

# Una arqueología del pensamiento de Adam Smith según la economía medieval y su herencia moderna

---

**Fabián Ludueña Romandini\***

CONICET; Universidad de Buenos Aires  
fabianludueña@hotmail.com

Revista Cultura Económica

Año XLI • N°106

Diciembre 2023: 23-41

**Resumen:** El presente artículo lleva adelante el objetivo de examinar el diagnóstico que Michel Foucault presenta acerca del pensamiento de Adam Smith (1723-1790) como siendo parte de la estructura de la Vida, el Trabajo y el Lenguaje que definen a la *episteme* moderna. Para cuestionar esta hipótesis de Foucault, el texto propone una arqueología medieval de la economía moderna, colocando la atención en el franciscanismo medieval y sus concepciones del mercado y la ley. Sobre este punto se toman en cuenta las aportaciones de varios pensadores franciscanos medievales entre los que cabe destacar las doctrinas de Pedro de Juan Olivi. Finalmente, se lleva adelante una reflexión sobre la vigencia de la triple estructura conceptual enunciada por Foucault respecto de Smith en contraste con los tiempos actuales de la globalización económica.

**Palabras clave:** Adam Smith; mercado; ley; modernidad

***An archaeology of Adam Smith's thought according to the medieval economy and its modern heritage***

**Abstract:** *This article aims to put to the test Michel Foucault's diagnosis about the thought of Adam Smith (1723-1790) as being part of the structure of Life, Labour and Language proper to the modern episteme. In order to question Foucault's hypothesis, the text puts forward a medieval archaeology of modern economy, calling the attention on the medieval Franciscans and their ideas about the market and the law. As far as this point is concerned, several medieval Franciscan thinkers are taken into account amongst which the doctrines of Pedro de Juan Olivi stand out. Finally, we carry out a reflection about the validity of the triple structure advanced by Foucault regarding Smith in contrast with the present times of economic globalization.*

**Keywords:** Adam Smith; market; law, modernity

Existe una determinación en el horizonte de posibilidades discursivas y en las prácticas que han delineado los contornos de la Modernidad occidental. Dicha determinación se constituye en una tríada ordenadora omniabarcante. Michel Foucault ha intentado dar cuenta de esa tríada, de diversos modos, a lo largo de toda su obra. En un pasaje crucial de su libro *Las palabras y las cosas*, Foucault enuncia lo que, en una aparente paradoja, podría llamarse una síntesis categorial histórica. Así, podemos leer:

El pensamiento que nos es contemporáneo y con el cual, lo queramos o no, pensamos, se encuentra dominado aún en gran medida por la imposibilidad, que salió a la luz a finales del siglo XVIII, de fundar la síntesis en el espacio de la representación y por la obligación correlativa, simultánea, pero en seguida dividida contra sí misma, de abrir el campo trascendental de la subjetividad y de constituir, a la inversa, más allá del objeto, esos “cuasi-trascendentales” que son para nosotros la Vida, el Trabajo, el Lenguaje (Foucault, 1966: 262).

Como puede verse, el zócalo moderno que determina nuestra contemporaneidad salió a la luz como un sedimento que se aloja en la geología de nuestro presente en una suerte de mixtura temporal. Las categorías, forjadas a finales del siglo XVIII, y que aún nos constituirían dado que la larga duración de su alcance llegaría a los tiempos presentes al tratarse de cuasi-trascendentales históricos, no son otras que la tríada de Vida, Trabajo y Lenguaje. En la conformación de esos cuasi-trascendentales, la obra de Adam Smith ocupa un lugar preponderante para Foucault quien, al respecto, ha podido señalar:

Vemos así cómo, con Adam Smith, la reflexión sobre las riquezas, [...] desde ahora se refiere, como dando un rodeo, a dos dominios que escapaban, tanto uno como el otro, a las formas y a las leyes de la descomposición de las ideas: por un lado, apunta ya hacia una antropología que pone en duda la esencia del hombre (su finitud, su relación con el tiempo, la inminencia de la muerte) y el objeto en el que invierte las jornadas de su tiempo y de su pena sin poder reconocer en él el objeto de su necesidad inmediata; y por otro lado, indica aún en el vacío la posibilidad de una economía política que no tendría ya por objeto el cambio de riquezas (y el juego de las representaciones que la fundamenta), sino la producción real: formas de trabajo y de capital (Foucault, 1966: 238).

En este sentido, la imposibilidad de lograr un espacio de la representación unificado no impide que, sobre el fondo de una representación resquebrajada, emerjan con mayor nitidez los antes mencionados determinantes: la finitud que define a la Vida, la producción que localiza nuevos horizontes para el Trabajo y una antropología cuyo centro

es el Lenguaje. Ahora bien, según la lógica propia del capitalismo que Smith coadyuva a delinear, los propios cuasi-trascendentales conforman un espacio de posibilidad económico-político a la vez que, en la dinámica del propio sistema, tienden a su propia superación. Esta posibilidad, sugerida por Foucault, merecerá ulteriores reflexiones.

De hecho, la obra smithiana define los marcos en los que operan los cuasi-trascendentales de Foucault. Sus premisas son las siguientes:

El trabajo anual [*annual labour*] de cada nación es la fuente que originariamente la suple con todas las cosas necesarias y convenientes para la vida (*the necessities and conveniences of life*) que consume anualmente y que consiste en el inmediato producto de este trabajo o lo que es comprado con ese producto a otras naciones (Smith, 1975: 10).

En esta perspectiva, la Vida actúa como el cuasi-trascendental ordenador pues el Trabajo es quien otorga la forma de la producción de capital para satisfacer las necesidades de la finitud e, incluso, superarlas. No obstante, el capital tiene la virtud de imponerse, a la larga, sobre la finitud de la Vida misma y de allí que Smith pueda lamentar “la duración incierta de la vida humana, comparada con la más certera duración de la máquina” (1975: 119). La lógica que preside el capitalismo hace que los cuasi-trascendentales no sean fijos sino que, en una dinámica inusitada, tiendan no solo a sobreponerse unos a los otros sino a superarse entre sí en un proceso incesante. Ciertamente, el tercer cuasi-trascendental foucaultiano, el Lenguaje, está muy presente en la obra de Smith a pesar de que sus intérpretes le han otorgado escasa atención salvo alguna honrosa excepción (Berry, 1974). Tal vez por el foco colocado sobre su pensamiento económico y, más recientemente sobre su filosofía moral, se ha tendido a olvidar las elucubraciones lingüísticas de Smith que tienen sus fuentes en la gramática comparada de su tiempo. En efecto, no puede soslayarse la importancia del hecho que Smith escribe su *Dissertation on the origins of languages* en 1761 y la añade, en 1767, a la tercera edición de su *The Theory of Moral Sentiments*.

Sin embargo, resulta enormemente sintomático que Smith se preocupe por el lenguaje dentro su libro fundamental dedicado a la economía política. En determinado momento de su argumentación, Smith se permite llevar adelante lo que, *prima facie*, parece únicamente un diagnóstico educativo:

Originariamente, los primeros rudimentos tanto de las lenguas griega como latina se enseñaban en las universidades, y en algunas universidades todavía continúa siendo de ese modo. En otras, se espera que el estudiante haya

adquirido previamente al menos los rudimentos de una o ambas lenguas, cuyo estudio continúa siendo, en todas partes, una parte considerable de la educación universitaria (Smith, 1975: 766).

La preocupación de Smith sobre la enseñanza del griego y del latín (así como del hebreo) no obedece a razones casuales o intereses de circunstancia. Al contrario, constituyen un elemento fundamental de su antropología donde el Lenguaje define el espacio de lo humano. En ese sentido, tanto como la economía debe ser primero comprendida y luego ordenada, las lenguas también deben ser estudiadas en sus formas de surgimiento histórico y luego, en base a dichos descubrimientos, organizadas en los programas universitarios.

En este punto, la Universidad para Smith asume la tarea propia de los tiempos modernos pues articula una serie de saberes que, de manera subrepticia, comienzan a perder su autonomía para ponerse al servicio de los cuasi-trascendentales. No cabe pues extrañarse del hecho que, en el tiempo presente y según la dinámica antes señalada, el Trabajo como producción, se imponga sobre la enseñanza del Lenguaje como hecho antropológico pues la lógica expansiva de la economía política termina por desbordar los límites de la distribución de los saberes humanísticos que Smith creía todavía poder preservar.

Justamente, si nos focalizamos sobre la economía política smithiana cuyo estudio ha sufrido notables avances en época reciente (Fleischacker, 2004), no podemos obviar una temática que ha dado lugar a una serie de lecturas equívocas. En cierta forma, los cuasi-trascendentales operan sobre los discursos contemporáneos como guiados por la célebre “mano invisible” de cuño smithiano. Esta última figura merece un poco más de atención. Leamos un pasaje señero al respecto:

Prefiriendo apoyarse en la industria doméstica antes que en la extranjera, [el individuo] busca solamente su propia seguridad (*security*); dirigiendo la industria de tal modo que su producción pueda ser del más alto valor, busca su propia ganancia y en esto está, como en muchos otros casos, conducido por una mano invisible (*invisible hand*) para que promueva un fin que no era parte de su intención [...] Persiguiendo su propio interés, frecuentemente promueve aquel propio de la sociedad de manera más efectiva que cuando realmente busca promoverlo (Smith, 1975: 456).

La enigmática figura de la mano invisible, de fulgurante aparición en el texto, no ha podido ocultar su indudable linaje teológico en el plano

categorial. Ahora bien, su presencia no indica que Smith fuera favorable a una especie de libre mercado del cual toda regulación estaría ausente. Al contrario, las investigaciones más recientes han mostrado cuán atento Smith estaba por no dejar al mercado librado a sus propias fuerzas (Norman, 2018: 224-256). De hecho, la “mano invisible” implica que el mercado se encuentra, precisamente, regulado por dicha mano.

Foucault ha querido ver aquí un efecto, precisamente, del resquebrajamiento de la representación: “la racionalidad económica se encuentra no solamente rodeada por sino fundada sobre la iconoscibilidad de la totalidad del proceso [...] El mundo económico es por naturaleza opaco. Resulta por naturaleza imposible poder totalizarlo” (Foucault, 2004: 285). Prosiguiendo la misma vía, Foucault ha interpretado la metáfora de la mano invisible como una descalificación del poder soberano: “la teoría de la mano invisible tiene por función esencialmente la descalificación del soberano político [...] La economía política de Adam Smith, el liberalismo económico, constituye una descalificación [...] de la razón política que estaría indexada al Estado y su soberanía” (Foucault, 2004: 288).

Con todo, la afirmación de Foucault no es del todo exacta. La “mano invisible” de Smith remite a un fondo teológico-político que se remonta, precisamente, a la figura de la Providencia (Perrot, 1992: 333-354) la cual resulta impensable sin la forma del Dios soberano. Sería quizá más exacto decir que, aún con todas las regulaciones posibles, el polo soberano es reducido a su mínima expresión para dar rienda suelta al crecimiento de la esfera del mercado. Finalmente, el modelo providencial es la fuente indubitable de la mano invisible smithiana. Ahora bien, dicho modelo implica que el Dios soberano se retira todo lo posible (pero, desde luego, jamás completamente) de la esfera de la administración del mundo (providencia) para dejarlo, tanto como resulte factible, librado al ejercicio de sus propias fuerzas inmanentes.

En un juego, sin duda, de proporciones desiguales, Estado y mercado, soberanía y providencia, son dos polos necesarios para el funcionamiento ideal del régimen del Trabajo capitalista propuesto por Smith. De esta forma, aún si Smith puede ser concebido como un pensador ateo, su maquinaria conceptual se nutre de un esquema de pensamiento cuyo origen y contenido son de orden eminentemente teológico-político.

Sin embargo, esta grieta teológico-política que se abre en la obra de Smith debería hacernos interrogar sobre otro punto capital a menudo dejado

completamente de lado por sus exégetas: ¿los cuasi-trascendentales foucaultianos de la Vida, el Trabajo y el Lenguaje, son un invento del siglo XVIII para dar forma al capitalismo industrial o tienen un origen más antiguo? En otras palabras, ¿es posible que, antes de Smith, otros hubieran conceptualizado no solamente la Providencia sino, más precisamente, al mercado como Providencia?

La respuesta parece indudablemente afirmativa si extendemos temporalmente la arqueología de los cuasi-trascendentales para mostrar su sustrato teológico-político. Un terreno especialmente propicio para dicha indagación resulta del derecho monástico medieval y, más precisamente, de los escritos político-económicos de los así llamados espirituales franciscanos. En este sentido, resultan del máximo interés las lecturas antinomistas del pensamiento político franciscano (Agamben, 2011) pues las reglas monásticas constituyen una abdicación de la vigencia de la ley que, en la larga duración histórica, llevarán a un proceso de mutación del Derecho por el cual este, progresivamente, se convertirá en una “norma inmanente” a la vida que será el laboratorio de la moderna biopolítica de la normalización estudiada por Foucault. No es menos cierto que esta nueva normatividad parece anclarse, sobre todo en el caso de los espirituales franciscanos, sobre una *dominum abdicatio proprietatis*, es decir, una esfera económica postulada como ajena al comercio y el mercado. Desde la perspectiva de Agamben, entonces, el antinomismo jurídico de los franciscanos radicales se corresponde con una renuncia a todo uso económico de los objetos del mundo y, en última instancia, con una deposición de todo derecho de propiedad.

El siglo XIII y el comienzo del siglo XIV estuvieron marcados, efectivamente, por las disputas en torno a la *forma paupertatis*, esto es, la opción por la pobreza extrajurídica realizada por los franciscanos espirituales pero rechazada por los conventuales y el Papado (Grundmann, 1935; Tierney, 1972). Diversas bulas papales fueron marcando el ritmo del conflicto (Lambertini, 1990; Lambert, 1998): la *Quo Elongati* (1230), la *Ordinem vestrum* (1245), la *Quanto studiosius* (1247), la *Exiit qui seminat* (1279) y, finalmente, las bulas de Juan XXII que terminaron con las concesiones de las precedentes: tanto la *Ad conditorem canonis* (1322) como la *Cum inter nonnullos* (1323) negaron la posibilidad de cualquier uso independiente de la propiedad jurídica de la cosa (Burr, 2001; Mäkinen, 2001).

Por cierto, importantísimos tratadistas intentaron defender la posición de la pobreza absoluta, el *usus pauper* franciscano: baste recordar a Buenaventura de Bagnoregio, Hugo de Digne, Juan Peckham, Tomás de York,

Ubertino de Casale, Pedro de Juan Olivi, Guillermo de Ockham, Marsilio de Padua, entre otros. Desde el punto de vista de Agamben,

La *abdicationis iuris* (con el retorno que esta implica al estado de naturaleza precedente a la caída) y la separación de la propiedad respecto del uso, constituyen el dispositivo esencial, del cual los franciscanos se sirven para definir técnicamente la peculiar condición que llaman pobreza (Agamben, 2011: 139).

Para sostener esta hipótesis, Agamben se apoya en autores como Pedro de Juan Olivi para quien “la *abdicationis iuris* y la vida por fuera del derecho son sólo aquí la materia que, determinándose por medio del *usus pauper*, debe hacerse forma de vida” (Agamben, 2011: 173). Sin embargo, Agamben solo utiliza parcialmente los textos de los franciscanos en general y de Olivi en particular puesto que, si bien estos han sido los más acérrimos defensores de una pobreza radical, al mismo tiempo, han sido los autores de los más importantes tratados medievales sobre los contratos, la usura y la economía de mercado. Es una hipótesis que el antinomismo jurídico y la defensa de la economía de mercado en los franciscanos constituyen las dos caras de un mismo dispositivo político-económico.

En otros términos, el panorama debe ser complejizado e incluir en el análisis, por ejemplo en el caso de Olivi, no solo sus escritos sobre la pobreza franciscana sino también sus textos (no tratados por Agamben) sobre la riqueza en la sociedad civil. Solo de esta manera podremos estar en condiciones de comprender, de un modo más matizado, lo que está en juego en el problema del *usus pauper*. En este sentido, sabemos que el pensamiento teológico medieval había condenado la usura (Noonan, 1957; Langholm, 1992) pero, en los desarrollos franciscanos, puede apreciarse una modificación de esta perspectiva dado que lo condenable será entonces no el dinero en cuanto tal sino la usura entendida como la apropiación y conservación del dinero fuera del circuito productivo a título de atesoramiento personal. Al contrario, el dinero que permite la proliferación de los intercambios comerciales no solo no será condenado, sino que será fomentado por los propios franciscanos.

En efecto, los teóricos de la orden franciscana se dedicarán a pensar el problema de la pobreza dentro del marco, mucho más amplio, de las relaciones económicas que deben tener lugar en las distintas escalas de la sociedad: desde los reinos hasta las compraventas entre miembros de una misma agrupación profesional. Por lo tanto, una variedad de usos se pondrá

a consideración: el uso mercantil, el uso pobre, el uso eclesiástico o el uso cotidiano (Todeschini, 2008: 114). Aunque el *usus facti* integra la cima de la vida perfecta (Grossi, 2000: 113-189), de ningún modo el pensamiento franciscano proponía que este debía ser el único modelo de la vida económica. Al contrario, el *usus pauper* era ciertamente el paradigma más perfecto propuesto por los monjes de la Orden mientras que, en el mismo gesto, propugnaban el crecimiento económico de la sociedad.

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

La segunda [razón] concierne la Providencia divina (*providenciam dei*) que es ampliamente condescendiente con la imperfección de los humanos (*infirmirate humane*) después de la caída del primer hombre (*post lapsum primi hominis*) y no exige de ellos todo lo que requeriría la más perfecta equidad, estricta y entera. La recta razón (*recta racio*) enseña en efecto que es necesario gobernar y dirigir a los imperfectos de otro modo que a los que se portan bien y por ello todo vicio de este género no debe contarse como un pecado mortal (*non omne vicium in huiusmodi imputatur ad mortale*). Ahora bien, resulta del Decálogo y de otros pasajes de la Escritura santa que toda rapiña y toda usurpación deliberada y voluntaria del bien de otro contra la voluntad de su propietario es un pecado mortal para nosotros; por lo tanto, un exceso en los precios de los bienes en venta no es entonces una rapiña, un robo o una usurpación del bien de otro (Olivi, 2012: 131).

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

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



La razón por la cual él puede vender o intercambiar su trigo a tal precio proviene, por un lado, del hecho de que a quien le presta se supone que debe devolverle el equivalente probable o preservarlo de la pérdida de su lucro probable (*probabilis lucri*); por otro lado, de que lo que está destinado, por una firme decisión de su propietario, a producir una cierta ganancia probable no tiene solamente el carácter del dinero simple o de la cosa misma, sino que contiene además una cierta razón seminal de ganancia (*rationem seminalem lucri*) que nosotros llamamos comúnmente capital (*quam communiter capitale vocamus*); tampoco debe solamente devolver el valor simple de la cosa sino también este valor sobreagregado (*valor superadiunctus*) (Olivi, 2012: 232).

Ciertamente, lo que aquí Olivi denomina, en lengua occitana y no en latín “capital”, no es completamente sinónimo de la futura noción marxista aunque, en más de un aspecto, la prefigura y era de uso corriente en los contratos comerciales del período en el Mediterráneo occidental. Por cierto, también la noción de “valor sobreagregado” tiene un eco indudable sobre la forma de la futura “plusvalía”. Sin embargo, en Olivi estos términos todavía están destinados a subrayar la diferencia entre la explotación usurera del dinero contrapuesta a la proliferación y circulación del dinero y de los bienes para el consumo sin que estos queden estancados bajo la forma de la adquisición suntuosa (Olivi, 2012: 69).

Ahora bien, la creación de un mercado donde el *mercator* tiene la capacidad de calcular las fluctuaciones, la *ductilitas* y el valor futuro de una mercancía resulta un gran beneficio, según los franciscanos, para el desarrollo de las riquezas de la sociedad civil en tanto y en cuanto estas no sean destinadas al atesoramiento personal sino a la circulación en la esfera de la producción y del consumo. Desde este punto de vista, no existe una contradicción sino una función de complementariedad, para los teóricos franciscanos, entre la “altísima pobreza” de los monjes y el *mercator* que se preocupa del valor sobreagregado del capital. Así,

Entre el siglo XIII y el XIV, los franciscanos disciernen, entonces, en el mercader una alta virtud, incluso un heroísmo cívico, hasta el punto de hacer de él un interlocutor privilegiado de los pobres de Cristo [...] protagonista laico de la riqueza transitoria, es decir, de la inversión temeraria, el promotor de la circulación de riquezas útiles al conjunto de la sociedad cristiana (Todeschini, 2008: 178-179).

En este sentido, la árida disputa entre los franciscanos espirituales con el Papado a propósito del *simplex usus facti* como esfera extrajurídica no debe hacernos perder de vista que el propósito de los franciscanos no era alterar,

de ningún modo, el orden socio-político de la *societas* cristiana. Algunos estudiosos como Agamben, al colocar exclusivamente el acento sobre la pobreza y el uso extrajurídico, han pasado por alto todos los textos propiamente económicos de los franciscanos donde se puede apreciar un punto de vista complementario en cuanto a la radicalidad de los propósitos de los franciscanos espirituales. Como señala uno de los más importantes historiadores del fenómeno: “es la doctrina económica franciscana la que permite descubrir un significado religioso y una armonía mística en la organización económica de las ciudades y de los Estados gobernados por grupos familiares poderosos e incluso dinastías” (Todeschini, 2008: 255).

De este modo, podemos apreciar que la *oikonomia* teológica franciscana tiene estrechos lazos con la concepción de la vida como regla jurídica. En este proceso, la biopolítica de una norma que coincide plenamente con la vida a la que administra de modo inmanente en la regla monástica, se complementa con una economía teológicamente orientada hacia la pobreza como un uso posible de las cosas en la perfección evangélica. Si la vida coincide con la regla, su mejor expresión se realiza en la *imitatio Christi* dado que en el Mesías, precisamente, la vida y la ley resultan indistinguibles. En este sentido, el Mesías desempeña, en la teología cristiana, el papel de señor de la historia y del gobierno del mundo. En dicho mundo, sin embargo, los franciscanos sostienen, los mercaderes pueden y deben prosperar en beneficio del conjunto de la comunidad política de los hombres.

Si el mundo moderno puede ser caracterizado como aquel en el que la ley se transforma, en una buena medida aunque paulatinamente, en procesos de normativización, una arqueología de dicha mutación debe ser rastreada en el secular proceso 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-antiguos y medievales. Por ello, el derecho monástico es un zócalo insoslayable de una historia biopolítica de la ley como gestión de la naturaleza cuyos contornos solo 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.

Por estas razones, las reglas monásticas reflejan un “antinomismo” que conducirá a una mutación del estatuto de la ley que adquiere, a partir de la edad clásica, progresivamente un espesor que puede calificarse de normativo en el sentido de una gestión inmanente de la vida compatible, en este ámbito, con los estudios de Foucault en este terreno (Canguilhem, 1965: 155-169;

Foucault, 1975: 180-186). Por otra parte, la “altísima pobreza” franciscana no consiste meramente en una exaltación de la pobreza ni en una contestación de la vida jurídico-económica de una sociedad sino que, al contrario, puede ser entendida como uno de los usos posibles de las cosas y los bienes donde el mercado y la circulación de la riqueza por fuera de las constricciones de la ley son componentes en igual medida fundamentales.

De esta forma, sería pertinente, incluso, retomar tanto el derecho monástico como la *oikonomia* franciscana como modos de sopesar críticamente la tesis weberiana que ha otorgado, probablemente, un peso excesivo al protestantismo en el origen del capitalismo prescindiendo de aportaciones fundamentales del cristianismo en esta compleja génesis, aún si el propio Weber ha descuidado el cristianismo menos de lo que suele admitirse (Böhl, 2007). Para esto, se torna importante considerar a las reglas monásticas como un fenómeno novedoso en el orden jurídico medieval (Coccia, 2006) que debe ser tomado en cuenta en la larga duración de la genealogía de la biopolítica moderna.

De esta forma, más que como una contestación de todo derecho y de toda economía, la regla monástica franciscana puede ser considerada como el grado cero de la ley y del mercado que, por su existencia misma como excepción, permite la proliferación del sistema legislativo y de los mercados económicos de las urbes del medioevo tardío tal y como lo postulan los teóricos franciscanos cuando se considera la totalidad de los *corpora* textuales disponibles y no solamente los textos dedicados al *usus pauper*. Recientemente, se ha podido escribir que “la altísima pobreza es la forma-de-vida que comienza cuando todas las formas de vida de Occidente han alcanzado su consumación histórica” (Agamben, 2011: 175). Quizá sea posible profundizar esta afirmación y, por otra parte, realizar una genealogía del monaquismo y, en particular, del franciscanismo como elementos fundamentales de las formas de vida que el capitalismo desplegará en el Occidente moderno en una historia que aún lejos está de haber concluido su camino.

Debemos, entonces, luego de haber examinado las líneas rectoras del pensamiento económico franciscano, prestar atención a su pensamiento jurídico antinomista. Los franciscanos y sus enemigos plantearán reiteradamente la controversia alrededor del modo en que deben entenderse y hacerse jugar argumentativamente el concepto de *usus*. En este sentido, la tradición antigua, en particular los textos relacionados al estoicismo, habían transmitido su espesor conceptual a la Edad Media latina. Sin embargo, los

franciscanos no solo tomarán en cuenta la herencia filosófica del concepto de uso sino que intentarán radicalizar sus posibilidades teóricas a través de la exploración de aquella zona de significación que había quedado más bien vacante en la reflexión filosófica de los antiguos: la dimensión jurídica del uso.

Este concepto tiene, de hecho, una presencia fundamental en el derecho romano que incluía al *ususfructus* entre los modos de la adquisición y este consistía en un derecho inalienable de utilizar una cosa corpórea retirando de ella sus frutos mientras que la propiedad de dicha cosa permanecía en las manos de un tercero. Inversamente, el *dominium* consistía entonces en la posesión perpetua (si esta no era objeto de un largo y difícil proceso de alienación) que un sujeto detentaba sobre las cosas corporales (*res corporales*). Sin embargo, un hecho determinante para la controversia entre los franciscanos y el Papado será que, en el derecho romano, los bienes consumibles no podían ser objeto de usufructo puesto que dicho instituto suponía la inalterabilidad de la sustancia de la cosa dada en usufructo (Thomas, 2002: 1431-1462).

A partir de estas nociones que constituyen la matriz del derecho de propiedad romano-canónico, los franciscanos reclamarán para sí la doctrina de la pobreza absoluta, es decir, la de una “vida menor” completamente indiferente al derecho de propiedad y, finalmente, a todo otro derecho cualesquiera. Para justificar esta posición, los franciscanos recurren, en última instancia, al dispositivo jurídico del estado de excepción (*ratione necessitatis*) durante el cual todo derecho de propiedad es suspendido (Schütz, 1995). Así podemos leer en Buenagracia de Bérnago:

Además, es un hecho establecido tanto en el derecho canónico, así como en el civil, que en el estado de excepción extremo, todas aquellas cosas que tienen como expectativa el sustento de la vida de este modo, son comunes a todos los hombres de este mundo, tanto que nadie puede decir que algo le es propio de cuanto es común a todos los hombres en este estado de excepción (*quod tempore huius necessitatis omnibus hominibus est commune*) (Buenagracia de Bérnago, 1929: 504-505).

El estado de excepción, marcado por la necesidad extrema, es el tiempo en el cual ningún *meum esse* es posible al tiempo que tampoco ningún crimen resulta factible puesto que la ley ha sido dispensada. Este artificio jurídico de la excepción también fue posteriormente reivindicado, entre otros, por Guillermo d’Ockham:

Es por esta razón que los Hermanos tienen licencia de uso de las cosas según otras circunstancias como en el estado de excepción extremo (*pro tempore necessitatis extremae*); es decir que no gozan en todas partes del derecho de uso sino bajo el estado de excepción extremo; en consecuencia, la licencia de uso no es el derecho de uso (D'Ockham, 1963: 134-137).

La excepción (*licentia*) es el paradigma bajo el cual los franciscanos inscriben la posibilidad de un uso por fuera de todo derecho. En este sentido, la altísima pobreza pregonada por los franciscanos no era sino la postulación de una *forma vivendi* (denominada “vida menor”) bajo un estado de excepción perpetuo donde la ley era suspendida y se establecía en consecuencia la posibilidad de “usar” un objeto cualquiera por fuera de un derecho que consagre dicho acto bajo un *ius utendi*.

La forma teóricamente más contundente que tendrá el Papado para contestar la posición franciscana será la bula *Ad conditorem canonum* del 8 de diciembre de 1322. Allí se afirma no solamente que Cristo y los Apóstoles habían poseído individual y colectivamente sino que además ninguna forma de *simplex usus facti* es posible para los bienes fungibles:

Entonces, tampoco puede un simple uso que no sea ni servidumbre ni algo para lo cual un derecho de uso esté disponible ser establecido o tenido sobre tales cosas [fungibles]. Dado que utilizar algo no es nada más que recibir, en todo o en parte, el fruto de una cosa u otra utilidad que pudiera derivar de ella preservándose la sustancia de la cosa, se sigue que no se puede utilizar esa cosa de la cual ninguna utilidad puede obtenerse salvando la sustancia (*restat, quod re illa uti quis nequeat, ex qua eius salva substantia nulla sibi provenire potest utilitas*), como ciertamente son las cosas consumibles por el uso (*quas res usu consumptibiles esse constat*). De esto se sigue que resulta claro que ni el uso que es servidumbre personal, ni el derecho de uso que no es servidumbre sino un mero derecho personal, ni el acto mismo de usar sin ningún derecho, puede ser establecido o tenido sobre las cosas consumibles por el uso, dado que lo antedicho exige que de la cosa misma, salvada la sustancia de la cosa, alguna utilidad pueda resultar para el que tiene el derecho de uso o para el usuario y esto, de hecho, no puede encontrarse en las cosas consumibles por el uso (Juan XXII, 1671: 1141).

La posición de Juan XXII impacta en el centro mismo de la concepción franciscana del simple uso de hecho. El Papa establece claramente aquí que no es posible tener algo así como un uso fuera de todo derecho puesto que todo uso es un derecho de uso que se verifica mejor que en ningún otro caso con los bienes fungibles puesto que en ellos el uso se confunde con el abuso y el consumo: solo se puede usar un bien fungible en el mismo acto en que se

lo consume. De esto se sigue que uso y consumo son sinónimos y que para que la destrucción de la sustancia misma de la cosa tenga lugar, se necesita tener un derecho de uso o propiedad sobre dicha cosa. Juan XXII establece así el modelo del consumo como imposibilidad de usar que representó un áspero desafío teórico para los franciscanos en la controversia con el Papado.

Este aspecto antinómico de la filosofía de los Menores fue agudamente percibido por un jurista como Bartolo de Sassoferrato quien pudo escribir en su *Tractatus minoricarum* que los franciscanos constituían una *forma vivendi* que se sustraía a la esfera del derecho civil. Siguiendo esta línea teórica, Angelo Clareno, ha podido establecer que la regla (refiriéndose aquí a la Regla franciscana) es lo que enseña lo correcto y nos hace aprender un modo de vida exento de errores. Vida, reconoce Clareno, entre los griegos se dice *zoè* y este término es utilizado para la vida vegetativa y animal. *Bíos*, en verdad, se reserva entre aquellos griegos solamente para la vida virtuosa en común con los santos (Potestà, 1990: 156).

Esta *forma vivendi* novedosa intentó crear a partir de la noción de *usus* una esfera completamente independiente del derecho. De hecho, Olivi llegó a ir incluso más lejos que otros polemistas y defendió la posición según la cual poco importaba quién tuviese el dominio efectivo sobre los bienes que utilizaban los franciscanos puesto que finalmente estos hacían uso de sus bienes como se utilizan las aves del cielo o los peces del mar, es decir como cosas que no pertenecen a nadie (Lambertini, 1990: 160). Así, Olivi podrá señalar que el donante puede incluso abandonar algunos bienes de modo tal que ningún otro devenga *dominus* y, a partir de estas premisas “se puede sostener que los franciscanos usan cosas que no pertenecen propiamente a nadie: simplemente éstos se colocan con aquéllos en una relación natural de un uso que no reivindica ningún dominio” (Lambertini, 1990: 161).

Llegados a este punto, resulta de máximo interés comparar la posición de Smith y de sus antecesores franciscanos respecto del papel del andamiaje jurídico (y estatal) en relación con el mercado. En el caso de Smith, a pesar de las críticas, injustas con su pensamiento, cuando se lo ha acusado de defender un “capitalismo salvaje” el filósofo y economista se toma todos los cuidados para señalar que un andamiaje jurídico, reducido pero robusto y armonioso, es absolutamente necesario para el apropiado funcionamiento del mercado. De allí que su posición haya podido ser definida como propia de un libertario moderado o de un intervencionista cauteloso (Reisman, 1998: 357-383). Esta posición se refleja, por ejemplo, cuando Smith señala que “este esfuerzo del mercado, protegido por la ley (*law*) que gracias a la libertad (*liberty*) se ha

ejercitado de la manera más provechosa, es lo que sostenido el progreso de Inglaterra hacia la opulencia” (Smith, 1975: 441).

Frente a la posición de Smith, el pensamiento franciscano que lo precede en pensar el capital y el mercado y al que debe no poco en su genealogía histórica, adopta una posición muy distinta. De hecho, para los franciscanos, a diferencia de Smith, resulta no solo posible sino necesaria la existencia del estado de excepción para la abolición de toda ley a los fines de alcanzar el *usus pauper* mientras que, al mismo tiempo, esta ausencia jurídica permite, en tanto grado cero de la ley, el funcionamiento del mercado y la circulación de la riqueza. En ese aspecto, el antinomismo de los franciscanos es totalmente compatible con la proliferación del capital. Desde esa perspectiva, se puede decir que los franciscanos van más allá del propio pensamiento de Smith para anticipar, esta vez, las condiciones histórico-conceptuales que han hecho posible, en la actualidad, la idea de la proliferación del mercado con mecanismos de regulación jurídica cada vez menos numerosos o, incluso, sujetos a estados de excepción declarados legales por las emergencias económicas.

Ahora bien, utilizando el vocabulario que Foucault reserva para los cuasi-trascendentales de los que Adam Smith sería un representante conspicuo, resulta posible comprender tanto el pensamiento económico franciscano cuanto su herencia teológico-política. Por un lado, puede verse que el Dios cristiano se encarna en el mundo precisamente como *Lógos* hecho carne (*sárx*), vale decir, como Lenguaje encarnado en una Vida cuya administración, tanto divina como humana, compete al Trabajo en tanto categoría teológico-política que determina el funcionamiento tanto de la antropología de la finitud humana como de las fluctuaciones del mercado. La *oikonomia* divina, esto es, la Providencia, resulta el concepto que mejor explica el funcionamiento de un mercado del cual el poder soberano de Dios se ha retirado a su mínima expresión para permitir su funcionamiento inmanente.

Por otro lado, resulta ahora necesario plantear un nuevo enfoque sobre la arqueología de nuestra modernidad capitalista puesto que las nociones de mercado, capital y trabajo se encuentran anudadas al menos desde el pensamiento económico del franciscanismo medieval. A partir de dichas vías, cuya exploración deberá continuar en el futuro, es posible comprender que el legado político que se esconde tras la “mano invisible” de Smith no se trata únicamente de una cosmovisión teológica de la economía sino de un pensamiento que ha hecho de la categoría de la Providencia el articulador de

un mercado destinado a buscar su propia expansión bajo los auspicios del capital. De esta forma, la “mano invisible” resulta ser un polo soberano cuyo fin se realiza en el desarrollo de aquella esfera sobre la que interviene, posibilitando el acrecentamiento del mercado en pos de la vida de los individuos y las sociedades.

Este recorrido arqueológico acerca de las bases teológico-políticas del capitalismo moderno tiene como resultado dos alteraciones de importancia en el diagnóstico inicial: en primer lugar, hay que reconocer que los cuasi-trascendentales de Foucault no han surgido en las postrimerías del siglo XVIII sino que han sido el fruto de una gestación secular. En segundo lugar, la obra de Adam Smith y algunos conceptos claves de su pensamiento no pueden ser disociados de la larga duración de la arqueología del capitalismo moderno que debe retrotraerse, al menos, a las coyunturas propias de la economía política franciscana medieval.

Sobre esta tela de fondo, algunas consideraciones resultan de especial relevancia para nuestra contemporaneidad. Justo es reconocer que los franciscanos pretendían que la esfera del antinomismo se redujera a su mínima expresión como cifra de la “vida perfecta” en una sociedad que ellos esperaban fuese, por ese mismo hecho, próspera y abundante en capital y consumo. En nuestros días, la situación se ha invertido por completo y la pobreza ha dejado de ser la virtud de los pocos para convertirse en un flagelo de las masas y la riqueza es, cada día, el beneficio de unos pocos en detrimento del bienestar social general. La inversión de los polos precedentes no es, cabe decirlo, el resultado de una errada comprensión histórica.

Al contrario, las premisas de nuestro tiempo se hallaban ínsitas en el dispositivo económico franciscano hecho parcialmente suyo luego por Smith pues, debido a sus propiedades intrínsecas, el mercado está destinado a propagar su esfera de influencia o, dicho en otros términos, a la crisis de la representación le sigue, hoy en día, la completa implosión del equilibrio que había definido la teoría de los cuasi-trascendentales identificados por Foucault y que hacía que, para Smith, aún fuera posible un papel jurídico sostenido para los Estados frente al mercado.

Ciertamente, el Lenguaje ha perdido todas sus prerrogativas de antaño para sumirse por completo en la noche de la era de la literalidad (Borisonik, 2017: 27-34) donde todos los bienes del mundo son convertidos en mercancías en perpetua exhibición destinada a la contemplación universal del desarraigo (Coccia & Grau, 2018). A la sazón, el colapso definitivo de



cualquier resto de la representación clásica se ha visto coronado con el ascenso de las tecnologías digitales y la posibilidad de manipular la vida a nivel de las moléculas, células y genes. En un contexto semejante, el significado mismo de la Vida se torna aún más opaco de lo que siempre fue hasta el punto de plantear la pregunta acerca de si la denominación, en cuanto tal, resulta pertinente todavía hoy. La consecuencia más inmediatamente palpable es que pueda hoy postularse la emergencia de un “biocapitalismo” o de una “bioeconomía” como parte de un proceso que captura los valores latentes de los procesos biológicos y de los bio-recursos renovables (Rose, 2006).

El Trabajo, hay que admitirlo, no parece ser hoy un cuasi-trascendental organizador. Su eclipse en favor de un capitalismo sin trabajadores marca un rumbo que algunos encuentran ya ineluctable. Lo que está en juego es lo que Rifkin ha denominado el *ethos* del juego en el nuevo siglo:

La era industrial se definía en la lucha por el control de la ética del trabajo [...] ahora que nos desplazamos del capitalismo industrial al cultural, la ética del trabajo está dejando su lugar gradualmente a la ética del juego [...] la mercantilización de experiencias culturales es, sobre todo, un intento de colonización del juego (Rifkin, 2004: 330-331).

El *homo faber* está siendo reemplazado por el *homo ludens* en un mundo signado por el fin del Trabajo como cuasi-trascendental antropológico. Queda entonces muy poco de la tríada foucaultiana y de la raigambre smithiana de la misma. Y ninguna razón anima a pensar que el nuevo orden del discurso que se gesta cada día en el orbe terrestre conduzca a otro destino que no sea el de una catástrofe global (Boulder, 2002: 157-176; Chomsky, 2014: 1-3). Intentar evitarla, en cambio, puede ser la tarea a la que, con sus modestos medios, pueda contribuir asimismo la filosofía por venir.

## Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2007). *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teológica dell'economia e del governo*. Neri Pozza.
- Agamben, G. (2011). *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*. Neri Pozza.
- Berry, C. J. (1974). Adam Smith's considerations on language. *Journal of the History of Ideas*, 35(1), 130-138.
- Böhl, M. (2007). *Das Christentum und der Geist des Kapitalismus. Die Auslegungsgeschichte des biblischen Talenteleichnisses*. Böhlau Verlag.

- Borisonik, H. (2017). *\$oportere. El uso del dinero como material en las artes visuales. \$upport. Money as material in visual arts*. Miño y Dávila Editores.
- Boulder, M. (2002) *Extinction. The Evolution and the End of Man*. Columbia University Press
- Buenagracia de Bergamo (1929). Tractatus de Paupertate Christi et apostolorum, *Archivium Franciscanum Historicum*. Edición de L. Oliger, número 22, 486-511.
- Burr, D. (2001). *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*. Pennsylvania State University.
- Canguilhem, G. (1965). *La connaissance de la vie*. Vrin.
- Chomsky, N. (2014). The end of History? The short, strange era of human civilization would appear to be drawing to a close. *In these times*. Septiembre 2014, 1-3.
- Coccia, E. (2006). Regula et vita. Il diritto monastico e la regola francescana. *Medioevo e Rinascimento*, XX, 97-147.
- Coccia, E., & Grau, D. (2018). *The Transitory Museum*. Polity Books.
- D'Ockham, G. (1963). *Opus nonaginta dierum* (Edición de Ralph Francis Bennet y Hilary Seton Offler). Manchester University Press.
- Fleischacker, S. (2004). *On Adam Smith's Wealth of Nations: A Philosophical Companion*. Princeton University Press.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard.
- Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979* (Edición de Michel Senellart). Gallimard-Seuil.
- Grossi, P. (2000). *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*. Giuffrè.
- Grundmann, H. (1935). *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. Emil Ebering.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Werke in 20 Bänden mit Registerband. Band 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*. Suhrkamp Verlag.
- Juan XXII (1671). *Ad conditorem canonum. Corpus Iuris Canonici*. Johannis Antonii Hugvetan - Guillielmi Barbier.
- Lambert, M. (1998). *Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210-1323*. The Franciscan Institute.
- Lambertini, R. (1990). *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*. Istituto storico italiano per il Medioevo.
- Langholm, O. (1992). *Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition*. Brill.
- Ludueña Romandini, F. (2010). *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*. Miño y Dávila Editores.

- Mäkinen, V. (2001). *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*. Peeters.
- Noonan, J. (1957). *The Scholastic Analysis of Usury*. Harvard University Press.
- Norman, J. (2018). *Adam Smith. Father of Economics*. Basic Books.
- Olivì, P. (2012). *Tractatus de contractibus* (Edición de Sylvain Piron). Les Belles Lettres.
- Perrot, J-C. (1992). *Une histoire intellectuelle de l'économie politique (XVIIe-XVIIIe siècles)*. Éditions EHESS.
- Potestà, G. L. (1990). *Angelo Clareno dai poveri eremiti ai Fraticelli*. Istituto storico italiano per il Medioevo.
- Reisman, D. (1998). Adam Smith on Market and State. *Journal of Institutional and Theoretical Economics (JITE) / Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 154(2), 357-383.
- Rifkin, J. (2004). *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*. Paidós.
- Rose, N. (2006). *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton University Press.
- Schütz, A. (1995). L'immaculée conception de l'interprète et l'émergence du système juridique: à propos de fiction et construction en droit. *Droits*, (21), 113-126.
- Smith, A. (1761). Considerations concerning the First Formation of Languages, and the Different Genius of Original and Compounded Languages. *The Philological Miscellany I*, 440-479.
- Smith, A. (1975). *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Volume 2: An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Edición de W. B. Todd). Oxford University Press.
- Thomas, Y. (2002). La valeur des choses. Le droit romain hors la religion. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, (6), 1431-1462.
- Tierney, B. (1972). *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*. Brill.
- Todeschini, G. (2008). *Richesse franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché*. Verdier.