

Gustavo Bueno

ensayo
sobre las
categorías
de la
economía
política

La gaya ciencia

De aquí que, para efectuar sus cambios, los hombres convinieran en dar y recibir entre ellos algo que, siendo útil de suyo, fuera de fácil manejo para los usos de la vida, como hierro, plata u otro metal semejante. En un principio determinóse su valor simplemente por el tamaño y el peso, pero al fin hubo de imponerse un sello en el metal, a fin de eximirse de medirlo y este sello se puso como signo del valor.

Aristóteles, *Política*.

Si se impusiera a la clase rica la carga directa de mantener, al nivel de la vida ordinaria, a la masa reducida a la miseria, o bien si alguna forma de propiedad pública (hospitales, fundaciones, monasterios) les suministrase directamente los medios, la subsistencia de los miserables quedaría asegurada, sin serles procurada por el trabajo, lo que sería contrario al principio de la sociedad civil y al sentimiento individual de independencia y del honor. Si, por el contrario, su vida estuviese asegurada por el trabajo (del cual se les procuraría la ocasión) la cantidad del producto aumentaría, exceso que, con el defecto de los consumidores correspondientes, que serían los mismos productores, constituye precisamente el mal y no haría sino acrecerse doblemente. Resulta, pues, que la sociedad civil, a pesar de su exceso de riqueza, no es suficientemente rica, es decir, que en su riqueza no posee suficientes bienes para pagar tributo al exceso de miseria y a la plebe que ella engendra.

Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*.

Parece justo comenzar por lo real y lo concreto, por el supuesto efectivo; así, por ejemplo, en la economía, por la población, que es la base y el sujeto del acto social de la producción en su conjunto. Sin embargo, si se examina con mayor atención, esto se revela [como] falso.

Marx, *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política*.

Los economistas [del siglo XVIII] están de acuerdo: admiten un solo impuesto que, desde luego, podría alcanzar una proporción considerable: el que grava la renta del terreno, los arriendos, el producto neto de la tierra, cuyo importe y cuya masa suben acumulativamente. Renta de privilegio, renta noble en gran medida, alrededor de la cual corretean en vano, o casi en vano, el fisco real y sus inspectores del vigésimo. A pesar del movimiento de las riquezas —que la teoría fisiocrática sobre el impuesto no hace, en el fondo, más que reflejar— la renta territorial, concretada y excesiva en manos del noble, se beneficia hasta extremos insospechados de una amplia inmunidad fiscal.

R. Mousnier y E. Labrousse, *El Siglo XVIII*.

En nuestra tesis, lo que hace necesaria la Razón económica no es formalmente la realidad de la escasez cuanto la existencia de inconmensurabilidades e incompatibilidades entre recursos acaso superabundantes, pero cuya composición coyuntural es capaz de bloquear la recurrencia del sistema.

De este libro, pág. 162.

OBRAS DEL MISMO AUTOR

«Una nueva exposición de la silogística» (Madrid: *Revista de Filosofía, C.S.I.C.*, 1952).

«Estructuras metafinitas» (Madrid: *Revista de Filosofía, C.S.I.C.*, 1956).

EL PAPEL DE LA FILOSOFÍA (Madrid: *Ciencia Nueva*, 1970).

ETNOLOGÍA Y UTOPIA (Palma de Mallorca: *Azanza*, 1971).

ENSAYOS MATERIALISTAS (Madrid: *Taurus*, 1972).



Gustavo Bueno nació en Santo Domingo de la Calzada (Logroño) en 1924. Cursó estudios en Zaragoza y Madrid donde se licenció y se doctoró en Filosofía el año 1948. Fue Catedrático y Director del Instituto «Lucía de Medrano de Salamanca» de 1949 a 1960. Y desde entonces hasta la fecha es catedrático de Fundamentos de Filosofía y de Historia de los Sistemas Filosóficos en la Universidad de Oviedo.

Economía Política designa una actividad que parece ya definitivamente consolidada en todos los

países civilizados, capitalistas o socialistas. Su estatuto de Ciencia es, sin embargo, muy peculiar. A diferencia de las Matemáticas o las Ciencias Naturales, no se regula por axiomáticas universales ni ofrece resultados comúnmente aceptados. Existen, sin duda, «convergencias de los sistemas económicos del este y del oeste», pero es al nivel de las axiomáticas de la Economía capitalista y de la Economía socialista donde se producen los irreconciliables desacuerdos.

Ante esta situación, cabe reaccionar negando de plano el carácter de Ciencia de la Economía Política en general, o, al menos, negando la racionalidad económico-política a alguna de sus direcciones. Pero cabe también intentar comprender la racionalidad de estas determinaciones contrapuestas en el contexto mucho más amplio y sólo aparentemente más abstracto de los procesos en los que discurre la actividad, no sólo de la Economía Política, sino, por decirlo así, de la Política Económica, de la Ración Económica mundana.

Desde esta perspectiva de las ideas, en cuya atmósfera respira, en todo caso, la conciencia filosófica (mundana o académica) y por tanto desde la perspectiva filosófica, se pretende formular en este libro el curso de la constitución categorial de la racionalidad económica, entendida como una racionalidad dialéctica.

GUSTAVO BUENO

ENSAYO SOBRE
LAS CATEGORIAS
DE LA
ECONOMIA POLITICA

La Gaya Ciencia
Barcelona, 1972

© Gustavo Bueno

© de los derechos de esta edición
de 3.500 ejemplares,
LA GAYA CIENCIA,
Alfonso XII, 23,
Barcelona, 6

Diseño de la maqueta,
R. Giralt Miracle

Dep. Legal: B. 43250 - 1972

Impreso en España

NOTA DEL AUTOR

Este libro es una selección de algunos de los temas que se discutieron en un Seminario sobre la *Razón económica* celebrado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Oviedo, durante los cursos 1969-70 y 1970-71. El aspecto tan esquemático que ofrecen muchos de sus párrafos se debe, sin duda a su condición de resúmenes. Asimismo la bibliografía citada se atiene únicamente a aquellas obras que han salido al paso en los resúmenes, pero en modo alguno pretende ser una bibliografía mínima sobre el asunto, ni siquiera reflejar la bibliografía que fue utilizada en aquel Seminario.

INTRODUCCIÓN

1. DOS MODOS DE PLANTEAR LA CUESTIÓN DE LAS RELACIONES ENTRE DIALÉCTICA Y FILOSOFÍA

De dos maneras, que se realimentan entre sí, pueden entenderse las relaciones entre Dialéctica y Filosofía:

1) Considerando, de entrada, a la Dialéctica como una palabra del vocabulario filosófico —como un 'filosofema' perteneciente a una traducción cultural muy precisa (Platón, Kant, Hegel, Marx). Al usar, entonces, la palabra Dialéctica nos referiríamos ante todo, a las Ideas que sobre la Dialéctica han tejido los grandes pensadores y, a partir de estas Ideas, podríamos ir analizando sus relaciones con la Filosofía. Cuando este modo de entender las relaciones entre Dialéctica y Filosofía se postula como el único modo legítimo es porque se sobrentiende que la Dialéctica es, por decirlo así, una 'invención de los filósofos' y que, no ya la realidad en general sino tampoco las ciencias categoriales, así como la misma Filosofía, pueden ser llamadas 'dialécticas' (el análisis filosófico deberá interesarse por la Idea de Dialéctica —por el lenguaje dialéctico— pero sin que ello comprometa su tesitura analítica).

2) Considerando, de entrada, a la Dialéctica como una palabra que (sin perjuicio de pertenecer al lenguaje filosófico, antes aún, precisamente porque pertenece a él, cuando sobrentendemos que la Filosofía no es reducible al papel de analizadora de lenguajes) designa, ante todo, a cierta 'estructura ontológica' de los procesos reales. A saber, (tal es el sentido fuerte de la palabra Dialéctica que aquí presupongo) la estructura ontológica según la cual los procesos reales se desarrollan en el 'ejercicio' (actu exercito) de una contradicción efectiva (mediada por la conciencia) que no puede ser 'representada' (actu signato) y que, por ello, se presenta como una 'apariencia' de no-contradicción —que cancela una realidad destinada a destruirse después de constituida. Por ejemplo, cuando a partir de una superficie clásica, materializada en una cinta de extremos indefinidos y definida como un segmento de superficie (una faja) y limitada por dos líneas curvas, acaso paralelas (sus bordes) y con dos caras (anverso y reverso) constituyo una superficie de Möbius, la apariencia (perceptual) de los dos bordes y de las dos caras debe ser destruida para dar lugar al concepto de una superficie unilátera que está, únicamente, limitada por una línea curva cerrada, y no por dos (los dos bordes perceptuales son, en realidad —topológicamente— una misma línea que puede convertirse, por deformación, en una curva plana, en una circunferencia), así como también con una sola cara, a la vez anverso y reverso. Recíprocamente, si hubiera mundos cuyas superficies fueran, todas ellas, de Möbius el proceso dialéctico tendría lugar en la constitución de una superficie clásica. Lo esencial es aquí lo siguiente: que no parece posible partir de un concepto general de superficie que cubra, a la vez, las superficies de Möbius y las clásicas. La idea de una superficie de Möbius se constituye como una rectificación de la Idea clásica, a la manera como la Idea del tiempo o de la longitud relativistas sólo

pueden entenderse como rectificación dialéctica —que suele tomar la forma estilística de un diálogo— de las Ideas de tiempo y espacio de la Mecánica clásica.

En este segundo sentido (o mejor: familia de sentidos) se asume aquí la palabra Dialéctica.

Las relaciones entre Dialéctica y Filosofía se entenderán, por tanto, aquí como las relaciones entre procesos reales dialécticos (que no aparecen como formalmente filosóficos; incluso aparecen como la negación de la Filosofía, como su destrucción o muerte) y la conciencia filosófica, no ya meramente en el sentido de que estos procesos reales (categoriales) puedan ser objeto o temas de la consideración filosófica (a la manera como el sol es objeto o tema de la Astronomía, sin que por ello la Astronomía deba, ella misma, llegar a ser una estrella) sino en el sentido de que, precisamente porque si semejantes procesos dialécticos han llegado a constituirse como objetos de reflexión filosófica, es porque ellos mismos son constitutivos de la propia conciencia filosófica —y son constitutivos, no ya sólo en un sentido genético (γένεσις, histórica o psicológica), sino también *ontológico* (el sentido de la φύσις presocrática, que no determina sus resultados 'in illo tempore', sino aquí, ahora y siempre)¹.

1. Burnet sostuvo que φύσις designa la sustancia primordial y no el origen (*Early Greek Philosophy*, trad. francesa en Payot, pág. 13). Jaeger (*La Teología de los primeros filósofos griegos*, nota 5 al cap. II; trad. esp. en F.C.E., pág. 199) defiende la ecuación entre γένεσις y φύσις (la mantiene aún Platón, en *Leyes*, 892 c). Tanto γένεσις como φύσις designarían, al menos al principio, no sólo aquello de que se hizo una cosa, sino el acto por el que se generó. φύσις designa tanto el origen (y desarrollo) de una cosa como su *naturaleza*. Sin embargo, posteriormente, *genesis* adquiere una connotación temporal en la que puede quedar abstraída la "naturaleza", aunque no recíprocamente. La distinción entre γένεσις y φύσις se coordina, por tanto, con la distinción entre *Genesis* y *Estructura*, o entre "contextos de descubrimiento" y "contextos de justificación" (ver el artículo de J. Muguerza: "Nuevas perspectivas en la filosofía contemporánea de la ciencia" en *Teorema*, n.º 3). En rigor, es la misma distinción de Kant cuan-

2. CATEGORÍAS E IDEAS

Desde el momento en que suponemos que la Filosofía es constituida por la dialéctica misma categorial —por el proceso mismo de una realidad no amorfa, sino categorialmente organizada— estamos negando que la conciencia filosófica pueda entenderse como la secreción de una conciencia pura humana (que «tiende por naturaleza al saber») —de una *conciencia gnóstica*, la de Aristóteles o la de Hegel. Esta conciencia pura sólo puede segregar una *Filosofía Pura*— una sabiduría que pretende autosostenerse al margen de las categorías, porque aun cuando reconozca que ha

do opone la cuestión del *origen* del conocimiento y la cuestión de su *valor y estructura*, en la Introducción a la *Crítica de la Razón Pura* (“Todos los conocimientos comienzan con la experiencia —mit der Erfahrung anfangen— pero no proceden de ella”). Pero la oposición entre Génesis y Estructura —entre contextos de descubrimiento y contextos de justificación— sólo cuando se proyecta en un plano superficial descriptivo, aparece como simple distinción; cuando se regresa a sus fundamentos, recobra su significado de oposición dialéctica, por cuanto la φύσις debe incorporar γένεσις como la *esencia* incorpora a la *apariencia*. Las estructuras “lógico-formales”, por ejemplo, son *apariencias* desde la perspectiva genética, pero también recíprocamente. Este es el *círculo dialéctico* cuya naturaleza filosófica no ha sabido determinar Piaget, en su proyecto intencional de una *Epistemología genética*, tan claro en la superficie (a costa de la reducción psicológica de la cuestión). En realidad, es el mismo problema incluido en la oposición entre “base y supraestructura”, cuando se desarrolla críticamente (por ejemplo, al interpretar las estructuras lógico-formales como supraestructurales, y a las formaciones sociales correspondientes como su base y su fuente). Husserl conoció al menos la complejidad de esta oposición, al plantear el problema de la *genealogía de la lógica* en su conexión con la estructura formal del juicio predicativo (*Erfahrung und Urteil*, § 11) o bien al distinguir entre el “análisis estático” y el “análisis genético” de la intencionalidad (*Formale und Transzendente Logik*, Apéndice II). Desde nuestro punto de vista, la separación entre *Génesis* y *Estructura* es un caso particular del *corte* producido por el *cierre categorial estructural* frente al *cierre categorial genético*: lo que es esencial en aquel primer cierre es *apariencial* en el segundo y recíprocamente [las oposiciones entre “Sincronía” y “Diacronía”, en las ciencias culturales, después de Saussure y entre “Perspectiva sistemática (taxonómica)” y “Perspectiva evolutiva”, en las ciencias naturales, después de Darwin, realizan el mismo “círculo dialéctico”].

partido de ellas, piensa haberse elevado sobre ellas, haber penetrado más allá de ellas —«más allá del horizonte de las focas»; es la Filosofía como Metafísica o el formalismo como sucesor de la Filosofía. Si la Filosofía comienza en un punto de la Historia, no es sólo por azar, o porque ha llegado el momento de maduración de una forma que estaba, ya desde el principio, destinada a desgajarse de sus fuentes «una vez que el animal humano se hubiera liberado de las servidumbres primarias por el ocio», sino porque la conciencia filosófica consiste, precisamente, en el movimiento que remonta las esferas categoriales, racionales (políticas, económicas, religiosas, tecnológicas y científicas) que debían, previamente, estar ya dadas; es porque la conciencia filosófica aparece, ya desde su principio, en la dialéctica de estas mismas categorías, en tanto que por su juego interno o recíproco, comienzan a rasgarse y a manifestarse como apariencias, comienzan a ser destruidas (sin perjuicio de ser reconstruidas de nuevo). La forma filosófica de esta destrucción (que sólo puede generarse conjuntamente con otras formas de destrucción intracategoriales: revoluciones políticas, culturales, económicas o religiosas, etc...) es la crítica filosófica.

No entro, aquí, en la cuestión de si esta crítica filosófica comienza con las dudas de Sócrates en torno a Zeus —cuando, refiriéndose al *saber* de Eutifrón, el sacerdote, por ejemplo, puede decirle que sabe que su saber sobre Zeus no es saber nada— o comienza con las reservas de los ama-zulu sobre la existencia de Unkulunkulu de la que nos habló Paul Radin². Es necesario, en cambio, para mi argumentación, mantener la tesis de la contemporaneidad de la conciencia crítica filosófica y de la constitución de la conciencia corpórea, de la conciencia del propio cuerpo como instrumento crítico, como instrumento del «Tribunal de la Razón».

2. *El hombre primitivo como filósofo*, Cap. XIX, pág. 4.

Pero si es la dialéctica de las categorías la que conduce a la aparición de la conciencia filosófica que se constituye en el trato con las Ideas, será, también, forzosa incumbencia de la Filosofía la consideración del proceso mismo de constitución de unas categorías que, lejos de mantenerse indefinidamente encerradas en sí mismas, llegan a enfrentarse mutuamente y en sus partes internas para descubrir, en su seno, la presencia de Ideas que ya no son categorialmente reducibles (o analizables) puesto que, precisamente, desbordan las categorías, aunque únicamente a partir de esas categorías pueden determinarse, de la misma manera que también a ellas deben volver incesantemente.

Ahora bien: el programa del estudio de la aparición de la conciencia filosófica en el proceso dialéctico del desarrollo categorial, sólo puede llevarse adelante paso a paso, recorriendo las categorías materiales concretas en su proceso singular. Yo voy a atenerme aquí, a una de esas categorías, a saber, la categoría económica. Con ello podré, al menos, indicar, transitándolo, el camino de este programa.

3. PROGRAMA DE ESTA EXPOSICIÓN

Mi exposición constará, naturalmente, según lo dicho, de dos partes, circularmente vinculadas, según una circularidad que pretende remedar la que se cumple globalmente en la propia historia real.

I. *Dialéctica categorial (económica) y Filosofía*

Esta parte se desarrolla en dos momentos:

A) El momento que llamamos de la *dialéctica constitutiva* (de la categoría económica).

Constitución que, según algunos, se produce en el seno de un mundo que es, ya, filosófico. Esta constitución dialéctica tomará aquí la forma de un *cierre categorial* de la Razón económica.

- B) El momento que llamamos de la *Dialéctica destructiva* de la propia categoría económica, el momento de la transición o restitución de la categoría a su mundo, en tanto que esa transición o restitución forma parte de la sustancia misma de la Filosofía —mundana y académica—. Esta Dialéctica tiene la forma de una *metábasis* desarrollada
- a) o bien como un *progressus*, como un rompimiento de la categoría en los conflictos internos al cierre categorial
 - b) o bien como *regressus*, en cuanto en la categoría económica, y por ella, se determina un tipo de conciencia — conciencia lógica— que desborda de la misma categoría.

II. *Dialéctica (filosófica) y Economía*

En esta parte la Filosofía, constituida a partir de la dialéctica de la categoría económica, se nos aparece como una forma de conciencia que instaura una dialéctica nueva (en el propio Reino de las Ideas, en la *διαφονια των δόξων*) que hacemos consistir:

- A) En la constitución de la conciencia filosófica como un orden autónomo, que se vive a sí mismo como separado de las categorías —bien sea porque esta separación se identifica con el ingreso en un nuevo tipo de

realidad trascendente (Filosofía metafísica, Formalismo, Gnosticismo), o simplemente, como la disolución incesante de toda realidad categorial (Filosofía Analítica, entendida como un proceso hacia el escepticismo). Desde esta misma Metafísica en el siglo XVII —Descartes, Malebranche, Leibniz— se produce un proceso interno de «conversión al mundo» (inversión teológica) en virtud del cual la propia Teología empieza a ser Mecánica— y Economía política.

- B) En la crítica o destrucción de la propia conciencia filosófica así constituida, en el «retorno a la caverna» —con palabras de Platón— que aquí aparece como una vuelta a la realidad que se nos da, precisamente, como determinada según una categoría económica, según un modo de producción que conocemos con el nombre de Socialismo. En el socialismo el ciclo dialéctico se termina en la dialéctica de la realización (*Verwirklichung*) de la Filosofía.