

TALEGO, Félix. *Introducción a la antropología de las formas de dominación*. Sevilla: Aconcagua, 2014

(Fragmento de la obra. 49-54 págs.)

El sistema ideado por Smith arranca de una concepción elemental del hombre, una concepción que puede parecerse, y ha parecido a muchos liberales, declaradamente reduccionista y simplificadora (de simpleza), pero es la que es y su aceptación es condición necesaria para admitir el resto de sus planteamientos. Aquí no vamos a examinar su concepción de “sistema económico”, pero vamos a intentar contextualizarlo, pues es necesario para entender el significado de lo político, construido en gran medida por oposición a aquél. El trabajo de contextualización nos conduce en primer lugar a recordar que el proyecto teórico que emprende está imbuido de un supuesto epistemológico que, de alguna manera, lo prefigura o condiciona: se trata del mecanicismo, dogma del conocimiento científico durante los siglos XVII y XVIII y que está contenido ya en la propia noción de *Orden Natural* de los escolásticos (ver nota al pie 7). El paradigma mecanicista presupone que el cosmos responde a unas leyes que pueden ser formuladas en lenguaje lógico y matemático, leyes que, de estar bien formuladas, permiten predecir los fenómenos y descubrir la fuente de la energía, el principio motor inscrito en las cosas, como una inercia inmutable; los pensadores perseguían, como Galileo, descubrir ese principio motor en cada uno de los sistemas que se suponía componían el mundo y que todos juntos tendían a ese equilibrio universal que Dios o la misma materia¹ habían impreso desde el principio. El ánimo de lucro, que Smith creía impreso en la misma esencia “natural” del hombre, es el

¹ La polémica acerca de cual es el principio de estas leyes universales de inercia inalterable, si Dios o algún principio mismo de la materia, pasa a ser necesariamente una discusión de orden secundario, si se acepta la mayor, como fue ciertamente el caso en el pensamiento europeo a partir del siglo XVII. Esta nueva perspectiva abrió las puertas al deísmo volteriano, al agnosticismo de Hume, al ateísmo de Marx y Bakunin y, en general, a la tolerancia general en materia de pensamiento religioso en la que vivimos aún en la civilización euroamericana. Entre nosotros, como afirma Berger, las discrepancias religiosas son opinables y resultado de preferencias “a la carta”, por haberse desplazado la religión desde el fondo a la superficie de la conciencia y debilitado su “estructura de plausibilidad” (Berger, 1971: 213; Berger y Luckmann, 1997: 57, 67-68). Con complacencia y no poca dosis de estrecho etnocentrismo, los europeos deducimos que esta tolerancia religiosa es general y definitoria de nuestra civilización, que es por ello superior a otras que se muestran intolerantes. Olvidamos o soslayamos que dicha tolerancia es sólo en materia religiosa y como consecuencia de haber retirado a Dios de nuestro *sancta sanctorum* y haber colocado en su lugar otros principios que nuestra civilización tiene como inalterables y ante los que las autoridades se muestran nada tolerantes, pareciéndoles que ir contra ellos es mucho más que ir contra los principios de la civilización occidental: es ir contra la misma Naturaleza. Occidente cree con soberbia que sigue a la Naturaleza, pero ello es sólo la consecuencia de haber naturalizado, cosificado, reificado, sus creencias.

principio motor que insufla vida a su “sistema económico” y le otorga la coherencia final, la homeostasis sistémica. En realidad, más que como *homo economicus*, Smith, en su “Teoría de los sentimientos morales” concibe a los seres humanos de modo parecido a como lo había hecho Hobbes, con esa perspectiva pesimista y peyorativa que los contempla como seres compelidos por múltiples apetitos egoístas y antisociales que, por eso, debían ser domeñados, reprimidos, contenidos por las normas y sentimientos morales que se basaran en la preponderancia de la simpatía.

Pero Smith introduce una novedad radical respecto al esquema de Hobbes, basándose a su vez en algunos precedentes, como la obra de Mandeville (Naredo, 1995): según él, uno de los instintos que motivan la acción humana, el instinto egoísta del deseo de ganancia, es conveniente que no halle cortapisas morales ni políticas, sino que puedan los hombres conducirse en los asuntos económicos guiados por tal instinto, y no atados a ligaduras morales, religiosas o impedimentos legales. Estaba convencido de que la libre interacción de los individuos en la adquisición mercantil de bienes y servicios, guiándose en ello por sus innatas tendencias al lucro, reportaría beneficios para el conjunto de la nación (recuérdese el título de la obra donde desarrolla estos argumentos: “la riqueza de las naciones”), pues el juego egoísta de cada uno redundaría en mayor riqueza y bienestar para todos. Se trataba enteramente de un principio mecanicista, en el que el despliegue de la tendencia “natural” al lucro de los individuos conducía a un resultado beneficioso para cada uno y para la totalidad, principio que pasó a conocerse como “la mano invisible”. El egoísmo de cada uno se revelaba armonioso para la sociedad; en definitiva, el egoísmo privado era moral porque conducía supuestamente al beneficio del conjunto. Estos planteamientos presuponían ya que la riqueza, entendida ante todo como la capacidad de acumular dinero y recursos movilizables y enajenables, pasaba a primer plano, a objetivo o fin último, supeditándose a dicho fin “natural” todos los demás, incluida la esfera de la política: como ya apuntamos citando a Arendt, los propietarios, ahora propietarios burgueses, perseguían, no el acceso a la esfera pública, sino un poder político que garantizase el desenvolvimiento sin restricciones de su interés lucrativo en la esfera privada.

Para que esa “mano invisible” pueda operar y resolver el egoísmo particular en beneficio nacional o social es necesario, según Smith, que las transacciones de bienes y servicios puedan tener lugar respetando las que previamente ha elevado a la categoría de leyes que rigen el interés privado. Es decir, debe garantizarse que nada interfiera el trato comercial en el que cada uno buscará vender caro o comprar barato. La materialización

de esta posibilidad tiene lugar en lo que llamó el “mercado autorregulado”, construcción teórica ideal a la que deben propender las prácticas reales de comercio para, se supone, mejor lograr la resolución de egoísmo privado en beneficio colectivo. El mercado queda así configurado como un ámbito o esfera autónoma en el que los agentes económicos interactúan como compradores y vendedores, desplegando cada quien su libre juego de intereses y dando rienda suelta a la “natural” tendencia lucrativa, que puede ya manifestarse sin reparos.

En la teoría smithiana, el mercado es concebido por tanto como una esfera al margen de la política, pues no intervienen en su ámbito relaciones de supeditación o sometimiento: cada agente privado es libre y se guiará sólo por el discernimiento de sus intereses privados. La política -entendida como las medidas y disposiciones emanadas del Estado- sólo ha de garantizar los derechos mercantiles de cada agente privado (Estado gendarme), es decir, velar porque cada agente privado se relacione con los demás sólo como comprador o como vendedor, sin otro tipo de ataduras, que perturbarían el “natural” desenvolvimiento de las tendencias innatas de los seres humanos. Los precios son entonces el producto del “libre juego” de la oferta y la demanda, resultado del reequilibrio permanente de esos dos factores y no de cualquier intervención política, posibilidad que no se contempla y que, si ocurre, provoca una perturbación en dicho reequilibrio que perjudica al sistema económico y redundo, por tanto, a la postre, en perjuicio del conjunto de la sociedad. El mercado se aparece en definitiva como la emanación de algo que brota de las tendencias inscritas en la humanidad, como el despliegue de una fuerza de la Naturaleza.

Este edificio teórico se sustenta, como construcción mecanicista que es, en un solo supuesto central, que actúa a modo de clave: el supuesto de que el hombre, siempre que pueda actuar en libertad, se comportará como un ser egoísta y lucrativo con propensión a comerciar, y que, si no lo hace, es porque obstáculos de diversa índole (morales, políticos) se lo impiden. Para entender un planteamiento como éste es necesario conocer la noción de libertad propia del utilitarismo, de rotundo éxito y popular hoy en todo Occidente, hasta haber alcanzado el “sentido común”². Según ella,

² La teoría del utilitarismo parte de unos pocos supuestos elementales, tal y como los concibió J. Bentham: en esencia, que el bien es placer y el mal, dolor, consistiendo pues el sentido de la existencia en la búsqueda del mayor placer para el mayor número, en lo que se cifraría la felicidad. Con todo, lo decisivo para el éxito del utilitarismo fue su adopción por los economistas ortodoxos, que lo reinterpretaron en el marco más amplio de la teoría smithiana, para justificar el *laissez faire*. Desde entonces, el utilitarismo es entendido ante todo como la búsqueda libre y sin trabas por parte de cada hombre de su mayor placer (entendido ya restrictivamente como la posibilidad de mercadear y lucrarse),

el ser humano vendría a ser la superposición de un manto cultural sobre el fondo natural de “apetitos” e impulsos esenciales. La libertad sería la emancipación de tales “apetitos”. La Antropología social no ha contribuido menos a la entronización de la concepción utilitarista del hombre, pues el mismo Malinowski sostenía la existencia de algo así como un individuo esencial y metahistórico que procura alcanzar sus propios fines –esenciales- frente a convenciones culturales que lo restringen (Malinowski, 1984). Claro que otro antropólogo, M. Sahlins, mucho más tarde, ha argumentado lúcidamente contra la tiranía utilitarista que nos envuelve: según él, la cultura no es el subproducto *útil* que deriva de la actividad racional de individuos que persiguen intereses connaturales o metaculturales. Creemos con él que lo decisivo no es que la cultura deba ajustarse a restricciones materiales, sino que lo haga de acuerdo con algún esquema simbólico definido, nunca el único posible. Esto conduce a una inversión de la razón utilitarista (“razón práctica” la llama él) que desemboca justo en la tesis contraria a Malinowski: la cultura es lo que constituye la utilidad (Sahlins, 1988: 9).

En fin, si no se acepta el principio del homo economicus, que es el principio motor de la construcción ideal, todo el edificio se derrumba, aunque no así las prácticas capitalistas que buscan en él su legitimación. A pesar de ello, no es de ningún modo irrelevante, de cara a las mismas prácticas, una discusión sobre las ideas que las legitiman. La acumulación de datos históricos y antropológicos que escapan a la concepción smithiana del hombre son abrumadores y no han cesado de crecer desde que tal concepción fue sostenida por él y sus coetáneos, pero especialmente desde finales del siglo XIX y durante todo el siglo XX. A medida que se ha ido conociendo más sobre otras culturas y civilizaciones, de regiones alejadas y de otros tiempos, ha ido haciéndose evidente que esa “propensión lucrativa” humana, lejos de ser definitoria de las prácticas de otras gentes, ha sido, más bien, la excepción.

No obstante, un argumento típicamente occidental puede interponerse a esa avalancha creciente de evidencias de que la práctica mercantil ha sido más bien rara si lo que se considera es el conjunto de la historia de las diversas civilizaciones y culturas conocidas: los incondicionales del liberalismo económico podran argüir que en esas

que produciría a la sociedad, respetando la jurisprudencia, la mayor felicidad (Russell, 1973: 993-997). El utilitarismo así entendido ha sido desde comienzos del XIX una piedra angular de la ideología capitalista, hasta convertirse -como en nuestros días de rearme neoultraliberal- en el rasero para determinar el sentido o sinsentido (“utilidad” o “inutilidad” para la “creación de riqueza”) de cosas, proyectos y hasta personas y colectivos. Apunta Touchard que en la Inglaterra del desarrollo capitalista se desarrolló una especie de puritanismo capitalista que asociaba estrechamente el deber de enriquecerse y el deber de salvación (Touchard, 1996: 258).

civilizaciones y culturas, que no conocieron nada que se pareciera al capitalismo, no se daban las condiciones apropiadas, que atavismos y reparos religiosos y morales de diversa procedencia frenaron siempre lo que no por ello deja de ser una querencia natural del hombre, que por fin pudo florecer en las condiciones de la superior civilización euroamericana que, precisamente por permitir la realización de las voliciones íntimas de la humanidad, es superior y más progresada que las otras.

Ciertamente, nunca serán suficientes los datos si no hay una teoría que los enmarque y pueda explicarlos convincentemente. Creemos que, en lo que respecta a intentos serios por refutar la teoría del liberalismo económico, tres autores merecen un lugar especial, ninguno de los cuales, por cierto, cita a los otros dos: Piort Kropotkin en “El apoyo mutuo”, Marcel Mauss en “El ensayo sobre el don” y Karl Polanyi en un primer libro, “La gran transformación” y en la obra dirigida por él mismo y algunos más, “Comercio y mercado en los imperios antiguos”³.

³ Habría que citar los trabajos etnográficos de muchos antropólogos que describieron prácticas económicas completamente alejadas de la lógica capitalista, aunque las más de las veces ello no les condujera a una reflexión crítica sobre los fundamentos teóricos del capitalismo. Las instituciones de que nos han dado noticia constituyen por sí mismas testimonio suficiente contra la supuesta universalidad del afán de lucro. Dos obras merecen especial mención, la de Malinowski, por el estudio impagable que realizó de la institución del Kula en la década de 1920 (1986), trabajo ampliamente citado por Karl Polanyi. También la obra de Franz Boas (1938), por la descripción de la práctica del Potlatch, que estudió en la década de 1880, tema al que volverían después otros antropólogos, como Ruth Benedict en los años treinta del siglo XX (1967).