

UNIVERSITARIA



AMÉRICA LATINA ENTRE A REALIDADE E A UTOPIA

L. Zea, M. Harnecker, E. Dussel,
A. Sánchez Vázquez e outros

XERAIS



UNIVERSITARIA

"A realidade histórica Latinoamericana, durante séculos, tensouse entre dous extremos: a dominación que se manifesta, entre formas, como a dependencia do imperio correspondente (onte o español, e hoxe o norteamericano) e o proceso de liberación ou emancipación respecto dun e doutro... Se a dominación durante a conquista –lexitimada coa evanxelización– deu lugar á hecatombe dos pobos prehispánicos, á morte física de milleiros dos seus habitantes, á destrucción das súas culturas, o imperio do norte –lexitimado coa doctrina Monroe– impón hoxe o seu dominio con outras formas, non menos inhumanas, que van desde as invasións de Granada e Panamá, ata o cobro da débeda externa que pesa coma unha lousa de chumbo sobre a xa miserable existencia dos latinoamericanos."

Adolfo Sánchez Vázquez: VIII Semana Galega
de Filosofía, marzo, 1991

ISBN 84-7507-646-7



9 788475 076461

EDICIÓN XERAIS DE GALICIA





AULA
CASTELAO
DE FILOSOFÍA

A Aula Castelao de Filosofía constitúese no ano académico 81-82 cos obxectivos de anovamento temático, metodolóxico e didáctico, e un pular decidido a prol da galeguización do ensino.

Un grupo de amigos, filósofos, profesores de ensino medio, encetaron a andadura deste foro crítico aberto a todos os niveis do ensino e a outros sectores sociais, que teñan por albo o exercicio de autocriticá da razón.

Nestes dez anos organizou conferencias, diversos ciclos (dedicados a Castelao, Marx, Galicia e xuventude...), participou en xornadas filosóficas e pedagóxicas, e publicou varios estudios. E, sobre todo, oito edicións da Semana Galega de Filosofía.

América Latina: entre a realidade e a utopía recolle os textos, ponencias e debates producidos na VIII Semana Galega de Filosofía. E cómpre lembrar que para a Aula Castelao, fazer filosofía é ser capaces de traducir en ideas os problemas vivos e acuciantes de cada época.

**XERAIS
UNIVERSITARIA
ÚLTIMOS TÍTULOS**

Xesús Balboa
O monte en Galicia

Marcial Gondar Portasany
Mulleres de mortos

Xulio Cabrera Varela
O combate dos deuses

Claudio Rodríguez Fer
Arte literaria

X. Eduardo López Pereira
Exeria

Fernando Alonso Romero
Santos e barcos de pedra

X. González-Millán
Silencio, parodia e subversión

Carmen Blanco
Literatura galega da muller

Antón Risco
Figuración literaria (I)

Anselmo López Carreira
Ourense no século XV

Claudio Rodríguez Fer
*Comentarios de textos
contemporáneos*

Deseño da colección: RE-VISION

© Aula Castelao de Filosofía, 1992
© Edicións Xerais de Galicia, S.A., 1992
Dr. Marañón, 12. 36211 VIGO.
ISBN: 84-7507-646-7
Depósito Legal: VG. 229-1992
Impreso en Rainho Neves Lda.
Zona Industrial do Cavaco
4520 Santa María da Feira - Portugal

Reservados tódolos dereitos. De conformidade co disposto no artigo 534-bis do Código Penal vixente, poderán ser castigados con penas de multa e privación de libertade, quen reproduciran ou plaxiaran, en todo ou en parte, unha obra literaria, artística ou científica fixada en calquera tipo de soporte sen a preceptiva autorización.

UNIVERSITARIA

AMÉRICA LATINA ENTRE A REALIDADE E A UTOPIA

L. Zea, M. Harnecker, E. Dussel,
A. Sánchez Vázquez e outros

EDICIONES XERAIS DE GALICIA



**UNHA FILOSOFÍA NOS TEMPOS DA CÓLERA¹,
ORIXE E DESENVOLVEMENTO DUNHA FILOSOFÍA
DA LIBERACIÓN (1959-1991)**

Enrique Dussel

Versión ó galego:

X. Leal

É para mim un honor poder dar esta conferencia en España, especialmente en Galicia, terra de tantos emigrados cara á América Latina; nesta España onde no ano 1959 defendín a miña tese de doutoramento en filosofía política sobre O BEN COMÚN, na que mantiña a posición de Jacques Maritain fronte á de Charles de Koninck. Dende aquela endexamais tiven o pracer de poder expoñer o meu pensamento neste país tan noso, e digo noso como latinoamericano.

Non me foi nada doado decidir o estilo da miña exposición nesta ocasión. Rematei por pensar que o máis axeitado era irles contando a vostedes o que fixen dende aquel 1959. Sirva, pois, o que segue coma un dar contas diante dos meus colegas españois, dunha filosofía latinoamericana que rematou sendo unha filosofía da liberación latinoamericana.

1. CARA A UNHA SIMBÓLICA LATINOAMERICANA (ATA 1969)

Dende 1952 na Universidade Nacional de Cuyo (Mendoza, Arxentina) cursei en sete ocasións o programa de ética (de inspiración aristotélica, tomista, fenomenolóxica, na tradición de Max Scheler ou de D. von Hilderbrand). Líamos a Aristóteles en grego, Agustín e Tomás en latín, Descartes ou Leibniz en francés, Scheler ou Heidegger en alemán. Seguidores democráticos de Jacques Maritain —fronte ó fascismo dereitista dos nosos profesores—, coñecemos axiña a Emmanuel Mounier. O meu doutoramento en Madrid (1957-1959) sobre O BEN COMÚN (dende os presocráticos a Kelsen), con Maritain contra Charles de Koninck, abriume á filosofía política. O descubrimento da miseria do meu pobo, percibido dende a miña nenez no campo case desértico, levoume a Europa e a

Israel. Descubría, como indicaba o filósofo mexicano Leopoldo Zea na súa obra *América en la Historia* (1957), que América Latina estaba fóra da historia. Cumpría, dende a súa pobreza, atoparlle un sitio na Historia Mundial, descubrir o seu ser oculto.

Cando en 1961, de volta despois de dous anos de experiencia de traballo manual en Nazaret (Israel) (1959-1961), onde falaba o hebreo xunto ós árabes palestinos, comecei os meus estudos en Francia. *La Symbolique du Mal* de Paul Ricoeur, a primeira obra que meditei en profundidade, transformouse no fundamento mesmo do meu proxecto filosófico latinoamericano.

Seguindo os cursos de Ricoeur na Sorbona, emprendín o camiño da «vía longa». Repensei a miña tese de doutoramento e escribín, como hermenéutica dos símbolos —en consideración dunha fenomenoloxía hermenéutica da «cultura» latinoamericana—, *El humanismo helénico*². Era unha antropoloxía, unha ontoloxía e unha ética indoeuropea, na que se amosaba o dualismo corpo-alma, a soidade do contemplativo, a ética da ascese (o «mito prometeico» tráxico sen historia), o monismo do ser. Era unha crítica filosófico-hermenéutica anti-helénica. En 1964 escribía a miña segunda obra, comezada en Israel: *El humanismo semita*³, onde na mesma tradición filosófico-hermenéutica, instalábame na tradición de Rosenzweig e Buber⁴, seguindo a análise dunha antropoloxía «carnal» (a «basar» hebrea) unitaria, unha metafísica creacionista e unha ética política de compromiso pola xustiza. O «núcleo ético-mítico»⁵ semita constituíase deste xeito (dende o «mito adámico» dramático instaurador da «historia») no punto de partida da «cultura latinoamericana» posterior.

En 1964 organizamos con estudiantes que vivían en toda Europa, unha «Semanas Latinoamericanas» —que logo serían publicadas en *Esprit*⁶—. Persoalmente pedinlle a Ricoeur que falase sobre «Taches de l'éditeur politique». A máis doutras cousas díxonos:

Il me semble d'abord que la tâche majeure des éducateurs est d'intégrer la civilisation technique universelle à la personnalité culturelle, telle que je l'ai définie plus haut, à la singularité historique de chaque groupe humain.⁷

Propostas que nós tomamos moi en serio. Constituían un proxecto filosófico-político xeracional.

En 1965, en Münster, escribía un libro sobre historia latinoamericana (xa que levei a cabo unha tese sobre o tema na Sorbona con Robert Ricard) que se editou en 1967 no momento da miña volta a América Latina (despois de dez anos en Europa), onde expresaba:

Toda civilización ten un sentido, áinda que estea difuso, inconsciente e sexa difícil de cinguir. Todo ese sistema organízase darredor dun núcleo (noyau) ético-mítico que estructura os contidos últimos intencionais dun grupo que pode descubrirse pola hermenéutica dos mitos fundamentais da comunidade.⁸

Como profesor de filosofía e historia da cultura (1967) na Universidade Nacional de Resistencia (Arxentina), escribín un curso completo, áinda inédito, sobre *América en la Historia Mundial*, onde desenvolvín integralmente unha visión hermenéutica da América Latina dende Asia, na súa primeira historia, e dende Europa, dende 1492. A conferencia dictada en 1966, nunha primeira estadía de volta na Arxentina, titulada «Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal»⁹, foi unha verdadeira declaración de principios hermenéutica. Aplicaba, con copioso material positivo, unha análise da «civilización» universal técnica, dende a historia da «cultura latinoamericana» como todo, e nela as historias «nacionais».

Con materiais amontoados durante anos escribín en Mendoza, en 1968, *El dualismo en la antropología de la cristianidad*¹⁰, o subtítulo do cal indicaba: «Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América». Pechaba así a trilogía: a hermenéutica antropolóxico-ética dos gregos, semitas e cristiáns. Deste xeito, a Cristiandade pasaba da reconquista de España á conquista de América. Tratábbase do «choque» entre visións do mundo (dos semitas no mundo helenístico ó comezo do cristianismo, como propedéutica do «choque» que levarán a cabo as cristiandades europeas no Mundo colonial).

Era xustamente este «choque» entre os «mundos» europeo e o amerindio (caribe, azteca, chibcha, inca, etc.) o que me

viña desacougando. Era o confrontamento entre dous «mundos»; a dominación dun sobre do outro; a destrucción do mundo amerindio pola conquista en nome do cristianismo. Será todo isto o que porá en crise o modelo ricoeuriano, apto para a hermenéutica dunha cultura, pero non tanto para o confrontamento asimétrico entre varias culturas (unha dominante e outras dominadas).

2. A ORIXE DA «FILOSOFÍA DA LIBERACIÓN» (1969-1976)

Dende a miña volta á América Latina, procedente de Europa, a situación política empeoraba. Os alumnos pedían dos seus profesores maior claridade política. En Arxentina, os grupos populares enfrentábanse cada vez con máis forza á dictadura de Onganía. En 1969 ten lugar o chamado «Cordobazo» (a cidade de Córdoba era tomada polos estudiantes e obreiros, reproducíndose o acontecido en México, París ou Frankfurt no ano anterior). A «teoría da dependencia» facía o seu camiño, amosando a asimetria Centro-Periferia económica entre o desenvolvemento do Norte como causa do subdesenvolvemento do Sur. Fals Borda publica *Sociología de la Liberación* en Colombia; Augusto Salazar Bondy dá a coñecer *¿Existe una filosofía en América Latina?*, onde vencella a imposibilidade dunha filosofía auténtica coa situación estrutural de neocolonias dominadas. Estabamos a dictar un curso de *Ética ontológica*¹¹ na liña heideggeriana na Universidade Nacional de Cuyo (Mendoza), cando un grupo de filósofos descubrimos a obra de Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infinit. Essai sur l'Extérieurité*. A miña ética ontolóxica acabou por se transformar en *para una ética de la liberación latinoamericana*¹²; o tránsito sitúase exactamente entre o capítulo 2 e o 3. Nos dous primeiros capítulos viña a expoñer unha ética ontolóxica (inspirada en Heidegger, Aristóteles, etc.), a «vía curta» de Ricoeur. O capítulo 3 titúlase: «La exterioridad metafísica del Otro»¹³. ¿Por que Lévinas?

Porque a experiencia orixinaria da Filosofía da Liberación, consiste en descubrir o «feito» masivo da dominación, do se constituir dunha subxectividade como «señor» doutra subxectividade, no plano mundial (dende o comezo da expansión

europea en 1492: feito constitutivo orixinario da «Modernidade»), Centro-Periferia; no plano nacional (élites-masas, burguesía nacional-clase obreira e pobo); no plano erótico (varón-muller); no plano pedagóxico (cultura imperial, elitista, versus cultura periférica, popular, etc.); no plano relixioso (o fetichismo en todos os niveis); etc. Esta «experiencia» orixinaria —vivida por todo latinoamericano incluso na aulas universitarias europeas da filosofía—, quedaba mellor indicada na categoría d «Autrui» (outra persoa como outro), como pauper¹⁴. O pobre, o dominado, o indio masacrado, o negro escravo, o asiático das guerras do opio, o xudeu nos campos de concentración, a muller obxecto sexual, o neno baixo a manipulación ideolóxica (ou a xuventude, a cultura popular ou o mercado baixo a publicidade) non poden simplemente partir da «l'estime de soi»¹⁵. O oprimido, torturado, destruído na súa corporalidade sufrinte simplemente berra, clama xustiza:

—¡Teño fame! ¡Non me mates! ¡Ten compaixón de min! —exclama o miserable.

A orixe radical non é afirmación de si (do *soi-même*), para iso cómpre poder reflexionarse, tomarse como valioso, descubrirse como persoa. Estamos primeiro ca todo isto. Estamos diante do escravo que naceu escravo e que non sabe que é persoa. Simplemente berra. O berro como ruído, ruxido, clamor, proto-palabra áinda sen articular, que é interpretada no seu sentido polo que «ten oídos para oír», indica simplemente que alguén sofre e que dende a súa dor lanza un alarido, un pranto, unha súplica. É a «interpretación» orixinaria¹⁶. É evidente que alguén debe de ter «une réponse responsable à l'appel de l'autre»¹⁷ —é toda a cuestión da «conciencia ética»¹⁸, e para iso deberá afirmarse a si mesmo. Pero, penso eu, o *soi-même* do «oínte-responsable» afírmase como valioso en tanto que «con anterioridade fose impactado pola súplica do Outro, anterioridade a toda reflexión posible; a re-sponsabilidade ou o «facerse-cargo-do-outro» é a priori a toda conciencia reflexa. Respóndese re-sponsablemente diante do miserable cando nos «tocou» xa. O *soi-même* autocompréndese reflexivamente como valioso no «acto de xustiza» cara o Outro como resposta e en cumprimento do acto de xustiza esixido antes polo Outro. Ricoeur mantense moderno baixo o imperio do *soi-même* como orixe; Lévinas permitiuños situar ó «Autrui»

como a orixe radical da afirmación do *soi-même*. A Filosofía da Liberación era, a finais da década do 60, aquilo do que Ricoeur esixía como necesario cando escribe: «une conception croisée de l'alterité reste ici à concevoir, qui rende justice alternativamente au primat de l'estime de soi et à celui de la convolution par l'autre à la justice»¹⁹. A anterioridade do Outro que interpela constitúe a posibilidade do *soi-même* como reflexivamente valioso, que se converte no fundamento do acto de xustiza cara o Outro. É un círculo, pero que «inicia» o Outro —polo menos neste punto a Filosofía da Liberación dálle a razón a Lévinas.

Pero non era só Lévinas, eran tamén Marcuse e a Escola de Frankfurt, ó «politizar» a ontoloxía heideggeriana:

O Estado de Benestar capitalista é un Estado de guerra. Ten que ter un Inimigo, cun I maiúsculo, un Inimigo total; porque a perpetuación da servidume, a perpetuación da loita pola existencia fronte ás novas posibilidades de liberdade activa intensifica nesa sociedade unha agresividade primaria ata un extremo que a historia, penso eu, non coñecera ata agora.²⁰

Mais, nese intre, e por unha crítica a Hegel —que circunstancialmente se estudiaba moito naqueles anos que coincidían co segundo centenario do seu nacemento, 1770-1970—, descubrimos a importancia do último Schelling, o da *Filosofía de la Revelación*, das clases de 1841 en Berlín (coa presencia de Kierkegaard, Engels, Bakunin, Feuerbach, etc.). Os «poshegelianos» tiñan un sentido de realidade (*Wirklichkeit, realitas*) que transcendía o horizonte do ser hegeliano²¹. O Outro estaba «máis-aló-do-Ser», e nisto coincidían Lévinas, Sartre (o Sartre da *Critique de la raison dialectique*), Xavier Zubiri (*Sobre la esencia*), e, descubrímoslo despois, o mesmo Marx. Schelling, contra Hegel, fala do «Señor do ser (*Herr des Seins*)»²², creador dende a Nada, posición meta-física que se atopa presente en Marx, por exemplo²³.

Uns anos máis tarde, nunha retractación, co título de «Más allá del culturalismo»²⁴, criticaba a miña posición anterior a 1969 (e por ende a Ricoeur) indicando por «culturalismo» unha certa cegueira diante das «asimetrías» dos suxeitos (unha cultura domina á outra, unha clase á outra, un país ó outro, un sexo ó outro, etc.), permitindo unha visión «inxenua, con-

servadora e apoloxética» da cultura latinoamericana. No fondo, a fenomenoloxía hermenéutica coloca ó suxeito coma un «lector» diante dun «texto». Agora, a Filosofía da Liberación, descobre un «famento», diante dun «non-pan» (é dicir, sen producto que consumir, por pobreza ou por roubo do froito do seu traballo), ou un «analfabeto» (que non sabe ler) diante dun «non-texto» (que non pode comprar, ou dunha cultura que non pode expresarse).

Mais, ben axiña o propio Lévinas xa non pudo responder ás nosas esperanzas²⁵. Amosábanos a maneira de como presentar a cuestión da «irrupción do Outro», pero non se podía construír unha política (erótica, pedagóxica, etc.) que, poñendo en cuestión a Totalidade vixente (que dominaba e excluía ó Outro), puidese construír unha nova Totalidade. Esta posta en cuestión crítico-práctica e a construción dunha nova Totalidade era, exactamente, a cuestión da «liberación». E niso Lévinas non podía axudarnos.

O meu tomo II de *Para una ética de la liberación latinoamericana*²⁶ enfoca esta problemática. Ofreceunos moitas novedades —e a esixencia de constituír «novas» categorías na historia da filosofía política—²⁷, e, sobre todo, a necesidade de desenvolver unha nova «arquitectónica». A primeira das categorías á que lle tivemos que prestar toda a nosa atención foi á de «Totalidade» nun mundo oprimido. A ontoloxía é un pensar o fundamento, o ser da Totalidade vixente. O proxecto (*Entwurf* ontolóxico heideggeriano) do sistema vixente xustifica a opresión do oprimido e a exclusión do Outro. Pouco a pouco barruntamos a utopía (*ouk-tópos*: «o-sen lugar» na Totalidade): o proxecto da liberación do Outro. Trátase da produción doutra Totalidade analóxica, constituída co mellor da antiga e dende a exterioridade do Outro. Dende a interpelación do Outro, e como a súa resposta, a afirmación do Outro como outro²⁸ é a orixe da posibilidade da negación da negación dialéctica (a isto é ó que lle chamei o «método analéctico» ou de «afirmación orixinaria» do Outro)²⁹.

Posteriormente, tocounos a tarefa de internármonos en niveis máis concretos. O capítulo VII: «La erótica latinoamericana»³⁰; capítulo VIII: «La pedagogía latinoamericana»³¹; capítulo IX: «La política latinoamericana»³², e o capítulo X: «La arqueología latinoamericana»³³. Cada un destes «tratados» comeza —á maneira ricoeuriana— por unha «simbólica»:

«La erótica simbólica» (parágrafo 42); «La pedagógica simbólica» (parágrafo 48); «La política simbólica» (parágrafo 61); «La arqueológica simbólica» (parágrafo 67). Empezabamos en cada unha delas cunha hermenéutica dos símbolos vixentes na historia da cultura latinoamericana (dende as culturas amerindias, ata a colonial ou presente). Empregabamos os mitos, os relatos épicos, as tradicións orais, as novelas contemporáneas, etc. Nun segundo intre, facía falla situar a cuestión ontoloxicamente, co gallo de permitir 1) a irrupción do outro na Totalidade vixente (a muller oprimida na erótica machista, o fillo/a-xuventude-pobo na pedagóxica de dominación, o pobre na política-económica da explotación capitalista na dobre dialéctica Capital/Traballo e Norte/Sur, a fetichización da Totalidade negada ateístamente na afirmación do Outro, etc.) 2) a negación de Totalidade, 3) o proceso de liberación en vista do pro-xecto de liberación (describindo os niveis da praxe e do *ethos* liberación). Toda unha temática nunca tratada nas éticas europeas que coñezo, permitíronnos reflexionar sobre novos problemas (categorial e arquitectonicamente)³⁴.

Cando aumentou a represión fun expulsado da universidade (1975), fun condenado á morte por «escuadróns» paramilitares. Deixei Arxentina e comezou o exilio na nova patria: México. Aquí, durante dous meses, sen a miña biblioteca por se atopar en Arxentina —de memoria—, escribín a obra *Filosofía de la Liberación*³⁵. Unha época rematara para min. Empezaba outra.

3. DA «PRAGMÁTICA» HERMENÉUTICA Á «ECONÓMICA»

En México, de contado se fixo necesario clarificar ambigüidades que contiña a Filosofía da Liberación na súa primeira historia. Entre os filósofos da liberación (todos eles foran perseguidos nas universidade arxentinas polo militarismo pro-norteamericano, neoliberal e «modernizador» dende 1976, o que cando menos proba o grao de compromiso histórico que o movemento acadara) uns apoíaron á dereita peronista, chegando a posicións nacionalistas extremas; outros volveron á hermenéutica da simbólica popular caendo nun populismo político inxenuo; a maior parte tivo que gardar silencio (con

censura externa e interna). A cuestión «populista» converteuse en central. Era preciso clarear as categorías «pobo» e «nación» (coma o «popular» e «nacionalista», para evitar o fascismo, mais ó mesmo tempo a falacia abstractiva do marxismo althusseriano clasista ou do pensamento analítico anglosaxón, ambos os dous de moda. Foi así como comecei a me internar en Marx. O que me alonxaría por uns anos da empresa hermenéutica (á que voltaría de cando en vez, pero con claras diferenciacións verbo das asimetrías existentes)³⁶.

Unha primeira advertencia. O retorno sistemático a Marx que comecei ó remate da década do 70 debeuse a tres feitos. En primeiro lugar, á crecente miseria do continente latinoamericano (que a cotío segue a se empobrecer máis e más, ata chegar á epidemia do cólera como froito da desnutrición acelerada da maioría do pobo latinoamericano). En segundo lugar, para poder facer unha crítica do capitalismo, que malia o seu triunfo no Norte (máis ainda dende novembro de 1989) fracasa con rotundidade no 75% da Humanidade: no Sur (África, Asia, América Latina). En terceiro lugar, porque a Filosofía da Liberación tiña que construír unha económica e política firme —para logo afianzar— a pragmática, como subsunción da analítica—. En vez de estudiar ós comentadores europeos de Marx, impúxenme a tarefa de reler, en seminario, integralmente a Marx. A miña primeira constatación foi descubrir o abandono do estudio serio, cabal e creador que sufriran as investigacións sobre Marx por parte dos «grandes» filósofos euro-norteamericanos (nos últimos anos non se leu seriamente a Marx³⁷). Algúns «marxeólogos» editaban con excesiva lentitude as súas obras —no Instituto Marxista-Leninista, tanto de Berlín como de Moscú—. Marx non era do agrado nin do capitalismo nin do estalinismo.

Na relectura hermenéutico-filosófica e cronolóxica da obra de Marx chegamos a un punto no que se nos impuxo a necesidade de invertir as hipóteses de lectura tradicionais. O Marx más antropolóxico, ético e anti-materialista non era o da xuventude (1835-1848), senón o Marx definitivo, o das catro redaccións do *Capital* (1857-1882). Diante dos nosos ollos foi xurdindo pouco a pouco un gran filósofo-economista. Nin Lukacs, Korsch, Kosik, Marcuse, Althusser, Colleti ou Habermas satisfacían as nosas aspiracións³⁸.

Había que facer a «vía longa» da filosofía económica (do

mesmo xeito que Ricoeur percorreu a «vía longa» da hermenéutica do discurso, do texto). Había que «reconstruír» a totalidade da obra central de Marx liberándoo non só do estalinismo dogmático, senón tamén das capas da tradición do marxismo occidental que começaran por enterrar o seu pensamento xa dende Engels e Kautsky—. A nosa finalidade filosófica latinoamericana era consolidar a «económica» a través da «poética» ou «tecnoloxica» á maneira como a trata a Filosofía da Liberación³⁹. Pero ó mesmo tempo, revisar o concepto de dependencia para describir a causa da diferencia Norte/Sur (a «transferencia de valor» pola diferente composición orgánica dos capitais das nacións desenvolvidas e subdesenvolvidas, no proceso da competencia no capital e o mercado mundial)⁴⁰. Isto levounos a descubrir que Marx escribira en catro ocasións *O Capital*. Collemos os textos xa editados en alemán, e comezamos un apretado comentario parágrafo por parágrafo —con intención hermenéutico-filosófica, tentando reconstruír o proceso de producción das categorías e mais o seu «sistema»⁴². No caso da terceira e cuarta redacción tivemos que botar man dos inéditos que se atopan en Amsterdam (con textos mecanográficos en Berlín)⁴³. Por primeira vez na historia da filosofía, tiñamos unha visión de conxunto de Marx. É agora cando se pode empezar a re-interpretación hermenéutica da súa obra. Isto determinou un cambio na arquitectónica categorial da nosa Filosofía da Liberación.

Na nosa obra *Filosofía de la Liberación* privilexiámos a relación práctica interpersoal; o que se chama no *speech act* de Austin o momento ilocucionario, ou a «acción comunicativa» propriamente dita de Habermas. Non embargante, dende Lévinas, o *face-á-face* establecécese áinda no silencio (antes da linguaxe desenvolvida, en consonancia co «principio de expresabilidade» de Searle). O ilocucionario é o «cara-a-cara» de dúas persoas, ou de moitas, ou dunha comunidade. É ó que lle chamamos «proximidade (*proximité*)». De modo que na nosa *Filosofía de la Liberación* adicamos o primeiro apartado (2.1.) a describir esta «situación ética orixinaria». En segundo lugar, amosamos os catro posibles niveis da «proximidade» (ou momento ilocucionario de todo posible «acto-de-fala»): a relación práctica política (3.1), erótica (3.2), pedagólica (3.3) ou relixiosa (3.4). Velaquí un nivel propriamente ético que Lévinas describiu maxistralmente como tal «momento ético».

Pola nosa banda coidamos que é neste nivel no que se pode ver a orixinalidade da «económica» de Marx (contra toda a tradición marxista e antimarxista)⁴⁴.

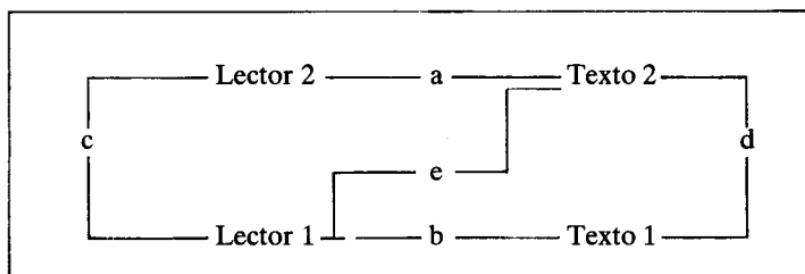
Nun segundo nivel, a «comunidade ética» ou práctica (por falarmos coma Kant na súa obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*, ten no seu «atoparse-no-mundo» (a *Befindlichkeit* heideggeriana) dous momentos primeiros, a priori, xa sempre presupostos: a «lingüisticidade» (*Sprachlichkeit* de Gadamer), e o que poderíamos chamar a «instrumentalidade» (*Werkzeuchlichkeit*?). É dicir, presupoñemos xa dende sempre un mundo onde se fala (somos educados na comunidade, polo Outro, nunha lingua) e onde se usan instrumentos (estamos nun mundo cultural como sistema de instrumentos). A «pragmática» subsume a pura «lingüisticidade» nunha relación de comunicación co Outro, na «comunidade de comunicación» (superación do solipsismo en Apel ou Habermas). Os «signos» (como diría Pierce ou Charles Morris) teñen relación sintáctica, semántica e pragmática. Como tal o signo é unha realidade material producto do traballo significativo cultural humano («le travail du texte» poderíamos dicir con Ricoeur).

Do mesmo xeito a «económica» (no novo senso que desexamos darlle) subsume á mera «instrumentalidade» nunha relación práctica co Outro, na «comunidade de productores/consumidores». Os «productos» (mercancías, por exemplo) teñen relación sistémica entre eles (sintaxe), cultural ou simbólica (semántica, en referencia a unha necesidade) e económica (con respecto ó Outro e á comunidade). Como tal, o producto é unha realidade material resultado do traballo referido á necesidade-carnal humana en comunidade. Desta maneira indicamos o paralelismo entre a «pragmática» e a «económica», como as dúas dimensíons da relación práctica interpersoal mediada por obxectos materiais-culturais: a relación comunicativa mediada por signos significativos (interpretables)⁴⁵; e a relación económica mediada por productos instrumentais (de uso (utilidade) ou consumo (consumtivididade)). A produción do texto (por ir directamente a un momento final da hermenéutica ricoeuriana) é análoga á produción do producto/mercancía. O «texto» e mais o «producto/mercancía» manteñen independencia ou autonomía do producto (e ningún amosou nin antes nin mellor ca Marx de que maneira tal

autonomía podía constituír ó producto nun *Macht* que devén diante do productor o seu propio fetiche). A interpretación do texto do lector (Ricoeur) é análoga ó uso/consumo do usuario/consumidor do producto/mercancía (Marx).

A Filosofía da Liberación, aínda presentaría unha situación más complexa e concreta, esixíndose dende ela un novo desenvolvemento da «hermenéutica» e unha obrigada pasaxe á «económica». Decatémonos, por exemplo, dunha situación real, histórica, do século XVI, na chamada conquista de América. Alvarado, o conquistador europeo branco e loiro (polo que lle chamaban Tonatiuh: o sol, polo brillo dos seus cabellos), conquistou o mundo maia de Guatemala. Os maias eran «lectores» de moitos «textos», un deles transcribirírono no século XVII en Chichicastenango, Guatemala, chamado o Popol-Vuh⁴⁶, o seu libro sagrado.

Esquema 1 DOMINACIÓN DE «LECTORES» E DE «TEXTOS»

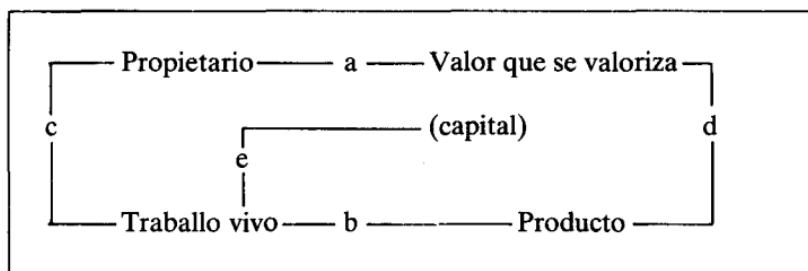


O conquistador (lector 2), que interpretaba (frecha a) o seu texto (texto 2, a Biblia hebreo-cristiá, por exemplo), impúxolle o seu texto ó maia (lector 1), que interpretaba (frecha b) o seu texto (texto 1, o Popol-Vuh). O proceso chamado de evanxelización, por exemplo, foi xustamente o proceso de «substitución», pola dominación, do texto 1 polo texto 2 (frecha d), previa conquista militar, política e económica (frecha c). O maia viuse forzado a interpretar (frecha e) un texto estranxo, doutro mundo. Neste caso o proceso «hermenéutico» vese complicado pola determinación dunha situación de «dominación» da praxe dun «lector» sobre outro. Ricoeur non considera coa debida detención este tipo de situacions. Para unha Filosofía da Liberación, sen embargo, este é o propio punto de partida da cuestión «hermenéutica». É dicir, a Filosofía da

Liberación comeza xusto cando a filosofía ricoeuriana semella rematar a súa misión. As súas preguntas son: ¿Pode un dominado «interpretar» o «texto» producido e interpretado «no-mundo» do dominado? ¿Cales son as condicións subxectivas, obxectivas, hermenéuticas, textuais, etc. nas que se pode levar a cabo «axeitadamente» unha tal interpretación? Para Salazar Bondy, na súa obra *¿Existe una filosofía en América Latina?* a resposta era negativa: ¡Non é posible filosofar nunha situación semellante! Para nós, dende unha Filosofía da Liberación, sí é posible, mais soamente no caso de que o lector, intérprete ou filósofo estea nun proceso práctico de liberación, —todo isto é precisamente o tema dunha filosofía e dunha ética da liberación.

En realidade, a situación exemplificada no esquema 1, pode relacionarse, como reciprocamente condicionada, co exemplo do esquema 2.

Esquema 2
DOMINACIÓN DE «PRODUCTORES» E
«PRODUCTOS» NO CAPITAL



Analogicamente ó caso da «pragmática», na «económica» (tal e como Marx a practicara, é dicir, de maneira filosófica e non meramente como ciencia empírica, posto que era «crítica»⁴⁷), o productor (coma o lector 1, neste caso o «traballo vivo») produce un producto xa «dominado» (frecha d), dende unha «relación social» (frecha c) de dominación (relación capital-traballo que descoñece Rawls na súa *Teoría de la Justicia*). O capitalista posúe (frecha a) o valor, producto do traballo do «traballo vivo». En realidade o «traballo vivo» crea da nada o plusvalor (frecha e), creación na que, en consecutivas rotacions, consistirá en último termo todo o capital. A relación «lector-texto» é analóxica á «productor-producto». No caso

dun lector alleado, este pode «comprenderse inautenticamente no texto»; no caso do productor alleado, este non se recupera a si mesmo no final do proceso de traballo, senón que se atopa como negación: o traballo «pone a si mesmo obxectivamente (no producto), pero pon a súa obxectividade coma o seu propio non-Ser (*Nichtsein*), ou coma o ser do seu non-Ser (*das Sein ihres Nichtseins*): o do capital»⁴⁸.

O que queremos suxerir é que é posible tratar á «económica» dun xeito analóxico á «pragmática» ou á «hermenéutica». Véxase, por exemplo, as seguintes posibles relacións entre ambas —dentro da categorización habermasiana ou apeliana.

Esquema 3
MOMENTOS DA «PRAGMÁTICA» E DA
«ECONÓMICA»

Suxerto eficiente	Efecto material	Relación práctica		Suxerto receptor
		Relación xenuína	Razón instrumental	
		Razón práctica		
Emite o acto-de-fala	Signo	Comunicación	Efecto performativo	Intérprete
Realiza o acto-de-traballo	Producto ou obxecto	Relación comunitaria «económica»	Relación «social» capitalista	Consumidor

Para Marx, a situación ideal de todo acto-de-traballo é a dunha «comunidade de produtores». Pola contra, na situación de capital, as relacións son puramente «sociais» —cada traballador está «illado», sen comunidade—. A relación práctica e ética xenuína (á que Lévinas chamaría «cara-a-cara») é negada por unha relación baixo o dominio da razón instrumental (a relación «social» capitalista). Na «económica» de Marx trátase dunha «crítica» do capital dende unha comunidade ideal de produtores (no sentido apeliano), universal (para Habermas), ou simplemente dende unha «idea regulati-

va» económica a partir da cal se critica a relación capital-traballo coma defectiva, non-ética, de explotación.

Sen a «económica», a «hermenéutica» (ou a «pragmática») quédanse sen contido «carnal»: son meras comunidades de comunicación ou interpretación, sen corporalidade, carnalidade, sen subsumir na súa reflexión o nivel da «vida». O ser humano é un «vivente» que ten «logos» —dicia Aristóteles—. O logos (hermenéutico ou pragmático) responde e mais é o desenvolvimento autónomo, explícito, auto-reflexivo, libre de «lóxica» do «vivente». A «económica» responde directamente a lóxica de reproducción da «vida humana». Neste sentido unha «comunidade de comunicación (Kommunikationsgemeinschaft)» é o desenvolvimento dunha «comunidade de vida (Lebensgemeinschaft)».

4. CARA UNHA FILOSOFÍA «ECONÓMICA» DA LIBERACIÓN

Fagamos unha práctica de «filosofía económica» tal e como a feita por Marx. Ubicarémonos na «situación orixinaria» de onde parte a lóxica da arquitectónica do desenvolvimento do sistema categorial de Marx. É o punto de partida, hoxe absolutamente pertinente e vixente en toda sociedade capitalista (xa que a «situación orixinaria» é tan abstracta e esencial que é válida sempre que haxa capital, sexa cal sexa o grao de desenvolvimento que teña; nisto, o século XIX ou XX, non presentan diferencia «esencial», senón só «histórica», continxente).

O marco teórico inmediato (que será modificado, pero ó que se lle terá estrictamente en conta) é a última parte da «Doctrina de la Esencia» da *Lógica* de Hegel⁴⁹. Nela inspirouse Marx, e tívoa coma referencia, coma «problemática filosófica» —contra do que xa hai tempo pensaba Althusser—. En efecto, Hegel sinala que a «realidade (*Wirklichkeit*)»⁵⁰ é un momento do «fenómeno (*Erscheinung*)», da «cousa (*Ding*)», que xa con «existencia (*Existenz*)» non se desenvolveu na «exterioridade *Aeusserlichkeit*)»⁵¹. Para Hegel —como para Marx— o «ser», a «Existencia» e mais a «realidade» son tres momentos no desenvolvemento do «ente (*Dasein*)»⁵² —para Hegel, ademais, do mesmo Absoluto:

*La réalité (Wirklichkeit) est l'unité, devenue immédiate, de l'essence et de l'existence, autrement dit de l'intérieur et de l'extérieur. L'exteriorisation (Aeusserung) de ce que est réel est cela même qui est réel.*⁵³

A cuestión é, xa que logo, como algo devén real, é dicir, «posto» no «fóra» do «mundo dos fenómenos» como real. Para iso, en primeiro lugar, ten que ser «possible». A «possibilidade (Möglichkeit)»⁵⁴, non meramente «formal»⁵⁵, senón como a «identidade», é «o que é esencial (Wessentliche) á realidade»⁵⁶. Porque foi «possible» o que chega a ser real dise que é «continxente (Zufällig)»⁵⁷:

*Posibilité et contingence sont les moments de la réalité, l'intérieur et l'extérieur posés à titre de simples formes, qui constituent l'exteriorité du réel.*⁵⁸

Para que o continxente deveña de «possible» en «real» cómpre que satisfaga as «condicións (Bedingungen)»⁵⁹:

*Si toutes les conditions se trouvent présents, la chose (Sache) ne peut que (muss) devenir réelle.*⁶⁰

Así e todo, aínda se fai necesario un terceiro momento para que a «cousa» deveña «real». É necesaria a «actividade (Tätigkeit)»:

a) *La condition 1) est ce qui est préalablement-posé (...), 2) Les conditions son passives (...). b) La chose n'est pas moins 1) quelque chose de préalablement-posé (...), 2) grâce à l'application des conditions, elle reçoit son existence extérieure, l'acte par lequel se réalisent (Realisieren) les déterminations de son contenu (...). c) L'activité 1) n'est pas moins pour elle-même existence de façon autonome, et en même temps, seules la chose et les conditions la rendent possible; 2) elle est le mouvement qui consiste à transposer les conditions dans la chose.*⁶¹

Por último, a cousa real, cumpridas as súas condicións, é «necesaria (Notwendig)»: é a «substancia (Substanz)»⁶², «comme puissance absolue, et en même temps comme la richesse (Reichtum) de tout contenu»⁶³. Agora podemos dicir que «la substance est cause (...), c'est-à-dire sa propre possibilité se pose comme son propre négatif et produit ainsi un effet (Wir-

kung), une réalité, laquelle de la sorte n'est qu'une réalité posée»⁶⁴. Poderíamos rematar dicindo que este «Reino da necesidade» (de causa, efecto, acción recíproca etc.) transfrmase ó final nun «Reino da liberdade»: «Isto é o Concepto, o Reino da Subxectividade ou da Liberdade»⁶⁵.

¿Que ten que ver todo isto coa «situación orixinaria» —por dicilo coas palabras analóxicas de Rawls— que Marx describiu? Certamente ten moito que ver, porque Marx, áinda que se sitúa no nivel «económico», desenvolve toda unha meta-física da economía (unha crítica da ontoloxía do capital dende a Exterioridade do traballo vivo, no sentido de Lévinas, ou áinda mellor, *de Schelling*).

O texto clave atópase sempre ó comezo do discurso de Marx⁶⁶. E digo explicitamente ó comezo porque é o principio absoluto da «económica» tal e como a comprende Marx. En realidade, dita «situación orixinaria» maniféstase na contradicción absoluta entre o «traballo» e o «diñeiro» (que despois deriva «capital»). É a primeira posibilidade «lóxica» dunha tal contradiccción, nun aparente «Edén dos dereitos humanos»⁶⁷ —ó estilo de John Rawls—. Para Marx este enfrentamento é totalmente «asimétrico». O posuidor do diñeiro é real: o posuidor do traballo é unha mera posibilidade —e aquí é precisamente onde artella Marx todo o que lembramos da filosofía de Hegel, sobre as «modalidades» de posibilidade, continxencia, condición, necesidade, etc., para construír unha «filosofía da económica»:

A separación entre a propiedade e o traballo preséntase como lei necesaria do intercambio entre o capital e o traballo (ata aquí Marx copia en 1861 o texto de 1857). O traballo, posto coma non-capital (*Nicht-Kapital*) en canto tal, é: 1) Traballo non-obxectivado (*Nicht-gegenständliche*), concibido negativamente (áinda no caso de ser obxectivo, o non-obxectivo en forma obxectiva) (...).⁶⁸

Marx considera ó «traballo vivo (*lebendige Arbeit*)» como a «cousa (*Sache*)» que por non «exteriorizarse» aínda (en Hegel); «obxectivarse» en Marx) non é «real». Para devir «real» debe poder cumplir as «condicións». Caso de que non teña a posibilidade de cumplir ditas «condicións» entón non chegará a ser «real» («obxectivo» en Marx):

En tanto tal é non-materia prima, non-instrumento dese traballo, non-producto en bruto: o traballo separado de todos os medios de traballo e obxectos de traballo, de toda a súa obxectividade⁶⁹; o traballo vivo existente⁷⁰ como abstracción destes aspectos da súa realidade real (*realen Wirklichkeit*)⁷¹ (igualmente non-valor)⁷²; este total despoxamento, este espírito de toda obxectividade, esta existencia puramente subxectiva. O traballo como pobreza absoluta (*absolute Armut*); a pobreza non como carencia, senón como exclusión plena da riqueza (*Reichtum*) obxectiva.⁷³

Daquela Marx considera ó «traballo vivo» como a «cousa», que é «pura posibilidade»; que non ten «condicións»⁷⁴ para devir «real». Esa pura posibilidade está determinada económicoicamente (isto interésame esencialmente coma latinoamericano hoxe): é «pobreza (*Armut*)»⁷⁵. Antes que «clase» (o traballo subsumido «no» capital) o «traballo vivo» é pobre. *O pauper ante festum* —como a miúdo se expresa Marx— é a «condición» absoluta negativa da existencia do capital: se non houbese «pobres» non habería quen vendera a súa propia carnalidade, a súa propia persoa, a súa propia subxectividade creadora por diñeiro (que só é «traballo obxectivado», é dicir: «morto», contra o traballo «vivo»). A «opción ética polo pobre» é, xustamente, a re-sponsabilidade a priori de Lévinas (e non a posteriori de Hans Jonas), e é a de Marx. Esa «cousa» existente pero irreal (non-obxectiva) queda determinada por Marx de maneira clara:

Ou tamén en tanto é o non-valor existente, é por iso un valor de uso puramente obxectivo, que existe sen mediación, esta obxectividade pode ser soamente unha obxectividade non separada da persoa (*Person*), soamente unha obxectividade que coincide coa súa inmediata corporalidade (*Leiblichkeit*).⁷⁶

A persoa (¿un Marx «personalista»?) preséntase no «mundo das mercancías» (ou no dos «fenómenos», ambas as dúas expresións son frecuentes en Marx) pola súa propia «corporalidade»⁷⁷. Marx describe a situación «anterior ó contrato» entre capital/traballo, na que o traballador non é «real», senón pura «posibilidade», xa que non ten condicións «obxectivas» para a súa propia «realización». O seu propio ser, a súa per-

soa, a súa corporalidade é negatividade, «pobreza» (subxectividade económica; non se trata a subxectividade hermenéutica do lector do texto): subxectividade inmediata dunha corporalidade sufrinte, sen recursos, sen comida, sen capacidade para producir a súa vida: un pobre. Velaí o punto de arrinque da Filosofía da Liberación, como «feito» latinoamericano, descrito fenomenoloxicamente como «feito» ético primeiro por Lévinas, agora Marx sitúao dentro un discurso arquitectónico e categorial, e como «crítica» da economía política burguesa da súa época⁷⁸.

Ata agora o «traballo vivo» atópase na Exterioridade (*ante-festum* acostuma a dicir Marx, tal e como o presenta Lévinas) e «negativamente» —como «cousa» existente, como pura posibilidade non real, sen «condicións»— «pobre». É o «non-Capital», o «non-Ser», a «Nada»⁷⁹. Pero, adianta Marx, «positivamente», esa subxectividade en extrema pobreza é unha «potencia»⁸⁰:

2) Traballo non-obxectivado, non valor, concibido positivamente, ou negatividade que se relaciona consigo mesma, é a existencia non-obxectivada, é dicir, inobxectiva, ou sexa subxectiva, do traballo mesmo: O traballo non como obxecto senón como actividade (*Tätigkeit*)⁸¹; non como auto-valor, senón coma a fonte viva do valor (*lebendige Quelle*⁸² *des Werths*). O traballo vivo é a riqueza universal en relación ó capital, no cal existe obxectivamente⁸³ como posibilidade universal, posibilidade que se efectúa na actividade en canto tal.

Despois disto Marx conclúe:

En absoluto é unha contradicción afirmar, que o traballo é por unha banda a pobreza absoluta como obxecto, e por outra banda é a posibilidade universal da riqueza como suxeito e como actividade; ou máis ben, que ambos os dous momentos condiciónanse mutuamente e derivanse da esencia do traballo, xa que este, como oposto, como entidade (*Dasein*) contraditoria ó capital, é un presuposto do capital⁸⁵, e por outra parte presupón así mesmo ó capital.⁸⁶

Filosoficamente, tendo como referencia a ontoloxía hegeliana no seu momento máis abstracto e esencial (no concepto de «realidade»), Marx desenvolve unha «económica» que ten

hoxe en día especial relevancia. Na actualidade, a maioría da Humanidade (o Sur, o 75% do mundo capitalista, o mundo excolonial e periférico) está sumida na «pobreza», nin ten «condicións» para a súa «realización», nin as poderá ter nun futuro inmediato por esixencias ecolóxicas. Está sumido na más «absoluta pobreza» e áinda chegará a niveis maiores de miseria. Marx é o único filósofo moderno que elaborou unha «económica» axeitada, por máis que os grandes filósofos europeo-americanos (sen reler seriamente a Marx, xa que non está de «moda») proclaimárono «can morto». Para a Filosofía da Liberación non é un mero asunto de moda, é un asunto de vida ou morte da maioría da Humanidade. É unha cuestión ética radical, onde se xoga a universalidade da razón e o sentido de toda hermenéutica.

Dende o momento en que o «traballo vivo» se vende, alíenase ó capital, é «subsumido» na «Totalidade» (no senso levinasiano ou marcusiano) do capital. Dende o «fundamento (*Grund*)» ou o «Ser» do capital (a valorización do valor) o propio traballo vivo é colocado como unha «mediación» do valor: a causa devén persoa (o valor) e a persoa causa (o traballador): fetichismo do capital.

En realidade, «o traballo é a substancia (*Substanz*)⁸⁷ e a medida inmanente dos valores, pero el mesmo non ten ningún valor»⁸⁸. Nisto precisamente se resume toda a concepción «ética» da «económica» de Marx. A persoa, a subxectividade, a corporalidade, a actividade humana chamada «traballo vivo» é a «fonte creadora do valor dende a nada do capital» e por iso non pode ter valor ningún. «O que a economía política (capitalista) chama valor do traballo, en realidade non é senón o valor da força do traballo que existe na personalidade do obreiro»⁸⁹. Cando ese valor, que é vida obxectivada, non volta ó traballador, entón é a súa negatividade, é o seu propio non-ser, a súa miseria:

Esta lei (da acumulación...) produce unha acumulación de miseria (*Akkumulation von Elend*) proporcional á acumulación de capital. A acumulación de riqueza dun polo é, ó mesmo tempo, xa que logo, acumulación de miseria, tormentos do traballo, escravitude, ignorancia, embrutecemento e degradación ética no polo oposto, isto é, onde se atopa a clase que produce o seu propio producto como capital.⁹⁰

O traballo vivo obxectiva vida como valor, que non recupera. Mais, por un segundo momento, un capital desenvolvido pode apropiarse valor do outro menos desenvolvido, e do mesmo xeito, unha nación máis desenvolvida doutra menos desenvolvida:

Do feito de que a ganancia poida estar *por debaixo* do plusvalor (...) dedúcese que non só os capitalistas individuais, senón tamén *as nacións* poden intercambiar continuamente entre si (...), unha pode apropiarse constantemente dunha parte do plustraballo da outra polo que non dá nada a cambio.⁹¹

E é así como Marx, como filósofo da Periferia do «sistema mundo» (diría Wallerstein), do Sur, nos permite pensar unha Filosofía da Liberación diante da dominación do Norte —sendo críticos diante daqueles «filósofos do Norte» que ignoran todas estas cuestións, xa que confunden a «filosofía económica» co «estalinismo», lavándose as mans filosóficas («mans limpas» diría Sartre) perante o miserable destino da maioría da Humanidade actual.

Por iso precisamente, a Filosofía da Liberación ten como capítulo primeiro unha «filosofía da miseria», e Marx é (hoxe máis ca nunca, despois da caída do muro de Berlín en 1989 e da declaración de George Bush do «Imperio americano», o 29 de xaneiro de 1991 diante do Congreso da súa patria) un filósofo ó que cómpre termos en conta para podermos construír a «vía longa» dunha «económica» sen a que a «hermenéutica» tórnase ideolóxica, idealista, literalista. Non só hai lectores diante de textos, senón que hai moitos más famentos diante do non-pan (por máis que fosen os productores de dito «pan»): Alguén dixo: ¡«Tiven fame e déstesme de comer!», como criterio absoluto de toda ética posible. Era unha ética na que a «carnalidade» era un momento central. Por iso, a «fame» e o «comer» —como pensaba Feuerbach— son temas dunha «filosofía da economía», unha «económica» —que non é un simple «sistema» á maneira de Habermas, nin unha cuestión de nivel B de ética como en Apel—. Dita «económica» é un momento central xunto coa «pragmática-hermenéutica», dunha Filosofía da Liberación, dunha filosofía da «pobreza nos tempos da cólera».

NOTAS

¹ «Pobreza en tiempos del cólera» é o título dun artigo aparecido en *Página Uno* (México), 3 de marzo de 1991, p. 4, que non pode deixar de levarnos a pensar no libro de García Márquez e en referencia a que o *Vibro cholerae* (o virus do cólera) comezou, na actual epidemia en Perú, nun barrio do porto, en Chimbote, de onde lemos: «Nos últimos 10 anos, esta localidade tivo un crecemento explosivo e desordenado, polo que o 50% da poboación carece dos elementais servicios de auga e drenaxe (...). O microorganismo do cólera atopou un ambiente favorable para espallarse con increíble celeridade debido á pobreza extrema que afecta a grandes grupos de poboación.»

² Escrita en Francia no 1962, puiden editala en EUDEBA, Buenos Aires, 1975, no momento do golpe militar. Nas adegas da Editorial da Universidade de Buenos Aires estiveron agachados os paquetes da obra impresa. Só en 1984 apareceu nas librerías, ó caer a dictadura militar pola guerra das Malvinas, xa que as miñas obras non podían ser vendidas nin distribuídas por correo, pois o meu nome estaba na lista negra dos indeseables pola dictadura. Eu levaba xa nove anos de exilio en México. No prólogo escribiamos: «... seguindo a Paul Ricoeur, podemos dicir que non é só unha visión teórica do mundo, senón tamén unha postura existencial concreta, un xeito de se comportar (*Ethos*)» (p. IX). O noso intento era «tratar axeitadamente o mundo pre-filosófico actual na nosa América, que é o obxeto último das nosas pesquisas» (p. XII).

³ EUDEBA, Buenos Aires, 1969 (editada, paradoxicamente primeiro que a que escribira antes). Nas «Hipóteses de investigación» rematabamos: «Tentamos fundar os valores da nosa propia cultura (...) tarefa) de grande necesidade para abranguer os supostos do noso mundo latinoamericano» (p. XII).

⁴ Polo daquela non sabía da súa orixe en Schelling e Feuerbach.

⁵ Concepto usado por Ricoeur no artigo mentado sobre «Civilisation universelle et cultures nationales», que empreguei moito nas miñas descripcións históricas posteriores, e que chegará a se utilizar nos *Documentos* dos Bispos reunidos en Puebla (1979), sen coñecerse que foi a min a quen lle tocou introducilo a partir de Ricoeur na cultura filosófica latinoamericana.

⁶ Baixo o título de «Amerique Latine et conscience chrétienne», Juillet-Aout 1965. No meu artigo «Chérientés latino-américaines», pp. 2-20, pódese ver a influencia ricoeuriana cando se di: «Todo sistema de civilización organízase arredor dunha substancia, dun foco, dun núcleo ético-mítico (valor fundamental do grupo), que pode actualizarse pola hermenéutica dos mitos de base da comunidade, a filosofía da relixión pasa a ser deste xeito un dos instrumentos indispensables (pp. 3-4)... este traballo de discernimento fenomenolóxico non foi levado a cabo ata o de agora (p. 5). Este artigo, ampliado, apareceu logo como libriño (*América Latina y conciencia cristiana*, IPLA, Quito, 1970) cun novo traballo: «Hipótesis para el estudio de la cultura latinoamericana» (pp. 63-80). Na miña obra *América Latina: Dependencia y liberación*, García Cambeiro, Buenos Aires, 1974, aparecen artigos meus dende 1964, nos que se pode ver a influencia ricoeuriana na análise da cultura latinoamericana.

⁷ Art. cit., en *Esprit*, 7-8 (1965), p. 91. Nesa «Semana» falaron tamén Claude Trestomant, Yves Congar, Josue de Castro, Germán Arciniegas (aínda que o seu traballo non se publicou), etc. No 1965 publicaba na revista de Ortega y Gasset en Madrid, *Revista de Occidente*, un atigo titulado «Iberoamérica en la historia universal» (abril, 1965; pp. 85-95), no mesmo sentido.

⁸ «La civilización y su núcleo ético-mítico», en *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*, Estela, Barcelona, 1967, p. 28.

⁹ En rotaprint, Universidad Nacional de Resistencia, 1966. Logo publicada varias veces, por exemplo, co título de «Cultura, cultura popular latinoamericana y cultura nacional», en Cuyo (Mendoza, Arxentina), 4 (1968); pp. 7-40. Apareceu tamén en *Método para una filosofía de la liberación*, Sigueme, Salamanca, 1974; pp. 205 ss... No agosto de 1968 dictaba un curso sobre «Cultura latinoamericana» (Villa Devoto, Buenos Aires), inédito, que comezaba sobre: «I. para una filosofía de la cultura. Civilización, núcleo de valores, ethos y estilo de vida» (pp. 33 ss.).

¹⁰ Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

¹¹ Dictamos un curso preparatorio sobre *Para una destrucción de la historia de la ética*, publicado tres anos despois en Ed. Ser y Tiempo, Mendoza, 1972. A intención era que fose seguida de dous tomos sobre historia que nunca se chegaron a publicar.

¹² Publicábase en 1973, Siglo xxi, Buenos Aires, tomos I e II. O tomo III aparecerá cando o exilio de México, en Edicol, 1977. O tomo IV e V en USTA, Bogotá, 1979-1980. Os cinco tomos foron escritos desde fins de 1969 a maio de 1975, mes no que comezou o meu exilio, despois de que o 2 de outubro de 1973 fose obxecto dun atentado cunha bomba, que desfixo a fronte da miña casa e a miña biblioteca, en Mendoza. Os tempos de torturas, mortes,术desaparicións, en mans da extrema dereita comezara. Eduard Domchenchonok acaba de publicar en Moscú un comentario á clase que dei o día despois da bomba sobre a *Apoloxía de Sócrates* (publicada ó final da miña obra *Introducción a una filosofía de la liberación*, Extemporáneos, México, 1977, 6 final). A situación política de Sócrates, os motivos da súa condena a morte eran moi semellantes ós meus; acusábano de «envenenar a mente dos xoves», a el co ateísmo, a min co marxismo (analoxías impactantes polo inxustificadas e ideoloxicamente esgrimidas, ambas as dúas, contra a filosofía como crítica). Lin liña por liña a *Apoloxía* e funa aplicando á situación arxentina de 1973.

¹³ Parágrafo 13-19; pp. 97-156.

¹⁴ Lévinas fala do Outro (*Autrui*) como *pauvre* (pobre), mais farao igualmente Marx, como xa veremos, e dentro dunha mesma tradición, orixinaria no vello Schelling e Feuerbach.

¹⁵ Texto citado de Ricoeur (*Soi-même comme un autre*, p. 382).

¹⁶ Este tema foi de novo expresado, pasados máis de vinte anos, no meu recente debate con Karl-Otto Apel, marzo de 1991, na miña ponencia: «La razón del Otro. La interpellación como acto de habla» —que sairá publicada proximamente co resto dos materiais do debate en México.

¹⁷ *Ibid.*, p. 391.

¹⁸ Véxase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, no parágrafo 24: «La conciencia ética como oír la voz-del-Otro» (t. II, cap. IV, pp. 52-58). A mera «conciencia moral» aplica (*applicatio* ou *Anwendung*) os principios do sistema vixente; a «conciencia ética» ábrese á exterioridade e ten criterios

de discernimento: «Qui donc distinguera le maître du bourreau?» (*Soi-même comme un autre*, p. 391).

¹⁹ *Op. cit.*, p. 382.

²⁰ *Dialéctica de la libertad*, Siglo XXI, México, 1968, p. 190 (citada en *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, p. 192, nota 425).

²¹ Esta tese desenvolvémola no tomo II de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, e especificamente en *Método para una filosofía de la Liberación*, xa citada, p. 114 ss. Sobre este tema véxase a obra de Anton Peter, *Der Befreiungstheologie und der Transzendentaltheologische Denkansatz*, Herder, Freiburg, 1988, p. 625, onde describe a pasaxe que efectúo de Hegel a Schelling, Feuerbach, Kierkegaard, Marx, etc, ata chegar a Lévinas; e en Johann Schelkshorn, *Dialogische Denken und politische Ethik. Untersuchungen zur Relevanz personal-dialogischen Denkens für eine Gesellschaftsethik bei F. Goergarten, E. Brunner und E. Dussel*, Tesis Universitat Wien, 1989, p. 232; ou Christofer Ober, *Die ethische Herausforderung der Pädagogik durch die Existenz des Anderen. Auseinandersetzung mit den Ethiktheorien von Jürgen Habermas und Enrique Dussel*, Tesis, Universität Tübingen, Maio, 1990; Roberto Goizueta, *Liberation, Method and Dialogue. Enrique Dussel and North American Theological Discourse*, American Academy of Religion, Scholars Press, Atlanta, 1988, p. 174; Edgard Moros, *The Philosophy of Liberation of Enrique Dussel: An alternative to Marxism in Latin America?*, Tese, Vanderbilt University Nashville, 1984, p. 143; Jesús Jiménez-Orte, *Fondements Éthiques d'une Philosophie Latinoamericaine de la Libération: E. Dussel*, Tesis, Université de Montréal, Montréal, 1985, p. 146.

²² «O Señor do Ser (*Herrn des Seins*), noción moito máis axeitada ca aquela que di que Deus é o ser mesmo (tó ón)», (*Schelling Werke*, Ed. Schroeter, München, 1958, t. V, p. 306). Aquí debeuse inspirar Heidegger para chamarlle ó «Dasein» o «pastor do Ser».

²³ Véxase a miña obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1990, cap. 9.2, pp. 336 ss. Na clase XIII Schelling expresa: «dise que se creou da nada (*aus Nichts geschaffen*) algo, é dicir, que algo ten o ser dende o querer divino» (*Philosophie der Offenbarung*, Surhkamp, Frankfurt, 1977, pp. 179-180). Marx expresa, por unha parte, que a «formación do plusvalor lle sorri ó capitalista con todo o encanto cautivante dunha creación da nada (*Schöpfund aus Nichts*)», (*El capital*, I, cap. 7 (1879) (ed. cast. Siglo XXI, II/1, p. 261; MEGA II, 5, p. 162,32-163; MEGA II, 6, p. 226, 7-9). E, por outra, Marx di o traballo vivo «cédelle a súa forza creadora (*schöpferische Kraft*) pola capacidade de traballo como magnitud existente», (*Grundrisse*, I, ed. cast., Siglo XXI, p. 248; Dietz, Berlin, 1974, p. 214,29-31), ou «o que o tempo de traballo vivo produce de máis (plusvalor) non é reproducción, senón nova creación de valor (*neue Wertschöpfung*), e precisamente nova creación de valores xa que se obxectiva novo tempo de traballo nun valor de uso», (*Ibid.*, I, p. 305; pp. 264,44-265,1). O traballo reproduce o valor do salario, pero ó traballar no plus-tempo de traballo, crea valor da nada do capital. Este tema expuxémolonga, precisa e definitivamente nos nosos comentarios ás catro redaccións de *El capital*. É un tema schellingiano descoñecido.

²⁴ Na introducción xeral á *Historia de la iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1983, pp. 34-36.

²⁵ Escribimos esta crítica explícita en *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Bonum, Buenos Aires, 1975.

²⁶ Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

²⁷ Veláñ onde o filósofo da periferia sente tristura, dor e ata xenreira. Hai vinte anos publiquei unha ética en cinco volumes «en español», é dicir, ¿está «sinédita» para a filosofía do Centro (inglesa, alemana ou francesa)? Cantos malentendidos estarían resoltos se os meus colegas leran estes tomos. Pero como está en «español» ¡é coma se non estivese publicado! En francés atópase parte do capítulo VI, terceiro deste tempo II, publicado baixo o título: «Pensée analéctique et philosophie de la liberation», en *Analogie et Analétique*, Labor et Fides, Genéve, 1982, pp. 93-120. No debate con Karl-Otto Apel acabo de escribir unha nova versión da mesma temática, en *Ethik und Befreiung*, Argument, Hamburg, 1990; e no traballo xa indicado máis arriba titulado: «La razón de Otro. La interpelación como acto de habla (-speech act)» (febreiro 1991), agora dende un marco filosófico pragmático —e non simplemente fenomenolóxico trans-ontolóxico, coma en 1971.

²⁸ A cuestión da afirmación como a orixe da negación da negación foi exposta de xeito claro por Ricoeur («Négativité et affirmation originale», en *Histoire et Vérité*, pp. 336 ss.). A única diferencia é que, a diferencia de Ricoeur, e de Nabert, pensaba na «afirmación do Outro como outro, como posibilidade e punto de partida de negar a negación que pesa sobre o Outro como oprimido no sistema, e sobre o mesmo «eu» (e «soi-même») como dominador. O momento analéctico consistía, exactamente, na afirmación da persoa do oprimido como persoa, e dende tal «afirmación» negar, por exemplo, a súa negación como «escravo», como «obxecto sexual» (muller dominada), como «traballo asalariado» (no capital), etc. A cuestión do capítulo VI «El método de la ética» (*Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, pp. 129 ss.) toca este tema. Volvo sobre del en *Método para una filosofía de la liberación*, Sigueme, Salamanca, 1874, a partir dunha reinterpretación do Schelling post-hegeliano da *Philosophie der Offenbarung* do 1841. (Véxase a tese de doutoramento de Anton Peter).

²⁹ Esta posición recóllese logo na obra *Filosofía de la Liberación*, 5.3 (Existe traducción inglesa e alemana). Ricoeur aportoume a idea desta afirmación orixinaria en «Négativité et affirmation originale», en *Histoire et vérité*, pp. 336-360.

³⁰ *Filosofía ética de la liberación* (1973), t. III, Edicol, México, 1977, pp. 1-121.

³¹ Ibid., pp. 123-227.

³² *Filosofía ética latinoamericana*, USTA, Bogotá, t. IV, 1979.

³³ Opus Cit., t. V, 1980.

³⁴ En 1874 apareceu a obra *América Latina: Dependencia y Liberación*, García Gambeiro, Buenos Aires, con artigos meus daquela.

³⁵ Edicol, México, 1977 (con edicións posteriores en México, Arxentina, Brasil, USA e Alemaña). En 1983 apareceu *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, con artigos meus da época.

³⁶ O artigo máis claro neste punto foi «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo)», publicado en varios lugares, entre eles *Ponencias (III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericanas)*, USTA, Bogotá, 1984, pp. 63-108. Neste traballo amoso a complexidade de moitas culturas en opo-

sición (cultura transnacional, cultura nacional, cultura de masas, cultura ilustrada, cultura popular, obreira, campesiña, de étnias, etc.), e como en certas situacions (como a nicaragüense neste intre) o «pobo» (bloque social dos oprimidos) pódese transformar en «suxento» creador de nova cultura. A «cultura popular revolucionaria» sería a nova matriz dunha hermenéutica de liberación. Os «lectores» diferenciáronse, os «textos» encóntranse en contradicción. Unha filosofía como a de Ricoeur necesitaría moitas novas distincions para poder dar conta da complexidade asimétrica da hermenéutica nos países periféricos, do Sur.

³⁷ Isto déixase ver axiña nas citas, pola bibliografía, pola endebleza dos argumentos ó respecto.

³⁸ Sobre estes filósofos pódese ver o capítulo 8 da miña obra sobre *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo xxi, México, 1990, pp. 297-332, sobre: «Interpretaciones filosóficas de la obra de Marx».

³⁹ Véxase a miña obra *Filosofía de la Producción*, Nueva América, Bogotá, 1984, onde desenvolvo toda unha filosofía da *poiesis* (á que cómpre distinguir claramente da *praxe*).

⁴⁰ Véxase o capítulo 15: «Los Manuscritos del 61-63 y el concepto de dependencia», na miña obra *El último Marx (1863-1882)*, pp. 312 ss.

⁴¹ Que eran 1) os *Grundrisse* (editados sucesivamente en 1939 e 1954), 2) os *Manuscritos do 61-63* (editados de 1977 a 1982, no MEGA II, 3, 1-6).

⁴² Deste xeito apareceron tres tomos: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los «Grundrisse»*, Siglo xxi, México, 1985, onde levamos a cabo o comentario da primeira redacción; *Hacia un Marx desconocido. Comentario de los Manuscritos del 61-63*, xa citado, onde facemos o comentario da segunda redacción; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, xa citado.

⁴³ Nisto consiste *El último Marx (1863-1882)*, xa citado, e do que se trata é dun comentario desta terceira e cuarta redacción.

⁴⁴ Véxase a prioridade da relación práctica sobre da poiética ou tecnoloxía en Marx, neste exemplo: «A propiedade do home sobre a natureza ten sempre como intermediario a súa existencia como membro dunha comunidade (...), unha relación cos demais homes que condiciona a súa relación coa natureza», (*Manuscritos do 61-63*; en MEGA II, 3, pp. 1818, 28-30). Nisto consiste toda a nosa reinterpretación de Marx, e incluso chegamos a afirmar que *El capital* é unha ética (Cfr. *El último Marx*, cap. 10.4).

⁴⁵ Entre as posicions possibles de interpretabilidade está a do «lector-dante-dun-texto», que de xeito tan maxistral describiu Ricoeur.

⁴⁶ *Popol-Vuh. Antiguas historias de los Quiché*. F.C.E., México, 1947.

⁴⁷ Véxase a miña obra xa citada *Hacia un Marx desconocido*, cap. 14, sobre o sentido de «ciencia» para Marx; pp. 285-311.

⁴⁸ *Manuscritos del 61-63*; en MEGA II, 3, p. 2239, 20-22.

⁴⁹ Teremos en conta a *Ciencia de la lógica* (trad. en español de Mondolfo; Hachette, Buenos Aires, 1968; ed. alemana *Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt, t. 6, 1969), e a *Enciclopedia de la ciencia filosófica*, (ed. francesa, Gallimard, París, 1970; ed. alemana *Theorie Werkausgabe*, t. 8, 1970).

⁵⁰ Pensamos que non é axeitado traducir ó francés *Wirklichkeit* por *effectivité* —confunde máis do que aclara.

⁵¹ Dende agora mesmo temos que advertir que para Marx todo o proble-

ma da «exteriorización (*Aeusserung*)» se traduce economicamente como «obxectivación (*Gegenständlichung*)» —maneira definitiva de tratar a cuestión da «alienación (*Entfremdung, Entäusserung*)», no seu aspecto cultural ou productivo.

⁵² O «plusvalor», por exemplo, pode «ser» no producto, «existir» na mercancía, pero só devén «real» no diñeiro acadado na venta de dita mercancía como ganancia. A «ganancia» é o «plusvalor» real, como realizado. O «plusvalor» existente, se non se vende, por exemplo, a mercancía, aniquíflase: non chega a ser «real».

⁵³ *Enciclopedia*, parágrafo 142 (ed. fra. p. 177; ed. al. p. 279).

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, parágrafo 143 (p. 178; p. 281).

⁵⁵ En primeiro lugar, «como o real e o posible son diferencias formais, a súa relación é polo mesmo só formal» (*Ciencia de la Lógica*; ed. cast. p. 480; ed. alem. p. 202).

⁵⁶ *Enciclopedia*, parágrafo citado.

⁵⁷ *Ibid.*, parágrafo 144.

⁵⁸ *Ibid.*, par. 145.

⁵⁹ *Ibid.*, par. 146.

⁶⁰ *Ibid.*, par. 147.

⁶¹ *Ibid.*, par. 148.

⁶² *Ibid.*, par. 149-151.

⁶³ *Ibid.*, par. 151.

⁶⁴ *Ibid.*, par. 153.

⁶⁵ *Ciencia de la Lógica*, fin do tratado sobre a «Doctrina de la Esencia»; ed. cast. p. 506; ed. alem., p. 240. Dise o mesmo ó final do comentario do parágrafo 159 da *Enciclopedia*: «A grande intuición da substancia spinoziana non é que, en relación a ela mesma, remate a liberación no tocante ó ser-para-si, senón que o concepto é por-el-mismo a potencia da necesidade e a liberdade real».

⁶⁶ Nos *Grundrisse* (ed. cast. Siglo xxi, t. I, pp. 235-236; ed. alem. Dietz, 1974, pp. 203-204; comentario na miña obra *La producción teórica de Marx* cap. 7.1., pp. 138 ss.). Nos *Manuscritos del 61-63* (en MEGA II, 3, 1, pp. 147-148, tamén na p. 30; comentario na miña obra *Hacia un Marx desconocido*, cap. 3.3. pp. 62 ss.). No texto definitivo de *El capital*, I, cap. 2.3 (1867), sección 2, cap. 4.2 (1873) (en ed. cast. Siglo xxi, t. I/1, pp. 203 ss.; MEGA II, 5, pp. 120 ss.; comentario na miña obra *El último Marx*, cap. 5, pp. 138 ss.).

⁶⁷ *El capital*, final do capítulo citado arriba (p. 214; p. 128).

⁶⁸ Texto citado nos *Grundrisse*. En 1863 escribe Marx: «A autonomía do ser-para-si-do-valor na forma de diñeiro (...) enfróntase contradictoriamente á capacidade de traballo vivente (...). Esta separación absoluta entre a propiedade e o traballo, entre o valor e a actividade creadora de valor (*Werthschaffenden Thätigkeit*), e por iso a alienación do contido do traballo contra o traballo mesmo, maniféstase agora como producto do traballo mesmo, como obxectivación dos seus propios momentos». (*Manuscritos del 61-63*, en MEGA II, 3, p. 2238, 3-19). Esta alienación non é xa a dada na «situación orixinaria», senón na «situación final», cando o traballo deveu *producto alienado*.

⁶⁹ Sen as «condicións» obxectivas de traballo non é «real» non ten «obxectividade».

⁷⁰ Pode «existir», pero non ser «real».

⁷¹ Hegel emprega esta expresión explicitamente: «é dicir, a posibilidade non constitúe ainda toda a realidade —da realidade real (*reale Wirklichkeit*) e absoluta ainda non se falou. Ela é polo momento a realidade formal». (*Ciencia de la Lógica*, ed. cast. p. 482; ed. alem. p. 205).

⁷² É dicir, ainda sen «efecto».

⁷³ Texto citado nos *Grundrisse*.

⁷⁴ «As condicións obxectivas do traballo vivo maniféstanse como valores separadamente autónomos, contradictorios coa capacidade vivente como entidade (*Dasein*) subxectiva (...). O que se produce e o que se produce de novo, non é só a entidade (*Dasein*) de ditas condicións obxectivas do traballo vivo, senón a entidade alienada (*fremdes Dasein*) do traballador (...). O material que el traballou é material alleo. O traballo vivo maniféstase a si mesmo como alienado (*fremd*), contraposto á capacidade de traballo vivente, traballo que el é, e do cal el é a súa propia vida exteriorizada (*Lebensäusserung*).» (*Manuscritos del 61-63*; en *MEGA II*, 3, p. 2284, 5-38). Neste caso, as «condicións» non son as orixinarias, senón as que se confrontan «como capital» cada día que volve a traballar.

⁷⁵ O tema do *pauper* desenvolvémolo amplamente nos nosos comentarios ás catro redaccións de *El capital*. Considérese por exemplo esta cita: «No concepto de traballador libre está xa implícito que el mesmo é *pauper*: *pauper* virtual. Tocante ás súas condicións económicas é mera capacidade viva de traballo, por motivo do que está tamén dotado de necesidades vitais. Na súa calidade de necesitado (*Bedürftigkeit*) en todos os sentidos, sen existencia obxectiva (...). O obreiro está vencellado a condicións que para o obreiro son continxentes (*zufällige*), indiferentes, (*gleichgültige*) ó seu ser orgánico. Polo tanto, *virtualiter* é un *pauper*». (*Grundrisse*, ed. cast., II, p. 110; ed. alem., pp. 497-498). É interesante que nos *Manuscritos del 44*, II, emprega do mesmo xeito «...gleichgültigen... zufälligen...». (MEW, EB I, p. 523). Para o obreiro son «continxentes» as «condicións» que o capital lle propón, pero sonlle «necesarias» para ser «real».

⁷⁶ Texto citado nos *Grundrisse*.

⁷⁷ Esta é unha das determinacións que aparecen ainda na cuarta redacción de *El capital*, I: «Unha mercancía da que o valor de uso posuíra a peculiar propiedade de ser fonte de valor (*Quelle von Tausch-*) Werth); da que o consumo real mesmo, pois, fora obxectivación de traballo, e polo tanto creación de valor (*Werthschöpfung*) (...) que existen na corporalidade (*Lieblichkeit*) dun ser humano» (cap. 2, 3 (1867; ed. cast. t. I/1, p. 203; *MEGA II*, 5, p. 120); cap. 4, 3 (1873; *MEGA II*, 6, p. 183: agora Marx eliminou o «Tausch—» do «Tauschwerth» do 1866).

⁷⁸ Franz Hinkelammert reproduce esa crítica contra Friedrich Hayek ou Milton Friedman na nosa (Cfr. *Crítica de la razón utópica*, DEI, San José de Costa Rica, 1984). Ademais cómpre facer unha crítica en regra de John Rawls.

⁷⁹ Sobre isto hai referencias abundas nos nosos comentarios.

⁸⁰ A palabra «posibilidade» pode ser *Möglichkeit*, *potentia*, *Macht*, *dynamis* (que Marx usa de cote en grego, como no texto citado dos *Grundrisse*, p. 237, p. 204), *Vermögen*. Todas elas teñen diferentes significacións. Neste

caso a «posibilidade» real será *potentia* ou *Vermögen* (do inglés: «labor force»): «capacidade de traballo» e logo «forza de traballo»).

⁸¹ Lémbrese a función da «actividade» como mediación entre a «cousa» e as súas «condicións» para devir «real» en Hegel.

⁸² Insistimos nos nosos comentarios que o concepto de «fonte (*Qelle*)» provén de Schelling, e diferénciase de «fundamento (*Grund*)». (Véxase a miña obra *El último Marx*, cap. 9.3: «O traballo vivo como a fonte creadora do valor» (pp. 368-379, con numerosas citas probatorias).

⁸³ Porque o capital dálle ó traballo as «condicións» do seu devir «real»: a súa «realidade».

⁸⁴ O traballo é «posibilidade», pero irreal se non se dan as «condicións». Por outra banda, o mesmo capital é tamén «irreal» sen a «cousa» (o traballo) e a «actividade» (o traballo traballando); é dicir, o mesmo traballo é a «posibilidade universal» da realización do capital mesmo.

⁸⁵ «Se consideramos a relación orixinaria, anterior ó ingreso do diñeiro no proceso de autovaloración, aparecerán varias condicións (...) para que o diñeiro se transforme en capital, e o traballo en traballo que pon (*setzende*) ou que crea capital (*kapitalschaffender*), en traballo asalariado». (*Grundrisse*, I, p. 424; p. 367).

⁸⁶ Texto citado dos *Grundrisse*.

⁸⁷ No sentido hegeliano: ente, cousa, fenómeno real que produce efectos.

⁸⁸ *El capital*, I, cap. 5 (1867), 17 (1873) (t. I/1, p. 653; *MEGA* II, 5, p. 434; II, 6, p. 500).

⁸⁹ *Ibid*, p. 655; p. 436; p. 501.

⁹⁰ *El capital*, I (ed. cast. Siglo XXI, t. I/1, p. 805; *MEGA* II, 6, p. 588).

⁹¹ *Grundrisse*; ed. cast. II, p. 451; ed. alem. p. 755.