

Curso 2022/2023

HISTORIA DA FILOSOFÍA

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
IES ANTÓN FRAGUAS -COMPOSTELA-
Pepe Cabido**



BLOQUE I: FILOSOFÍA ANTIGA E MEDIEVAL

I. A ORIXE DO COSMOS NA CORRENTE PRESOCRÁTICA



A filosofía grega nace en Grecia no S.VII a. C no marco dunha organización social chamada Polis, que son pequenas cidades-estado que presentan un modelo organizativo moi semellante. Contaban cunha Acrópole onde destacan os lugares de reunión e culto e ademais unha ágora que favorece as relacións sociais. Todo o recinto estaba amurallado para a mellor defensa e favorecer así a súa independencia e autarquía.

Antes da fundación das Polis (VIII-VII a. C), onde os cidadáns terán peso político, a sociedade grega era aristocrática, modelo social que entrará en decadencia nesta época por novas condicións sociopolíticas. Debemos destacar o seguinte

-O **tamaño reducido** das polis, xunto coa auxe do que podemos chamar a clase media de comerciantes e soldados, impulsa a participación política. Todos son cidadáns (agás as mulleres, metecos e escravos) poden e deben participar da vida da polis.

- O aumento numérico **da clase media** produce un maior poder desta clase en detrimento da minoría aristocrática. O grego é cidadán antes que individuo: a polis está por riba do individuo. A participación na vida pública considérase case unha obriga ética: a política é unha virtude reservada para os cidadáns gregos.

- A **alta participación** impulsa a creación das normas de convivencia (dereito) e a idea da **isonomía** (a igualdade de todos os cidadáns ante a lei) o que favorece a participación política.

Neste ambiente, e grazas a actitude de gobernantes como Solón e Pericles, nacerá no s. V a. C o primeiro sistema de democracia de occidente. As polis experimentan cambios de sistema de goberno que van desde as monarquías autoritarias aos gobernos aristocráticos e, finalmente, ao democrático impulsado por Solón e Pericles. Neste sistema as decisión tomábanse na Asemblea polos maxistrados que formaban o Consello.

Desde o punto de vista económico as condicións marítimas do territorio grego xunto coas guerras impulsaron a actividade comercial. Esta actividade fai xurdir nas polis unha clase social poderosa que terá tempo de ocio para poder pensar libremente sen necesidade utilitarista: xorde así a filosofía.



As condicións económicas que traen consigo tempo libre para poder pensar xunto coas políticas e relixiosas que achegan liberdade para imaxinar novas respostas aos problemas de sempre permitirán o nacemento da filosofía.

A filosofía xorde por simple curiosidade como unha explicación racional de todo canto hai ou existe: o cosmos, a natureza, o ser humano, a ética, a política.. Será un saber crítico coas explicacións que existían na cultura grega ata ese momento: **os mitos**. Os mitos eran narracións dos

poetas que pretendían dar unha explicación de toda a realidade (universo, ética, política...), explicación fantástica e irracional. A característica principal destes relatos consiste e facer depender da vontade dos deuses todo o que acontece, incluídos os fenómenos da natureza. Si todo depende do arbitrio (arbitrariedade) dos deuses será imposible que xurda a idea de que a natureza se rexe por leis necesarias e intrínsecas a ela, é dicir, **imposible que xurda a ciencia** que ten por obxecto esta leis.

Pois ben, cando aparece a idea de que a natureza se rexe por leis necesarias (**necesidade**) é dicir, cando a idea de **arbitrariedade** se substitúe pola de necesidade xorde a filosofía e a ciencia. A esta idea que provoca o progresivo abandono do mito chégase co emprego da razón, do logos, é por isto polo que se di que a filosofía é o paso do mito ao logos, da explicación irracional da realidade á explicación racional. Este paso acontece cos primeiros filósofos: os presocráticos. Cal foi o problema que máis lles interesou a este primeiros filósofos? Cal foi logo a primeira reflexión da filosofía?.

A primeira reflexión filosófica dos presocráticos será pensar sobre a realidade que teñen máis preto o que se percibe coa mera observación: a natureza (physis) ou cosmos (de aí o nome de Período Cosmolóxico). O primeiro que percibimos polos sentidos é o feito do nacemento, do crecemento, da morte e, en definitiva, do movemento e cambio das cousas ou seres. Por outra banda tamén percibimos unha gran diversidade (MULTIPLICIDADE) de seres, uns con características moi distintas e outros con características máis semellantes. Pois ben tentarán explicar o problema do movemento (cal é a súa causa) e o problema da orixe e constitución de todos os seres da natureza.

A partir desta observación do cambio, do movemento, pregúntanse si por debaixo existe algo que permanece e si toda a diversidade de seres percibida polos sentidos procede dun ou moi poucos elemento. A pregunta que se facían era, xa que logo, pola orixe da natureza ou physis, pola orixe do cosmos. Para este primeiros filósofos sempre debe existir algo que permanece por debaixo do cambio, o que explica os cambios (ao que permanece denomínanlo esencia) e sostiveron que toda a diversidade de seres (toda a physis) proveñen dun ou moi poucos elementos, é dicir que todo ten a mesma orixe. A orixe é o principio dos seres, por iso a súa tarefa será buscar o principio do cosmos ou physis (o archè da physis), o principio do que todo xorde, principio que é permanente e indestrutible.



Ante esta pregunta os presocráticos, iniciadores do primeiro período da filosofía, atrevéronse a



pensar cal era o principio material de onde todo proviña, a causa da physis, sendo para uns a auga (Tales), para outros unha materia indeterminada como o àpeiron (Anaximandro), o aire (Anaxímenes), lume...

De todas estas respostas cabe destacar as posicións ontolóxicas de **Heráclito e Parménides** xa que o segundo fará unha afirmación que semella contraria ao sentido común: o ser (a realidade) é único/a e é estático/a. Para o filósofo de

Elea a realidade é algo estático e o movemento é unha ilusión dos sentidos. Heráclito representa a oposición filosófica de Parménides ao afirmar que todo está en constante devir e que nada permanece. Agora ben tanto nun como noutro o cosmos é un todo ordenado por leis invariables, como será no caso de Heráclito o logos ou razón universal que é a oculta harmonía do cosmos que o ser humano ten que descubrir co seu logos.

Debemos destacar que todas estas respostas eran **monistas e materias** xa que o archè é único e material. Ademais para explicar o movemento sempre acudían a causas externas ao principio. Posteriormente os **pluralistas** proporán a existencia de múltiples partículas no inicio da physis, é dicir o archè do que todo parte é múltiple. Deste xeito evitan a contradición lóxica que levou a Parménides a negar o movemento e explícase mellor a diversidade de seres.

Entre os pluralistas podemos nomear a Empédocles e Anaxágoras que afirma a existencia de múltiples partículas e dun principio motor e ordenador das partículas orixinarias do cosmos (Nous no caso de Anaxágoras). Mención especial merecen os atomistas xa que por primeira vez se propón unha explicación que, ademais de material, non introduce ningunha causa da orde e do movemento externa (como o Nous). Todo se produce por azar, mais é un azar que produce unha orde necesaria (idea común a todas as respostas), é dicir, que se pode explicar cientificamente. Estamos preto da primeira explicación que só ten en conta para explicar o mundo á materia e o movemento intrínseco á materia, é dicir causa materiais e cuantificables. Por iso hai quen quere ver nos **atomistas** aos **primeiros mecanicistas** da historia sendo a gran influencia do mecanicismo da nova ciencia do XVII.

Pero o mecanicismo dos atomistas non triunfou xa que no modelo grego do universo predominaba o **modelo organicista** (entendían o cosmos como un ser vivo) e non foron capaces de asumir a revolucionaria idea de que a orde podía provir da desorde, do azar. Este modelo materialista mecanicista quedou relegado a un segundo plano polos modelos **organicistas e teleolóxicos** propostos por Platón e Aristóteles.

Ademais de **organicista**, os dous explicaron a orixe do universo desde **un modelo teleolóxico**: a orde do universo explícase polo fin ao que tenden os seres. Para Platón o fin era a imitación de todos os seres a asemellarse á súa correspondente idea ou forma que eran realidades inmateriais e **transcendentais (estaban a parte das cousas)**. Esta tendencia a asemellarse ás ideas explica tanto a orde como o cambio nos seres do universo. **Fronte esta posición que explica a orde dos seres a partir dunha causa externa a eles, o seu discípulo Aristóteles tamén desde unha `posición teleolóxica mantén que a causa dos seres, a causa da súa orde e movemento non pode ser algo externo aos seres senón máis ben algo intrínseco a eles. Fronte ao transcendentalismo platónico**

propón unha posición inmanentista. Segundo Aristóteles todo ser é un composto de materia e forma e por natureza todo ser tende a realizar a forma que lle corresponde, esta tendencia será o motor do cambio e a orde do universo. Completa esta explicación da orixe da orde e movemento do universo coas súas teorías da potencia e o acto e o Primeiro Motor Inmóbil.

Esta visión do universo de Aristóteles que completa Ptolomeo e que considera o a terra estática como o centro do universo será adoptada no medievo pola tradición cristiá sendo a imaxe do universo aceptada ata a aparición da Nova Ciencia ou revolución científica. **A Nova Ciencia farase notar no seguinte:**

- **abandono do sistema xeocéntrico polo heliocéntrico.**
- **abandono da explicación teleolóxica e organicista do universo pola explicación mecanicista (recuperación do atomismo): o universo hai que entendela como unha máquina e non coma un ser vivo. Para explicar o universo basta coas propiedades cuantificables: materia e movemento**
- **Se só hai que ter en conta as calidades cuantificables o instrumento para isto serán as matemáticas: *o libro da natureza está escrito en linguaxe matemática* dirá Galileo.**
- **O movemento non precisa unha causa ou forza por contacto: o principio de inercia será a explicación do movemento e non ningunha forza teleolóxica, non hai fins na natureza.**

En definitiva cos Presocráticos inauguramos non só a filosofía senón tamén o interese pola vida a natureza e o cosmos que rematará na aparición das ciencias actuais como a física, bioloxía, astronomía, etc.

II. OS SOFISTAS E SÓCRATES.

Cos atomistas remata o período da filosofía grega que se coñece co nome de **período cosmolóxico** ao ser a explicación da orixe do cosmos a cuestión central na reflexión filosófica e cos sofistas comeza a segunda etapa da filosofía grega que deixando a un lado as cuestións teóricas centrase na dimensión práctica do ser humano: a ética e a apolítica, de aí que **o novo período se lle denomina antropolóxico.**

O final desta etapa da filosofía grega débese, en gran medida, a causas de carácter político. No s.Va.C prodúcese en Grecia un cambio político de gran importancia: o paso dun réxime político aristocrático a unha organización democrática da vida pública. Este réxime democrático impulsado primeiramente por Solón e que chegará ao máximo esplendor con Pericles provocará un cambio nos intereses sociais e tamén nos filosóficos. Coa democracia todos os cidadáns gregos poden participar na vida política, na Asemblea, o que fai que sexa necesario dominar a arte da retórica e da oratoria para o éxito político. Os sofistas, estranxeiros, dedicáranse á formación, cobrando por esta función, das elites políticas nestas disciplinas. Como eran estranxeiros e moitos dedicábanse ao comercio tiveron contactos con outros pobos coñecendo réximes políticos, normas éticas, costumes, relixións, etc, moi distintas o que influirá tanto no seu **escepticismo como no seu relativismo.**

En síntese, se os presocráticos se ocupaban fundamentalmente da natureza (*physis*), os pensadores que veñen despois, Sócrates e os seus coetáneos os Sofistas, moi influídos pola aparición da Democracia en Atenas, abandonaron o problema da natureza e puxeron en primeiro plano os



asuntos que afectan directamente ao ser humano, como son a Ética e a Política. Iníciase así unha etapa na filosofía grega que se coñece como “período antropolóxico”: a preocupación será polo ser humano na súa dimensión práctica: ética e política. A premisa central dos sofistas é a diferenciación entre *physis e nomos* (lei). Para eles só o que é *physis (natural)* terá un carácter universal e permanente, e neste sentido, todo o pertencente á cultura como as normas éticas, políticas, xurídicas, etc son *nomos*, xa que logo, convencionais, creadas ou acordadas polo ser humano o que fai que sexan diferentes en cada cultura.

As teses básicas da súa ensinanza eran o **escepticismo** (negan a posibilidade de acadar un coñecemento verdadeiro e absolutamente incuestionable), o **relativismo** (todas as opinións son igualmente aceptables e, cando menos, valen para os individuos que as manteñen en cada caso) e, como consecuencia do anterior, un **convencionalismo** ético e xurídico (en relación co relativismo consideran que os principios éticos – o que sexa bo ou malo – e as leis non son absolutos senón froito dun acordo ou convención entre os individuos e, polo tanto, son mudables e posúen unha validez parcial e temporal).

Pero **contra este escepticismo e relativismo moral e político reaccionaron Sócrates (S. Va.C.) e o seu discípulo Platón (S. IV a.C.)**. Se os individuos se guiasen pola doutrina dos Sofistas entón cada un debería actuar como pensase que debía facelo, é dicir, bastaría con que considerase boa unha conduta para que fose correcta, o que tería a paradóxica consecuencia de que dúas persoas poderían diferir na valoración dunha mesma conduta estando ambas no correcto. E respecto das leis, cada cidade decidiría o que é xusto podendo variar arbitrariamente a idea de xustiza dunhas cidades a outras en función dos intereses particulares dos individuos de cada unha delas. Segundo Sócrates estas teorías eran insostibles pois conducirían ao caos facendo as cidades ingobernables. Por iso **consideraba que por riba dos intereses particulares e os criterios subxectivos humanos tería que haber normas e leis absolutas, válidas para todos os individuos, para toda cidade e en todo tempo**. Só desta maneira sería posible a convivencia e a vida feliz. A fundamentación ou xustificación do convencionalismo sofista é doada xa que basta con analizar as distintas culturas ou a historia para comprobar a variabilidade de normas éticas, políticas e xurídicas. Menos doado é a xustificación do carácter universal das normas pois é preciso recorrer á natureza humana para dotar ás normas dun carácter natural e polo tanto universal. Como a natureza humana é a súa racionalidade é posible que facendo uso exclusivo da razón cheguemos ás mesmas conclusións nas normas ético-políticas.

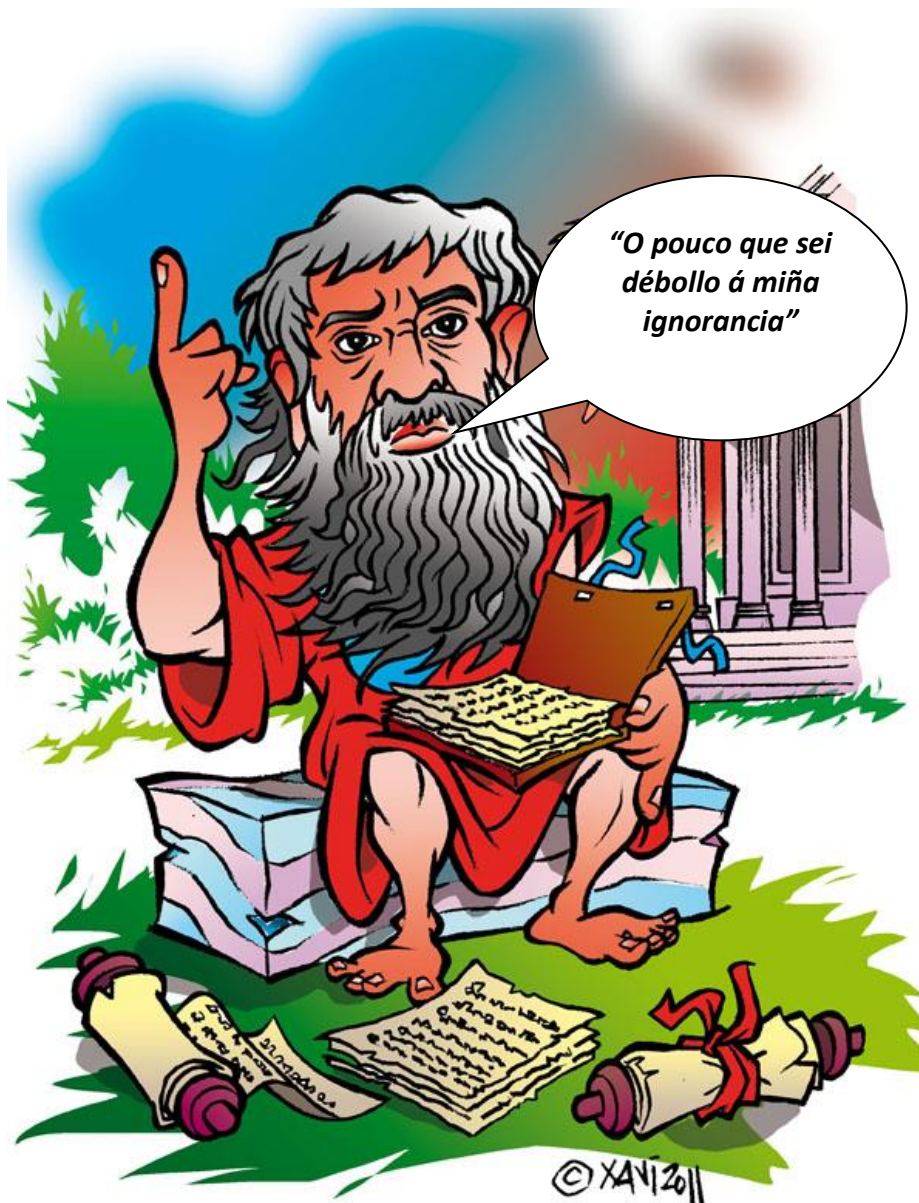
O procedemento socrático para acceder aos valores absolutos coñécese como a **Dialéctica socrática**, é un método que tenta chegar ao coñecemento por medio do diálogo. Segundo Sócrates todo o mundo posúe no seu interior a verdade (**INNATISMO**) e o único que hai que facer é axudala a sacar fóra (esa, dicía, era a súa función). Este método, afirmaba, que o herdara da súa nai que era parteira (maia) e se a súa nai axudaba a sacar a vida de dentro el sacaba as verdades. Por este motivo ao seu método dialéctico coñécese como **Maiéutica**. Primeiro preguntaba unha definición (por ex. que é a xustiza?) ao que cada discípulo contestaba coa súa idea e, a partir de aí, mediante preguntas, Sócrates encamiñábaos a unha definición común.

Este necesidade de sacar á luz o coñecemento universal das normas éticas ten como obxectivo a consecución dunha vida boa e feliz, xa que só co coñecemento do ben se realiza o ben e se alcanza a felicidade.

A esta doutrina ética de Sócrates coñéceselle como o **“Intelectualismo moral”**. Segundo esta doutrina só o individuo que coñece o que é bo e o que é xusto poderá actuar ben e con xustiza, de tal xeito que o que actúe mal será por ignorancia. **O obxectivo de Sócrates, polo tanto, consistía en definir a esencia dos conceptos éticos e xurídicos, mais el nunca chegou a dar esas definicións, de modo que o seu programa quedou nun proxecto sen rematar. Quen si intentará completar e concluír ese proxecto será Platón a través da súa “teoría das ideas”**.

Para rematar dicir que cos sofistas se inaugura a reflexión racional sobre a moral: a ética. Desde este momento e ata a actualidade seguirase a debater sobre o carácter das normas éticas e o seu fundamento. Atoparémonos ao longo da historia defensores do universalismo moral en pensadores como Platón e Kant aínda que desde teorías éticas distintas e seguidores dun relativismo moral como Hume, Nietzsche e a filosofía postmoderna. Este debate posibilitou un maior respecto a diversos códigos morais, a culturas diferentes (diminuíu o etnocentrismo) mais plantexa o problema da posibilidade de que todo está xustificado ou lexitimado en función de cada cultura (racismo, machismo, maltrato animal...). Ante este debate no século XX pretendeuse chegar a unha fundamentación racional dunhas normas mínimas de carácter universal e transculturais co obxectivo de repectar a liberdade e dignidade humanas: a Declaración universal dos dereitos humanos.

PLATÓN



I.I.I PLATÓN

3.1 CONTEXTUALIZAR AUTOR E OBRA

Situar ao autor no seu marco histórico:

Vida e obras de Platón

3.2 ESTÁNDARES DE APRENDIZAXE (6p)

- **Realidade e coñecemento en Platón**
- **Platón: antroploxía e política**

Mito da caverna

ANEXO: Textos para preparar selectividade.

1.1 MARCO HISTÓRICO E CONCEPTUAL.

A filosofía grega considérase o inicio do pensamento científico e racional do mundo occidental, abrangendo un período que vai do VII a.C ate o século II a.C cando Grecia é conquistada por Roma. A pesares destas datas podemos dicir que a filosofía grega non só non desaparece senón que marcará ata os nosos días o desenvolvemento científico, cultural e ético-político de occidente ata os nosos días. Na maioría de manuais de filosofía resulta habitual clasificar esta etapa da filosofía en catro períodos diferenciados polo predominio dun interese filosófico distinto en cada unha delas:

P. COSMOLÓXICO: cosmos (universo, Phisis). Presocráticos VII-VI a. C

P. ANTROPOLÓXICO: ser humano en canto ser social: (ética e política). Sofistas e Sócrates. S. V a. C

P. ONTOLÓXICO-SISTEMÁTICO: estudo da realidade. Platón e Aristóteles. S. IV a. C

P. HELENÍSTICO: reflexión ética. Estoicos e epicúreos. S. III e II a. C

A filosofía nacerá no século VII a. C dentro da cultura grega, civilización que ten a súa orixe na cultura ou civilización cretense. Nesta illa do mediterráneo, entre o 2000 e o 1400 anos a.C. desenvolveuse unha brillante civilización de persoas campesiñas, gandeiras e pescadoras moi refinadas tanto no artístico como na planificación urbana. Para algunhas historiadoras/es esta cultura foi moi solidaria e pacífica ademais de moi respectuosa entre os sexos o que se demostra tanto na súa arte como na súa relixión na que se adoraba a deusas (Ver o interesante libro *El cáliz y la espada* de Riane Eisler).

Esta brillante, culta e solidaria civilización truncarase a causa de distintos desastres naturais e posteriormente de invasión de pobos cunha cultura menos desenvolvida e cun modelo de sociedade xerárquica e guerreira. As primeiras invasións foron os Aqueos que conquistan Grecia e mestúranse coa rica cultura cretense dando lugar á cultura micénica. Posteriormente (cara o 1100) desastres naturais e as invasión dóricas (pobos guerreiros e pouco cultos) destrúen a cultura micénica e a partir do S.IX a.C instálanse en pequenas cidades por toda Grecia e no norte de África. Estas sociedades eran conxuntos de familias que estaban gobernadas por oligarcas ou tiranos e guerreaban constantemente entre elas. Tiñan en común a lingua e cultura: a grega. A partir do S.IX os gregos, que eran un pobo de mariños fundamentalmente, comezaron unha intensa actividade comercial por todo o Mediterráneo traendo aparellada o aumento da riqueza e a necesidade de fundación de colonias que se converterán nas Polis.

A filosofía grega nace en Grecia no S.VII a. C no marco desta organización social chamada Polis, que son pequenas cidades-estado que presentan un modelo organizativo moi semellante. Contaban cunha Acrópole onde destacan os lugares de reunión e culto e ademais unha ágora que favorece as relacións sociais. Todo o recinto estaba amurallado para a mellor defensa e favorecer así a súa independencia e autarquía.

Antes da fundación das **Polis** (VIII-VII a.C), onde os cidadáns terán peso político, a sociedade grega era aristocrática, modelo social que entrará en decadencia nesta época por novas condicións sociopolíticas, a saber:

- O **tamaño reducido das polis**, xunto coa auxe do que podemos chamar a clase media de comerciantes e soldados, impulsa a participación política promovendo a idea de ser cidadáns antes

que individuo. Todos son cidadáns (agás as mulleres, metecos e escravos) poden e deben participar da vida da polis.

- O aumento numérico da **clase media** produce un maior poder desta clase en detrimento da minoría aristocrática. O grego é cidadán antes que individuo: a polis está por riba do individuo. A participación na vida pública considérase case unha obriga ética: a política é unha virtude reservada para os cidadáns gregos.

- A **alta participación** impulsa a creación das normas de convivencia (dereito) e a idea da isonomía (a igualdade de todos os cidadáns ante a lei) o que favorece a participación política.

Neste ambiente, e grazas a actitude de gobernantes como Solón e Pericles, nacerá no s.V a.C o **primeiro sistema de democracia de occidente**. As polis experimentan cambios de sistema de goberno que van desde as monarquías autoritarias aos gobernos aristocráticos e, finalmente, ao democrático impulsado por Solón e Pericles. **Neste sistema as decisións tomábanse na Asemblea polos maxistrados que formaban o Consello.**

Desde o punto de vista **económico** as condicións marítimas do territorio grego xunto coas guerras impulsaron a actividade comercial. Esta actividade fai xurdir nas polis unha clase social poderosa que terá, ademais dun sistema político con liberdade para pensar, tempo de ocio para poder pensar libremente sen necesidade utilitarista: **xurde así a filosofía.**

A **filosofía xorde por simple curiosidade**, afán de saber *cando se pasa do mito ao logos*. Os mitos eran narracións dos poetas que pretendían dar unha explicación de toda realidade (universo, ética, política...). A **característica principal** destes relatos consiste e facer **depende da vontade dos deuses todo o que acontece**, incluídos os fenómenos da natureza. Si todo depende do arbitrio (arbitrariedade) dos deuses será imposible que xurda a idea de que a natureza se rexe por leis necesarias e intrínsecas a ela, é dicir, **imposible que xurda a ciencia** que ten por obxecto esta leis.

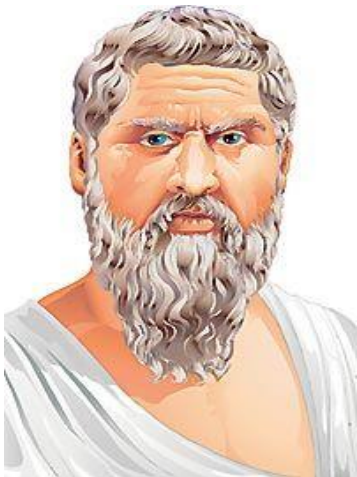
Despois deste período cosmolóxico acontece un suceso político que marcará o rumbo da filosofía ao pasar dun réxime político aristocrático a un democrático. Despois dun período adicado ao cosmos o **interese filosófico centrarase na dimensión práctica do ser humano: na ética e na política (Período Antropolóxico)**. Coa chegada da democracia, a participación política da cidadanía favorece o oficio daqueles que ensinan a arte da oratoria e a retórica imprescindibles para o triunfo na política. Os **sofistas** son un grupo de pensadores estranxeiros que se dedican ao ensino da clase política para que convenza na asemblea ensinándolle as artes da retórica e da oratoria. As súas continuas viaxes fan que contacten con outros pobos dos que coñecen outros códigos éticos e constitucións políticas. Esta experiencia **leva a defender un relativismo ético negando a posibilidade do coñecemento absoluto das normas éticas e políticas. Este relativismo tamén o amplían ao ámbito gnoseolóxico negando que poidamos coñecer a verdade en calquera ámbito afirmando así un claro escepticismo.**

A este relativismo e escepticismo oporase o filósofo ateniense Sócrates, dedicando a súa vida a **definición absoluta (universal) dos valores éticos**. O filósofo ateniense afirma que si cada persoa entendese polo ben ou a xustiza algo diferente non sería posible a comunicación entre os seres humanos. Defende que todo ser humano posúe o coñecemento en si mesmo (innatismo) e que só hai que axudar ás persoas a sacar a verdade común (universal). Para iso emprega o método do diálogo coñecido como a maiéutica que consiste en facer preguntas ata que o e alumno chegue a definición da virtude proposta. **O innatismo leva a Sócrates a defender o intelectualismo moral identificando a virtude co saber.**

Esta tarefa de oposición ao relativismo sofista, a pescuda de definicións éticas cun carácter universal e o intelectualismo moral será continuada por Platón.

Con Platón iníciase o terceiro período da filosofía grega (**período ontolóxico**) abordando, tanto Platón como Aristóteles, todas as temáticas filosóficas: **ontoloxía, epistemoloxía, antropoloxía, ética, política...** Por isto son os primeiros sistemas de filosofía. Continuarán por unha banda coa problemática da Physis introducindo Platón a súa teoría das ideas para a explicación da realidade e Aristóteles o concepto de substancia e a teoría hilemórfica para explicar a composición, orde e movemento dos seres, é dicir a realidade.

Vida e obras de Platón



Platón

Platón nace en Atenas no ano 428 a.C. e morre no 347 a.C. De familia nobre e esmerada educación tivo acceso a todo o saber da época o que explica a súa completa formación.

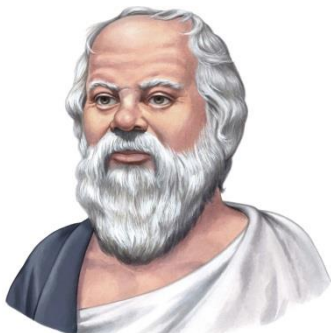
Aos vinte anos (407) ten lugar o encontro con Sócrates: acontecemento decisivo para Platón e a súa filosofía. Sócrates será o único mestre ata a morte deste.

Tanto polas súas relacións familiares, como por vocación, **Platón tivo a intención de dedicarse á vida política. Mais, segundo narra na autobiográfica Carta VII, dous feitos decisivos fixeron que abandonara a política práctica:**

A. Participación no réxime dos trinta tiranos: os seus parentes (Critias, Cármides) invítanlle a colaborar co goberno. **Comeza o seu desencanto da política ao ver á xestión inxusta dos gobernantes.**

B. A instauración da democracia: os exiliados defensores da democracia refixéronse e baixo a dirección de Trasíbulo e, co apoio do pobo ateniense, derrotaron aos oligarcas. Ao principio os homes do novo goberno utilizaron unha gran moderación, votando incluso unha amnistía, para poñer fin á guerra civil. De novo Platón síntese inclinado a mesturase nos asuntos do estado, mais ocorre que baixo o novo goberno ten lugar o proceso e a condena de Sócrates o que levará a Platón a ser especialmente crítico con este modelo político..

A inxustiza da orde oligárquica e os erros da democracia (corrupción e morte de Sócrates) conducen a Platón a orientar o seu pensamento no sentido de atopar un fundamento teórico sólido para poder instaurar unha orde política xusta dedicando a súa labor á creación teórica da sociedade ideal: *«Entón sentínme irresistiblemente movido a loubar a verdadeira filosofía e a proclamar que só coa súa luz se pode recoñecer onde está a xustiza na vida pública e na vida privada. Así, pois, non acabarán os males para os homes ata que chegue a raza dos puros e auténticos filósofos ao poder ou ata que os xefes das cidades, por unha especial gracia da divindade non se poñan verdadeiramente a filosofar»*



Sócrates

No ano 399, despois da morte de Sócrates, comeza uns anos de viaxes nas que entra en **contacto con grupos pitagóricos** que influirán tanto na importancia das matemáticas na súa filosofía como na súa interpretación dualista do ser humano e a concepción da verdade.

Tras o regreso a Atenas Platón **funda no ao 387 a Academia,** nun bosque preto a Atenas dedicado ao heroe Akademos.

Á morte de Platón (347 a.C) a Academia pasa a mans do seu sobriño Espeusipo, e a tendencia matematizante sobresaes ás demais.

En síntese dedica a maior parte da súa vida á política activa o que se reflectirá na súa obra sendo a cuestión política á que lle dedica máis obras (máis do 50% da súa produción filosófica é de carácter político).

No que as obras se refire cabe destacar que a maior parte dos escritos están realizados en **forma de diálogo** destacando as obras de madurez: **a República, o Banquete, Fedón e Fedro. Adoitan considerarse os máis importantes xa que neles é onde aparecen as teorías máis importantes:** teoría das ideas e a teoría do estado ou teoría política, a epistemoloxía, a ética e antropoloxía. Nos diálogos Sócrates é o interlocutor principal.

Desde o punto de vista filosófico-conceptual Platón pertence ao período ontolóxico-sistemático da filosofía onde aparecen os primeiros sistemas completos de filosofía. Un elemento central destes sistemas será a ontoloxía que influirá en todos os demais temas tratados. Ademais continúa a labor filosófico do seu mestre de oposición ao relativismo sofista afirmando a existencia da verdade de carácter universal

Moitos autores consideran a Platón o pai da filosofía occidental ao ser o iniciador da maioría dos problemas que posteriormente tratará a filosofía.

Clasificación das obras

a) Obras **socráticas** ou de xuventude (393-389): Eutifrón, Apoloxía de Sócrates, Critón, Ión, Cármides, Laques, Lisis, Protágoras. Platón reproduce nestas obras as ideas do seu mestre Sócrates, sen referencia algunha á teoría das ideas.

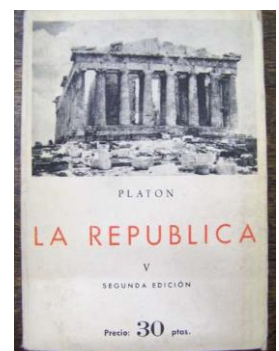
b) Diálogos **de transición** (388-385): Hippias Menor, Hippias Maior, Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, **Menón*1**, Cratilo. Xunto aos temas socráticos aparecen os primeiros esbozos da teoría das ideas. Análise da linguaxe e temas órficos de influencia pitagórica.

c) Diálogos de **madurez** ou dogmáticos (385-371): Banquete, Fedón, **República*2**, **Fedro*3**. Aparece a teoría das ideas como base da súa epistemoloxía, da ética e da política. Organización do Estado e teoría do amor. Aparecen tamén os grandes mitos platónicos.

d) Diálogos **críticos** (370-347): Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Timeo, Critias, Filebo, Leis, Epínomis. Adoptan ás veces un ton autocrítico fronte ás súas antigas concepcións. O aspecto ontolóxico da teoría das ideas perde importancia fronte ao seu aspecto lóxico. Sócrates deixa de ser o personaxe principal.

*1. **Menón** ou da virtude: o tema é dilucidar se é posible determinar que é a virtude. Aparece a oposición ao relativismo dos sofistas representado na boca de Sócrates. Afírmase que os sofistas confunden o particular co xeral xa que o feito de que poda haber distintas virtudes en función das circunstancias non implica que deixen de ter algo en común (esencia): sabedoría e xustiza por exemplo.

*2. **República** ou da xustiza: está considerada a obra máis importante de Platón. O tema central desta obra é a xustiza e o camiño para conseguila é a construción dunha sociedade ideal que será o eixo central da obra. Ademais aparecen todos os grandes temas da súa filosofía: teoría das ideas, epistemoloxía, cuestións de antropoloxía e tamén os famosos mito da caverna e o símil da liña.



*3 **Fedro** ou da beleza: aparece a influencia pitagórica, socrática. A crítica aos sofistas como negadores da verdade universal. Non ten unha temática clara mais podemos dicir que nel comezan a verse todos os temas que Platón tratará posteriormente: desprezo do sensible, valoración do intelectual, identificación do saber intelectual co bo e belo.

3.2 ESTÁNDAR: REALIDADE E COÑECEMENTO

A TEORÍA PLATÓNICA DAS IDEAS (REALIDADE/ONTOLOXÍA)

a) *Mundo sensible mundo intelixible*

conceptos:

- *Ontoloxía: ciencia do ente, do ser. Refírese a interpretación ou teoría sobre a realidade no seu conxunto.*
- *Epistemoloxía: sinónimo de gnoseoloxía, teoría do coñecemento. Refírese ao estudo da nosa capacidade cognoscitiva.*

A primeira relación entre realidade e coñecemento atopámola cando os filósofos presocráticos ao intentar explicar a realidade (physis) non se deteñen na información dos sentidos e empregando o coñecemento racional imaxinan unha realidade oculta de leis e causas que rexen os fenómenos. Neste período xa se comeza a relacionar os sentidos coa realidade cambiante e a razón coa pescuda do permanente e oculto.

Esta relación entre realidade e coñecemento (ser e coñecer) será especialmente analizada polo filósofo ateniense Platón. Tanto na súa filosofía como na do seu discípulo Aristóteles será central a análise da realidade (ontoloxía) e a posibilidade de coñecer esta realidade (epistemoloxía)

Será no terceiro período da filosofía cando comprobamos, no caso de Platón, a estreita vinculación entre realidade e coñecemento, entre ontoloxía e epistemoloxía. Coñecer implica coñecer algo (ser-realidade) polo que toda teoría do coñecemento estará sempre en relación coa concepción da realidade (ontoloxía). Comecemos logo explicando a ontoloxía ou teoría sobre a realidade platónica: **a teoría das ideas.**

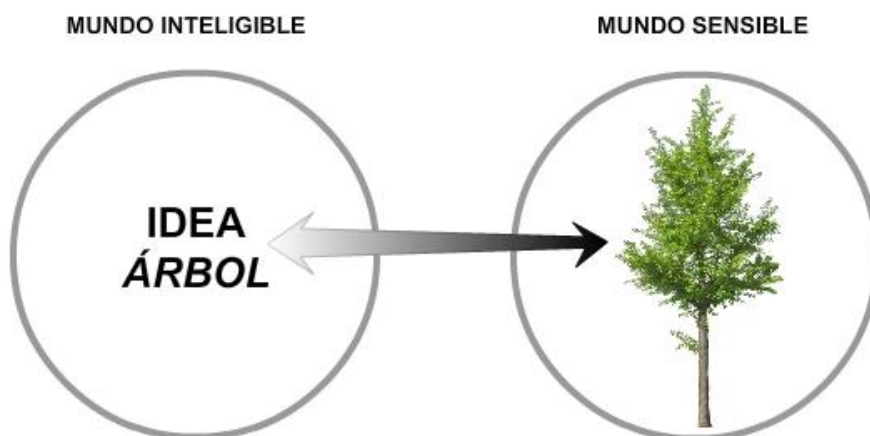
A teoría das ideas é o tema central do sistema filosófico platónico xa que é o fundamento de todas as cuestións tratadas polo filósofo ateniense ata o punto de que, para explicar calquera deles (resposta ao problema da Physis, teoría do coñecemento, antropoloxía, cosmoloxía, a ética e a política) é imprescindible facer referencia a ela. **A teoría das ideas é a interpretación da realidade (ontoloxía) platónica** e, ao mesmo tempo, é a resposta de Platón ao problema da Physis.

Segundo esta teoría platónica a realidade componse de dous mundos: o mundo sensible e o mundo das Ideas ou mundo Intelixible. O mundo sensible é o lugar das cousas, dos obxectos físicos, é o mundo do fenoménico do que podemos percibir polos sentidos. **As características deste mundo** son as seguintes: **está en constante devir, en constante cambio e é unha realidade material sometida a xeración e corrupción.** Por todo isto é un mundo imperfecto xa que a materia ao corromperse sempre introduce un elemento de imperfección. **Este mundo non é a verdadeira realidade, non é máis que unha aparencia de realidade e ao estar en constante cambio non podemos obter dela máis que un coñecemento inferior denominado Doxa (opinión).** Como podemos comprobar as características deste mundo son unha clara **influencia da teoría ontolóxica de Heráclito (filósofo do devir).** **As cousas son causa de si mesmas ou a causa é algo externo a elas? Platón responderá que son algo externo o que o leva a afirmar a existencia doutra realidade: o Mundo das Ideas.**

Ademais da realidade sensible afirma a existencia doutra realidade que está máis alá do físico (realidade metafísica), realidade que está máis alá dos fenómenos físicos denominada mundo das Ideas onde habitan as ideas que son realidades inmateriais, inmutables, eternas, únicas, indivisibles, non perceptibles polos sentidos polo que só se pode acceder a elas (coñecer) a través da razón e o seu coñecemento proporciona o nivel máis alto de coñecemento: episteme (ciencia). Se o mundo sensible só era aparencia esta polo tanto será a verdadeira realidade. Como podemos comprobar as características da Ideas ou Formas son as mesmas que as do Ser de Parménides. Estas Ideas non son, como pensamos na actualidade, simples conceptos mentais xa que teñen existencia ontolóxica, é dicir, existen aparte das cousas. Con isto o que quere subliñar é que as ideas son de natureza distinta que as cousas que non nacen ni perecen como elas. As Ideas son a causa das cousas, as esencia das cousas polo que con Platón aparece a primeira explicación do mundo físico que afirma como causa del unha realidade inmaterial, non física. Debemos resaltar que todas as respostas dos presocráticos ao problema da Phisis foron unhas respostas materias xa que o archè que propuñan como causa da natureza era un arché material.

Se as Ideas son a causa (esencia) das cousas entón haberá que afirmar que hai tantas Ideas como clases de cousas hai no mundo sensible polo que Platón admitirá a existencia dunha multiplicidade de ideas, tantas como clases de cousas (explicación da diversidade de seres). Vese na obriga de admitir a existencia de Ideas da lama, dos pelos, etc... o que lle prantexará o problema de se estas Ideas teñen o mesmo valor que outras Ideas como a Beleza, Xustiza, Bondade... Platón nega que as Ideas teñan o mesmo valor de aí que establece unha xerarquía de Ideas situando entre as Ideas superiores as Ideas estéticas, éticas e no cumio a Idea de Ben. A Idea de Ben é central dentro do pensamento de Platón xa que a considera como a causa do ser e do coñecer. Isto significa que é a causa da existencia de toda realidade tanto das outras Ideas como do mundo sensible. Por este motivo os cristiáns quererán ver nela a idea do monoteísmo e do seu Deus creador de todo. Tamén é o principio do coñecer o que significa que é o que posibilita a cognoscibilidade das outras ideas e do mundo sensible. Para explicar isto emprega a metáfora da luz do sol que ilumina todo e posibilita o coñecemento do mundo (mito da caverna). Esta Idea de Ben será utilizada polos Neoplatónicos co nome de UN e polo cristián Agostiño de Hipona na súa epistemoloxía ao explicar o coñecemento como froito da iluminación divina.

Se o mundo intelixible é a causa do sensible faise necesario explicar a relación entre os dous mundos o que intentará mediante as ideas de participación, imitación e copia. Así mantén que as cousas do mundo sensible son o que son porque participan das Ideas ou as imitan ou copian. Este problema da relación especialmente o da teoría da participación será o tema que lle prantexará máis problemas a Platón e que nunca considerará definitivamente solucionado.



Con esta teoría Platón pretende fundamentar a existencia da posibilidade dun coñecemento universal e necesario (contra o escepticismo sofista) e de normas e valores éticos con carácter universal (contra o relativismo sofista). Vexamos logo como a partir desta teoría fundamenta a existencia da episteme (ciencia) como un saber fiable, seguro, universal e necesario.

IMPORTANTES RELACIONES:

CRÍTICA INMANENTISTA DE ARISTÓTELES (S. IV a. C)

INFLUENCIA NO NEOPLATONISMO (S. III): A IDEA DO UN

INFLUENCIA EN AGOSTIÑO DE HIPONA (S.V): IDEAS = ARQUETIPOS DIVINOS

INFLUENCIA DA IDEA DE PARTICIPACIÓN NA ONTOLOXÍA DE TOMÉ DE AQUINO (S. XIII)

NA DEMOSTRACIÓN DA EXISTENCIA DE DEUS DE TOMÉ DE AQUINO

CRÍTICA DE NIETZSCHE (S. XIX)

b) Coñecemento(epistemoloxía)

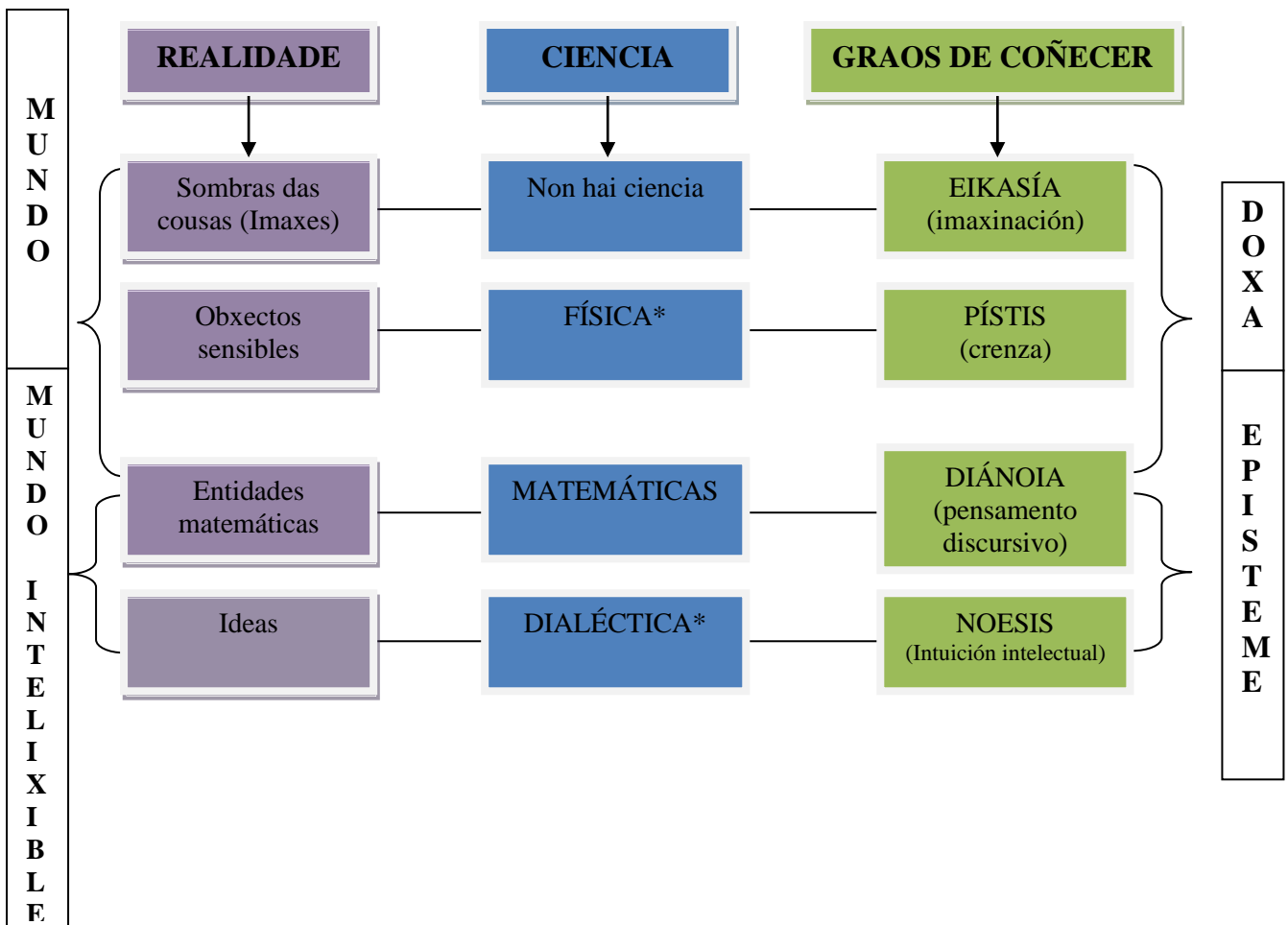
Coa ontoloxía preténdese saber como é o mundo, máis ben a realidade o ser, mais agora temos que saber como o coñecemos e como estar seguros de que o noso coñecemento se corresponde con ese mundo: pasamos da ontoloxía á epistemoloxía.

A epistemoloxía é a parte da filosofía coa que se pretende dar unha explicación da estrutura do coñecemento humano. Nesta disciplina inténtase dar respostas ás seguintes preguntas: ¿cal é a orixe do noso coñecemento?, ¿é posible obter un coñecemento científico (universal e necesario) da realidade?, como podo estar seguro do meu coñecemento do mundo? É a capacidade humana ilimitada á hora de coñecer todo canto existe? Ante estas preguntas atopámonos ao longo da Historia da Filosofía fundamentalmente con dúas respostas: os **racionalistas** que afirman que a razón é a fonte principal do coñecemento e nela reside a orixe do coñecemento pois posúe ideas innatas e, por outra banda, o **empirismo** segundo o cal é a experiencia a orixe do coñecemento polo que é necesario revalorizar a información que os sentidos nos proporcionan e na maioría dos casos defenderán os límites do coñecemento. Como veremos a continuación a gnoseoloxía platónica pode ser cualificada de racionalista ao considerar que a razón é a fonte principal de coñecemento fronte a información que nos proporcionan os sentidos que, para Platón, non nos proporcionan un coñecemento fiable. **Resulta obvio dicir que o coñecemento é coñecemento de algo, da realidade, polo que toda teoría epistemolóxica porá en relación o coñecemento e a realidade.** En concreto a teoría do coñecemento platónica non se entendería sen esta relación polo que podemos afirmar que no caso do autor ateniense é central a relación que establece entre ser e coñecer, é dicir, entre ontoloxía e gnoseoloxía.

Platón na súa ontoloxía distinguía dous planos do ser (realidade): o mundo sensible e o mundo intelixible. **Recollendo a tradicional dicotomía do mundo grego que consideraba como opostos o coñecemento racional e coñecemento sensible afirmaba que o mundo das cousas era perceptible polos sentidos e ao ser un mundo en constante cambio e composto de obxectos particulares só nos pode proporcionar un coñecemento particular e non científico. A este coñecemento denomíao DOXA (OPINIÓN). A razón como ten por obxecto unha realidade intelixible (as Ideas) que é permanente e universal (porque cada idea vale para todo o universo de obxectos que representa) proporcionaranos un coñecemento universal (obxectivo e válido para todos) e necesario pois nunca vai a variar. Este coñecemento que ten as características de**

universal e necesario denomínase **EPISTEME (CIENCIA)**. Polo tanto o coñecemento científico só pode obterse a partires dunha realidade non sometida a cambio, permanente e como esa realidade non pode ser percibida polos sentidos será exclusivamente o uso da razón o que nos permita o acceso a un coñecemento con esas características. O coñecemento sensible ao coñecer unha realidade cambiante só nos pode proporcionar un coñecemento inferior: **DOXA**. En definitiva o autor grego establece unha relación entre realidade e coñecemento: a maior realidade (Ideas) maior coñecemento (**EPISTEME**) e a menor realidade (obxectos do mundo sensible) menor coñecemento (**DOXA**).

Esta relación entre ser e coñecer será explicada con maior detalle no Diálogo a República onde subdividirá cada unha das realidades en dous graos distintos e cada un dos niveles de coñecemento en graos distintos en función da realidade que estuden. Así atoparémonos con catro graos de ser e catro graos correspondentes de realidade e de cada unha destas realidades ocuparase unha ciencia distinta. A esta subdivisión da realidade e do coñecemento en graos coñécese como o **Símil da liña**



Como podemos comprobar o mundo sensible divídese en sombras dos obxectos e os obxectos mesmos, sendo a primeira a realidade menor e a segunda unha realidade superior a ela. O coñecemento das sombras dos obxectos é o coñecemento inferior que consiste e ver os obxectos pero non coñecelos como o que realmente son (por iso denomina a esta realidade sombra dos obxectos).

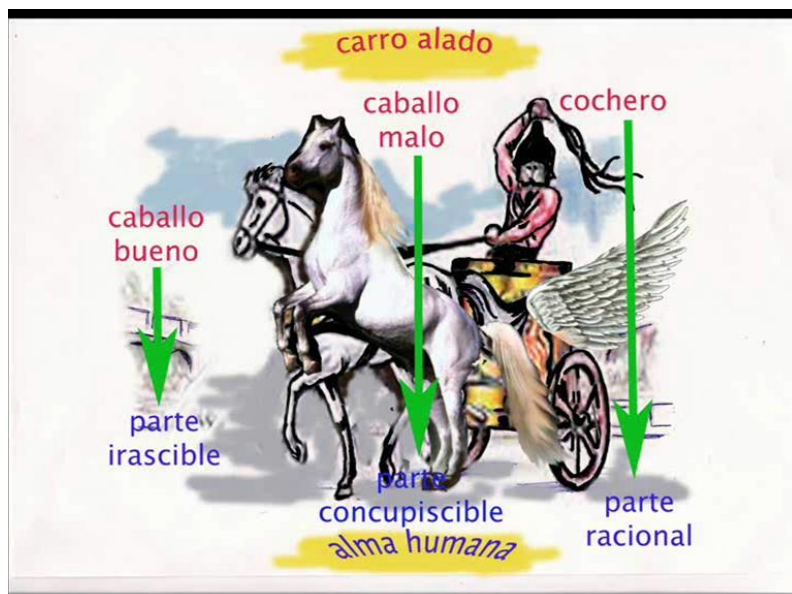
Ao ser a realidade inferior o grao de coñecemento que nos proporcionan é a Eikasía (imaxinación ou conxectura) que é o grao inferior de coñecemento. Desta realidade non se ocupa ningunha ciencia. Un grao superior de coñecemento será o proporcionado ao coñecer os obxectos sensibles como o que verdadeiramente son polo que obteremos Pistis (Crenza). Desta realidade ocúpase a Física que Platón non a considera unha verdadeira ciencia* ao ocuparse de obxectos que están en constante cambio. Eikasía e Pistis son os graos de coñecemento que sitúa dentro do segmento da DOXA.

Na segunda parte do segmento sitúa aos entes matemáticos que por ser unha realidade ideal e racional e por ser entidades permanentes o seu coñecemento xa pode ter a consideración de ciencia (EPISTEME), concretamente o grao de coñecemento é a Diánoia (Razón discursiva). Obviamente a ciencia que se ocupa desta realidade son as matemáticas. Por último sitúase na última parte do segmento a Realidade Suprema (as Ideas), realidade puramente intelixible da que obtemos o grao superior de coñecemento: a Nóesis (intuición intelectual). Diánoia e Nóesis constitúen os dous graos de coñecemento da EPISTEME. A ciencia que se ocupa desta realidade será a Dialéctica que por ocuparse da realidade Suprema debe considerarse a ciencia suprema.

O método para acceder ao coñecemento das ideas é a **DIALÉCTICA**: consiste nun proceso no cal se parte dunha Idea (a diferenza das matemáticas que parten de imaxes) e ascéndese ata a idea suprema (**dialéctica ascendente**) e logo empréndese o camiño inverso desde a Idea suprema encadeando as demais ideas e descendendo (**dialéctica descendente**) e así conseguir unha visión completa do mundo das Ideas. **Os dous sentidos do método dialéctico gardan unha semellanza co que na actualidade se denomina método indutivo e dedutivo respectivamente.** A dialéctica para Platón é unha ciencia, a ciencia suprema e un método de coñecemento.

A Física e as Matemáticas serán saberes que serven como propedéutica (preparación) para o acceso ao verdadeiro coñecemento. En realidade Platón non nos di como se chega a coñecer as Ideas, só afirma que as matemáticas son a ponte que nos separa do mundo e non achega a elas.

No diálogo Menón introduce por primeira vez o tema da **Reminiscencia (anámnesis)** como unha explicación de acceso de coñecemento ao mundo sensible. Segundo esta teoría a nosa alma habitou previamente no mundo das Ideas e alí contempla (coñece) as Ideas. Cando descende ao mundo sensible e se une ao corpo esquece o que alí aprendera e ao contemplar as cousa como participan (aseméllanse) das ideas a alma lembra polo que segundo esta teoría **coñecer é lembrar**. Do que levamos dito podemos deducir que a teoría platónica é **innatista** ao afirmar que as ideas xa as posúe a nosa alma sen necesidade da experiencia. O innatismo será unha característica de todas as **teorías racionalistas** do coñecemento, teorías que como a de Platón consideran a razón como fonte principal de coñecemento desvalorizando o coñecemento sensible. **A teoría do coñecemento de Platón debe caracterizarse de racionalista e innatista.** A teoría da reminiscencia aparece tamén no Fedón e no Fedro.



Nos diálogos Banquete e Fedro trata o tema do **amor** desde un punto de vista cognoscitivo, así o amor sería como unha dialéctica emocional que nos impulsa á procura da Beleza e como a Sabedoría é o supremamente belo o amor á Beleza é amor á sabedoría. **No Fedro aparece o famoso mito dos cabalos alados** mediante o cal explica o descenso da alma facendo unha clara referencia á teoría da reminiscencia e a división

tripartita da lama que veremos no seguinte apartado.

IDEAS IMPORTANTES:

- Contraposición coñecemento sensible e racional.**
- Relación ser-coñecer.**
- Graos de ser e de coñecer.**
- Conceptos de dialéctica e reminiscencia.**
- Racionalismo e innatismo.**
- Relacionar con outras teorías do coñecemento: Aristóteles, Descartes, Kant...**

3.3 Platón: antroploxía e política

NOTA: PARA CONTESTAR A ESTE ESTANDAR É PRECISO COÑECER E USAR ANTES O ESTÁNDAR DOS SOFISTAS E SÓCRATES

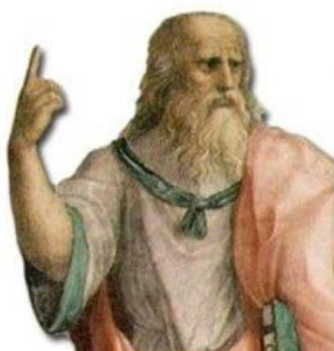
Como xa dixemos anteriormente a preocupación fundamental de Platón foi a política, ata o punto de que se pode afirmar que toda a teoría das ideas foi exposta para fundamentar a teoría política que imos expoñer a continuación. Para entender a proposta política de Platón é preciso coñecer primeiro ao individuo para logo coñecer ao cidadán polo que resulta imprescindible entender como entende a natureza humana, é dicir explicar a súa antroploxía. Platón partindo da análise da nosa natureza dará unha explicación da ética e política. Comecemos logo explicando a súa análise do ser humano: a antroploxía.

a) Antroploxía Platónica

Etimoloxicamente o termo antroploxía significa o estudo do ser humano polo que esta disciplina pretende dar unha explicación da estrutura do ser humano, explicación que se realiza fundamentalmente nos diálogos Fedro e Fedón. Na súa antroploxía Platón aposta por un decidido **dualismo afirmando que o ser humano é un composto de corpo e alma (psiqué)**. Este dualismo e, especialmente a súa interpretación da alma, recolle a doutrina da alma dos pitagóricos que a súa vez provén dunha clara influencia do Orfismo. O orfismo é unha crenza de carácter místico baseada nas doutrinas do poeta Orfeo. As características deste culto son a crenza na inmortalidade da alma, na necesidade da purificación para liberarse do corpo e da transmigración en función da purificación realizada durante a vida, é dicir, da virtude conseguida nas actuacións da vida. **Os gregos atribuían a alma ser o motor ou principio da vida e tamén ser o principio ou o que posibilita o coñecemento. Platón salienta a función cognoscitiva da alma fronte va función vital o que o leva a unha visión peyorativa do corpo continuando a liña órfica dos pitagóricos.**

O dualismo antropolóxico platónico garda unha relación co dualismo ontolóxico xa que o corpo pertence ao mundo sensible polo que terá as mesmas características que os obxectos deste mundo: material, imperfecto, corruptible, mortal e fonte das impurezas. A alma pertence ao mundo das ideas polo que as súas características serán a inmaterialidade, inmortalidade, é perfecta,

indivisible, simple... é a dimensión auténtica do ser humano chegando a afirmar que somos ante todo alma e que o corpo é un estorbo para a alma. Seguindo a doutrina pitagórica mantén que o corpo é como unha cárcere para a alma polo que considera que a unión corpo- alma é unha **unión accidental**, é dicir transitoria, incómoda. O lugar



"El mayor error que los médicos cometen es intentar la curación del cuerpo sin intentar la curación del alma; sin embargo, alma y cuerpo son uno y no deberían ser tratados separadamente".

PLATÓN

propio da alma é o mundo das ideas e como a función principal é o coñecemento e o corpo é un estorbo para esta función **a tarefa da alma será liberarse** desta prisión antes de explicar como se produce esta liberación é necesario explicar porqué a alma está unida a un corpo. Esta unión é narrada no diálogo Fedro no **mito do carro alado** no que compara a alma cun carro dirixido por u auriga e dous cabalos un negro e outro branco. O auriga simboliza a alma racional, é dicir a capacidade intelectual do ser humano. O cabalo negro simboliza a alma concupiscible onde están situadas as tendencias máis baixas do ser humano (instintos de conservación, sexualidade...) e o cabalo branco simboliza a alma irascible onde se sitúan as tendencias máis elevadas do ser humano como o valor, fortaleza, ira... se o auriga domina aos cabalos permanecerá no mundo das ideas elevándose sempre cara ese mundo e contemplado (coñecendo) as ideas, máis se as almas se rebelan e non é capaz o auriga de dominalas prodúcese un desequilibrio e a caída ao mundo sensible e aquí é onde comeza a necesidade do retorno que só será posible mediante a liberación do corpo.

Esta liberación só é posible mediante a purificación das impurezas que proceden da parte material do ser humano: o corpo. Concretamente as necesidades e apetitos do corpo son a fonte das impurezas da alma polo que a función principal da alma será a do control destes apetitos e necesidades sensibles. Chegados a este punto a cuestión que se pode plantexar á se esta función é realizada directamente sobre o corpo ou sobre outras partes inferiores da alma, se a función se realizase directamente sobre o corpo a alma tería que contactar con algo material polo que se enchería de impurezas de aí que o noso autor afirme que a función de control é realizada sobre outras partes inferiores da alma. Isto é o que leva a Platón a **dividir a alma en tres partes** (ou tres almas segundo outras opinións). A parte **racional** sería a encargada do coñecemento e de controlar as outras dúas. Está situada na cabeza e sería inmortal. A alma **irascible** é a encargada das funcións nobres como a valentía e a fortaleza e está situada no peito e sería mortal. Por último a alma **concupiscible ou apetitiva** é de onde proceden as paixóns máis baixas, os apetitos sensibles e sitúase no ventre e tamén sería mortal

Un individuo san sería aquel no que cada parte realiza a súa función e os desexos sensibles son conducidos racionalmente. Unha vida boa conleva a consecución dunha maior virtude polo que a alma transmigrará a un corpo mellor ata retornar a súa orixe (mundo das ideas).



Se a alma transmigra ata retornar a súa orixe precisa do atributo da **inmortalidade** que claramente afirma Platón e que non só o afirmará senón que intentará demostralo (no Fedón) mediante varios argumentos entre os que cabe destacar os seguinte:

-Argumento da reminiscencia: a alma coñece lembrando o que xa aprendera polo tanto tivo que existir anteriormente a súa unión ao corpo polo que a alma é inmortal.

Esta teoría antropolóxica baseada na importancia da racionalidade fará que na Historia da

Filosofía se considere a Platón o inaugurador da psicoloxía racional.

Esta análise da alma será o fío condutor tanto da ética como da política ao facer corresponder cada parte da alma coas virtudes éticas e cos estamentos da súa sociedade ideal.

b) ÉTICA E POLÍTICA

O individuo vive inmerso nunha polis e este carácter social so ser humano fainos entender a relación que Platón establece entre antropoloxía, ética e política. Para Platón, como ateniense, os individuos son antes cidadáns que individuos. Expliquemos esta relación.

Platón na súa teoría ética defende que a as accións humanas tenden a un fin polo que podemos caracterizar a súa ética de **teleolóxica**. Agora ben ese fin non é algo relativo como pensaban os sofistas senón que é un fin único e universal. Continuando coa labor socrática **oponse ao relativismo dos sofistas** afirmando o carácter universal das norma éticas e situando o fundamento da universalidade na razón humana capaz da coñecer as Ideas que orientarán a nosa acción. Ese fin é a consecución do Ben Supremo que nos leva á felicidade polo que a súa ética será unha ética **eutemonista**. A felicidade só se poderá alcanzar coa contemplación (coñecemento) do Ben Supremo que só é posible despois da morte xa que mentres estea a nosa alma unida a un corpo estará limitada para esa contemplación. Agora ben o intelectualismo moral platónico non é tan radical como o socrático que identificaba virtude e saber. Platón na súa análise da natureza humana considera que non só somos razón xa que ademais temos instintos e paixón polo que é preciso pensar que todo ser humano independente da alma que predomine nel ten posibilidade da virtude.

Esta constatación tamén leva a que Platón propoña como ideal de vida do ser humano unha vida mixta de sabedoría e pracer xa que unha vida dedicada a contemplación sen atender a certas necesidades do corpo é imposible.

A felicidade só se poderá conseguir coa práctica da virtude sendo polo tanto o camiño para conseguir ese ben ten prezado. Unicamente o ser humano virtuoso poderá ser feliz e a virtude non será algo relativo coma nos sofistas senón que ten un carácter universal como as Ideas que son o fundamento desta universalidade da virtude. En xeral o individuo virtuoso é aquel que realiza un dominio das paixóns e dedica a súa vida a contemplación, ao coñecemento. Agora ben os individuos nos que non predomina a alma racional tamén poden acadar a virtude se as paixóns son controladas pola razón.

Ao longo dos diálogos platónicos atopamos distintos conceptos de virtude dos cales o máis importante é a virtude como harmonía e é o que mellor vincula a alma á cidade.

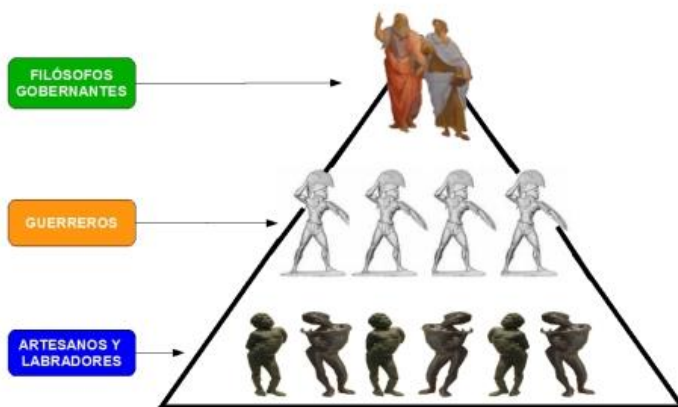
Virtude como harmonía (REPÚBLICA): é o concepto de virtude máis orixinal de Platón. Para explicar este concepto de virtude é necesario facer referencia a súa antropoloxía e concretamente a división da alma. **Considera que a cada alma lle corresponde unha función propia e unha virtude**. A virtude propia da alma racional será a **sabedoría ou prudencia** coa que se consigue que a alma domine as paixóns e se oriente á contemplación das Ideas. A virtude da alma irascible é a **fortaleza** coa que se consegue a regulación das paixóns nobres para sobrepornos á dor e ao sufrimento sacrificando cando sexa necesario a dor par cumprir o deber. A virtude da alma concupiscible é a **moderación** ou temperanza que serve para ordenar as actividades desta alma inferior.

Cando cada parte da alma cumpre a súa función e está en posesión da virtude que lle corresponde conséguese a virtude por excelencia: a XUSTIZA. A Xustiza consiste na harmonía, no equilibrio, entre as tres partes da alma cando cada unha cumpre a súa función.

Platón ao igual que toda a tradición do pensamento grego considera que o individuo é un ser social por natureza e que só dentro da sociedade pode realizarse como individuo polo que a xustiza individual só se poderá conseguir dentro da sociedade polo que a ética condúcenos á política onde establecerá unha relación entre antropoloxía (partes da alma), ética (virtudes) e política (estamentos).

A famosa carta VII de Platón deixa claro a importancia que lle atribuíu na súa vida á política así como o desencanto que a actividade política lle producirá. Pódese, á luz desta carta, afirmar que o tema que máis lle interesa ao noso autor será a política e se a isto lle engadimos que máis do 50% da súa obra ten un carácter político e que o diálogo máis importante (REPÚBLICA) é desta temática entendemos a importancia que tivo para el esta cuestión.

A obra onde expón o autor ateniense a teoría política con maior claridade é a REPÚBLICA. Esta obra, que leva de subtítulo Sobre o xusto, é considerada por Platón unha utopía xa que nela non se dedica a unha análise dos réximes políticos existentes senón unha exposición de como debe ser a sociedade ideal. Defraudado polo fracaso dos réximes políticos nos que participa dedicárase a construír un modelo teórico dunha sociedade perfecta. A orixe da sociedade explicase polas necesidades que teñen os humanos de satisfacción das necesidades de subsistencia e defensa. **Esta sociedade constaría de tres estamentos (derivados da división natural do traballo) ríxidos xa que non podería haber mobilidade dos individuos dun estamento a outro.** Isto era debido a que, como veremos, a pertenza a unha clase ou a outra era algo condicionado pola natureza dos individuos **segundo predomine unha alma ou outra** polo que terán unhas predisposicións para unhas funcións ou outras. Os estamentos da sociedade ideal **serían:**



--Artesáns ou produtores: a súa función sería abastecer á cidade dos recursos básicos como o alimento, vestido..., neles predomina a alma concupiscible xa que a actividade que realizan ten un fin lucrativo e polo tanto sensible. A virtude que deben conseguir é a **moderación**.

-Guerreiros: son os encargados de defender a cidade das agresións externas e de solucionar posibles conflitos internos. A alma que predomina neles é a irascible e a virtude que deben posuír é a **fortaleza**.

-Gobernantes: a súa misión é conducir a cidade cara a Xustiza e o Ben común. Neles predomina a alma racional e as virtudes que deben posuír son a **sabedoría e a prudencia**. Platón como intelectualista ético cre que só aqueles que coñezan o Ben e a Xustiza poderán realizar practicamente o ben e a xustiza polo que afirma que só os filósofos en tanto que coñecedores do ben e da xustiza poderán selos gobernantes (filósofo-rei).

Para o correcto funcionamento desta polis ideal cada estamento debe cumprir a súa función no podendo realizar os guerreiros e os artesáns funcións de goberno polo que **a Xustiza conseguiríase cando cada estamento realice a súa función e polo tanto haxa harmonía entre os estamentos.** A Xustiza é entendida igual que no individuo como **harmonía, como equilibrio entre as tres partes do Estado**. Como vimos de ver establece unha relación un paralelismo entre antropoloxía, ética e política xa que no mundo grego non se considera ao individuo á marxe da sociedade polo que o individuo só pode ser xusto nunha sociedade xusta e a sociedade só pode ser xusta se os individuos son xustos. E como para ser xustos é necesario coñecer o que é a Xustiza (influencia do **intelectualismo moral** socrático) **a función principal do Estado platónico será a**

educación. A importancia da educación como un factor liberados e de realización da xustiza aparece simbolizada no mito da caverna cando o prisioneiro volta a liberar (educar) aos prisioneiros.

Platón comprobou na súa experiencia política réximes políticos que comezando sendo xustos remataron sendo corruptos ben por acumulación de riquezas dos gobernantes ben por favoritismo aos familiares. Isto lévao á conclusión de que o paso do tempo provoca a corrupción de aqueles que detentan o poder polo que é necesario eliminar as causas da corrupción : a propiedade privada e a familia. Desta forma os gobernantes e os guerreiros non poderían posuír propiedade privada nin familia e para realizar este proxecto o estado encargárase de procurar todos os bens necesarios para a vida dos gobernantes e encargárase da educación dos cidadáns ao non posuír familia. A esta idea que supón a eliminación da propiedade privada e da familia para os gobernantes coñécese co nome de **comunismo de bens**. Esta sociedade debería autoabastecerse para evitar o contacto co exterior e evitar influencias que poidan producir cambios xa que o cambio implica para Platón dexeneración. En escritos posteriores recoñece a dificultade dun illamento total pola necesidade do comercio para abastecerse de certos produtos.

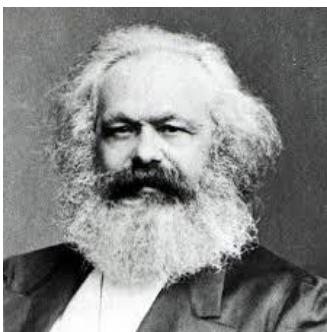
Débase resaltar que na sociedade ideal platónica as mulleres poderían participar nas funcións do goberno en igualdade cos homes.

Por outra banda non debemos esquecer que para os gregos o perfecto cidadán é aquel que renuncia aos intereses individuais polo ben da polis, é dicir polo ben común, de aí que para Platón a sociedade será superior ao individuo, é dicir existe unha subordinación do individuo á sociedade ou o que é o mesmo da ética á política.

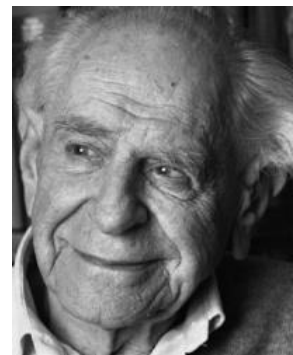
Aristóteles non abandona esta idea da superioridade da sociedade sobre o individuo afirmando claramente que somos un animal político (zoon politikón) sendo a política superior á ética. A estas teorías que consideran a sociabilidade humana como algo natural e non separan a ética da política, considerando que o Estado ten un obxectivo ético e polo tanto educativo, coñécese co nome de teorías política clásicas. A estas teorías que dominan ata o século XV vanse opoñer as teorías políticas modernas denominadas contractualistas. Segundo estas teorías o individuo é anterior á sociedade e únese por un pacto/contrato para formar a sociedade ben por seguridade ben para garantir dereitos naturais. Maquiavelo, Hobbes, Locke con exemplo de teóricos políticos modernos.

Cabe destacar a relación que podemos establecer con Marx e a crítica de Popper á política Platónica e marxista.

Marx tamén interpretará a historia como rexida por certas leis que inevitablemente levarán á unha sociedade sen clases: a sociedade comunista. A diferenza con Marx é moi clara ao ser un defensor o filósofo alemán da sociedade sen clases fronte ao modelo platónico que pretende unha sociedade estamental e ríxida (sen posibilidade de cambios)



Popper será un gran crítico tanto da teoría política de Platón como da de Marx. Cualifícaas de historicistas pola afirmación de que existen leis independentes dos seres humanos que rexen a historia. Para el estas sociedades son sociedades pechadas e pensa que a historia e as sociedades dependen do que decidan os humanos e non de supostas leis ocultas que só levarían a réximes totalitarios. Tanto Platón como Marx defenderían sociedades pechadas non democráticas.



AS FORMAS DE GOBERNO

O que levamos visto é a exposición do que debe ser o modelo de organización perfecta, é un modelo teórico, ideal. Mais Platón no só expón este modelo senón que tamén fai unha análise das formas de goberno existentes (reais) para indicar cales son as mellores e cales son as máis dexeneradas. Considera que o paso do tempo provocará a dexeneración dos sistemas políticos xerarquizados da seguinte forma: a aristocracia que é o goberno dos mellores (aristos) sería a mellor forma de goberno que co paso do tempo dexeneraría en timocracia (goberno dos militares) que non ollan polo ben común senón pola ambición persoal. Este dexeneraría e oligarquía (goberno dos ricos) goberno guiado pola cobiza que pretende enriquecerse explotando as outras clases. O anterior dexenera en democracia que defende a igualdade e liberdade polo que todos poden gobernar facendo que ineptos cheguen ao poder e non conduzan á cidade eficazmente. Platón consideraba un dos réximes máis dexenerados sobre todo despois da condena do seu mestre Sócrates. E por último o réxime máis dexenerado será a tiranía que aparece despois das liortas baixo a democracia, liortas que provocan inestabilidade conducindo ao xurdimento dun tirano que monopoliza todo o poder e asegurado o seu poder mediante o medo

Estas formas son cíclicas e despois do período tiránico volvería o sistema aristocrático. A historia desmentiu esta sucesión de réximes que profetizaba Platón.

TIPOS DE ALMA	CLASES SOCIAIS	TIPOS DE VIRTUDE
Racional	Gobernantes	Prudencia (Sabedoría)
Irascible	Guerreiros	Fortaleza (Valor)
Concupiscible	Produtores	Temperanza (Moderación)

3.4 RELACIÓNS XERAIS POSTERIORES

Para algúns Platón é o inaugurador da filosofía occidental na medida en que reflexiona sobre a maioría de cuestións que será tratadas posteriormente por todos os filósofos.

Será o mestre de Aristóteles facéndose notar a influencia na idea da existencia dun coñecemento universal e necesario e na oposición ao relativismo e escepticismo sofista.

Debemos destacar que é a primeira resposta ao problema da Physis de carácter inmaterial. Esta importancia do inmaterial, da alma e o seu dualismo tanto antropolóxico como ontolóxico ser facilmente absorbido pola relixión cristiá facendo de Platón o filósofo no que se apoiarán os cristiáns para construír o primeiro pensamento cristián.

O dualismo antropolóxico faise notar no dualismo antropolóxico cartesiano e chega ata os noso días no debate mente e corpo introducíndose así na neurociencia.

Con relación ó ámbito político, a teoría platónica dunha sociedade ideal e perfecta reapareceu, aínda que transformada, noutras utopías políticas como as de Moro, Campanella ou Huxley (“Un mundo feliz”). E respecto á tese de que o individuo carece de importancia fronte ó colectivo, adoptada tamén polo seu discípulo Aristóteles, foi duramente criticada desde a

modernidade coa aparición das teorías políticas liberais, as cales defenden a existencia de dereitos individuais inalienables ós que se debe someter sempre o Estado. É o caso, por exemplo, de Locke e a súa defensa do Estado social burgués. E xa no século XX Popper considerou a Platón un inimigo da democracia ao defender un elitismo político e un inmovilismo social.

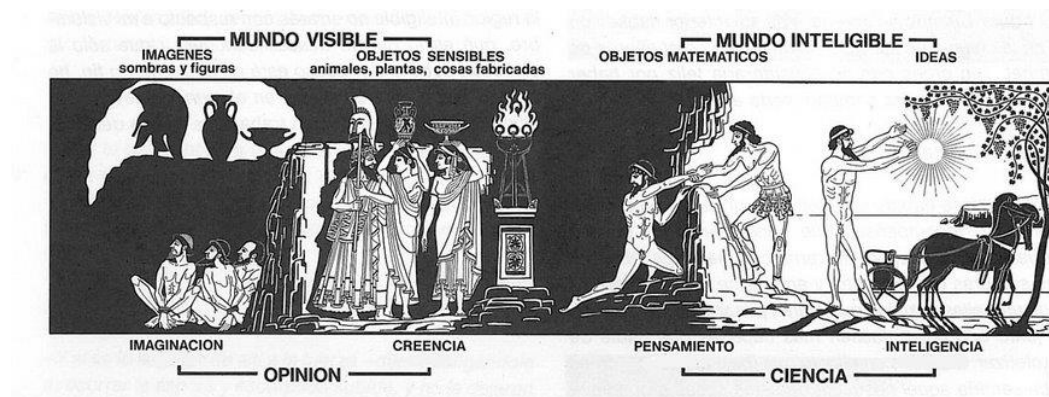
A crítica máis feroz contra o sistema platónico virá da man de Nietzsche ao considerar á filosofía platónica como un dos maiores alegatos contra a vida que para el é, antes que razón, desexo, instinto e paixón.

3.5. MITO DA CAVERNA

Ler texto no apartado de textos de selectividade

Simbolismo do mito: podemos dicir que o mito pretende ser unha alegoría de toda a filosofía platónica que ten como obxectivo facer máis comprensible a súa filosofía. O que pretende explicar o mito é o seguinte:

- os dous mundos platónicos (ontoloxía)
- a epistemoloxía platónica e os graos de ser e coñecer
- a dialéctica ascendente e descendente
- a importancia da educación como proxecto liberador
- a idea de ben como contemplación do coñecemento
- a morte de Sócrates e a importancia de ensinar a virtude aos cidadáns.
- a idea do gobernante filósofo.



3.6 AMPLIAMOS COÑECEMENTOS

web dianoia:

<http://www.webdianoia.com/gl/platon/platon.htm>

web filosofía:

www.filosofia.org



A Escola de Atenas, Rafael, 1509¹

¹ *A escola de Atenas* foi pintada por Rafael en 1509 como encargo do Papa ulio II para a decoración da *Stanza della Segnatura*, convertida na súa biblioteca privada.

A obra representa á **Filosofía**, unha das catro facultades clásicas xunto coa teoloxía, o dereito e a medicina, que decoran o resto das paredes da estancia. Rafael reúne na obra aos que na idade media se consideraban os pais do pensamento, pero tomando de modelo a persoeiros públicos de la época, como Leonardo da Vinci encarnando a Platón o Miguel Ángel como Heráclito.

Personaxes: 1- Platón, 2 – Aristóteles, 3 – Heráclito, 4 – Parménides, 5 – Hipatia, 6 – Diógenes, 7 – Pitágoras, 8 - Euclides o Arquímedes, 9 – Plotino, 10 – Sócrates, 11 - Alejandro Magno, 12 – Anaximandro, 13 - Averroés, 14 – Antístenes, 15 – Epicuro, 16 – Zenón, 17 - Claudio Ptolomeo, 18 - Estrabón o Zoroastro (Zarathustra), 19 – Homero, 20 - Rafael Sanzio,

TEXTOS PLATÓN SELECTIVIDADE

POLÍTICA

Texto sobre o concepto de xustiza na cidade (política) como harmonía: cando cada parte (estamento) cumpre a función que lle corresponde. Establece a relación entre individuo e sociedade, é dicir, entre ética e política.

(...)

-Ben. Xa vimos, segundo parece, tres calidades da cidade, e en canto **á especie que resta para que a cidade alcance a excelencia ¿cal podería ser? É evidente que a xustiza.**

(...)

Pois o que establecíamos dende o principio que debía facerse en toda circunstancia, cando fundamos a cidade, segundo a miña opinión, é a xustiza ou unha especie desta. Pois establecíamos, se recordas, e moitas veces xa o repetimos, que cada un debía de ocuparse dunha soa cousa de entre as que concirnen á cidade, precisamente daquela na que estivese mellor preparado por natureza.

- En efecto, dixémolo.

-E que a xustiza consiste en facer o que é propio dun, sen meterse nas cousas alleas, é algo que xa oímos a outros moitos e que nos dixemos repetidamente.

-En efecto, afirmámolo frecuentemente.

-**Nese caso, amigo meu, a xustiza parece que consiste en facer cada un o seu. ¿sabes de onde o deduzo?**

-Non, pero dimo ti.

-Ao meu parecer do que temos examinado, a **moderación, a valentía e a sabedoría**, o que resta por ver na cidade, é o que da a todas aquelas calidades a capacidade de nacer e unha vez nadas, permítelles conservarse, mentres permaneza nelas. **E xa dixemos que se encontrabamos as tres, a xustiza sería a que restase.**

-Por forza é así.

-**Non obstante, se fose preciso discernir cal destas calidades fará a nosa cidade mellor, resultaría difícil discriminar se consiste nunha coincidencia de opinión entre os gobernantes e os gobernados, ou se é a conservación da opinión consonte á lei que hai entre os militares acerca do que debe ser temible ou non, ou a intelixencia e a vixiancia entre os gobernantes; ou iso que fai mellor á cidade consiste, tanto no neno coma na muller, no escravo coma no home ceibe, e no artesán, no gobernante e no gobernado, en que cada un se ocupe do seu, sen atender ao alleo.**

-Dende logo, sería difícil ¿Como non?

-Entón, segundo parece, en relación á excelencia da cidade, a capacidade de facer cada un o seu nela pode rivalizar coa súa sabedoría, coa súa moderación e a súa valentía (...)

-Pois un home xusto non diferirá en nada da cidade xusta en canto á idea da xustiza mesma, senón que será semellante.

-Semellante, en efecto.

-Porén, unha cidade parece xusta cando os tres tipos de naturezas que existen naquela fan cada un o seu; e pareceunos moderada, valente e sabia a causa dalgunhas outras afeccións e hábitos deses mesmos tipos de naturezas.

-É verdade.

-**Por conseguinte, querido amigo, estimaremos que quen teña eses mesmos tipos na súa alma, a causa das mesmas afeccións que aqueles, é ben merecedor de recibir os mesmos apelativos que a cidade.**

PLATÓN; República libro IV, 427e—435c

Versión galega de M. Teresa Miñambres Gómez – I.S. Eduardo Pondal – Santiago de Compostela

TEXTO 2

EPISTEMOLOXÍA**Texto do símil da liña onde explica a relación entre ser ou realidade e o coñecemento**

Creo que queda moito por dicir, porén, canto sexa posible no momento presente, non o omitirei voluntariamente.

-Non, sen dúbida.

-**Pensa, entón, como dicíamos, que son dúas entidades, unha –o ben– rexe o mundo do intelixible e a outra –o sol– o mundo do visible.** Pero non digo do ceo para que non che pareza que estou a facer un xogo de palabras. ¿Acaso non tes ante ti esas dúas especies, a visible e a intelixible?

-Teño.

-**Toma agora unha liña dividida en dúas seccións desiguais** e de novo corta estas dúas partes, segundo a mesma proporción, a **da especie que é visible e da que é intelixible**, e terás a claridade e a escuridade en relación a ambas, **na visible atoparás unha sección de imaxes.** Doulle o nome de imaxes, **en primeiro lugar, ás sombras**, e despois aos reflexos na auga e en todo canto se constitúe como compacto, liso e brillante, e, se me entendes, a todo o semellante a iso.

-Entendo.

-Coloca agora a **outra sección** ao lado da que ofrece imaxes, os animais que nos rodean, así como todas as plantas e tamén o xénero íntegro do que é fabricado polo home.

-Coloco.

-Verdadeiramente ¿estarías disposto a declarar que a liña quedou dividida en canto á súa verdade e non verdade, de modo tal que o **opinable é ao cognoscible como o é a copia respecto do que é copiado?**

-Por suposto que si.

-Pois considera agora se tamén hai que **dividir a sección do intelixible.**

-E como?

-Deste modo: por un lado, a **alma**, servíndose das cousas antes imitadas como se fosen imaxes, **vese obrigada a buscar a partir de hipóteses e non se dirixirá a un principio, senón a unha conclusión.** E, por outra parte, avanza ata un principio absoluto, partindo de hipóteses e sen imaxes, facendo o camiño coas ideas mesmas e por medio delas.

-Non comprendín suficientemente iso que dis.

-Pois vexámolo de novo. Comprenderás facilmente se antes che digo o que segue: Creo que sabes que os que se ocupan da **xeometría e do cálculo** e doutras cousas semellantes, supoñen o impar e o par, as figuras, tres clases de ángulos e outras cousas parecidas, segundo o método en cada caso. Como se as coñecesen, usan estas hipóteses e non estiman que deban dar conta delas nin a si mesmos nin a outros, como se fosen evidentes para calquera; e partindo delas, recorren o resto ata concluír consecuentemente naquilo que intentaban demostrar.

-Seino, si.

-E ben, tamén sabes que se serven de figuras visibles e fan discursos acerca delas, non pensando nelas, senón naquelas outras ás que se parecen, argumentando en canto ao cadrado en si e a súa diagonal pero non en canto á que debuxan, e outras cousas polo estilo. As mesmas cousas que modelan e debuxan, das que hai sombras e imaxes na auga, sirven a estes como imaxes, buscando aquelas cousas en si que non podería ver un doutro modo que co pensamento.

-Falas con verdade.

-Pois a isto chamaba eu a especie intelixible, pero a alma vese forzada a servirse de hipóteses na súa busca, pero sen ir cara a un principio, por non poder ir máis aló das hipóteses. **Sérvese das imaxes dos obxectos que foran imitadas polos de abaixo e que foran estimados e honrados como claros respecto daquelas.**

-Comprendo que ao que te refires é á xeometría e ciencias irmás.

-Comprende, entón, a outra parte do intelixible, cando digo que iso a razón mesma alcánzao co seu poder dialéctico, facendo hipóteses non como principios, senón como hipóteses reais, que son puntos de apoio e de partida **para levala ao principio de todo ata o absoluto.** Unha vez alcanzado ese principio, dedicándose de novo ás cousas que dependen dela, descenderá ata a conclusión, sen servirse en absoluto de nada sensible, senón das ideas mesmas, a través delas cara a elas mesmas, rematando con ideas.

-Comprendo, pero non suficientemente. **Paréceme que o que dis é unha empresa importante, porque efectivamente queres determinar que é máis clara a visión do ser e do intelixible,** adquirida gracias ao coñecemento dialéctico que gracias ás que chamamos artes, para as cales as hipóteses son principios. Os que se dedican a elas vense forzados a contemplalas por medio do pensamento discursivo e non dos sentidos. Pero porque non avanza cara a un principio, ao examinalas, senón a partir de supostos, parecerache que non posúen coñecemento acerca delas, aínda que sexan intelixibles xunto cun principio. **Paréceme que chamas pensamento discursivo ao estado moral dos xeómetras e similares e non intelixencia, como se o pensamento discursivo estivese entre a opinión e a intelixencia.**

-Comprendiches perfectamente. Aplica a esas catro seccións catro afeccións que se xeran na alma: **intelixencia, á máis elevada; pensamento discursivo, á segunda; á terceira, a crenza e á última, a conxectura; ordénaas segundo unha proporción, pensando que canto máis participen da verdade, tanto máis participan da claridade.**

-Comprendo e estou de acordo en ordenalas como dis.

PLATÓN; República libro VI, 509c—511e

Versión galega de M. Teresa Miñambres Gómez – I.S. Eduardo Pondal – Santiago de Compostela

TEXTO 3

ONTOLOXÍA , EPISTEMOLOXÍA E POLÍTICA

O texto do mito da caverna é unha forma alegórica (metafórica) que ten o autor de explicar os eixos centrais da súa filosofía. Así no mito aparece a ontoloxía platónica dos dous mundos representando o sensible pola cova e o mundo exterior representa ao das ideas. No mito aparecen tamén os grados de ser e coñecer nas figuras dos obxectos e sombras proxectadas e logo na saída a o mundo exterior onde atopamos tanto a dialéctica como a idea de ben que representa o sol. A liberación do prisioneiro e a posterior baixada a liberar aos outros pretende explicar a importancia do coñecemento e da educación para a liberación do ser humano e para a condución dos asuntos públicos (da cidade, da política)

-Despois diso compara a nosa natureza respecto da súa educación ou da súa falta de educación cunha experiencia como esta. Imaxina homes nunha especie de morada subterránea en forma de caverna, cunha longa entrada aberta, en toda a súa extensión, á luz e imaxina que están alí dende nenos coas pernas e o pescozo encadeados de maneira que teñen que permanecer alí e mirar unicamente cara adiante, pois as cadeas impídenlles xirar a cabeza. Máis lonxe a luz dun lume que arde máis arriba, detrás deles e entre o lume e os encadeados un camiño máis alto; e ao longo do camiño imaxina que foi construído un muro, como as cortinas que se levantan entre os monicrequeiros e o público, para amosar por encima delas os bonecos.

- Xa o vexo.

-Pois ben, contempla agora, ao longo dese pequeno muro, uns homes que transportan toda clase de obxectos que sobresaen por encima do muro, e figuriñas de homes e doutros animais, feitas de pedra e de madeira e doutros materiais e como é natural, entre estes carrexadores, uns van falando e outros calan.

-¡Que estraña comparación fas, e que prisioneiros estraños!

-Semellantes a nós. Pois en primeiro lugar, ¿cres que tales homes teñen visto de sí mesmos e dos outros outra cousa senón as sombras proxectadas polo lume sobre a parte da caverna que está fronte a eles?

-¿Pois como, se durante toda a súa vida foron obrigados a manter as cabezas inmóbiles?

-¿E non sucede o mesmo cos obxectos transportados?

-Sen dúbida.

-E se puideran falar uns cos outros ¿non pensas que crerían que o que ven son as cousas reais?

-Forzosamente.

-¿E se a prisión tivese un eco que viñese da parede de en fronte deles? ¿non cres que, cada vez que un dos que pasan emitise un son, pensarían eles que o que oen provén da sombra que pasa diante deles?

-¡Por Zeus! si.

-Daquela, non hai dúbida de que tales homes non poderían pensar outra cousa que non sexa que o verdadeiro son as sombras dos obxectos fabricados.

-Necesariamente.

-Considera agora, que pasaría se fosen liberados das súas cadeas e curados da súa ignorancia e, se consonte á súa natureza, lles ocorrese isto: que un deles fose ceibado e obrigado de súpeto a levantarse, a voltar o pescozo, a camiñar e a mirar cara á luz e que, ao facer isto, sufrise e que a causa do escintileo da luz non fose quen de percibir aquelas cousas das que ata entón vía sombras. ¿Que cres que respondería se alguén lle dixese que ata entón só tiña visto bagatelas e que agora, en cambio, máis próximo ao real e volto de cara a obxectos máis reais, mira máis correctamente? E ademais se se lle mostrasen cada unha das cousas que pasan e se lle obrigase a contestar ás preguntas acerca do que é cada unha, ¿non cres que se acharía en apuros e que consideraría que as cousas que vía antes eran máis verdadeiras que as que agora se lle amosan?

-Moito máis.

-E se se lle forzase a mirar á luz mesma, ¿non cres que lle doerían os ollos e que fuxiría virando cara ao que pode contemplar e que crería que estas son máis claras que as que se lle amosan?

-Así é.

-E se alguén o levase á forza pola esgrevia e empinada subida e non o soltase ata chegar á luz do sol ¿non adoecería e se irritaría por ser arrastrado e, despois de chegar á luz, tería os ollos cegados, sen poder ver sequera un só dos obxectos que agora chamamos verdadeiros.

-Certamente, polo menos de inmediato.

-Necesitaría afacerse, creo eu, para ser quen de ver as cousas de arriba. E primeiramente vería con máis facilidade as sombras e despois, as imaxes de homes e doutros obxectos reflectidos nas augas, e por último ás cousas mesmas. E despois diso, contemplaría máis doadamente pola noite as cousas do ceo e o mesmo ceo, dirixindo a mirada á luz das estrelas e da lúa, e durante o día ao sol e ao que a el lle pertence.

-Como non?

-E por último, creo eu, sería o sol, non as súas imaxes reflectidas nas augas ou noutro lugar alleo, senón o sol en si mesmo e no seu propio lugar, o que podería ver e contemplar.

-Necesariamente.

-E entón, xa podería deducir, respecto del, que é el quen produce as estacións e os anos e rexe todo o da rexión visible e é a causa de todo o que eles tiñan visto.

-É evidente que despois daquilo chegaría a isto.

-Entón que? E se el recordase a primeira morada e a ciencia de alí e os seus compañeiros de cárcere, non cres que estaría ledco co cambio e que se compadecería deles?

-Xa o creo que si.

-E se houbese entre eles honores e gabanzas duns aos outros e unha recompensa para quen discernise con máis agudeza as sombras, e para quen recordase mellor cales adoitaban pasar diante ou detrás á vez, e destes para quen fose capaz de profetizar o porvir, ¿paréceche que estaría desexoso desas

cousas e envexaría aos que recibisen eses honores e poderes, ou que lle ocorrería o mesmo que a Homero e preferiría máis que nada “ser labrego ao servizo doutro home sen bens” ou padecer calquera outro destino antes que ter meras opinións e vivir aquela vida.

-Iso é o que creo eu, que aceptaría soportar todo antes que vivir aquela vida.

-E agora repara nisto: se descendese de novo e sentase no mesmo lugar, ¿non cres que se lle encherían os ollos de tebras, despois de chegar de súpeto do sol?

-Vaia que si.

-E se tivese que disputar de novo cos que permaneceran sempre encadeados, opinando sobre aquelas sombras, no momento no que aínda é corto de vista antes de aclimatar os ollos á situación, e ese tempo non sería breve, ¿non daría risa e non se diría del que por subir arriba chegara cos ollos estragados e que por iso non conviña intentar sequera esa subida? ¿E non darían morte a quen intentase desatalos e facelos subir, se puidesen botarlle a man e matalo?

-Sen dúbida.

-Pois ben, meu querido Glaucón, esa imaxe débemola aplicar totalmente ao dito anteriormente; hai que comparar a rexión que se manifesta por medio da vista coa morada do cárcere e esa luz do lume co poder do sol; compara a subida ao mundo de arriba e á contemplación das cousas deste coa ascensión da alma á rexión do intelixible e non errarás respecto do que espero que é o que ti desexas oír. Mais é a divindade a que sabe se isto é realmente verdade. O que a min me parece é que no mundo intelixible o último que se percibe, e con dificultade, é a idea do ben, pero, unha vez percibida, hai que colixir que é a causa de todo o recto e fermoso que hai en todas as cousas e que no mundo visible xerou a luz e ao señor desta e que no mundo intelixible xerou a verdade e o coñecemento e que convén, pois, vela para poder proceder con sabedoría tanto na vida privada como pública.

PLATÓN; República libro VII, 514a—517c

Versión galega de Teresa Miñambres Gómez – I.S. Eduardo Pondal – Santiago de Compostela

TEXTO 4

ANTROPOLOXÍA

Neste texto introduce o mito do carro alado co obxectivo de explicar alegoricamente a estrutura tripartita da alma considerando á racional á reitora e inmortal. A antropoloxía platónica considérase a inauguración da psicoloxía racional ao considerar ao ser humano a aos seus actos froito dunha decisión consciente e deliberada.

Abonda con isto, para a inmortalidade. Pero aínda hai que engadir unha cousa máis: sería longo e traballososo explicar **como é a alma**; pero comparala con outras cousas, dicir a que se parece, iso xa é asunto humano, máis breve. **Poderíamos dicir que se parece a unha forza que, como se nacesen xuntos, leva unha xugada alada e o seu auriga.** Os cabalos e os aurigas dos deuses son todos bos na súa caste, mentres que a dos outros é produto dunha mestura. No que a nós respecta, hai, en primeiro lugar, un condutor que guía unha xugada de cabalos, dos que un é bo e fermoso e o outro todo o contrario, como tamén a súa orixe. O seu manexo será, polo tanto, duro e difícil.

E agora, precisamente, hai que tentar dicir de onde lle vén ó que vive a denominación de mortal e inmortal. Todo o que é alma ten da súa conta o inanimado, e percorre o ceo, ás veces tomando unha forma, outras veces outra. Se é perfecta e alada, suca as alturas e goberna no Cosmos. Pero a que perdeu as súas ás vai á deriva, ata que se aferra a algo sólido, onde se instala e se apodera dun corpo terrestre que parece moverse en virtude da forza daquela. **Este composto, mestura de alma e corpo, recibe o nome de ser vivo e é por definición mortal.** O nome de inmortal non tería aquí lóxica ningunha; pero ó non velo nin intuïlo, imaxinámola divindade con aparencia de alma e corpo, de xeito natural, vivindo así para sempre. Pero que sexa como queira a divindade, e que esta acepte as nosas palabras.

Considerémola causa da perda das ás, o motivo polo que se desprenden da alma. É algo coma o seguinte:

O poder natural da á é erguer o que é pesado, levándoo cara a arriba, cara ó lugar no que habitan os deuses. De todo o que ten que ver co corpo, isto é o que máis relación ten co divino. E o divino é fermoso, sabio, bo e outras cousas polo estilo. A plumaxe da alma aliméntase disto e medra con isto; pero co malo e torpe, ensómese e acaba. Zeus, o poderoso señor dos ceos, conduce o seu carro alado, en cabeza, ordenando e dispoñendo todo. Camiñan detrás del unha morea de deuses e dáimones ordenados en once filas. Hestia permanece no fogar dos deuses, soa, mentres os demais, que foron dispostos en número de doce, en calidade de deuses xefes, camiñan nos lugares asignados. Son moitas as maravillosas paisaxes que se ofrecen á vista dos carreiros celestiais, percorridos polos felicísimos deuses, actuando cada un segundo o seu deber, e seguidos polos que poidan e queiran facelo. Está lonxe a envexa dos coros divinos. E, sen embargo, cando van ter lugar os seus banquetes, marchan cara ós altos cumios, polo máis alto do arco que terma do ceo, **alá onde os carros dos deuses, con suave movemento das súas firmes rendas, avanza con suavidade, alí onde os outros teñen dificultades. Porque o cabalo da maldade fai forza cara á terra,** poñendo trabas ó auriga que non o domease con esmero. Esa é a dura e fatigosa proba da alma. **Pois as que son inmortalis, cando chegan ó cumio, saen fóra,** érguense sobre a espada do ceo, e entran na órbita circular, dende a que contemplan o outro lado do ceo.

PLATÓN; Fedro, 246a—247c

Tradución ó galego de Xurxo Sierra Veloso, en Diálogos de Platón. O banquete – Fedón – Fedro; Xuntanza Editorial S.A., Laracha, 2001, pp. 255-257.

TEXTO 5

EPISTEMOLOXÍA E RELACIÓN COA ANTROPOLOXÍA

Neste texto o filósofo grego pretende explicar o acceso do ser humano a o coñecemento das ideas. Para isto introduce o que se coñece como a teoría da reminiscencia (herdanza do innatismo de corte socrático) segundo a cal coñecer é lembrar o que a nosa alma aprendera na outra vida (no mundo das ideas)

Sócrates. — (...) Así, pois, **a alma, sendo inmortal** e tendo renacido moitas veces e ao ter contemplado todas as cousas, as de aquí e as do Hades, **non hai nada que non teña aprendido.** De xeito que non hai que sorprenderse que ela sexa quen de ter recordos acerca da virtude e das demais cousas que, por certo, coñecera anteriormente. Pois ao estar emparentada toda a natureza e tendo aprendido todo a alma, nada empece para que un, recordando unha soa cousa –iso que os homes chaman aprender– encontre todas as demais, se é valente e teimudo na busca. **Porque o buscar e o aprender non son máis que reminiscencias.** Por conseguinte non hai que dar creto a ese argumento sofístico. Faríanos preguizosos e é de débiles escoitar o agradable, en cambio este échenos de enerxía e fainos inquisitivos. E porque confío en que é verdadeiro quero pescudar contigo en que consiste a virtude.

MENÓN. — Si, Sócrates. Pero ¿como dis iso de que non aprendemos, senón que o que chamamos aprender non é máis que reminiscencia? ¿Poderasme ensinar que isto é así?

SÓCRATES. — Xa che dixen hai pouco, Menón, que ti es malicioso, pois agora preguntas se che poden ensinar, a min, que estou dicindo que **non hai ensinanza, senón reminiscencia,** sen dúbida, para facerme caer inmediatamente en contradición comigo mesmo.

MENÓN. — ¡Non, por Zeus, Sócrates! Non o dixen con esa intención, senón por costume; pero se tes algún modo de probar que é como dis, amósamo.

PLATÓN; Menón, 81c—82a

Versión galega de Teresa Miñambres Gómez – I.S. Eduardo Pondal – Santiago de Compostela

ARISTÓTELES



ARISTOTELES 384 - 322 A.C.

1. MARCO HISTÓRICO-CULTURAL E CONCEPTUAL

- 1.1. Contexto histórico
- 1.2. Vida e obras

2. ESTÁNDARES DE APRENDIZAXE (os textos están insertados en cada apartado correspondente)

- 2.1. Física e Metafísica en Aristóteles.
- 2.2. Ética e política en Aristóteles.

3. Textos para preparar selectividade

4. RELACIÓNS POSTERIORES

1. MARCO HISTÓRICO-CULTURAL E CONCEPTUAL

Durante a etapa na que Aristóteles fundou a súa escola filosófica e desenvolveu o seu pensamento, **Alexandre Magno**, continuando o labor iniciado polo seu pai Filipo II, sometía politicamente as *polis* gregas e conquistaba zonas do norte de África e gran parte de Asia.

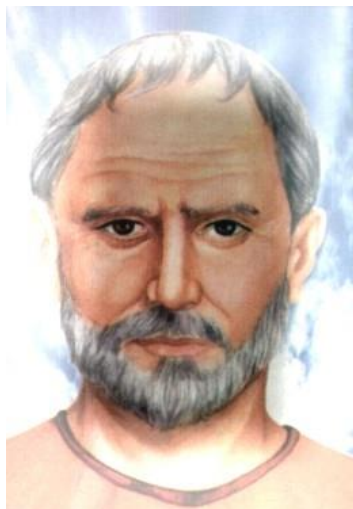
Iniciábase dese xeito unha época histórica coñecida como **Helenismo**. Despois da rápida morte de Alexandre no ano 323 a. C., cando só contaba con 33 anos de idade, a conxuntura socio-política por el creada non cambiou moito, dividíndose os seus xenerais o territorio conquistado en tres grandes reinos: Exipto, Mesopotamia e Macedonia.

A consecuencia máis notable desta nova situación política foi a **desaparición das cidades-estado** (*polis*). Estas perderon a súa independencia política quedando reducidas a meras provincias dun gran reino. **Nestas circunstancias os cidadáns das *polis* deixaron de ter un papel activo na política**, o que ata entón fora o ideal grego de realización como ser humano, e tiveron que buscar novas formas de darlle sentido ás súas vidas. **Agora os cidadáns son individuos dun imperio e non senten a protección e o sentido que lles confería ser cidadán: triunfará o individualismo.**



Este sentimento de individualismo favorece a **aparición de correntes filosóficas que ensinen a conseguir no individuo a felicidade que non obtén agora na Polis**: apareceron a finais do século IV en Atenas dúas escolas filosóficas, **Epicureísmo e Estoicismo**, proponendo uns ideais éticos novos máis axeitados ó recen creado contexto político. **Aristóteles, en cambio, non foi plenamente consciente dos cambios que se estaban a producir, de maneira que o tránsito cara a nova época non aparece reflectido nas súas teorías éticas e políticas**, que aínda teñen como referencia o marco da cidade-estado (*polis*). Así, dándolle as costas ó seu tempo, Aristóteles segue teorizando que só na *polis* pode o ser humano realizar a plenitude da súa esencia. É dicir, **para él a *polis* e a participación activa nela segue a ser o medio indispensable para acceder as condicións dunha vida feliz, que consistirá na posesión das virtudes morais e no cultivo teórico das ciencias** (física, matemáticas, astronomía, etc.). Mais o novo contexto histórico creado por Alexandre apuntaba na dirección contraria separando ó individuo da política e reservándolle a esta, nos niveis inferiores ó do monarca, unha función puramente administrativa a desempeñar por unha elite burocrática. Pouco despois, **contrariamente a Aristóteles, o Epicureísmo, por exemplo, adoptou unha ética máis acorde coa época promovendo que a felicidade tense que acadar na vida privada** á marxe da intervención na política. En adiante, as teorías éticas adquiren relevancia decisiva na filosofía, subordinándose a elas o resto do pensamento filosófico. **En consecuencia, no mundo helénico realizouse unha transformación do espírito filosófico dos gregos, invertendo a relación anterior entre teoría e praxe: non período anterior as cuestión da natureza e da ontoloxía (saberes teóricos) predominaron sobre as cuestións prácticas (ética e política). Agora o fundamental son unhas regras de conduta que axuden a vivir sendo a satisfacción do intelecto algo secundario.** Pero, a pesar diso, como se sinalou antes, Aristóteles segue aínda ancorado no ideal xa defunto das cidades-estado e da actividade teórica como máxima suprema de vida, tal e como argumentará na súa ética.

1.2. Vida e obras de Aristóteles



Aristóteles

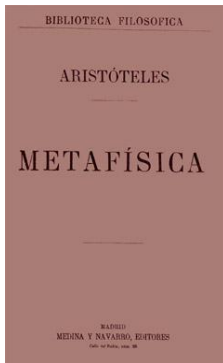
Aristóteles nace en Estaxira no ano 384 a.C. no seo dunha familia acomodada de médicos (o seu pai era o médico do rei Amintas II de Macedonia) e desenvolverá a maior parte da súa actividade filosófica en Atenas. **O feito de que o seu pai fose médico fará que na súa formación académica deselle unha especial importancia ás ciencias empíricas sendo proba disto os tratados sobre animais e plantas que escribe.** Esta importancia que ten na súa formación a actividade do seu pai e o estudo das ciencias empíricas **marcará o carácter empírico e realista da súa filosofía fronte ao carácter máis metafísico e idealista da filosofía de Platón.** Este carácter empírico da súa filosofía non o leva abandonar a reflexión metafísica sendo un pilar básico do seu sistema filosófico sen o cal é imposible comprender a súa produción filosófica.

Entre os datos máis concretos da súa vida cabe de salientar os seguintes:

- aos 17 anos trasládase a Atenas e entra **na Academia platónica** onde permanecerá durante 20 anos e **aceptará os postulados da filosofía platónica**: a existencia das ideas separadas, a teoría da reminiscencia e a preexistencia da alma, etc. e tamén adopta o estilo literario do diálogo.
- cando morre Platón no ano 347 a.C. sae de Atenas e **comeza a separación filosófica do seu mestre destacando a negación da existencia das ideas separadas** e en xeral comeza a elaboración do **seu propio sistema filosófico** que en gran medida **será unha oposición ao do seu mestre** aínda que conservará importantes adherencias platónicas.
- no ano 343-2 a.C. encárgase da educación de Alexandro e cando este sube ao trono (336-5 a.C.) instálase de novo **en Atenas e funda a súa propia escola: o Liceo** onde desenvolve unha importante **labor docente e investigadora cun marcado carácter empírico** sen abandonar a metafísica. Tivo que fuxir de Atenas cando morre Alexandre e morre na illa de Eudeba no ano 322 a.C. O seu discípulo Teofrasto será o directo e continuador do Liceo que posteriormente se trasladará a Alexandría. Con Teofrasto **o espírito máis científico e experimental do Liceo asentárase en Alexandría anunciando así o último período da filosofía grega: o período Helenístico.** No Liceo había aulas de botánica, zooloxía e mesmo se practicaban disección de cadáveres. O período helenístico caracterizarase por un pulo importante das ciencias empíricas como a astronomía, medicina, bioloxía, botánica... Neste período floreceran Médicos como Galeno, e científicos como Arquímides, Hiparco, Aristarco... Fronte ao período de Platón e Aristóteles, máis teórico e metafísico, os intereses filosóficos do Aristóteles máis empírico e en especial a última etapa do Liceo favorecen o transito a este período da filosofía grega máis científico e experimental.

Desde o punto de vista histórico as conquistas de Alexandro suporán o final da época clásica e o inicio do período helenístico. Estas conquistas e a formación dun imperio heleno teñen como consecuencia a desaparición das polis como estrutura política fundamental. As consecuencias son a aparición da idea de individuo que forma parte dun sociedade máis grande onde a comunidade (polis) perde relevancia.

As obras clasifícanse en escritos esotéricos: son os apuntamentos das leccións que lles daba ao alumnado no Liceo polo que son de difícil comprensión. A maioría das obras que se conservan son deste tipo. Por outra banda estarían os **escritos exotéricos** que suponse que serían diálogos de carácter divulgativo dirixidos ao gran público. Dicimos suponse xa que non se conserva ningún.



As obras máis salientables son: **Física*1**, De **Ánima**, **Ética a Nicómaco*2**, **Ética a Eudemo**, **Política*3**...

***1** Trata de temas de filosofía e física destacando o problema do movemento como paso da potencia ao acto.

***2** Tratado sobre o comportamento humano onde se analiza o fin dos actos humanos e as virtudes.

***3** Análise da orixe da sociedade incluíndo unha crítica á teoría platónica da comunidade de bens e familia.

2. ESTÁNDARES DE APRENDIZAXE

NOTA: PARA FACER ESTE ESTÁDAR HAI QUE COMEZAR POLO PROBLEMA DE PHYSIS, CONTINUAR COA TORÍA DAS IDEAS DE PLATÓN E LOGO ARISTÓTELES

2.1. Física e Metafísica en Aristóteles: hilemorfismo, cambio e causalidade.

2.1.1. Crítica da Teoría das Ideas platónica e epistemoloxía empirista

Aristóteles ao igual que os presocráticos e Platón pretende dar unha explicación da orde diversidade e cambio da physis, O feito de que Aristóteles fose discípulo de Platón fará que en diversos temas do seu sistema filosófico aparezan importantes adherencias de carácter platónico. Máis a pesar destas influencias platónicas podemos considerar que a filosofía de Aristóteles supón un novo enfoque, unha nova forma de interpretar a realidade, unha solución novidosa e moitas veces radicalmente diferente a como a presentaba o seu mestre. Este **novo enfoque terá un carácter máis realista fronte ao idealista do sistema platónico**. De entre todos os aspectos nos que se aparta de Platón cabe destacar a crítica á que somete a teoría central da filosofía platónica: a teoría das ideas. **Aristóteles non acepta a división da realidade en dous mundos xa que esta teoría plantexa numerosos problemas** como que se complica explicación da realidade ao ter que explicar dous mundos e non só un sendo unha reduplicación absurda dos obxectos que se pretenden explicar, as Ideas non poden ser causa dos obxectos ao estar separadas deles. Esta última é a crítica principal xa que a esencia (o universal) non pode estar separada das cousas das que é a súa esencia. Como vemos Aristóteles non critica a existencia das ideas ou mellor do universal, das esencia, sen que o critica e a existencia separada. **A esencia das cousas ten que estar nas cousas mesmas non aparte delas. Como comprobamos a crítica á Teoría das ideas é parcial xa que só critica a existencia separada, é dicir a existencia transcendente. A crítica diríxese logo contra o transcendentalismo platónico e propondrá unha solución inmanentista como veremos na súa metafísica. Comprobaremos que o universal será a Forma que se encontra realizada na materia do individuo concreto e non aparte del.**



Cal é a razón de que a crítica sexa só parcial e siga mantendo a existencia dunha realidade universal? Aristóteles, ao igual que Platón, confían na capacidade racional humana para obter un

coñecemento **epistémico (científico-universal e necesario)**, e ao afirmar Aristóteles que só existe un mundo, o que percibimos polos sentidos, precisa afirmar certa existencia a una realidade universal que permita un coñecemento con esa característica. Por iso mantén que as Ideas ou Formas están nas cousas e accedemos a elas grazas á capacidade de abstracción do noso entendemento.

O novo enfoque filosófico farase notar tamén na **Epistemoloxía empirista fronte a epistemoloxía racionalista de Platón**. Ao coñecemento non se chega por un proceso dialéctico que transcende este mundo, senón neste mundo a partir do sensible e por un proceso de abstracción mental que vai do particular percibido ao universal construído (do can concreto percibido pola vista á idea universal de can que me permite facer o seguinte xuízo científico con carácter universal: “O can é un mamífero”). Para poder construír esa idea preciso dunha realidade universal.

Para o filósofo estaxirita a nosa mente é como unha táboa en branco na que se van introducindo todos os coñecementos que proveñen da experiencia. Como empirista defende que todo coñecemento provén da experiencia negando a idea racionalista da existencia de ideas innatas (reminiscencia en Platón). Fronte a desvalorización platónica do coñecemento sensible Aristóteles revaloriza este coñecemento afirmando que son os sentidos a orixe do noso coñecemento.

Tal e como podemos comprobar Platón e Aristóteles comparten a ideas de que a episteme é un coñecemento universal e necesario e que o ser humano ten a capacidade para alcanzar un coñecemento deste tipo.

Para comprender este novo enfoque é preciso comezar explicando a súa metafísica ou ontoloxía onde son básicos os conceptos de substancia e a teoría hilemórfica que emprega tamén na Física. En Aristóteles Física e metafísica son inseparables.



O termo de metafísica procede de Andrónico de Rodas ao darlle este nome aos escritos de Aristóteles que colocou meta (máis alá) dos escritos de física. A obra da Metafísica de Aristóteles comprende catorce libros do estaxirita que teñen por obxecto o ser (a realidade) e que denomina filosofía primeira por ser o ser o primeiro na orde da realidade (exemplo): dunha cousa primeiro dicimos que é antes de dicir que por exemplo é branca). **Esta pregunta polo ser é unha pregunta pola realidade e polo tanto é unha pregunta polos vellos problemas da filosofía grega: a constitución da realidade e o problema**

do cambio. Na explicación da natureza dos presocráticos resaltan as dúas concepcións opostas da interpretación estática do ser de Parménides e a dinámica de Heráclito que Platón refundirá na súa Teoría das Ideas aportando unha explicación inmaterial ao problema da Phisis.

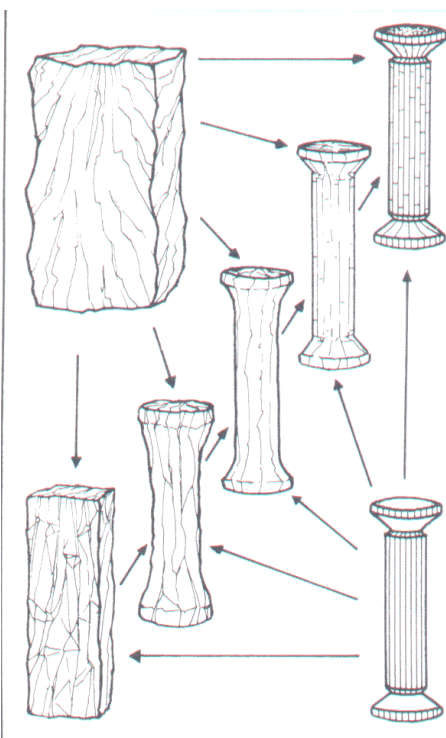
Aristóteles rexeitará esta concepción transcendentalista da realidade e afirmará que non existe un mundo máis alá deste. Para el a causa deste mundo hai que buscala neste mundo (inmanentismo) e non nun mundo aparte (transcendentalismo platónico) polo que na súa ontoloxía afirma que só existe este mundo que é o mundo do particular e do concreto. Este mundo do individual é o verdadeiramente existente non é mera aparencia como pensaba Platón para o cal o verdadeiramente real era a realidade universal transfísica (as Ideas). Ao individuo concreto que existe no mundo denomíao **SUBSTANCIA**, polo que a substancia é o ser e correspóndese co individuo concreto. Define substancia na Metafísica como aquilo que

existe por si mesmo sen necesidade doutra cousa substancia e deixa claro que propiamente dito substancia é o individuo concreto (substancia primeira)

Ata aquí atopamos unha clara diferenza entre a ontoloxía aristotélica e a platónica que ao relacionala co tema do coñecemento epistémico volverase máis coincidente. Expliquemos isto. Aristóteles ao igual que Platón afirma a posibilidade de obter un coñecemento epistémico (científico) que teña as características da universalidade e da necesidade. Esta idea leva á necesidade de recoñecer a existencia dunha realidade universal que nos permita obter un coñecemento con estas características.

O anterior condúcenos a explicar a constitución de todo ser, ou mellor, de toda substancia ou individuo concreto o que nos introduce na teoría hilmórfica. Este teoría sirve pois para explicar os mesmos problemas do inicio da filosofía: a constitución de todo ser ou realidade e a explicación do cambio e as súas causas. Pasamos logo da metafísica a física, saberes que na filosofía aristotélica non están claramente delimitados.

Aristóteles criticou, como xa dixemos, só en parte a teoría das ideas do seu mestre xa que só rexeitou a existencia separada da ideas, rexeitaba a existencia de algo permanente e universal fora dos individuos particulares. Ao mesmo tempo compartía co seu mestre a crenza na existencia dun coñecemento universal e necesario (epistémico) que se pode obter dunha realidade permanente. Pois ben, para entender o seu posicionamento é preciso comprender a base da súa teoría hilemórfica, teoría que pode ser considerada como parte da súa física como da metafísica xa que percorre toda a súa filosofía.



Esta teoría do filósofo estaxirita consiste na afirmación de que toda substancia é un composto de materia e forma. A forma viría a corresponderse coa Idea platónica no sentido de que sería a esencia, o Universal, é dicir, aquilo que fai que unha cousa sexa o que é, aquilo que é común aos individuos da mesma especie ou xénero polo que a forma é para Aristóteles o xénero e a especie. A forma polo tanto é aquela estrutura da substancia que permite a obtención dun coñecemento epistémico.

Observamos que Aristóteles realiza unha síntese no individuo concreto dos mundos platónicos ao baixar as Ideas (en Aristóteles formas) a este mundo. En certa medida existe unha primacía da substancia primeira sen a segunda xa que esta non podería existir sen a primeira. **Ademais coa afirmación da existencia das formas o estaxirita está a criticar só parcialmente a teoría platónica xa que só critica a existencia separada das formas ou Ideas.** Vimos de explicar o concepto de Forma e falta por saber o papel que cumpre a materia. Se a forma é o común aos individuos, do mesmo xeito resulta

evidente que, en canto a forma, todos os individuos son iguais mais na realidade o que temos é individuos particulares, concretos. **Esta é a función da materia: individualizar aos individuos da mesma especie.** Os individuos da mesma especie teñen a mesma forma máis diferéncianse porque a súa materia é propia e exclusiva de cada individuo a materia é polo tanto o principio de individuación e ademais é un principio pasivo xa que só se limita a realizar a forma que lle corresponde. Pola contra a forma sería o principio do movemento xa que a forma é o fin ao que tenden todos os seres e polo tanto será a causa do cambio e da orde dos seres polo que nos atopamos ante outra concepción teleolóxica do movemento e da orde da realidade. E resulta obvio

que existe unha primacía da forma sobre a materia ao ser a causa da orde e movemento dos seres. Estamos a falar da composición dos seres e do seu movemento, a metafísica lévanos logo á Física.

2.1.4. FÍSICA (explicación do movemento/cambio)

O obxectivo principal da Física é a explicación **do movemento** aínda que tamén é unha **explicación da orde, composición e formación dos seres**. Como xa vimos na Metafísica o movemento é unha tendencia interna dos seres naturais á realización da Forma. O movemento polo tanto é algo intrínseco á natureza que todo ser leva consigo. **Esta explicación teleolóxica do movemento da metafísica tamén a desenvolve na Física ao explicar o movemento como paso da POTENCIA ao ACTO.**

O MOVIMIENTO: PASO DA POTENCIA AO ACTO. PRIMEIRO MOTOR INMÓBIL

Aristóteles, contra Parménides, afirma a existencia calara do **movemento definíndoo como paso da potencia ao acto**. Así ser en potencia significa a capacidade que posúe unha materia dunha



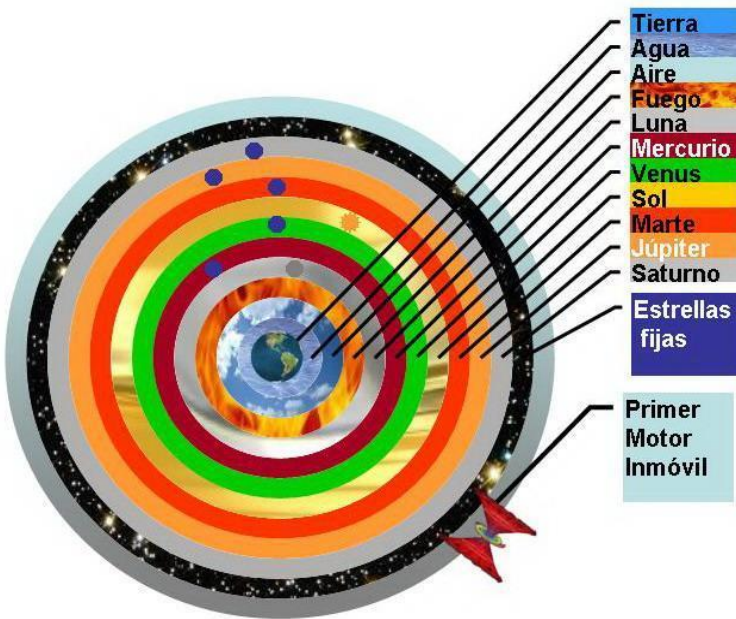
substancia para realizar unha forma determinada (para cambiar) e ser en acto será a realidade particular de calquera substancia que ten realizada unha forma particular, é dicir, é a actualización dunha potencia. Do que levamos visto podemos concluir que o movemento consiste no paso ou tránsito da potencia (da capacidade de ser) ao acto (a actualización da potencia). O cambio polo tanto pode ser definido como a actualización dunha potencia e ese cambio pode afectar á substancia ou aos accidentes e en función disto podemos falar de tipos de cambios. Así distingue entre **cambio accidental** cando **que cambia é un accidente e mantense a**

mesma substancia e **cambio substancial** cando se xera una substancia nova.

Explicamos, coa teoría da potencia e o acto, como de feito cambian e se moven os seres, mais, cal foi a orixe primeira do movemento? A resposta a esta pregunta lévanos a explicar a idea do Primeiro Motor Inmóbil

Todo paso da potencia ao acto require algún principio en acto que sexa causa do movemento ou dito doutro xeito **todo o que se move é movido por outro**. Esta idea vaino levar á afirmar, tanto na súa obra De Caelo como na **Metafísica**, á existencia dun **Primeiro Motor Inmóbil** que move sen ser movido. Para Aristóteles esta serie de motores e móbiles non pode proceder ata o infinito polo que é necesario afirmar a existencia dunha primeira causa, dun primeiro motor que ademais sería **Acto puro** xa que ao non poder moverse non pode cambiar e polo tanto non pode posuír ningunha potencialidade. Parece contraditoria a idea de que algo mova a outro é ao mesmo tempo non se mova a si mesmo, esta aparente contradición resólvese ao saber que o Primeiro Motor non move como causa eficiente, senón **como causa final**, é dicir, que move aos demais seres na medida en que estes tenden a el como o seu fin que en última instancia é o repouso.

Aristóteles nunca lle chama Deus a este Primeiro Motor xa que para el non o é mais é doado



comprobar como os cristiáns quererán ver nesta idea aristotélica a existencia dun Deus único. Esta idea do Motor Inmóvil será usada polo filósofo cristián Tomé de Aquino como un argumento a favor da existencia de Deus.

2.1.5. FÍSICA: A FORMACIÓN DOS SERES: A TEORÍA CAUSAL

Ata agora vimos de explicar o problema do cambio ou movemento mais a Física é tamén unha explicación da formación dos seres. Para coñecer cientificamente a formación de

calquera ser é preciso coñecer as súas causas. Na produción de todo ser ben sexa natural ou artificial concorren catro causas: **material, formal, eficiente e final**. A causa material é aquilo do que todos os seres están compostos e que xunto coa causa formal posibilitan o cambio. A causa formal é o que determina á materia, é dicir, aquilo que fai que sexa o que é. A causa eficiente refírese ao axente que provoca a determinación da materia, a que desencadea o cambio para que adquira a forma determinada. Por último a causa final é a finalidade, o fin, polo que foi realizado o ser. A causa final é a máis importante xa que tanto a causa eficiente como a formal operan en función deste fin. Por este motivo afirma que nos seres naturais a causa eficiente, formal e final coinciden, diferenciándose da causa material que como xa sabemos é o que individualiza. **Esta importancia que Aristóteles lle concede á causa final procede da súa interpretación teleolóxica da natureza, interpretación que afirma que tanto o movemento como a orde e formación dos seres depende do fin ao que tenden. Esta finalidade como xa dixemos tamén é interna aos seres ao estar inscrita na súa forma, ou mellor dito na tendencia á realización da forma que todo ser ten. Por todo o que levamos visto comprendemos que o noso autor lle de primacía á forma sobre a materia e ao acto sobre a potencia. Esta interpretación teleolóxica da realidade aparecerá na súa explicación do universo que expón na súa obra De Caelo.**

TEXTO: A TEORÍA DAS CATRO CAUSAS

Explica neste texto as causas que concorren na formación ou existencia dos seres: material, formal, eficiente e final.

Feitas estas distincións, cómpre examinar as causas, cales e cantas son. E xa que se trata de coñecer, e non cremos ter coñecemento de algo sen antes ter captado en cada caso o porqué (e isto vén sendo captar a causa primeira), é evidente que nós temos que facelo coa xeración e a destrución e con todo cambio natural, a fin de que, coñecendo os seus principios, intentemos encamiñar ata eles cada unha das nosas investigacións. Nun sentido (a) chámase causa a ese constitutivo inherente do que se fai algo, coma tal o bronce da estatua e a prata da copa e os seus xéneros. Noutro sentido (b) é a forma e o modelo, é dicir, a definición da esencia e os seus xéneros (así a causa da oitava é a relación de dous a un, e en xeral o número), e tamén as partes da definición. E tamén (c) é aquilo

de onde xorde o principio primeiro do cambio ou do repouso; así quen toma unha resolución é causa, o pai e causa do fillo, e en xeral o que fai é causa do feito e o que produce un cambio é causa do cambiado. E aínda máis (d), é o fin, aquilo para o que é algo, como a saúde con relación ó paseo. Pois, por que paseamos? Dicimos que para ter saúde e, ó falar así, cremos indicar a causa. E son un medio para o fin todas as cousas que outro move; así o adelgazamento ou a purga, os medicamentos ou os instrumentos cirúrxicos, todos eles son medios para a saúde, pero hai diferenzas entre eles, xa que uns son accións e outros instrumentos.

ARISTÓTELES, texto 1

Física libro II-3 194b16-195a3

2.2. Ética e política en Aristóteles: a areté, a idea de polis e a condición de cidadán

NOTA: PARA FACER ESTE ESTÁNDAR HAI QUE COMEZAR POLOS SOFISTAS E SÓCRATES E A POSTURA PLATÓNICA.

2.2.1. Ética

A palabra **Ética** procede do termo **Ethos** que etimoloxicamente debemos traducilo por hábito ou costume. A ética refírese ao conxunto de accións humanas que guiadas polas normas e valores van formando o noso carácter ou personalidade. As normas éticas non as temos por natureza



senón que as aprendemos e logo usámolas. A virtude (**areté**) nacerá no costume, na reiteración habitual de actos bos xa que estamos ante un saber práctico.

Aprendemos como debemos comportarnos e acostumámonos a realizar eses actos.

Aristóteles concibe o ser humano como un ser social por natureza (*zoon politikón*), é dicir, que non pode ser entendido nin pode realizarse como tal ao marxe da

sociedade. É dentro da sociedade onde adquirimos todas as características que nos definen (forman) como humanos e entre esas características está a nosa **dimensión ética** polo que podemos concluír que para o noso autor a ética é inseparable da política (idea común ao pensamento grego). A ética non é un saber teórico como a física ou a metafísica senón un saber práctico que orienta as nosas accións. O obxectivo ou **finalidade das nosas accións** é a **felicidade** polo que a súa doutrina ética pode ser cualificada de **teleolóxica** na medida en que as nosas accións tenden a un fin e de **eudemonista** porque ese fin é a pescuda da felicidade que identifica co **Ben Supremo**. O problema consiste en determinar en que consiste a felicidade ou o Ben Supremo xa que non todos os seres humanos perseguen coas súas accións o mesmo ben. A experiencia móstranos que ese ben para uns é a riqueza, para outros o honor e para outros o pracer. En tanto que seres corporais o ser humano necesita certo grado de riqueza e de pracer para poder ser feliz pero o Ben Supremo no reside neles. ¿Entón onde reside a felicidade? Para Aristóteles todo ser posúe unha tendencia natural á realización da forma que lle corresponde e, como a tendencia natural (forma) e propia do ser

humano non son nin a actividade vexetativa nin sensitiva senón a actividade intelectual, a realización desta actividade é o que nos leva ao Ben Supremo e a felicidade.

Unha vida dedicada a esta actividade sería a vida máis virtuosa pero no ser humano non todo é actividade racional xa que somos un ser sensitivo que posuímos inclinacións e tendencias polo que é necesaria unha certa doses de pracer e que a parte racional exerza unha función de control sobre a dimensión sensitiva.

Esta dobre dimensión humana fai que Aristóteles distinga dous tipos de virtudes: dianoéticas (intelectuais) e éticas. A virtudes dianoéticas son a prudencia, a arte, a fortaleza, a ciencia, a razón intuitiva, a discreción... que se adquiren mediante a ensinanza e a aprendizaxe. A plena consecución destas virtudes levaríanos á máxima felicidade pero Aristóteles, como realista, é consciente de que os seres humanos ademais da dimensión racional posuímos unha dimensión irracional, desexos e inclinacións sensibles que se convarten en vicios pola inclinación natural ao exceso e ao defecto. É aquí onde serán necesarias as virtudes éticas. **As virtudes son un hábito que se adquiren mediante o exercicio e a repetición dos actos bos e que Aristóteles vai a considera que sempre será o termo medio. A virtude é polo tanto o termo medio entre dous extremos igualmente viciosos, termo medio que debe elixir o ser humano tendo en conta as circunstancias concretas nas que se desenvolve a acción e facendo uso da razón.** A razón posúe a capacidade de reflexionar e deliberar sobre o ben (como fin) e podemos elixir os medios que nos leven a el ou deixarnos guiar polas tendencias naturais.



En certa medida, aínda que podemos considerar a Aristóteles **intelectualista** pola importancia que lle concede ao coñecemento é a razón á hora de obrar, podemos dicir que **supera o intelectualismo extremo socrático** xa que non basta con coñecer o ben para obrar ben senón que hai que querelo tamén. As virtudes éticas son a valentía, a temperanza, prudencia e **a xustiza que sería a mellor de todas as virtudes.** Ademais da xustiza legal (o cumprimento das normas) distingue **tres tipos:**

- distributiva: reparto de bens en función dos méritos**
- conmutativa: regula as relacións comerciais**
- retributiva ou reparadora: cando o xuíz pretende reparar os danos causados.**

Como vimos de comprobar a análise ética de Aristóteles ten un marcado acento **realista** como toda a súa filosofía e unha valoración da capacidade racional do ser humano na medida en que considera a **actividade intelectual como a realización máis plena do ser humano e polo tanto a máis alta de todas as virtudes e o auténtico Ben Supremo que apetece todo ser humano.**

A ética aristotélica, ao igual que en Platón, conduce á política xa que o individuo illado no existe e a ética só existe dentro da sociedade, a ética ten un carácter comunitario e social. Ademais para Aristóteles o Estado en ante todo un fin ético: a realización da xustiza e o ben común para conseguir o fin supremo que é a felicidade.

TEXTO 2: ÉTICA

Relación entre a ética e a política na medida en que o fin dos nosos actos debe ser o ben común: a política. Idea grega da superioridade da política. O ser humano é cidadán antes que individuo.

Ademais aparece a idea de que as acción humanas teñen como fin último á felicidade (eudemonismo)

2.- Pois si existe algún fin dos nosos actos que queiramos por el mesmo, e os demais por causa del, e se nada do que eliximos depende doutra cousa –pois así chegaríase ó infinito e dese xeito o desexo sería baldeiro e inútil-, ese fin evidentemente sería o bo e o mellor. Daquela, non é certo que o coñecemento del terá un peso grande na nosa vida e que, o mesmo ca os arqueiros que apuntan a un branco, acadaremos mellor o que debemos acadar? De ser así, hai que intentar comprender en liñas xerais cal é e a cal das ciencias ou facultades corresponde. Podería parecer que será o da principal e máis eminente. E evidentemente esta é a política. Pois ela dispón que ciencias se precisan nas cidades e cales ten que aprender cada un e ata que punto. Vemos tamén que as facultades máis estimadas dependen dela, como a estratexia, a economía, a retórica. E xa que a política se vale das demais ciencias prácticas e ademais legisla que cómpre facer e de qué se hai que arredar, daquela o fin dela abarcará o fin das outras ciencias, de xeito que construíría o ben do home. **Pois aínda sendo o mesmo o fin do individuo e o da cidade, evidentemente será máis grande e máis perfecto acadar e gardar o da cidade, porque é estimable procuralo para un individuo, pero é moito máis fermoso e divino facelo para un pobo e para cidades**. Esta é a nosa investigación, que é unha disciplina política (...)

4.- Xa que todo coñecemento e toda elección tenden a algún ben, retomemos o asunto e digamos cal é aquel ao que tende a política e cal é o ben supremo de todos os que se poden facer. Sobre o seu nome case todo o mundo está de acordo, pois tanto o común da xente como os distinguidos dinlle felicidade e sosteñen que vivir ben e obrar ben é a mesma cousa ca ser feliz. Pero en cambio, discuten sobre que é a felicidade e non o explican da mesma maneira o común da xente e os sabios, pois uns consideran que é algunha das cousas visibles e manifestas, como pracer, riqueza e dignidades, e outros outra cousa e mesmo unha única persoa pode ter opinións diferentes. Cre que a felicidade é a saúde, se está enfermo, e a riqueza, se é pobre. Os que recoñecen a súa propia ignorancia, admiran aos que din algo grande e que está por riba deles. **Pero algúns cren que ademais de toda esta abundancia de bens, hai outro que existe de seu e que é a causa de que todos aqueles sexan bens**. Tal vez é inútil examinar polo miúdo todas as opinións e abonda con **ter en conta as máis salientables e as que parecen ter algunha razón**. Non esquezamos que os razoamentos que parten dos principios se diferencian dos que conducen a eles. Pois ben, mesmo Platón tiña dúbida e preguntábase se había que partir dos principios ou por contra encamiñarse cara a eles, como no estadio desde os xuíces ata a meta ou en sentido contrario. Hai que comezar polas cousas que son máis doadas de coñecer. Pero estas sono en dous sentidos: unhas, para nós, outras, en termos absolutos. **Se cadra temos que empezar polas que nos son máis doadas de coñecer a nós. Por iso, o que pretende aprender satisfactoriamente sobre as cousas boas e xustas e, en definitiva, sobre a política, cómpre que estea ben guiado polos seus costumes**. Pois o punto de partida é o que, e de estar iso claro dabondo, xa no se precisará o porqué. Un home así xa ten ou podería acadar con facilidade os principios. Pero aquel que non conta con ningunha das dúas cousas, que escoite a Hesíodo:

O mellor de todos é o home que comprende todo por si mesmo. É distinguido aquel que obedece a quen ben lle aconsella. Pero o que nin comprende por si mesmo, nin conserva no seu ánimo que lle escoita a outro, ese é un home inútil.

ARISTÓTELES, texto 2
Ética a Nicómaco libro I,
1094a1–1094b11/1095a14–1095b13

TEXTO 3: ÉTICA

A ADQUISICIÓN DA VIRTUDE COMO UN HÁBITO OU COSTUME E TIPOS DE VIRTUDES. A VIRTUDE COMO UNHA APRENDIZAXE A PARTIR DA PRÁCTICA DAS ACCIÓNS. A RAZÓN COMO GUÍA DA ESCOLLA ENTRE AS ACCIÓNS.

ÚLTIMO PARÁGRAFO: O termo medio como ideal de para a adquisición da virtude.

Xa que existen dúas clases de virtude, a dianoética e a ética, a dianoética xorde e medra principalmente pola aprendizaxe e por iso precisa de experiencia e de tempo. En cambio a ética xorde do costume, por iso o seu nome varía un pouco do de “costume”. Deste feito resulta evidente que ningunha das virtudes éticas se da en nós por natureza, pois nada do que existe por natureza cambia por costume. Así, por exemplo, a pedra, que por natureza vai cara abaixo, no se afaría a ir cara arriba por máis que se intentase meterlle o costume tirándoa moitas veces cara arriba, ni o lume se afaría a ir cara abaixo, nin ningunha outra cousa que é de certa natureza podería afacerse a ter outra distinta. Así é que as virtudes non se producen por natureza nin contra a natureza, senón porque temos de noso aptitude para recibilas e perfeccionalas mediante o costume. Ademais, de todo o que está na nosa natureza, primeiro acadamos as capacidades e logo desenvolvemos as actividades (isto é evidente no tocante ós sentidos; non adquirimos os sentidos por ver moitas veces ou oír moitas veces, senón o contrario: usámoslos porque os temos, non os temos porque os usamos). En cambio, as virtudes adquirímolos porque antes as exercitamos, como ocorre coas demais artes. Pois o que hai que facer despois de aprendelo, aprendémolo facéndoo. Por exemplo, facémonos construtores construíndo e citaristas tocando a cítara. Así, temen, practicando a xustiza facémonos xustos, moderados practicando a moderación e forte practicando a fortaleza. Proba disto é o que sucede nas cidades. Os lexisladores fan bos ós cidadáns aprendéndolle certos costumes, e esa é a vontade de todo lexislador; os que non o fan ben equívocanse e niso se distingue un bo réxime dun mal réxime. Ademais as mesmas causas e os mesmos medios producen e destrúen toda virtude, igual que na arte, pois tocando a cítara xorden os bos e os malos citaristas, e da mesma maneira os construtores e todos os demais, pois se constrúen ben serán bos construtores e se constrúen mal serán malos. De non ser así, non faría ningunha falta o mestre, senón que todos serían de nacemento bos ou malos. Coas virtudes ocorre o mesmo: As actuacións nas relacións cos demais é o que fai que uns sexan xustos e outros inxustos; as actuacións nos perigos afacéndonos a ter medo ou a ser valentes fai a uns valentes e a outros covardes. E así é tamén cos apetitos e coa ira: Uns víranse moderados e afables e outros intemperantes e irascibles, uns por comportarse así nesas materias, os outros por comportarse doutra forma. Nunha palabra, os modos de ser nacen de actuacións semellantes. De aí que sexa preciso practicar certas accións, pois os modos de ser dependen das diferenzas entre elas. A diferenza de adquirir un modo de ser así ou doutra maneira desde a xuventude non é pouca, senón moitísima, ou mellor dito, total.

O TERMO MEDIO

2.- Así pois, xa que o presente tratado non é teórico coma os outros (pois non investigamos para saber qué é a virtude, senón para ser bos, pois doutra maneira sería inútil), cómpre investigar

o tocante ás accións, cómo as hai que facer, pois elas son as causantes da adquisición dos distintos costumes, como xa dixemos. Que hai que actuar de acordo coa recta razón é algo de aceptación común e que se da por suposto. Xa falaremos logo do diso e do que é a recta razón e qué relación ten coas demais virtudes...

*Primeiramente hai que observar que **estas cousas de natural se destrúen por exceso ou por defecto**, tal como vemos que ocorre co vigor e a saúde (cómpre utilizar exemplos claros para aclarar os escuros): O exceso ou a escaseza de exercicio destrúen o vigor e, igualmente, a comida e a bebida de máis ou de menos prexudica a saúde, mentres que en cantidade moderada prodúcea, increméntaa e consérvaa. Así ocorre tamén coa moderación a virilidade e as demais virtudes. O que fuxe de todo, ten medo e non atura nada vólvese covarde, o que nada teme e se bota a todo, afoutado, o que goza de todos os praceres e non se arreda de ningún, intemperante, e o que fuxe de todos, como os rústicos, un insensible. **Polo tanto, a moderación e a virilidade destrúense por exceso e por defecto e consérvanse coa moderación.***

ARISTÓTELES, texto 3
Ética a Nicómaco libro II,
1103a14-1103b34/1104a11-1104a27

2.2.2. POLÍTICA: A IDEA DE CIDADÁN EN ARISTÓTELES

As teorías políticas de Aristóteles están expostas fundamentalmente nos oito libros da súa obra Política. Do mesmo modo que Platón e, a maioría de pensadores gregos, considera que a ética é inseparable da política afirmando unha clara superioridade da política sobre a ética na medida en que aquela persegue o ben común mentres que a ética percura o ben individual. Ademais o individuo só pode ser feliz, é dicir, alcanzar o fin ético, dentro da polis.

A ética ten como fin orientar ao individuo que segundo Aristóteles é un ser **social por natureza (Zoom politikón)** co que quere dicir que a sociedade non é unha escolla do individuo, un pacto decidido polo grupo (característica, esta última, das teorías políticas modernas), senón unha necesidade imposta pola propia natureza do individuo. Os individuos só poden realizar a súa natureza (forma), é dicir, desenvolver as súas potencialidades, dentro dunha polis.

Aristóteles pretende demostrar a afirmación da sociabilidade natural dos er humano (zoon politikón) afirmando que **a posesión da linguaxe (logos, palabra) tendo como fin a comunicación cos demais é unha proba inequívoca da sociabilidade natural do individuo** xa que a natureza non dotaría ao ser humano de linguaxe senón fose para a vida en sociedade. O ser humano illadamente non pode desenvolver plenamente a súas potencialidades polo que a función da sociedade será satisfacer as necesidades vitais ou primarias e posibilitar o pleno desenvolvemento moral dos individuos. A primeira forma de asociación é a familia que persegue a perpetuación da especie, a seguinte asociación é a aldea ou pobo (conxunto de familias) que busca a satisfacción das necesidades, e por último varias aldeas reunidas dan lugar á Polis ou Cidade-estado que é a forma superior de organización na medida que procura o ben común e posibilita a vida conforme á virtude e feliz do cidadán. Como o individuo só pode adquirir a súa natureza (racional e comunicativa) dentro da Polis esta é considerada anterior e superior ao individuo.

Hai que advertir que Aristóteles só considera cidadáns aqueles que participan na vida pública polo que os escravos nin as mulleres son cidadáns. No que a estes aspectos se refire debemos salienta que o estaxirita posúe unha teoría sobre a escravitude na que considera que os escravos viven nesa condición porque a súa natureza dotounos para esa función polo que deben ser considerados un instrumento ao servizo dos cidadáns. No que ás mulleres se refire afirma a completa superioridade do sexo masculino sobre o feminino producíndose un retroceso ideolóxico con



“Por lo pronto, el Estado más perfecto es evidentemente aquél en que cada ciudadano, sea el que sea, puede, a merced de las leyes, practicar lo mejor posible la virtud y asegurar mejor su felicidad.”

Aristóteles, política, Lib. IV

respecto a Platón (as mulleres podían ser gobernantes)..

Considera que todo réxime político debe organizarse mediante unha constitución que é a estrutura que ordena a cidade establecendo o funcionamento dos cargos e da autoridade soberana en cada réxime político. Na análise que fai dos réximes políticos e das constitucións (158) conclúe que **imposible a realización dun Estado perfecto ao estilo platónico. Como podemos comprobar a análise de Aristóteles é máis realista que a idealista de Platón o que fará que considere que cada pobo debe adaptar a súa orde política ás diversas circunstancias concretas de carácter xeográfico, climático, cultural...** Estas circunstancias fan imposible propoñer un modelo universalmente válido para todos. A pesar desta idea o estaxirita vai a facer unha **clasificación dos réximes políticos** en función de si son xustos ou non. Serán xustas aquelas formas que persigan o ben común e serán desviadas as que persigan intereses particulares, ben dun individuo ou dunha clase. Serán formas xustas a **monarquía** (onde o poder soberano é dun individuo), a **aristocracia** (onde o poder soberano é duns poucos, os mellores) e a **politeia** onde o poder reside na maioría. Serán formas dexeneradas as que pescudan un interese particular: a **tiranía** (dexeneración da monarquía) que quere o ben particular do tirano, a **oligarquía** que persegue o ben particular da clase dos ricos, e a **democracia** ou demagoxia que persegue o interese particular das clase baixas. **O réxime mellor sería o dun só home perfecto pero un home perfecto non existe polo que a monarquía é imposible. O mesmo ocorre coa aristocracia polo que Aristóteles tendo como fin principal á estabilidade considera que o réxime mellor será o que evite os excesos dun réxime oligárquico que só atenda aos intereses dos ricos e os do réxime democrático (demagóxico) que só atenda aos intereses dos pobres. Ese réxime sería o termo medio entre estes dous extremos polo que o réxime das clases medias, unha politeia constitucional será o mellor goberno.**

TEXTO 4: POLÍTICA

A cidade e o ser humano como ser social son algo natural, mesmo a cidade é anterior ao individuo xa que sen ela non podería adquirir os atributos que lle fan humano. Somos un zoon politikón e hai una primacía da sociedade sobre o individuo.

I. Como vemos que toda cidade (pólis) é unha comunidade, e toda comunidade está constituída para algún ben -pois todos fan todo polo que parece ser bo-, é evidente que todas apuntan a algún ben e, sobre todo, apunta ó ben máis importante a comunidade máis importante de todas e que abrangue tódalas outras: esta é a chamada cidade (pólis), e cidadá (politiké) á comunidade.

Así, non están no certo cantos coidan que o gobernante da cidade (politikós), o rei, o cabeza de familia (oikonomikós) e o amo de escravos (despotikós) veñen sendo o mesmo, pois pensan que difiren non polo que é propio de cada un, senón polo número alto ou baixo dos mandados, é dicir, se de poucos, é amo, pero se de máis, cabeza de familia, e de aínda máis, político ou rei, como se

dese o mesmo unha familia grande ou unha cidade pequena; e no que porten a político e a rei, cando un estea por si só no poder, é rei, pero é político cando, de acordo cos principios da súa ciencia, é alternativamente gobernante e gobernado. Pero iso non é verdade e o que dicimos será evidente nunha análise segundo o método que estamos a seguir, pois, tal coma noutros ámbitos cómpre dividirmos o composto deica chegar ós simples -as partes máis pequenas do todo-, tamén no caso da cidade polo exame dos seus compoñentes veremos mellor en qué difiren os uns dos outros e se é posible adquirir algunha pericia verbo de cada un dos enumerados.

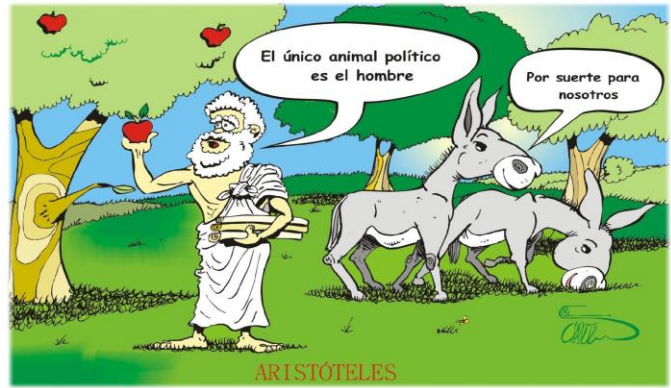
II. (...) A comunidade perfecta de varias aldeas é xa a cidade, con, por así dicilo, a perfección de toda suficiencia (autárkeia), e nacida pra vivir, pero existente pra vivir ben. Por iso toda cidade o é por natureza, se tamén o son as comunidades previas, xa que ela é fin destas e a natureza é fin. Porque o que cada ser é, despois de rematada a súa xénese, é o que dicimos que é a súa natureza, por exemplo, a do home, do cabalo, da casa. Ademais a causa e o fin son o mellor, e a suficiencia é fin e o mellor.

De todo iso resulta que a cidade é das realidades naturais e que o home é un animal social (zôon politikón), e que o asocial por natureza e non por acaso ou é inferior ou superior ó home, coma o censurado por Homero coma home sen tribo, sen leis, sen fogar pois quen é tal por natureza tamén é desexoso de guerra, por ser como unha peza solta no xogo das damas.

Por qué o home é animal social en maior medida que a abella ou calquera animal gregario é cousa evidente: a natureza, como dicimos, nada fai en van, o home é o único dos animais que ten a palabra (lógos). Pois ben, a voz é signo do doloroso e do pracenteiro e por iso está presente tamén nos outros animais, xa que a súa natureza chega ata ter percepcións do doloroso e do pracenteiro e a que as signifiquen os uns ós outros. Pero a palabra é pra expresar o conveniente e o danoso, así como o xusto e o inxusto, porque é propio dos homes fronte dos outros animais ser o único que ten percepción do ben e do mal, do xusto e do inxusto, e doutras cousas. A comunidade en todo iso fai a familia e a cidade.



A cidade está por natureza antes que a familia e que cada un de nós, pois é de necesidade que o todo estea antes que a parte: morto o todo, non haberá nin pé nin man, se non é equivocadamente, por exemplo, se falamos dunha man de pedra, a tal man será unha man morta. Todo está definido pola súa función e pola súa capacidade, de tal xeito que, cando as cousas xa non son, non se debe dicir que seguen sendo elas, senón algo co mesmo nome. É evidente, pois, que a cidade é



por natureza e antes que cada un, xa que, se cada un illado non é autosuficiente, estará na mesma posición que as demais partes fronte ó todo, e aquel que non ten capacidade de vivir en sociedade ou que nada necesita pola súa autosuficiencia, non é parte algunha da cidade, mesmamente coma unha besta ou un deus. Por natureza está en todos o impulso cara a tal sociedade, e o primeiro que a estableceu é causante de grandes bens, xa que, tal coma o home cabal é o mellor dos seres vivos, así tamén, afastado de lei e xustiza, é o peor de todos, porque a inxustiza máis inatural é a que ten armas, e o home por natureza ten armas prá prudencia e a virtude, pero é moi posible que as empregue prós seus contrarios; por iso sen virtude o home é o máis impío e salvaxe, e o peor prás luxurias e as enchentes, mentres que a xustiza é da sociedade porque a xustiza é ordenación da comunidade política, a xustiza é decisión do que é xusto.

ARISTÓTELES, texto 4
Política libro I,
1252a1–1252a23 / 1253a5–a38

RELACIONES POSTERIORES

A importancia deste filósofo estriba e presentar un novo enfoque filosófico de carácter máis realista que o sistema idealista de Platón. É habitual afirma que con Platón iníciase unha liña na Historia da filosofía que culminará co idealismo e con Aristóteles unha liña de marcado carácter realista que culmina co empirismo.

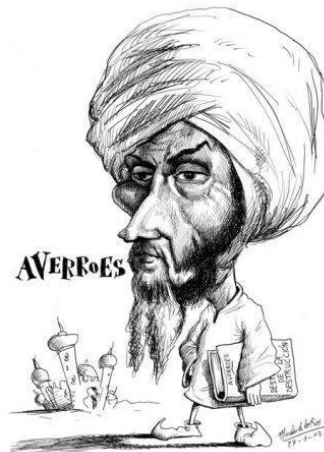
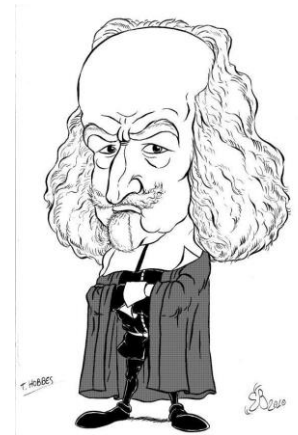
A importancia deste filósofo tamén se fai nota na revalorización das ciencias empíricas e, por ende, do coñecemento sensible. Esta revalorización das ciencias empíricas influirá no espírito do Liceo fundado por Aristóteles e que continuará Teofrasto. O liceo cando se traslada a Alexandría converterase nun importante centro de investigación e experimentación onde había aulas de botánica, de zooloxía e incluso de disección de cadáveres.

Por outra banda non debemos esquecer a influencia que durante séculos exerce a imaxe aristotélica-Ptolemaica do universo: xeocéntrica e xeostática.

Despois de Aristóteles comeza o **Período Helenístico (s.III a.C e perdura ata a época romana)** onde destacan dúas correntes filosóficas que teñen como maior interese as cuestións éticas. Estas son o **epicureísmo** que afirma que o motor de todos os actos é a busca do pacer e a fuxida da dor polo que o fin das accións debe ser o pracer, e o **estoicismo** que predica a contención de todas as paixóns humanas para que a razón sexa sempre a guía dos nosos actos e así conseguir a virtude.

No século XIII o filósofo cristián Tomé de Aquino servírase da filosofía aristotélica para explicar o dogma cristián creando o segundo sistema filosófico do medievo que se oporá ao sistema agustiniano. Esta recuperación do aristotelismo deberase aos filósofos árabes especialmente a Averroes.

Por outra banda debemos destacar que a teoría política de Aristóteles, xunto coa de Platón, son o fundamento das Teorías políticas clásicas ata a aparición de Maquiavelo e Hobbes que fundarán as Teorías políticas modernas ao negar que sexamos sociais por natureza e considerar que a sociedade xurde dun pacto orixinario.



FILOSOFÍA MEDIEVAL



AGOSTIÑO: A
PATRÍSTICA
SECULO V

TOMÉ DE AQUINO
A ESCOLÁSTICA
SÉCULO XIII



ÍNDICE:

TEMA III : FILOSOFÍA MEDIEVAL

1. MARCO HISTÓRICO-CULTURAL E CONCEPTUAL

1.1 Contexto histórico-filosófico

1.2 Vida e obras

2. CUESTIÓN TEMÁTICA (ESTANDARES DE APRENDIZAXE)

2.1. O problema razón-fe na filosofía medieval: Agostiño de Hipona e Tomé de Aquino.

3. Textos para preparar selectividade

4. RELACIÓNS POSTERIORES

1.1 CONTEXTO HISTÓRICO-FILOSÓFICO. O XURDIMENTO DA CRISTIANISMO E O CONTACTO COA FILOSOFÍA.

A filosofía grega divídese en catro períodos sendo o último o período **Helenístico**, período onde destacan, por unha banda, as doutrinas filosóficas éticas como o epicureísmo e o estoicismo e os avances nas ciencias empíricas impulsados polo espírito científico instalado no Museo e Biblioteca de Alexandría. Outra corrente filosófica que destaca neste período é o escepticismo representado por Pirrón. As doutrinas éticas triunfantes estarán dirixidas ao individuo, á pescuda da felicidade individual, na medida en que os cambios políticos imposibilitan a participación política da cidadanía característica da polis. Agora o grego vive nunha organización moi extensa que imposibilita que se sinta como un cidadán que ten como obxectivo central da súa existencia o ben común. **En certo sentido desaparece a idea grega de**

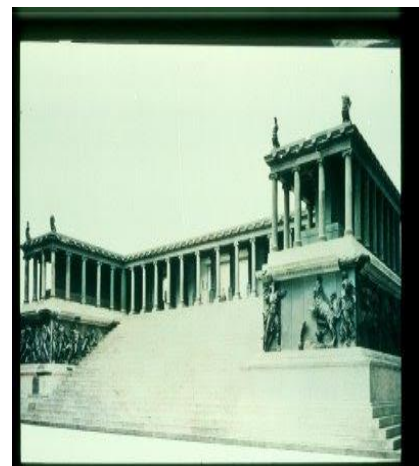
ser cidadán antes que individuo triunfando a perspectiva individualista da vida. Desde o punto de vista político-social a sociedade Helena pode considerarse en crise perdido o esplendor das Polis e do Imperio de Alexandro. Esta crise facilitará a súa conquista polo novo centro do poder: Roma. Será neste período (Helenístico), no século II a.C (en concreto no ano 146 a.C) cando Roma conquista Grecia política e militarmente, mais Roma será conquistada cultural e filosoficamente por Grecia: adoptará tanto na arte, na literatura como na



filosofía a cultura grega. Roma conquista un amplo territorio, producíndose así unha unificación política, social e cultural o que conseguirá, en maior ou menor medida unha civilización común o que serve para explicar o triunfo tan extenso do cristianismo xa que se fará oficial en todo este territorio.

Despois dun período de paz e romanización baixo o Imperio, comeza a partir do século III unha época de crise que rematará coa caída de Roma e do Imperio no 476. Como en todo período de crise política e económica faise máis doado o triunfo das doutrinas que traen consigo unha mensaxe de salvación individual, inmortalidade e de liberación do destino. Pois ben, unha destas relixións que florece neste período será o cristianismo.

O cristianismo é unha relixión, non unha filosofía, que segue as ensinanzas de Cristo e dos seus



discípulos. O eixo central da súa doutrina é a mensaxe de salvación para todas aquelas persoas que adopten os seus principios teolóxicos e éticos. Desde o punto de vista político-social afirma a igualdade de todos os seres humanos e o non recoñecemento da divindade do emperador. Baixo estas premisas o cristianismo non será aceptado nin polo poder relixioso xudeu en Palestina ao ver perigar a interpretación antiga da lei e o seu poder, e tampouco polo poder político ao consideralo un revolucionario que non respectaba a divindade do Emperador e socava o principio no que se sustenta o poder romano: unha sociedade escravista e estamental.

Esta situación de rexeitamento vai ir virando segundo os cristiáns adquiren máis poder e influencia. Así no s. IV, en concreto no 313, o Edito de Milán de Constantino I o Grande permite a tolerancia relixiosa rematando así coas persecucións, tolerancia que rematará cando o cristianismo se converte en relixión oficial (Edito de Tesalónica. S. IV) ao ser perseguidos polos cristiáns todas as crenzas e ideas que consideraban contrarias a fe. Aumenta así o poder cristián e ao considerarse a única verdade posible, convertida en relixión oficial adoptarán unha actitude de intolerancia que leva á persecución dos cultos pagáns e ao rexeitamento do coñecemento humano (Filosofía e ciencia) que non sexa acorde coa verdade cristián.

A importancia social e política, xunto co poder que adquire esta relixión, traerá consigo un cambio na temática Historia da Filosofía

centrándose a elaboración filosófica ao redor de Deus (Teocentrismo) comezado así filosofía medieval ou ás veces tamén denominada, incorrectamente, filosofía cristiá. Dicimos incorrectamente na medida en que o termo filosofía medieval inclúe outras filosofías como a árabe que non é cristiá.

Este contacto entre o Helenismo (filosofía grega) e o Cristianismo provoca un conflito que marcará a historia de occidente: O CONFLITO RAZÓN-FE. O

Cristianismo, ao considérase a única verdade e ademais revelada por Deus na Biblia, rexeitará todo pensamento que contradiga aos textos sagrados (actitude de intolerancia cara outras ideas). A Fe será considerada como a fonte principal de coñecemento fronte ao logos ou razón da filosofía e da ciencia. As consecuencias para elaboración cultural, filosófica e científica e para a liberdade humana serán desastrosas ao impedir e moitas veces perseguir ate condenas que mesmo rematan coa morte de grandes científicos e



científicas (o caso de Hypatia sedrá un claro exemplo xunto con outros sabios como Pelaxio, científicos como Giordano Bruno ou Galilelo, médicos como Servet...)

Mais o contato non só provoca conflito senón un achegamento que fará agromar o que se coñece como Filosofía Cristiá. A filosofía grega é unha interpretación da realidade que pretende respostar a pregunta da orixe do mundo, dos nosos comportamento, da forma de organizarnos... e a relixión cristiá que, aínda que non é unha filosofía polo seu carácter dogmático e non científico, trae tamén consigo unha interpretación da realidade (unha explicación da orixe do mundo, da ética,...) que en algúns casos será contraria á filosofía do momento.



Nun primeiro momento filósofos gregos atacan dialecticamente (filosoficamente) esta interpretación da realidade, moitas veces irracional, do cristianismo e cristiáns cultos (a maioría formados na cultura e filosofía gregas) sairán en defensa da relixión empregando as mesmas armas: conceptos filosóficos. Deste xeito o cristianismo comeza a impregnarse de termos filosóficos para explicar o dogma o que levará a aparición da filosofía cristiá. **Por filosofía cristiá enténdese a elaboración que realizan os cristiáns cultos dos dogmas cristiáns empregando conceptos e teorías filosóficas do momento (de aí que se lle chamen sínteses: unión de filosofía e relixión).** O primeiro pensamento cristiá será de carácter platónico por distintos motivos:

- Os cristiáns cultos estaban formados na filosofía grega polo que os conceptos que empregarán serán destas doutrinas.
- O neoplatonismo era a corrente predominante deste momento polo que será o interlocutor principal co que terán que debater os defensores do cristianismo.
- O platonismo é a corrente que ofrece máis elementos de contacto coa fe cristiá.

O primeiro período de filosofía cristiá é a Patrística (do II ao VI) que ten como máximo representante a Agostiño de Hipona no s. V, filósofo formado entre outras

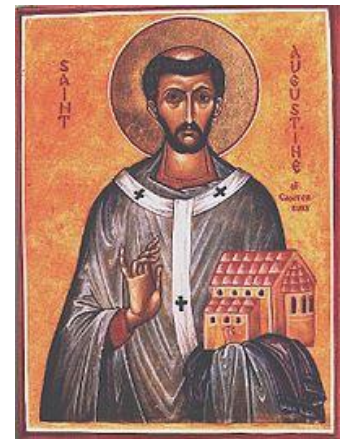


correntes no Neoplatonismo. Elaborará a primeira síntese filosófica cristiá, empregando categorías platónicas para explicar o dogma. **Nesta época iníciase tanto o pensamento cristiá como o debate entre a Razón e a fe, é dicir, entre a filosofía e a relixión.** A Patrística (provén de Pater) será o período doutrinal no que se asentarán as bases da filosofía cristiá.

O resultado deste enfrontamento-achegamento, que rematará sobre mediados do s. V co triunfo da cultura cristiá e do tipo de sociedade promovida por esta, marca o paso a unha nova época histórica: a Idade Media, que durará aproximadamente ata o século XIV.

3.3 Agostiño de Hipona: vida e obras

Agostiño naceu en Tagaste (Numidia) no ano 354. Fillo de pai pagán e de nai cristiá, tivo unha vida bastante axetreada e cambiante coincidindo, ademais, cunha época turbulenta marcada pola decadencia do imperio romano. Aínda que educado no cristianismo abandonouno pronto e pasouse á filosofía epicureísta. Esta caracterizábase polo materialismo e o ateísmo. Posteriormente acabou rexeitando tamén esta filosofía e abrazou o maniqueísmo (doutrina que sinala a existencia de dous principios supremos, un do ben e outro do mal, que eternamente loitan entre si). Mais esta concepción tamén o desilusionou caendo nun escepticismo (teoría que nega a posibilidade de ningún coñecemento firme e seguro). Pero o itinerario intelectual de Agostiño non se detivo aquí xa que finalmente achegouse ao neoplatonismo, o que supuxo o último paso por unha filosofía pagán antes de converterse definitivamente ao cristianismo. Di Agostiño nas *Confesiões*, con mirada retrospectiva, que cada unha destas etapas correspóndese con diferentes momentos na pescuda da felicidade, chegando finalmente á conclusión de que só Deus representa a Verdade e o Ben supremo capaces de facer feliz ao ser humano. En consecuencia, a entrega á fe cristiá sería a meta final á que estaba encamiñada a súa vida. Agostiño morreu no ano 430, sendo bispo de Hipona, mentres os vándalos asediaban a cidade e o imperio romano era destruído.



Agostiño foi un escritor de extraordinaria fecundidade. Ademais de numerosos sermóns e cartas, desatacan os libros *Contra académicos*, *A cidade de Deus* e *Confesiões*.

3.4. ESTANDAR DE APRENDIZAXE: O problema razón-fe na filosofía medieval: Agostiño de Hipona.

O Cristianismo aparece no século I como o que é: unha relixión que acepta unhas ideas dadas (DOGMAS) que son consideradas como verdades absolutas incuestionables.

Ademais esta verdade non era humana, era unha verdade divina revelada por Deus, os cristiáns opoñen á verdade natural (racional, humana) unha verdade de orde distinta e para eles superior: a verdade divina ou revelada. Esta afirmación da orde superior da súa verdade provoca o rexeitamento e mesmo persecución de calquera outro coñecemento distinto do emanado dos textos sagrados, ao mesmo tempo que impide a coexistencia de distintas correntes ao non permitirse a discrepancia xa que se considera falsa aínda que sexa lóxica.

O cristianismo afirma o carácter absoluto da verdade. Consideran que os seus textos sagrados conteñen a única verdade posible. Ademais, como xa dixemos, é unha verdade dunha orde superior ao ser revelada por Deus fronte ao carácter (procedencia) humano da verdade filosófica.

Ningunha teoría filosófica afirmou posuír unha verdade absoluta, nin tampouco se considerou a si mesma dunha orde superior as outras xa que todas tiñan a mesma orixe: o entendemento humano. Só así era posible a tolerancia e o diálogo entre as distintas correntes.



A Verdade da filosofía é unha verdade natural, humana, procede da razón e a Verdade da relixión é unha verdade revelada: divina, procede da fe e é á que chegamos acatando os dogmas das sagradas escrituras. Esta interpretación da verdade é a causa principal dun dos problemas filosóficos máis devastadores da historia do pensamento: a coerción da liberdade do pensamento pola consideración da supremacía da verdade da fe fronte á razón (esencia do conflito razón-fe). Agostiño de Hipona no s.V será o primeiro filósofo cristián en dar unha resposta a este problema medieval.

Se por filósofo entendemos un pensador que se limita ao ámbito do que se pode coñecer a través dun proceso exclusivamente racional, sen apelar á fe no curso da súa investigación, entón Agostiño non é un filósofo en sentido estrito. En contra dos pensadores cristiáns como Taciano ou Tertuliano que rexeitaban toda colaboración da razón coa fe cristián el considera, que no individuo cristián, razón e fe funcionan solidariamente tendo como fin o coñecemento da verdade revelada, a única verdade que existe e que o home cristián acepta por un acto de fe. Se a razón humana non se deixase guiar pola fe entón desviaríase do camiño que conduce á verdade alonxándose

da posibilidade dunha auténtica felicidade. Agostiño explica a colaboración entre ambas do seguinte xeito:

1. **Nun principio a razón axuda ao ser humano a acadar e aceptar a fe.** É dicir, a fe é o estado alcanzado despois dun longo camiño polo campo da filosofía. Esta idea correspóndese coa traxectoria vital de Agostiño quen, despois de pasar por varias orientacións filosóficas, recalca finalmente no platonismo antes de converterse ao cristianismo. Considera que o Neoplatonismo é un pensamento afín á fe cristiá e, en consecuencia, prepara ao individuo para aceptala.
2. **Posteriormente a fe orienta á razón** para que esta poida acceder ao coñecemento e comprensión da auténtica verdade, que non é outra que o Deus cristián e os contidos por el revelados nas escrituras sagradas. Polo tanto, a fe pon á razón no camiño da Verdade, de modo que no remate do proceso é a razón a que contempla a Deus. Pero esta “visión” da deidade só se pode lograr



plenamente na outra vida, non sendo esta vida, na que colaboran razón e fe, máis que unha preparación para a felicidade eterna que se produce cando o ser humano se atope ante Deus. Vemos, polo tanto, como nesta concepción a filosofía (baseada na razón) e a relixión (baseada na fe) colaboran solidariamente na pescuda dun mesmo fin. Atopamos nesta idea da visión divina unha clara influencia

da contemplación da Idea de Ben como o grao sumo de coñecemento e felicidade.

De todo isto séguese que para Agostiño só unha filosofía que axude a comprender os contidos da fe merecerá o nome de verdadeira filosofía. A posibilidade dunha filosofía cun contido propio e independente da fe nin se contempla, pois só son verdadeiros os contidos que aparecen nos escritos sagrados revelados por Deus, e o home cristián ten que tratar de

comprendelos recorrendo conxuntamente á fe e á razón. Como resultado desta colaboración xurdiría un coñecemento supremo ao que Agostiño chama *sabedoría*. Esta recae sobre as verdades do ámbito relixioso, por exemplo, a inmortalidade da alma e a existencia de Deus. O home de fe accede a este coñecemento porque se ve axudado por Deus ao iluminar este a súa alma con verdades eternas e inmutables (Teoría da iluminación divina). En cambio, no individuo pagán, o que non ten fe, a súa intelixencia nunca se verá iluminada por

RAZON
Y FE

Creer es
aceptar pero
hay que seguir
pensando

Agustin de Hipona



Deus e de aí que nunca poida chegar ás verdades esenciais para a vida, isto é, as que proporcionan unha auténtica felicidade.

EN SÍNTESE: na resposta agostiña non separa razón da fe considerando á segunda superior á primeira. Ademais a filosofía non pode ser autónoma e só debe ser unha ferramenta para clarear a única verdade: a cristiá. Agostiño evitar caer no fideísmo que rexeita toda coñecemento provinte da razón e que considera a fe como única fonte de coñecemento sendo coherente coa súa formación filosófica. Para os fideístas a fe é algo irracional, un acto da vontade e non da razón polo que non se precisa para nada esta capacidade humana. Tamén coa posición de supremacía da fe sobre a razón evita a posibilidade dunha explicación racional contraria a fe cristiá.

CONSECUENCIAS: A resposta agustiniana domina o pensamento occidental non vindeiros séculos. Este triunfo da fe sobre a razón fai comprensible o escaso avance no cultural dos vindeiros séculos, de aí que se denominen séculos escuros. A non separación entre a razón e a fe provoca un estancamento no avance científico e filosófico que non comezará a mudar ate o rexurdimento cultural impulsado desde os mosteiros e posteriormente novas solución ao problema razón-fe. Estas novas solucións serán as impulsadas polo averroísmo latino, Tomé de Aquino e Guillerme de Ockham.

IMPORTANTE: completar con Tomé de Aquino. Autonomía da razón na ilustración...



Texto 1 A fe busca o entendemento

Posición ante o problema razón-fe

Comeza o texto afirmando que temos unha vantaxe sobre as bestas (razón ou entendemento) que é preciso empregala. Fundamenta esta afirmación da importancia do emprego da razón na medida en que é unha creación divina e que é unha inclinación natural do ser humano o querer entender. Inclinación creada por Deus ao que non debemos renunciar.

Remata explicitando a súa famosa frase que resume a súa posición no conflito razón-fe: creo para entender, entendo para crer.

4. Polo tanto esta vantaxe que temos sobre as bestas debemos cultivala en nós ao máximo, e volver esculpila en certo modo, e reformala. Pero, quen podería facelo,

senón o artífice que a formou? Puidemos deformar en nós a imaxe de Deus, reformala non podemos. Temos pois, resumindo todo brevemente, a mesma existencia que os paus e as pedras, vida coma as árbores, facultade de sentir coma as bestas e facultade de entender coma os anxos. E así distinguimos cos ollos as cores, cos oídos os sons, co nariz os cheiros, co gusto os sabores, co tacto as calores, co intelecto as maneiras de obrar. **Todo home quere entender; ningún hai que non o queira; non todos queren crer. Dime un home: “Entenda eu para que poida crer”. Respóndolle: “Cre para que poidas entender”.** E xa que naceu entre nós unha controversia tal, por así dicilo, cando me dixo un “Entenda eu para que poida crer”, e eu respondinlle: **“mellor cre para que poidas entender”**, vaíamos con esta controversia onda o xuíz e ningún dos dous presuma que a sentenza caerá da súa parte. A que xuíz iremos? Se examinamos a tódolos homes, non sei a que outro xuíz podemos atopar mellor que ao home polo cal Deus fala. Non vaíamos, pois, neste asunto e controversia, aos autores profanos, non sexa o noso xuíz un poeta, senón un profeta.

AGOSTIÑO DE HIPONA; Sermón 43, 3-4

Tradución ao galego de Álvaro X. Pérez Vilariño; IES García Barros (A Estrada)

TOMÉ DE AQUINO

1. MARCO HISTÓRICO-CONTEXTUAL

Despois da morte de Agostiño de Hipona entrouse nun **período de profunda depresión intelectual** no que a penas se produce nada relevante para a historia do pensamento. Tal vez, o único feito a sinalar sexa a conservación dalgúns dos restos da cultura greco-romana nos mosteiros cristiáns.

No período que abrangue **desde o s.VI ata o s.VIII practicamente non existe elaboración cultural nin científica polo que a esta etapa da cultura occidental podemos denominala como séculos escuros**. A partir do século VIII varía esta situación grazas ao apoio do emperador Carlomagno ás escolas dos mosteiros onde se realizará unha fecunda labor de tradución e comentarios de carácter teolóxico e filosófico. Este **apoiado de Carlomagno ás escolas monacais provocará un amplo rexurdir cultural que dará lugar na Filosofía á aparición da Filosofía Escolástica**. Carlomagno, coroado emperador no ao 800, co obxectivo de unificar e fortalecer o Imperio, promove unha reforma educativa desenvolvida por Alcuino de York creando un proxecto de desenvolvemento das escolas dos mosteiros ou escolas monacais (de aí o nome do Período: Escolástico) interesado e facer renacer o saber clásico.

O pensamento medieval entra así nunha **nova etapa denominada Escolástica**. Recibe este nome por tratarse dun pensamento que nace nas diversas escolas creadas durante o Imperio carolinxio: escolas monacais (mosteiros), escolas episcopais (bispados, catedrais) e escolas palatinas (cortes, palacios).

Habitualmente distínguense tres períodos na Escolástica:



1º Período de formación, que vai ata o S. XII e está dominado polo agustinismo filosófico, destacando a figura do frade Anselmo de Canterbury.

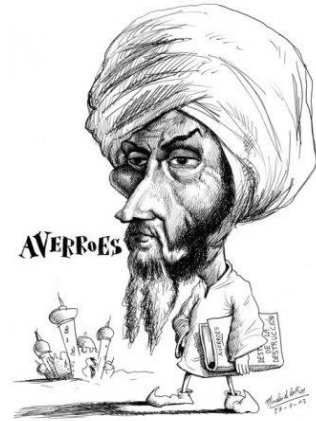
2º Período de apoxeo, no que se establece unha distinción entre razón e fe que o agustinismo non chegou nunca a formular, se ben non por iso se considera que sexan contraditorias. É a etapa na que desenvolve o seu pensamento Tomé de Aquino.

3º Período de decadencia, onde se produce a disolución da Escolástica e comezase a pensar que a fe e a razón son opostas. Acontece ao longo do século XIV e



preludia xa a chegada do pensamento moderno. A figura máis salientable deste momento foi Guillerme de Occam.

Nesta etapa, **desde o punto de vista filosófico, serán centrais as achegas dos filósofos árabes facendo que occidente recupere a filosofía de Aritóteles.**



Expliquemos isto para poder entender a figura de Tomé de Aquino.

Desde o século VI e durante toda a idade media ate o século XIII a corrente filosófica predominante será a platónico-agustiniana. A este predominio contribuíron o impulso dado por Agostiño de Hipona á filosofía platónica e a corrente agustiniana que se crea despois e, por outra banda, o **descoñecemento en occidente da filosofía aristotélica.** Este último aspecto vai a variar a partires do século XII grazas aos filósofos árabes. A partir do s.VII comeza a expansión e conquista do mundo árabe e nesta expansión entran no que hoxe sería Siria e alí contactan cos últimos redutos de filosofía grega coñecendo a obra de Aristóteles que en occidente estaba perdida. **Será a través dos filósofos árabes como no mundo occidental se redescubra a obra aristotélica.** Nun primeiro momento no mundo árabe fórmase un **aristotelismo platonizante levado a cabo polo filósofo árabe de corrente platónica Avicena** (s.X). Posteriormente chegará a occidente os comentarios de **Averroes (XII)** ás obras de Aristóteles que xa nos presenta un aristotelismo máis puro carente das adherencias platónicas de Avicena.

A repercusión da obra averroísta foi de tal envergadura que a partir do s.XIII formárase en Occidente un movemento coñecido co nome de **Averroísmo latino** por continuar coas teses de Averroes. As teses centrais do averroísmo latino son as seguintes :

- **afirmación da eternidade do mundo**
- **afirmación da mortalidade da alma. (non da mente activa ou entendemento)**
- **afirmación da teoría da dobre verdade : sobre unha mesma cuestión pódese chegar a dúas verdades distintas sendo unha de razón e outra de fe e terían o mesmo valor.**

Como podemos comprobar estas teses opóñense frontalmente a doutrinas básicas da igrexa polo que é facilmente



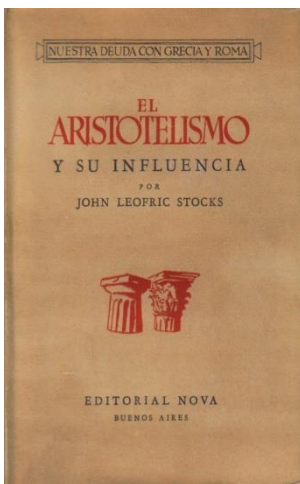
comprensible que, sendo o averroísmo unha corrente de inspiración aristotélica, **a igrexa oficial (incluído o Papa e o Bispo de París) condenase enerxicamente o aristotelismo. En especial a teoría da dobre verdade** será rexeitada frontalmente xa que pode socavar as principais verdades que sustentan ao cristianismo.

A pesares desta oposición ao aristotelismo por parte da curia eclesiástica o teólogo **Tomé de Aquino, sen aceptar as teses do averroísmo, pretenderá facer ver que a obra de Aristóteles é compatible coa fe cristiá** e que a partir da súa obra pode ser explicada a fe. Coa obra de Tomé de Aquino aparecerá o **segundo sistema de filosofía cristiá que deixará de asentarse sobre bases platónicas para fundamentarse na filosofía de Aristóteles**. A pesar de que Tomé é un filósofo aristotélico comprobaremos que aspectos importantes da súa síntese conservan ideas platónicas tales como a idea de participación na súa ontoloxía ou os graos de perfección dos seres na súas demostracións da existencia de deus. Tamén recibe influencias de filósofos árabes como Averroes ou Maimónides entre outros.

Como xa dixemos con esta síntese de Tomé de Aquino aparecerá o segundo sistema de filosofía cristiá que abandona as categorías platónicas e empregará fundamentalmente categorías aristotélicas.

2. Tomé de Aquino: vida e obras

Descendente dos condes de Aquino, nace no castelo familiar de Rocaseca en 1224. Os cinco anos é presentado como oblato no mosteiro beneditino de Monte Casino, onde recibe a primeira formación. En 1239 trasládase á universidade de Nápoles, recién fundada, xa que Federico II en guerra contra o Papa, expulsa ós monxes de Monte Casino para converter o mosteiro en fortaleza. En Nápoles descobre a súa vocación ó estudio e pide o ingreso na Orde dominicana contra a vontade da súa familia. Remata finalmente o seu noviciado e é enviado a París, onde cursa estudos superiores e ten como mestre a San Alberto Magno, quen o leva a Colonia. Del recibe unha poderosa influencia, que se reflexa na súa mentalidade aberta e no afán por facer do pensamento aristotélico o instrumento de sistematización da teoloxía e filosofía cristiáns. En 1252 volve a París a proseguir a súa formación, ata que en 1256 obtén a licenza para ensinar na Facultade de Teoloxía, da que é nomeado Mestre, cargo que exerce ata 1259. Estes dous anos son unha etapa de gran fecundidade para santo Tomé, e representan a súa orientación cara o aristotelismo. En 1259 marcha a Roma como profesor de *Studium* na corte pontificada; alí coñece a Guillermo de Moerbeke, do que obtén unha versión máis fiel de Aristóteles. Tras



rexeitar varios cargos eclesiásticos, en 1269 volve a París onde vive a etapa de traballo máis intenso e acada a plena madurez intelectual. En 1272 deixa novamente París para regresar a Nápoles. Morre en xaneiro de 1274 de viaxe cara o segundo concilio de Lyon.

Escritos

Froito do seu maxisterio son:

Comentario ás Sentencias de Pedro Lombardo, comentario obrigado ós profesores no desenvolvemento das súas clases.

Questiones Disputatis, de carácter agustiniano, clasifícanse entre os mellores estudos do autor.

Questiones de quodlibet, expoñíanse dúas veces o ano na Universidade.

Entre os escritos ocasionais hai que destacar:

De ente et essentia, *De unitati intellectus agentis*, contra os averroístas, e *Compendium Theologiae*.

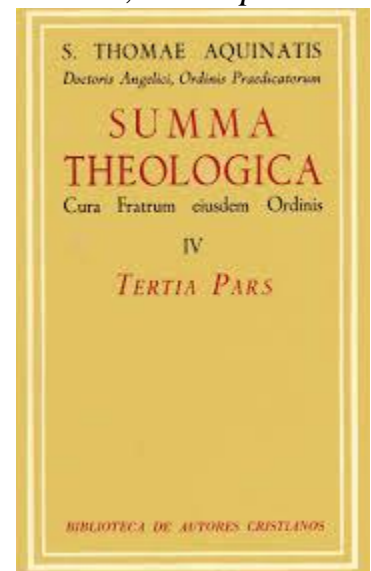
Pero as sínteses máis completas e sistemáticas son:

***Summa Theologica*, que consta dunha *Introducción* e tres partes, e *Summa Gentiles*.**

Podemos distinguir catro momentos no proceso productivo de santo Tomé:

O primeiro é o período de París, no que escribe o *Comentario ás Sentencias de Pedro Lombardo*, recollido máis tarde na *Summa Theologica*, e *De ente et essentia*. Da súa primeira estancia en Italia son: *Contragentiles* de 1260, as *Questiones disputatis* e o inicio da súa gran obra, a *Summa Theologica* en 1266.

Do segundo período de París destacan: *De unitati intellectus* e *De regimine principum*. Por último, e no seu segundo período italiano remata a *Summa Theologica* e escribe *Compendium Theologiae*.



ESTANDAR DE APRENDIZAXE

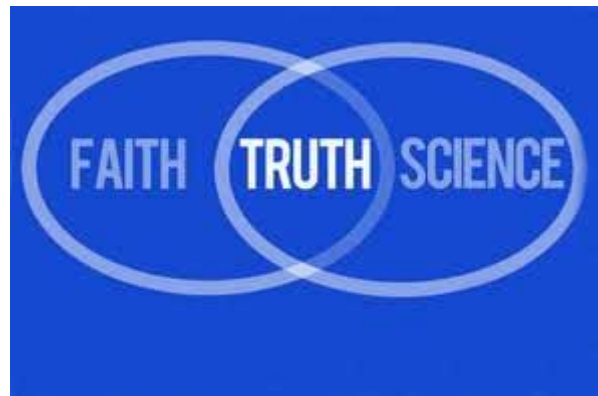
Santo Tomé de Aquino confundindo a Averroes, por Giovanni di Paolo

3. O problema razón-fe na filosofía medieval: Tomé de Aquino

O cristianismo aparece no s.I como unha relixión revelada por Deus e dogmática (dogmas: verdades de obrigado asentimento), considerando que posúe a verdade absoluta e irrefutable xa que é dunha orde superior: orde divina. Este carácter dogmático do cristianismo xerará un conflito entre a filosofía e a relixión, entre a razón e a fe entorno ao problema da verdade que se coñece como o problema razón-fe. O problema consiste en dilucidar cal é o



camiño que nos leva á verdade : a filosofía creada pola razón humana ou a revelación que aparece nos textos sagrados. ¿ A que debemos atender : á verdade natural que procede da razón humana ou á verdade sobrenatural extraída da revelación divina?. Este problema pode ser considerado o máis importante da Idade Media polas repercusións que terá na liberdade do



pensamento e polo tanto no escaso avance da labor cultural, filosófica e científica debido á coerción á que foi sometida á razón. Debemos reparar na dificultade de harmonizar o coñecemento filosófico, que é racional e natural ao ter a súa orixe no ser humano, e a información da fe que ten o seu fundamento nun ser supostamente superior.

A orixe do problema xa o podemos rastrexar nas actitudes da **Patrística** ante a filosofía considerando uns que a filosofía pode colaborar coa fe e outros que incluso é



un estorbo para a fe. Máis o primeiro intento de solución do problema será o de **Agostiño de Hipona no século V ao afirmar a non separación razón-fe**. A razón e fe son dous camiños para acceder á única verdade que existe: a verdade cristiá e, poden axudarse

mutuamente para a consecución dese fin sempre cunha clara supremacía da fe. As consecuencias desta solución provocará unha total subordinación da razón á fe que, en gran medida, é a causa dos séculos escuros onde no haberá ningún avance científico nin filosófico entre os séculos VI e VIII. **Esta solución ao problema é a predominante ata a aparición de Tomé de Aquino no s.XIII.**

Aínda que existiron propostas de solución distintas da agustiniana durante a idade media ningunha delas tivo a importancia e as repercusións da agustiniana que

perdurará ata o s.XIII que será cando **Tomé de Aquino propón unha solución distinta. Para entender este cambio na consideración das relación entre razón e fe é necesario explicar a influencia do filósofo árabe Averroes en occidente.** Será a partires do século XIII cando a filosofía aristotélica se dé a coñecer en occidente grazas ás traducións e comentarios dos filósofos árabes especialmente os comentarios e traducións de Averroes. A repercusión da obra deste filósofo árabe foi tal que se formará un movemento en occidente de seguidores que dará lugar á corrente do **Averroísmo latino** no século XIII. Unha das teses centrais e máis polémica desta corrente será a **defensa da teoría da dobre verdade** segundo a cal pódense dar respostas contrarias a un mesmo problema desde a razón e a fe e as dúas terían o mesmo valor. Loxicamente neste contexto de aparición dun sistema filosófico tan consistente como o aristotélico e coa forza da corrente averroísta e a teoría da dobre verdade farase necesaria unha nova resposta ao problema razón-fe distinta da agustiniana que se torna insuficiente. **Será necesario un rebrandamento do problema en termos máis actuais e acordes co momento. Esta nova solución será proporcionada polo filósofo aristotélico Tomé de Aquino.**

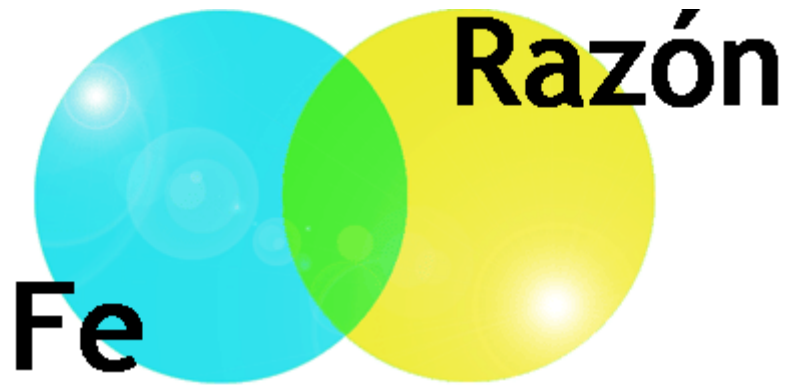


Pode ser considerado o primeiro pensador cristiá que separa razón e fe dándolle polo tanto á filosofía un carácter independente da teoloxía. A filosofía é un produto humano que ten como punto de partida os seres sensibles, mentres que a teoloxía é un produto de deus que ten como punto de partida a revelación e a fe polo que relixión e filosofía, fe e razón son dúas realidades distintas. A razón é algo natural que ten como obxectivo obter unhas conclusións a partir dunhas premisas, mentres que a fe é un

acto de asentimento, de aceptación e acatamento dunha premisas dadas (dogmas) que non son evidentemente verdadeiras. **Son, polo tanto, fontes de coñecemento distintas que non significa que non colaboren mutuamente.** Esta colaboración é nun dobre sentido xa que a razón humana é limitada e non pode chegar a coñecer todo e a fe informaría daqueles contidos ós que a razón non pode acceder, é dicir, completa o coñecemento. E por outra banda a razón pode colaborar coa fe argumentando en favor dos seus contidos e convertendo a fe en teoloxía.

Esta independencia non significa que non existan algúns contidos comúns á razón e á fe. Aquino afirma que existen contidos propios e exclusivos da razón como **cuestións de lóxica e matemáticas**, e contidos propios e exclusivos da fe como os misterios e os milagres denominados **artigos de fe**. Máis existen un terceiro tipo de contidos que son comúns á razón e a fe e que lles denomina **preámbulos aos artigos de fe**. Estes contidos dos que tanto a razón (a filosofía) como a fe (relixión) nos informan son a existencia de deus, a inmortalidade da alma e a orixe do mundo. Estas cuestións son contidos da Teoloxía natural (racional) que nos ofrece verdades naturais

(racionais) sobre eles, e que se diferenza da Teoloxía revelada que nos informa dos artigos de fe e ofrécenos verdades reveladas. Esta afirmación de que existen contidos comúns á razón e a fe plantéxalle diversos problemas como que sentido ten a posibilidade de



chegar a un mesmo coñecemento por dúas vías cando a fe sería suficiente. Resposta a esta obxección dicindo que non todo o mundo ten o tempo e a preparación suficiente para acceder a este coñecemento por medio da razón polo que é necesaria a fe para que todos podan chegar a coñecer estas verdades. Por outra banda a **existencia de contidos comúns pode levar a que nalgún momento a razón chegue a conclusións contrarias á fe. Tomé de Aquino non acepta a teoría da dobre verdade polo que como cristián considerará que é a razón a que está errada e debe revisar os seus argumentos para adecualos á fe. Esta solución supón que a autonomía que lle concede á razón é limitada xa que sempre estará subordinada á fe nunha clara afirmación da superioridade da fe sobre a razón. Dentro da filosofía medieval será Ockham o único pensador que separe por completo razón e fe negando que haxa contidos comúns a ámbalas dúas.**

A reposta do aquinate ten de positivo que ao concederlle certa autonomía á



razón, aínda que limitada, abre o camiño para unha posterior afirmación da autonomía da razón, proceso que non se concluírá ata á modernidade coa figura de Kant na Ilustración (XVIII). Por outra banda o feito de que a autonomía da razón sexa limitada provocará a coerción do pensamento filosófico e científico impedindo ou dificultando o desenvolvemento de ciencias como a física,

astronomía (Galileo, Giordano Bruno...) e novas formas de organización políticas máis democráticas ao servir o cristianismo de fundador de réximes absolutistas e inspirar políticas contrarias a unha racionalidade máis universal e respectuosa con distintas formas de pensamento humano.

TEXTO**TOMÉ DE AQUINO; Suma contra os xentís, I-7.**

Neste texto Aquino está a expoñer a complementariedade entre a razón e a fe afirmando que os postulados da fe non poden ser contrarios á razón. Explica que existen certos principios naturais que permiten o coñecemento e serven para discernir o verdadeiro do falso. Estes principios naturais foron postos en nós por Deus polo que non ten moito sentido que o coñecemento obtido pola fe contradiga o coñecemento racional. Deus sendo creador tanto do coñecemento natural (racional) e do coñecemento obtido pola fe (revelación, sobrenatural) non provocará unha contradición entre as dúas fontes de coñecemento.

Ademais aparece a idea da superioridade da fe fronte á razón na medida en que a fe informa de feitos aos que á razón non ten acceso (ex: miragres)

En canto a que a verdade da razón non é contraria á verdade da fe cristiá

Malia que a citada verdade da fe cristiá exceda a capacidade da razón humana, aínda así, aquelas que son inspiradas pola razón de xeito natural, non poden ser contrarias a esta verdade.

Pois o que é innato á razón por natureza é evidente que é extremadamente veraz, ata tal punto que non é posible pensar que sexa falso. E tampouco é lícito crer que é falso o que se ten a partir da fe, logo de ser confirmado de maneira tan evidente por Deus. Así pois, xa que só o falso é contrario ao verdadeiro, como se demostra claramente ao examinar as súas definicións, é imposible que a citada verdade da fe sexa contraria a estes principios que a razón coñece por natureza.

Así mesmo, o que é infundido polo docente na alma do discípulo contén o saber do mestre, a non ser que ensine de xeito ficticio, o que non é lícito dicir de Deus. **E o coñecemento dos principios que nos son coñecidos por natureza foi inspirado en nós por Deus, xa que el mesmo é o autor da nosa natureza. E tamén a divina sabedoría contén estes principios. E así, todo o que é contrario a estes principios, vai en contra da divina sabedoría. Pois ben, isto non é posible de Deus. Logo, o que se obtén da revelación divina mediante a fe non pode ser contrario ao coñecemento natural.**

TOMÉ DE AQUINO; Suma contra os xentís, lib. 1, cap 7n. 1-3

Tradución ao galego: Álvaro X. Pérez Vilariño; IES García Barros (A Estrada)

3. RELACIÓNS POSTERIORES da filosofía medieval

A Idade Media é un período histórico dominado cultural, política e socialmente pola relixión cristiá, feito que condiciona todo o pensamento producido nesa época. Desde os seus inicios en Grecia a filosofía concíbírase sempre como unha investigación racional autosuficiente e, polo tanto, non podía haber ningunha outra forma de coñecemento por riba dela. Pero esa situación de privilexio truncouse coa chegada do cristianismo. **O pensamento cristiá, no lugar de ser unha filosofía a secas, converteuse nunha filosofía ao servizo da relixión, é dicir, transformouse nunha Teoloxía. Para esta a principal fonte de coñecemento non é a razón, senón a fe, isto é, unha forma de crenza. Por iso os teólogos cristiáns só aceptan as teorías filosóficas que amosen un acordo de fondo coa mensaxe cristiá.** Calquera filosofía contraria a esta mensaxe é catalogada de falsa e inmoral. Tanto na tradición agustinista, na que se confunden fe e razón, como na tomista, que distingue entre ambas, a fe considérase sempre unha fonte de coñecemento superior á razón ou, o que é o mesmo, á simple filosofía. De modo que a filosofía medieval non é propiamente un pensamento libre senón un pensamento subordinado á autoridade relixiosa. Isto reflíctese tamén nas teorías éticas e políticas da filosofía cristiá. Subordinan toda norma moral e civil ao poder canónico da Igrexa. Fiel representante disto é Tomé de Aquino, que fundamenta as leis natural e positiva na Teoloxía. De feito, aínda actualmente, a doutrina moral católica segue xirando en torno á teoría tomista.

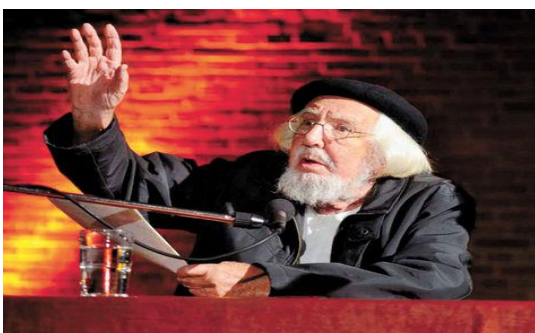
O pensamento filosófico non volveu a recuperar a súa independencia ata a Época Moderna, cando se impón o ideal dunha razón autónoma reclamando un espírito de libre investigación á marxe de inxerencias alleas á razón, como poden ser a fe ou a tradición. Vese isto nos filósofos racionalistas da modernidade, por exemplo Descartes, e tamén nos empiristas Locke e Hume. Locke, por exemplo, a diferenza do que sucedía na Idade Media, consideraba que tiña que ser a razón a que actuase como criterio para determinar a validez da relixión. Esta só será aceptable cando non contradiga principios racionais. Desta maneira quería eliminar da relixión todo elemento dogmático e supersticioso reducíndoa a preceptos morais razoables comúns a todas as crenzas (relixión natural). **Este novo espírito de liberdade intelectual caracterizará chegará aos pensadores da Ilustración no século XVIII.** Neste sentido é célebre a proclama do filósofo alemán Immanuel Kant: *Sapere aude!* (Atrévete a pensar por ti mesmo!). O proceso da afirmación e consecución da autonomía da razón foi longo e custoso e en certa medida podemos dicir que chega à súa maioría de idade coa Ilustración e Kant na súa obra: Que é a Ilustración?.

Despois destes cambios acaecidos na Modernidade, a separación entre filosofía e relixión xa a penas é cuestionada polos filósofos.

Por outra banda debemos destacar que no século XX vaise producir outra síntese de filosofía e cristianismo: á primeira síntese platónica que se coñecerá co nome de síntese platónico-agustiniana seguiralle á aristotélico-tomista. Estes pensadores marcarán o pensamento cristián ata a nosa época. Pois ben no século XX, na igrexa latinoamericana, vaise forxando un pensamento cristián que empregará **categorías**



marxistas para explicar o dogma. A esta teoría coñéceselle co nome de **teoloxía da liberación** xa que o seu obxectivo non é tanto salvar almas senón liberar ás persoas da explotación e miseria. Enténdense esta síntese nun contexto de inxustiza social provocado por un sistema de reparto da riqueza desigual onde agromarán grupos políticos e armados de ideoloxía marxista que pretenden modificar esta situación de inxustiza. Pois ben parte da igrexa latinoamericana, contra a igrexa oficial, abrazará as teses marxistas sendo moi críticos coa interpretación reaccionaria e moralista da igrexa e centrarase na mensaxe de igualdade e pobreza do cristianismo. **En lugar de poñerse da beira do poder económico e político estes relixiosos e relixiosas posiciónanse do lado dos desposeídos: o reino de deus non hai que buscalo noutro mundo, senón neste, mellorando as condicións materiais de vida das persoas. Leonardo Boff e Ernesto Cardenal son dous teóricos desta interpretación crítica do cristianismo.**



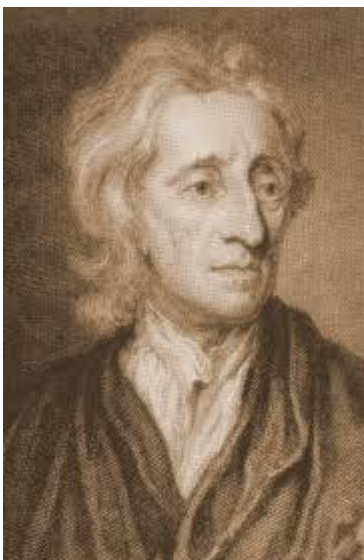
ERNESTO CARDENAL

Investiga sobre o seu pensamento e a súa vida

A FILOSOFÍA MODERNA



DESCARTES



LOCKE



HUME

ÍNDICE

1. Marco histórico e conceptual

2. Descartes, Locke e Hume. ESTÁNDARES DE APRENDIZAXE:

2.1 Descartes: o problema do método e o cogito

2.2 Hume: crítica das ideas de substancia e causalidade

2.3 O liberalismo político de Locke

1. Marco histórico e conceptual

Durante o período histórico do Renacemento, que aproximadamente abarca os séculos XV e XVI, prodúcese en Europa unha profunda transformación social, cultural, relixiosa e política. Resultado destes cambios abandónase paulatinamente o estilo de vida e o modelo de sociedade medievais, dando paso así a unha nova época histórica: a Época Moderna (S. XVII- XVIII). Se a cultura medieval era fundamentalmente **teocéntrica**, é dicir, Deus actuaba sempre como punto de referencia ó que había que recorrer nas explicacións relativas ó ser humano e á natureza, agora adóptase unha actitude **antropocéntrica**, pois substitúese a Deus polo ser humano como centro de referencia. Cada ser humano, cada individuo, é un ser autónomo que debe decidir sobre o destino da súa vida sen someterse á tutela da relixión. A felicidade, en consecuencia, deixa de ser un premio a acadar noutra vida (Cristianismo). Haina que buscar nesta vida por medio de actividades profanas e terreaais, isto é, propias da vida cotiá. Guiados por estes intereses renovados apareceu un novo grupo intelectual que recibe o nome de **Humanistas**. Estes recuperan as grandes correntes filosóficas da antigüidade desprendéndoas de toda adherencia relixiosa. Reaparecen así o platonismo, o aristotelismo, o epicureísmo e o estoicismo. Pero tal proliferación de filosofías distintas carrexou a desconfianza entre os intelectuais respecto á posibilidade de atopar unha verdade única. Por iso, cara finais do século XVI, implántase neles un forte **sentimento escéptico e un marcado individualismo relativista**. Pénsase que posto que non é posible atopar unha verdade



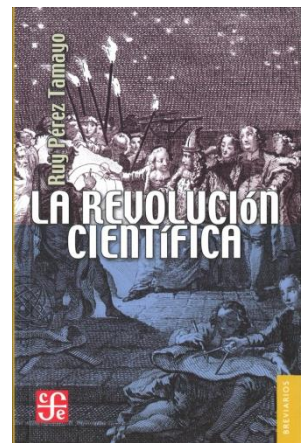


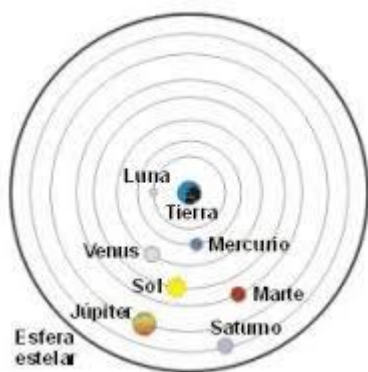
incuestionable en ningunha cuestión, cada un debería guiarse polas súas e propias opinións persoais.

Esta situación de desorientación e desconfianza intelectual e escepticismo agravouse aínda máis a raíz do clima social e político provocado coa **Reforma relixiosa de Martin Lutero** (1483-1546). Durante a Idade Media o cristianismo posuía unidade doutrinal (unidade na verdade) no fundamental, pero despois da intervención de Lutero rómpese esa unidade, esa verdade, e formáronse dúas faccións enfrontadas: católicos e protestantes. Isto trouxo consigo enormes tensións sociais que desembocaron nas chamadas “guerras de relixión” entre os recién creados estados europeos.

En consecuencia, a situación espiritual e social do Renacemento caracterízase por un forte **avance do escepticismo e pola inseguridade xerada coas tensións relixiosas. Un contexto de crise así dificulta sempre a realización do ben colectivo e reclama necesariamente a creación de novas bases sobre as que organizar a existencia humana.** Isto será, precisamente, o obxectivo que se proporán os pensadores saíntes desta situación: os filósofos modernos. **Á cabeza de todos eles, pois é o que inicia o novo camiño, atópase o filósofo francés René Descartes (1596-1650), que busca unha nova maneira de fundar a filosofía capaz de levar á supresión definitiva de todas as controversias herdadas tanto teóricas como prácticas. Pretende chegar a unha verdade que fundamente tanto o coñecemento teórico (científico) como práctico (ético-político) e así conseguir un coñecemento de carácter universal e necesario en todos os campos do saber. Deste xeito conseguiríamos unha existencia humanas máis feliz e segura.** En cambio outros, como por exemplo o inglés John Locke (1632-1704), será máis modesto e simplemente buscará principios prácticos que fomenten a tolerancia e permitan unha convivencia en paz entre as diferentes opcións intelectuais, políticas e relixiosas. En todo caso, o pensamento político que emerxe do Renacemento tende a limitar o poder da Igrexa en favor do poder civil, sobre todo nos estados nos que triunfou o protestantismo.

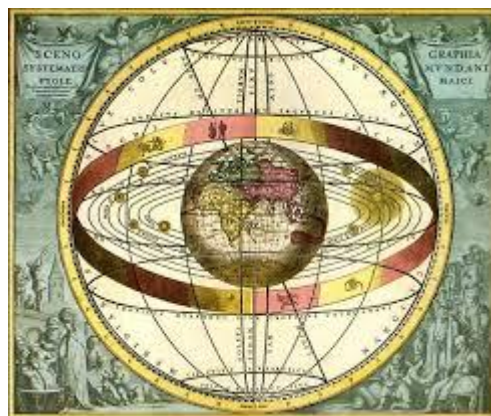
A filosofía moderna presenta características novas e diferentes con relación á filosofía medieval. Mentres esta última é fundamentalmente unha **teoloxía**, pois está centrada sobre todo no tema de Deus, a filosofía moderna, como consecuencia dos profundos cambios acontecidos no Renacemento, interésase antes que nada polo ser humano e, concretamente, pola Razón humana, pola capacidade cognoscitiva. De xeito que a separación entre Razón e Fe, reclamada polos averroístas medievais, preséntase





neste momento como premisa ineludible para a filosofía xa que a Razón humana é a única fonte do coñecemento. **Os filósofos modernos non cren, como facían os medievais, que o saber nos veña revelado por Deus e abonde cun acto relixioso de Fe para conseguilo, ó contrario, os seres humanos teñen que buscalo contando unicamente coas forzas da súa propia razón.** Pero antes de poñerse a investigar será necesario averiguar que pode coñecer o ser humano facendo uso da razón. En consecuencia, na modernidade a parte central da filosofía convertese nunha

teoría do coñecemento: estudo das posibilidades cognitivas da razón humana. Para sabelo os filósofos miran cara á **nova ciencia** buscando aí un modelo do que derivar as súas concepcións sobre a natureza do coñecemento humano. Os catros grandes homes causantes da revolución científica, que empezou no Renacemento e continuou ao longo do século XVII, foron Copérnico, Kepler, Galileo e Newton. Con eles deixase atrás definitivamente a filosofía aristotélica da natureza e entramos nunha época científica, a que aínda segue caracterizando ao mundo actual. Os cambios acontecen na Astronomía (substitución do xeocentrismo polo heliocentrismo) e, sobre todo, na Física (nova teoría do movemento...). Esta trae consigo a aplicación dun novo método de investigación, o chamado **método experimental** ou método hipotético dedutivo. O característico deste método consiste en combinar a observación ou o experimento co cálculo matemático.



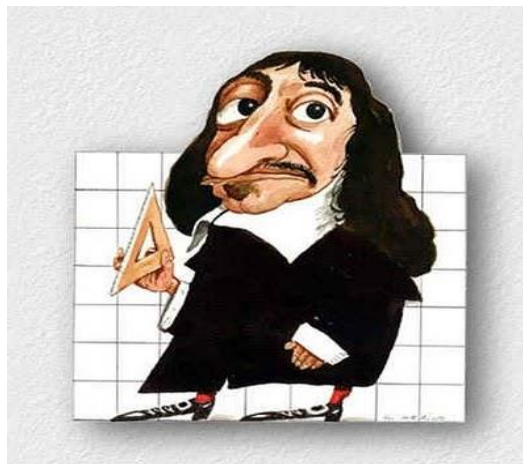
Tomando como referencia o método científico apareceron na modernidade dúas correntes filosóficas opostas: Racionalismo e Empirismo. O primeiro destaca e adoptará como modelo para a súa proposta de método o **elemento matemático** da nova ciencia, e o segundo o elemento *experimental*. Posto que as matemáticas, saber que está a dar un pulo á ciencia, son unha ciencia independente da experiencia e puramente racional, os racionalistas crían que a razón humana era capaz de producir ideas por si mesma sen derivalas de ningunha observación empírica, sendo estas ideas, ademais, as únicas válidas (*ideas innatas*). De modo que a filosofía, se quería obter certeza nas súas teorías, tería que construírse a partir destas ideas. Entre os racionalistas destacan o seu fundador **René Descartes** (1596-1650), creador tamén da filosofía moderna, e Baruch Espinosa (1632-1677). Os empiristas, pola contra, consideraban que a Razón humana só pode obter ideas fiables derivándoas dalgún tipo de observación ou experiencia. Estes prestan maior atención ao avance na ciencia que se produce co método experimental que tanto defende Newton. Rexeitán, polo tanto, o innatismo dos racionalistas. Engaden a isto, ademais, que o coñecemento humano tampouco pode ir alén da

experiencia, é dicir, esta actúa non só como orixe senón tamén como un límite (razón crítica) infranqueable para o coñecemento humano. Os dous filósofos empiristas máis importantes foron **John Locke** (1632-1704), célebre tamén por ser un dos pais do liberalismo político, e **David Hume** (S. XVIII), filósofo escéptico que extremou os principios do empirismo poñendo en cuestión incluso a certeza da ciencia e sometendo a unha dura crítica todas as teorías metafísicas sobre Deus, a alma, etc.

2. Descartes, Locke e Hume

2.1. O problema do método e a evidencia do cogito. (DESCARTES)

Descartes, filósofo, matemático e físico naceu en 1596 en La Haye, Francia. De pequeno recibiu unha educación tradicional nun colexio xesuíta, que para o único que lle serviu foi para convencerse da inutilidade do estudio libresco. Desenganado polos estudos foi a París a vivir no gran mundo da sociedade. Posteriormente enrolouse como militar nas tropas bávaras e participou case durante tres anos en diferentes batallas na chamada *guerra dos trinta anos*. En 1621 abandona a actividade militar e dedícase a viaxar por toda Europa, ata que finalmente recala en Holanda, onde se centra no cultivo da filosofía e publica a maioría das súas obras. En 1649 é chamado pola raíña Cristina de Suecia, interesada pola nova filosofía cartesiana, e trasládase a Estocolmo. Un ano despois morrerá nesta cidade a causa dunha enfermidade contraída.

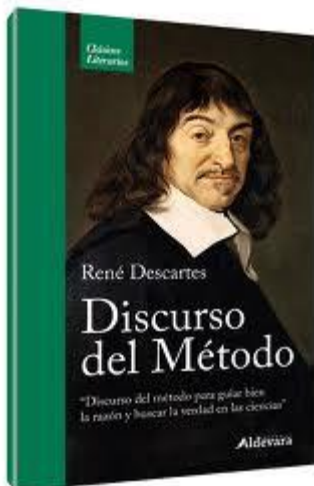


Descartes será considerado o iniciador da terceira etapa da filosofía que aborda como cuestión central o problema do coñecemento humano: a Filosofía Moderna. Tamén é o inaugurador da primeira corrente filosófica desta etapa que da resposta a esta cuestión: o Racionalismo. As súas obras filosóficas máis salientables son *Discurso do método*, *Meditacións metafísicas* e *Principios de filosofía*.

René Descartes coa súa formación académica chega á seguinte diagnose: a filosofía non avanza fronte as demais ciencias que están a experimentar un progreso revolucionario en gran medida debido ao emprego das matemáticas como saber instrumental. Ademais estase a producir unha disgregación o saber humano (separación das ciencias) cando a razón humana é única polo que a sabedoría humana tería que ser única. Esta sabedoría humana única ten como base a metafísica, saber que non está a aplicar nin método nin matemáticas nas súas análises. Debido a esta falla de precisión e exactitude non só a metafísica está en perigo senón tamén todo o edificio

do coñecemento humano (verémonos abocados ao escepticismo). A causa desta situación: é a falta dun método único para todas as ciencias e a non aplicación deste método e das matemáticas á metafísica. O proxecto cartesiano é, xa que logo, un intento de fundamentación do saber humano (loita contra o escepticismo) e de unificación das ciencias pescudando para isto un método único con carácter matemático. Pretende así rematar co escepticismo característico da súa época e conseguir unha filosofía que axude a camiñar seguros pola vida. **Expliquemos este proxecto.**

Segundo Descartes, a función da filosofía debe consistir en atopar verdades incuestionables, pero non só a nivel teórico (científico), senón a nivel práctico (ético-político) de xeito que teñan consecuencias favorables sobre as condicións de vida e orienten de maneira firme a conduta dos individuos. Que isto non se tivese conseguido antes non sería máis que unha consecuencia derivada da carencia dun método axeitado na filosofía. Polo tanto, se os filósofos queren atopar a verdade e



eliminar as discrepancias entre os seres humanos, teñen que dispoñer previamente dun método que guíe as súas pescudas na dirección correcta. Sen método a filosofía está perdida e nunca poderá acadar a verdade en ningún asunto quedando atrapada no escepticismo. En consecuencia, o **método** convertese no **problema previo** e fundamental da filosofía cartesiana. Unha vez atopado o método a razón humana terase que deixar guiar por el e así desaparecerán os problemas tanto teóricos como prácticos, conseguindo un coñecemento seguro e fiable como as matemáticas.

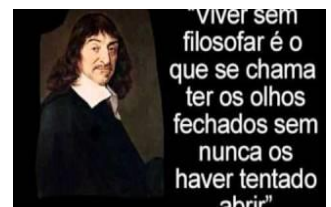
Para Descartes resulta claro que a filosofía anterior, así como a relixión e os costumes e tradicións dos pobos, onde reina a disparidade de criterios, non son lugares axeitados

para buscar un método seguro, único e aceptable por todos (universal). Pero no seu tempo as matemáticas estaban dando novos e mellores rumbos á ciencia moderna, facendo que progrese e consiga coñecementos firmes e seguros, de aí que na elaboración do método Descartes dirixa a atención ás matemáticas. De maneira que **as matemáticas convértense no exemplo e modelo a imitar polo resto de saberes e ciencias.** En consecuencia, o **proxecto cartesiano** consistirá en trasladar o rigor e precisión das matemáticas á filosofía e á ética. É dicir, o propósito de Descartes é **construír unha filosofía matemática, unha filosofía que permita comprendelo todo coa mesma certeza que está a acontecer xa nas matemáticas.** Para acadalo, a filosofía terá que empregar un método de coñecemento similar ó das matemáticas. Este método ten que axudar á razón humana a distinguir sen ningún tipo de dúbida o verdadeiro do falso nas cuestións filosóficas e éticas. De modo que Descartes elaborará o seu método filosófico fixándose no proceder das matemáticas. Segundo Descartes, o que fan os matemáticos é **deducir** teoremas a partir duns axiomas

(principio indubidable) ou principios evidentes. Que sexan evidentes significa que son coñecidos por medio da razón con total independencia da experiencia (coñecemento que ofrecen os sentidos). A esta operación Descartes chámalle **intuición**. Polo tanto, a INTUICIÓN e a DEDUCCIÓN serían as operacións fundamentais da razón cando está a actuar no coñecemento matemático. En consecuencia, o método da filosofía terá que modelarse de acordo con estas dúas operacións cognitivas fundamentais. É así como Descartes formula catro regras para o método filosófico:

Regra da evidencia. Admitir unicamente como verdadeiro o que se nos presente á razón con total evidencia. O evidente é unha concepción mental pura tan clara e distinta que non pode poñerse en dúbida, en oposición ó que resulta escuro e confuso. Correspóndese, polo tanto, coa operación intelectual da *intuición*. Hai que sinalar que Descartes refírese a unha imposibilidade lóxica de dúbida e non a unha imposibilidade psicolóxica.

Regra da análise. Dividir os problemas ou dificultades que se examinen en cantas partes sexa posible, ata chegar ós elementos máis simples (ideas claras e distintas).



Regra da síntese. Proceso inverso ó anterior. Consiste en conducir ordenadamente os pensamentos, empezando polos elementos máis simples, para ir ascendendo gradualmente ata o coñecemento dos máis complexos. Este é o momento da *dedución*.

Regra da proba. Facer frecuentes revisións e comprobacións dos dous momentos anteriores para estar seguros de non ter omitido nada.

Descartes pensaba que coa axuda deste método a razón humana podería descubrir a verdade respecto de calquera asunto. Non habería nada, por moi complicado e difícil que fose, que non estivese ó alcance desta razón metódica. Pensaba, ademais, que posto que a razón é a mesma en todos os seres humanos, de **usar todas as ciencias o mesmo método poderíanse unificar todas nun único saber.** Este saber único chámalle Descartes a *Sabedoría humana*, e represéntao metaforicamente como unha árbore cuxas raíces son a *metafísica*, o tronco a *física* e as ramas as ciencias técnicas máis a *medicina* e a *moral*.

En conclusión, segundo o plan cartesiano, a metafísica ten que proporcionar os principios do coñecemento humano, principios evidentes é coñecidos por intuición. Unha vez obtidos estes a razón deducirá sistematicamente e con certeza o resto das ciencias se aplica as regras do método. Por iso, o primeiro que ten que abordar Descartes, antes que nada, é a metafísica, isto é, o coñecemento dos principios da árbore do saber. Con este obxectivo Descartes aplica o seu método á filosofía

buscando principios seguros desde os que deducir, sen necesidade da experiencia, o conxunto do saber. Así, de acordo coa esixencia de evidencia da primeira regra do método, **Descartesponse a dubidar de todo aquilo sobre o que haxa o máis mínimo indicio de dúbida.** Hai que sinalar que como Descartes non é un escéptico **adoptará provisionalmente, mentres dure o proceso de dúbida, unha moral provisional** coa que seguir orientando a súa conduta na vida cotiá. É dicir, a dúbida afecta ás cuestións teóricas e non, provisionalmente, á moral xa que non podemos parar de vivir cos demais e precisamos unha moral provisional. **Teñamos en conta que a dúbida é unha esixencia do método polo que só é un instrumento para chegar á verdade.**

DESCARTES –texto 1

Regras para a dirección do espírito, Regra IV

IDEA: importancia do método para o coñecemento verdadeiro e definición cartesiana do método

Emporiso é ben mellor nin pensar en investigar a verdade sobre cousa ningunha que facelo sen método: pois é moi certo que os estudos desordenados e as meditacións escuras desta caste confunden a luz natural e cegan os enxeños; e aqueles que así se afagan a camiñar nas tebras a tal punto enfeblece a agudeza dos seus ollos que, ao pouco, non poden aturar a luz do día; o cal ademais é confirmado pola experiencia, pois moi frecuentemente [cantas veces] vemos que aqueles que nunca se dedicaron ás letras, pronuncian xuízos sobre as cousas comúns e correntes con moita máis solidez e claridade que aqueles que botan a vida nas escolas. **Por método entendo as regras certas e fáciles tales que, se alguén as observa rigorosamente, nunca tomará nada falso por verdadeiro** e, sen gastar as forzas do seu espírito inutilmente, senón sempre aumentando o seu saber progresivamente, **chegará ao verdadeiro coñecemento de todo aquilo do que sexa capaz.**

DESCARTES –texto 2

Discurso do método

IDEA: Regras do método e carácter matemático do método

Foi isto causa de que eu pensara que se precisaba buscar outro método que, comprendendo as vantaxes destes tres, estivese exento dos seus defectos. E, como a abundancia de leis fornece decote escusas para os vicios, de xeito que un Estado está tanto mellor regulamentado canto, non tendo senón moi poucas leis, estas son moi estreitamente observadas; así, **en lugar dese gran número de preceptos dos que está composta a lóxica, crin que, sempre que toma-se unha firme e constante resolución de non deixar de observalos nin unha soa vez, abondaría cos catro seguintes.** Consistía o **primeiro** en non **aceptar xamais ningunha cousa como verdadeira que non coñecese evidentemente ser tal;** é dicir, evitar coidadosamente a precipitación e a prevención; e non aceptar nada nos meus xuízos senón aquilo que se presentase tan **claramente e tan distintamente** ó meu espírito que non tivese ocasión ningunha de poñelo en dúbida. O **segundo**, **dividir cada unha das dificultades** que examinase en tantas partes como fose posible e requirible para mellor resolvelas. O **terceiro**, **conducir por orde os meus pensamentos, comenzando polos obxectos máis simples e máis doados de coñecer, para subir pouco a pouco, como por graos, ata o coñecemento dos máis compostos;** e supoñendo mesmo unha orde entre aqueles que non se preceden naturalmente os uns os outros. E o **derradeiro**, **facer en todo enumeracións tan completas,** e revisións tan xerais, que estivese seguro de non omitir nada. Esas longas cadeas de razóns, todas simples e fáciles, das que **os xeómetras teñen costume de se serviren para chegar ás súas máis difíciles demostracións,** déronme ocasión de imaxinar que tódalas cousas que poden caer baixo o coñecemento dos homes sucédense as unhas ás outras da mesma maneira, e que, soamente con absterse de aceptar como verdadeira ningunha que non o sexa, e gardar sempre a orde precisa para deducilas unhas das outras, non pode haber entre elas ningunha tan afastada á que finalmente non se chegue, nin tan agachada que non se descubra. **E non me foi difícil buscar por cales era necesario comezar, pois sabía xa que era polas máis simples e as máis doadas de coñecer; e, considerando que entre cantos teñen con anterioridade procurado a verdade nas ciencias, só os matemáticos puideron atopar algunhas demostracións,** é dicir, algunhas razóns certas e evidentes, non dubidaba que debería comezar polas mesmas que eles tiñan examinado (...).

R. DESCARTES, Discurso do método, Ed. Xerais de Galicia, Vigo, 2001, pp. 44-45. Trad. Miguel Vázquez Freire.

A dubida cartesiana opera en tres niveis distintos:

1º) Dubida da información que nos ofrecen os sentidos. Estes engánannos en moitas ocasións, polo tanto, considera Descartes, é posible que nos enganen sempre. En conclusión, nunca podemos estar seguros do coñecemento sensible.

2º) Dubida da existencia do mundo. Pode que os sentidos nos enganen, isto é, que as cousas non sexan propiamente como nolas amosan eles. Mais ¿podemos dubidar de que existe aí fora o mundo percibido? Descartes afirma que sí podemos dubidar da existencia do mundo pois, argumenta, cantas veces non soñamos con situacións e cousas moi reais que despois resultan ser meros soños. En consecuencia, pode que o mundo non sexa mais que un soño xa que, desde un punto de vista racional, non hai maneira de distinguir o soño da vixilia.

3º) Dubida das verdades das matemáticas. Como vimos antes, Descartes tiña en grande estima as matemáticas, e non sen razón, pois as operacións matemáticas parecen ser sempre certas, xa sexa soñando ou espertos. Aínda así, Descartes forza ó máximo a súa dúbida metódica ó atopar tamén un razoamento en contra da verdade das matemáticas. Argumenta que podería ser que algún *Deus ou ser maligno* fixese a mente humana de tal xeito que sempre que razoa matematicamente se equivoque, aínda que nós non sexamos conscientes de tal erro. Debemos polo tanto sintetizar en dúas as características da dúbida: **metódica e non real** (é dicir, non é a dubida dun escéptico, senón dun buscador da verdade) e ten un **carácter universal xa que pon en tela de xuízo toda verdade**.



Chegados a este punto, e tendo en conta a hipótese **do ser maligno**, parece que non pode haber nada exento de dúbida. É dicir, parece que o escepticismo sería a actitude racional máis lóxica. Mais, esta non é a conclusión de Descartes, xa que opina que hai algo do que non podemos dubidar: o feito mesmo de que dubidamos, isto é, de que pensamos que todo é cuestionable. Podo desconfiar dos sentidos e pode que o mundo non exista e, incluso, que as matemáticas non sexan certas, pero é imposible que eu que dubido de todo iso non exista, polo menos en tanto que acto de pensar dubitativo. Di Descartes:

“Mentres quería pensar que todo é falso, era preciso que eu, que o pensaba, fose algo, e observando que esta verdade, *eu penso logo existo*, era tan sólida e tan certa que nin a máis extravagantes suposicións dos escépticos eran incapaces de derribala, considerei que podía recibila sen escrúpulo como o primeiro principio da filosofía que buscaba” (*Discurso do método*, 4ªP)

Co “**penso logo existo**” (*cogito ergo sum*) Descartes establece o *Cogito* (pensamento) como principio indubidable sobre o que



poder construír toda a sabedoría humana. A existencia do pensamento é unha intuición inmediata que ningunha dúbida pode quebrantar. E posto que é a primeira idea clara e distinta que atopa tómaa como modelo e medida para a determinación de calquera outro coñecemento. En adiante, todo o que se capte con igual claridade e distinción será tamén certo. Deste xeito establece Descartes o seu *criterio de certeza*. A verdade, para Descartes, dependerá da claridade e distinción que atope a mente no seu interior. Deste xeito despunta na filosofía unha nova actitude, a do *idealismo*, fronte á tradicional do *realismo*. Se para o realismo o primeiro é o mundo (a *Phisis*) para o idealismo o primeiro é o pensamento sendo o mundo unha realidade cuestionable. Situámonos ante un cambio de paradigma revolucionario que se coñece como o *xiro subxectivista* que será característico da Filosofía Moderna, e sitúase en oposición ao *paradigma obxectivista* clásico e medieval. Para a filosofía grega o coñecemento era de obxectos, segundo fose a realidade así sería o coñecemento, agora na modernidade o coñecemento non recae directamente no obxecto senón nas ideas dos obxectos, da realidade. O coñecemento é de ideas e non de obxectos. Para explicar o proceso do coñecemento hai que atender ao suxeito e non á relación deste coa realidade como en Platón.

DESCARTES –texto 3

Meditacións metafísicas, Meditación Segunda

IDEA: dúbida metódica e primeira verdade indubidable

Xa que logo, supoño que todas as cousas que vexo son falsas: convénzome de que nada foi de todo como a miña memoria chea de mentiras me representa; penso que non teño sentidos; creo que o corpo, a figura, a extensión, o movemento e o lugar só son ficcións do meu espírito. Que poderá, logo, ser considerado verdadeiro? Se cadra, só unha cousa, que non hai nada certo no mundo. Mais, que sei respecto de se hai algunha outra cousa diferente destas que veño de xulgar incertas, algunha acerca da cal non poida ter a menor dúbida? Non hai ningún Deus, ou calquera outra potencia que me poña no espírito eses pensamentos? Isto non é necesario, pois quizais poida eu ser quen de producilos por min mesmo. Logo eu, cando menos, non son algunha cousa? Pero neguei xa que tivese sentidos nin ningún corpo. **Dubido con todo, pois que se segue diso?** Serei tan dependente do corpo e dos sentidos que non poida ser sen eles? Pero convencinme de que non había absolutamente nada no mundo, que non había ningún ceo, ningunha terra, ningún espírito, ningún corpo; non me convencín logo de que tampouco eu non era nada? Non,

certamente, eu sen dúbida era algo se me convencera ou simplemente se pensara algunha cousa. Pero hai un non sei qué enganoso, moi poderoso e moi trampulleiro, que emprega toda a súa industria en enganarme sempre. **Non hai logo dúbida de que eu son, se el me engana;** e engáneme tanto como queira que non poderá endexamais facer que eu non sexa nada, senón que tanto máis pensarei ser algunha cousa. **De xeito, que despois de telo ben pensado, e de ter coidadosamente examinado todas as cousas, cómpre concluír, en fin, que esta proposición: Eu son, eu existo, é necesariamente verdadeira, cantas veces eu a pronuncie ou a conciba no meu espírito.**



RENÉ DESCARTES; Meditacións Metafísicas (1641), «Meditación 2ª: Da natureza do espírito humano, e de que é máis doado de coñecer que o corpo» Trad. de Miguel Vázquez Freire, IES Eduardo Pondal, Santiago de Compostela.

Efectivamente, o que Descartes ten por primeira verdade só garante a miña existencia como pensamento, mais os obxectos ós que se refiren os meus pensamentos poden non existir. Por conseguinte, **a existencia dun mundo exterior ós nosos pensamentos necesita dunha demostración.** En opinión de Descartes, para efectuar esta demostración hai que partir do primeiro que sabemos que existe: o cogito e as dúas ideas.

Comeza por afirmar que no pensamento hai tres **tipos de ideas**:

Adventicias: son as ideas de cousas supostamente exteriores á nós e adquiridas a través dos sentidos, os cales, como sabemos, non son de fiar.

Ficticias: son as que inventa libre e arbitrariamente o imaxinación combinando as ideas adventicias (por ex: “serea”).

Innatas: ideas que están na mente humana e que non proceden nin dos sentidos nin da imaxinación (por ex: as ideas de “pensamento” e “existencia” incluídas no *cogito ergo sum*)

Os dous primeiros tipos de ideas non son fiables por provir dunha realidade da que non temos seguridade da súa existencia, e por iso Descartes non as ten en conta. De modo que se centra nas ideas innatas, entre as que atopa a idea de Deus. Si existise

Deus, na mediada en que é un ser perfecto e bondadoso, non puido crear o noso pensamento para que se equivoque sempre. De aí que despois de establecer a verdade do *cogito*, precisa asegurar a verdade da correspondencia da ideas do mundo e o mundo, así o segundo problema ó que se enfrenta é o da existencia divina. Como punto de partida para demostrar a existencia de Deus toma, como non pode ser doutro xeito, o pensamento e as súas ideas, é dicir, o único que de momento é certo e indubidable.

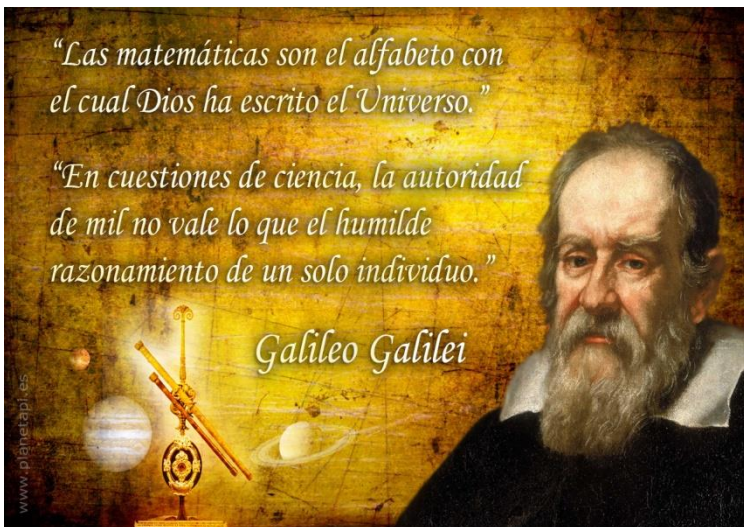
A dicir de Descartes, esta idea non é adventicia (o cal parece evidente) nin tampouco ficticia. Pero como a atopamos na nosa mente entón é innata. ¿Significa isto que Deus existe fóra da nosa mente? De momento non estamos autorizados a concluír algo así. Só podemos dicir que temos a idea de Deus, mais non que exista realmente como algo distinto dunha mera idea. Para afirmar lexitimamente a existencia de Deus previamente teremos que demostralo. Con tal fin Descartes formula, distintas demostracións da existencia divina.

Dúas demostración teñen unha argumentación moi semellante **partindo das ideas de perfección e ser perfecto** respectivamente e aplican as dúas o principio de causalidade. Unha delas parte da afirmación de que en tanto que dubido non son un ser perfecto mais temos en nós a idea de ser perfecto e pregúntase pola causa desta idea. Aplicando o principio de causalidade afirma que o efecto non pode conter máis perfección e realidade que a causa polo que eu, ser imperfecto, non podo ser a causa desa idea. Ademais se eu fose perfecto sería causa de min e daríame a min todas as perfeccións que atribúo a Deus, en consecuencia, a causa desa idea na miña mente ten que ser un ente realmente perfecto. Conclusión: Deus existe.



Na mesma liña e partindo da idea de substancia e da idea de **Deus como ser infinito** chega a concluír, aplicando o principio de causalidade a existencia de Deus. Parte de que eu podo ser causa da idea de substancia que aplico a min e as cousas extensas así como dos modos da substancia extensa (extensión figura e movemento), mais teño en min a idea de Deus como unha substancia infinita, eterna, inmutable...e vaise preguntar pola causa desta idea. Conclúe, igual que no razoamento anterior, que a idea de substancia infinita non pode ser producida por min que son finito, polo que é preciso afirmar a existencia dun der infinito como causa desta idea. Polo tanto Deus existe.

A outra proba, a priori, consiste nunha nova versión do *argumento ontolóxico* proposto xa no século XI por Anselmo de Canterbury. Dentro do concepto de Deus estaría incluída xa a súa existencia, do mesmo xeito, por exemplo, que dentro do



concepto de triángulo vai incluído que a suma dos seus tres ángulos sexa igual a dous ángulos rectos. Polo tanto, Deus existe.

Unha vez probada a existencia de Deus o problema da existencia do mundo resólvese facilmente. Como Deus é un ser perfecto entón formará parte del tamén unha bondade infinita. Polo tanto, este Deus tamén ten que ser veraz e non nos puido

crear de tal modo que todos nos enganemos cando cremos tan firmemente na existencia do mundo. Hai que concluír que o mundo tamén foi creado por el e, conseguintemente, existe (Deus é o garante da obxectividade - garante da verdade). Isto quere dicir que Deus é o *garante da correspondencia entre as miñas ideas e o mundo* polo que o sistema da filosofía de Descartes atopa aquí a súa parte máis débil ao necesitar a Deus para completar o seu sistema. Adoitase coñecer este problema da demostración do mundo exterior como o **solipsismo cartesiano** na medida en que non é capaz de garantir a existencia do mundo exterior sen a intervención de deus: en Descartes o pensamento quédase pechado en si mesmo.

Será o empirista Hume o primeiro en eliminar a Deus da filosofía. Ademais do *cogito*, de Deus e da existencia do mundo, só os coñecementos puramente racionais e de carácter matemático son seguros e fiables. Deste xeito, de paso, Descartes fundaba metafisicamente a física moderna en tanto que coñecemento matematizable da natureza (Galileo). A ciencia moderna mantiña que non podemos estar seguros de calidades do mundo como a cor, olor, sabor, etc, que captamos cos nosos sentidos (*calidades secundarias*), pero do que non podemos dubidar é doutras calidades do mundo matematizables como extensión, figura, movemento, etc. (*calidades primarias*).

DESCARTES –texto

Discurso do Método, Parte IV

IDEA: demostración da existencia de Deus a partir de idea de Deus como causa da nosa idea de ser perfecto. Non podemos ser causa de nós mesmos xa que nese caso dariamos todas as perfección posibles. É un tipo de demostración a priori.

De seguido, reflexionando sobre o feito de eu dubidar e que, en consecuencia, o meu ser non era completamente perfecto, pois vía claramente que era unha maior perfección coñecer que dubidar, ocorréuseme pensar de onde aprendera eu a pensar nalgunha cousa máis perfecta do que eu era; e coñecín evidentemente que debía ser dalgunha natureza que fose en efecto máis perfecta. Polo que fai aos pensamentos que tiña de moitas outras cousas fóra de min, como o ceo, a terra, a luz, a calor e mil outras, non estaba preocupado por saber de onde veñen, a causa de que, non observando nada neles que semellase facelos superiores a min, podía eu crer que, se eles eran verdadeiros, o eran por unhas dependencias da miña natureza, en tanto que ela tiña algunha perfección; e se non o eran, tíñaos da nada, é dicir, eles estaban en min por algo que eu tiña de imperfecto. **Pero non podía ocorrer o mesmo coa idea dun ser máis perfecto có meu; pois era cousa manifestamente imposible tela da nada; e como non hai menos repugnancia en que o máis perfecto sexa unha consecuencia e unha dependencia do menos perfecto, do que a hai de que da nada proceda algo, non a podía ter tampouco de min mesmo. De xeito que só quedaba que ela fose posta en min por unha natureza que fose verdadeiramente máis perfecta do que eu era, e mesmo que tivese en si todas as perfeccións das que eu puidese ter algunha idea, é dicir, para explicalo nunha palabra, que fose Deus.** Ao que engadín que, xa que coñecía algunhas perfeccións que eu non tiña, non era o único ser que existía (usarei aquí libremente, se se me permite, as palabras da Escola), senón que necesariamente era preciso que houbese algún outro máis perfecto, do cal eu dependese, e do que adquirise todo canto eu tiña. Pois se eu fose só e independente de calquera outro, de xeito que tivese por min mesmo o pouco que participaba do ser perfecto; pola mesma razón podería ter por min mesmo todo o restante que sabía que me faltaba, e ser así eu mesmo infinito, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente e, en fin, ter todas as perfeccións que podía observar que están en Deus.

René Descartes; Discurso do Método, Parte IV. Trad. de Miguel Vázquez Freire, IES Eduardo Pondal, Santiago de Compostela.

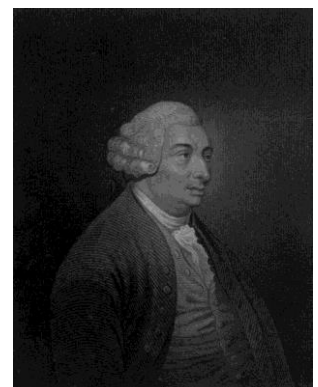
2.2 Hume*: crítica das ideas de substancia e de causalidade

*No caso de texto estándar debemos empregar antes do estándar o contexto da Filosofía Moderna exposto ao inicio desta etapa. Ver a presentación da aula virtual onde se compara o racionalismo e empirismo.

David Hume naceu o ano 1711 en Edimburgo, e alí morreu o ano 1776. As súas obras máis importantes son *Tratado da natureza humana* e *Investigación sobre o entendemento humano*. En ambos escritos continúa a dirección empirista da filosofía iniciada por Locke, só que levándoa ata as súas últimas consecuencias. Segundo Locke, non existe ningún coñecemento válido que non sexa derivado da experiencia, entendendo por experiencia toda a información que adquire a mente humana a través dos sentidos (vista, tacto, gusto, etc.) Aos contidos da mente así adquiridos chámalles Locke “ideas”. E di que hai ideas simples, as que se refiren a unha única cualidade, como as de amarelo, branco, calor,



frío, brando, duro, amargo, doce, etc., e outras máis complexas que forma o entendemento combinando as anteriores. Estas últimas son os conceptos. De modo que o coñecemento humano consiste ou nunha idea simple ou nunha combinación de ideas simples. Pois ben, Hume chamará ás ideas simples de Locke “impresións” ou “percepcións”, e considera que toda idea que non proceda dunha impresión previa será un produto da imaxinación sen ningunha validez obxectiva. **Séguese disto, polo tanto, que o entendemento carece de coñecementos válidos se non se apoia na experiencia. De modo que para os empiristas non existe ningún coñecemento innato.** Esta redución de todo o coñecemento a impresións sensibles ou percepcións chámase **fenomenismo** (do grego *phainomenon*, que quere dicir “o percibido a través dos sentidos”) De acordo con esta teoría, **o ser humano non coñece as cousas tal e como son en si mesmas, senón só como aparecen ou se amosan ós sentidos. Unha cousa son os obxectos do mundo e outra a nosa percepción deses obxectos.** A nosa mente coñece as percepcións deses obxectos pero non os obxectos mesmos. Nin sequera, afirma Hume, podemos considerar que exista un mundo real exterior a nosoutros á marxe das nosas percepcións. O único que estamos autorizados a dicir é que percibimos un mundo, mais non que ese mundo sexa unha realidade existente con independencia das nosas percepcións ou impresións. Polo tanto, **o fenomenismo leva a negar validez obxectiva a calquera idea ou coñecemento que non se poida derivar das impresións sensibles.** Desde esta



idea somete a crítica todos os conceptos da metafísica racionalista centrándose no concepto de substancia que era aplicado a Deus Alma e Mundo os temas centrais da metafísica. Todo concepto ou idea para ser válida ten que derivarse da súa correspondente impresión. Como a idea de substancia non se deriva de ningunha impresión será rexeitada como una idea válida. Séguese disto tamén que o empirismo de Hume é unha filosofía radicalmente antimetafísica ao rexeitar o concepto básico desta disciplina e ao negar á posibilidade de coñecemento dos seus temas; Deus, Alma e Mundo. Por exemplo, posto que non temos ningunha percepción da alma ou de Deus, trataríase de entidades ficticias ou, cando menos, o coñecemento humano non pode ter ningunha constancia da súa existencia.

Hume tamén **aplicou o fenomenismo á análise do concepto de “causa”**. A metafísica aristotélica e medieval apoiábanse no principio de causalidade para demostrar a existencia dun primeiro motor ou Deus. **E no tempo de Hume a ciencia moderna tamén servíase deste principio** para ofrecer unha concepción determinista da natureza. Efectivamente, a ciencia descansa sobre a base de que todos os fenómenos (cuestións de feito) que ocorren na natureza están causados por outros fenómenos naturais previos (relación causa-efecto). En consecuencia, bastaría con coñecer todos os fenómenos que operan na natureza nun momento determinado para poder deducir de aí, aplicando as leis científicas, toda a historia posterior do mundo físico. As leis científicas mesmas non serían máis que unha forma de expresar as relacións causais constantes que se dan na natureza (por exemplo a lei da gravidade: o motivo ou causa polo que os planetas do noso sistema solar se manteñen constantemente en órbitas elípticas ao redor do Sol é a atracción gravitacional que se dá entre eles) Agora ben, **segundo Hume, a idea de causalidade nin a conexión necesaria entre fenómenos non se deriva de ningunha experiencia**, é dicir, de ningunha percepción. Esta só nos amosa que habitualmente certos fenómenos seguen a outros, por exemplo, acercando un metal a unha fonte de calor dilátase. **Sen embargo, insiste Hume, nunca observamos unha “causa” ou “conexión necesaria” entre dous fenómenos**, de tal xeito que poidamos concluír con absoluta certeza que un será sempre a causa do outro, e que sempre que se produza un necesariamente se producirá o outro (é dicir que poidamos predicir feitos futuros). Isto significa que a conexión causa-efecto non ten propiamente un fundamento sólido e de aí derívase que a verdade científica tampouco. **Trátase, di Hume, dunha crenza que resulta razoable** sempre que as experiencias do pasado nunca a houbesen desmentido. Así, por exemplo, se achegamos un metal ao lume supoñemos e cremos que se dilatará porque iso foi o que sempre observamos que sucedeu no pasado, é dicir, que sempre que sucedeu o primeiro (causa) aconteceu o segundo (efecto). De modo que as relacións causais consisten en **hábitos** inducidos pola repetición de fenómenos que conservamos na memoria. **Mais non hai ningunha razón sólida para afirmar rotundamente que o día de mañá a natureza seguirá comportándose como o fixo ata agora. E posto que as predicións científicas sobre o que acontecerá no futuro baséanse sempre nunha inferencia causal, e esta non é máis que unha crenza construída sobre un**

costume, entón tamén a ciencia perde o seu carácter de coñecemento rigoroso quedando reducida a un coñecemento probable. Evidentemente, o seu grado de probabilidade irá crescendo a medida que se vaian acumulando experiencias satisfactorias, mais nunca poderá pasar de ser un coñecemento probable.

En definitiva, como resultado destas análises Hume substitúe a certeza indubidable de Descartes pola crenza e a probabilidade, derivando así nun certo escepticismo contrario ao dogmatismo racionalista.

A obra de Hume marcará profundamente á filosofía kantiana no que respecta á afirmación de que a nosa razón ten unha capacidade limitada. Mais rexeitará a conclusión escéptica de Hume que nega a validez do coñecemento universal e necesario das ciencias empíricas.

Despois de Hume, a negación da posibilidade de acadar unha certeza absoluta foi combatida polo idealismo alemán no S. XIX, e pola fenomenoloxía no S.XX. Pola contra, é debedora do empirismo a **filosofía neopositivista**, tamén no S. XX, que ve na experiencia a única fonte válida de coñecemento. **E posto que as ciencias empíricas son as únicas formas de coñecemento que se ateen metodicamente á experiencia entón, din os neopositivistas, serán tamén as únicas formas fiables de coñecemento. Respecto á filosofía, tamén continúan a actitude antimetafísica de Hume, mantendo que na medida que pretenda acceder a unha verdade absoluta á marxe da experiencia, iso será unha empresa imposible e, consecuentemente, habería que renunciar a ela.**



D.HUME –texto 7

Investigación sobre o coñecemento humano, S. IV; Part. I

IDEA: Todas as cuestións de feito están baseadas no principio de causalidade. Analiza o principio de causalidade como unha conexión entre fenómenos que observamos reiteradamente na experiencia. Por ser unha inferencia que procede da experiencia é cualificada de a posteriori e non a priori

Todos os razoamentos referentes a materias de feito, parecen estar fundados na relación de causa e efecto. Por medio desa única relación podemos ir máis aló da evidencia da nosa memoria e dos nosos sentidos. Se

se lle preguntara a un home por qué cre calquera cuestión de feito que non ten presente –por exemplo que o seu amigo está no campo ou en Francia– daría unha razón; e esta sería algún outro feito, como unha carta recibida ou o coñecemento dos seus propósitos e promesas anteriores. Un home que encontrase un reloxo ou calquera outra máquina nunha illa deserta, concluiría que unha vez houbo homes nesa illa. **Todos os nosos razoamentos concernentes a feitos son da mesma natureza. E neles suponse constantemente que hai unha conexión entre o feito presente e ese que se infire del.** Se non houbo nada que os ligase, a inferencia sería completamente precaria. Oír unha voz articulada e un discurso racional na escuridade garántenos a presenza dalgunha persoa: ¿Por que? Porque estes son efectos de produción e fabricación humanas, estreitamente conectados con elas. Se analizamos todos os demais razoamentos desta natureza, atoparemos que **están baseados na relación de causa e efecto**, e que esta relación pode ser próxima ou remota, directa ou colateral. A calor e a luz son efectos colaterais do lume, e un efecto pode inferirse correctamente do outro. 23. Polo tanto, se quixeramos satisfacernos no referente **á natureza da evidencia** que nos garante as cuestións de feito, **deberíamos preguntarnos como chegar ó coñecemento da causa e do efecto.**

Aventurarei-me a **afirmar**, como proposición xeral que non admite excepcións, **que o coñecemento desta relación non se acaba en ningún caso por razoamentos a priori, senón que procede da experiencia, na que achamos que uns obxectos particulares calquera están continuamente unidos entre si.**

D. HUME; Investigación sobre o coñecemento humano, Sec. IV. Dúvidas escépticas acerca das Operacións do Entendemento; Parte I. Trad. galega de L.M. Varela Cabo (USC)

D.HUME –texto 8

Tratado da natureza humana; L- I; Parte I; Sec. VI.

IDEA: crítica do concepto de substancia. A idea de substancia non se deriva de ningunha impresión e a substancia non é máis que un conxunto de cualidades de cada cousa unidas pola imaxinación, mais non existe nada ao que referirnos como substancia. Supoñemos que as cualidades das cousas están conectadas por relacións de contigüidade e causalidade o que leva a supoñer erroneamente a existencia dun soporte destas cualidades.

Preguntaría gustosamente ós filósofos que derivaron tantos dos seus razoamentos da **distinción entre substancia e accidente e imaxinaron que**

temos ideas claras acerca delas, se a idea de substancia debe ser derivada das impresións de sensación ou de reflexión. Se nos é proporcionada polos nosos sentidos, pregunto por cál deles e de qué maneira. Se é percibida pola vista, debe ser unha cor; se polo oído, un son; se polo gusto, un sabor; e así para os outros sentidos. Pero non creo que alguén afirme que a substancia é unha cor, un son ou un sabor. A idea de substancia, se é que existe, debe logo derivarse das impresións de reflexión. Pero as impresións de reflexión divídense nas nosas paixóns e emocións, ningunha das cales é posible que represente unha substancia. Polo tanto, **non temos ningunha idea de substancia distinta dunha colección de cualidades particulares,** nin nos referimos a outra cousa cando falamos ou razoamos sobre ela. A idea de substancia, así como a de modo, **non é senón unha colección de ideas simples reunidas pola imaxinación** e que teñen un nome particular asignado, polo cal somos capaces de recuperar, para nós mesmos ou para outros, ese conxunto. Pero a diferenza entre estas ideas consiste nisto: que as cualidades particulares que forman a substancia se refiren normalmente a un algo descoñecido, ó cal son supostamente inherentes; ou aceptando que esta ficción no se produza, polo menos **suponse que están conectadas de xeito próximo e indisoluble polas relacións de contigüidade e causalidade.** O efecto disto é que calquera nova propiedade simple que atopemos que teña a mesma conexión co resto, inmediatamente a metemos entre elas, aínda que non estea na primeira concepción da substancia. Así, a nosa primeira idea do ouro pode ser que é de cor amarela, o peso, a maleabilidade e a fusibilidade, pero cando descubrimos a súa solubilidade en aqua regia, unímola ás outras cualidades e supoñemos que pertence ó concepto de substancia como se a súa idea formase parte dela dende o principio. O principio de unión, sendo considerado como a parte principal da idea complexa, dá entrada a calquera cualidade que se manifeste posteriormente, e é igualmente comprendido por el como as outras que se manifestaron en primeiro lugar.

D. HUME; Tratado da Natureza Humana, Libro I, Do entendemento; Parte I, Das ideas: a súa orixe, composición e abstracción. Sec. VI. Dos modos e das substancias. Trad. galega de L.M. Varela Cabo (USC)

2.3. O liberalismo político de Locke*.

* No caso de texto e estándar debemos empregar antes do estándar o contexto da Filosofía Moderna exposto ao inicio desta etapa.

Sería aconsellable e necesario destacar desde a orixe da filosofía o problema da ética e a política.

John Locke naceu en Inglaterra no ano 1632 e morre alí en 1704 despois de viaxar durante o seu desterro por Holanda, Francia e Alemaña. Desde o punto de vista filosófico é considerado o pai do Empirismo Inglés, corrente que nace como oposición ao racionalismo desenvolvido no continente por Descartes, Spinoza e Leibniz. As principais obras de Locke son *Carta sobre a tolerancia* (1689), *Dous tratados sobre o goberno* (1690), *Ensaio sobre o entendemento humano* (1690) e *A racionalidade do cristianismo exposta conforme á Escritura* (1695).

O empirismo, ao igual que o racionalismo, enmárcase na etapa de Filosofía Moderna caracterizada pola análise do coñecemento humano: o interese será determinar cal é a orixe das nosas ideas. Para as dúas correntes o coñecemento está composto por ideas, é dicir, coñecemos ideas sobre os obxectos e non os obxectos mesmos. Isto último é o que se coñece como subxectivismo (inaugurado por Descartes) fronte ao obxectivismo (característica da Filosofía Clásica e Medieval). O subxectivismo dá primacía ao obxecto sobre o suxeito no proceso de coñecemento.

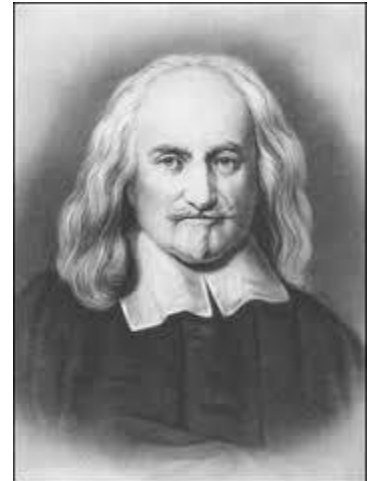
Para os empiristas a nosa mente ven a ser como unha táboa en branco onde se van recibindo ás impresións ou percepcións que proveñen dos sentidos a través da nosa experiencia, negan así as ideas básicas do Racionalismo: que a Razón é a fonte principal do coñecemento e que está chea de ideas ou contidos (innatismo). Desde esta perspectiva empirista vaise a negara a posibilidade de obter un coñecemento universal e necesario xa que, como dirá Hume non temos percepcións de sucesos causa efectos futuros, é dicir, de que haxa unha conexión necesaria entre fenómenos. A ciencia convértese nun saber probable e a posición ante o coñecemento será o **escepticismo (non é posible un coñecemento universal e necesario)** e o **fenomenismo (o coñecemento é de fenómenos)**.

Mais ademais do interese polas cuestións teóricas (epistemolóxicas) os empiristas ingleses están marcados pola época na que viven: a Ilustración. Debemos enmarcar a súa filosofía política na defensa do sistema político parlamentario e da tolerancia política e relixiosa. Nos seus escritos defende Locke a separación de poderes que vai influír logo na famosa separación de Montesquieu (lexislativo, executivo e xudicial) que é base das democracias actuais que se coñecen como estados de dereito. Locke é o fundador do liberalismo político que pretende defender a liberdade do individuo fronte aos excesos dos réximes absolutos e autoritarios que afogaban a liberdade individual privilexiando á nobreza e clero. É un fervente defensor da separación do poder civil e relixioso. Esta defensa do liberalismo político e da liberdade individual atopámola na súa explicación da orixe da sociedade na que é un firme defensor da teoría do Pacto Social ou contractualismo. Esta teoría do pacto ou contrato social é unha das características das teorías políticas modernas fronte ás teorías políticas clásicas.



As **teorías políticas clásicas** (Platón como Aristóteles e o mundo medieval), partían da base de que os seres humanos son sociais por natureza (*Zoon politikón*) polo que non teñen outra opción que vivir en sociedade. Un individuo fóra da sociedade non sobreviviría, ou, de facelo, non sería xa un ser humano ao non poder adquirir o que nos define como tales, sería entón, como afirmaba tamén Aristóteles, un animal salvaxe ou un Deus. É a sociedade, polo tanto, a que nos fai humanos, sen ela non existiríamos, ou máis ben non adquirimos as características que nos fan humanos. Entendemos así a idea grega de que a sociedade é anterior ao individuo xa que sen ela sería imposible a formación do individuo humano. Aristóteles empregaba o argumento da linguaxe para defender o carácter natural da sociabilidade humana: a linguaxe só ten sentido para vivir en sociedade, polo que a súa existencia é unha proba da nosa sociabilidade natural.

Na época moderna, en cambio, no contexto das recentes creadas monarquías absolutistas e das guerras de relixión, xorden **novas teorías políticas** que postulan xusto o contrario, isto é, a existencia do individuo e da condición humana como algo anterior á existencia da sociedade e dos gobernos. Tomando isto como premisa estas teorías **explican a orixe da sociedade recorrendo a dous conceptos teóricos novos: o estado de natureza e o contrato social**. O primeiro fai referencia a un hipotético estado no que se atoparían os seres humanos antes de vivir en sociedade. Consistiría nunha situación de absoluta liberdade en ausencia de leis. De xeito que o paso do estado de natureza á vida en sociedade baixo a tutela dun Estado sería froito dun pacto entre os individuos no que acordaron libremente establecer unha única autoridade común a todos. Entón os individuos viven en sociedade porque renunciaron a parte da súa liberdade natural para transferir o dereito de autoridade a un individuo ou grupo de individuos. Vemos que estas teorías diferéncianse das clásicas nun punto esencial. Se para os antigos a vida en sociedade é produto dunha tendencia natural e, polo tanto, inevitable, para os modernos vivimos voluntariamente en sociedade porque así o acordamos (contrato social). **En consecuencia, a forma de organización política adoptada terá que axustarse aos termos do acordado.**



Basicamente, na modernidade contempláronse dous modelos políticos opostos, froito tamén de dúas maneiras diferentes de entender os dous conceptos mencionados. Por un lado estaría **Thomas Hobbes (1588-1679)**, que tratou de **lexitimar a Monarquía absolutista** e, por outro, **John Locke (1632-1704)**, que na súa obra *Tratados sobre o goberno civil* vai propoñer **un modelo de tipo democrático** que actuará como expresión teórica do *Estado liberal burgués*.

Hobbes opinaba que no estado de natureza, antes da existencia da sociedade e dos gobernos, os humanos atopábanse nunha situación de guerra de todos contra todos sen que houbera ningunha lei nin principio moral que os limitase. Pero os individuos déronse conta de que para paliar **esta situación de absoluta inseguridade era preciso ceder todo o poder a un Estado mediante un contrato de submisión**. Isto carrexaría que o Estado é o único soberano, sendo os demais unicamente súbditos. De modo que o Estado tería lexitimidade para esixir a todos os seus membros unha obediencia absoluta. Só así, mantiña Hobbes, o Estado podería garantir a seguridade a todos os seus membros evitando que se acabasen destruindo entre si.

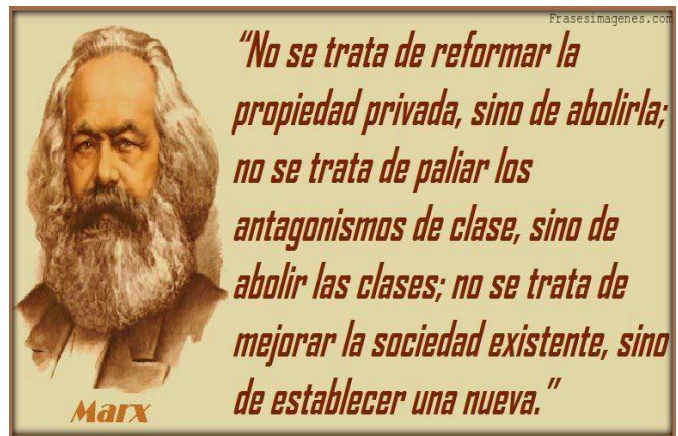
Locke, pola contra, defende que o estado de natureza é un estado no que todos os seres humanos son libres e iguais entre si e no que existe unha lei natural que indica como deben actuar os individuos. Esta lei, de clara influencia tomista, obrigaría ao ser humano con independencia do Estado, xa que dela se derivan uns dereitos inalienables e comúns a todos os humanos. Son os dereitos naturais. **Locke insiste no dereito á vida, a liberdade e a propiedade privada. Non se trata, polo tanto, dun estado de guerra, como cría Hobbes. Pero, aínda que non deban nin teñan en principio motivo para facelo, considera Locke que en dito estado cabe a posibilidade de que algúns individuos violen os dereitos naturais** dos demais. Para evitalo ou limitar tal posibilidade é polo que os seres humanos **pactan vivir en sociedade e establecen un poder político ao que apelar cando sexa necesario. En consecuencia, o poder instaurado a través do pacto ten como principal cometido preservar os dereitos naturais, aos que os individuos nunca renuncian**. Posto que entre estes atópase o dereito de propiedade, o Estado non pode dispoñer dos bens dos cidadáns. Ao contrario, ten a obriga de defender eses bens mediante leis impostas a todos por igual. De modo que nesta **concepción o Estado non adquire un poder absoluto**, sendo responsable, ademais, ante o pobo do desempeño das súas funcións. Se o Estado incumpre a súa misión entón o pobo ten dereito a rebelarse e destituír aos gobernantes, empregando a forza se fose necesario.

Con estas premisas Locke convértese nun dos pais do liberalismo político. O liberalismo político á una doutrina que nace como oposición ao absolutismo político dos monarcas e como defensor das liberdades individuais. Debemos enmarcar o liberalismo nunha etapa caracterizada polo auxe da burguesía e do sistema económico capitalista. Os privilexios da monarquía nobreza e clero eran un atranco para as actividades económicas, de aí que defendesen a igualdade natural de todos os individuos e os mesmos dereitos políticos (pénsese que Locke non contemplaba esta idea nin para as mulleres nin para os pobres). Ademais, o liberalismo, nace nun contexto de conflitos relixiosos o que levará a ter como prioridade a defensa da tolerancia relixiosa. A tolerancia significa a non persecución e aceptación dos individuos con outros costumes relixiosos. De facerse isto, pensaba el, desaparecerían todas as guerras por motivos relixiosos.

Defenden os tres dereitos básicos da vida liberdade e propiedade, considerando que ningún poder limitar estes dereitos. Para evitar a concentración de poder característico dos réximes absolutos deféndese a división de poderes: legislativo, executivo e xudicial. Deste xeito o poder recae na lei polo que desemboca na defensa do estado de dereito.



O pensamento de Locke tivo unha notable influencia na teoría política liberal, xa que a través do principio de propiedade actuou como unha sólida base en defensa dos intereses comerciais da burguesía, que reclamaba do poder político seguridade e liberdade para exercer as súas actividades económicas. Tamén inspirou aos políticos ilustrados franceses, por exemplo Montesquieu, e proporcionou estímulos aos pais da democracia americana. En definitiva, moitos dos seus ideais chegaron a converterse en principios básicos da teoría democrática actual. Merecen destacarse dous: a idea de que nos sistemas políticos os seres humanos non somos súbditos (submisión total do individuo ao poder político) senón cidadáns, é dicir, individuos posuidores duns dereitos inalienables que os poderes políticos deben respectar e fomentar; e o principio de tolerancia relixiosa que, segundo Locke, sería unha aplicación do dereito de liberdade á diversidade de crenzas relixiosas.



Unha dura crítica dos ideais liberais aparecerá no século XIX da man das teorías marxistas, concretamente a censura do dereito á propiedade privada, que fora insinuada xa previamente por Rousseau no século XVIII. Segundo Marx, ese dereito é o que leva ás desigualdades sociais. De maneira que as reformas cara unha sociedade igualitaria pasarían por substituír a propiedade privada por unha propiedade colectiva dos medios de produción. As posicións contractualistas foron revisadas no s.XX por autores como Rawls, Buchanan...creando o que se coñece como o Neocontractualismo.

J.LOCKE–texto 9

Dous tratados sobre o goberno; Segundo ensaio, Cap 2

IDEA: os dereitos naturais da vida, liberdade e propiedade como límite á liberdade do ser humano no estado de natureza. Dereitos naturais que nunca poden ser violados agás para facer xustiza.

Pero, aínda que este sexa un estado de liberdade, non é, porén, un estado licencioso; aínda que o home neste estado teña unha incontrolada liberdade para dispor da súa persoa e propiedades, con todo, non ten liberdade para destruírse a si mesmo, ou menos aínda a calquera criatura que estea no seu poder, excepto no caso en que algunha razón máis nobre que a súa preservación o guiase. O estado de Natureza ten unha lei da Natureza para gobernarse, a cal obriga a todo o mundo, e esta é a razón, a cal ensina a todos os homes, só con que queiran consultala, que, **sendo todos iguais e independentes, ninguén debe danar a outro na súa vida, saúde, liberdade ou posesións**; xa que, sendo todas as persoas a obra dun Creador omnipotente e infinito; todos serventes dun xefe soberano, enviados ó mundo baixo a súa orde e negocio, eles son a súa propiedade, a súa obra, e foron feitos para durar mentres el o queira, e non mentres a outro lle praza. **E sendo creado con tales facultades, compartindo todos a mesma comunidade da natureza, non pode ser suposta ningunha subordinación entre nós que nos autorice a destruírnos uns a outros como se foramos feitos para outros usos, como as criaturas de inferior rango o foron con respecto a nós. Cada un está obrigado a preservarse a si mesmo e a non abandonar o seu posto por libre decisión, pola sinxela razón de que, cando a súa propia preservación non está en xogo, deberá, tanto como poida, preservar o resto da humanidade, e nunca, excepto para facer xustiza a un ofensor, roubar ou prexudicar a vida doutro, ou o que axude á súa preservación, liberdade, saúde, integridade ou bens.**

J.LOCKE: Dous Tratados sobre o goberno. (1.680-1.690). L.II: Sobre a verdadeira orixe, alcance e fins do Goberno Civil. Cap.2: Sobre o estado de Natureza. (Trad. gal. de M^a Esperanza González Escudero, IES Mendiño, Redondela)

J.LOCKE–texto 10

Dous tratados sobre o goberno; Segundo ensaio, Cap. 7

IDEA: A orixe da sociedade como unha decisión dos individuos para formar o goberno que dirima engtre os problemas que xurdan na sociedade. Enfronta á sociedade o estado de natureza no que non habería poder lexítimo que dirima nos conflitos. Crítica da monarquía absoluta asemellándoa a un estado de

natureza na medida en que un home pode decidir arbitrariamente, igual que nese estado, sobre os conflitos na sociedade sendo o monarca xuíz do seu propio caso

Polo tanto, onde queira que calquera número de persoas se xunten nunha sociedade dispostas a abandonar cada un o seu poder executivo da lei da natureza, e a renunciar a el a favor do poder público, alí e só alí haberá unha sociedade política ou civil. E isto dáse onde queira que un número calquera de homes, en estado de natureza, pase a formar unha sociedade co fin de construír unha persoa ou corpo político baixo a soberanía dun goberno supremo, ou tamén cando calquera particular se une e incorpora a un goberno xa feito. Xa que neste caso autoriza á sociedade ou, o que é o mesmo, ó poder lexislativo dela a facer leis para el, tal e como o ben público de dita sociedade requira, para a execución das cales é preciso (como para os seus propios decretos) a súa colaboración. **E isto pon os homes fóra do estado de natureza e dentro daquela república [commonwealth], establecendo un xuíz na terra con autoridade para a determinación de todas as controversias de dereito que xurdan entre eles, e para reparar as inxurias que puideran ocorrer contra calquera membro da república [commonwealth],** o cal será xulgado polo poder lexislativo ou polos maxistrados sinalados para tal fin. E onde queira que houbese un número de homes dalgún xeito asociados, que non tivesen tal poder decisivo ó que apelar, entón alí estarán aínda no estado de Natureza. § 90. **E polo tanto, é evidente que a monarquía absoluta, a cal é considerada por algúns como a única forma de goberno válida no mundo, é de feito incompatible coa sociedade civil e, polo tanto, non pode ser unha forma de goberno civil en absoluto. Dado que o fin da sociedade civil é evitar e remediar aqueles inconvenientes do estado de natureza que se derivan necesariamente do feito de que cada home sexa xuíz do seu propio caso, establecendo unha autoridade coñecida á cal calquera membro desa sociedade poida apelar en caso de ser inxuriado, ou en caso dunha controversia que poida xurdir, e á cal todos os membros de dita sociedade deban obedecer.** Onde queira que haxa un grupo de persoas que non teñan tal autoridade á que apelar, e que poida decidir calquera diferenza que entre eles poida alí xurdir, esas persoas estarán aínda no estado de natureza. Nel atópase todo príncipe con respecto a aqueles que estean baixo o seu dominio. **J.LOCKE: Dous Tratados sobre o Goberno (1.680-1.690). LII, Cap.VII (Trad. gal. de M^a Esperanza González Escudero, IES Mendiño, Redondela)**

FILOSOFÍA MODERNA II



KANT

ÍNDICE

1. Marco histórico e conceptual

- 1.1. Características da Ilustración: Razón e progreso na ilustración (ESTÁNDARES DE APRENDIZAXE). Texto de Kant sobre a Ilustración.

2. Immanuel Kant (1724-1804)

- 2.1. Vida e obras

3 ESTÁNDARES DE APRENDIZAXE

- 3.1. Os límites de coñecemento en Kant
- 3.2. A lei moral en Kant

4.Repercusión do pensamento de Kant

1. Marco histórico e conceptual

1.1. Características da Ilustración: **Razón e progreso na ilustración (ESTÁNDARES DE APRENDIZAXE).**

Datos necesarios para contextualizar calquera texto de Kant e en especial para facer o Texto de Kant sobre a Ilustración.

Co nome de Ilustración designase un conxunto de ideas, un tanto impreciso, que configuran un marco intelectual compartido polos filósofos europeos do século XVIII. Esta mentalidade é o resultado dunha paulatina transformación da sociedade e da cultura europea, que comezou no Renacemento, e acadou o seu máximo esplendor neste século. Os cambios producíronse, paradoxicamente, a través dunha convivencia e tensión entre as vellas estruturas sociais e políticas e outras que puxaban por impoñerse. Así, a pesar de que a sociedade europea seguía a ser fundamentalmente rural e agrícola, debido a un desenvolvemento técnico máis numeroso e eficaz, incrementouse a explotación dos recursos naturais fomentando o aumento e concentración da poboación nas cidades. Isto derivou nunha maior iniciativa artesanal e comercial. Con relación á organización política, exceptuando Inglaterra, tamén segue a ser a mesma de inicios da modernidade, o chamado “Antigo Réxime”: monarquías nas que un só individuo detenta toda a autoridade política, rodeada dunha **nobreza de sangue que conserva todos os seus privilexios**, e o resto da poboación, principalmente campesiñado carente de dereitos.



Pero debido á intensificación da actividade comercial antes sinalada aparece nas cidades **unha nova clase social** máis dinámica, que acumula riqueza e adquire un elevado estatus social. Trátase da **Burguesía. Estes comezan a reclamar dereitos e liberdades políticas que defendan aos cidadáns das decisións arbitrarias e autoritarias dos monarcas.** Son ideas que se orixinaron en Inglaterra, pero que logo se estenderon a Holanda, Alemaña e, sobre todo, Francia, que acabou por converterse no referente social e cultural do século XVIII.

Como consecuencia destes factores emerxentes o centro da nova sociedade deixa de ser paulatinamente a corte e pasa ás cidades. Neste novo marco a burguesía vai adquirindo un maior protagonismo cultural. Está ávida por adquirir coñecementos, interésase pola arte e edita xornais. **Este interese polas ideas científicas, pola**

política e pola arte é tan grande que se estende pola sociedade enteira a paixón polo debate. Debido a esta demanda de divulgación de coñecementos e das artes aparece un novo movemento cultural coñecido co nome de Ilustración.

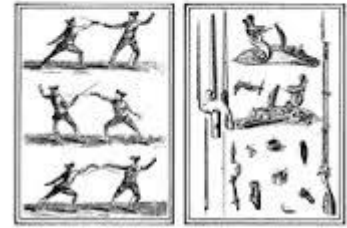
Con el aparece a figura do filósofo público ou “intelectual” que, apoiándose na protección e no poder económico da burguesía, edita continuamente libros, dicionarios, compendios, etc. Non pretenden construír grandes sistemas filosóficos. Só se senten divulgadores culturais para un público cada vez máis receptivo. Son, polo tanto, os portadores das novas ideas e impulsores ao mesmo tempo dun cambio político e social. O feito cultural que mellor plasma as novas demandas foi a publicación da **Enciclopedia** en Francia. Baixo a dirección de **Diderot**, desde mediados de século, e durante trinta anos, vanse publicando volumes que poñen ao alcance do conxunto da poboación todo o que se sabe sobre ciencia, oficios, ideas políticas, relixións, etc. Esta iniciativa é froito da crenza de que só a través da desaparición da ignorancia poderase construír un mundo máis xusto e feliz ao alcance de todos.

De todos modos, o importante estriba en que a partir do século XVIII empréndese inevitablemente en Europa unha loita pola liberdade política e pola extensión do benestar material e dos dereitos a todos os seres humanos. Son estes, en conxunto, ideais ilustrados que acabarán por impulsar e incorporarse ás democracias actuais.

Moitas das ideas da Ilustración aínda seguen vixentes na actualidade. Merecen subliñarse a substitución da idea de Deus pola de **Humanidade** e o cuestionamento da tradición en nome da **Razón**. Cos filósofos ilustrados empézase a pensar de maneira firme e decidida que a Razón ten que ser a única guía para o desenvolvemento material e moral da humanidade. É dicir, é a Razón e non a Relixión quen debe rexer ao ser humano. Eles pensaban, en xeral, que de manterse este ideal o **progreso** humano sería imparabile. Avanzaríase continuamente nos campos da ciencia, da técnica, da moral e da política, achegándose así a humanidade a sociedades cada vez máis desenvoltas e xustas. En definitiva, sociedades mellores. A ciencia permitiría dominar a **natureza** poñéndoa ao servizo dos intereses humanos. De maneira que con esta axuda non habería escusas que impedisen a consecución dun mundo cada vez máis cómodo e comfortable.

Esta sociedade máis avanzada, froito do progreso cultural, identificábase co advenimento da **civilización**. De modo que os pobos que permanecesen culturalmente atrasados existirían nun estado incivilizado ou salvaxe incapaces de permitir a realización da verdadeira condición humana, isto é, propia dun ser racional. Só a civilización, pensaban, podería facer do ser humano un ser libre e feliz.

L'ENCYCLOPÉDIE DIDEROT ET D'ALEMBERT



A idea kantiana da Ilustración

A vida de Kant transcorre no século XVIII, época denominada co termo de **Ilustración** e metaforicamente século das luces. ¿Por qué motivo se identifica esta época coas luces, iluminación ou iluminismo? Denomínase así para contraponela ás épocas escuras onde o pensamento, a razón non era libre, estaba coartada. A luz é a luz da razón, do coñecemento. Existe unha confianza plena no poder da razón e desta forma esíxese que sexa ela a única instancia válida para clarificar todos os temas da vida humana: filosofía, política, relixión, ciencia, etc....A razón é a única instancia que nos pode liberar dos prexuízos, das supersticións, da escravitude, da ignorancia e das tradicións irracionais. Rexéitase, nesta época, a cultura dependente da relixión, das autoridades, unha cultura construída por unha razón dependente, sometida, non libre: Agora iníciase un camiño na Filosofía Moderna que grazas ao avance científico, á afirmación de autonomía da razón e aos ideais da Ilustración será o impulso máis importante para a realización deste proceso de liberdade, de autonomía. Os ideais ilustrados teñen como fin a consecución dunha civilización feliz e xusta, civilización que, coa auxe da ciencia, conduza ao progreso material e espiritual dos ser humano

Esta confianza no poder da razón unida ao avance científico fai crer na inevitabilidade do progreso científico e humano, pois a razón e a ciencia poranse ao servizo do ser humano dominando a natureza para o ben e a felicidade comúns. Esta razón autónoma e crítica abrangue tamén á relixión manifestado a través da aparición do **Deísmo**: é unha teoría que propón aceptar da relixión só o racional (natural) e non os dogmas e misterios irracionais, pretenden pasar dunha relixión sobrenatural a unha relixión natural (Locke, Kant), ademais crerán na igualdade de todos os deuses das distintas relixións, o que trae consigo a necesidade de **Tolerancia**. Esta razón tolerante faise notar no ámbito da política, xa que a razón é a única instancia que debe guiar ós nos modelos de goberno, o que traerá consigo a aparición dos ideais democráticos e a crítica ao absolutismo político (separación de poderes, ideais da Revolución Francesa...) e non debe a política deixarse guiar ou coartar pola tradición, costumes, intereses que case sempre leva a réximes e prácticas inxustas. A tolerancia e a autonomía da razón terán imprescindibles para facilitar o avance científico. A ciencia guiarase por unha razón **analítica, non dogmática**, porque toda investigación debe partir da análise da experiencia que será o límite do coñecemento.

Para conseguir unha **razón autónoma, analítica, secularizada, tolerante** é necesario impulsar a educación, pero non unha educación dogmática senón crítica que elimine os prexuízos que levan á ignorancia. Esta **crítica** debe empezar por si mesma: examinando os seus límites (Crítica do dogmatismo Racionalista), e despois de todo aquilo que a coarte: relixión, tradición, costumes...

A Ilustración ten as súas raíces en Inglaterra onde as preocupacións teñen un carácter máis práctico ao ocuparse de cuestións de ética, relixión... En Francia tivo a Ilustración unha maior repercusión política ao triunfar a Revolución francesa e os seus ideais de igualdade, fraternidade e liberdade. En Alemaña a Ilustración ten unha escasa repercusión práctica e faise notar no ámbito teórico especialmente na análise da razón ilustrada tal e como fará Kant na súa breve obra titulada: **¿Que é a Ilustración?**

Nesta obra **analiza os ideais ilustrados e critica ao mesmo tempo a súa época polo escaso grao de realización destes ideais**. O obxectivo que persegue o filósofo alemán con esta análise é impulsar a realización destes ideais. Consta que a realización destes ideais na súa época, e especialmente en Alemaña, aínda é moi limitada polo que conclúe que a pesares de vivir nunha época ilustrada non se vive de xeito ilustrado. Isto fará que **acuse á súa época de vivir nunha “minoría de idade da Razón”, que a razón aínda está “tutelada por outros” e “coartada por axentes externos”** Todas estas expresións veñen a significar o mesmo: a falta de autonomía da razón que aínda se ve coartada, tutelada por outros axentes como a relixión, a tradición e os costumes.





E o culpable deste estado, desta situación de falta de liberdade e autonomía non é algo externo senón o propio ser humano, a razón humana que non racha co pasado que aínda se deixa tutelar. **A solución** a este estado de incapacidade está no propio ser humano se é capaz de romper coas ataduras, coas tutelas e atreverse a

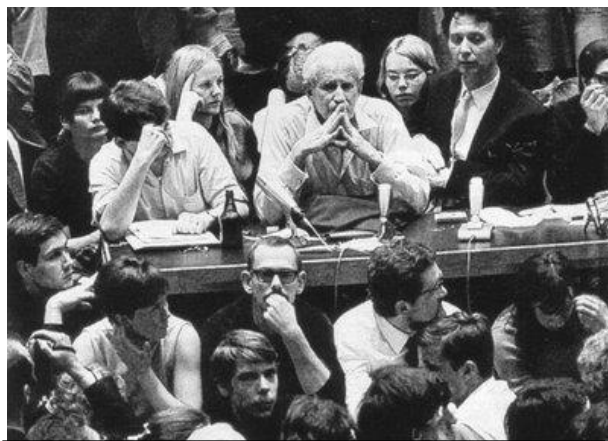
empregar exclusivamente o seu propio entendemento. De aí que as expresións de Kant para solucionar este estado sexan as seguintes: **“atrévete a usar o teu propio entendemento”** **“a máxima de pensar por si mesmo, velaí o lema da Ilustración”** **“sapere aude”**: **“atrévete a saber”**... En síntese razón debe rexeitar toda autoridade externa que non a deixe ser libre, autónoma, xa que só así poderá avanzar o pensamento filosófico, científico, político...

Para saír deste estado de **minoría de idade** e alcanzar a maioría a **razón** debe ser **crítica** con todo aquilo que non sexa racional e con ela mesma para examinar os seus límites, é dicir, o que pode coñecer. **A razón debe ser a única instancia para a construción da ciencia e, de seguir o camiño da razón, o ser humano progresará científica e tecnoloxicamente ata conseguir cotas de felicidade nunca antes alcanzadas. Por iso a razón debe criticar e eliminar da ciencia toda relixión e tradición ou costumes que impidan oa progreso humano: a ilustración é a luz e os dogmas relixiosos, tradicións e costumes irracionais son as sombras.**

O obxectivo desta crítica non é outro que a realización dos ideais máis elevados do ser humano e que son o lema da Ilustración: **a realización da liberdade e dignidade humanas condicións indispensabeis da felicidade humana.** Para conseguir este obxectivo a razón tamén debe criticar e rexeitar toda organización política que se guíe por intereses alleos á razón como a relixión, tradición...o que leva a criticar todo réxime absolutista iniciándose así a defensa dos postulados da democracia liberal.

Grazas a esta pechada defensa da autonomía da razón os países onde os ideais ilustrados triunfan, experimentarán un importante progreso en todos os campos: económico, científico, político, cultural, educativo, social...**Mais este ideais, co paso do tempo, non foron suficientes para crear sociedades onde o progreso e a verdadeira liberdade chegase a todas as capas sociais.** Ademais eses loables ideais de progreso, liberdade e felicidade dificilmente poden realizarse nunha sociedade que non permite a igualdade de oportunidades como se constatará na sociedade capitalista que dominará no mundo occidental nos séculos XIX e XX.

Este ideal de racionalidade autónoma, de liberdade e de progreso será recollido polos membros da **Escola de Frankfurt** no s. XX. Na súa **análise os frankfurtianos afirman que a razón ilustrada desde o século XVIII afastouse do seu camiño** sendo instrumentalizada polo poder do sistema capitalista para presentar como racional o irracional: consumismo, opulencia, desigualdade, contaminación e destrución do medio ambiente, guerras... O ser humano deixa de ser un fin en si mesmo para converterse nun instrumento ao servizo do poder establecido: a cidadanía occidental transfórmase nunha unidade de consumo acrítica. **A razón en lugar de estar orientada ao fin da felicidade e liberdade humanas como pretendía a Ilustración, transfórmase nun instrumento que xustifica o poder establecido e fai que o ser humano identifique liberdade con consumo, ser con ter.** Coa súa crítica os membros da



Marcuse (Escola Frankfurt) e os estudantes do maio do 68.

Escola de Frankfurt pretenden criticar a razón instrumental dominadora da sociedade capitalista e recuperar os ideais ilustrados e así, co uso racional da tecnoloxía, conseguir unha sociedade que elimine a represión provocada polo consumismo e a necesidade de traballar para saciar a ansia creada do consumo. A razón e a tecnoloxía ben orientadas poderán xerar o tempo de ocio e igualdade para conseguir unha sociedade nova e feliz.

A razón ilustrada recibirá a súa maior crítica do que se coñece como a **postmodernidade**. Para estes filósofos non existe unha razón en abstracto desconectada do seu tempo e da súa cultura. Isto provoca que sexa imposible determinar cales son os mellores valores ou o que é o mesmo valores da carácter universal. Consideran que a razón ilustrada e a identificación da civilización ideal coa civilización occidental provocou graves actitudes etnocéntricas (ex: colonialismo).

A pesares desta crítica non debemos deixar de recoñecer á Ilustración como unha das etapas do pensamento humano na que a liberdade humana experimenta un dos seus maiores avances tanto teóricos como prácticos. No impulso teórico Kant é un dos seus máximos expoñentes e a Revolución Francesa o exemplo práctico máis patente de cuxos ideais e experiencia nacerán as democracias actuais.

TEXTO 1

TEMA: ILUSTRACIÓN

IDEA PRINCIPAL: crítica da situación na que se atopa a razón na súa época ao non liberarse das ataduras e axentes externos. Chamamento á necesidade de empregar o noso entendemento libremente.

Ilustración é a saída do home da súa minoría de idade, da cal el mesmo é o culpable. Minoría de idade é a incapacidade de servirse do seu entendemento sen a dirección doutro. Un mesmo é o culpable desta minoría de idade cando a causa dela non reside na carencia de entendemento, senón de decisión e valor para servirse del sen a dirección de outro. **¡Sapere aude! ¡Ten o valor de servirse do teu propio entendemento!**, velaí a divisa da ilustración. Preguiza e covardía son a causa pola que unha tan grande parte de homes moito despois de que a natureza os ceibara da dirección allea (naturaliter maiorenes), sigan emporiso a ser con gusto toda a vida menores de idade; e é **por iso que lles resulta tan doado ós outros erixirse nos seus titores**. ¡É tan cómodo ser menor de idade! Se teño un libro que pensa por min, un director espiritual que ten unha conciencia moral para min, un médico que me prescribe unha dieta, etc., daquela non preciso molestarme. Se podo pagar, non teño necesidade de pensar; xa haberá outros que asuman por min tan amoladora tarefa. **A inmensa maioría dos homes consideran que o paso cara á maioría de idade, ademais de pesado, é perigoso: iso procuran os titores que se encargaron bondadosamente do seu control...** Para a persoa individual é daquela difícil dar saída dunha minoría de idade case convertida en natureza... De aí que só uns poucos conseguisen co propio esforzo do seu espírito zafarse da minoría de idade e, con todo, manter o paso firme. **Ben máis posible é, pola contra, que o público se illustre por si mesmo; así será, de certo, case inevitablemente con só que se deixe en liberdade.** Pois sempre se atoparán, mesmo entre os establecidos titores da gran masa, algúns que pensen por si mesmos, os cales, logo de desfacerse do xugo da minoría de idade, propagarán no seu redor o espírito dunha estimación racional do propio valor e da vocación de todo home a pensar por si mesmo. I.KANT; «Resposta á pregunta:¿Que é ilustración?» (Berliner Monatschrift, decembro, 1784). (Trad. de Rafael Martínez Castro, USC)

2. Immanuel Kant (1724-1804)

2.1. Vida e obras.

Immanuel Kant naceu o 22 de abril de 1724 en Königsberg, en Prusia. A finais do século XVII e principios do XVIII estendeuse por Alemaña o pietismo, tendencia relixiosa que foi seguida polos pais de Kant, e que exerceu unha fonda influencia en Kant.

Aos oito anos de idade, en 1732, ingresa no Collegium Fridericianum, que sería dirixida desde 1733 por F. A. Schultz, quen estudara Teoloxía en Ache cos pietistas e



filosofía con C. Wolff. Alí adquiriu Kant sólidos coñecementos das linguas clásicas, así como de matemáticas e lóxica.

En 1740 ingresou na Universidade de Königsberg, na Facultade de Filosofía, centrou o seu interese na Filosofía, nas Matemáticas e nas Ciencias naturais. A filosofía entón predominante en Alemaña era o racionalismo de Christian Wolff. Alí iniciou Kant amizade cun dos seus profesores, M. Knutzen, quen era wolfiano, e quen o iniciou no estudo das obras de Newton e Wolff, e puxo ao dispor del a súa biblioteca persoal. Pero tamén se puxo ao corrente das tendencias empiristas que procedían de Inglaterra e dos ideais da Ilustración, de Francia.

Defendeu unha tese en latín sobre os primeiros principios da Filosofía, coa que obtivo a habilitación para exercer como profesor auxiliar (Privatdozent) na Universidade de Königsberg, na que permanecería xa ao longo de toda a súa carreira docente. Co seu nomeamento como Catedrático o seu labor docente ocúpalle menos tempo, podendo dedicarse máis intensamente a ordenar os seus pensamentos e a desenvolver a súa filosofía.

En 1781, publica a súa obra máis importante co título de **Crítica da razón pura** ("Kritik der reinen Vernunft") onde expón a súa teoría de coñecemento que denomina Idealismo Trascendental. A ela seguíronlle os "Prolegómenos para toda metafísica futura", en 1783, na que pretendía expoñer con maior claridade que na anterior os principios da súa filosofía, e a "**Fundamentación da metafísica dos costumes**", en 1785, xunto coa **Crítica da razón práctica** onde aborda a cuestión da ética.

En 1783 comprou unha casa en Königsberg na que viviría ata a súa morte. Kant gustaba das relacións sociais, (aínda que non contraeu matrimonio), e mantivo un faladoiro cun grupo de amizades ao longo de toda a súa vida. Agás nos seus anos de profesor particular, Kant non saíu de Königsberg, onde levou unha vida que se caracterizou pola súa sinxeleza, regularidade, e ausencia de perturbacións, a non ser o conflito que mantivo coa censura baixo o reinado de Federico Guillermo II, a raíz da publicación da súa obra "A relixión dentro dos límites da mera razón". Probablemente o emperador sentíase ameazado pola difusión dos ideais da Ilustración en Alemaña e o triunfo da Revolución francesa, dos que Kant era fervente admirador. Kant viuse obrigado a asinar un escrito comprometéndose a non volver a falar nin a escribir publicamente de relixión, promesa da que se sentiu desvinculado á morte do emperador, ocorrida en 1797.

O 12 de febreiro de 1804 morría na súa cidade natal, séndolle rendidos os últimos honores nun gran funeral. Para entón a filosofía de Kant acadara xa gran difusión e aceptación nos principais círculos culturais de Alemaña e un considerábel eco no resto de Europa.

Podemos afirmar, facendo un repaso da Historia da Filosofía, que toda filosofía se preocupou tanto dos asuntos teóricos como dos problemas prácticos do ser humano. A obra de Kant, continuando coa preocupación tanto teórica como práctica, podemos afirmar que é unha resposta a tres preguntas coas que quere dar resposta á pregunta fundamental: que é o home. Deste xeito pretende responder á pregunta **¿que podo coñecer?**, coa que investiga cales son os límites e como procede o noso entendemento. A esta pregunta responde coa **teoría do coñecemento**. A outra pregunta é: **¿que debo facer?**. O ser humano é un home activo e precisa saber cales son as normas que guían a súa relación cos demais. A esta pregunta reponde coa **ética** e por último a cuestión de **¿ que me cabe agardar?**. A isto reponde coa análise da **relixión**. Todas elas son as preguntas imprescindibles para dar resposta á pregunta fundamental: **que é o ser humano?**



3. ESTÁNDARES DE APRENDIZAXE

3.1. Os límites de coñecemento en Kant

A obra do filósofo alemán Kant pretende responder a tres preguntas: **que podo coñecer?**, **que debo facer?** e **que me cabe esperar?**. Á primeira **responde á teoría do coñecemento (epistemoloxía)** e será analizada na **Crítica da razón pura** e tamén non Prolegómenos. **Na Crítica da razón pura móstrase interesado en investigar o coñecemento metafísico e determinar si é ou non unha ciencia no sentido moderno do termo. Ademais pretende demostrar (fundamentar) que as ciencias (formais e empíricas) son un coñecemento universal e necesario.**

Para realizar este proxecto ou obxectivos fará **unha análise (crítica) da razón** ou, o que é o mesmo, da estrutura do coñecer humano e así saber ata onde podemos coñecer e, ademais, si hai no proceso do coñecemento algo que serva para fundamentar a posibilidade de obter un coñecemento universal e necesario, é dicir a posibilidade da ciencia.

Explicar o anterior require que previamente nos acheguemos á formación filosófica do filósofo alemán. Na súa formación filosófica Kant **iníciase no racionalismo de Wolff** segundo o cal a temática metafísica reducíase a tres cuestións: a orixe do mundo, a existencia da alma e a existencia de Deus. **Nun primeiro momento, Kant, como racionalista, considera que a nosa razón non ten límites** e pode chegar a un coñecemento pleno destas ideas. Mais, pronto, **a lectura de Hume lévao a compartir a idea de que non hai coñecemento sen experiencia.** Agora ben, este achegamento

ao empirismo non o fai abandonar por completo o racionalismo, construíndo unha explicación do coñecemento no que empregará elementos que podemos considerar racionalistas con empiristas, é dicir, **fará una síntese das dúas correntes.**

Nesta síntese considera que, **no proceso do coñecemento, o suxeito é o elemento central do coñecemento fronte ao obxecto.** Kant non fai máis que afondar no **xiro subxectivista** que se inicia na Filosofía Moderna con Descartes. Si nos fixamos na ciencia está a progresar cun método de creación de hipóteses, é dicir, o científico é un ser activo que non se limita a agardar a que a natureza lle diga como funciona senón que imaxina como funciona e logo pregunta (experimenta) na natureza si a hipótese é válida. Deste xeito pensa que para explicar o coñecemento debemos centrarnos máis no que achega o suxeito que non que provén da experiencia. O suxeito non é un ser pasivo senón que constrúe o obxecto de coñecemento (dálle forma) a partir dos datos da experiencia.

Considera que este novo enfoque para explicar o coñecemento é igual de revolucionario que o de Copérnico en astronomía de aí o nome que se lle dá de xiro copernicano.

Pois ben, para o filósofo alemán o coñecemento é algo construído entre o coñecemento a priori (influencia racionalista) que achega o suxeito (activo) máis o coñecemento a posteriori (empirismo), que son os datos que proveñen da experiencia. O coñecemento humano comeza pola **sensibilidade** que é unha facultade pasiva que recibe, ordena e unifica os datos que proveñen da experiencia. Esta función da sensibilidade é posible grazas ás **formas a priori da sensibilidade que son as intuicións puras do espazo e o tempo.** Na medida en que son imprescindibles para percibir vai cualificalas de **transcendentais xa que son a condición de posibilidade do coñecemento sensible.** Tamén son a priori, é dicir, non proceden da experiencia, son un coñecemento que achega o suxeito polo que terán un carácter universal. Agora ben, aínda que Kant pode falar de coñecemento son formas puras o que significa que non achegan coñecemento, **non posuímos contidos innatos como pensaba Descartes.**

Pois ben a sensibilidade permite a formación do **FENÓMENO** é dicir a representación moldeada e ordenada polas intuicións do espazo e o tempo a partir dos datos inconexos da experiencia. **Coa sensibilidade o ser humano percibe, mais percibir non coñecer, é preciso comprender o percibido formando xuízos** (exemplo: eu represento (fenómeno) un can mais logo pode dicir que O can é un mamífero, isto é un exemplo de xuízo) **Esta función dos xuízos é realizada polo entendemento que é unha facultade activa que formula xuízos. Esta función é posible grazas as formas a priori do entendemento denominadas categorías e conceptos puros.** Estas son as que posibilitan a formulación de xuízos polo que son transcendentais, condición de posibilidade do coñecemento, **e tamén a priori ao ser un coñecemento anterior á experiencia e puras, baleiras de contido empírico.** Isto

quere dicir que por si soas as categorías non achegan coñecemento, non hai contidos innatos na nosa mente, polo que é preciso que se enchan dos datos da experiencia para achegar coñecemento. Comprobamos aquí a síntese entre racionalismo e empirismo: a necesidade do coñecemento a priori e o a posteriori. Analiza os tipos de xuízos para deducir deles as categorías existentes que serán 12: negación, afirmación, causa, relación, unidade...**Estas categorías deben empregarse dentro do ámbito da experiencia ese é o único uso lexítimo cando se aplican ao ámbito do fenoménico e non ao nouménico (ao que está máis aló da experiencia) que sería un uso ilexítimo.**

No anterior coincide con Hume (non hai coñecemento sen experiencia), mais no que non coincidirá será na destrución do principio de causalidade como unha lei universal e necesaria, na conclusión de que a ciencia é un coñecemento probable nin tampouco no seu escepticismo. Para Kant o feito de que teñamos unhas formas comúns para o coñecemento permite a existencia dun coñecemento universal e necesario tanto nas matemáticas (o espazo e o tempo) como nas ciencias empíricas (as categorías). As formas a priori do suxeito, por ser a priori, permiten a obtención dun coñecemento universal e fiable e así non caer no escepticismo de Hume. Críticalle ao filósofo inglés que confundiu un caso particular onde se aplica o principio de causalidade coa lei xeral da causalidade. Polo feito de que as condicións empíricas varíen a causa dun efecto non invalida o principio xeral xa que ese novo efecto terá unha nova causa que descubriremos coa categoría de causa e que terá un carácter universal e necesario sempre que se aplique ao ámbito da experiencia.

Agora ben, a razón pola súa natureza tende a alcanzar sínteses máis amplas de coñecemento (exemplo: sintetizar na idea de ser vivo a dos animais e prantas) e isto é positivo mentres se mantéña nos límites da experiencia, pero a razón pola súa natureza sobrepasa este límite máis aló da experiencia e quere acceder ao ámbito do nouménico. Isto é o que fai a metafísica: presentar as discusións sobre Deus, Alma e Mundo como se fosen científicas. Kant pretende denunciar o que denomina a ilusión trascendental da metafísica de presentar os seus contidos como científicos. A conclusión é clara: a metafísica como ciencia non é posible. **A nosa razón como dicían os empiristas é limitada e non pode coñecelo todo.**

Chegados a este punto debemos preguntarnos si é preciso abandonar as disertacións da metafísica: Kant contesta que non. Entón, cal será a súa **función?: función regulativa** provocando que o coñecemento avance que non se deteña nunca. A razón pola súa natureza pretende chegar ás sínteses máis amplas e unificar todos os nosos coñecementos nas ideas de Alma; Mundo e Deus. Son os ideais antigos de alcanzar coñecemento supremo, ao igual que pensaba Platón coa Idea de Ben, ou Tomé de Aquino coa visión beatífica de Deus. Deus alma mundo funcionan como o horizonte, como o ideal inalcanzable que permite acadar cotas máis elevadas de coñecemento.

Para o filósofo alemán a razón no seu uso teórico está limitada ao ámbito da experiencia, pero a razón no seu uso práctico pode chegar a acceder ao ámbito do nouménico: veremos como explica isto na ética.

Posteriormente será Nietzsche un implacable defensor do relativismo e do escepticismo negando toda posibilidade de coñecemento universal radicalizando o seu escepticismo ata o punto de dicir que o discurso racional presenta unha realidade inexistente e falsa. Por este motivo propondrá outras formas de achegarse á realidade como a manifestación artística.

Como vemos Kant continúa coa liña de parte da filosofía occidental de loita contra o escepticismo tal e como fixeron antes filósofos como Platón en Grecia e Descartes en Francia.

TEXTO 3

TEMA: TEORÍA DO COÑECEMENTO

IDEA PRINCIPAL: distinción entre o coñecemento empírico do cal parte o coñecemento humano e o coñecemento puro ou a priori que fai posible o noso coñecemento.

De que o noso coñecemento comeza coa experiencia, diso non hai dúbida; pois, ¿por que outro medio ía espertar a facultade de coñecer para o seu exercicio como non fose polos obxectos que tocan os nosos sentidos, que por unha banda **provocan por si mesmos representacións e, por outra, poñen en movemento a nosa actividade intelectual** para comparalas, ligalas ou separalas, **transformando** deste xeito a **materia bruta das impresións sensíbeis en coñecemento dos obxectos** que chamamos experiencia? **Non hai, pois, na orde do tempo ningún coñecemento que preceda en nós á experiencia e con ela comeza todo coñecemento. Mais, aínda cando todo o noso coñecemento empece coa experiencia, non por iso todo el procede exactamente da experiencia.** Pois ben podería ser que mesmo o noso coñecemento empírico fose un composto do que recibimos a través das impresións e do que a nosa propia facultade cognoscitiva (apenas estimulada polas impresións sensíbeis) produce por si mesma, engadido este que nós non poderemos distinguir daquela materia prima antes de que un longo exercicio chame a nosa atención sobre iso e nos faga hábiles para levar a cabo a súa separación. **Hai pois, cando menos, unha cuestión necesitada dunha máis minuciosa investigación e que non se pode despachar cunha primeira ollada: a de se hai semellante coñecemento, independente da experiencia e ata de todas as impresións dos sentidos. Tal coñecemento denomínase a priori e distínguese dos empíricos, os cales teñen as súas fontes a posteriori, é dicir, na experiencia.** I. KANT, Crítica da razón pura

(1787). Introducción. I-Da distinción de coñecemento puro e empírico. (Trad. de. Rafael Martínez C., USC)

TEXTO 2

TEMA: TEORÍA DO COÑECEMENTO

IDEA PRINCIPAL: a pregunta sobre a posibilidade do coñecemento metafísico. Pescuda dun camiño intermedio entre o dogmatismo racionalista e o escepticismo empirista.
--

Así pois, asemade enfastiados do **dogmatismo** que nada nos ensina e máis do **escepticismo** que nada nos promete, nin tan sequera o retiro nunha lícita ignorancia; **requiridos pola importancia do necesario coñecemento**, e desconfiados, pola nosa longa experiencia, verbo de todos aqueles coñecementos que coidamos posuír, ou daqueles que se nos ofrecen baixo o título da **razón pura, o único que nos queda é unha pregunta crítica**, consonte a cuxa resposta podemos no futuro dispoñer o noso proceder: **¿É posible, en xeral, a metafísica?** Esta pregunta, non obstante, non ha de ser respondida con obxeccións escépticas fronte a unha metafísica existente (pois agora non damos por boa a ningunha), senón a partir do concepto puramente problemático dunha tal ciencia.

I. KANT; Prolegómenos a toda metafísica futura que poida presentarse como ciencia. «Cuestión xeral dos Prolegómenos: ¿É posible, en xeral, a metafísica?» §4, 274; Trad. de Rafael Martínez C., USC)

TEXTO 4

TEMA: TEORÍA DO COÑECEMENTO

IDEA PRINCIPAL: definición das facultades de coñecer: sensibilidade e entendemento. As dúas son imprescindibles para coñecer xa que sen a sensibilidade non existiría obxectos sensibles para ser pensados polo entendemento e o coñecemento a priori do entendemento é baldeiro se non ten datos sensibles sobre os que actuar.
--

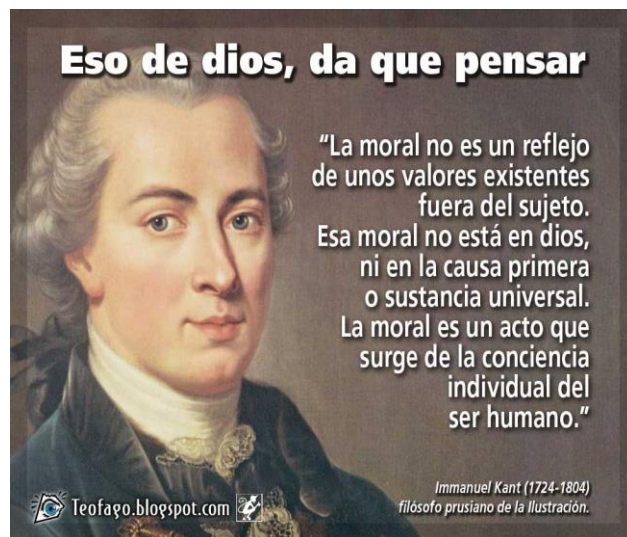
Se chamamos **sensibilidade á receptividade** do noso ánimo (psique), para captar representacións en canto sexa dalgún xeito afectado, en contrapartida, **a facultade de producir por nós mesmos representacións, a espontaneidade do coñecemento, será entendemento**. Á nosa natureza pertence que a intuición nunca poida ser máis ca sensible, é dicir, contén unicamente o modo cómo somos

afectados polos obxectos. Pola contra, **a facultade de pensar o obxecto da intuición sensible é o entendemento**. Ningunha destas propiedades prevalece sobre a outra. **Sen sensibilidade ningún obxecto nos sería dado, e sen entendemento ningún podería ser pensado. Pensamentos sen contido son baldeiros, intuicións sen conceptos son cegas.** Por iso tan necesario é facer os seus conceptos sensibles (é dicir, agregarlle o seu obxecto na intuición) como facer comprensibles as súas intuicións (é dicir, sometelas a conceptos). Ambas as dúas facultades ou capacidades non poden tampouco permutar as súas funcións.



O entendemento non pode intuír nada e os sentidos non poden pensar nada. Unicamente na súa reunión pode orixinarse o coñecemento. Non por iso, non obstante, podemos mesturar a súa participación, senón que hai serios motivos para separalos coidadosamente e distinguilos entre si. Por iso distinguimos a ciencia das regras da sensibilidade en xeral, é dicir, a estética, da ciencia das regras do entendemento en xeral, é dicir, a lóxica.

I. KANT; Crítica da razón pura, (A51/B75-A52/B76) I. Doutrina trascendental dos elementos, 2ª parte: A lóxica trascendental. (Trad. de Rafael MartínezC., USC)



3.2. Estándar: A lei moral en Kant

A preocupación principal de Kant, coincidente con moitos filósofos anteriores, como pensador ilustrado é o ser humano: a pescuda da felicidade e da liberdade humanas só pode conseguirse mediante a acción. Pero a acción humana non está guiada pola **Razón Teórica**, pois esta só se encarga do Ser, é dicir, do estudo do mundo empírico,

e **formula xuízos**. A acción humana está guiada pola **Razón Práctica** (razón no seu uso práctico, pola vontade), encargada do deber ser e **formuladora de imperativos**, mandatos que nos obrigan, que condicionan o noso obrar. A razón será a única instancia que nos pode indicar como deben ser os nosos actos, é dicir, cales son as normas encargadas de guiar a nosa acción. Toda a teoría ética kantiana será exposta nas súas obras “Crítica da Razón Práctica” e “Fundamentación da Metafísica das costumes”. **O sistema ético exposto nestas obras representa unha revolución na filosofía e na ética ao propoñer un modelo ético de carácter formal ou procedimental.**

Ata Kant todos os sistemas éticos poden ser caracterizados de materiais sendo o primeiro en propor un sistema distinto coñecido como formal. ¿Que é un sistema ético formal? Para contestar a esta pregunta é necesario comparalo coas características do sistema ético material.

As **éticas materiais**, denomínanse así porque posúen materia, é dicir, **contido**, son empíricas. Propoñen unha norma concreta a seguir e un fin que se acadará coa adecuación dos nosos actos a esas normas.

Ademais son éticas **hipotéticas e heterónomas**. Son heterónomas porque a razón ou vontade está determinada a obrar por algo externo a ela, é dicir, a razón non é libre, está coartada por causas externas (ex: relixión, cultura...). Son hipotéticas porque os preceptos destes sistemas non se aceptan ou cumpren por si mesmos, porque sexan valiosos por si mesmos senón que son medios para conseguir un fin. As normas destes sistemas éticos cúmprense na medida en que son o camiño para acadar ese obxectivo final. Baixo estas condicións a razón non actuaría libremente polo que non se cumpriría a condición básica da moralidade que é a liberdade.

Kant cree que unha ética destas características nunca podería ser universal, xa que os seus preceptos son empíricos e polo tanto particulares e son heterónomas e tamén, polo tanto tamén por isto son particulares. Ademais só unha razón práctica que non se deixe determinar por axentes externos poderá construír valores morais universais procedentes dunha vontade libre e autónoma.

Para construír un sistema ético universal debemos, igual que na teoría do coñecemento, atender ó contido senón á Forma. A ética formal non nos di que debemos facer, que normas debemos seguir, que fin perseguimos, senón que só nos informa da Forma que deben ter todos os nosos actos, como deben ser, non cales deben ser. Só así poderá construírse unha ética universal xa que a forma virá dada pola razón práctica (vontade universal), común a todos os seres humanos e non por cuestións particulares como a relixión e os costumes.

Para determinar cal debe ser a forma dos nosos datos é necesario examinar os xuízos ou máis ben normas ou imperativos éticos e comprobar que é o que teñen en común

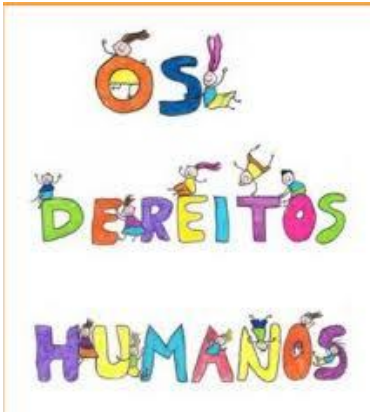


**IMPERATIVO
CATEGORICO**

todos eles. O filósofo alemán comproba que cando dicimos por exemplo expresións como “non mates”, “non roubes”, “se solidario”... o que realmente estamos a querer dicir é “non **debes** matar”, “**debes** ser solidario” etc. desta análise saca a conclusión de que todas as normas éticas teñen en común o **deber**. A partir de aquí distingue tres tipos de **accións que son as contrarias ao deber** (claramente inmoraís), as accións realizadas **conforme ao deber** (p. ex. realizar algo bo para conseguir un fin) tampouco serán as moralmente boas e por último as accións realizadas **por deber** que son as únicas que se poden considerar moralmente boas xa que son realizadas por puro respecto ás normas e non para conseguir un fin. **Obrar por deber consiste en actuar de acordo coa lei, en obedecer a lei que ditamina a razón humana.** A boa vontade é o único que Kant considera moralmente bo. Por vontade entende a capacidade humana de actuar por principios polo que viría a coincidir coa razón pura práctica. Esta capacidade de actuara por principios, por deber, polo querer á lei e non polo fins ou intereses perseguidos é o que a fai boa.

Os seres humanos obran seguindo máximas que son os principios subxectivos (do suxeito) polos que nos guiamos nos momentos concretos, estas máximas poden estar de acordo coa lei moral ou non. A lei é un principio obxectivo na medida en que está ditaminada pola razón humana. Agora ben se o ser humano fora exclusivamente un ser racional obraría sempre determinado pola súa razón, máis ademais da racionalidade temos unha parte irracional que son os desexos, impulsos e tendencias da nosa natureza e que poden inclinar a nosa acción cara a realización de tendencias egoístas. **Isto fai que a nosa razón presente a lei moral como un imperativo, como un mandato que obriga á vontade a obrar conforme á razón.** Distingue dous tipos de imperativos:

- **Imperativos Hipotéticos:** propios das éticas materiais xa que son mandatos que se realizan para conseguir algún fin polo que non poden ser universais xa que o fin provén da experiencia.
- **Imperativos categóricos :** aqueles que mandan unha acción como boa en si mesma sen necesidade de referila a ningún fin. Son os característicos da ética formal e son os únicos imperativos da moralidade para Kant. Como non teñen contido son os únicos que poden ser universais e as máximas polas que guiamos as nosas accións deben corresponderse coa universalidade desta lei xeral. O noso autor propón algúns exemplos de Imperativos :
 - “ obra de tal xeito que queira que a túa máxima se converta en lei universal”.
 - “ obra de tal xeito que uses á humanidade, tanto na túa persoa como na persoa de calquera outro, sempre coma un fin e nunca como un medio”.



Como podemos comprobar os imperativos (lei moral) teñen un carácter formal e universal, son a lei racional que nos orienta cara o que denomina o **Ben supremo** que sería a **felicidade**. Este Ben supremo poderase conseguir levando unha vida virtuosa. A virtude conséguese cando a vontade concorda coa lei moral, é dicir, cando actuamos de acordo ao que ditamina á razón. Pero por experiencia comprobamos que a virtude non trae consigo a felicidade e incluso moitas veces é ao revés. Por iso Kant afirma que aquel individuo que sexa virtuoso é digno (merecedor) da

felicidade, máis é algo que non se conseguirá nesta vida polo que é necesario **postular a liberdade como condición da moralidade xa que só un ser libre pode ser moral, a inmortalidade da alma como posibilidade doutra existencia onde se poda dar a unión de virtude e felicidade e por último a existencia de Deus como o ser que posibilita esa unión**, é dicir, que os individuos que foran merecedores da felicidade podan ser partícipes dela, podan acadar o Ben Supremo. **Liberdade, Deus e Alma son os postulados da razón Práctica**. Alá onde a razón teórica non chegaba xa que non podía obter un coñecemento científico, teórico, especulativo destes temas pode chegar a Razón Práctica máis só como postulados.

Toda a filosofía kantiana e especialmente a ética ten como obxectivo salvagardar o respecto á dignidade humana, que só será posible coa realización da liberdade e igualdade humanas.

TEXTO 5

TEXTO DE ÉTICA

IDEA PRINCIPAL: identifica o ben coa boa vontade que será aquela que actúa por deber, non para conseguir un fin concreto, senón que é aquela que actúa guiada polo deber. A boa vontade é aquela que actúa por deber e actuar por deber (única acción moralmente boa) é actuar por respecto á lei, é dicir querer o ben polo ben mesmo non por acadar un fin.

Esa lei é o imperativo categórico e neste texto expón un deles: obra de tal xeito que queiras que a túa máxima se converta en lei universal.

Non hai en ningures no mundo, nin sequera fóra del, nada pensable que poida ser considerado sen restrición bo, agás unha boa vontade. (...) A boa vontade non o é pola súa acción ou os seus efectos, nin pola súa idoneidade para acadar tal ou cal fin proposto, senón unicamente polo querer, é dicir, é boa en si, e, considerada por

si mesma, é en comparación moito máis digna de estima ca todo o que por ela puidese lograrse para satisfacer tal ou cal inclinación ou, se se quere, a suma de todas as inclinacións. (...) **Para desenvolver, porén, un concepto dunha boa vontade digna en si mesma** da máis alta estimación e desprovista de calquera propósito ulterior, tal como xa está no san entendemento natural, que non precisa tanto de ser ensinado, senón máis ben só ilustrado... **imos tomar en consideración [poñer diante nosa] o concepto de deber... Deber é a necesidade dunha acción por respecto á lei... O valor moral da acción non reside, por tanto, no efecto que dela se espera e tampouco en ningún principio da acción que precise tomar prestada a súa motivación daquel efecto esperado.** Pois todos eses efectos (a comodidade da propia situación, ou mesmo o fomento da felicidade allea) podían ser logrados por outras causas e non se precisaba para iso da **vontade dun ser racional, unicamente na cal, non obstante, se pode atopar o ben supremo e incondicionado.** Por iso ningunha outra cousa máis que a representación da **lei en si mesma** –que, de certo, só pode realizarse no ser racional– en canto é ela, e non o efecto que agardamos, a determinación última da vontade, **pode constituír o ben excelente que chamamos ‘ben moral’,** o cal está xa presente na persoa mesma que actúa conforme á lei, pero que non se pode esperar do efecto [desa acción]. Mais, **¿que clase de lei pode ser esa** cuxa representación, mesmo sen tomar en consideración o efecto que dela agardamos, ten que determinar a vontade, a fin de que esta poida chamarse boa absolutamente e sen reservas? Tendo eu desposuído á vontade de todos os estímulos que poderían provir da observancia dunha lei calquera, nada máis resta que a conformidade a unha lei universal das accións en xeral, a cal unicamente ha de servir á vontade como principio; é dicir, **eu debo conducirme sempre unicamente de xeito que eu poida tamén querer que a miña máxima se torne en lei universal.** Aquí é, pois, a mera legalidade en xeral (sen poñer como fundamento ningunha lei determinada das que rexen certas accións en concreto) a que serve de principio á vontade e tamén o que lle ten que servir para que o deber non sexa en todo caso máis ca unha va ilusión e un concepto quimérico. **E con isto está en perfecta concordancia a común razón dos homes nos seus xuízos prácticos,** tendo sempre diante dos ollos o mencionado principio. I. KANT; Fundamentación da metafísica dos costumes, 1ª Sec.: Tránsito do coñecemento racional moral ordinario ó filosófico; pp. 393-401. (Trad. de Rafael Martínez C., USC)

TEXTO 6

TEXTO DE ÉTICA

Diferenza entre o imperativo hipotético das éticas materiais e o imperativo categórico da ética formal que non manda para conseguir un fin.

Pois ben, todos os imperativos ordenan ou hipotética ou categoricamente. Aqueles [os hipotéticos] representan a necesidade práctica dunha posible acción como medio para acadar outra cousa que se queira (ou que posiblemente se queira). **O imperativo**

categorico sería aquel que representa unha acción como obxectivamente necesaria por si mesma, sen relación con ningún outro fin (...) un imperativo que, sen poñer como condición ningún outro propósito acadable por medio dun determinado comportamento, ordena ese comportamento de inmediato... Non concirne á materia da acción e ó que dela poida resultar, senón á forma e ó principio do que ela mesma se deriva, e **o esencialmente bo de tal acción reside na disposición de ánimo, calquera que sexa o resultado da acción**. Este imperativo pode chamarse o imperativo da moralidade.

I. KANT; Fundamentación da metafísica dos costumes, 2ª Sec.: Tránsito da filosofía moral popular á metafísica dos costumes; pp. 414, 416. (Trad. de Rafael Martínez C., USC)

TEXTO 7

TEXTO DE ÉTICA

A liberdade (autonomía da vontade) como condición de necesidade da moralidade e a idea de que só a razón pura práctica que crea a lei moral desde a liberdade ao non estar condicionada por ningún interese materia externo á razón.

A autonomía da vontade é o único principio de todas as leis morais e de todos os deberes conformes a elas: toda heteronomía do libre arbitrio, pola contra, non só non funda ningunha obrigatoriedade, senón que é máis ben contraria ó principio da mesma e da moralidade da vontade. É que o principio único da moralidade consiste na **independencia da lei verbo de toda materia** (a saber, dun obxecto desexado) e, ó tempo, na determinación do libre arbitrio pola mera forma lexisladora universal de que unha máxima ten que ser capaz. Aquela independencia é a liberdade en sentido negativo, mais esta lexislación propia da razón pura e, en canto tal, práctica, é a liberdade en sentido positivo. Por conseguinte, **a lei moral non expresa nada máis que a autonomía da razón pura práctica, é dicir, a liberdade, e esta é mesmo a condición formal de todas as máximas**, as cales unicamente baixo de tal condición poden coincidir coa lei práctica suprema.

I. KANT; Crítica da razón práctica (1788); Parte 1ª: Doutrina elemental da razón práctica. L.I: Analítica da razón práctica pura; Cap-I: Dos principios da razón práctica pura. §8 Teorema IV. (Trad. de Rafael Martínez, USC)

KANT–texto 8**TEXTO DE ÉTICA**

Formulación do imperativo categórico: o ser humano debe tratarse sempre como un fin e nunca como un medio. Isto fai que todo ser humano debe ser merecedor da dignidade que nunca pode ter un prezo.

Todos os seres racionais están, pois, baixo a lei segundo a cal cada un ha de tratarse a si mesmo e a todos os demais en todo circunstancia simultaneamente como un fin en si mesmo e nunca como un simple medio. Xorde de aquí unha sistemática ligazón de seres racionais por medio de leis obxectivas comúns, é dicir, un reino, o cal, posto que esas leis teñen precisamente por obxecto a relación destes seres entre eles como fins e medios, pode chamarse un reino dos fins (claro está só como ideal)... (...) No reino dos fins todo ten ou ben un prezo ou ben unha dignidade. O que ten un prezo é aquilo en cuxo lugar pode ser posto algo como equivalente; o que, pola contra, está por encima de todo prezo, non admitindo, xa que logo, ningún equivalente, iso ten unha dignidade.

O que se refire ás inclinacións e necesidades humanas ten un prezo de mercado; o que, mesmo sen presupoñer unha necesidade, se acomoda a un certo gusto, é dicir, a unha satisfacción do mero xogo, sen finalidade ningunha, das nosas facultades anímicas, ten un prezo afectivo; aquilo, non obstante, que constitúe a condición baixo a cal unicamente pode algo ser fin en si mesmo, iso, simplemente, non ten ningún valor relativo, é dicir, un prezo, senón un valor intrínseco, é dicir, dignidade. **A moralidade é, pois, a condición unicamente baixo a cal un ser racional pode ser fin en si mesmo, porque só por medio dela é posible ser un membro lexislador no reino dos fins. Así pois, a moralidade e a humanidade, en canto capaz de moralidade é o único que ten dignidade.**

I.KANT; Fundamentación da metafísica dos costumes, 2ª sección, Tránsito da filosofía moral popular á metafísica dos costumes, 433-435 (Trad. de Rafael Martínez C.,USC)

5.2.5. Repercusión do pensamento de Kant

Do pensamento kantiano derivou, en primeiro termo, o idealismo alemán do século XIX, cuxos principais representantes, Fichte, Schelling e Hegel, construíron grandes sistemas filosóficos cos cales pretendían explicar toda realidade, superando así a proposta crítica de Kant. Para os idealistas non hai cousa en si xa que todo é Idea, pensamento.

Durante o século XX, a influencia de Kant detéctase nos neokantismos, que trataron de sintetizar o pensamento de Kant coa ciencia contemporánea. A influencia do neokantismo deixárase sentir, pola súa banda, no raciovitalismo de Ortega e Gasset,

quen critica a razón pura de Kant, pola súa abstracción, tratando de ligala á vida, e no realismo crítico de Nicolai Hartmann.

Outros autores influídos por Kant son: Max Scheler, que critica a ética formal kantiana, opoñéndolle unha ética material dos valores, Heidegger e Sartre, que propoñerá unha ética formal da liberdade, inspirada en Kant, pero radicalmente atea.

Finalmente, habería que mencionar a Wittgenstein (S.XX), que substituíu o problema kantiano dos límites da razón por unha análise dos límites da linguaxe, a través do cal se expresa o noso coñecemento. Chegará a firmar que os límites do noso mundo son os límites da nosa linguaxe. Na época actual, Jurgen Habermas, mediante a súa teoría da acción comunicativa, ofrece unha versión consensualista e dialóxica da ética kantiana. Continúa coa idea de que existen condicións de posibilidade para a consecución de normas e valores de carácter universal. Unha destas condicións é a linguaxe humana que permite o diálogo e con el chegar a acordos con carácter universal.

FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA



MARX

ÍNDICE:

INTRODUCCIÓN CONTEXTUAL

1.1 Contexto histórico-filosófico

1.2 Vida e obras

2. ESTÁNDAR DE APRENDIZAXE: Alienación e ideoloxía en Marx

TEMAS PARA TEXTOS:

3. O materialismo histórico.

4. A análise da mercancía e o concepto de plusvalía.

5. O marxismo despois de Marx.

1.CONTEXTO HISTÓRICO-FILOSÓFICO

O marxismo é unha corrente que se insire dentro da filosofía contemporánea (mediados do s. XIX e século XX). A filosofía contemporánea, a diferenza da filosofía moderna na que predominou o tema de coñecemento sobresaíndo en cada momento e lugar xeográfico unha corrente sobre as outras, caracterizarase pola diversidade de movementos, correntes e temáticas (marxismo, vitalismo, historicismo, filosofía analítica, personalismo, etc.). Na filosofía contemporánea abórdase a temática da vida, da existencia, da ciencia, da linguaxe,...

Toda filosofía é filla da súa época polo que só se pode entender enmarcándoa dentro do contexto no que xorde polo que a contextualización do marxismo debe abordar as circunstancias socio-históricas do momento así como o contexto teórico (filosófico) que marca a formación do autor e a súa filosofía.

Xa que logo, para comprender o significado da obra de Marx, débese ter en conta, como xa dixemos, non só as súas fontes (influencias filosóficas), senón tamén o contexto económico-político da súa época. O século XIX é o século da Revolución Industrial do paso dun sistema de produción case feudal ao inicio da produción coa axuda da maquinaria.



Nunca antes se producira con tanta intensidade a unión de ciencia e técnica. Despois do grande avance científico que comezou no XVII coa revolución científica e os sistemas de Galileo e Newton, a unión de ciencia e técnica provocará unha serie de consecuencias sociais que é preciso analizar.

O primeiro que debemos salientarmos é a repercusión social, tanto na estrutura social como na vida das persoas. A revolución industrial é impulsada desde o punto de vista financeiro pola clase burguesa o que vai supoñer o fortalecemento desta clase fronte á nobreza e clero.

Ao mesmo tempo, coa Revolución Industrial, o capitalismo da libre competencia, ideoloxía político-económica da burguesía, estenderase a escala mundial. O sistema de libre competencia provocará o nacemento dunha nova clase social: o proletariado, clase obreira ou clase asalariada. Este sistema económico-político xunto co emprego da maquinaria no sistema produtivo





crea unhas condicións de traballo na maioría da poboación insoportable e inxustas. Esta clase soporta condicións infrahumanas de vida: xornadas de traballo interminables, condición inseguras no traballo, insalubridade, ausencia de dereitos sociais como o subsidio por desemprego, dereito á atención médica, pensións, dereito á educación... Esta situación de miseria e explotación afecta a toda

a clase traballadora na que se inclúen ás mulleres que son dobremente explotadas (por muller e traballadora) e mesmo ás nenas e nenos ao mesmo tempo que provoca a acumulación do capital en moi poucas mans aumento a diferenza social.

As revolucións (burguesas) de finais do XVIII (a francesa por ex.) e as que se producen durante o XIX contra o intento de restaurar os valores do antigo réxime van acabar triunfando polo apoio popular. Mais o beneficio da caída dos valores do antigo réxime serán para a burguesía que logra instaurar o seu sistema económico e político liberal (ideoloxía do capitalismo inspirada en Locke), legalizando unhas relacións de produción (que inclúen as relacións laborais) que permiten a explotación da clase social máis desfavorecida (o proletariado).

Ademais da explotación e as misérrimas condicións de vida debemos salienta que os ideais de igualdade e liberdade inspiradores das revolucións burguesas só foron efectivos para a clase burguesa e nin sequera para toda: só para os varóns.



A clase obreira non se beneficiaba dos dereitos de participación política, non podía nin tan sequera votar e mesmo tiña prohibido organizarse (sindicatos, partidos, asociacións...). A toma de conciencia desta situación inxusta e irracional provocará conflitos sociais que rematarán nas revolucións obreiras do século XX por unha banda e, por outra, na reformulación do estado liberal concedendo o dereito ao voto e a participación política de todos os cidadáns. A verdade é que a expresión anterior agocha unha gran mentira: non era de todos os cidadáns xa que só era dos homes e non das mulleres. As mulleres (tanto burguesas como proletarias) terán que agardar a ben entrado o século XX para conseguir este dereito coa loita iniciada polas sufraxistas que rematará coa aparición dos movementos que defenden **a xusta e necesaria igualdade entre sexos: o feminismo**

Pouco a pouco, esta nova clase social vaise organizando e recibirá o apoio dalgúns intelectuais burgueses progresistas, adquirindo deste xeito un crecente protagonismo no século XIX e sobre todo ó longo do s. XX. Os intelectuais pretenderán denunciar as

inxustizas e desigualdades do sistema que leva á miseria da maior parte da poboación. **Desafiarán ós ideólogos do liberalismo que ven ó capitalismo coma un sistema político-económico definitivo.** Elaboran una crítica teórica contra este sistema, intentando demostrar que o capitalismo debe ser substituído por un novo sistema, máis xusto e máis humano.

Os teóricos e intelectuais que levantan a voz contra esta situación son moitos destacando os **socialistas utópicos, o anarquismo de Bakunin e o marxismo.** Serán sistemas filosóficos que xa non pretenden só analizar o mundo, a realidade, senón como dirá Marx na tese once sobre Feuerbach, transformalo, cambialo por un mundo mais xusto e máis humano.

Fronte a situación de explotación que vimos de describir, un grupo de pensadores protestarán contra as desigualdades e inxustizas do sistema liberal. Os pensadores máis destacados son os socialistas: Saint Simon, Owen e Proudhon. Estes pensadores pretendían unha reforma da sociedade baseada nos postulados da revolución francesa: igualdade, liberdade e fraternidade. A súa reforma descansaba en postulados morais. Incluso pensaban que estes cambios poderían impulsarse desde o propio poder. Marx e Engels, influídos por eles no que referente á crítica das inxustizas, pronto entenderán que estes pensadores son simples reformadores. Por iso os cualificarán de utópicos xa que pensan que o sistema só precisa dunha reforma moral e non económica. Oporán ó socialismo utópico o seu socialismo científico, que investiga as causas socio-económicas e históricas desta situación, para así fundamentar a necesidade da revolución e con ela a transformación da sociedade.



A filosofía marxista é unha **filosofía teórica (teoría)** na medida en que realiza unha **análise da realidade social e histórica**, unha crítica da filosofía do momento: **o Idealismo de Hegel e o Materialismo mecanicista de Feuerbach**, e unha crítica da **ideoloxía económica e política** do capitalismo. Ademais é unha **filosofía práctica (praxe)** xa que as análises teóricas inclúen un proxecto político encamiñado a transformar a realidade social mediante a toma de conciencia da situación de explotación na que vive a clase do proletariado e a posterior revolución social. .

A dimensión teórica da filosofía marxista atopámola especialmente nas fontes filosóficas das que deriva e que, ao mesmo tempo critica para superalas. Hegel é considerado o culminador da filosofía moderna e da corrente idealista. Ademais a partir del, ben continuando ben criticándoo xurdirá a filosofía contemporánea. **Para os idealistas, a realidade redúcese a pensamento, idea, espírito.** A esencia humana é o logó, razón pensamento fronte á súa dimensión corpóreo-material (culmina a liña Platón-Descartes-Hegel). **Fronte esta ontoloxía e antropoloxía espirituais (idealista) Marx achega a súa concepción materialista do real e do ser humano.** Nesta interpretación do humano quedamos reducidos a un ser teórico, especulativo

contemplativo. Para o autor alemán a dimensión fundamental do ser humano é a materia, a praxe que Marx identifica fundamentalmente co traballo. O ser humano é un ser activo que se realiza na súa praxe produtiva (traballo) e na súa praxe política ou revolucionara (orientada ao cambio nas condicións materiais de vida.)

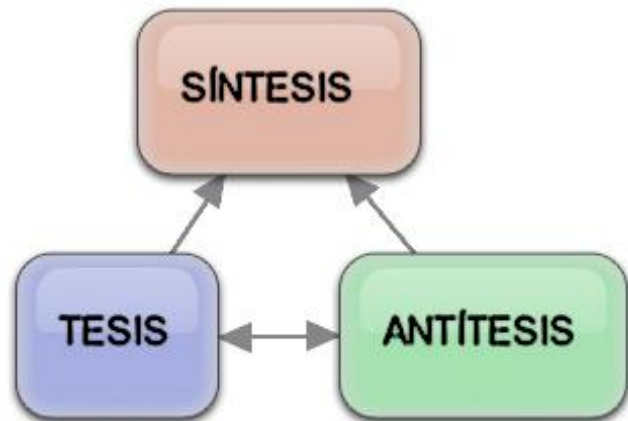
Mais a crítica diríxese de forma radical contra a filosofía de Hegel no seu

conxunto ao considerala a xustificación da orde social establecida e con ela da situación de inxustiza social na que se vive.

A filosofía hegeliana pódese entender na análise da expresión reveladora do pensamento ambiguo de Hegel: “Todo o real é racional e todo o racional é real”. Esta expresión cabe entendela nun sentido reaccionario e dogmático, xa que se todo o real é racional, tamén a realidade social e política -tal e como está estruturada- é racional. A filosofía de Hegel serviría así para lexitimar a orde social e política existente. Os seguidores desta interpretación da filosofía hegeliana, coñécense como a Dereita Hegeliana. Segundo Marx, o idealismo reduciría ó ser humano a espírito, negando a súa dimensión sensible, material. **Para Hegel o racional coincidiría coa orde do seu tempo, para Marx o proletariado contradiría esta racionalidade.**

A crítica de Marx diríxese en xeral contra toda a filosofía hegeliana, posto que é a máxima expresión da filosofía como teoría, como mera especulación. Desta forma a filosofía convértese en ideoloxía xa que xustifica a orde social existente. O marxismo proporá a superación da filosofía como interpretación ou teoría ó afirmar que a filosofía non debe ser só teoría senón e ante todo praxe.

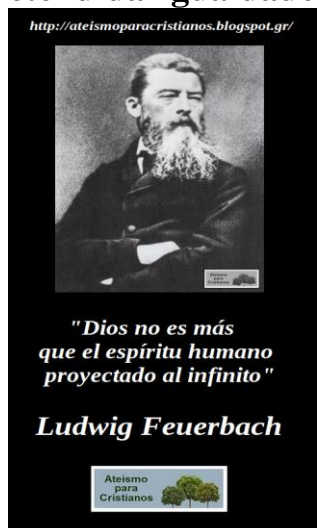
Ademais do sentido dogmático e reaccionario da filosofía de Hegel, esta pode interpretarse tamén dun xeito máis práctico, revolucionario e crítico. De acordo con Engels, Hegel, ó afirmar que todo é racional, non quere dicir que todo sexa racional polo simple feito de existir. Dedúcese que debería ser cambiada toda realidade que non sexa unha resposta ás esixencias da razón. **Esta interpretación ten o seu fundamento na interpretación da realidade como proceso dialéctico. Dicir que a realidade é dialéctica, quere dicir que está suxeita a cambios, que é un proceso e que este proceso réxese por contradicións.** Aínda que Marx critica este razoamento polo seu carácter idealista (proporá unha dialéctica materialista), considera que constitúe unha das meirandes achegas da filosofía de Hegel. Os seguidores desta interpretación dialéctica da realidade son coñecidos como a Esquerda Hegeliana: Feuerbach, Engels, Marx...



A reacción que vimos de explicar do filósofo bávaro contra a filosofía de Hegel e o que representa faise desde unha **interpretación ontolóxica materialista**. O materialismo está representado en Alemaña por L. Feuerbach (1804-1872). **Para os materialistas, o único verdadeiramente real é a Natureza e o Ser Humano e non o espírito. É o ser o que determina o pensar e non o pensar ó ser (idealismo). Non é a conciencia dos homes a que determina o seu ser, senón o seu ser social o que determina a súa conciencia.** Marx e Engels adoptan a postura materialista de Feuerbach pero deseguida o criticarán. **A súa crítica céntrase en que o seu materialismo ten un carácter mecanicista: a natureza, incluída a humana, explícase por medio de causas mecánicas polo que é imposible a liberdade e que o ser humano sexa o suxeito dos cambio, o dono do seu destino.** Desta forma, Feuerbach non concibe ó mundo coma un proceso, coma unha materia suxeita a desenvolvemento histórico. Deducimos así que o ser humano é considerado como un ser teórico, contemplativo e non como activo-práctico. O ser humano tería só como función a contemplación teórica da natureza (o que fixo ate o de agora a filosofía) e non é considerado coma un ser que actúa coa natureza transformándoa (Praxe). Feuerbach caería así para Marx nun certo idealismo. **Marx deixará claro que a esencia humana é o traballo e o seu cometido na vida e na historia é a súa dimensión práctica transformadora da natureza (da que forma parte inseparable) e político-transformadora ou revolucionaria. A crítica a Feuerbach aparece nas súas Teses sobre Feuerbach (a máis famosa é a tese once).**

A comprensión da filosofía marxista pasa, ademais das referencias imprescindíbeis ao idealismo de Hegel e ao Materialismo de Feuerbach, por **explicar a influencia da economía política inglesa.**

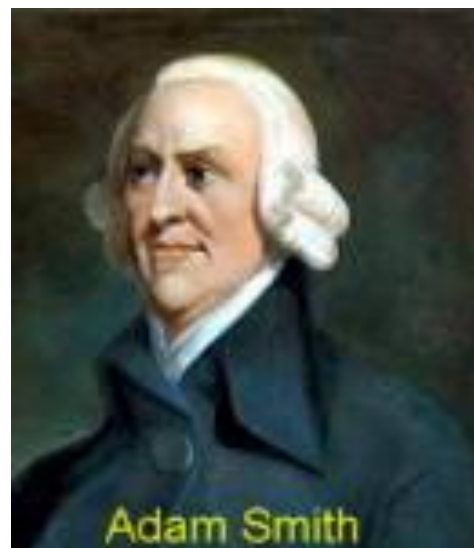
A ideoloxía do capitalismo tanto a nivel económico coma político é o liberalismo. **O liberalismo aparece como a ideoloxía da liberdade. A nivel económico supón a non intervención do Estado na economía: “laissez faire, laissez passer”. A nivel político resalta a liberdade do individuo por medio de garantías políticas: división de poderes, sufraxio universal, tolerancia relixiosa, etc. O liberalismo pretende salvagardar a liberdade e a igualdade dos individuos opóndose a calquera despotismo. Agora ben, segundo os marxistas a pretendida igualdade non é máis que teórica (dereito ó voto, liberdade de expresión, igualdade ante a lei, etc.), pero na práctica subsisten as desigualdades tanto sociais coma económicas ou culturais.**



Deste xeito, os marxistas denunciarán que a liberdade e a democracia do sistema capitalista só é formal pero non real. **O liberalismo sería así un instrumento de dominación dunha clase sobre outra sería a ideoloxía da burguesía que pretende presentar como ideal e inevitable o sistema capitalista sendo unha ideoloxía que enmascara e xustifica a situación de explotación do proletariado.**

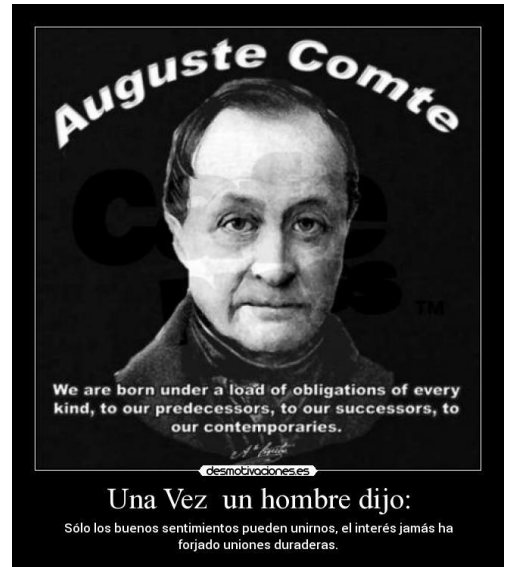
Nas análises económicas marxistas veremos reflectidas diversas teorías tomadas dos economistas clásicos, Adam Smith e David Ricardo en especial análise da mercadoría e da plusvalía.

Toda esta análise marxista responderá a unha consideración ontolóxica distinta: materialista, e a unha función da filosofía: práctica. E en última instancia a un telos (finalidade) común á historia da filosofía: a consecución dun mundo mellor, máis xusto, máis humano, mais tolerante, máis libre e en definitiva máis igual. Desenvolve ás súas ideas na súa antropoloxía e concepto de alienación, na análise da historia coñecido como materialismo histórico e no estudio do sistema capitalista como un sistema de explotación. Podemos considerar ao marxismo como a filosofía máis influínte na nosa historia recente ao converterse no símbolo da loita contra a explotación e plasmarse nas revolución que tiveron lugar en Europa, Asia e nos movementos de liberación latinoamericanos así como en revolucións e movementos descolonizadores en África e Asia.



A análise que fará dos temas mencionados pretenderá ter un carácter científico. Analiza a historia e a sociedade como suxeita a leis semellantes ás naturais que serven para coñecer mellor o presente e imaxinar o futuro, é dicir predicir. Estamos asistindo no século XIX ao nacemento das ciencias sociais ou ás veces chamadas humanas e, entre elas, á socioloxía positiva. As ciencias sociais son aqueles estudos relacionados coas actividades humanas: historia, socioloxía, economía,... Neste momento, debido ao avance das ciencias naturais non séculos precedentes, considérase que é preciso empregar o método destas ciencias a estes estudos da realidade humana.

Preténdese ter en conta datos de carácter obxectivo e susceptibles de ser cuantificados. A ciencia social que aplica con máis decisión e éxito o método científico será a socioloxía e, en especial, a socioloxía positiva. A orixe desta nova forma de entender a socioloxía (carácter máis científico) é responsabilidade do



filósofo francés Augusto Comte (pai da socioloxía moderna) e da súa filosofía positivista. O positivismo é unha corrente que, observado o gran avance científico, nos últimos séculos considera que estamos ante o último e definitivo estadio da humanidade. Ao mesmo tempo considera que só é relevante para a explicación de

calquera fenómeno os datos cuantificables. A realidade relevante redúcese a aquilo explicable desde o modelo material mecanicista. Deste xeito a socioloxía, para converterse en ciencia, só ten que atender a estes aspectos cuantificables da sociedade. Nacen así as estatísticas sociais: estudos, enquisas, mostras...: a recollida de datos obxectivo para tentar comprender os problemas sociais.

Ademais Comte coñécese por englobarse dentro dos autores da socioloxía da orde, sociólogos que defenden que a sociedade ten como fin a orde, considerando a desorde como unha anomalía a evitar. Fronte a isto Marx englobase nos defensores da socioloxía do conflito xa que consideran esencial á sociedade o cambio e a contradición para que poida avanzar polo que o conflito non só non é negativo senón máis ben imprescindible.

Se os séculos XVII e XVIII foron os séculos das ciencias naturais o s. XIX será o século das ciencias sociais na medida en que nacen e cobran un gran impulso os estudos de socioloxía, economía, política, dereito...é dicir as ciencias humanas.

TEXTO 2: OPOSICIÓN ENTRE A ONTOLOXÍA MATERIALISTA E A IDEALISTA

IDEA PRINCIPAL: para Marx o que determina a vida ou realidade dos seres humanos non é o seu pensamento, senón que son as condicións materiais de vida. Máis ben ao contrario, o pensamento (política, ética, filosofía, relixión, dereito...) está determinado polas condicións materiais que para Marx son económicas.

En completa oposición á filosofía alemá, a cal descende do ceo á terra, erguémonos aquí da terra ao ceo. É dicir, non se parte daquilo que os homes din, imaxinan ou se representan, e tampouco dos homes ditos, pensados, imaxinados, representados, para dende aí chegar aos homes de carne e óso; pártese dos homes realmente activos e con base no seu real proceso vital, preséntase tamén o desenvolvemento dos reflexos e ecos ideolóxicos deste proceso de vida. Tamén as imaxes nebulosas no cerebro dos homes son sublimacións necesarias do seu proceso vital material empiricamente constatable e ligado a precondicións materiais. **A moral, a relixión, a metafísica, e a restante ideoloxía, e as formas da consciencia que lles corresponden, non conservan así por máis tempo a aparencia de autonomía. Non teñen historia, non teñen desenvolvemento, senón que os homes que desenvolven a súa produción material e o seu intercambio material son os que, ao cambiar esta súa realidade, cambian tamén o seu pensamento e os produtos do seu pensamento. Non é a consciencia a que determina a vida, senón que é a vida a que determina a consciencia.** No primeiro modo de consideración pártese da consciencia como individuo vivo; no segundo, que corresponde á vida real, pártese dos mesmos individuos vivos e reais e considérase a consciencia unicamente como a súa consciencia.

K. MARX / F. ENGELS; A Ideoloxía alemá (1845/46). T.I: I. A. [1.] A ideoloxía en xeral, nomeadamente a alemá. Trad. ao galego de Rafael Martínez C. (USC)

1.2 VIDA E OBRAS

Karl Heinrich Marx naceu o 5 de maio de 1818 en Tréveris, en Alemaña. Aínda que a súa familia era de orixe xudeu convertéranse ao protestantismo no 1824. Nesa cidade

cursou Marx os seus estudos de Bacharelato, comezando logo os seus estudos universitarios en Bonn, que proseguiría en Berlín, onde se dedicou ao estudo da historia e da filosofía, nunha época na que a influencia do pensamento hegeliano era predominante. Marx terminaría os seus estudos en 1841, cunha tese de doutoramento sobre a filosofía de Epicuro. En Berlín entrou en contacto cos chamados "Xoves hegelianos", facéndose socio do Club de Doutores. Desda época data a súa amizade con Bruno Bauer, un dos membros destacados do club.

En 1842 comezou a súa colaboración coa revista Gaceta Renana, actividade que o puxo en contacto directo cos problemas políticos e sociais da época en Alemaña. Consecuencia de tal contacto, e da análise da realidade social e política, foi o xiro dado por Marx no seu pensamento, que o levou a adoptar unha actitude crítica ante a teoría do Estado de Hegel.

A raíz do peche da revista, en 1843, censurada polas autoridades, Marx trasládase a París, onde colaborará con Arnold Ruge nos "Anais franco-alemáns", revista da que se chegaría a publicar un só número, na que publicará a súa "Crítica da filosofía hegeliana do Dereito". En París entrará en contacto co movemento socialista francés, a través de Proudhon e Louis Blanc, dous dos seus destacados líderes, coñecendo tamén

ao anarquista ruso Bakunin. Nesa época iniciará os seus estudos da economía política inglesa, somerxéndose na obra de Adam Smith e Ricardo, o que supoñerá un novo xiro no seu pensamento.

En 1844 iniciou de novo contacto con F. Engels iniciándose unha colaboración duradeira entre ambos, que dará o seu primeiro froito en 1845, coa publicación de "A sagrada familia",

unha obra crítica en contra das posicións idealistas defendidas por Bruno Bauer e os seus seguidores.

En 1845 Marx foi expulsado de Francia, trasladándose a Bruxelas. Alí continuará a súa actividade política e intelectual, plasmada nas coñecidas "Teses sobre Feuerbach" e en "A ideoloxía alemá", escrita esta en colaboración con Engels, e que non será publicada ata 1932, pero que contén xa os elementos fundamentais da concepción materialista da historia.

Los filósofos no han hecho
más que interpretar
de diversos modos
el mundo,
pero de lo que se trata
es de transformarlo.

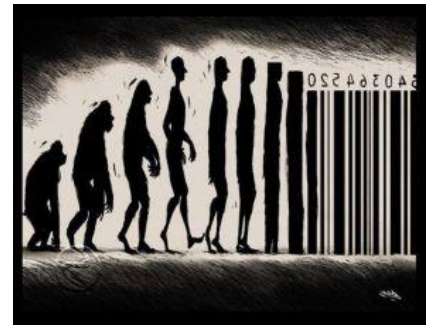
Karl Marx



En 1847 asóciase á Liga Comunista. De novo en colaboración con Engels, redacta os principios e obxectivos da mesma, recollidos no coñecido "Manifesto comunista", que sería publicado en Londres en 1848. Ese mesmo ano comeza unha ondada de revolucións en Europa. A Marx expulsárono de Bélxica, onde se temía o éxito da revolución. Marx e Engels deciden regresar a Alemaña, para participar na revolución que se producía alí, e que se saldará cun fracaso. Tralas derrotas das insurreccións de maio de 1849 trasladárase de novo a París, pero será novamente expulsado de Francia, en 1849, polo que se dirixirá a Londres, onde establecerá a súa residencia.

En Londres desenvolverá unha intensa actividade intelectual, (son coñecidas as súas intensas sesións de traballo na biblioteca do Museo Británico), que o levarán á realización da súa obra cume, "O capital". En 1859 publica, como froito dos seus traballos sobre economía, a "Contribución á crítica da Economía política", onde expón a súa teoría do valor, que se converterá na pedra angular dos seus estudos sobre o capital. Non obstante, Marx non deixa completamente á marxe a súa actividade política no movemento comunista internacional, da que será unha mostra a súa participación na creación, en 1864, da AIT (Asociación Internacional de Traballadores), que sería coñecida tamén como a Iª Internacional. As diverxencias na AIT cos anarquistas, así como cos socialistas franceses e alemáns, saldárase co que se considerou un fracaso político para Marx.

En 1871, trala revolución que leva á Comuna de París, Marx organiza manifestacións de apoio e escribe "A guerra civil en Francia", que interpreta a Comuna como o primeiro intento para instituír a ditadura do proletariado. Falece o 14 de marzo de 1883, sendo enterrado no cemiterio londiniense de Highgate.



2. ESTÁNDAR: ALIENACIÓN E IDEOLOXÍA

Marx retoma o concepto hegeliano de alienación aínda que reinterpretándoo dende a súa postura materialista. O fenómeno de alienación significa que o produto da actividade humana (sexa material ou espiritual) non lle pertence ó produtor e convértese en forza superior, autónoma e independente que dominan ó ser humano. Así, o suxeito libre e creador pasa a ser dominado polo produto tendo un sentido de escravización e perda de liberdade. Para Hegel en troques a alienación ten un sentido positivo, xa que é necesario que o ser humano exteriorice (saque fora de si) o pensamento, as ideas. A diferenza con Marx alienado (o posto fora de si) é a Idea, mentres que para Marx, como materialista, é o produto da actividade material (traballo).



O proceso da alienación engloba dous momentos que non teñen un sentido negativo, senón mais ben necesario. O primeiro momento sería a exteriorización. Con este termo exprésase a acción pola cal o polo subxectivo sae fóra de si e entra en relación con algo diferente de si mesmo. Nesta exteriorización, o suxeito despréndese de algo propio, perde algo de si (a súa actividade produtiva), pon algo de si no obxecto (obxectivación). Este momento coñécese co nome de enaxenación ou obxectivación. U exemplo disto podemos buscalo en calquera obxecto producido no que o produtor exterioriza o seu tempo, ideas, creatividade, forza física e pono no obxecto transformado por el (obxectivación ou humanización).

Ata aquí, este proceso non é negativo, mais ben é inevitable, necesario, xa que o ser humano é activo por natureza e exteriorízase a través de esa actividade (espiritual ou material). Nesta exteriorización, o traballador pon algo no obxecto que só lle pertence a el (para Marx as súas enerxías, imaxinación, calidades, etc., é dicir o seu traballo) e polo tanto debe ser considerado da súa propiedade. Cando o obxecto transformado non lle pertence e pasa a ser propiedade doutro, converténdose en algo alleo e estraño ó produtor que mesmo se volve na súa contra, é cando se produce o fenómeno da alienación (o 2º momento). O alienado é produto e produtor, pois ó perder o produto está perdendo algo de si.

Na medida en que para Marx as condicións (categorías) económicas son as determinantes da historia e da existencia do ser humano, a alienación económica é a forma máis importante de alienación e a causa das demais alienacións. Todo ser humano alienado economicamente non pode ser libre.

a) Alienación económica: Alienación económica é sinónimo de **alienación no traballo. Traballo alienado quere dicir que o produto do traballo non lle pertence ao produtor, é algo alleo, estraño. O produto pasa a ser propiedade do capitalista.** Co traballo alienado a actividade produtiva deixa de ser a realización do produtor, da súa esencia, pois o producido xa non é recoñecido polo produtor debido a que o traballo en cadea elimina toda individualidade e creatividade (Traballo mecánico).

Ó mesmo tempo, o ser humano non se realiza no seu traballo, xa que é un traballo forzado, un mero medio de subsistencia, provocando a desrealización do produtor. Desta forma non desenvolve o seu ser xenérico e a actividade propia do ser humano non se diferencia da actividade animal.

Como consecuencia do anterior, as relacións humanas tamén están alienadas, converténdose en relacións entre mercadorías. Isto reflíctese nas relacións entre burguesía e proletariado (compra – venda da man de obra)

O traballo alienado conduce á miseria ó traballador (**Tese de pauperización**), pois o produtor é máis pobre canta máis riqueza produce, xa que o produto do seu traballo non lle pertence e deste xeito o beneficio do seu traballo acrecenta o poder do capitalista. O traballador convértese en vítima do seu traballo.

Como a alienación é o resultado dunha determinada situación socio-económica e política, só se superará coa revolución: cando o proletariado se faga dono dos medios de produción e sexa abolida a propiedade privada.

Ademais da alienación económica analiza outras formas de alienación:

b) Alienación relixiosa: Marx acepta a tese básica de Feuerbach de que é o ser humano quen crea a Deus e non ó revés. Os atributos de Deus non son máis que os atributos do ser humano expropiado, postos en Deus. Ademais, o ser humano sométese a este ser estraño, froito da súa fantasía. A alienación quedaría superada, segundo Feuerbach, cando o ser humano se decatara de que Deus é simplemente un produto da súa propia fantasía.

Marx irá máis alá de Feuerbach e critica a este porque o único que fai é mundanizar a relixión, é dicir, trasladar o mundo relixioso ó mundo terreal. Dalgunha forma Feuerbach estaría considerando a relixión como algo natural, e polo tanto esencial ó ser humano. Por este motivo considera Marx que a filosofía de Feuerbach agocha un certo idealismo (na esencia humana habería algo espiritual: o sentimento relixioso) sendo incapaz de atopar a verdadeira causa da alienación relixiosa. **Para Marx a causa da alienación relixiosa hai que buscala nas condicións socio-económicas.** Non chega con negala, hai que eliminala na práctica. Segundo Marx, a relixión é a expresión da miseria real da poboación e ademais protesta contra esa situación. Pero as protestas contra ela son inoperantes se só propoñen resignación e esperanza no máis alá.

Deste xeito impídese que o ser humano se percate de cal é a causa verdadeira da súa situación de miseria. **A relixión convértese así en ideoloxía posto que, en certa medida, presenta a situación de pobreza como algo**

natural. Así estaría xustificando a orde establecida, servindo ós intereses dunha determinada clase. Por esta razón, Marx afirmará que “a relixión é o opio do pobo”.

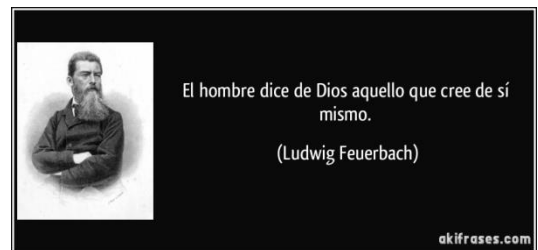
A alienación relixiosa superarase cando desapareza a alienación económica, é dicir, ó desaparecer a base que a sustenta.

c) Alienación socio-política:

Para comprender esta forma de alienación é preciso coñecer o significado do concepto de ideoloxía. Marx utiliza o termo ideoloxía en dous sentidos:

-positivo: para referirse en xeral ás distintas formas de conciencia (coñecemento, pensamento) da superestrutura, é dicir dunha sociedade nun momento histórico (relixión, filosofía...). Tamén ten o sentido da toma de conciencia da clase expolotada da súa situación.

-negativo: ou pexorativo. A ideoloxía significa aquí unha representación deformada, falseada da realidade, para favorecer intereses de clase. Este falso coñecemento afecta tanto á clase dominante como á dominada.



Segundo Marx, en toda sociedade clasista as ideas dominantes son as da clase dominante, é o propio da ideoloxía considerar como valores absolutos o que non só máis que intereses da clase dominante (por ex.: é ideolóxico considerar o capitalismo coma un sistema eterno baseado en leis naturais porque trataríase dunha idea falsa que impide que este sistema se cambie por outro mellor, e así favorece os intereses da clase dominante).



A alienación socio-política é unha consecuencia directa da alienación económica. **O Estado e o Dereito e as forzas da orde, creacións humanas, convértense en algo independente dos individuos e vólvense en contra deles ó estar ó servizo dunha determinada clase social.** Marx explica esta forma de alienación, afirmando que o Dereito en calquera sociedade preséntase como a realización da xustiza, pero en realidade é unha forma de dominación que exerce unha clase sobre outra. Para que se cumpran as normas, o Dereito encárnase nunha forma material: o Estado e o seu aparato coercitivo (exército, policía). A pesar de que o Dereito se presenta coma un instrumento conciliador dos intereses antagónicos entre os individuos, non é máis que un poder ó servizo da clase dominante. Convértese así nunha ideoloxía ao

servizo da clase dominante que esconde a situación de inxustiza na que vive a maioría da poboación

d) Alienación ideolóxica e filosófica: o esquema da análise marxista é o mesmo que nas anteriores formas de alienación. Afirmo que a ideoloxía capitalista (o liberalismo) presenta a situación existente como a realización da igualdade cando o que pretende é enmascarar a dominación duns homes por outros. **O concepto de ideoloxía será clave na análise marxista, entendendo nun dobre sentido: negativo e positivo. E ideoloxía en sentido negativo vense a corresponder coa forma de pensar que enmascara ou esconde unha situación inxusta que tenta presentala como normal. Así o liberalismo presentan a idea da liberdade e da desigualdade como se fose un problema do individuo e non un problema do sistema. Toda a ideoloxía (dereito, filosofía, relixión...) porase ao servizo da clase dominante para seguir explotando á dominada. Neste sentido a ideoloxía provoca a alienación do individuo ao asumir como normal e racional o que non é: a súa situación de miseria e explotación.**

A alienación socio-política, e as demais, superaranse cando se supere a alienación económica, pois forman parte da superestrutura que desaparecerá cando se derrube a infraestrutura: xa que logo, coa toma de conciencia por parte do proletariado da súa situación (desenmascarar a ideoloxía dominante que os mantén na pobreza) e mediante a revolución abolir a propiedade privada condición para a desaparición da alienación

humana. Desaparecendo a propiedade privada desaparece a posibilidade de apropiarse da esencia humana: o produto do seu traballo e a súa liberdade. **No parágrafo anterior o concepto que subxace de ideoloxía é o sentido positivo: consiste na toma de conciencia por parte do proletariado da súa situación de explotación e inxustiza sendo imprescindible para a concienciación da necesidade da acción para o cambio de sociedade. Sen esta toma de conciencia será imposible a revolución e a chegada da sociedade sen clases.**

TEXTO 1: A ALIENACIÓN NO TRABALLO

IDEA PRINCIPAL: definición de alienación entendida como o traballo obrigado que non serve para desenvolver as necesidades propias senón as alleas. O traballo non lle pertence ao traballador e non se realiza con el polo que se produce o extranamento ou perda de si mesmo. Nesta situación o traballador deixa de ser libre e convírtese en explotado xa que se apropian da súa natureza.

En que consiste, pois, a alienación do traballo? Primeiro, en que o **traballo é externo ao traballador, é dicir, que non pertence á súa esencia**, que, por iso, o traballador non se afirma no seu traballo, senón que se nega, non se sente ben, senón infeliz, non desenvolve unha enerxía física e espiritual, senón que mortifica o seu corpo e estraga o seu espírito. De aí que o traballador só se sinta consigo mesmo fóra do traballo e no traballo fóra de si. “No seu” está cando non traballa e cando traballa non está “no seu”. **O seu traballo non é, pois, voluntario, senón obrigado, traballo forzado. Non é daquela a satisfacción dunha necesidade, senón só un medio para satisfacer necesidades alleas.** O seu carácter estraño saliéntase nido en que en canto non hai unha constrición física ou de calquera outra índole, fóxese do traballo como da peste. O traballo externo, o traballo no que o home se allea, é un traballo de autoinmolación, de mortificación. Finalmente a **exterioridade do traballo para o traballador maniféstase en que non é o seu propio traballo, senón o doutro, en que non lle pertence, en que no traballo non se pertence a si mesmo, senón a outro.** Así como na relixión a actividade espontánea da fantasía humana, do cerebro e do corazón humanos, esta actúa independentemente do individuo, é dicir, é para el coma efecto dunha acción divina ou demoníaca; así a actividade do traballador non é actividade de seu; pertence a outro, **é a perda de si mesmo.**

MARX, K.; Manuscritos económico-filosóficos de 1844, O traballo alleado.[Primeiro manuscrito, XXIII] Trad. ao galego de Rafael Martínez C. (USC)

3. O MATERIALISMO HISTÓRICO

A concepción materialista da historia recibe o nome técnico de “materialismo histórico”. O **“materialismo histórico” pretende ser unha teoría científica sobre a historia e a sociedade humana.** Así como Galileo creou unha nova ciencia da natureza, tamén Marx quere facer o mesmo no eido da historia.

O termo “materia” ten en Marx un sentido económico e refírese á produción material. A tese central do “materialismo histórico” é que non son as ideas as que dirixen a historia senón a produción material. Non é a vida espiritual (relixión, filosofía, moral,...) o máis importante da historia (como sostíña Hegel) senón a vida material, o que os seres humanos producen e como o producen.

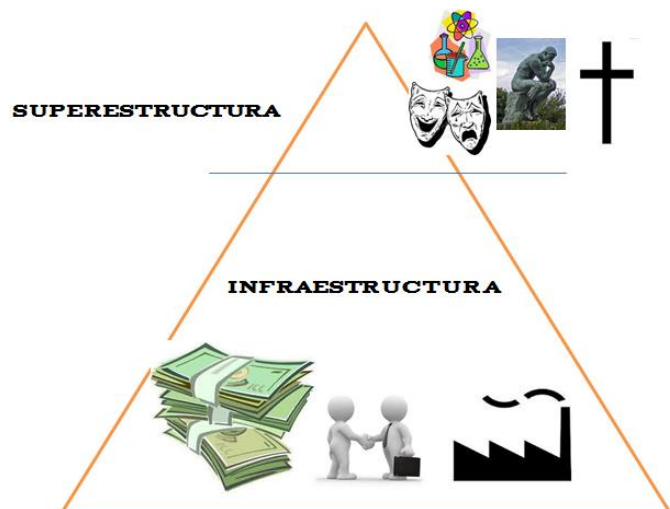
Pero a formulación máis precisa do materialismo histórico fíxoa Marx no prólogo da obra **“Contribución á crítica da economía política”**. Nesta obra mantén que a historia humana é a **sucesión dialéctica dos distintos modos de produción**: asiático, antigo, feudal e capitalista. Un **“modo de produción” é unha totalidade orgánica que comprende dúas partes: a “infraestrutura económica” ou “base material” e a “superestrutura”.**

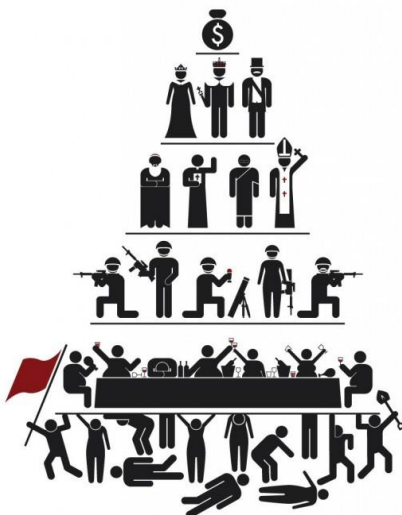
A **infraestrutura** está formada por dous elementos: as “forzas produtivas” e as “relacións de produción”. As forzas produtivas comprenden igualmente ós “medios de produción” (instrumentos, máquinas, materias primas,...) e ós “produtores” mesmos (a enerxía humana).

As **relacións de produción** non se refíren ás simples relacións humanas, senón ás que se establecen no proceso de produción entre os propietarios dos medios de produción e os produtores directos, que non son propietarios deses medios. En todas as sociedades clasistas, **estas relacións de produción son de explotadores-explotados.**

Tamén a **superestrutura** está formada por dous niveis: a “estrutura xurídico-política” (Estado, Dereito) e a “estrutura ideolóxica” (conxunto de ideas ou crenzas relixiosas, filosóficas, morais,...que configuran a conciencia social).

A tese básica do materialismo histórico afirma que en cada época a infraestrutura económica determina e condiciona a superestrutura ideolóxica. É dicir, a produción da vida material condiciona a produción espiritual, e non ó revés; de aí a frase de Marx: “non é a conciencia do home o que determina o seu ser, senón polo contrario é o ser social o que determina a súa conciencia”.





A superestrutura non é sempre un mero reflexo da economía. A superestrutura pode influír sobre a base (por ex: o influxo da relixión no sistema feudal). Por tanto, entre as dúas hai unha relación de influxo mutuo pero, a pesar de todo, a economía é sempre determinante en última instancia.

Para Marx, o cambio histórico prodúcese pola contradición entre as forzas produtivas e as relacións de produción. Como as forzas produtivas avanza máis, e en especial toman conciencia da súa situación de explotación, chegan un momento en que as relacións de produción se convierten en trabas para o progreso de aquelas. Entón prodúcese unha revolución social que

dará paso a unha nova formación social.

Esta contradición entre as forzas produtivas e as relacións de produción maniféstase na loita de clases. As clases defínense pola distinta posición no proceso de produción, pola propiedade ou non dos medios de produción. En cada modo de produción existen dúas clases antagónicas, de explotadores e explotados: libres e escravos no modo de produción antigo; señores e servos no modo de produción feudal; burgueses e proletarios no modo de produción capitalista. Para Marx, a loita de clases é o motor da historia, o que fai avanzar a historia, o que fai pasar dunha formación social a outra ata chegar a unha sociedade sen clases que é o momento último da historia. Coa revolución social non só mudamos a estrutura económica senón tamén toda a ideoloxía que a xustifica. A sociedade sen clases, a sociedade comunista, á que se dirixe a historia (acelerada mediante a acción do proletariado) acabará coas alienacións e permitirá a realización total do home.



a) A estrutura xurídico-política: o Estado.

A institución máis importante dentro da estrutura xurídico-política é o Estado. Para Marx o Estado é un instrumento de dominio das clases dominantes sobre as dominadas, coa finalidade de que as primeiras manteñan a súa situación de privilexio.

b) A estrutura ideolóxica.

Marx utiliza o termo ideoloxía en dous sentidos:

-positivo: para referirse en xeral ás distintas formas de conciencia (coñecemento, pensamento) da superestrutura (relixión, filosofía...).

-negativo: ou pexorativo. A ideoloxía significa aquí unha representación deformada, falseada da realidade, para favorecer intereses de clase. Este falso coñecemento afecta tanto á clase dominante como á dominada.

Segundo Marx, en toda sociedade clasista as ideas dominantes son as da clase dominante, é o propio da ideoloxía considerar como valores absolutos o que non só máis que intereses da clase dominante (por ex.: é ideolóxico considerar o capitalismo coma un sistema eterno baseado en leis naturais porque trataríase dunha idea falsa que impide que este sistema se cambie por outro mellor, e así favorece os intereses da clase dominante).

TEXTO 3: A IDEA BASE DO MATERIALISMO HISTÓRICO SEGUNDO A CAL AS CONTRADICCIÓN ENTRE FORZAS PRODUCTIVAS E RELACIÓNS DE PRODUCCIÓN LEVA Á CONCIENCIA DA NECESIDADE DO CAMBIO SOCIAL

IDEA PRINCIPAL: explica como se produce e revolución social. A revolución prodúcese cando os intereses da forzas productivas (proletariado) entran en contradicción (sendo xa insoportables) coas relacións de produción establecidas cos propietarios dos medios de produción (patróns ou capitalistas). Isto é debido a que son esas condicións materiais as que crean a conciencia de inxustiza social e fan agromar o pensamento da necesidade do cambio, da revolución (*Non é a conciencia dos homes a que determina o seu ser, senón ao contrario, é o seu ser social o que determina a súa conciencia.*)

O resultado xeral que obtiven e que, unha vez conseguido, serviu de fío condutor aos meus estudos, pode ser así sucintamente formulado: **na produción social da súa vida entran os homes en determinadas relacións, necesarias, independentes da súa vontade, relacións de produción que corresponden a un determinado nivel de desenvolvemento das súas forzas productivas materiais. A totalidade destas relacións de produción forma a estrutura económica da sociedade, a base real sobre a cal se ergue unha superestrutura xurídica e política, e á cal corresponden determinadas formas da conciencia social. O modo de produción da vida material condiciona o proceso da vida social, política e espiritual. *Non é a conciencia dos homes a que determina o seu ser, senón ao contrario, é o seu ser social o que determina a súa conciencia.* Nunha certa etapa do seu desenvolvemento, as forzas productivas materiais da sociedade entran en contradición coas relacións de produción existentes ou, o que é só unha expresión xurídica disto, coas relacións de propiedade no seo das cales se tiñan ata aí movido. De formas de desenvolvemento das forzas productivas, estas relacións convértense en ataduras das mesmas. Sobrevén así unha época de revolución social.**

K. MARX; Para a crítica da economía política (1859), Prólogo. Trad. ao galego de Rafael Martínez C. (USC)

4. A análise da mercadoría, a teoría do valor-traballo e a plusvalía.

Marx non só formula unha teoría científica sobre a evolución dos distintos modos de produción (materialismo histórico), senón que ademais fai unha análise científica do modo de produción capitalista. Isto queda reflectido na obra O Capital. Dita obra é ó mesmo tempo:

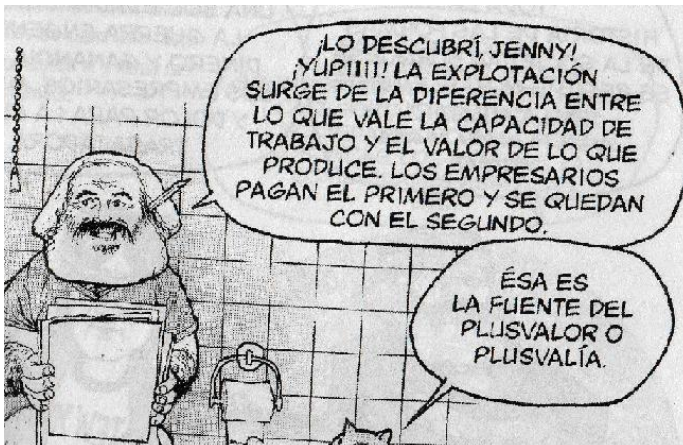
a) unha crítica da Economía Política, é dicir, dos economistas clásicos ingleses, pois a súas interpretacións apoiaban os intereses da clase burguesa.

b) unha crítica do capitalismo como sistema de explotación.

Marx analiza o concepto de mercadoría xa que entende que o capitalismo é un sistema de produción de mercadorías. A mercadoría é todo produto intercambiable no mercado e transferido a outra persoa a quen lle serve de valor de uso. **Toda mercadoría ten dúas caras:**

a) **Valor de uso:** utilidade que ten unha mercadoría en virtude das súas propiedades para satisfacer unhas determinadas necesidades ó traveso do consumo.

b) **Valor de cambio:** valor que ten o produto cando se cambia por diñeiro ou outra mercadoría. O valor só se manifesta a través do valor de cambio. **¿De que depende o valor? ¿Cal é a fonte, a causa?:** non depende do valor de uso; ex. o ferro ou o millo, teñen un valor, pero este non depende das súas propiedades naturais. A fonte son



axentes externos como a lei da oferta e da demanda...**mais o valor fundamental dunha mercadoría, a base do valor de cambio, é o tempo de traballo socialmente necesario para producila. Esta é a afirmación fundamental da teoría do valor-traballo que Marx toma de Ricardo e Adam Smith.** O traballo enténdese nun sentido abstracto, como medida do gasto de enerxía.

No Capital, Marx tamén intenta explicar a procedencia da ganancia do capitalista. En xeral, Marx sostén que o capitalista vende a mercadoría polo que vale producila. **¿Logo de onde saca a ganancia?** Marx resolve este aparente paradoxo da seguinte maneira.

O traballador vende a súa forza de traballo como unha mercadoría máis. O seu valor será igual ó de outra mercadoría: tempo de traballo para producila, é dicir, o tempo necesario para producir as mercadorías que necesita para vivir e repor as súas enerxías.

Pero as condicións de produción industrial fan que o traballador produza moito máis do que necesita para cubrir o custo da súa existencia. Dedúcese que o traballador precisaría só dunha parte do día de traballo para producir o que corresponde ó valor da forza de traballo. Todo o que produce de máis é PLUSVALÍA. Esta é a causa da ganancia do capitalista e segundo Marx é o trazo típico da explotación do sistema capitalista. A cota de plusvalía é a proporción entre traballo necesario e o traballo excedente.

TEXTO 4: A PLUSVALÍA

IDEA PRINCIPAL: o concepto de plusvalía como o instrumento mediante o cal o capitalista obtén o beneficio da explotación do proletariado ou clase traballadora.

Por outra banda, emporiso, restrínxese o concepto de traballo produtivo. **A produción capitalista non é simple produción de mercancías, é esencialmente produción de plusvalía.** O traballador non produce para si, senón para o capital. É por iso que xa non abonda con que simplemente produza; ten que producir plusvalía. Só é produtivo o traballador que produce plusvalía para o capitalista ou en proveito da autorrealización do capital... Por iso en ningún caso o concepto de traballo comprende unicamente unha relación entre actividade e efecto útil, entre traballador e produto do traballo, senón tamén unha **relación de produción especificamente social que se xera historicamente e que fai do traballador un instrumento inmediato para o proveito do capital...**

A prolongación da xornada laboral alén do punto no que o traballador ten xa producido un equivalente do valor da súa forza de traballo e máis a apropiación desta plusvalía polo capital: iso é a produción de plusvalía absoluta. Esta constitúe o fundamento universal do sistema capitalista e a orixe da produción de plusvalía relativa. Neste caso a xornada laboral está dividida de antemán en dúas partes: **traballo necesario e traballo engadido.** Para prolongar o traballo engadido acúrtase o traballo necesario por métodos mediante os cales o equivalente do salario é producido en menos tempo. A produción da plusvalía absoluta ten que ver unicamente coa duración da xornada de traballo; a produción da plusvalía relativa revoluciona por completo os procesos técnicos de traballo e os agrupamentos sociais.



K. MARX;, O capital, Tomo I: Crítica da economía política, Libro I. Sec.V. Cap XIV. Plusvalía absoluta e relativa. Trad. ao galego de Rafael Martínez C. (USC)

5. O marxismo despois de Marx.

A obra de Marx tivo unha importante repercusión social ao inspirar as revolucións e o movementos obreiros no mundo.

A súa obra é a fonte das revolucións socialistas como a rusa aparecendo a URSS e a súa área de influencia do que se coñeceu como os países do leste de Europa. Tamén inspira a revolución cultural de Mao en China entre outras moitas revolucións no mundo: América Latina, sueste asiático...Tamén influirá na formación do estado de benestar dos países occidentais.

Desde o punto de vista teórico é un lugar común distinguir dentro da continuación do marxismo o marxismo ortodoxo e o marxismo crítico. O primeiro é a interpretación literal da obra de Marx que é a doutrina oficial dos países chamados comunistas.

No que se refire ao marxismo crítico debemos destacar aos membros da Escola de Frankfurt: Adorno, Horkheimer, Marcuse...Estes autores recuperan o marxismo desde unha óptica crítica xa que consideran que o marxismo dos países do leste derivou nun totalitarismo (exemplo Stalin). Ao mesmo tempo adoptan o método marxista para analizar a sociedade capitalista moderna e denunciar a explotación e a destrución do planeta ao facer do consumo o motor da economía.

Consideran que o capitalismo moderno logrou crear, mediante a publicidade, que a clase obreira identifique felicidade e consumo aceptando unha vida de explotación a cambio de acceder a certos bens de consumo. Esta sociedade só leva á falta de liberdade, explotación e infelicidade humanas. Seguen crendo na necesidade da revolución para construír un mundo máis racional que identifique progreso coa liberdade e non co consumo, co despilfarro que só produce miseria,



THEODOR WIESENGRUND ADORNO



desigualdade e destrución do medio natural. A filosofía dos frankfurtianos, en especial Marcuse coa súa obra **O home unidimensional**, serán a fonte de inspiración do famoso maio do 68 francés e as súas esixencias de liberdade.

FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA



NIETZSCHE

ÍNDICE:

1 Vida e obras.

2 Contexto-histórico filosófico

ESTÁNDAR DE APRENDIZAXE

3 Nietzsche e a crítica da cultura occidental. O nihilismo

Outros temas para textos:

4 A vontade de poder, o eterno retorno e o Superhome.

5 Influencias posteriores

1 Vida e obras

Friedrich Wilhelm Nietzsche naceu o 15 de outubro de 1844 en Röcken, unha pequena cidade da Saxonia prusiana, fillo de Carl Ludwig (1813-1849) e Franziska Oehler(1826-1897). A temperá morte do seu pai, pastor luterano, obriga á familia a abandonar a casa na que residían, para ser ocupada polo novo pastor, trasladándose en 1849 a Naumburgo. Alí vivirá coa súa nai, a súa irmá Elisabeth, a súa avoa Erdmuthe e dúas tías, Auguste e Rosalie, realizando os seus primeiros estudos no instituto.

En 1858 ingresa no internado de Pforta, que adquirira un gran renome na época, e no que se observaba un réxime estrito e tradicional, onde permanecerá ata 1864. Nesta época desenvólvese a súa admiración polo xenio grego, lendo sobre todo a Platón e Esquilo, así como pola música e a poesía, sendo un admirador de Hölderlin, realizando entón os seus primeiros ensaios como poeta e músico,

En 1864 ingresa na universidade de Bonn continuando nela os estudos filolóxicos baixo o seu enderezo, chegando a ser o seu discípulo predilecto.

Desta época data a súa admiración pola música de Wagner e o seu primeiro encontro co músico. A lectura de Schopenhauer e o abandono definitivo do cristianismo En 1869 a Universidade de Basilea ofrécelle a cátedra de Filoloxía, ante dos informes favorábeis recibidos polo seu profesor Ritschl, e antes incluso de que obtivese o título de Doutor, cátedra que Nietzsche ocupa en maio dese mesmo ano.



En 1872 pública "A orixe da traxedia", obra moi mal recibida nos medios académicos e criticada violentamente por algúns especialistas en filoloxía clásica; algúns dos seus amigos, non obstante, saen na súa defensa, como Erwin Rhode; e outros, como Wagner, por exemplo, celébrana con entusiasmo. Malia iso, o seu prestixio entre os filólogos diminuírá considerabelmente.

En 1889 a súa saúde, que xa lle dera motivos de preocupación nos anos "errantes", empeora bruscamente, comezando a manifestar síntomas de desequilibrio mental. Trasladado de Turín a Basilea é tratado na clínica desa cidade, e posteriormente na de Jena, dando mostras dunha lixeira recuperación. Non obstante o seu estado empeora de novo, instalándose en Naumburgo coa súa nai e, logo da morte desta, en 1897, coa súa irmá Elisabeth en Weimar. Pero xa non se recupera xamais. Morrerá en agosto de 1900, tras acadar unha considerábel fama e exercer un notábel influxo que se deixará sentir no desenvolvemento do pensamento contemporáneo.

Períodos do pensamento e obras

1. Período romántico.

Fai unha valoración positiva dos filósofos presocráticos (Heráclito) e negativa de Sócrates e Platón. A obra máis significativa é: "O nacemento da traxedia no espírito da música" (1875). Nesta obra presenta a contraposición entre o apolíneo e o dionisiaco e considera a expresión artística como o único medio de penetrar na realidade. Isto significa que para NIETZSCHE a ontoloxía "faise" na creación da obra de arte e "lese" na contemplación desa obra.

2. Período positivista ou ilustrado.

Presenta unha evolución con respecto ás ideas contidas no 1º período. Se antes pensaba que a metafísica e a arte eran superiores á ciencia para chegar ó fondo da realidade, agora, inspirado polos filósofos da ilustración adopta unha postura favorable á ciencia e condena a metafísica, a arte, a relixión e a moral (Comeza a crítica-los valores da cultura occidental). Intentará demostrar que teñen unha orixe nun fondo psicolóxico e instintivo do home que case sempre está oculto e que son formas de escravitude que o home crea e ás que se somete. Xurde así neste período un procedemento que utilizará con frecuencia nas súas últimas obras: o método do desenmascaramento psicolóxico.

Obras: Humano demasiado humano.

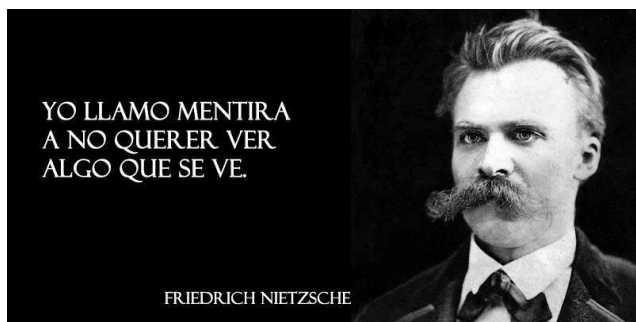
Aurora.

A gaia ciencia.

3. A filosofía de Zaratustra.

Período fundamental da súa filosofía xa que nel desenvolve as súas ideas máis orixinais. Obra: "Así falou Zaratustra". Máis poética, tono profético.

Presenta as súas ideas a través dunha fábula (conto con moralexa).



4. Crítica da cultura occidental.

Corresponde ó período máis feroz da súa crítica á metafísica, moral, relixión tradicionais. Ten que destruír ó home tal como é para que poida vir o superhome, que é o ser que coñece a morte de Deus, a vontade de poder e o eterno retorno.

Continúa co método do desenmascaramento psicolóxico: descubrir que se oculta tras os valores máis asentados da cultura occidental.

O home crea a Deus, valores, entes estáticos, etc. pero esquece e acéptaos como se viñeran impostos desde fóra: considéraos obxectivos, proxéctaos fóra de si.

Obras: Xenealoxía da moral.

Crepúsculo dos ídolos.

O Anticristo.

2 Contexto histórico-filosófico

A filosofía contemporánea, a diferenza das etapas anteriores na que predominaba unha corrente sobre as outras, caracterízase pola diversidade de correntes e autores. Así desde o Idealismo de Hegel que supón a culminación da filosofía moderna iniciada por Descartes, xorden, moitas veces como reacción á súa obra, numerosas correntes: materialismo de Feuerbach, anarquismo de Bakunin, socialismo utópico e socialismo científico de Marx, Positivismo de Comte, Vitalismo...

vitalista

O período inmediatamente anterior ao S.XIX coñécese co nome da Ilustración e supón a maior afirmación da dimensión racional como característica suprema do ser humano. **A Ilustración pode ser considerada a culminación dunha interpretación antropolóxica do ser humano iniciada no mundo grego. Estamos a referirnos á concepción do ser humano como un ser racional**, característica que nos diferencia do resto dos seres aos cales nos parecemos nas outras dimensións vitais ou biolóxicas. Na ilustración críase que co uso da razón conseguiríamos o maior avance científico da historia da humanidade e así unha vida mellor, máis xusta e máis feliz. **Esta confianza na razón e a ciencia levarán no século XIX a filósofos como Hegel a afirmar a absoluta primacía do espírito (razón, mente, pensamento) sobre a materia (corpo, natureza, bioloxía).** Esta idea fundaméntase no prexuízos de que o ser humano ocupa un lugar especial no mundo e que os resto dos seres son, pola súa falta de razón, inferiores a nós. Tamén aínda se considera que o ser humano non está do mesmo xeito na natureza xa que grazas ao espírito, o ser humano é un ser libre do determinismo da natureza ao que están sometidos o resto dos



seres. Ao anterior hai que sumarlle o prexuízo cristián segundo o cal somos un ser feito a imaxe e semellanza da divindade.

Pois ben, esta corrente filosófica (o idealismo) domina o século XIX ata a primeira metade. Si o Idealismo é a culminación dunha idea clásica do ser humano como ser racional, non debemos esquecer que a Ilustración e o s.XIX provocaron un importante avance científico e técnico co apoio dun método experimenta. **Froito deste avance científico nace una corrente filosófica (o positivismo) que ensalza os valores da nova ciencia: experimentación e feitos cuantificables. O Positivismo,** que pode ser considerado unha herdanza da ilustración, tanto a nivel científico como filosófico domina en Europa durante a 2ª metade do s. XIX. **Segundo esta corrente, o coñecemento redúcese ós feitos que ser poden observar e medir (cuantificar).** A ciencia estuda os fenómenos dados, os fenómenos naturais, do que queda fóra desta realidade (temas da metafísica) non é susceptible unha explicación científica e polo tanto filosófica. O positivismo pretende construír un xeito de pensar inspirado nas ciencias da natureza que tan bos resultados está colleitando. Consideran que os estados anteriores da humanidade (como o primitivo e o teolóxico) foron superados polo estado actual: o estado actual da humanidade é o estadio científico ou positivo. Deste xeito todo saber que non poida ser sometido ao método experimental, é dicir, que non sexa obxectivo e cuantificable debe ser rexeitado. Só podemos facer ciencia do empiricamente demostrable: nace así a socioloxía, a historia, o dereito como disciplinas científicas.

Lembremos que na Ilustración, ademais de valorización da razón autónoma como única instancia científica e ética, autores como Hume e Kant someten a crítica á Deusa Razón limitando o seu alcance cognoscitivo e mesmo afirmando un claro escepticismo (Hume). Xa que logo, este espírito de crítica do coñecemento non susceptible de obxectivación e de revalorización do coñecemento científico comeza xa neste período. Un exemplo importante é crítica da relixión (o Deísmo é un exemplo) que prende na cultura occidental e que levará autores como Marx e Nietzsche a defensa o ateísmo.

Tamén hai que ter en conta, como xa adiantamos, que dentro da 1ª metade do s. XIX ao **idealismo alemán** e a súa exaltación da razón humana e das súas capacidades ata o punto de afirmar que toda a realidade é reducible a pensamento. A razón e o que ela produce, a Idea ou pensamento, son a expresión da superioridade e excelencia do ser humano sobre os demais seres. Esta interpretación antropolóxica do ser humano comezou en Grecia con Sócrates, Platón e Aristóteles será continuada coa etapa medieval pola filosofía cristiá e na filosofía moderna con Descartes e Kant, chegando ao cumio con Hegel. **No século XIX o impulso dado á teoría da evolución por Darwin e outros evolucionistas van a influír na aparición dunha nova interpretación antropolóxica que sitúa ao ser humano mais cerca do mundo natural e animal resaltando a dimensión sensible fronte á racional. O**



evolucionismo supón a aparición dun novo marco ou paradigma científico que vai influír nas reflexións sobre o ser humano, sobre Deus, na psicoloxía...

A filosofía occidental e a ciencia moderna descansan nun **presuposto ontolóxico que afirma a existencia dunha realidade distinta da que percibimos polos sentidos** (mundo sensible, ceo, leis da natureza...) considerada a verdadeira e nun **presuposto epistemolóxico: esa realidade só pode ser coñecida pola capacidade racional humana.**

Destes dous presupostos derívanse outros dous: o mundo que percibimos polo sentidos non é real ou é aparente e o coñecemento deste mundo só leva a erro, ademais de desvalorizar o coñecemento que se obtén polos sentidos.

Pois ben, **as correntes filosóficas desta época destacarán os aspectos que foran desvalorizados pola tradición filosófica occidental e polo positivismo: a vida, o espírito, os valores, a liberdade, a historia, etc.**

Así xurdirán correntes que destacarán estes aspectos como o vitalismo, historicismo, raciovitalismo, espiritualismo, neoidealismo, etc. En xeral comézase a considerar que o comportamento humano non responde a un esquema lóxico-racional tal e como se pensou desde os inicios da filosofía. Considérase a necesidade de revisar o presuposto segundo o cal se desvaloriza a dimensión sensible do ser humano a favor da razón.



Ao mesmo tempo que se reacciona contra o racionalismo idealista tamén se reacciona contra o reduccionismo positivista e a súa idea de que só podemos estudar o cuantificable e que só a ciencia experimental nos achega á verdade. Moitas destas correntes reaccionan contra o reduccionismo considerando que habería aspectos como a vida, paixóns, historia, valores..., imposible de explicarse desde a cuantificación experimental.

Nietzsche encádrase na corrente filosófica do vitalismo pola oposición que establece entre o racional e o vital. O racional representa a orde, a medida, a prudencia (o apolíneo) fronte á desorde, a paixón, o instinto, o desenfreno (dionisiaco) que representa a vida. Polo tanto a súa filosofía é unha oposición ó positivismo ao idealismo e en xeral a toda a filosofía occidental pola desvalorización da vida e da dimensión sensible do ser humano.

Na historia da filosofía, xa desde Sócrates e Platón dáse unha valoración positiva do racional e negativa do sensible e material, que sería fonte de erro (Platón) e

de pecado (cristianismo). Fronte a isto Nietzsche propón como tema fundamental de reflexión filosófica, a vida humana interpretada non bioloxicamente, senón como existencia real humana.

Polo tanto, a filosofía tradicional, na medida en que daba prioridade ó racional, é incapaz, segundo Nietzsche de comprender as manifestacións vitais do home (o amor, a paixón, o instinto, o desexo...) e xa que logo de coñecer a verdadeira realidade que é a vida.

A filosofía de Nietzsche pode dividirse en dúas partes: a parte da filosofía destrutiva (a filosofía a martelazos) na que somete a crítica a cultura occidental ou crítica de tódolos valores nos que repousa a cultura occidental: rexeitará a existencia doutros mundos distintos deste xa sexa ao estilo platónico ou o mundo sobrenatural do cristianismo, pretende destruír os valores morais da tradición xudeo-cristiá para liberar aos seres humanos dos atrancos á realización das manifestacións vitais dos seres humanos. Por outra banda a filosofía de Nietzsche non só pretende destruír senón



que propondrá unha nova interpretación da realidade (filosofía construtiva) que valora a vida e a dimensión sensible do ser humano e unha forma distinta da racional de comprender esta realidade: a manifestación artística. Ao mesmo tempo a súa filosofía construtiva móstrase nos temas como o eterno retorno, a vontade de poder e o superhome que debemos interpretalos como unha afirmación e

aceptación da vida tal e como é.

Nietzsche será radical na súa defensa da vida entendéndoa como desorde, paixón, instinto, etc, en contra das concepcións éticas e relixiosas tradicionais que son trabas antinaturais á natural explosión vital e instintiva do home. En conclusión, Nietzsche critica ó longo da súa obra todo aquilo que se opón a súa maneira ou modo de entende-la vida. A súa crítica é unha crítica ontolóxica (a verdadeira realidade é este mundo material en devir) unha crítica epistemolóxica (a razón é incapaz de entender o mundo contraditorio e cambiante) unha crítica ética ao pretender destruír o valores antvida do cristianismo simbolizados en Deus polo que reclamará a necesidade de matar a deus.

Hai coincidencia en considerar a Nietzsche como a culminación da metafísica occidental, pero sería, contrariamente ó sistema hegeliano, unha culminación negativa, xa que nega toda a pretensión de verdade da tradición occidental posto que no seu

dogmatismo racionalista era incapaz de aceptar, como fai Nietzsche, os aspectos contraditorios da vida e do mundo. Consecuentemente, tamén se aparta do discurso lóxico-conceptual clásico e así os seus textos toman unha forma metafórica, con aforismos, frases breves, poesía... Criticará a linguaxe como falseador da realidade ao ser incapaz de comprender o cambio e a contradición que é a vida.

En definitiva a filosofía de Nietzsche pretende destruír os valores nos que se asenta a cultura occidental e que se ven reflectidos:

Na ontoloxía

Na epistemoloxía

Na ética

Na relixión

Na ciencia

Será preciso desenmascarar eses valores (método xenealóxico) coñecendo a súa orixe e fundamento para destruílos e proponden outros (transmutación dos valores). Este desenmascaramento dos valores é o esencial da crítica á cultura occidental.

3 Crítica da cultura occidental. O nihilismo.

A crítica á cultura occidental é unha crítica ontolóxica e epistemolóxica, unha crítica á moral occidental e relixión cristiá de unha crítica das ciencias positivas. Para esta crítica á cultura occidental emprega o que se coñece en Nietzsche como método xenealóxico ou método de desenmascaramento psicolóxico. En que consiste o método e que obxectivo persegue? **Como o seu nome indica (xenealóxico ben de xéneses que significa orixe) é unha forma de investigación que pretende descubrir cal é a orixe dos conceptos e dos valores occidentais. Emprega o método para investigar en que momento o ser humano, en concreto a cultura occidental, deixa de valorar un dos elementos da vida (o elemento dionisiaco -o instintivo e paixoal-) en favor do racional ao mesmo tempo que se inventa outros mundos: mundos da orde e estáticos (elementos ou valores apolíneos).** Na obra O nacemento da traxedia chega a conclusión de que esta deriva xa comezou no mundo grego clásico e os culpables son Eurípides na traxedia clásica (que era unha forma de aceptar os dous elementos da vida: o dionisiaco e o apolíneo) e con Sócrates e Platón na filosofía. Eurípides abandona na traxedia o elemento dionisiaco a favor do apolíneo e Platón condena o elemento sensible tanto na filosofía como na antropoloxía a favor do racional.

Co método xenealóxico, despois de descubrir o momento do desvío, investiga a causa, o porqué deste desvío chegando á conclusión de que a causa do desprezo da vida é psicolóxica: o medo. Medo a aceptar esta vida con todo o que supón: alegría, tristeza, bondade e maldade, amor e odio, virtude e vicio,...en síntese a incapacidade para aceptar a contradición e a inseguridade do cambio, a desorde da paixón, do amor... E esta situación procede en última instancia do medo á morte o que leva a inventarnos outros mundos ficticios: mundo das ideas, ceo, ciencia... Na súa crítica parte deste suposto: a cultura occidental está viciada dende a súa orixe, é unha cultura racional e dogmática, e por iso é decadente, posto que se opón á vida, ós instintos, empeñada en instaurar a racionalidade a toda costa. Este é o dogmatismo de occidente: filosofía, relixión e moral dogmáticas. O obxectivo da súa crítica será polo tanto a filosofía dogmática, entendida por tal o platonismo. No fondo, o cristianismo e a moral tradicional teñen a súa base na filosofía platónica, coa afirmación dun mundo de esenciais fixas, inmutables. Por un lado, o mundo das ideas servirá como máis alá relixioso para os cristiáns, de tal forma que o platonismo acabouse convertendo na metafísica cristián. Por isto, é

preciso comezar pola crítica á filosofía occidental ao ser a base na que se asenta a moral tradicional.



A crítica á filosofía céntrase na ontolóxica e epistemolóxica. A crítica ontolóxica que é unha crítica á metafísica occidental en especial á interpretación da realidade parmenídea-platónica. A metafísica tradicional aséntase sobre o erro que consiste en

crer que as cousas de valor, as cousas supremas, teñen unha orixe e existencia distintas a este mundo, existindo ou orixinándose noutro mundo ao mesmo tempo que se desvalorizan as cousas sensibles. Así os filósofos crean un mundo distinto a este, con categorías contrapostas: estático, universal, eterno, determinado, suxeito ao finalismo, non libre,... A crítica á metafísica centrase na concepción da realidade (crítica ontolóxica) e posteriormente continúa co coñecemento (crítica epistemolóxica) xa que ontoloxía e epistemoloxía son o fundamento de toda a cultura e dos valores desta cultura que o filósofo alemán rexeita.

A crítica á ontoloxía tradicional diríxese contra o carácter estático da ontoloxía tradicional, que considera o ser (a realidade) como algo fixo, estable, inmutable (ontoloxía de Parménides e Platón). Un ser así é todo o contrario do que vemos por medio dos sentidos, do verdadeiramente real. Ó considerar que o que percibimos polos sentidos é mera aparencia, afirmase que este mundo é irreal, e así búscase outro mundo para coñecer a verdade, pois o devir constante deste mundo é causa de erro. Esta distinción, segundo Nietzsche, é un xuízo valorativo e ademais negativo

sobre a vida. Para Nietzsche non existe un mundo aparte, inmutable, senón que o verdadeiramente real é o devir constante deste mundo. A ontoloxía tradicional estaría entón a desprezar a vida tal e como é. Esta ontoloxía ten a súa base en prexuízos dos filósofos contra a vida, tales coma o horror a morte, a vellez, o cambio... O desprezo deste mundo provén da necesidade que teñen os seres humanos de seguridade, fronte a un mundo no que todo é devir. Toda a ontoloxía tradicional ten a súa orixe no medo ó cambio, á morte,...por iso, para Nietzsche, **os valores da cultura occidental teñen unha orixe psicolóxica: o medo (método de desenmascaramento psicolóxico)**. O filósofo alemán afirmará que se o sensible é aparencia, o mundo é aparencia, o real é aparencia. Tanto o platonismo como o kantismo intentan racionalizar o imposible de racionalizar, o ser como devir e así invéntanse ficcións lóxicas, modelos de coñecemento que nos fagan sentir seguros ante o que en si é un caos, créanse modelos de quen depender: Deus no cristianismo, razón no racionalismo, leis e teorías na ciencia...

A crítica ontolóxica de Nietzsche resúmese no rexeitamento das interpretacións da realidade como algo inmutable, fixo, permanente..., fronte a esta concepción, loubará a ontoloxía de Heráclito, que consideraba ó ser como un devir constante.

A crítica epistemolóxica é unha consecuencia lóxica da anterior xa que se a realidade non é algo permanente, no está rexida por un principio racional entón a razón e os seus conceptos non serven para comprendela. A razón só capta as figuras estables e non contraditorias (e a vida, auténtica realidade, é contraditoria), e se agora a realidade é devir e incluso contradición a razón e os conceptos no son o máis axeitado para coñecela. O concepto non é máis que unha abstracción que serve para expresar unha pluralidade de casos particulares que, en realidade, nunca son iguais. Pero, segundo Nietzsche, esquecemos iso, pois o costume imponnos esas xeneralizacións e chegamos a crer que os conceptos representan a realidade, é máis, cremos que son a verdadeira realidade.

Ademais os conceptos lóxicos non son capaces de captar o verdadeiro ser da realidade: o ser como devir. Os conceptos non captan o cambio constante, fan da realidade algo fixo, estático. **O erro fundamental do discurso lóxico-racional é o considerarse o único verdadeiro, o único que nos leva á verdade.** Coa crítica á metafísica Nietzsche pon en dúbida todo o edificio do coñecemento occidental baseado en considerar a realidade como algo fixo captada perfectamente pola razón e os seus conceptos. En resume a crítica de Nietzsche consiste en rexeitar á Razón como o único instrumento para o achegamento á vida e a pretensión dos conceptos (crítica á linguaxe) de representar a realidade tal e como é.

Sería isto recoñecer o absurdo, o sen sentido, a incomprendibilidade do mundo?. Nietzsche mantén que a manifestación artística é un recurso que

xustifica e que explica a existencia e o mundo, en tanto que inclúe os dous elementos en loita na natureza humana: o apolíneo e o dionisiaco. A arte sería un recurso que nos permite comprender mellor os aspectos contraditorios da vida. (Pensade cando estamos tristes como nos podemos identificar cunha canción, cunha película, poesía ou teatro. Quen explica mellor a miña sensación a ciencia ou a arte?)

No exposto aquí dedúcese que Nietzsche non acepta o criterio ou noción de verdade da tradición occidental. A verdade non é a adecuación entre o concepto e a cousa, suxeito-objeto. Nietzsche sitúase nunha **actitude fenomenista e perspectivista con respecto á realidade e á verdade: non existe unha realidade en si, o real redúcese ós fenómenos, a aparencia. Non existe a verdade obxectiva, depende da perspectiva do suxeito.** Tamén podemos deducir que nega toda realidade dos conceptos universais.

¿Quere isto dicir que a arbitrariedade substitúe ó rigor dogmático da razón?: Non, xa que Nietzsche propón un certo criterio que nos permita avaliar entre distintos xuízos e distintos discursos, criterio alternativo ó da racionalidade lóxica: un xuízo é válido se favorece á vida, se contribúe á conservación da especie. O que é favorable á vida identifícao cun sentimento de poder. A vida é vontade de poder. "Alí onde vin un ser vivo, encontrei vontade de poder". Nietzsche destrúe para crear, o que fará é inverter os valores como veremos a continuación. Existe o bo mais o bo e a virtude están neste mundo e non noutro, e están na satisfacción e non na represión. Vexamos como esta crítica aos valores que apreciamos na crítica ontolóxica e epistemolóxica faise máis radical na crítica a os valores morais e a relixión.



TEXTO 1: Crítica ontolóxica e epistemolóxica

Como o “mundo verdadeiro” deu finalmente en fábula. Historia dun erro.

1. O mundo verdadeiro acadable para o sabio, o piadoso, o virtuoso, –el vive nel, el é ese mundo.

(A forma máis antiga da idea, relativamente intelixente, simple, convincente. Transcrición da tese “eu, Platón, son a verdade”)

2. O mundo verdadeiro, polo de agora inacadable, prometido, porén, para o sabio, o piadoso, o virtuoso (“para o pecador que fai penitencia”)

(Progreso da idea: tórnase máis sutil, máis insidiosa, máis incomprendible, –faise femia, faise cristiá...)

3. O mundo verdadeiro, inacadable, indemostrable, imprometible, mais, en canto pensado, un consolo, un deber, un imperativo.

(No fondo o vello sol, mais a través da néboa e o escepticismo; a idea faise sublime, pálida, nórdica, königsbergiana)

4. O mundo verdadeiro – inacadable? En todo caso, inacabado. E en canto inacabado tamén descoñecido. En consecuencia, tampouco consolador, salvador, obrigatorio: por que había de obrigarnos algo descoñecido?

(Mañá gris, primeiro bocexo da razón. Canto do galo do positivismo)

5. O “mundo verdadeiro” – unha idea que xa non serve para nada, xa nin tan sequera obrigatoria, –unha idea que se tornou inútil, superflua, unha idea xa que logo desmentida: ¡eliminémola!

(Día claro; almorzo; retorno don bon sens e da ledicia; rubor de Platón; barullo infernal de todos os espíritos)

6. Eliminamos o mundo verdadeiro: que mundo nos queda? o aparente tal vez?... Pois non! Co mundo verdadeiro eliminamos tamén o mundo aparente!!!

(Mediodía; instante da sombra máis curta: final do máis grande erro: apoxeo da humanidade: INCIPIT ZARATHUSTRA)

F. NIETZSCHE; O crepúsculo dos deuses. Trad. Rafael Martínez (USC)

Königsberg, capital da Prusia oriental, onde naceu e viviu I. Kant.

CRÍTICA Á MORAL TRADICIONAL

A crítica á cultura occidental despois do derrube ontolóxico e epistemolóxico diríxese contra a moral. A moral occidental, que afirma a existencia de valores universais e permanentes, ten o seu fundamento na existencia de mundos de esencias fixas. Cualificará a esta moral como **contranatural**, na medida en que é unha moral que se opón ao que o autor alemán considera como natural: á vida. Esta moral

establece **normas contra ós instintos vitais** e a riqueza sensible do home. Penaliza o amor o desexo, a paixón, a ambición, a rebelión, a creatividade, a liberdade...fomentando a sumisión e o sometemento.

A orixe desta moral é o desprezo a esta vida e a incapacidade de aceptar a dor e o sufrimento que conleva vivir. Esta incapacidade provoca a necesidade de inventarse mentiras como outros mundos que dean sentido ao sufrimento da vida e en especial ao maior das dores: a morte. Estas morais coas súas normas fan que a vida do home xire en torno a un máis alá, á outra vida, con menosprezo desta. Serán os espíritus débiles os que precisan imaxinar outros mundos para soportar este mundo en contraposición aos espíritos nobres, fortes aristocráticos creadores de valores superiores, valores que aman a vida e aceptan a dor. Nietzsche **distingue así dous tipos de moral: a moral dos señores**, que sería a moral cabaleiresca, propia dos espíritos elevados, aristócratas, dos que aman a vida, o poder, a grandeza, o pracer... esta será a moral propia do superhome, do que quere a morte de Deus.



Por outra banda a **moral dos escravos**, sería a moral que defende os valores contrarios á anterior, dor, humildade, compaixón, resignación etc, é dicir, representa tódolos valores contrarios á vida. Esta moral nace co xudaísmo e segue co cristianismo.

A **base filosófica da moral occidental é o platonismo** xa que o mundo das ideas serve de base para o máis alá relixioso... máis alá para xustificar ese mundo ficticio e soportar a traxedia de vivir. Esta moral xuxdeo-cristiá é un xuízo valorativo (negativo) contra a vida e está a provocar o nihilismo a decadencia de occidente. Deus que representa estes valores contranaturais foi a grande obxección contra á vida, desta forma é necesario negar a Deus e afirma a vida. Nietzsche pode cualificarse de inmoral na medida en que critica e rexeita unha determinada moral, pero non é amoral, xa que proporá unha nova forma de valorar: será valioso todo o que favoreza a vida en toda a súa riqueza instintiva.

Nietzsche afirma que en toda a historia da cultura occidental venceu a moral dos escravos, que son maioría, fronte ós fortes, esta moral será superada polo superhome, que destruírá todos eses valores, xa que é un home libre de todo dogmatismo relixioso.

O cristianismo inverteu todos os valores da antiga Grecia, que eran valores da vida, inventándose un mundo celestial que leva consigo a desvalorización do mundo terreal. Só fomenta os sentimentos de pobreza, humildade, que son sentimentos propios do rebaño (da moral de escravos). Introduce o concepto de pecado aniquilando

os valores máis nobres da vida, o pecado é un atentado contra a vida. En definitiva, Nietzsche critica a relixión como un sentimento de resignación que nega a vida, coa esperanza dun máis alá que non existe. Enténdese agora a necesidade de matar a Deus como símbolo desa moral antivida e de valores dogmáticos.

Este dogmatismo da moral tamén aparece na ciencia, na pretensión positivista de converter a ciencia no único coñecemento válido. A ciencia sería o único discurso verdadeiro para coñecer a realidade.

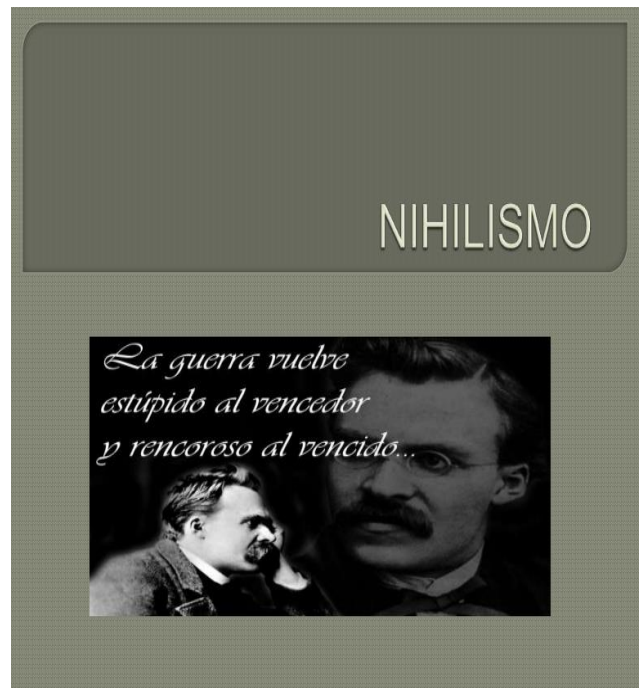
Pois ben, a frase "**Deus morreu**" ten un sentido máis amplo que unha simple crítica a relixión e da moral, xa que Deus simboliza tódolos valores da cultura occidental: relixión, moral, metafísica, ciencia positivista... Coa morte de Deus o home libérase do peso do máis alá. Deus é o símbolo dos valores nos que se asentaba a cultura occidental, que lle daban sentido á vida, e a súa morte convértese no símbolo da perda de sentido dos valores pensados para a outra vida. Se agora Deus morreu, se non hai outro mundo o valores occidentais xa non teñen sentido. Esta situación leva ao europeo ó nihilismo que consiste na desorientación, na perda de sentido, xa que todo o que valoraba estase a derrubar.

Coa crítica á cultura occidental Nietzsche deixa sen fundamento toda a cultura occidental xa que toda cultura se asenta en valores que atopamos na súa ontoloxía, ética, epistemoloxía, filosofía... e segundo a análise do autor son valores pensados por e para outra vida, para outro mundo. Se eses mundos non existen os valores carecen de validez e fundamento e se o ser humano desta cultura non ten valores (guías, orientacións) atópase perdido, desorientado e vese abocado ao nihilismo. Nese sentido considera que a cultura occidental xa está nesta situación e que é preciso superala. Mais o nihilismo ten máis significados. Vexamos.

A expresión nihilismo posúe en Nietzsche dous significados, negativo (nihilismo pasivo) e outro positivo (nihilismo activo). Toda a crítica á cultura occidental é un intento de adiantarse ó nihilismo pasivo, ó que tende occidente, como consecuencia do seu estado decadente. O obxectivo pretendido consiste en crear unha civilización nova antes de que se derrube a antiga, e o modo para alcanzalo será o nihilismo activo.

Nihilismo pasivo (que adiantamos no primeiro parágrafo): Segundo Nietzsche a cultura europea atópase na súa época nun **estado de decadencia**, e chegouse a esta situación porque leva en si mesma a súa propia negación. **Os valores creados pola cultura occidental son falsos e ilusorios, xa que negan a vida e están pensados para o outro mundo, un mundo que non existe.** Polo tanto, ó ser ilusións, o home cre en nada. N profetiza que tal situación provocaría nun futuro próximo, a caída ou perda de validez dos valores supremos tradicionais. Aínda non se chegou a este estado, pero estase anunciando na desorientación, ateísmo e pesimismo dos europeos desta época. **A consecuencia de todo isto levaría a recoñecer que todo é falso e que nada ten sentido.** O nihilismo pasivo consistiría en que os valores se derrubarían por si sós sen que os homes saiban por que se chegou a esta situación. Se Nietzsche se quedara aquí, quedaríase na actitude pesimista de Schopenhauer, pero vai ir máis alá propondo unha nova valoración, novos valores que lle dean sentido á vida (inversión dos valores ou transmutación dos valores), valores que permitan que os humanos realicen a súa auténtica natureza, que afirmen a vida (filosofía construtiva).

Por outra banda o **Nihilismo activo** é a reflexión sobre o propio nihilismo, coñecendo as situacións que o fixeron posible. As condicións que o fixeron posible son os valores platónico-cristiáns de occidente. Se nos quedásemos no nihilismo pasivo, o ser humano atoparíase perdido, xa que os valores que sustentaban a súa vida carecen de sentido. Só por medio do nihilismo activo, o ser humano pode adiantarse a esta situación, destruindo os valores que negan a vida e creando uns novos. O nihilismo activo sería a conciencia da situación á que está abocada a cultura occidental e o intento de adiantarse a esta situación, creando novos valores (**a inversión ou tramutación de todos os valores**) e destruindo os anteriores mediante a vontade de poder. Esta nova valoración, esta afirmación da vida faise notar nos temas máis orixinais da súa filosofía: a filosofía construtiva.



TEXTO 2: O NIHILISMO

Crítica do nihilismo. 1. (...) **O nihilismo como estado psicolóxico** ten aínda unha terceira e derradeira fórmula. Dados estes dous recoñecementos, que co devir nada se obtén e que non hai unidade que rexa o devir, na cal o singular poida subsumirse completamente como nun elemento do máis alto valor: **non queda máis saída que condenar como fraude todo este mundo do devir e imaxinar un mundo que queda alén daquel, en canto mundo verdadeiro**. Mais non ben o home vai tras el, como queira que ese mundo está construído apenas de necesidades psicolóxicas e para iso carece de todo dereito, xorde así **a derradeira forma do nihilismo, a cal se cifra na falta de fe nun mundo metafísico –que se prohibe a crenza nun mundo verdadeiro** . Chegados a este punto **cómpre admitir a realidade do devir como única realidade**, fica vedado calquera tipo de camiño oculto aos transmundos e falsas divindades – mais non se atura este mundo que xa nin queremos negar... No fondo ¿que sucedeu? **Chegamos ao sentimento de ausencia de valor** cando comprendemos que non é lícito interpretar o carácter total da existencia nin co concepto de “fin”, nin co concepto de “unidade”, nin co concepto de “verdade”. Con eles non se obtén nin se acada nada; a multiplicidade do acontecer carece dunha unidade que a transcenda: o carácter do existir non é “verdadeiro”, é “falso”..., non hai xa absolutamente ningunha razón para non quitar da cabeza a idea dun mundo verdadeiro... En suma: retiramos agora as categorías “fin”, “unidade”, “ser”, coas que nós engadimos un valor ao mundo – **e agora o mundo aparece sen valor...**

F. NIETZSCHE; Fragmentos póstumos 1887-1889. II [99] / (351) Trad. de Rafael Martínez (USC)

4 A vontade de poder, o eterno retorno e o superhome

Non é fácil determinar o que Nietzsche entendía como vontade de poder, xa que entendía diversas cousas, aínda que todas semellan ter un trazo común: ímpetu ou impulso que vai sempre máis alá, que non se detén nunca. Nietzsche afirma que o home, o mundo e a vida son vontade de poder. ¿Que significa isto?

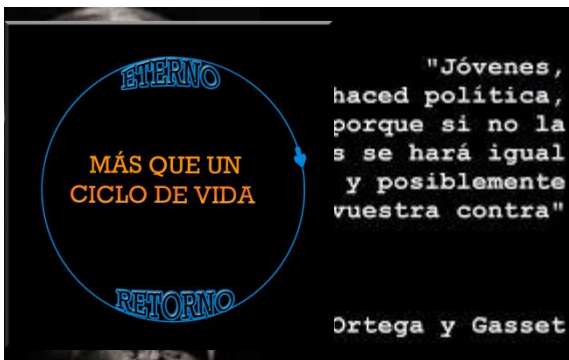
Segundo Nietzsche o home atópase na vida sen vontade propia, sen telo querido pero pode e ten que definirse ante a vida mediante un acto da súa vontade que afirme ou negue a vida. Ante esta opción decídese a afirmar a vontade de vivir con todos os sufrimentos e dores, non debe entenderse a vontade de poder como unha vontade pasiva, que se limita a obedecer, nin como unha



vontade de verdade do home teórico qu e trata de reflectir e eternizar na súa razón o mundo, tampouco é simple vontade de vivir, pois a vida é só un caso especial de vontade de poder. A vontade de poder é a vontade de ser máis (nobre e non vulgar), de vivir máis (liberarse das cadeas que atenzan a vida), de superarse, de demostrar unha forza sempre crecente (autoafirmarse). Significa tamén vontade de dominio. En definitiva, a vontade de poder é vontade de crear, é unha vontade creadora de valores e censuradora de tódolos anteriores. A transmutación dos valores é unha forma de manifestarse a vontade de poder. Decántase así o interese de Nietzsche polo tema dos valores. Os valores da sociedade, estado,... serán superados pola vontade de poder.

A vontade de poder ten tamén un sentido cósmico, cando Nietzsche afirma que o mundo é vontade de poder, enténdea como unha forza universal impulsora. Dalgunha forma é unha realidade metafísica, pero dunha metafísica do máis acá, inmanente ó mundo e non trascendente.

Por isto último, a vontade de poder lévanos ó tema do tempo. A vontade de poder podería referirse ao presente e ao futuro, pero non ao pasado, e sen embargo, ¿non podería abarcalo todo?, xurde así o tema do eterno retorno.



O ETERNO RETORNO

Este tema é tomado por Nietzsche da mitoloxía grega e dos presocráticos, aínda que, segundo el, era o seu pensamento máis importante é un dos menos elaborados desde o punto de vista teórico. Trataremos de explicalo comparándoo coa noción cristiá de tempo. Dende a perspectiva cristiá considerábase que de Deus emanaba o tempo e a el volvía. As cousas perecedoiras e cambiantes eran varridas polo tempo, e só permanecía o espiritual, que retornaba a súa orixe (alma). Todo aquilo que non podía escapar ó tempo, debía perecer (o material, o cambiante).

O que Nietzsche pretende con esta teoría é recobrala eternidade para tódalas cousas deste mundo, para todo aquilo que o cristianismo consideraba perecedoiro, anulando a dicotomía entre os dous mundos (divino-terreal) e recuperando así o sentido da terra. O eterno retorno adquire así un sentido axiolóxico: é a suprema fórmula de fidelidade á terra, do sí a vida. Hai que amar esta vida como querendo que se repita indefinidamente.

Coa idea do eterno retorno substitúe a concepción lineal do tempo por outra cíclica, o mundo non avanza en liña recta deica un fin (cristianismo), senón que

tódalas cousas volven eternamente, e os individuos con elas. Isto implica que o pasado tal vez estea por diante, é dicir, que tal vez todo xa ocorreu, incluso o futuro. Desta forma, a vontade de poder quería tanto ó pasado como ó futuro. O eterno retorno é unha aceptación de todo o contido da vida, amando a vida ate o punto de querer que se repita unha e mil veces. Neste sentido, a filosofía de Nietzsche é unha filosofía afirmativa, unha filosofía do *sí á vida*, e non unha filosofía do non, unha filosofía destrutiva. Nietzsche di non só a aquilo que considera negativo para o ser humano e para o seu modo de entender a vida.

TEXTO 3: O ETERNO RETORNO

341. O peso máis grande.— ¿E se un día ou unha noite un demo vai tras de ti ás agachadas deica a máis solitaria das túas soidades e che di: **“Esta vida, como ti agora a vives e como a tes vivido, terala que vivir unha vez máis e innumerables veces máis; e nela non haberá nada novo, senón que cada dor e cada pracer e cada pensamento e suspiro e todo o indiciblemente pequeno e grande da túa vida terá que tornar a ti, e todo na mesma orde e sucesión – e así esta araña e este luar entre as árbores, e así este intre e eu mesmo. ¡O eterno reloxo de area da existencia é virado sempre de novo – e ti con el, migalliña de po!”**? ¿Non te botarías polo chan renxendo os dentes e maldicindo o demo que así che falou? ¿Ou é que ti algunha vez viviches un instante inmenso, no que lle responderías: “ti es un deus e eu nunca oín nada tan divino”? Se tal pensamento se apoderase de ti, tal como ti es agora te transformaría e quizá te esmagaría; ja pregunta sobre todas e cada unha das cousas “¿queres isto outra vez e innumerables veces máis?” gravitaría sobre a túa acción como o peso máis grande! Ou, **¿como terías que estar reconciliado contigo mesmo e coa vida para non desexar xa nada máis que esta última eterna confirmación e resolución?**

F. NIETZSCHE; A gaia ciencia («la gaya scienza») L. IV, Sanctus Januarius. Trad. de Rafael Martínez (USC)

5.O SUPERHOME.

Este é outro dos puntos que Nietzsche non explica claramente. Podería pensarse que sería un home primeiro, primitivo, que aínda perduraba nos presocráticos.



Tamén podería interpretarse como un estadio ó que chegaría toda a humanidade. Para explicar o que entendía como superhome é necesario relacionalo coa vontade de poder e co eterno retorno. Co eterno retorno aceptábase esta vida como única existencia, entón é necesario crear novos valores (inversión e transmutación dos valores). É necesario ter novos valores, posto que os anteriores eran contrarios á vida, estaban pensados para outra vida. Desta forma pretende Nietzsche darlle un novo sentido á vida, así afirmará:

"permanecede fieis á terra, e non deades fe ós que vos falan de esperanzas sobrenaturais". Pero o home non pode crear novos valores, senón que ten que ser un home novo, é dicir, o superhome. O superhome é o home que ama á vida, á terra, e os seus valores son a saúde, o amor, a ebriedade dionisíaca, a ansia de vivir, de dominar, de superación (sobre todo da moral tradicional), de poder... O superhome é o que vive a vontade de poder e o eterno retorno, é aquel que quere tanto o futuro como o pasado. Deixa de acomodarse ó celestial e substitúe os vellos deberes pola súa propia vontade, substitúe o "ti debes" polo "eu quero".

Nietzsche explica a transformación do home en superhome a través dunha metáfora. Di



que o home pasa por tres estados antes de chegar a superhome:

-Camello: O home é como un animal de carga que obedece sen queixarse.

-León: O home camelo, cansado do peso da súa carga, rebélase contra o seu amo e derríbaio, entón convertese no home león, crítico e dono de sí mesmo, que di "eu quero" e impón a súa vontade.

-Neno: Na medida en que vai quitando as cargas vaise facendo creador dos seus propios valores, convertese no home neno que busca a afirmación de si mesmo.

6. Influencia de Nietzsche.

- Relación con toda a Historia da filosofía: Heráclito, Parménides, Platón, Kant,...
- Coincide con Marx na valoración da dimensión sensible e material da realidade e do ser humano e na crítica á relixión e tamén no ateísmo.
- Critica a posición do igualitarismo comunista xa que iría contra a súa concepción da moral dos señores ou nobres
- En xeral a filosofía nitzschiana será fonte de numerosas correntes e autores do século XX: existencialismo de Sartre, Heidegger, os postmodernos...

Para rematar dicir que é considerado por Paul Ricoeur un dos tres filósofos da sospeita ao sospeitar que todo o edificio dos valores occidentais estaba sustentado sobre bases falsa, sobre unha mentira. Ademais del tamén inclúe na sospeita a Marx porque sospeita da democracia liberal como unha mentira de liberdade e igualdade só teórica mais non real. Mentira que esconde que o capitalismo é un sistema de explotación. E o último filósofo da sospeita e o pai da psicanálise e do inconsciente: Freud. Este autor dubida de que a conciencia e a racionalidade sexan o motor das accións e decisión humanas afirmando que a motivación primeira é instintiva, chegando a conclusión que a historia de occidente e da humanidade é a historia da represión do eros ou instinto sexual sen a cal non habería sociedade e civilización.

FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA



ORTEGA Y GASSET

ÍNDICE:

- 1. Vida e obras**
- 2. Contexto histórico-filosófico**
- 3. Estándar de aprendizaxe: a razón vital**
- 4. Influencias de Ortega**

1. Vida e obras

Ortega nace en Madrid no ano 1883 e morre en 1955, sendo considerado un dos maiores filósofos español do século XX. A súa familia era liberal e burguesa dedicada ao xornalismo o que se fará notar na súa traxectoria como escritor. En 1904 doutórase en filosofía na Universidade Central na que ocupará unha cátedra como docente ata que comeza a guerra civil no 1936. Estudou antes en Maburgo onde recibirá unha importante influencia dos neokantianos, filosofía da que se irá separando segundo comece a construír o seu propio sistema. Apoiou á República española fundando a Agrupación ao Servizo da República e chegou a ser deputado por León nas primeiras cortes republicanas, aínda que será coñecida a súa actitude crítica cos gobernos republicanos. Como tantos intelectuais deberá exiliarse en Europa e América regresando a España en 1945 mais xa nunca participaría nin na vida pública nin recuperaríaa a súa cátedra. Podemos consideralo como o filósofo español máis influente do s.XX.

Entre as obras cabe destacar o seguinte: España invertevrada (1921), O tema do noso tempo (1923), A rebelión das masas (1930) e Que es filosofía? (conxunto de conferencias dos anos 28-29 que se publican en 1958 despois da súa morte)

2. Contexto histórico-filosófico

A España de Ortega que é a de principios do s.XX é unha sociedade fundamentalmente agraria gobernada por terratenentes. A revolución industrial só se fixera notar en Cataluña na industria téxtil e en Euskadi na siderurxia. A oligarquía terratenente estaba máis preocupada por estender as súas terras que pola mecanización, modernización e produtividade. Podemos concluír que no económico España era un país atrasado mentres que no político era un lugar convulso. Florecen as organizacións obreiras anarquistas e comunistas reclamando condición de traballo dignas. A monarquía constitucional pouco democrática nin a ditadura de Primo de Rivera (que apoiou Ortega) conseguiron mellorar a convulsa situación política que rematará nos anos trinta na República española. Este réxime democrático será derrubado polo golpe militar do ditador Francisco Franco provocando un parón na modernidade política e cultural da República e un atraso cultural ao someter a España a un réxime nacional-católico de terror e ausencia de liberdade. Mentres en Europa despois da 1ª Guerra mundial e a crise do 29 comezan os auxes dos fascismo e totalitarismos que nos levarán á 2ª Guerra mundial.

Na cultura entra en declive o modelo realista por correntes máis preocupadas pola forma como o modernismo e o surrealismo. Debemos fixarnos na especial importancia que os avances físicos exercerán na filosofía de Ortega. A física no s.XX convértese

en indeterminista, probabilista y antiintuitiva debido á aparición da idea da relatividade segundo a cal o espazo e o tempo varían en función da velocidade do obxecto Ortega encontrou unha forte relación entre a doutrina da perspectiva e a teoría da relatividade.

Desde o punto de vista filosófico Ortega sitúase nunha época caracterizada pola crise da Razón e ao mesmo tempo polo auxe das filosofías de corte positivista no mundo anglosaxón. Ortega declárase debedor da filosofía grega e da filosofía continental iniciada por Descartes. Debemos destacar a gran influencia do kantismo na súa formación en Maburgo con neokantianos da talla de Natorp e Cohen. Nesta época a confianza nas posibilidades da razón humana tanto para coñecer o mundo como para facelo mías xusto entra en quebra coas críticas de Nietzsche e Marx das que Ortega non é alleo. A razón non só non pode explicar a realidade vital senón que mesmo falsea a realidade. Ortega recibe notables influencias da filosofía que abre o paradigma de crise da razón: o vitalismo de Nietzsche, o Historicismo de Dilthey, a fenomenoloxía de Husserl e o existencialismo. De Nietzsche toma á crítica á razón socrática que ataca e reprime o instinto da vida. De Heidegger e o seu existencialismo interésalle a análise da existencia que fai do Dasein (ser humano) e en especial a importancia dada á categoría de temporalidade. Na obra Orteguiana o historicismo de Dilthey xogará un papel especial na medida en que o concepto de vida, base da filosofía de Ortega, é entendido como historia e a Historia será a historia común das vidas humanas.

3. Estándar de aprendizaxe: a razón vital

O pensamento do filósofo español sofre unha evolución que irá do obxectivismo ao perspectivismo ata o **raciovitalismo**. Nunha primeira etapa analiza a situación da España do seu tempo constatando o atraso cultural e científico con respecto a Europa. Nesta comparativa poden adoptarse dúas posturas: volverse cara o patrio, valorando o propio dando as costas ao progreso e a Europa ou pescudar en Europa a solución ao problema de atraso de España. Esta última é a posición de Ortega o que o leva a defender a ciencia como un valor supremo considerando a súa obxectividade o camiño para o progreso do ser humano. Este obxectivismo cientifista vaine levar a renunciar a todo subxectivismo xa que para el o español sumido no individualismo e na subxectividade perde a noción do real refuxiándose en ensoñacións fantásticas e literarias. Hai que sacalo dese pesadelo coa esixencia de obxectividade apostando pola ciencia o rigor e o método. Esta fase obxectivista de confianza na ciencia só dura ata a publicación de *Meditaciones del Quijote* en 1914 comezando a desenvolver os principais temas do seu pensamento como o perspectivismo desde, paradoxalmente, unha crítica ao obxectivismo.

Para entender o perspectivismo é preciso abordar o diálogo que mantén con corrente de filosofía que pretende superar. Ortega pretende superar coa súa metafísica tanto o

realismo segundo o cal as cousas son independentes das mentes que as perciben como do idealismo para o cal só existen as cousas cando se nós presentan, así as cousas serían posteriores á *conciencia* ao *eu*. Esta idea do idealismo que na súa etapa representa a fenomenoloxía de Husserl é a que combaterá. Husserl cre que podemos chegar á verdade se eliminamos todo subxectivismo da conciencia e podemos coñecer de forma pura as cousas. Ben a afirmar que é posible a existencia dunha conciencia ou razón pura que se achega ás cousas sen ningunha subxectividade polo conseguindo así un coñecemento obxectivo, a verdade.

Para Ortega unha conciencia así é imposible xa que primeiro, antes da conciencia está a vida. Para Husserl o fundante é a conciencia mentres que para Ortega será a vida. As cousas, o que pensamos, queremos, sentimos... aparecen na vida do ser humano como contido da existencia, como vida. Será logo cando, cun acto de reflexión, nos volvemos sobre a vida, sobre as cousas vividas cando se converten as cousas en conciencia. Así fronte ao realismo e as cousas e o idealismo e a conciencia Ortega propón a vida como realidade radical: na vida fúndase o noso ser e o noso coñecer. **A vida é a realidade radical (aquí radical significa raíz, fundadora de todo).**

A vida como realidade radical hai que entendela como circunstancia: **“eu son eu e as miñas circunstancias” di Ortega**, entendendo esta expresión como a vida vivida de cada subxectividade que non pode ser entendida sen a realidade particular: meu país, cultura, familia... É todo aquilo que circunda ao ser humano, o que o rodea, que non escolle, vindo imposto pola súa situación concreta á hora de desenvolver a súa vida. As circunstancias non son indiferentes xa que son vividas como dificultades ou facilidades para facer a propia vida polo que a vida que se fai en función das circunstancias será valorada de xeito distinto por cada suxeito. As circunstancias son cambiantes e distintas e dependen do momento histórico e do lugar que nos tocou vivir, por isto afirma Ortega que a realidade, a vida, do ser humano é unha realidade histórica (influencia clara do historicismo de Dilthey). A vida nos é dada mais tamén é algo que imos facendo coa nosa liberdade ao escoller ou rexeitar posibilidades que as circunstancias lles ofrecen a cada individuo.

A vida humana ao ser unha realidade libre, histórica en un fluír constante fuxe dunha apprehensión matemático-cuantitativa, é dicir positivista. A realidade, a vida a verdade é perspectiva polo que non podemos comprendela desde unha razón pura. Para o filósofo madrileño o positivismo erra cando pensa que o coñecemento desinteresado e cre que a única realidade é a natureza e as súas leis inmutables podéndose coñecer cunha razón pura. A realidade humana, a vida, é incomprendible para este tipo de razón, xa que é unha realidade en construción constante, é un quefacer diario. A vida humana non pode ser explicada coas súas circunstancias por unha razón lóxico-matemática mais debe ser comprendida por outro tipo de razón: **a razón vital.**

O perspectivismo orteguiano pretende ser unha superación do escepticismo e do racionalismo, integrando os seus aspectos positivos e rexeitando os negativos. Do escepticismo acepta que non abandone lo real o concreto, o particular e circunstancial,

mais críticalle que é unha teoría suicida ao negar a existencia da verdade. Do racionalismo toma a súa vontade de alcanzar a verdade, pero críticalle a súa soberbia intelectual ao pensar que a razón pode coñecelo todo. Esta posición orteguiana non o leva nin ao escepticismo nin ao irracionalismo nin ao subxectivismo. Para el a verdade hai que buscala nas distintas perspectivas dos individuos, as perspectivas son necesarias e complementáanse para chegar á verdade. Revalorízase a perspectiva individual. A vida só se fai comprensible á razón vital que se corresponde co vivir mesmo, coa comprensión das circunstancias de cada individuo antes de escoller para vivir. O raciovitalismo pretende ser unha superación crítica do vitalismo e do racionalismo, desvotando o irracionalismo que conleva o primeiro e rexeitando a pretensión de non ter límites no coñecemento; é un punto medio: reconece o valor da razón, mais, sen rexeitala, reconece tamén as súas raíces irracionais (a intuición e a vida. A razón dase na vida) e pona ao servizo da vida. A verdade adquirese desde perspectivas complementarias e todas son necesarias. Para Ortega as dúas perspectivas máis radicais para o ser humano son a vida (vitalismo), na que estamos situados y a razón (racionalismo): raciovitalismo.

A proposta de Ortega consiste na reflexión racional acerca da vida real, concreta e circunstancial. O ser humano non se define unicamente por unha memoria xenética, biolóxica ou psicolóxica senón, sobre todo, por unha memoria histórica, por iso, á razón vital engádeselle a razón histórica. O ser humano é historia, entendida como sistema de experiencias que forman unha cadea inexorable y única (unha bio-grafía). A historia é a que concreta e limita os nosos propios actos, é o marco das nosas escollas, escollas que deben estar guiadas pola ilusión que permita un proxecto vital satisfactorio, é dicir, libre e consciente. De aquí que na súa proposta política distinga entre o dirixente que é reflexivo, creativo, activo, e o home masa que é pasivo, conformista, falta de iniciativa.

4. Influencias de Ortega

Busca información sobre a Escola de Madrid e en especial de María Zambrano. (20 liñas total)

J. ORTEGA Y GASSET, texto 1

A VIDA COMO REALIDADE RADICAL

O primeiro, pois, que ten de facer a filosofía é definir ese dato, definir o que é “a miña vida”, “a nosa vida”, a de cada quen. Vivir é o modo de ser radical: toda outra cousa ou modo de ser atópoo na miña vida, dentro dela, como detalle dela e referido a ela. Nela todo o demais é e é o que sexa para ela, o que sexa como vivido. A ecuación máis abstrusa da matemática, o concepto máis solemne e abstracto da filosofía, o Universo mesmo, Deus mesmo son cousas que atopo na miña vida, son cousas que vivo. E o seu ser radical e primario é, polo tanto, ese ser vividas por min, e non podo definir o que son en canto vividas se non pescudo que é “vivir”.(...)

Polo tanto, o problema radical da filosofía é definir ese modo de ser, esa realidade primaria que chamamos “a nosa vida”. Agora ben, vivir é o que ninguén pode facer por min –a vida é intransferible–, non é un concepto abstracto, é o meu ser individualísimo. Por vez primeira, a filosofía parte de algo que non é unha abstracción.

J. ORTEGA Y GASSET, Que é filosofía?

Trad. do GT de Filosofía

J. ORTEGA Y GASSET, texto 2

A CRÍTICA Á RAZÓN PURA E A NECESIDADE DE SOMETER Á RAZÓN ÁVIDA: RAZÓN VITAL

Hoxe vemos claramente que, aínda que fecundo, foi un erro o de Sócrates e os séculos posteriores. A razón pura non pode suplantar á vida: a cultura do intelecto abstracto non é, fronte á espontánea, outra vida que se baste a si mesma e poida desaloxar aquela. É tan só unha breve illa que flota sobre o mar da vitalidade primaria. Lonxe de poder substituír a esta, ten de apoiarse nela, nutrirse dela como cada un dos membros vive do organismo enteiro.

É este o estadio da evolución europea que coincide coa nosa xeración. Os termos do problema, logo de percorrer un longo ciclo, aparecen colocados nunha posición estritamente inversa da que presentaron diante do espírito de Sócrates. O noso tempo ten feito un descubrimento oposto ó seu: el sorprende a liña na que comeza o poder da razón; a nós se nos ten feito ver, pola contra, a liña na que remata. A nosa misión é, pois, contraria á súa. A través da racionalidade temos voltado a descubrir a espontaneidade. (...)

O tema do noso tempo consiste en someter a razón á vitalidade, localizala dentro do biolóxico, supeditála ó espontáneo. De aquí a poucos anos parecerá absurdo que se lle teña esixido á vida poñerse ó servizo da cultura. A misión do tempo novo é precisamente converter a relación e amosar que son a cultura, a razón, a arte, a ética as que teñen de servir á vida.

J. ORTEGA Y GASSET, O tema do noso tempo

Trad. do GT de Filosofía

ABAU

ESTRUTURA DO EXAME

Nas dúas opcións que presentará o exame, A e B, estruturarase do seguinte xeito:

- 1. Un estándar de aprendizaxe dun dos tres bloques históricos acompañado dun fragmento ilustrativo do mesmo.**
- 2. Un estándar de aprendizaxe duns dos dous bloques históricos restantes.**
- 3. Catro breves preguntas semiabertas referidas ao terceiro bloque histórico restante.** Proporanse dous conceptos para identificar ao filósofo relacionado con cada un deles; tamén se pedirá o título de dúas obras

A distribución histórica dos estándares é a seguinte:

a) Filosofía antigo-medieval

A orixe do cosmos na corrente presocrática.

Dialéctica socrática e relativismo dos sofistas.

Realidade e coñecemento en Platón.

Platón: antropoloxía e política.

Física e metafísica en Aristóteles.

Ética e política en Aristóteles.

O problema razón/fe na filosofía medieval.

b) Filosofía moderna

Descartes: o problema do método e a evidencia do cogito.

O liberalismo político de Locke.

Hume: crítica das ideas de sustancia e causalidade.

Razón e progreso na Ilustración.

Os límites do coñecemento en Kant.

A lei moral en Kant.

c) Filosofía contemporánea

Alienación e ideoloxía en Marx.

Nietzsche: crítica da cultura occidental.

Ortega y Gasset: a razón vital.

Eses estándares de aprendizaxe distribúense nas dúas opcións do exame, A e B, do seguinte xeito:

Opción A	Opción B
A orixe do cosmos na corrente presocrática .	Dialéctica socrática e relativismo dos sofistas .
Realidade e coñecemento en Platón .	Física e metafísica en Aristóteles .
Platón : antropoloxía e política.	Ética e política en Aristóteles .
Descartes : o problema do método e a evidencia do cogito.	O problema razón/fe na filosofía medieval. (Tomé de Aquino)
O liberalismo político de Locke .	Hume : crítica das ideas de substancia e causalidade.
Os límites do coñecemento en Kant .	Razón e progreso na Ilustración. (Kant)
A lei moral en Kant .	Nietzsche : crítica da cultura occidental.
Alienación e ideoloxía en Marx .	Ortega y Gasset : a razón vital