no podía más que rebajarse al

22. Cfr. E. H. KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey*, pp. 221 y ss.; E. VOEGELIN, *The New Science of Politics*, pp. 41 y ss.

23. S. AGUSTÍN, *De op. monach.*, 25, 33, *PL* (40), 573. Vid. A. OLIVER, “*Ecclesia y Christianitas* en Inocencio III (en función de la idea de unidad medieval)”, *Estudios Lulianos*, 1 (1957), pp. 217-244.

plano exclusivamente *secular*, se halla el principio de su configuración corporativa bajo forma apostólica, o sin más, episcopal, que será donde la política y la fe se encuentren y, llegando el caso, rivalicen: una *societas* públicamente visible configurada en torno a poderes representativos personales, convergentes todos ellos –signo y fundamento de su unidad– en el de la sede de Pedro²⁴. En ella encuentra Roma el fundamento de su centralidad; lo que en la geografía espiritual de la *Christianitas* haría de ella el eje y condición de su catolicidad: “*gens sancta, populus electus, civitas sacerdotalis et regia, per sacram beati Petri sedem caput orbis effecta*”²⁵.

No *sedes Augusti*, pues, sino *Roma sedes Petri*: frente a ella primero, Babilonia que perece; sobre ella –como su *perfeccionamiento*– luego²⁶. El tiempo hará que auxiliariamente los elementos simbólicos de la primera se combinen representativamente con los de ésta para la legitimación *in saeculum* de sus órdenes jurisdiccionales, “*auctoritas sacra pontificum et regalis potestas*”²⁷: de su recíproca subordinación de acuerdo con su función al cuerpo, o eventualmente, de su supremacía. La lucha por Roma, en cualquier caso, de los siguientes siglos (o la lucha en torno a ella, o contra ella)²⁸, fue la *lucha por la representación* de esta *Oikoumene*, siempre bajo esa misma doble condición: *civitas conmixta, civitas perplexa, civitas regia et sacerdotalis*.

7. El valor arquetípico de la Roma restaurada descansa en haberle proporcionado a la cosmovisión un *centro*²⁹, en haber insertado el nuevo sentido de su universalidad en un *topos* concreto, del que irradiará el proceso de su propia modulación histórica en versiones de realización inevitablemente particulares y finitas, siempre incapaces de cumplir definiti-

24. Cfr. C. SCHMITT, *Catolicismo y forma política*, Tecnos, Madrid, 2001, pp. 27 y 37.

25. S. LEÓN MAGNO, *Serm.* 82, 1, *PL* (54), 423.

26. Cfr. R. ALVIRA, “Sobre el significado de Roma”, en M^a P. GARCÍA RUÍZ (et al.), *Urbs aeterna. Actas y colaboraciones del Coloquio Internacional “Roma entre la Literatura y la Historia” (Homenaje a la Prof. Carmen Castillo)*, EUNSA, Pamplona, 2003, p. 182; J. ORLANDIS, *El pontificado romano en la historia*, Palabra, Madrid, 1996, p. 50 y ss.; E. MITRE, “Roma y el fin de mundo antiguo desde la Edad Media”, en G. BRAVO CASTAÑEDA, *La caída del Imperio romano y la génesis de Europa*, UCM, Madrid, 2001, pp. 214-270.

27. S. GELASIO I, *Ad Anast. Imper. (Ep. 8)*, *PL* (59), 42.

28. Cfr. G. G. STROUMSA, *Barbarian philosophy: the religious revolution of early Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999, pp. 57 y ss.; E. MITRE, *Una primera Europa. Romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, Encuentro, Madrid, 2011, pp. 115 y ss.; M. GARCÍA PELAYO, “La lucha por Roma (sobre las razones de un mito político)”, *Revista de Estudios Políticos*, 1960 (111), pp. 43-81.

29. Vid. M. ELIADE, *El mito del eterno retorno*, pp. 21-29.

vamente aquello que, sin embargo, significan. Como el *icono* acerca lo que presenta y al mismo tiempo lo aleja como irreductible a él, así también fue la *Christianitas* el homenaje que Occidente pudo tributarle al cristianismo un día sin arrastrarlo por ello irresistiblemente en su desgaste. Para la idea cualquier realización histórica parece inadecuada, como si no diera de sí lo suficiente: la trasciende. Pero a la vez que entonces la obra revela su propia inadecuación, y así la finitud que lastra todo lo nacido de la mano humana, también muestra su entera consistencia como única *forma* posible de acceder a la *presencia* de lo que significa; o sea, como su *mediación*³⁰.

Si Roma le dio, en este sentido, al universo un *centro*, el monacato, en la cartografía físico-espiritual trazada desde ella, un *ethos*. Su papel, y el del benedictino muy en particular, resultó decisivo en el proceso de *eclesialización del espacio* que, en paralelo a la *eclesialización de las ideas* –y en particular de la de Roma, descrita por J. Fischer y H. Löwe (*Verkirchlichung der Romidee*)–, se operó dentro y fuera de los territorios comprendidos en el antiguo orbe.

La labor de la Iglesia se movió en este proceso en un horizonte *socialmente trascendental*³¹: informar un género específico de vida capaz de hacerle frente socioculturalmente a la asimetría existente entre las *referencias globales de sentido* instauradas en la difusión del cristianismo, y las *instancias funcionales* y programas de acción heredados del universo antiguo. Se trataba, en última instancia, de *civilizar*: “constituir una comunidad de tal suerte cristiana, que en ella adquiriera significación jurídica inmediata el dominio de la fe y con ello también del derecho divino”³². Sedes episcopales y monacato constituyeron las fuerzas motoras de este programa de civilización *sub specie aeternitatis*. En los núcleos urbanos, sobre todo, las primeras; en sus afueras –bosques y colinas– el segundo. Unas para la conservación del orden y contención de la barbarie, ganada para Roma al paso de su cristianización; las otras, como en su *límite*, en cambio, para su regeneración.

En efecto, la recepción por el episcopado de las funciones aristocráticas asociadas al decaído tejido institucional urbano, además de proporcio-

30. Vid. R. ALVIRA, “Participación y representación: una encrucijada metafísico-política”, *Anuario Filosófico*, 2003 (36, 1), pp. 17-28.

31. Cfr. R. ALVIRA, “Intento de clasificar la pluralidad de subsistemas sociales, con especial atención al Derecho”, *Persona y Derecho*, 1995 (33), p. 44.

32. E. VON HIPPEL, *Historia de la Filosofía política* (vol. I), I.E.P., Madrid, 1962, p. 310.

narle a la Iglesia una ampliación de sus responsabilidades públicas, incrementó indudablemente también su autoridad social. Esto le permitió actuar como barrera normativa ante el desmoronamiento general de las instituciones y el avance social y cultural de la barbarie, al mismo tiempo que ser reconocida ella, la Iglesia urbana, como *depositaria natural* del viejo orden, como intérprete y legítima custodia de la *romanitas* frente a un cada vez más extraño y más lejano mundo espiritual helénico³³.

8. Pero sólo hasta cierto punto el cristianismo, en permanente tensión escatológica, podía ver en la ciudad su propio espacio. La *parousía* no queda al alcance del *eón* presente que se le entrega al poder defensivo de la fuerza política (*katechon*). En la lectura apocalíptica de esta tensión es en el *desierto* donde la Iglesia, se dice, tiene *su lugar* a salvo de las fuerzas de este mundo: “*in desertum in locum suum*”, “*locum paratum a Deo*” (Ap. 12, 14; 12, 6).

El ideal civilizatorio por el que la Iglesia pudo sostener las estructuras temporales de la nueva sociedad romano-germánica, requería por eso del respaldo de un nuevo *tipo humano* para el que las expectativas de perfeccionamiento ofrecidas por el *ethos* ciudadano resultaban obviamente insuficientes. Una nueva *paideia* emergía extramuros del espíritu civil, que venía a desbordar el potencial perfectivo atribuido clásicamente al ideal político de la *vita activa*³⁴.

Cuando siguiendo el modelo cenobítico oriental abierto por Pacomio y por Basilio, Benito de Nursia se estableció en Casino, dio a ese nuevo *ethos* su lugar. No es que hasta entonces este modelo resultara extraño. Se había ido desarrollando muy rápidamente desde hacía al menos dos siglos, hasta alcanzar las costas irlandesas. Martín de Tours, Jerónimo en su estancia en Tréveris, Juan Casiano en el monasterio de San Víctor o el propio Agustín de Hipona, habían dado un impulso formidable a esta búsqueda de perfección en las márgenes de un mundo por otra parte cada vez más cristianizado. Y con ellos, directa o indirectamente, otras figuras decisivas en la formación del *corpus* cultural del alto Medievo en Occidente: Casiodoro, Gregorio Magno, Isidoro de Sevilla, etc. Su condición directamente

33. Cfr. G. DE RUGGIERO, *La filosofía del Cristianesimo*, Laterza, Bari, 1967, pp. 397-398.

34. Cfr. W. JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, F.C.E., México D.F., 1985, p. 105; H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2009, pp. 25 y ss.

romana, en cambio, celosa de la estabilidad, la discreción y el orden³⁵; su engarce eclesial, en íntima unidad con los episcopados; su empuje misionero, como colonos en expansión y peregrinos..., caracterizarían el genio de la empresa benedictina –y en general del monacato cenobítico– frente a la que había configurado la vida religiosa en el Oriente desde los primeros tiempos, principalmente a partir de la experiencia del anacoretismo de génesis egipcia.

El del anacoreta es, en efecto, un *ethos* anticivil por antonomasia. Es lo más alejado, física y espiritualmente, del *ordo civitatis*. Allí, en el desierto, reclusos en las cuevas de un inquietante mundo puramente natural, desasistidos de toda pauta lógica, rodeados a menudo por los huesos de los muertos, vagando entre sepulcros, los anacoretas se enzarzan en una lucha total contra las fuerzas demoníacas³⁶: heroicamente, cuerpo a cuerpo, hostiles a someter su ascenso al “Solo” al peso normativo de toda mediación. En ese *locum horroris* del desierto absoluto (*panéremos*) no cabe la norma, ni la regla. Es un espacio, simple y llanamente, *excepcional*. Esto no impedirá que, denunciando un *pathos* permanente en la vida religiosa en general, se deje ver también en el orden monacal comunitario. Pero de ser así, sólo como su caso límite. Una tensión semejante constituye un riesgo para la discreción del cenobio, algo temible que debe ser puesto bajo control; y ni siquiera entonces puede dejar de suscitar legítimamente escrúpulos sobre su sentido auténtico. El *horror a la norma* del eremita se transforma ahora en su contrario, en una suerte de *horror vacui* hacia la historia. Sí: también aquí se busca ascender a solas hacia el Solo; pero este ascenso pasa como garante de su autenticidad por la *obediencia* en el contexto objetivamente determinante de una forma histórica concreta. El cenobio se enfrenta a la amenaza de la anomia por la comunidad humana *en y desde un nomos*. Fue del todo natural, por eso, que llegado el momento fuera éste, más que aquél, el verdadero principio de orden de la naciente sociedad romano-germánica en Occidente, a cuyo inquieto mundo moral basado en la conquista y en la fuerza, vino a ofrecerle “el ejemplo y el auxilio de su propio ordenamiento”³⁷.

35. Cfr. C. H. LAWRENCE, *Medieval monasticism*, Pearson Educ. Ltda., Londres, 2001, pp. 21 y ss.; G. TABACCO, “Eremo e cenobio”, en *Spiritualità e cultura nel Medioevo*, Liguori, Nápoles, 1993, pp. 160-161.

36. Cfr. J. Á. MOLINA, “La cueva y su interpretación en el cristianismo primitivo”, en E. CONDE GUERRI (et alii), *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad tardía (homenaje al Prof. A. González Blanco)*, EDITUM, Murcia, 2006, pp. 871 y ss.

37. G. TABACCO, “Eremo e cenobio”, p. 165.

Huyendo de la ciudad, ahora desierto, los monjes hicieron del desierto un modelo nuevo de ciudad³⁸. Sobre todo, y en primer lugar, de la *de Dios*, cuya imagen impregnaría luego el espacio civil configurándolo de un modo nuevo y específico. Una nueva forma de disposición del espacio incorporaba el monje con la forma de su habitar. Allí, en Casino, Benito tomó una tierra y fijó un asentamiento: “derribó sus ídolos, echó por tierra el altar, taló los bosques”³⁹. Una nueva ordenación sobre la tierra impuso a imagen de la suya propia, que a modo de una auténtica *reditio*, le devolvía al Origen una realidad que se le había extraviado, y que al fin, bajo su ordenamiento, se ponía *en regla*.

9. La sustancia de esta restauración cifrada en la obediencia de la regla, constituye sin embargo un *nomos* completamente otro al que en la mente pagana antigua permitía dar forma al coexistir político. Para el genio griego el espacio público consistía estrictamente en la emergencia de una posibilidad. Y esta posibilidad, aunque arraigara en la *energeia* del propio *bíos*, bien podía haberse abierto de forma completamente diferente a como se dio en la *polis*... o no haberse actualizado nunca. La clave de la vida en lo común político respondía a la dinámica formalizante de un ascenso, a una *anábasis* que elevaba al *bíos* a esa nueva forma de disposición descubierta en la posibilidad de coexistencia *en y desde* el *nomos*⁴⁰. El género de vida que para el hombre entero entrañaba semejante ascenso resultaba, consecuentemente, algo plenamente natural: no porque su naturaleza hubiera de segregarla necesariamente, sino porque la *requiere* como la condición de la realización de un ser para el que la simple remisión al *bíos*, aparte de fraudulenta por lo que escamotea, no resulta nunca suficiente.

Pero el *ethos* monacal no es, en un sentido estricto, la emergencia de ninguna posibilidad. Su orden es el de una naturaleza, sin duda, pero *restaurada*; y esto no por sí, ni desde dentro, sino desde arriba más bien y por la acción de Otro. No responde tanto a una *anábasis*, cuanto a una *conversio*: un volverse al Origen (*epistréfeia*). Se trata de un volver que implica un tránsito y, en consecuencia, un *método*, como el paso de las tinieblas a luz (*Act. 26, 18*), del *homo naturalis*, que se recobrará más tarde, al hombre renacido por la fe.

38. Cfr. J. LE GOFF, “La ciudad como agente de civilización”, p. 81; M. ELIADE, *Historia de las creencias y las ideas religiosas* (vol. III), Paidós, Barcelona, 1999, p. 122.

39. S. GREG. MAG., *Vita S. Benedicti (ex II Dialog.)*, PL (66), 152.

40. Cfr. F. J. CONDE, *Teoría y sistema de las formas políticas*, I.E.P., Madrid, 1948, p. 107.

Lugar de la memoria del Origen, el cenobio lo da como realidad eficaz para el presente. Es en cierto modo, para la vida también que corre en sus afueras, su *reserva*. Como si el verdadero mundo no fuera aquél que se desgasta en su curso y corre loco allende los muros del monasterio, sino este otro más bien, “*in suburbanis locis*”, en cuya quietud los hombres, “como soldados del ejército celeste, viven en sus tiendas prestos a obedecer siempre las órdenes de su rey, luchan con las armas de la oración y, protegidos de las amenazas del enemigo con el escudo de la fe, conquistan para sí el reino celeste”⁴¹.

10. El contramundo monacal vino a ser no tanto la antítesis del mundo como su *límite*, y en este mismo sentido, su *medida*. Porque “no puede esconderse una ciudad fundada sobre un monte” (*Mt* 5, 14). En efecto, “filosóficamente considerado –escribió E. von Hippel–, el monasterio representa una comunidad que posee significación ejemplar aun para las comunidades políticas del siglo”⁴². Con toda lógica representa de modo especialmente prototípico el patrón que habría de seguir durante largo tiempo la definición del espacio humano civil como “imagen de la ciudad celeste”, de cuya plena sustantividad vendría a ser reflejo, “no significándose a sí mismo, sino a aquélla, y en consecuencia su siervo”⁴³.

Con todo, no hay esfuerzo humano que no padezca el lastre de su condición histórica. Llegará un momento en que de nuevo la naturaleza reclame su sustantividad frente al reflejo, y dejando de deberse a él busque en sí su fundamento. La vindicación, ya espiritualmente moderna, de la plena autonomía de la *ratio status*, hará entonces saltar por los aires el *doble fin* del espacio común delineado lentamente en la *Christianitas* –por un lado inmanente, por otro trascendente–, en una *duplicidad de fines* no inordinados ya en una única pertenencia verdaderamente histórica y concreta. Son, frente a la *luna* y el *sol* que sirvieron de imagen en los primeros tiempos, como *dos soles* ninguno de los cuales debe su plena significatividad al otro, puesto que –explícitamente así lo reclama Dante– “*nullo modo luna dependet a sole [...] quia motus eius est a motore proprio*”⁴⁴.

En una suerte de *imitatio ecclesiae*, los reinos “nacionales” de los últimos momentos del Medievo tomarán para sí representaciones provenientes de la autocomprensión histórica de la Iglesia, especialmente con rela-

41. S. RUFINO DE AQUILEIA, *Hist. Monach.*, Prol., 119-120, *PL* (21), pp. 389-390.

42. E. VON HIPPEL, *Historia de la Filosofía política*, p. 322.

43. S. AGUSTÍN, *Civ. Dei*, XV, 2.

44. DANTE, *De Monarchia*, III, 4, 18. Cfr. *Divina commedia*, Purg. XVI, vv. 106-108.

ción al *corpus mysticum*. Se consumó con ello la implosión del pluralismo orgánico de la *Christianitas* avalado tiempo atrás por la relación de tipo agonal entre el *sacerdotium* y el *imperium*. Lo político, de este modo, reconquistando la ultimidad de sentido de la que aquella misma relación antes le salvaba, tendería a suceder, al tiempo que a los antiguos reinos y al Imperio (*rex est imperator in regno suo*), a la Iglesia también⁴⁵. Cerrado a otra trascendencia que la suya, era inevitable que se hiciera entonces representante él de *su* verdad. No es que entonces el sentido medieval de representar lo universal se rindiera ante el triunfo del particularismo. Es que, multiplicándose en universos independientes y desarticulados, ese mismo universalismo *se contrajo*.

45. Cfr. E. VOEGELIN, *The New Science of Politics*, p. 43.