

Fabián Ludueña Romandini

**EL PROBLEMA DE LOS
CUASI-TRASCENDENTALES
EN LA ECONOMÍA POLÍTICA
DE ADAM SMITH**

UN ABORDAJE TEOLÓGICO-POLÍTICO

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 puesto que son de alcance universal, vale decir, 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 originalmente la suple con todas las cosas necesarias y convenientes para la vida [*the necessaries 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 cer-

tera 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 sólo 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 [...] Perseguendo 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. Al contrario de algunas lecturas antinomistas del pensamiento político franciscano (Agamben, 2011), las reglas monásticas no son una abdicación de la vigencia de la ley sino que, al contrario, constituyen un proceso de mutación del Derecho por el cual este, progresivamente, se convierte 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 Pechham, Tomás de York, Ubertino de Casale, Pedro de 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 sólo 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.

En otros términos, el panorama debe ser complejizado e incluir en el análisis, por ejemplo en el caso de Olivi, no sólo sus escritos sobre la pobreza franciscana sino también sus textos (no tratados por Agamben) sobre la riqueza en la sociedad civil. Sólo 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 sólo 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 pondrán 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 únicamente el paradigma propuesto para 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 “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 [*infirmitate 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 ratio*] 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 éstos 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 éstas 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, 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 completamente diverso 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.

les. Por ello, el derecho monástico es un zócalo insoslayable de una historia biopolítica de la ley como gestión de la naturaleza cuyo contorno sólo hoy comenzamos a entrever y en donde, paralelamente, la onto-teo-logía hizo de la *zoè* el último bastión no deconstruido de la metafísica occidental.

Por estas razones, las reglas monásticas no reflejan tanto un “antinomismo” sino más bien 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 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 matizar 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. De hecho, 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 de la pobreza se redujera a su mínima expresión como cifra de la “vida perfecta” en una sociedad que ellos esperaban fuese 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 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 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-transcendentales identificados por Foucault.

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-transcendental 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-transcendental

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.

APOSTILLA

En un célebre pasaje, G.W.F. Hegel (1986: 9-10) recuerda que el búho de Minerva (*die Eule der Minerva*) únicamente alza su vuelo al romper el ocaso (*mit der einbrechenden Dämmerung*). Se trata de un diagnóstico melancólico pues la culminación del pensamiento del mundo (*Gedanke der Welt*) sólo puede tener lugar cuando la historia se consuma y se realiza plenamente en las penumbras de una vida que se escabulle. En cierta forma, cuando todas las formas del mundo han culminado su ciclo histórico, entonces, emerge la filosofía como la herencia más propia del reino intelectual. Recientemente, Noam Chomsky ha retomado la meditación sobre este pasaje hegeliano haciendo evidente su reverso. Sin embargo, Chomsky no toma la figura del filósofo sino la del búho (quizá habría que decir mochuelo) de Minerva como sujeto del pensar. El gesto no sucede sin consecuencias que revierten por completo el sentido del texto. Cuando el búho de Minerva debe pensar la “era de la civilización humana [*the era of human civilization*]” su prognosis es devastadora: ha llegado el tiempo de la extinción de la especie humana. Chomsky entiende que la era civilizatoria comenzó hace casi 10.000 años en las tierras del Tigris y del Éufrates, a través de Fenicia sobre la costa del Mediterráneo hasta el valle del Nilo y, desde allí, hacia Grecia y más allá.

El razonamiento de Chomsky es efectivo en su utilización del efecto comparativo: el área del Tigris-Éufrates, Egipto, Grecia, cunas de la civilización, son hoy el enclave donde la destrucción de esa misma civilización se evidencia con toda crudeza en las guerras, el fanatismo religioso, el desastre económico. Si añadimos los efectos deletéreos del cambio climático, el Antropoceno produce, en el diagnóstico chomskiano, la “condena de la vida a la extinción”. De allí las palabras, sin consuelo ni mitigaciones, del lingüista: “triste especie, pobre Búho” (Chomsky, 2014: 1-3).

Este diagnóstico lo habíamos anticipado, en nuestro proyecto filosófico, bajo la forma de la Sexta Extinción: “los cambios técnico-biológicos, económicos y socio-políticos [de la] humanidad [...] contemplan desde el cambio de especie para los individuos hasta una extinción exógena o endógena” (Ludueña Romandini, 2010: 225). Hemos elevado, incluso, la categoría de extinción a un concep-

to apto para el *Gedankenexperiment* filosófico. Cabe entonces la oportunidad de prolongar la reflexión de Chomsky en la dirección seguida en estas páginas. Se podría conjeturar que la tríada cuasi-trascendental de Foucault era también la cifra que mantenía todavía al mundo unificado a pesar del resquebrajamiento temprano de la representación. En unos tiempos en los cuales se pregona el final del capitalismo, habrá que interrogarse si la humanidad podrá sobrevivir a ese final. Por primera vez, la implosión de un modo de producción podría significar el colapso ecosistémico de Gea y el final de la historia podría coincidir con el final de la civilización y de la vida humana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2007). *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teológica dell'economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza.
- (2011). *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza.
- Berry, C. J. (1974). Adam Smith's Considerations on Language. *Journal of the History of Ideas*, Volume 35, No. 1, 1974, 130-138.
- Böhl, M. (2007). *Das Christentum und der Geist des Kapitalismus. Die Auslegungsgeschichte des biblischen Talenteleichnisses*. Köln-Weimar-Wien: Böhlau Verlag.
- Borisonik, H. (2017). *Soporte. El uso del dinero como material en las artes visuales. Support. Money as material in visual arts*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Burr, D. (2001). *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*. Pennsylvania: Pennsylvania State University.
- Canguilhem, G. (1965). *La connaissance de la vie*. Paris: 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. - Grau, D. (2018). *The Transitory Museum*. New York: Polity Books.
- (2006). Regula et vita. Il diritto monastico e la regola francescana. *Medioevo e Rinascimento*, XX, 2006, 97-147.
- Fleischacker, S. (2004). *On Adam Smith's Wealth of Nations: A Philosophical Companion*, Princeton: Princeton University Press.
- Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978- 1979*. Edición de Michel Senellart. Paris: Gallimard-Seuil.

- (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- Grossi, P. (2000). *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*. Milano: Giuffrè.
- Grundmann, H. (1935). *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. Berlin: Emil Ebering, 1935.
- 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*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Lambert, M. (1998). *Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210-1323*. St. Bonaventure: The Franciscan Institute.
- Lambertini, R. (1990). *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*. Roma: Istituto Storico per il Medio Evo.
- Ludueña Romandini, F. (2010). *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Mäkinen, V. (2001). *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*. Leuven: Peeters.
- Noonan, J. (1957). *The Scholastic Analysis of Usury*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Norman, J. (2018). *Adam Smith. Father of Economics*. New York: Basic Books.
- Olivi, P. (2012). *Tractatus de contractibus*. Edición de Sylvain Piron. Paris: Les Belles Lettres.
- Perrot, J-C. (1992). *Une histoire intellectuelle de l'économie politique (XVIIe-XVIIIe siècles)*. Paris: Éditions EHESS.
- Rifkin, J. (2004). *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*. Buenos Aires: Paidós.
- Rose, N. (2006). *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 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: Oxford University Press.
- 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.

Tierney, B. (1972). *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*. Leiden: Brill.

Todeschini, G. (2008). *Richesse franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché*. Paris: Verdier.