

INTRODUCCIÓN

QUE É UNHA COMPOSICIÓN FILOSÓFICA

A palabra «composición» implica a suma de elementos antes separados para formar un todo unido e organizado. Estes elementos poden estar constituídos por diversos temas, por distintas cuestións que se formulan e ás que se trata de dar resposta, por un ou varios textos que deben ser analizados, etc.

No caso particular do modelo de composición que se propón na proba de acceso á universidade, os elementos son esencialmente:

- O contexto histórico referido a un autor e / ou a unha concepción filosófica determinados, contexto que vai acompañado dunha cuestión que delimita de forma máis concreta o ámbito contextual.
- Un texto dun autor determinado, sempre o mesmo ao que se remite o contexto da cuestión precedente.
- Unha cuestión referida ao pensamento do autor do texto e que garda directa ou indirecta relación co contido do propio texto.
- Un conxunto de referencias específicas de carácter filosófico, directamente vinculadas tanto ao autor como ao propio texto e ás cuestións formuladas en relación con el. Referencias que, por outra banda, tamén atinxen a outros autores ou correntes filosóficas contemplados dentro do currículo da materia Historia da Filosofía.

Na composición, estes diversos elementos deben ser desenvolvidos de forma argumentada, de tal xeito que o resultante (a composición propiamente dita) manteña unha suficiente unidade. Cando dicimos «de forma argumentada» queremos dicir cando menos dúas cousas:

- A primeira, que o exposto na composición debe aparecer debidamente xustificado ou explicado.
- A segunda, que a conexión entre as partes debe tamén responder a un proceso argumentativo. Deste modo a exposición, por exemplo, da segunda parte, deberá aparecer debidamente derivada do afirmado na primeira (ou, cando menos, conectada mediante algún nexa explícito).

Lembremos que un argumento é un proceso inferencial no cal, a partir dunhas afirmacións que adoptamos como verdadeiras (as premisas) se segue unha ou varias afirmacións (conclusión) cuxa verdade deriva da verdade ou validez das primeiras. Polo tanto (e sobre isto volveremos máis adiante ao detallar algúns dos erros máis comúns ao afrontar a redacción dunha composición) non hai composición cando se enumera unha serie de asertos ou simples datos sen unha previa fundamentación e sen precisar a relación que gardan entre si.

Agora ben, non toda conexión entre as partes da composición adoptará necesariamente unha relación inferencial. Así, por exemplo, a exposición relativa á primeira cuestión obriga a explicar aspectos contextuais, moitas veces de carácter moi xeral, mentres que a segunda obriga a centrarse nos propios argumentos desenvolvidos por un autor nun texto que debe ser comentado. Ao establecer o paso dun ámbito expositivo ao outro, en ocasións deberemos recorrer a fórmulas do tipo «Por outra banda, entrando xa no pensamento do autor deste texto...», «É neste contexto onde Platón / Aristóteles... (ou o autor de que se trate)», onde obviamente non se produce un nexa argumental. O que é obrigado é procurar sempre un desenvolvemento na exposición que evite os saltos entre as partes, que tería como consecuencia o carácter fragmentario e inconexo, ou esquemático, da redacción final.

Finalmente, cómpre tomar en conta que unha composición:

- Supón un esforzo de reflexión persoal sobre o tema e o autor.
- Tenta expor claramente un problema filosófico e, no posible, dar respostas a el.
- É tamén unha reflexión filosófica porque pon a proba o espírito crítico e a capacidade de propor e analizar conceptos e problemas.
- Non se trata de reproducir unha lección aprendida.
- Segue unhas regras específicas de desenvolvemento:
 - Estrutúrase en tres partes (introdución, desenvolvemento e conclusión).
 - Na introdución propónse o tema, sublíñanse os problemas e analízanse os presupostos e a orixe do problema ou tema. Tamén convén anticipar un resumo dos pasos que se han seguir no desenvolvemento do tema.
 - O desenvolvemento é a parte na que se enche de contido o esquema proxectado: expóñense os coñecementos sobre o tema en cuestión e interprétanse os textos probando os coñecementos filosóficos que se teñen sobre o autor.
 - A conclusión é o espazo que pecha o tema, e deberá deixar sinaladas as liñas por onde debería continuar a reflexión e cales son as súas implicacións, rematando coa expresión das opinións persoais.

A COMPOSICIÓN FILOSÓFICA PARA AS PPAU

Ten a característica especial de que, segundo xa adiantamos, aínda que non se nos propón un tema directamente, este debe ser extrapolado a través de varios elementos: un texto, unha pregunta contextual e unha cuestión conceptual.

Por outra banda, teñamos presente que:

- Non existe un plan universal válido para todas as propostas de composición. Isto quere dicir, naturalmente, que non existe un modelo único para o desenvolvemento das composicións senón varios igualmente válidos. Pero, por suposto, tamén existen modelos inaxeitados por incumprir algunhas das condicións básicas esixibles para unha boa composición, que son as que aquí tratamos de identificar.
- Nas composicións de tipo histórico (como o son as das probas para o acceso aos estudos universitarios) debe incidirse sempre na explicación contextualizada do problema, no autor central para a exposición do tema (na súa obra, nas súas teorías ou sistema filosófico, na influencia que tivo no pensamento da época e posterior).

Vexamos agora cales deberían ser os **pasos a seguir** para redactar co máximo acerto unha composición filosófica de tipo histórica:

1. Precisar **o contexto**

- Non se debe esquecer que o filósofo non é unha persoa desligada do momento histórico e cultural no que vive. Máis ben ao contrario, o seu pensamento é un intento de dar resposta aos problemas do seu tempo. Por iso, débese contextualizar a problemática do texto e a proposta de solución que o autor ofrece.
- A resposta á cuestión contextual ofrece unha indicación para relacionar o contido do texto coa súa época cultural. Pode ser desenvolvida por separado, pero é máis correcto facelo relacionándoa en todo momento co tema e o texto que se suxiren porque deste xeito se manterá mellor a unidade esixida.

2. Desenvolver **o tema**

- Este apartado debe afrontarse sempre facendo referencia ao texto e á cuestión temática que se propón. Normalmente un fragmento de texto trata sempre un problema central e outros que poden ser tamén abordados. Xa que logo, deberase elixir que aspectos do texto parecen máis relevantes para o tratamento do tema proposto na cuestión temática.

- Unha posibilidade sería explicar e desenvolver o contido do texto a partir dos coñecementos de que se dispón sobre a cuestión temática.
- Outra posibilidade é expoñer a cuestión temática apoiándose no texto.
- Óptese por unha ou por outra posibilidade, o que non é aceptable en ningún caso é tratar o tema prescindindo por completo de calquera referencia ao texto.
- É fundamental que se analicen e expliquen os conceptos fundamentais en relación co tema a través das súas definicións filosóficas, problematizándoas cando sexa necesario.

3. Establecer a **relación con outros autores e correntes**

- Os problemas filosóficos non quedan pechados, senón que volverán ser abordados por outros autores e correntes, que ofrecen solucións diversas respondendo dende contextos históricos e culturais diferentes. Deben abordarse aqueles que, ao criterio do autor da composición, resulten máis significativos, sen tratar de facer unha relación exhaustiva deles.
- A maioría dos problemas filosóficos seguen a ter vixencia hoxe en día. Sempre que sexa posible, darase conta desta permanencia na actualidade, ben a través dalgunha corrente filosófica actual, ben a través da presenza das teorías filosóficas en aspectos da vida cotiá.
- Convén pechar a composición cun **comentario persoal** que poña de manifesto a comprensión do tema e a posición do autor ao respecto do problema. Este comentario debe estar argumentado, concedendo especial atención ás relacións con outros aspectos ou problemas filosóficos.

COMO ENFRONTARSE Á REDACCIÓN DA COMPOSICIÓN (algunhas pistas)

Ler atentamente o texto e as cuestións relacionadas que se propoñen e decidir o tema que se vai tratar. A cuestión conceptual ou temática (apartado de comprensión) sempre marca o tema, pero o texto e a cuestión contextual marcarán a forma de abordalo e a información que se deberá usar para explicalo e desenvolvelo.

1ª parte: INTRODUCCIÓN (só a efectos de estrutura [1], a redacción debe estar unificada e ser unha redacción continua)

Iniciar a composición facendo unha descrición do tema que se vai abordar. Pódese facer citando o texto e explicando, a partir del,

[1] Nos modelos desenvolvidos obsérvase que se procura respectar esta estrutura en partes, pero cómpre ter presente que na redacción propiamente dita as partes estruturais non deben aparecer expresamente. Polo tanto, na nosa composición non introduciremos fórmulas escritas como «1ª parte», «2ª parte», «introdución», etc., que só aparecerán nos comentarios á marxe similares a este, aínda que o conxunto do escrito si responda a esa estrutura.

por que nos centramos nese tema (interpretación persoal) ou tamén se pode facer comezando por unha contextualización do autor na época e a súa problemática. En calquera caso, cómpre seleccionar a información que vai ser pertinente manexar para situar o contexto histórico e cultural en relación co tema que se vai desenvolver despois.

Abordar outras posibles opcións (se as hai) e explicar por que se elixe abordar o tema da forma en que finalmente se fai.

A **extensión** desta parte non debería ultrapasar as 10 liñas e debe ser moi concisa.

2ª parte: DESENVOLVEMENTO [2]

[2] Só a efectos de estrutura, lémbrese que a redacción debe estar unificada e ser unha redacción continua.

O contexto

Introducir unha contextualización á época do autor do texto e á súa biografía, aludindo á cuestións históricas de especial relevancia para o tema. Esta contextualización pode ser máis ou menos extensa, en función dos coñecementos históricos que se posúan, pero non debe ser maior que a explicación do tema (sobre 10 liñas).

Exposición da pregunta sobre o marco histórico ou conceptual, sinalando sempre as relacións co tema e o texto. A extensión desta parte deberá ser proporcional á composición (un terzo da súa extensión).

O texto

Explicación do texto que se propón: debe facerse unha interpretación xeral do contido do texto. Non é necesario entrar en detalles, pero debe centrarse na relación do tema co texto e amosar e explicar as interrelacións coas preguntas propostas (contextualización e comprensión). Este apartado poderá facerse previamente a abordar a cuestión temática en si mesma, ou ben ir intercalando esa explicación na análise do tema.

Contextualizar o texto nas obras do autor e a súa problemática. Pódese incluír unha breve nota biobibliográfica do autor (non é obrigada) pero, en calquera caso, vendo de relacionar os datos biográficos co tema.

O tema

Desenvolvemento da cuestión temática de comprensión. A través da definición de conceptos e a relación entre eles deberán abordarse todos os aspectos posibles do tema en

cuestión, a forma en que o aborda o autor e as influencias que recibe dos autores precedentes.

Análise conceptual. Dependendo do problema ou tema, a análise e definición de conceptos pode esixir só a definición dada polo autor que se trate, ou ben a comparación da definición do autor con outros posibles usos do termo, ou mesmo con outros conceptos relacionados. Estas definicións deben abandonar o uso común dos conceptos, para achegarse ao seu uso filosófico.

A **extensión** debe ser importante dentro do conxunto da composición, pois é o eixe central desta.

[3] Só a efectos de estrutura, lémbrese que a redacción debe estar unificada e ser continua. Con todo, neste punto, a palabra «conclusión» si pode ser conveniente utilizala, pero non como o epítome que abre un apartado, senón introducindo a última parte da composición dentro da propia redacción, tal e como se verá nalgúns dos modelos que se propoñen.

3ª parte: CONCLUSIÓN [3]

Influencias do tema ao longo da historia. Explicar como se retomou o tema nos distintos períodos históricos e como influíu a posición do autor no pensamento posterior. Deben citarse autores, teorías e correntes filosóficas.

Comentario persoal. Pódense dar alternativas ao problema, debidamente fundamentadas e razoadas. Tamén pode facerse unha valoración do pensamento do autor atendendo á súa importancia para a vida, a época actual, a súa vixencia. Non deben expresarse xuízos sobre os nosos «gustos» ou inclinacións persoais en relación co autor.

A **extensión** deberá ser algo inferior á destinada á primeira parte.

COMO SEI QUE O ESTOU A FACER BEN?

As seguintes cuestións deben responderse afirmativamente. No caso de que non poidas facelo, deberás corrixir a túa composición:

- Distínguense as diferentes partes da composición?
- Vainos levando a exposición ordenadamente dunha idea a outra dun modo que permite ler e comprender a composición sen esforzo?
- Danse razóns para xustificar as teses defendidas?
- Son correctos os argumentos empregados e non se cometen incoherencias ao razoar?
- Explícanse as ideas dando información referente ao seu uso polo autor do texto?
- Manéxanse os conceptos e ideas que son relevantes e pertinentes para desenvolver a composición?

- Úsanse exemplos e comparacións que axuden a aclarar o que se di?
- Formúlanse as definicións dos conceptos con precisión e propiedade?
- Dáse resposta ás cuestións relacionadas co tema da composición?
- A extensión é axeitada ao contido?
- Úsase unha linguaxe clara e filosoficamente apropiada?
- Relaciónase o tema co autor central e tamén con outros autores da Historia da Filosofía, anteriores e posteriores?

ERROS MÁIS COMÚNS QUE DEBERÁN EVITARSE

- Escrito ilexible e presentación descoidada.
- Erros ortográficos, de sintaxe ou expresión en xeral.
- Non conectar ideas ou frases mediante nexos (conxuncións, adverbios...).
- Falta de claridade no que se expresa.
- Rexistro lingüístico inadecuado.
- Repetición de ideas, reiteración innecesaria de termos.
- Falta de rigor.
- Non se ten en conta a complexidade do problema.
- Non se dan razóns das teses e interpretacións que se elaboran.
- Contradicións entre diferentes partes da composición.
- Non achegar definicións rigorosas dos conceptos relevantes ou facelo de forma trivial.

PRESENTACIÓN DOS MODELOS

As composicións que se presentarán deseguido non deben ser entendidas como modelos a imitar. Son «modelos», certamente, por canto adoptan a forma de propostas que aspiran a servir de guías sobre como afrontar un exercicio de composición filosófica segundo os criterios actualmente vixentes nas probas de acceso aos estudos universitarios (PPAU). Pero, ademais de reiterar a idea básica de que non hai un único modelo de composición correcta, cómpre non esquecer que toda composición debe ter un carácter persoal e que, polo tanto, cada alumno e alumna debe adaptar esta guía, non só aos seus coñecementos, senón ao seu modo particular de expresarse (sempre que ese modo sexa compatible co rigor filosófico esixido) e mesmo ás súas particulares conviccións. A filosofía, como o lector ou lectora xa saberá despois dos seus estudos previos de Filosofía e Cidadanía, non impón respostas únicas nin fórmulas exactas senón que está permanentemente aberta ao exercicio da crítica, mentres esta se faga dun modo debidamente argumentado.

Por outra banda, os redactores tampouco pretenderon facer un imposible exercicio de imitación da redacción dun adolescente, aínda procurando evitar, ao mesmo tempo, o uso de expresións técnicas e construcións argumentais excesivamente complexas para o alumnado de 2º de bacharelato. Nesa mesma liña, procurouse eludir problemas ou desenvolvementos filosóficos que, aínda podendo gardar algunha relación co tema da composición, non están contemplados no currículo das materias filosóficas do bacharelato. Con todo, os distintos modelos, como era inevitable e mesmo desexable, son reflexo dos enfoques distintos que lles deron os seus distintos autores, evidenciando así esa idea de diversidade e carácter persoal que é intrínseca ao concepto mesmo de composición. Dous deles, concretamente os referidos a Platón, foron elaborados a partir da contribución directa de varios alumnos e alumnas do IES Alexandre Bóveda de Vigo, a quen agradecemos desde aquí a súa xenerosa colaboración. Os seus nomes son Gabriel Rodríguez, María López e Laura Santana.

A parte probablemente máis difícil de resolver foi a «conclusión», tendo en conta que nela se contempla a inclusión dunha «opinión persoal». Pensamos, finalmente, que non tiña sentido propoñer un modelo de opinión persoal, mesmo no sentido restrinxido de «modelo» que aquí manexamos. Queda, logo, esta parte para ser asumida directamente por cada alumno ou alumna, desde a súa perspectiva

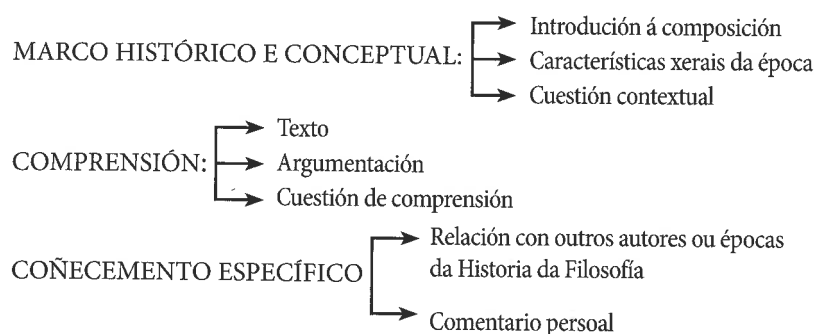
A COMPOSICIÓN FILOSÓFICA

individual, limitándonos nós nas conclusións a introducir os debates entre distintos autores e correntes sobre o tema, e a súa repercusión na actualidade, pero renunciando á adopción dun punto de vista crítico persoal.

Observarase que foi seleccionado, como mínimo, un texto por cada un dos autores que na actualidade figuran no programa das PPAU. Hai autores que aparecen representados por máis dun texto. Xustifícase isto tanto pola relevancia destes autores en relación co programa, como pola intención de que se dese lugar ao desenvolvemento do maior número de tópicos ou cuestións relacionados co marco contextual (cuestión número 1 do exercicio de composición).

En canto á reprodución dos modelos, estes aparecen encabezados polos mesmos enunciados que se usan no modelo oficial de exame das PPAU, incluídas as tres cuestións, precisando entre parénteses a parte proporcional da nota que lles corresponde, segundo as últimas instrucións que figuran na páxina oficial da CIUG (<http://ciug.cesga.es/grupos/filosofia.html>). Deseguido, vai o texto, tomado das traducións que o Grupo de Traballo Composición de Texto Filosófico da CIUG ten posto a disposición do profesorado e do alumnado, e que tamén se poden consultar no mesmo sitio da web (<http://ciug.cesga.es/grupos/filosofiatextos.html>).

Antes do desenvolvemento propiamente dito das composicións, inclúese un «Esquema de axuda» no que, de xeito moi sintético, se enumeran os principais elementos que logo van ser utilizados na redacción da composición. Este esquema responde a unha estrutura que constitúe, por así dicir, a armazón ou esqueleto da composición, e que no esencial se tratou de respectar en todas as composicións. Esta estrutura é a seguinte:



No que respecta ás composicións propiamente ditas, case todas van acompañadas duns comentarios marxinais, nos que se inclúen:

- Anotacións sobre a división en partes, división que, como se ten sinalado reiteradamente máis arriba, non debe facerse explícita dentro da propia composición para así non romper coa unidade esixible á mesma.

- Desenvolvementos alternativos da composición que, de seren adoptados, esixirían substituír a outros, dado que o limitado do tempo dispoñible (lémbrese que o exercicio ten unha duración de hora e media) non permite obviamente esgotar todas as posibilidades.
- Precisións sobre o significado de certos conceptos ou problemas filosóficos que, aínda non sendo necesarios para a composición, poden servir de aclaración útil para o alumnado.
- Ampliación da información sobre algúns aspectos, sobre todo relativos a feitos ou figuras históricos, tamén cun obxectivo de aclaración complementaria.

Aínda que, en xeral, todos os redactores intentaron acomodarse a unha extensión compatible co tempo previsto para o desenvolvemento da proba, case sempre resultou difícil autolimitarse ata se acomodar a unha extensión rigorosamente uniforme. Cómpre, logo, ter en conta que na maioría dos casos a extensión final supera os límites que nós mesmo temos sinalado como recomendables nas recomendacións recollidas nesta presentación.

Finalmente, como este breve manual se ofrece como un complemento aos libros de texto da materia de Historia da Filosofía de 2º de bacharelato, co obxectivo de preparar mellor a proba de acceso á universidade, prestamos unha atención especial aos aspectos relacionados co «marco contextual» (nalgún caso dedicándolles un maior espazo do que lles corresponde pola parte proporcional da nota que se lles aplica) por entender que son eses aspectos os que non sempre quedan suficientemente atendidos na maior parte dos libros de texto.

GRUPO NEXOS

FILOSOFÍA ANTIGA

PLATÓN

MODELO 1

Le atentamente o seguinte texto de PLATÓN e a partir del responde ás cuestións que se formulan.

Ten en conta que se trata de cuestións interrelacionadas. Procura integrar as respostas nunha composición redactada de maneira unitaria.

TEXTO

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 si mesmos e dos outros outra cousa senón as sombras proxectadas polo lume sobre a parte da caverna que está fronte a eles?

(...)

—E se puidesen falar uns cos outros, non pensas que crerían que o que ven son as cousas reais?

(...) que un deles fose ceibado e obrigado de súpeto a levantarse, a voltar o pescozo, a camiñar e a mirar cara á luz (...)

.....

PLATÓN; *República* libro VII, 514a-517c.
Tradución de Teresa Miñambres Gómez

CUESTIÓNS PRINCIPAIS ÁS QUE DEBE DAR RESPUESTA A COMPOSICIÓN

- I) **Marco histórico e conceptual:** (avaliación: de 0 a 2,5 puntos)
- Situar o autor do texto no marco histórico-cultural e filosófico da súa época (ata 1,25 puntos)
 - Cuestión contextual: Antecedentes presocráticos: Heráclito, Parménides e Anaxágoras (ata 1,25 puntos)
- II) **Comprensión:** (avaliación: de 0 a 6 puntos)
- Ler atentamente o texto e a partir del responder á seguinte cuestión temática: A Teoría Platónica das Ideas: mundo sensible e mundo intelixible.
- III) **Coñecemento específico:** (avaliación: de 0 a 1,5 puntos)
- Atendendo á problemática do texto e á cuestión temática expoñer –con claridade e rigor conceptual–, as relacións (de semellanza ou diferenza) con outros autores, correntes filosóficas ou épocas do currículo.

ESQUEMA DE AXUDA

O CONTEXTO

Características xerais da época (atendendo á cuestión contextual)

- A filosofía antiga como o xerme que nutrirá a filosofía occidental posterior.
- Os dous vieiros de investigación:
 - a) O estudo da natureza.
 - b) O estudo dos problemas ético-sociais.
- Antecedentes presocráticos: Heráclito, Parménides e Anaxágoras e a súa influencia en Platón:
 - Imprecisión do concepto «presocráticos».
 - A preocupación pola *phúsis*.
 - Heráclito.
 - Parménides.
 - Anaxágoras.

O autor e a súa época: marco histórico e intelectual no que se sitúa a problemática do texto

- Aristócrata, discípulo de Sócrates na *pólis* de Atenas. Transición entre o séculos V e IV a. C.

- Execución do mestre e a súa influencia na crítica platónica da democracia ateniense.
- A *República*: o fundamento da súa teorización política e a conexión co problema da realidade e do seu coñecemento (a ontoloxía e a epistemoloxía).
- Os diálogos e os mitos: o seu valor didáctico.
- O período de madurez, a *República*.

O TEXTO

a) Problema ao que o autor trata de dar resposta no texto

- O problema da realidade e o seu coñecemento: os dous mundos.

b) Proposta ou tese que o autor trata de defender

- Relato a través dun símil: mito da caverna.
- Hai catro «realidades»: as sombras e as figuras que pasan por detrás do muro (os dous ámbitos do interior da cova = mundo sensible); e o que está fóra da cova, dividido á súa vez noutros dous sub-ámbitos: as sombras e reflexos das cousas iluminadas pola luz do sol e as cousas mesmas (o exterior da cova = mundo das ideas).
- Esta división está en exacta correspondencia cos catro segmentos no símil da liña.
- Dificultade e confusión no coñecemento da realidade.
- Saída: a dialéctica.
- A *Paideia*, o valor moral de educar, o compromiso de ensinar-lles a verdadeira realidade aos prisioneiros que permanecen no fondo da cova.

c) Estrutura argumentativa

O texto que Platón nos presenta, poderíamos resumilo do seguinte modo:

- Prisioneiros vendo sombras que se proxectan no fondo da cova (coñecemento sensible).
- Un home libérase (o sabio) e consegue saír da cova con dificultades (dialéctica).
- Atopa con que están a pasar unhas figuras por tras deles e que hai un lume que provoca as sombras no fondo da cova.
- Con moita dificultade chega a fóra e ve «obxectos máis reais e máis próximos á verdade».

MODELO 1

- Despois de coñecer estes obxectos máis reais vese na obriga de volver ao fondo da cova a dicírllelo aos outros homes, pero corre perigo de que non o crean e queiran matalo (paralelismo con Sócrates).

O TEMA

Relacionar o contido do texto coas liñas principais do pensamento do autor

- Explica o problema dos dous mundos (a realidade) e do seu coñecemento.
- Importancia de atopar unha base segura para o coñecemento.
- Non podemos saber nada con seguridade sobre algo que cambia constantemente.
- Non podemos fiarnos sempre dos sentidos.
- Só podemos ter coñecementos seguros do que vemos coa razón.
- A relación entre o eterno e o que flúe (influenciado por Parménides e Heráclito, respectivamente).
- A dialéctica e os graos do coñecemento: *eikasia*, *pistis*, *dianoia*, *noesis* (tamén no símil da liña).
- Interpretación do rexeitamento do sabio.

CONEXIÓN COA HISTORIA DA FILOSOFÍA

- Aristóteles.
- O cristianismo, Agostiño de Hipona.
- Descartes.
- Kant.
- Popper.

COMENTARIO PERSOAL

**Que importancia ten para nós o pensamento do autor?
Vixencia do pensamento platónico.**

- Ofrece unha exemplarización da nosa natureza.
- Producións cinematográficas con referencias ao texto.
- Cal serían «esas cousas» que nos encadean hoxe en día?

COMPOSICIÓN

O texto corresponde ao célebre relato do símil da caverna onde Platón achega os piares fundamentais do seu pensamento. Para comprender o problema que se formula no marco da súa época convén situar aqueles pensadores que estimularon a Platón a desenvolver a súa teoría.

[4]Este período da filosofía antiga será o xerme do que se nutrirá toda a filosofía occidental posterior. Podemos sinalar dúas correntes de investigación fundamentais: a primeira, a partir do século VI a.C., centrará a investigación na natureza. Esta temática será herdada por Platón co fin de coñecer a verdadeira realidade do mundo e máis tarde por Aristóteles no seu estudo da física e mesmo da metafísica. A segunda xorde no século V, no momento da aparición da democracia na *pólis* de Atenas. Influídos polo novo sistema político, os sofistas e Sócrates investigarán os problemas éticos e sociais do ser humano, dándolle un xiro humanístico á filosofía. Platón convertirá esta cuestión no punto básico do seu sistema.

[5]O nome de presocráticos fai referencia aos pensadores anteriores a Sócrates. Pero non é exacto xa que moitos foron contemporáneos e incluso sobreviviron a Sócrates. Non obstante, o interesante destes pensadores gregos estriba en que con eles se inaugura a filosofía como modelo racional e autónomo, abrindo paso un novo camiño, o *logos*, a razón, que cuestiona e relega a relixión, o rito e o mito.

Os primeiros filósofos ocupáronse de explicar o mundo que os rodeaba, que denominaban *phúsis* ou Natureza e que abrangue a totalidade do universo agás as cousas producidas polos humanos. Entenden a natureza como dinámica e ordenada, de aí cosmos, que significa orde[6].

O que primeiro impresionou aos filósofos foi o cambio, o nacer e o crecer, a descomposición e a morte que se producían na *phúsis*. Intentaron explicar todos estes cambios e despois de moitas reflexións achegaron diferentes solucións, sempre na busca dunha explicación profunda e radical (no sentido orixinario de ir á raíz) que vai máis alá das aparencias que percibimos polos sentidos. Cabe destacar a Heráclito de Éfeso, o Escuro, que resalta a continua transformación que sofren todas as cousas, «todo flúe, nada permanece», o que leva á caducidade de todo o real. Por iso vai dicir que «non podemos bañarnos dúas veces no mesmo río» pois a segunda vez que nos bañemos nin a auga nin nós seremos iguais exactamente. Sostén que mediante os sentidos percibimos ese continuo cambio no mundo circundante (o suceder das estacións, o cambio das cores, as follas que caen). Mentres que pola razón coñecemos certa estabilidade. Pensaba que as cousas, no fondo, son unha. O principio único do que todo sae e ao que todo volve é o lume, o elemento dinámico por excelencia. O lume cos seus movementos vai ir construindo a realidade[7].

[4] **CONTEXTO** (características xerais da época)

- A filosofía antiga como o xerme que nutrirá a filosofía occidental posterior.
- Os dous vieiros de investigación:
 - a) O estudo da natureza.
 - b) O estudo dos problemas ético-sociais.

[5] Antecedentes presocráticos: Heráclito, Parménides e Anaxágoras e a súa influencia en Platón.

- Imprecisión do concepto presocráticos.
- A preocupación pola *phúsis*.
- Heráclito.
- Parménides.
- Anaxágoras.

[6] Natureza enténdese tamén nun dobre sentido, por un lado, sustrato ou fundamento inmutable do ser, e por outro, forza que fai que as cousas cheguen a ser.

[7] Á súa vez, Heráclito considera que na natureza existen constantes contradicións, o que implica que todo está suxeito a unha tensión interna. A harmonía que existe na natureza non é colaboración entre os elementos, senón guerra entre contrarios (día/noite, inverno/verán, saúde/enfermidade, fame/saciedade...). Baixo todas estas contradicións hai unha razón universal común a todas as cousas do universo, que rexe e ordena todas as transformacións. Esa lei é o *logos*. Esta unidade profunda constitúe a harmonía oculta do universo. Nas contradicións de Heráclito podemos ver o xerme do que máis tarde se chamará dialéctica.

[8] Enfróntase a Heráclito pola cuestión metafísica da existencia do ser (o ser é, existe, é imposible que non sexa; e o non-ser non é, non existe, polo tanto non podemos falar del). Cando analiza a idea do fluír, devir ou cambiar, atopa que nestes movementos o ser deixa de ser o que é (ser) para se converter noutra cousa (non-ser). Parménides encontra aquí unha contradición lóxica: que se está a afirmar o non-ser, o que non existe. Así chegamos ao absurdo: o ser que non é. Isto é imposible, polo tanto establece que o ser é e o non-ser non é, descubriendo así o principio de identidade. Este ser ten que ser único, eterno, limitado, inmutable e inmóbil, pois calquera dos atributos contrarios implicarían un paso ao non-ser.

[9] A explicación pola que se opta para Heráclito e Parménides é a da oposición entre os dous, mesmo dando a entender explicitamente que o segundo formulou a súa filosofía como unha resposta crítica ao primeiro. Esta opción pode ser polémica pois foi cuestionada moitas veces. Así, Kirk e Raven, expertos no pensamento dos filósofos presocráticos, aínda que recoñecen que a vía da opinión pode implicar unha alusión á concepción heraclítica da *phúsis*, consideran que Parménides debía ser un antigo pitagórico disidente e que a súa argumentación se dirixía fundamentalmente a combater o dualismo pitagórico. Tamén Giorgio Colli abunda na interpretación de que Parménides non polemiza con Heráclito.

[10] Hai tantas sementes como clases de cousas. A mestura destas sementes é o que constitúe os obxectos; cando nun obxecto predomina un tipo determinado de sementes atribuímoslle a propiedade das partículas predominantes. Nese sentido debería entenderse a afirmación de que hai porcións de todo en todas as cousas.

[11] **O AUTOR E A SÚA ÉPOCA** (marco histórico e intelectual no que se sitúa a problemática do texto)

- Aristócrata, discípulo de Sócrates na *pólis* de Atenas. Séculos V-IV a. C.
- Execución do mestre e a súa influencia na crítica platónica da democracia ateniense.
- A fundamentación do sistema de goberno ideal: a República.
- O problema da realidade e o coñecemento.
- Os diálogos e os mitos: o seu valor didáctico.
- O período de madurez, a *República*.

O outro dos grandes presocráticos foi Parménides de Elea (século V a. C.), considerado o primeiro metafísico. O tema orixinal do seu pensamento é a contraposición entre a realidade e a aparencia. Co obxecto de atopar un coñecemento exacto e verdadeiro do real, rexeita o coñecemento da experiencia sensible, pois só ofrece o mudable e cambiante (vía da opinión). A razón, en cambio, ponnos en contacto coa verdadeira realidade, o ser (vía da verdade). Este vai ser o antecedente da distinción dos dous mundos dos que falará Platón[8].

Heráclito e Parménides chegaran a conclusións opostas[9], e a filosofía posterior vai tentar conxugar as dúas concepcións, como veremos que fará Platón cos dous mundos.

Os pensadores posteriores darán solucións de tipo pluralista: o ser orixinario, o *arché*, está constituído por varios elementos. Só así podemos explicar o cambio na natureza, producido pola mestura dos elementos orixinarios en distintas proporcións. Aquí podemos situar a Anaxágoras (principios do século V a. C.) que enfrontará o problema de explicar o cambio admitindo a permanencia do ser. Para el o ser non pode xerarse nin corromperse, senón simplemente procede da mestura ou separación das cousas que existen. Afirmar que existen infinitos elementos orixinais, sementes (*spérmatá*) presentes en todo canto hai (Aristóteles chamounas homeomerías)[10]. Para explicar a estrutura da natureza acode a unha forza intelixente que chama *Nous*. Somete as partículas a un movemento de remuíño que será a causa da constitución da *phúsis*. Nesta forza estruturadora podemos atopar tamén un precedente do *Demiúrgo* platónico que conforma o mundo físico con estrutura matemática inspirándose na perfección do mundo das ideas que toma como modelo.

[11] Platón foi un dos grandes pensadores que viviron na *pólis* de Atenas durante o século IV a. C.[12] Foi discípulo de Sócrates nunha época de auxe da *pólis* como centro político e cultural da Grecia clásica. Pero a execución do seu mestre por parte do goberno local fai que Platón se mostre en contra da democracia, dando lugar a unha das principais liñas do seu discurso, a elaboración dun sistema de goberno ideal, a República ou *Politeia*.

No texto que aquí se trata aclara o fundamento da súa teorización política, que é a do problema da realidade e do seu coñecemento (a ontoloxía e a epistemoloxía). Estes e outros máis compoñen os seus diálogos, unha forma literaria moi didáctica. A súa produción divídese en varios períodos, por orde cronolóxica e en función dos temas máis tratados; este fragmento pertence á época considerada de madurez, na que define a Teoría das Ideas e a do Estado Ideal, onde se atopan obras como a *República*, en cuxo sétimo libro aparece o fragmento aquí tratado. Como case todos os seus escritos, está redactado en forma de diálogos, nunha linguaxe sinxela e moi didáctica, intercalando exemplos e mitos para explicar as súas teorías principais. Estes diálogos son un estímulo constante para o pensamento. O personaxe

central dos diálogos é Sócrates, aínda que moitas das ideas que este defende nesta etapa de madurez son xa exclusivamente platónicas. En torno a el aparecen personaxes do seu tempo, amigos e discípulos de Platón, sofistas, filósofos e tamén parentes.

[13] Como xa apuntamos, neste texto Platón achega o problema da realidade e o seu coñecemento, para o que realiza unha alegoría comparando o mundo do ser e do coñecer con dúas rexións: a exterior presidida polo sol, e a subterránea, presidida polo lume. Simbolizan o mundo intelixible e o mundo sensible respectivamente. Ademais aparecen gradualmente catro etapas con respecto á verdade:

OS PRISIONEIROS, que só ven sombras que se proxectan na parede por mor dun lume superior e a interposición duns obxectos entre aquel e a parede. Non ven o lume nin os obxectos, só as sombras. Estes homes só coñecen as aparencias sensíbeis; son semellantes a nós. Este «nós» é todo ser humano na condición orixinaria, antes de iniciar a ascensión dialéctica cara á verdade.

LIBERALIZACIÓN e SUBIDA dun prisioneiro ata ver os obxectos de fronte. Representa o home que percibe as cousas materiais.

SAÍDA AO EXTERIOR e VISIÓN DAS SOMBRAS E IMAXES NA AUGA. O paso do mundo subterráneo á rexión solar produce unha cegueira por exceso de luz. Neste estadio atópase quen coñece as ideas veladamente.

VISIÓN EXTERIOR CO SOL. A visión coa luz solar prodúcese de forma graduada; primeiro vense os animais e plantas, logo os astros e finalmente o sol (identificado co ben). Aquí dáse o coñecemento das ideas na vinculación co ben.

REGRESO Á CAVERNA. O prisioneiro liberado asume o seu destino: volver para explicar a idea de Ben aos que seguen presos; simboliza o filósofo.

[14] Con respecto á estrutura argumentativa diremos que se trata dun argumento por analoxía, con todas as limitacións que estes teñen. Cumpriría, logo, explicar que ao utilizar o mito (comparación) Platón non demostra nada senón que trata de clarear o sentido da súa concepción ontolóxica.

[15] Como podemos apreciar, no pensamento de Platón a realidade e o coñecemento están intimamente ligados. E, fronte ao relativismo dos sofistas, el esixe para o coñecemento a obxectividade e a universalidade, é dicir, un saber válido para todos en calquera circunstancia. Para Platón, do mesmo xeito que para Sócrates, era moi importante encontrar unha base segura para o coñecemento. Pensaba que esta base se encontraba na razón; interesáballes a relación entre o eterno e inalterable, por un lado, e o que flúe, polo outro. (Influenciado por Parménides e Heráclito respectivamente.)

[12] Tamén se pode falar do apoxeo e crise da democracia ateniense, período dos Trinta Tiranos, restauración da democracia, existencia doutro modelo político con influencia nas cidades atenienses –a monarquía espartana–, os grupos sociais na *pólis*... (consultar a outra composición de Platón sobre a xustiza).

[13] **O TEXTO**

a) **Problema ao que o autor trata de dar resposta no texto:**

– O problema da realidade e o seu coñecemento: os dous mundos.

b) **Proposta, tese que o autor trata de defender:**

– Relato a través dun símil: mito da caverna.

– Hai 4 «realidades»: as sombras e as figuras que pasan por detrás do muro (os dous ámbitos do interior da cova = mundo sensible); e o que está fóra da cova, dividido á súa vez noutros dous sub-ámbitos: as sombras e reflexos das cousas iluminadas pola luz do sol e as cousas mesmas (o exterior da cova = mundo das ideas).

– Esta división en exacta correspondencia cos 4 segmentos no símil da liña.

– Dificultade e confusión no coñecemento da realidade.

– Saída: a dialéctica.

– A *Paideia*, o valor moral de educar, o compromiso de ensinar a verdadeira realidade aos prisioneiros que permanecen no fondo da cova.

[14] c) **Estrutura argumentativa**

O texto que Platón nos presenta, poderíamos resumilo do seguinte modo:

– Prisioneiros vendo sombras que se proxectan no fondo da cova (coñecemento sensible).

– Un home libérase (o sabio) e consegue saír da cova con dificultades (dialéctica).

– Atopa con que están a pasar unhas figuras por tras deles e que hai un lume que provoca as sombras no fondo da cova.

– Con moita dificultade chega a fóra e ve «obxectos máis reais e máis próximos á verdade».

– Despois de coñecer estes obxectos máis reais vese na obriga de volver ao fondo da cova a dicírllelo aos outros homes, pero corre perigo de que non o crean e queiran matalo (paralelismo con Sócrates). Trátase dun argumento por analoxía.

[15] **O TEMA** (relacionar o contido do texto coas liñas principais do pensamento do autor).

MODELO 1

- Explica o problema dos dous mundos (a realidade) e do seu coñecemento.
- Importancia de atopar unha base segura para o coñecemento.
- Non podemos saber nada con seguridade sobre algo que cambia constantemente.
- Non podemos fiarnos sempre dos sentidos.
- Só podemos ter coñecementos seguros do que vemos coa razón.
- A relación entre o eterno e o que flúe (influenciado por Parménides e Heráclito respectivamente).
- A dialéctica e os graos do coñecemento: *eikasía*, *pistis*, *dianoia*, *noesis* (tamén no símil da liña).
- Interpretación do rexeitamento do sabio.

Sostén que non podemos saber nada con certeza sobre algo que cambia constantemente. Do que pertence ao mundo dos sentidos, é dicir, o que podemos sentir e tocar, só podemos ter ideas ou hipóteses pouco seguras; utilizando os nosos cinco sentidos só podemos conseguir coñecementos imperfectos, xa que, como dicía Heráclito, «todo flúe» e nada permanece. Polo tanto non podemos confiar nos nosos sentidos.

Platón pensaba que tiña que haber unha realidade detrás do mundo dos sentidos, e a esta realidade chamouna o mundo das ideas. Aquí encóntranse as eternas e inmutables «imaxes modelo», detrás dos distintos fenómenos cos que nos topamos na natureza. Isto é o que se coñece como a Teoría das Ideas¹. Podemos fiarnos do que nos di a razón, porque é a mesma para todas as persoas. E só podemos ter coñecementos seguros daquilo que vemos coa razón. A Platón interésalle tanto o que é eterno e inmutable na natureza (*phúsis*) como o que é eterno e inmutable no referente á moral e á sociedade. De feito, para el, estas son unha mesma cousa.

Agora ben, esta relación non é visible a ollos de calquera home, senón que debe intuírse a través dun aumento no nivel de coñecemento; este proceso é a ascensión dialéctica, a cal non ten mellor explicación que a alegoría da caverna.

Así, os prisioneiros que contemplan as sombras na parede só coñecerían imaxes mentais dos obxectos físicos. A continuación, o prisioneiro liberado contempla estatuas e reproducións de seres cotiáns, pasando da *eikasía* ou imaxinación (ilusión ou aparencia do coñecemento das sombras e dos reflexos das cousas) á *pistis* ou crenza, xerada polos sentidos ao entrar en contacto cos seres físicos. Ata este momento permanece dentro da caverna, polo que o coñecemento se limita ao mundo físico.

O subseguinte ascenso cara á abertura da caverna representa o ascenso dialéctico a través da actividade intelectual cara ao mundo das ideas, promovido polo pulo erótico^[16], polo desexo de coñecer a verdade a pesar da súa dificultade.

A partir de aí, o filósofo –o prisioneiro liberado– encóntrase ante as ideas, os conceptos absolutos dos que antes só vía reproducións (obxectos e seres na realidade, estatuas na caverna). Este estado recibe o nome grego de *dianoia*, ou coñecemento discursivo, porque se crean imaxes intermedias entre o físico e o intelixible, como o número e as operacións matemáticas^[17]. Desde aquí, só queda contemplar o Sol, que permite ver as ideas verdadeiras, equiparable á idea suprema do ben, suposta no resto das ideas. Este último estadio do ascenso dialéctico correspóndese coa *noesis*, o coñecemento intelectual, o

[16] Este concepto é complexo e precisa ser explicado, e certamente non é doado. Onde Platón o utiliza máis abertamente é no *Banquete* e non todos os intérpretes pensan que esa identificación entre a ascensión racional e o impulso amoroso («pulo erótico») se poida facer extensible a todo.

[17] Ao asociar a *dianoia* co coñecemento matemático atopamos unha clara influencia do pitagorismo, e como Platón non acepta a identificación ontolóxica entre matemáticas (número) e ser. O matemático fica relegado a un banzo, propio da episteme ou coñecemento intelectual, desde logo, pero inferior ao nivel superior das ideas.

¹ Platón utiliza esta teoría dos dous mundos para explicar a realidade, é o que se coñece como o **dualismo ontolóxico**. Entre estes dous mundos sensible/intelixible hai un abismo (*chorismós*), é o abismo entre o eterno e o temporal. Pero Platón utiliza varias metáforas para relacionar estes mundos: a participación (*methesis*), a imitación (*mimesis*) e a presenza (*parousía*), pois as ideas están presentes dalgunha maneira nas cousas deste mundo.

máis absoluto e obxectivo a que se pode aspirar. Todo este proceso do coñecemento tamén o explica noutra pasaxe desta mesma obra coñecida como o *símul da liña*.

Tras finalizar o ascenso, o prisioneiro liberado coñece a verdade e, polo ben dos seus iguais, decide baixar de novo, libéralos e mostrarlles o seu descubrimento. Intenta convencelos de que as imaxes da parede son só copias escintilantes das cousas reais. Pero ninguén o cre. Sinalan a parede da caverna dicindo que o que alí ven é todo o que hai. Pero estes, cómodos na súa ignorancia, rexeitan a súa proposta e tómanos por tolos. Ao final deciden matalos (posibilidade no caso de que intentásemos libéralos pola forza).

O que Platón describe no mito da caverna é o camiño que percorre o filósofo desde os conceptos vagos ata as verdadeiras ideas que se encontran tras os fenómenos da natureza. Seguramente tamén pensa en Sócrates, a quen mataron os «moradores da caverna» porque puña en dúbida as súas ideas habituais, querendo ensinalarlles o camiño cara á verdadeira sabedoría. Dese xeito, o mito da caverna convértese nunha imaxe do valor e da responsabilidade pedagóxica do filósofo.

En canto ao rexeitamento do sabio, temos a imaxe do que Platón supón que ocorrería no mundo real se un filósofo acadase a verdade e quixese imporlla á sociedade, sería rexeitado por ser minoría. Desta formulación pódense deducir varias actitudes: a reivindicación do menosprezo do filósofo, o ensino da Filosofía para remedialo, ou incluso o rexeitamento da democracia, en que os filósofos teñen o mesmo status que calquera cidadán; neste último enunciado céntrase a teoría do goberno, pois son os filósofos os que están preparados para gobernar pola súa formación filosófica, froito dunha toma de decisións baseada na razón.

[18] Toda esta teoría do coñecemento será difundida a través da Academia, escola filosófica e científica fundada por Platón en Atenas, en xeral contraria a todo ensino sofístico. Nesta Academia destaca Aristóteles, que a pesar de desenvolver unha teoría do coñecemento centrado eminentemente no físico, contradicindo ao seu mestre, coincide con el en que existen «as formas», entidades universais –similares ás ideas– pero unidas sempre ás cousas.

Máis tarde, o cristianismo nítrese de varias ideas platónicas, como o dualismo corpo-alma ou o concepto de Deus como a idea de ben supremo. Posteriormente, durante a Idade Media, Agostiño mostra trazos platónicos en varios sentidos. Por un lado, o dualismo antropolóxico, a concepción do home como conxunto de corpo e alma[19] –esta última pertencente ao mundo das ideas na teoría platónica. Doutra banda, concibe unhas ideas universais para todo o sensible, presentes na mente de Deus. En último lugar, a influencia platónica déixase ver na afirmación agostiniana de que os sentidos non son fonte fiable de coñecemento. Xa máis próximas aos nosos días, as influencias de Platón déixanse ver en dous grandes mestres. Aínda que habería que facer

[18] CONEXIÓN COA HISTORIA DA
FILOSOFÍA

- Aristóteles.
- O cristianismo, Santo Agostiño.
- Descartes.
- Kant.
- Popper.

[19] Hai un dualismo ao modo platónico que fica moi atenuado por mor da concepción cristiá da unidade do ser humano durante o período terrestre (fronte á eternidade da alma en Platón).

[20] A identificación das «ideas» platónicas tanto coas ideas innatas cartesianas como coas ideas transcendentais kantianas...

[21] **COMENTARIO PERSOAL** (que importancia ten para nós o pensamento do autor?/ Vixencia do pensamento platónico)

- Ofrece unha exemplarización da nosa natureza.
- Producións cinematográficas con referencias ao texto.
- Cal serían «esas cousas» que nos encadean hoxe en día?

certas matizacións. Primeiro, en Descartes[20], cando este afirma que a razón e o coñecemento son innatos no ser humano. Máis tarde, Kant móstrase afín a Platón no referente a que define unhas «ideas puras da razón» similares ás ideas. Porén, Platón senta a base para o estudo do pensamento humano e a forma de coñecer a nosa realidade. Aínda que habería que facer unha análise máis polo miúdo no tocante ao dualismo antropolóxico, podemos indicar que recentemente se ten reactivado o debate sobre o dualismo despois dunha longa etapa en que case se dera por morto; así, fronte á persistencia de concepcións estritamente materialistas, e polo tanto monistas, cabe salientar a restauración de novas formas de dualismo (por exemplo en Popper).

[21] Por outra banda, tamén atopamos nalgunha das grandes producións cinematográficas referencias ao mundo platónico en películas como *Matrix* e *O Show de Truman*, onde se xoga coa complexidade da realidade e a dificultade do seu coñecemento.

En definitiva, Platón expón unha exemplarización da nosa natureza. Agora sería interesante pensar qué serían «esas cousas» que nos encadean hoxe en día impedíndonos saír da cova. Elementos como a televisión «lixo», a tiranía da beleza, a alienación do consumo e o desbalde poderían estar encadeándonos na moderna caverna do noso mundo globalizado.

PLATÓN

MODELO 2

Le atentamente o seguinte texto de PLATÓN e a partir del responde ás cuestións que se formulan.

Ten en conta que se trata de **cuestións interrelacionadas**. Procura integrar as respostas nunha **composición redactada de maneira unitaria**.

TEXTO

—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 establecemos 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 establecemos, 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 dá a todas aquelas calidades a capacidade de nacer e unha vez nadas, permítelles conservarse, mentres permaneza nelas. E xa dixemos que se encontramos as tres, a xustiza sería a que restase.

—Por forza é así.

—Non obstante, se fose preciso discernir cal destas calidades fará á 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 vixilancia 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 cidade².

PLATÓN; *República* libro IV, 427e-435c.

Tradución de M. Teresa Miñambres Gómez

CUESTIÓNS PRINCIPAIS ÁS QUE DEBE DAR RESPUESTA A COMPOSICIÓN

I) Marco histórico e conceptual: (avaliación: de 0 a 2,5 puntos)

- Situar o autor do texto no marco histórico-cultural e filosófico da súa época (ata 1,25 puntos)
- Cuestión contextual: Os sofistas e Sócrates (ata 1,25 puntos)

II) Comprensión: (avaliación: de 0 a 6 puntos)

- Ler atentamente o texto e a partir del responder á seguinte cuestión temática: A concepción política de Platón: Vinculación da alma á cidade.

III) Coñecemento específico: (avaliación: de 0 a 1,5 puntos)

- Atendendo á problemática do texto e á cuestión temática expoñer –con claridade e rigor conceptual–, as relacións (de semellanza ou diferenza) con outros autores, correntes filosóficas ou épocas do currículo.

² Incluímos o texto completo que suxire a CIUGA para axudar a situar o fragmento que se vai comentar.

ESQUEMA DE AXUDA

O CONTEXTO

• Características xerais da época (atendendo á cuestión contextual)

- O protagonismo da *pólis* como institución política fundamental.
- A democracia ateniense: a ágora, a importancia da oratoria.
- Diferentes connotacións da palabra *ciudadán*.

Marco histórico e intelectual no que se sitúa a problemática do texto

- Século IV a. C.
- A preocupación polos asuntos ético-políticos. Atenas no s. V a. C. O paso do estudo da *phúsis* á filosofía práctica (moral e política).
- Compromiso cos ideais da *pólis*.
- Os sofistas e Sócrates: o relativismo fronte ao diálogo para definir os conceptos morais e sociais.

O autor e a súa época

- Preocupación política.
- Discípulo de Sócrates e mestre de Aristóteles.
- Fundador da Academia.
- Vinculación ética-política.
- Concepción utópica de Platón.

O TEXTO

a) Localización do fragmento

- Texto da *República*, sobre a organización do Estado, diálogo de madurez. O subtítulo é «Sobre a xustiza».
- Forma de diálogo.

b) Problema ao que o autor trata de dar resposta no texto

- En que consiste a xustiza?

c) Proposta, tese que o autor trata de defender

- *Un home xusto non diferirá en nada da cidade xusta*: paralelismo da ética coa política.
- Concepto de xustiza: *facer cada un o seu*.

d) Estrutura argumentativa

O argumento que Platón nos presenta poderíamos resumilo do seguinte modo:

Tómanse como premisas previas (resultado dunha argumentación precedente non recollida neste fragmento):

- O concepto de xustiza: facer cadaquén o seu.
- A excelencia na cidade consiste no cumprimento dese concepto.

Deseguido desenvólvense as seguintes premisas (algunhas delas implícitas):

- A cidade está dividida en tres grandes grupos sociais, cada un coa virtude que lle é propia (sabedoría, valentía, moderación).
- A xustiza consistirá, logo, en que cada grupo desenvolva a virtude propia e non intente acceder á función (que require unha virtude diferente) que pertence a outro grupo.
- Isto que acontece con respecto aos tres tipos de grupos sociais na cidade, ocorre tamén con respecto aos tres «tipos» de alma en cada cidadán individual.

Logo (conclusión): a virtude do cidadán é análoga á virtude da cidade.

O TEMA

Relacionar o contido do texto coas liñas principais do pensamento do autor

- Concepto de virtude con relación á xustiza e ao ben en si. Relación co mundo das ideas.
- Importancia de coñecer as ideas liberándose de todo o sensible para acadar o ben en si, a xustiza e a virtude.
- A virtude como purificación.
- Paralelismo entre o individuo e o Estado.
- A virtude da alma do individuo entendida como equilibrio entre as partes ou funcións (racional, irascible e concupiscible).
- Equilibrio na estrutura social do Estado (produtores, defensores e gobernantes).
- Cada un desempeña a súa función.
- Virtude individual e virtude colectiva en reciprocidade.

A HISTORIA DA FILOSOFÍA E O COMENTARIO PERSOAL

Que importancia e vixencia ten para nós o pensamento do autor?

- As relacións con outros autores, correntes filosóficas ou épocas (Aristóteles, T. Moro, Bacon e Campanella).
- Conexións con outros aspectos da cultura do seu tempo e do noso:
 - Conexión coa visión da medicina (actual) do corpo como equilibrio harmónico.
 - Relación do concepto platónico de harmonía coa arte grega clásica.
 - Vixencia do pensamento político platónico.

COMPOSICIÓN

[22] A aparición, por primeira vez na historia, da democracia en Atenas fixo posible a discusión razoada, entre os propios cidadáns reunidos nas asembleas, de ideas filosóficas como qué se debía entender por xustiza ou qué significaba vivir ben. Estes debates esixían que o pobo tivese unha educación, sen a cal dificilmente podían participar nos asuntos públicos.

Entre os séculos V e IV antes de Cristo, na Grecia antiga naceu unha nova forma de organización tanto política como social, as chamadas *pólis*[23], cidades-estado gregas que funcionaban dunha maneira independente, coas súas propias leis e regras. Nestas novas cidades-estado, en concreto na cidade de Atenas, xurdiu un novo sistema político ao redor do cal traballarían os filósofos da época: a democracia. A democracia deses tempos era entendida dunha forma totalmente diferente a como a concibimos hoxe en día, era unha democracia directa na cal as decisións se tomaban na Asemblea Popular, é dicir, todas as cuestións que aludían á *pólis* eran expostas e resoltas directamente polos mesmos cidadáns, por este motivo a capacidade de oratoria e o saber de cada un eran algo clave para que este puidese expoñer os seus problemas na *ágora*. Temos que ter en conta á hora de analizar esta sociedade que a palabra cidadán tiña diferente connotación neses tempos que na actualidade. Un cidadán tiña o poder de decisión en todos os aspectos públicos da súa cidade pero non todos os residentes en Atenas eran considerados cidadáns. Un cidadán era todo aquel home do sexo masculino que non fose estranxeiro e que tivese un certo *estatus*, é dicir, nin as mulleres, nin os estranxeiros, nin por suposto os escravos, que non eran donos nin sequera da súa propia vida, eran considerados cidadáns.

Pois ben, de entender, explicar e traballar neste sistema político ocupáronse no seu tempo os sofistas e Sócrates[24] con sistemas totalmente opostos.

[22] O CONTEXTO

Características xerais da época.
O protagonismo da *pólis* como institución política fundamental.
A democracia ateniense: a *ágora*, a importancia da oratoria.
Diferentes connotacións da palabra cidadán.

[23] A *pólis* e a democracia en Atenas.

O século VI a. C. vive un profundo cambio na vida civil e política da antiga Grecia. Dáse o paso da monarquía á aristocracia, e desta cara á democracia (coa excepción de Esparta). Aquela sociedade aristocrática, agrícola e guerreira tiña como valores dominantes a heroicidade, a liñaxe e a fama; a oralidade era a forma de transmisión, pois non había libros sagrados nin un sistema pedagóxico organizado. No momento en que cesan as guerras, empezan as viaxes comerciais polos territorios veciños e ademais de enriquecerse economicamente, tamén amplían as súas miras intelectuais ao entraren en contacto con outras culturas ou formas de vida, o que vai implicar relativizar as propias normas e costumes. Os coñecementos agora non se ocultan, divúlganse; o saber é trasladado á praza pública, a *ágora*, e pasa a ser obxecto dun debate público onde a argumentación e o diálogo predominarán sobre a iluminación sobrenatural.

No século V a. C. establécese a democracia en Atenas que vai ser o primeiro sistema representativo da historia e tamén vai comportar un profundo cambio na especulación filosófica. Pero é unha etapa chea de

luzes e de sombras. Cando falamos de democracia en Atenas estamos a referirnos só a un grupo social, o dos cidadáns, aproximadamente o 10% da poboación. Quedaban excluídos as mulleres, os escravos e os estranxeiros (metecos). Fundamentalmente chegaban a Atenas estranxeiros de todas as partes por ser un centro liberal de estudos e de vida.

A *Pólis*, a cidade-estado, ademais de ser unha estrutura territorial con independencia económica, era tamén un modelo de sociedade onde se atopaban os teatros, o ximnasio, o mercado, os templos, a ágora e as institucións políticas. Tamén redonda nunha nova forma de vida social e nun novo tipo de relacións humanas. Foron así varios os factores que propiciaron as condicións necesarias para o xurdimiento da filosofía: destaca o predominio da palabra sobre calquera outro instrumento de poder; no plano intelectual, a escrita constitúese no elemento fundamental da *paidéia* (educación), poñendo o saber ao alcance de todos. A antiga relación xerárquica de submisión e dominación é reempazada polos vínculos humanos equilibrados pola Lei. As ideas de *isonomía* (igualdade ante a lei) e de *isegoría* (participación de todos os cidadáns) marcan os procesos de argumentación e de discusión que están na xénese da filosofía política.

[24] **MARCO HISTÓRICO E INTELECTUAL** no que se sitúa a problemática do texto:

Século IV a. C.

A preocupación polos asuntos ético-políticos. Atenas no s. V a. C. O paso do estudo da *phúsis* á filosofía práctica (moral e política). Compromiso cos ideais da *pólis*.

Os sofistas e Sócrates: o relativismo fronte ao diálogo para definir os conceptos morais e sociais.

[25] **O AUTOR E A SÚA ÉPOCA.**

Preocupación política.

Discípulo de Sócrates e mestre de Aristóteles.

Fundador da Academia.

Vinculación ética-política.

Concepción utópica de Platón.

Os sofistas eran un grupo de pensadores estranxeiros que posuían a capacidade da oratoria e que se dedicaban a ensinala, xa que o dominio da argumentación era clave para poder ter repercusión nas reunións da asemblea. Así nace a retórica que fai da palabra un auténtico obxecto de estudo, da cal os sofistas eran mestres. O traballo destes pensadores consistía en ensinar aos mozos a falar en público sobre cuestións políticas, traballo polo cal cobraban, cousa que non era moi ben vista por Sócrates. Á importancia que tiña naquel momento a Asemblea Popular, porque nela os cidadáns resolvían directamente os conflitos e determinaban o rumbo que a nivel político debía seguir a *pólis*, hai que sumarlle que os sofistas defendían o relativismo, é dicir, para eles ningunha lei, tanto moral como política, podía ser universalmente válida. Deste xeito todas as leis, *nómos*, son acordadas na súa totalidade polos humanos na propia asemblea, motivo polo cal era aínda máis necesario para o cidadán o poder defenderse verbalmente dunha maneira correcta, xa que así máis poder tería á hora de decidir as leis na praza pública.

Outro punto de vista distinto ofrecía o filósofo Sócrates, a principal influencia de Platón, que tamén desenvolvía a súa actividade na *ágora* pero dun modo oposto ao dos sofistas. En primeiro lugar Sócrates rexeitaba totalmente o método de ensinanza destes pensadores, el centrábase en axudar á xente, mediante o diálogo, a definir os conceptos morais e sociais que, segundo pensaba o filósofo, os propios individuos tiñan dentro. Sócrates non se limitaba a ensinar de maneira directa senón que daba forma ao propio saber do cidadán. Así, o saber encóntrase nun mesmo, o coñecemento está no noso interior. Sócrates asocia este saber coa virtude, o cidadán será virtuoso se pode darlle forma ao seu propio coñecemento, ao que leva dentro. Para o filósofo só o que sabe pode realizar boas accións e, en consecuencia, chegar a acadar a felicidade. Este razoamento aplicado ao campo político fai que Sócrates rexeite a idea sofista de que todo o mundo pode dar a súa opinión acerca dun tema, para el só os máis preparados, os que coñecen a súa alma, poderán dirixir o aspecto político da cidade.

O novo sistema de organización política e social e as teorías filosóficas anteriores, en especial a teoría socrática, influirán na teoría política platónica.

Platón, o autor do texto[25], naceu nunha familia acomodada da antiga Grecia. Por esta razón puido dedicar o seu tempo a traballar na política. Aínda que a miúdo intentou por as súas ideas políticas en práctica, todos os seus intentos remataron en desastre. Por este motivo e cunha idade algo avanzada, Platón funda a Academia, un lugar de estudos onde poder formar as novas xeracións para asegurarse de que nun futuro próximo serían quen de poder continuar e mellorar o labor político ateniense. A súa preocupación política e a importancia que esta ten para o filósofo agroma en que este tema constituía o

contido do 50% da súa produción. E tamén podemos dicir que foi o desexo da fundamentación dos conceptos da filosofía práctica o que o levou a construír a súa Teoría das Ideas para así poder xustificar a súa teoría política.

O fragmento^[26] pertence ao libro da *República*, sobre a organización do Estado, diálogo de madurez no que consolida as liñas fundamentais do seu pensamento. O título orixinal en grego era *Politeia*, que significaba cidadanía ou constitución, é dicir, a *pólis* en canto conxunto estruturado e dotado de vida propia. O subtítulo é «Sobre a xustiza» e este vai ser o tema central do diálogo, así como do fragmento que nos ocupa.

Como pode verse ao longo de todo o texto, Platón expón, dunha maneira sinxela en forma de diálogo, o seu modelo de organización política e social ideal, un sistema baseado nos pensamentos socráticos, un Estado no que cada un se encarga de realizar o traballo para o cal está mellor preparado. Para Platón, a xustiza é o pilar fundamental sobre o cal se constrúe toda a rede política e social; para o filósofo a xustiza é a virtude da cidade, que se identifica coa virtude de cada individuo constituínte do Estado, como podemos observar na seguinte frase do texto: «*un home xusto non diferirá en nada da cidade xusta en canto á idea da xustiza mesma*».

Para o filósofo grego, a virtude (*areté*)^[27] do individuo consiste en acadar o coñecemento da xustiza e do ben en si. Estes dous conceptos pertencen ao que Platón chama o mundo das ideas.

Este mundo está conformado polas ideas, realidades extramentais non perceptibles polos sentidos que son eternas e inmutables. Estas ideas constitúen a esencia dun segundo mundo de menor importancia denominado o mundo sensible, constituído polas cousas materiais e perceptibles que son simples representacións das ideas no mundo visible. Pois ben, para Platón o individuo só poderá acadar a verdade, o verdadeiro coñecemento, se é quen de coñecer estas ideas liberándose de todo o sensible mediante un proceso denominado dialéctica, no cal a alma se purifica para librarse de todo o que pode influenciarla e así poder coñecer a verdade en si, o ben en si, a xustiza en si, e chegar a ser virtuoso.

Ao mesmo tempo, esta virtude do individuo, esta virtude da alma é entendida tamén como un equilibrio, unha harmonía entre as súas partes-funcións constituíntes que son:

- A racional, que pode asociarse ao intelecto e debe rexer as accións da alma. A razón debe aspirar á sabedoría.
- A irascible, que simboliza a vontade de actuar acorde ao ben. A vontade debe mostrar valor.
- A concupiscible, asociada á paixón e á imperfección do mundo sensible. Ao desexo hai que frealo para vivir con moderación.

[26] O TEXTO

a) Localización do fragmento

-Texto da *República*, sobre a organización do Estado, diálogo de madurez. O subtítulo é «Sobre a xustiza».
-Forma de diálogo.

b) Problema ao que o autor trata de dar resposta no texto

En que consiste a xustiza?

c) Proposta, tese que o autor trata de defender

-*Un home xusto non diferirá en nada da cidade xusta*: paralelismo da ética coa política.

-Concepto de xustiza: facer cada un o seu.

d) Estrutura argumentativa

-O argumento que Platón nos presenta poderíamos resumilo do seguinte modo:

-Tómanse como premisas previas (resultado dunha argumentación precedente non recollida neste fragmento):

-O concepto de xustiza: facer cada-quén o seu.

-A excelencia na cidade consiste no cumprimento dese concepto.

Deseguido desenvólvense as seguintes premisas (algunhas delas implícitas, xa que neste fragmento aparecen expresadas doutro xeito ou só suxeridas):

a) A cidade está dividida en tres grandes grupos sociais, cada un coa virtude que lle é propia (sabedoría, valentía, moderación).

b) A xustiza consistirá, logo, en que cada grupo desenvolva a propia virtude e non intente acceder á función (que require unha virtude diferente) que pertence a outro grupo.

c) Isto que acontece con respecto aos tres tipos de grupos sociais na cidade, ocorre tamén con respecto aos tres «tipos» de alma en cada cidadán individual.

Logo (conclusión): a virtude do cidadán é análoga á virtude da cidade.

[27] O TEMA

Relacionar o contido do texto coas liñas principais do pensamento do autor.

-Concepto de virtude con relación á xustiza e ao ben en si. Relación co mundo das ideas.

-Importancia de coñecer as ideas liberándose de todo o sensible para acadar o ben en si, a xustiza e a virtude.

-A virtude como purificación.

-Paralelismo entre o individuo e o Estado.

-A virtude da alma do individuo entendida como equilibrio entre

as partes ou funcións (racional, irascible e concupiscible).

–Equilibrio na estrutura social do Estado (produtores, defensores e gobernantes).

–Cada un desempeña a súa función.

–Virtude individual e virtude colectiva en reciprocidade.

Cando estas partes funcionan a un tempo como un conxunto completo, obtemos un ser humano harmonioso ou honrado.

Platón imaxina un Estado construído exactamente da mesma maneira que un ser humano. Igual que o corpo ten cabeza, peito e ventre, o Estado ten gobernantes, defensores e produtores. Se a alma acada un equilibrio entre estas tres partes poderá acadar a virtude, e só os individuos virtuosos poderán formar parte dun Estado xusto. Desta maneira Platón asocia a virtude individual coa virtude colectiva acadando entre estes dous termos unha relación de reciprocidade clara, de maneira que se unha parte desta relación non acada a virtude a outra tampouco o logrará.

Unha vez que temos clara a idea que o autor ten sobre a virtude poderemos analizar a xustiza entendida como equilibrio no individuo para conseguir unha cidade xusta.

Pois ben, como se di no texto: *«unha cidade parece xusta cando os tres tipos de naturezas que existen naquela fan cada un o seu; e parecenos moderada, valente e sabia a causa dalgunhas outras afeccións e hábitos deses mesmos tipos de naturezas»*. O filósofo establece unha clara xerarquización e organización entre os cidadáns da *pólis*. Este sistema divide os cidadáns en tres grupos establecendo de novo un paralelismo coa propia organización da alma:

- Os produtores, que son os que se encargan da actividade produtiva, son a base económica da *pólis*. Esta parte da sociedade identifícase no texto e na frase sinalada arriba coa parte moderada da *pólis* e coa parte concupiscible da alma.
- Os guerreiros, que se encargan de manter a orde social e territorial da cidade, que na frase sinalada do texto se identifica coa valentía e na alma, coa función irascible.
- Os gobernantes, os filósofos *basileus* (rei), que garantirán o bo funcionamento da *pólis*. No texto identifícase cos sabios e na alma, coa función racional.

Platón é claro no texto ao reiterar unha e outra vez a súa idea de que estas tres partes teñen que estar perfectamente definidas e traballar como unha grande engrenaxe para asegurar o bo funcionamento da *pólis* e o equilibrio político. Neste sentido, o filósofo mostra unha grande influencia socrática defendendo unha sociedade na cal cada quen debe dedicarse de xeito exclusivo á función para a cal estea mellor preparado de maneira natural. Así, Platón rexeita a idea dos sofistas de que todo o mundo pode opinar sobre o funcionamento do Estado e defende o pensamento socrático de que cada quen debe preocuparse do seu, sen interferir, como ben se recalca no texto, na tarefa dos demais para manter un equilibrio perfecto.

Cando este equilibrio poida acadarse e asegurarse, a cidade poderá ser considerada unha cidade virtuosa, unha cidade xusta, entendida

como un gran sistema que funciona porque cadaquén se resigna dalgunha maneira a desempeñar a súa función sen aspirar a máis, sen querer facer a tarefa doutros. Deste modo, podemos concluír que Platón expón no texto que a mellor forma de garantir o bo funcionamento dunha cidade é ter unha sociedade aristocrática, unha monarquía, na cal só os máis preparados, só os mellores, poderán chegar ao poder, só os máis capacitados poderán dirixir o pobo.

É evidente que Platón^[28] emprega a ciencia médica grega como ideal. Da mesma maneira que unha persoa sa e harmoniosa mostra equilibrio e moderación, un Estado «xusto» caracterízase por que cada un coñece o seu lugar no conxunto. A xustiza é unha especie de saúde no individuo, unha forma de vivir ben, e a inxustiza, unha especie de enfermidade, un vivir mal. Só o que vive ben é feliz. Neste aspecto pode concordar coa visión actual da saúde que propoñen a homeopatía e outras formas de medicina natural alternativa na medida en que consideran o ser humano como un conxunto que ten que estar en harmonía.

Por outra banda, tamén podemos relacionar a obsesión polo equilibrio coas directrices artísticas da arte clásica grega coa que convive Platón. Non esquezamos a importancia do equilibrio e da proporción na escultura cando chegan a impoñer o *canon* como medida harmonizadora da representación da figura humana; e nin falar xa da presenza destes conceptos na concepción da arquitectura, como ben se pode apreciar no Partenón da Acrópole ateniense.

Mesmo cómpre sinalar a influencia pitagórica neste sentido cando entenden a harmonía como a lei matemática que ten por misión dirixir a natureza, relacionando o cosmos coa música e establecendo unha dependencia entre os números e os sons.

Como no resto da filosofía de Platón, tamén a súa filosofía do Estado se caracteriza polo seu racionalismo. É decisivo para crear un bo Estado que sexa gobernado pola razón. Da mesma maneira que a cabeza dirixe o corpo, ten que haber filósofos que dirixan a sociedade.

Esta preocupación política na busca dun Estado ideal vai sementar as bases do que en diante coñeceremos como Filosofía Política.

Esta influencia no seu discípulo Aristóteles fará que dedique gran parte do seu pensamento a formular a idea do «animal político». Ambos entenden que o individuo por si só non pode chegar á perfección, faise necesaria a comunidade política. A idea de persoa realízase na comunidade, e é así como a ética desemboca na teoría política.

Anos despois, no Renacemento, aparecerán as grandes utopías a cargo de Tomás Moro, Bacon e Campanella que escribirán belas composicións para deseñar o Estado ideal. Podemos considerar a *República* como a primeira utopía no sentido en que establece un modelo de organización social construído con criterios exclusivamente teóricos do que se deriva unha crítica, pois dende o principio a crise social e

[28] **A HISTORIA DA FILOSOFÍA E O COMENTARIO PERSOAL**

Que importancia e vixencia ten para nós o pensamento do autor?

– As relacións con outros autores, correntes filosóficas ou épocas (Aristóteles, T. Moro, Bacon e Campanella).

– Conexións con outros aspectos da cultura do seu tempo.

– Conexión coa visión da medicina actual do corpo como equilibrio harmónico.

– Relación do concepto platónico de harmonía coa arte grega clásica.

– Vixencia do pensamento político platónico.

os problemas políticos da *pólis* son a súa preocupación e tenta de lles dar resposta nesta fundamentación filosófica.

Podemos facer unha referencia á teoría do contrato como modelo de pensamento político moderno que rompe co organicismo do pensamento clásico platónico-aristotélico, e á defensa da democracia fronte ao rexeitamento de Platón. Mesmo poderíamos aludir á interpretación da República platónica como un protototalitarismo na *Sociedade aberta* de Popper, aínda que sexa discutible ese cualificativo.

Pero o que non hai dúbida é que aínda hoxe nos actuais debates da teoría política o concepto de xustiza ocupa un lugar central, e que a sombra de Platón supón unha presenza definitiva.

ARISTÓTELES

MODELO 1

Le atentamente o seguinte texto de ARISTÓTELES e a partir del responde ás cuestións que se formulan.

Ten en conta que se trata de **cuestións relacionadas entre si**. Procura integrar as respostas nunha **composición redactada de maneira unitaria**.

Na avaliación da proba teranse en conta non só os contidos do exposto (coñecemento da materia), senón tamén as calidades formais da exposición, tanto nos aspectos relativos ao uso dun vocabulario apropiado, coma no referente á corrección sintáctica, ortográfica e retórica.

TEXTO

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 é 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 ao paseo. Pois, por que paseamos? Dicimos que para ter saúde e, ao 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; *Física* II-3, 194b16-195a3.
Tradución de Teresa Amado Rodríguez (USC)

CUESTIÓNS PRINCIPAIS ÁS QUE DEBE DAR RESPUESTA A COMPOSICIÓN

- I) **Marco histórico e conceptual:** (avaliación: de 0 a 2,5 puntos)
- Situar o autor do texto no marco histórico-cultural e filosófico da súa época (ata 1,25 puntos)
 - Cuestión contextual: crítica da doutrina platónica (ata 1,25 puntos)
- II) **Comprensión:** (avaliación: de 0 a 6 puntos)
- Ler atentamente o texto e a partir del responder á seguinte cuestión temática: A teoría hilemórfica no seo da *phúsis*: a teoría causal.
- III) **Coñecemento específico:** (avaliación: de 0 a 1,5 puntos)
- Atendendo á problemática do texto e á cuestión temática expoñer –con claridade e rigor conceptual–, as relacións (de semellanza ou diferenza) con outros autores, correntes filosóficas ou épocas da Historia da Filosofía.
 - Comentario persoal.

ESQUEMA DE AXUDA

MARCO HISTÓRICO CONCEPTUAL

Introdución

- A exposición da cuestión contextual, «A crítica da teoría das ideas», debe contribuír a esclarecer a inflexión acaecida no curso do pensamento grego entre Platón e Aristóteles.
- Coincidencia do tema da composición, «A teoría hilemórfica no seo da *phúsis*: a teoría causal», e o do fragmento da *Física*.
- Posible plan de composición: comezar coa explicación do fondo da crítica de Aristóteles a Platón, continuar coa exposición e análise da teoría das causas e rematar facendo un seguimento do tema a través da Historia da Filosofía.

Cuestión contextual

- Nace Aristóteles nos primeiros anos do s. IV na *pólis* de Estaxira, situada na zona de influencia de Macedonia, no seo dunha familia de médicos ao servizo da corte macedonia.
- Estuda baixo a condición de meteco na Academia de Platón, en Atenas, preto de vinte anos, onde ten a posibilidade de discutir a teoría das ideas do fundador.

- Realiza ao longo da súa vida diversos servizos a prol dos intereses macedónicos, entre os que se conta a súa contribución á formación de Alexandre, fillo do rei Filipo II, probablemente cunha repercusión abondo menor ca a pretendida pola tradición.
- Na súa obra, variada e voluminosa, situada nos momentos postreiros dun mundo articulado en torno á institución da *pólis*, compílase e prepárase o mellor dos froitos do coñecemento grego, que veu en se chamar filosofía, para o seu legado ao porvir.
- Aristóteles críticalle a Platón a súa tendencia a duplicar a realidade no canto de explicala, substituíndo as realidades concretas polas ideas separadas das cousas.
- O mesmo ocorrerá no ámbito da política, no que Aristóteles critica a atención de Platón á *pólis* ideal en vez de dedicar a súa análise ás *pólis* reais.
- Orixe da limitación platónica para pensar o real no univocismo herdado de Parménides na comprensión do ser.
- «O ser dise (preséntase, amósase, maniféstase, ten lugar...) de moitas maneiras» como punto de partida para pensar a complexidade do real.
- Na doutrina aristotélica das causas recóllense gran parte das innovacións conceptuais de Aristóteles, superándose a confusa e case mítica noción platónica da causalidade exemplar.

COMPRENSIÓN

TEXTO E CUESTIÓN TEMÁTICA

a) Contido

- Referencia da teoría das causas ao marco do coñecemento da *Física*.
- Traslado literal do contido á *Metafísica*.
- A materia da causa material como cualificación-para, non como indeterminación.
- A forma da causa formal como acto e entelequia.
- O axente da causa eficiente e a definición de movemento.
- O fin e a concepción teleolóxica da natureza.
- Carácter intrínseco e extrínseco das causas.
- Causalidade e casualidade.

b) Argumento

- Non hai verdadeiro coñecemento sen contestar aos porqués, ou sexa, ás causas.
- Logo, para coñecer na *física* como nas demais ciencias precísase coñecer as causas.
- Requírese, en consecuencia, aclarar con carácter previo os distintos sentidos de *causa*.
- Realízase conseguintemente esta tarefa ao fío dunha análise do uso do termo *causa* na linguaxe e mais na experiencia cotiá, á par que se presentan exemplos pertencentes aos distintos tipos de seres: naturais, artificiais e prácticos.

COÑECEMENTO ESPECÍFICO

Relacións con outros autores, correntes filosóficas ou épocas da Historia da Filosofía

- Tendencia a interpretar as causas como cousas.
- Privilexio crecente da causa eficiente sobre o resto de causas no aristotelismo árabe e cristián do último treito da Idade Media.
- A teoría das causas nas *vías* de Tomé de Aquino.
- A disolución nominalista dos porqués.
- A causalidade como *dedución* no racionalismo.
- A crítica de Hume á causalidade.
- O xiro copernicano de Kant e a categoría de causalidade.

Comentario persoal

- Carácter esencialmente histórico do pensamento.

COMPOSICIÓN

[29] PRESENTACIÓN DO TEMA DA COMPOSICIÓN.

[30] Trasladado literalmente a *Metafísica* V, 1013^a.

[31] Nesta Grecia non cabe aínda discutir a correspondencia entre o que constitúe o ser de algo e o que explica o seu coñecemento. Todo o máis, coñecemento e realidade poden discorrer en sentidos contrarios: «daquilo que é máis coñecido e máis claro para nós ao que é máis claro e máis coñecido en canto á *phúsis*».

[29] O tema da presente composición é a teoría aristotélica das causas no marco da teoría hilemórfica da *phúsis*. Esta última precisión é relevante, xa que tanto o fragmento^[30] coma o tema admiten ser tratados tamén, para alén da física, no plano da metafísica, como ocorre, por certo, con moitas das achegas conceptuais desenvolvidas por Aristóteles para resolver problemas físicos. Esta teoría das causas constitúe unha mostra da creatividade conceptual de Aristóteles, neste caso posta ao servizo da análise da complexidade do ser físico e, mentres permanezamos no seo do pensamento grego, tamén do seu coñecemento^[31].

[32] A cuestión contextual^[33] que se propón debe axudar a entender a orixe desta produtividade aristotélica, á vez que esclarecer o constrinximento ao que se viu sometido o seu mestre Platón a dar conta do real mediante expedientes mítico/literarios. A explicación do texto coincide logo, neste caso, co desenvolvemento da cuestión temática. E para rematar parece oportuno realizar un seguimento da sorte que correrá esta influente teoría aristotélica a partir da súa saída de Grecia.

[34] A Aristóteles débémolles a autoría dunhas tres cuartas partes do léxico filosófico e científico occidental, así como a introdución da escritura filosófica como xénero literario. Naceu nos primeiros anos do s. IV. Estudou baixo a condición de meteco na Academia de Platón en Atenas preto de vinte anos, onde tivo a posibilidade de discutir a teoría das ideas do fundador. Aristóteles vaille criticar a Platón a súa tendencia a duplicar a realidade no seu empeño de a explicar. Por así dicir, ao se achegar Platón ás cousas para dicir qué e por qué son, sáelle ao encontro a idea afastándose en certo sentido da cousa pola que se interrogaba, que como tal queda deste modo inexplicada ou reducida a un residuo próximo á nada. Con Platón a idea atrae para si toda a realidade desposuíndo as cousas dela. O único, o verdadeiramente real, porque é enteiramente, dunha vez e para sempre, sen que lle sobre nin lle falte nada, había ser logo a idea^[35]. Por esta razón, cando Platón se propón coñecer polas súas causas a realidade sensible na que impera o cambio e a indeterminación, ou ben aparecen contradicións insuperables que demostran a inconsistencia da pretensión de capturar o sensible mediante ideas^[36] ou ben cómpre recorrer a mitos, como no caso do demiúrgo, por exemplo.

Para Platón o verdadeiro coñecemento das cousas había consistir en rachar coa inmediatez da *dóxa* ou coñecemento sensible para acceder ao coñecemento de cadansúa idea, os porqués habíanse remitir á idea, e á idea da idea, etc. De aquí que a noción de causa que pode manexar Platón se refira quer ás relacións lóxico-dialécticas entre as ideas quer, en linguaxe figurada, á exemplaridade da idea para a cousa. E tamén que a idea de ben, da que di Platón que está para alén do ser, mais é responsable e xeratriz, causa de todo ser e de toda a intelixibilidade, só admite un coñecemento indirecto como cando «vemos» o sol na medida en que rexeita fixarmos nel a nosa mirada.

Parménides e, en certo modo, Platón pensaron o ser á parte do cambio/movemento porque estaban a manexar unha noción unívoca de ser, segundo a cal *ser* significaba cumprimento de seu, plenitude, presenza constante pechada en si e dende si. O contexto histórico^[37] de ambos fíxolles centrar o interese en diferenciaren entre os entes mudables e o ser en que consiste todo o que hai, entre o moverse/cambiar e aquilo por mor do cal hai movemento/cambio. A consecuencia disto foi a exclusión das cousas do ámbito deste sentido de ser, aínda que nin moito menos do ámbito da realidade^[38].

[32] **PLAN DA COMPOSICIÓN.**

[33] Co mesmo fragmento e o mesmo tema poderíase ter proposto a cuestión contextual relativa á confrontación entre a teoría do coñecemento de Platón e Aristóteles.

[34] **CONTEXTO.**

[35] Idealismo dualista: se ser é ser isto ou o outro, ter unha determinación, o único que é plenamente algo, que é totalmente determinado, non pode ser senón a determinación mesma, ou sexa, a idea.

[36] Do mesmo modo ao tratar de explicar as ideas a partir de si mesmas remitindo á idea como idea, a idea de ben, que segundo Platón está logo para alén da entidade.

[37] Parménides está tratando de verter a conceptos a contraposición entre o que muda, devén, e o que permanece, é. Platón/Sócrates propónse dar resposta á igualación sofística entre aparencia e verdade.

[38] Por moito que a tradición adoitase afirmalo así, simplificando en exceso as cousas.

[39] Preséntase, amósase, maniféstase, ten lugar...

[40] Ou sexa, como un termo equívoco.

[41] Ou análogos.

[42] Físicos, técnicos ou artificiais, proairéticos ou relativos á praxe...

[43] Os contrarios (a privación) e o subxacente.

[44] Trátase dun proceso abstractivo no que se vai separando co *lógos* o que na realidade está mesturado. Pártese, polo tanto, dos eidos sensíbeis cara aos eidos intelixíbeis, aos *eidos eidos*.

[45] É esta a marca da concepción do real como determinación/*eidos*, que comparte con Platón e os gregos en xeral desta época.

[46] Parece, porén, que Aristóteles contemplou a posibilidade dun certo coñecemento do individual en canto tal, como cando estuda, por exemplo, o comportamento singular dos golfinos.

[47] En Aristóteles aparece como negación para o ser da condición de xénero supremo.

[48] A realidade sempre se presenta/ausenta como algo múltiple, que remite inevitablemente para alén de si ao que dá diferenza.

[49] **COMENTARIO DO TEXTO E DESENVOLVEMENTO DA CUESTIÓN TEMÁTICA.**

[50] Que posúen en si mesmos o principio do seu propio movemento e estancia/cambio e repouso/devir e permanecer.

Aristóteles, talvez tomando pé nos procesos de autocrítica a que se somete a teoría das ideas no seo da Academia, mesmo por Platón, elude a devandita consecuencia ao abrir o sentido de ser aos diversos planos de realidade que entran en xogo na constitución de calquera ente: «*O ser dise*^[39] *de moitas maneiras*», con isto non fai Aristóteles unha mera operación lingüística na que a palabra *ser* apareza como caixón de xastre^[40], senón que para el *ser* significa algo único (o *eidos*, a determinación, a presenza) no que se reúnen todos os significados anávocos^[41] (os distintos respectos do *eidos*, como por exemplo, o *eidos* ao que se chega ou do que se parte ou do que permanece no chegar a ser isto ou o outro).

Deste modo pode Aristóteles centrar a súa investigación nas substancias individuais, despregando nelas os distintos sentidos de ser comprometidos. O ser das cousas é complexo, está constituído por múltiples planos e respectos que determinan conxuntamente o real concreto. Tendo por obxecto estes ingredientes ontolóxicos elabora Aristóteles algúns xogos de instrumentos lingüístico-conceptuais moi relevantes para pensar os diversos tipos de entes en relación ao seu ser^[42], como materia/forma, potencia/acto, etc.^[43] Así mesmo reúne Aristóteles estes útiles en caixas de ferramentas especializadas na análise dos tipos de ser como a constituída polas categorías e, por suposto, a das causas. En todos os casos Aristóteles estase a referir a aspectos que integran o ser das cousas, que son inseparables destas, agás polo pensamento e no *lógos*.

Visto o anterior dende a perspectiva do coñecer, o proceso avanza, segundo Aristóteles, xustamente no sentido contrario ao da súa prioridade ontolóxica: vai do concreto e individual ao universal e xeral^[44]. Tamén para Aristóteles no movemento do coñecer pérdese^[45] en certo sentido, o irredutiblemente individual e concreto, para se facer presente o universal^[46]. Certo é, porén, que este camiño cara ao universal, cara aos porqués e os porqués dos porqués, cara aos principios, non discorre entre as cousas senón no que respecta ao seu ser, e carece de meta ao igual que para Platón^[47]. De aí a transposición á metafísica das nocións elaboradas no ámbito da física, coma a de causa que nos dispomos a analizar^[48].

[49] Xa estamos en disposición de comezar a exposición da cuestión temática á par co comentario do fragmento proposto. Este texto comeza facendo referencia a distincións feitas anteriormente a respecto de diversos tipos de coñecemento. Deseguido presenta a cuestión das causas en relación que o coñecemento propio da física, isto é, dos seres cuxo ser consiste en *phúsis*^[50]. Chámase 'causa' de algo a todo aquilo ao cal 'se debe' dalgún xeito que ese algo sexa. Segundo isto, atopa Aristóteles catro tipos de causas.

O primeiro destes constituíntes do real corresponde a aquilo inmanente á cousa de que está feita, é dicir, iso que permanece no chegar a ser e ser de algo. Trátase do que a tradición denominou *causa material*.

Estase a falar dunha materia entendida como potencia, cualificación-para, e tamén como o subxacente, que permanece nos cambios, empezando por aquel que dá orixe á cousa en cuestión. Hai que ter coidado para non entender esta materia, como sucederá máis tarde, no sentido de algo indeterminado, que se limita a recibir pasivamente dende fóra a forma. Polo contrario, a materia é para Aristóteles causa porque contribúe positivamente á determinación da cousa, é ela mesma determinación (*eîdos*), só que entendida no sentido de aptitude ou capacidade. Percíbese isto con claridade ao examinar os exemplos^[51] que propón Aristóteles. Para o escultor ou para o ourive non é nin moito menos indiferente cal e como sexa a materia coa que vai traballar, pois dela depende en gran medida o resultado. Os exemplos presentados corresponden ao ámbito do artificial^[52], aínda que tamén se poden citar outros pertencentes ao físico, como o corpo orgánico para o que ten vida ou os elementos para o inerte.

A segunda das causas é a que veu en chamarse *causa formal*: dela di Aristóteles que é o *eîdos*-forma ou o paradigma^[53]. Son as determinacións que definen inmediatamente o que a cousa vén sendo, a súa forma substancial ou a súa esencia. Por isto dise no fragmento que o designado nas partes da definición e os seus xéneros son causa do definido, como no exemplo da oitava. Se a materia estaba relacionada co potencial, a forma corresponderase co actual, no sentido do que está en obra (acto) ou rematado^[54]. Xaora o formal ten para Aristóteles prioridade sobre o material á hora de explicar o real, coma o que está en acto sobre o que é potencia-para^[55]. Non parece difícil atopar exemplos deste principio formal nos seres naturais, abonda con pararse a pensar nas definicións dos seres vivos, nas que estes son determinados polo xénero máis a especie^[56].

En terceiro lugar presenta Aristóteles o que reinterpretado posteriormente se denominará *causa eficiente*, isto é, que produce efectos^[57]. Máis sinxelamente, o que fai (o axente) en relación ao feito. Caracterízaa Aristóteles no texto como a orixe do principio primeiro do cambio e mais do repouso da cousa de que se trate. Porque o ser que se quere explicar é mudanza, é sempre xa un chegar a ser e repousar no que en cada caso se é, por iso require un principio activo de posta en marcha^[58]. Volve tratarse aquí, pois, do *eîdos*, tanto se se pensa en algo 'técnico' coma se é 'físico'; para o primeiro, o *eîdos* no saber do artífice; para o segundo, o *eîdos* en tanto actualidade fronte ao *eîdos* como potencialidade. Os dous exemplos que aparecen no texto remiten un á relación natural de paternidade e o outro ao ámbito práctico da acción.

En último lugar, pero non menos importante, fala Aristóteles da que co tempo virá a se coñecer como a *causa final*. Esta consiste obviamente no fin, naquilo por mor do cal ou en vista ao cal a cousa é e chega a ser. Tamén se trata aquí do *eîdos*. Se se considera o que é por *phûsis*, o fin non é senón aquilo cara ao cal o seu ser é camiño, por tanto, principio

[51] A inclusión nesta causa dos xéneros das materias non tería sentido se non estivese Aristóteles tratando de *eîdos*/determinacións.

[52] Por ser este o marco de referencia da análise.

[53] Ou sexa, aquilo que a cousa é e chega a ser, é dicir, as determinacións ás que responde, o 'modelo' ao que se axusta.

[54] Entelequia.

[55] A razón estriba no grao de inmediatez no que ten lugar a presenza, o *eîdos*, nun e outro caso.

[56] Tradución de *eîdos*.

[57] Aquilo por obra do cal algo é e chega a ser.

[58] Cómpre ter en conta neste plano explicativo do real en que consiste para Aristóteles o cambio/movemento: «acto do que é en potencia en tanto que potencia».

[59] Como culminación, plenitude, entelequia.

[60] Se aplicamos ao coñecemento a teoría das causas o resultado sería algo como o que segue. Na presenza sensible das cousas a materia vén dada pola sensibilidade ou potencia sensible; a forma sería o *eídos* sensible sentido na sensación; o axente, a forma sensible en acto na cousa sentida, e o fin, a sensación como perfeccionamento da capacidade de sentir. Na presenza do intelixible, en cambio, o principio material é o propio intelecto como potencia (o entendemento paciente), o formal corresponde ao *eídos* precisamente en canto *eídos* (o «intelixible»), o eficiente será o entendemento axente que, á súa vez, en tanto *eídos eídos*, será tamén aquilo por mor do cal é e chega a ser, ou sexa, o fin.

[61] HISTORIA DA FILOSOFÍA.

[62] De que algo sexa, non de qué sexa, que corresponde á quididade ou a esencia.

[63] O motor, como causa eficiente do movemento, a causa eficiente en si, a causa eficiente do necesario, a causa eficiente das perfeccións e a causa eficiente da orde ou da finalidade das cousas.

[64] Trátase pois dunha relación xerárquica, na que a causa ha ser igual ou superior ao efecto.

[65] Non pode tratarse de series como a xeración de animais ou os vagóns dun tren.

[66] Ou sexa, á razón, ao coñecemento.

dos seus movementos propios, ou sexa, os fins intrínsecos das cousas, dependentes, por tanto, do que a cousa xa é dalgunha maneira[59]. Se falamos do artificial ou do práctico, o fin en virtude do cal é e serve algo para o que serve volve ser o *eídos*, só que agora no proxecto do artífice ou no propósito do axente.

Adóitanse caracterizar como intrínsecas ou immanentes á substancia individual as causas material e formal, e como extrínsecas ou exteriores as outras dúas. Se ben isto resulta claro cando se aplica ás producións artificiais, non así cando se trata de procesos naturais, nos que todas elas tenden a se identificar. Noutros lugares menciona Aristóteles o azar, máis como casualidade que como causalidade. Da súa análise despréndese a constatación de que para certos fallos da natureza ou dos cálculos e designios humanos ou para as simples coincidencias non se require nin se pode ofrecer explicación ningunha, ocorren sen máis. Habería pois para Aristóteles seres naturais, que teñen espontaneidade e finalidade, seres artificiais, con finalidade pero non espontaneidade, e seres azarosos, con espontaneidade mais non finalidade[60].

[61] Á teoría das causas, como en xeral a todas as distincións conceptuais desenvolvidas por Aristóteles para pensar o real, sucédelle o que en menor medida tamén lle ocorrera a Platón coas súas ideas, que non pode subtraelas á tendencia a seren interpretadas coma se fosen cousas ou feitos ou relacións entre cousas ou estados de feito, no canto de planos ontolóxicos superpostos separables unicamente mediante o pensamento. Por esta razón, mentres que os pensadores medievais seguían a manexar a noción de causalidade exemplar de raíz platónica, os que empezaron a traballar cos textos de Aristóteles, como os filósofos árabes e despois xudeus, consonte o plano da existencia[62] se foi diferenciando e impondo aos demais, foron basculando sobre a causalidade eficiente o sentido primario de causa ata a chegar a entender como a causa de seu, a causa por excelencia.

Con Tomé atopamos no desenvolvemento das súas célebres *vías* unha aplicación da doutrina das causas coherente coa súa evolución dende Aristóteles. Malia a aparencia do contrario, a causa que aparece en todas as *vías* non é outra ca a causa eficiente baixo distintas roupaxes[63]. Para Tomé a causa é causa de toda a realidade que conteña o efecto[64], da súa esencia íntegra, polo que debe ter tanta perfección ao menos como conteña o efecto. Así mesmo cómpre que a causa responda da existencia do efecto, polo que en último termo se require a súa actualidade. En consecuencia, nas series de causas que pensa Tomé os seus termos son actualmente dependentes[65], e por tanto non poden carecer dun primeiro. Coa difusión do nominalismo, á par que se dismantela a gran síntese racional da escolástica, renúnciase tamén á pretensión de coñecer os porqués, as causas, xa que ou ben non hai porqués ou ben todo porqué se reduce á vontade divina.

O racionalismo moderno vai desprazar a relación de causalidade á que media entre contidos mentais ou representacións[66], de modo

que será na construción racional (na dedución) onde se fagan patentes as relacións xenético/causais (matemáticas), as cales representan o verdadeiro ser e o verdadeiro coñecemento das cousas. Pero vai ser como resultado de levar ata as súas últimas consecuencias^[67] os presupostos asumidos polos pensadores empiristas que se produza unha crítica radical da relación de causalidade, da que xa non saíra en condicións de volver ser a mesma. Será Hume quen se encargue de consumir este proceso. Segundo el, posto que o único absoluto (indubidable) no coñecemento é a impresión sensible, e non hai impresión ningunha ligada á relación de causalidade, non pode esta, en consecuencia, pretender ter obxectividade cognoscitiva. Entre a existencia ou non existencia de cousas verdadeiramente distintas non hai na orde do coñecemento dependencia ningunha, senón que cada feito de existencia é independente de calquera outro. O principio de causalidade non é senón unha conxectura adoptada polo costume, non unha conexión real entre cousas. A partir disto todo o coñecemento entendido como certeza vai ser posto en dúbida^[68].

Kant retomará a cuestión aplicándolle o mesmo xiro copernicano a o que imprimirá ao conxunto do coñecemento. Acepta a conclusión humeana de que a causalidade non pode xustificarse máis ca como unha sucesión de feitos, nunca como unha relación interna entre eles e, moito menos, necesaria, pero a diferenza del considera que se se remite esta sucesión ás condicións *a priori* que fan posible o coñecemento, pódese demostrar a necesidade de que todo obxecto de coñecemento para selo deba poder ser pensado en termos de causa e efecto. Segundo a categoría ou concepto puro de causalidade todo canto sucede ha ter unha causa, doutro modo non podería ser pensado nin sequera intuído. Cal sexa en cada caso a causa concreta dun efecto dado é irremisiblemente empírico, pero non que deba haber unha. Será esta noción de causalidade como sucesión necesaria segundo unha regra a que se asuma no pensamento contemporáneo. Nel debateranse cuestións como ata que punto a relación de causalidade constitúe unha necesidade teórica do coñecemento, ou sexa, unha ficción útil, ou de algún modo provén ou alcanza a realidade.

Unha das conclusións^[69] máis evidentes que se pode tirar desta análise do tópico aristotélico proposto como tema de composición é a evidencia do carácter histórico do pensamento e, en particular, da filosofía. Illada do seu marco histórico e do seu desenvolvemento narrativo calquera produción filosófica desnaturalízase e remata por se converter nun simulacro inintelixible de pensamento racional.

[67] A aporía pódese formular así: como se podería garantir que entre unha representación (feito interno) e un obxecto (feito externo), ou entre calquera dous feitos, haxa unha relación necesaria (certeza), sen acudir a algo que envolva a ambos os feitos, que estea suposto de antemán a ambos e non sexa á súa vez un feito (experiencia), por non se poder fundar en feitos necesidade ningunha?

[68] Escepticismo/ fenomenismo.

[69] CONCLUSIÓN.

ARISTÓTELES

MODELO 2

Le atentamente o seguinte texto de ARISTÓTELES e a partir del responde ás cuestións que se formulan.

Ten en conta que se trata de **cuestións relacionadas entre si**. Procura integrar as respostas nunha **composición redactada de maneira unitaria**.

Na avaliación da proba teranse en conta non só os contidos do exposto (coñecemento da materia), senón tamén as calidades formais da exposición, tanto nos aspectos relativos ao uso dun vocabulario apropiado, coma no referente á corrección sintáctica, ortográfica e retórica.

TEXTO

(...) A comunidade perfecta de varias aldeas é xa a cidade, con, por así dicilo, a perfección de toda suficiencia (autárkeia), e nacida para vivir, pero existente para 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 ao 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 que 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 aos outros. Pero a palabra é para 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.

ARISTÓTELES; *Política* libro I 1252a1-1252a23 / 1253a5-a38.

Tradución de J. J. Moralejo Álvarez (USC)

CUESTIÓNS PRINCIPAIS ÁS QUE DEBE DAR RESPUESTA A COMPOSICIÓN

- I) **Marco histórico e conceptual:** (avaliación: de 0 a 2,5 puntos)
- Situar o autor do texto no marco histórico-cultural e filosófico da súa época (de 0 a 1,25 puntos)
 - Cuestión contextual: O tránsito cara ao mundo helenístico (de 0 a 1,25 puntos)
- II) **Comprensión:** (avaliación: de 0 a 6 puntos)
- Ler atentamente o texto e a partir del responder á seguinte cuestión temática: A idea de *pólis* e a condición de cidadán.
- III) **Coñecemento específico:** (avaliación: de 0 a 1,5 puntos)
- Atendendo á problemática do texto e á cuestión temática expoñer –con claridade e rigor conceptual–, as relacións (de semellanza ou diferenza) con outros autores, correntes filosóficas ou épocas do currículo.

ESQUEMA DE AXUDA

O CONTEXTO

Características xerais da época (atendendo á cuestión contextual)

- Transición Grecia clásica-mundo helenístico.
- Fin da supremacía político-militar ateniense.
- Perda de protagonismo político da *pólis* como institución política fundamental.
- Tensión *Pólis*/Imperio.

O autor e a súa época

- -384 / -322.
- Macedonio. Estranxeiro en Atenas.
- Discípulo de Platón.
- Preceptor de Alexandre Magno.
- Fundador do Liceo.

Marco histórico e intelectual no que se sitúa a problemática do texto

- Século IV a. C.

- Compromiso cos ideais da *pólis*.
- Vinculación ética-política.
- Concepción realista de corte reformista, fronte á inclinación utópica de Platón.

O TEXTO

a) Problema ao que o autor trata de dar resposta no texto

- Cal é a orixe da *pólis* (da organización social e política)?

b) Proposta, tese que o autor trata de defender

- «A cidade é das realidades naturais e o home é un animal social (*zôon politikón*)».

c) Estrutura argumentativa

O argumento que Aristóteles nos presenta poderíamos resumilo do seguinte modo:

- P1: A comunidade perfecta de varias aldeas é xa a cidade, con, por así dicilo, a perfección de toda suficiencia (*autárkeia*).
- P2: Toda cidade o é por natureza, se tamén o son as comunidades previas, xa que ela é fin destas e a natureza é fin.
- C: De todo iso resulta que a cidade é das realidades naturais e que o home é un animal social (*zôon politikón*).

Xustifica a continuación por que o home é un animal político:

- «o home é o único dos animais que ten a palabra (*lógos*)»
- «a palabra é para expresar o conveniente e o danoso, así como o xusto e o inxusto»
- Para concluír que:
 - «A comunidade en todo iso fai a familia e a cidade»

Poderíamos reconstruír aínda a argumentación:

- «O home é o único dos animais que ten a palabra (*lógos*)».
- «A palabra é para expresar o conveniente e o danoso, así como o xusto e o inxusto».
- «A comunidade en todo iso fai a familia e a cidade» (É dicir, compartir estes valores é o que lles permite aos homes asociarse e formar a familia...)
- Premisa implícita: «A comunidade de varias familias é a aldea».
- «A comunidade perfecta de varias aldeas é xa a cidade».

MODELO 2

- «Toda cidade o é por natureza, se tamén o son as comunidades previas».
- Conclusión: «De todo iso resulta que a cidade é das realidades naturais e que o home é un animal social (*zôon politikón*)».

O TEMA

Relacionar o contido do texto coas liñas principais do pensamento do autor

- Compromiso cos ideais da *pólis*.
- Identificación home-cidadán.
- A orixe da sociedade é natural e o home é un animal social (político) por natureza.
- Relación ética-política: o ben do individuo é inseparable do ben da *pólis*.
- Concepción da cidade como un axente moral.
- O fin do Estado é o ben común.
- A pregunta central da política é *como se distribúe o poder político e para que debe empregarse?*
- O Estado pode presentar distintas formas de organización para lograr o ben común.

A HISTORIA DA FILOSOFÍA

Un novo enfoque fronte a Platón

- Distanciamento do utopismo platónico (concepción dun Estado ideal). Aristóteles aborda a política con espírito de investigación científica.

Substitúe a que era a pregunta central da política para Platón: *Quen debe gobernar?*, por estoutra: *Como se distribúe o poder político e para que debe empregarse?*

- Outras posicións con respecto ao problema da orixe da sociedade (da organización social e política): *as teorías do contrato social*.

COMENTARIO PERSOAL

Que importancia ten para nós o pensamento do autor?

- Vixencia do pensamento político aristotélico.

COMPOSICIÓN

[70] A vida de Aristóteles transcorre nun período de transición da Grecia clásica, caracterizada polo ideal da *pólis* como centro da cultura grega e o comezo do helenismo, período que se inicia coa morte de Alexandre Magno, acontecida no ano 323, só un ano antes ca a de Aristóteles. É esta unha época convulsa, pragada de loitas políticas e quizais aínda máis inestable ca a vivida polo seu mestre Platón, que tivo unha fonda repercusión na cultura grega.

Nacido na cidade macedonia de Estaxira, Aristóteles sería sempre un estranxeiro en Atenas, cidade na que se instala aos 17 anos para estudar na Academia de Platón e na que máis tarde fundará a súa propia escola: o Liceo^[71]. Foi amigo persoal do rei Filipo^[72] e preceptor do seu fillo, Alexandre. Pero Aristóteles sempre se mantivo fiel ao esquema da *pólis*^[73], da pequena cidade-estado, e recelou do universalismo imperialista de Alexandre Magno, con quen rematou por enfrontarse. Para Aristóteles unicamente a cidade consegue o ideal de autosuficiencia ou autarquía. Para el o home é, ante todo, un cidadán no sentido que só concibe a súa vida na cidade (*pólis*), onde pode acadar a perfección e a felicidade. Un home illado, dirá Aristóteles, non é propiamente un home: ou é «menos» que un home (un animal), ou é «máis» que un home (un deus).

A *pólis* ten por finalidade a vida perfecta dos homes, na medida en que permite unha vida máis libre e mellor. O Estado (a *pólis*, a cidade-estado) no é concibido como unha traba para a súa liberdade, senón máis ben como o seu horizonte ético. O home grego identifícase co cidadán e sente os fins do Estado como os seus propios fins e o ben do Estado como o seu propio ben. A vida política, entendida como participación activa na organización social da cidade, era entendida polos gregos do período clásico^[74] como unha dimensión esencial da súa vida en tanto que seres sociais, en tanto que cidadáns.

Aristóteles vive dun xeito moi consciente os perigos que ameazan a pervivencia da *pólis* como ámbito de identidade do home grego. De feito, a *pólis* ten os días contados na época na que vive o estaxirita. A formación do imperio de Alexandre Magno, cuxas fronteiras se estendían dende Grecia ata a India, supuxo a perda da independencia das *pólis* e a decadencia da estrutura política da cidade-estado. Alexandre facilitou a expansión da cultura e a lingua gregas e a súa hibridación coa cultura oriental. O resultado foi a helenización de todo o imperio.

Tras a morte de Alexandre, o imperio divídese en reinos helenísticos, que perduran ata o século I a. C. Durante estes tres séculos, a *pólis*, a forma de organización política defendida por Aristóteles, asiste ao seu declive definitivo. O poder centralizado do imperio impón as normas ás que debe someterse o cidadán, que perde así a súa capacidade de decidir o destino da *pólis*. Esta perda de dereitos cívicos, induce ao

[70] CONTEXTO: O AUTOR E A SÚA ÉPOCA.

[71] Aristóteles emprendeu no Liceo unha nova maneira de investigar, que serviría como modelo ao traballo científico desenvolvido en Alexandría e outras escolas do mundo helenístico.

[72] O pai de Aristóteles era o médico e conselleiro persoal do rei macedonio.

[73] Compromiso cos ideais da *pólis*.

[74] CONTEXTO: MARCO HISTÓRICO.

home do período helenístico a procurar, no seu interior, a felicidade individual. Rómpe-se deste modo a unidade home/cidadán característica da *pólis*. A fin da *pólis* supuxo a fin dunha forma de relación do home co Estado e, en consecuencia, da reflexión filosófico-política proposta por Platón e Aristóteles.

A crise vivida durante o período helenístico, e o desgarramento ao que faciamos referencia, pode comprenderse ben a partir deste texto de Aristóteles, que recolle con claridade a identificación que facían os gregos do período clásico (apoxeo da *pólis*) entre ser home (persoa) e ser cidadán: «o home é un animal social (*zôon politikón*)». O home é un animal político, é dicir, é un animal social, cívico: é un cidadán e como tal só no seo da cidade (da *pólis*) pode desenvolverse plenamente como persoa. É por iso que Aristóteles precisa que «o asocial por natureza e non por acaso ou é inferior ou superior ao home».

Considera Aristóteles que a sociedade é unha realidade natural e o home é un animal político por natureza^[75]: para o home vivir implica convivir e só no marco da convivencia é posible concibir unha vida propiamente humana, digna e satisfactoria. Vai ser precisamente este carácter social o que eleva ao home ao grao superior na escala dos viventes: «Por que 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*)», o único que posúe unha alma intelectual que lle permite utilizar a palabra para expresar «o conveniente e o danoso, así como o xusto e o inxusto» (o resto dos animais, que só posúen alma sensitiva, teñen que limitarse a expresar as súas sensacións ante o que lles resulta prazenteiro ou doloroso). Comunicar a súa «percepción do ben e do mal, do xusto e do inxusto, e doutras cousas» e compartir eses valores é o que lles permite aos homes asociarse e formar a familia e a sociedade. Por iso di Aristóteles que só no seo da *pólis* pode o home desenvolverse como tal. O desenvolvemento persoal implica o benestar material e o perfeccionamento anímico, que supón un desenvolvemento moral e intelectual. É a cidade a que ofrece o marco axeitado para esa actividade moral e intelectual, porque esta supón «a perfección de toda suficiencia (*autárkeia*), e nacida para vivir, pero existente para vivir ben». A *pólis* é pois concibida como a comunidade que se basta a si mesma e na que se materializa a tendencia ao ben da sociedade.

O home, como sinalabamos, é social por natureza e non por decisión, porque «a cidade é das realidades naturais». A favor desta afirmación argumenta Aristóteles dicindo que «toda cidade o é por natureza, se tamén o son as comunidades previas, xa que ela é fin destas e a natureza é fin». El concibe a familia^[76] como unha forma natural básica de asociación, que permite a satisfacción das necesidades inmediatas. A aldea, como unha extensión da familia, que garante o necesario para a subsistencia. A asociación de aldeas constitúe a *pólis*, a forma de sociedade perfecta e autosuficiente e, polo tanto, o marco para a realización dunha vida perfecta.

[75] A sociedade é unha realidade natural e o home é, por natureza, un animal político.

[76] Niveis de asociación comunitaria.

Vemos que, para Aristóteles, o ben do individuo é inseparable do ben da *pólis*^[77] e ademais considera este último superior, porque permite superar a dimensión do privado na dimensión social. Isto non quere dicir que os valores do cidadán deban quedar sacrificados ao Estado, porque a fin do Estado é o ben do cidadán: procurarlle unha vida boa e feliz, isto é, unha vida conforme á razón. Se a fin da *pólis* é a felicidade dos seus cidadáns, podemos entender que Aristóteles concibe a cidade, ante todo, como un axente moral^[78], que ten como deber educar na virtude aos seus cidadáns. O Estado é pois entendido como unha comunidade ética de vida que educa aos cidadáns para acadar a virtude e a xustiza. É a través da educación que a *pólis* contribúe coa felicidade dos cidadáns.

Agora ben, para Aristóteles, non todos os que viven na cidade son cidadáns. Cidadán é aquel que participa na administración dos asuntos públicos. Quedarían así excluídos da cidadanía, ademais dos estranxeiros e as mulleres, todos aqueles que carecen do tempo libre necesario para participar nos asuntos públicos: os traballadores e, por suposto, os escravos (Aristóteles paga deste xeito tributo aos prexuízos da época).

Para o filósofo, quen mellor pode contribuír á virtude do cidadán é o lexislador, porque aínda que é posible que persoas privadas se encarguen de casos individuais, farao mellor aquel que sabe non só de casos particulares, senón o que lle convén a todos os cidadáns. Por iso Aristóteles considera que a educación debe corresponderlle ao Estado antes que a autoridade paterna. (En termos actuais, poderíamos interpretar que o desexable para el sería un sistema de educación que fose público.)

Para lograr o ben común, o que lle convén a todos os homes, o Estado pode presentar distintas formas de organización (distintas constitucións). Aristóteles non aceptará o Estado ideal platónico. Para el, cada pobo presenta unhas circunstancias específicas e non é posible establecer unha forma de organización válida para todos. Así, o Estado pode ser gobernado^[79] por un só home (monarquía), por uns poucos entre os mellores (aristocracia) ou por unha maioría (politeia)^[80]. Todas estas formas son xustas e rectas se están orientadas a ese ideal do ben común. Pero estas formas de goberno poden dexenerar se os gobernantes antepoñen os seus propios intereses. Neste caso, a monarquía devén en tiranía, a aristocracia en oligarquía, e a politeia en democracia. Co termo *democracia* designa Aristóteles o goberno dos pobres no seu propio interese. El decántase por un sistema no que todos os cidadáns tivesen dereito a participar na administración. O termo *politeia*, que considera a mellor forma de goberno, é entendido como un réxime de ampla base social formado por «clases medias», que aínda no caso de que puidese dexenerar protexendo os seus intereses, faría imposible a tiranía dos poderosos ou a imposición dos máis desfavorecidos.

[77] Relación ética/política. Por unha banda, a ética esixe asumir a orde política natural. Por outra, a política é entendida como o espazo de aplicación da ética (a realización do ben).

[78] Concepción da cidade como un axente moral.

[79] Formas de goberno. No que respecta á consideración das formas de organización política, Aristóteles é máis flexible que o Platón da *República*. Para el, a mellor forma de goberno será a que mellor se adapte a cada sociedade, para garantir o ben común e a felicidade de todos.

[80] O termo *politeia* pode ser traducido por república.

[81] **RELACIÓN CON OUTROS AUTORES, CORRENTES FILOSÓFICAS OU ÉPOCAS.** O alumnado poderá optar por desenvolver, con certa extensión, a influencia ou a contraposición das ideas políticas aristotélicas coas doutros autores, ou ben trazar dun xeito máis breve as liñas xerais desta influencia en distintos momentos da historia do pensamento.

[82] Un novo enfoque fronte ao platonismo. O obxectivo de Platón é atopar o mellor modelo posible; o de Aristóteles, analizar a maneira en que cada forma de organización política pode acadar a súa finalidade: o ben común.

[83] Sociais por natureza (Aristóteles) vs. sociais por decisión (contractualistas).

[84] Rousseau chegou a reivindicar a volta ao modelo da cidade-estado como a única forma de organización na que os termos do contrato social poderían ser cumpridos.

[85] A concepción contractualista ten vixencia na actualidade en autores como Rawls ou Nozick.

O enfoque aristotélico da política supuxo, como en tantos outros temas, un xiro importante con respecto ás formulacións do seu mestre Platón^[81], tanto no que respecta á pregunta que orienta a súa investigación, como na maneira de enfrontar a investigación mesma. Para Platón^[82] o problema central da Política é *Quen debe gobernar? A preocupación aristotélica está centrada en decidir como se distribúe o poder e para que debe utilizarse*. Para dar resposta a esta pregunta, Aristóteles encara os fenómenos políticos co espírito dunha investigación científica: reuniu unha importante colección de constitucións e analizou distintas formas de goberno tendo en conta os seus obxectivos e o seu funcionamento. Platón ideou unha utopía: o seu «Estado Ideal». Ambas as formulacións teñen unha longa tradición na historia do pensamento occidental.

Consideramos tamén de interese enfrontar a idea aristotélica de que o home é un animal social por natureza, é dicir, un animal que vive nunha sociedade organizada, que é anterior ao home, coas teorías contractualistas dos séculos XVII e XVIII^[83], que resaltan a idea de que os humanos somos sociais por decisión. Non se trata de negar o anterior (ser humano é ser social: un ser humano só chega a selo plenamente entre humanos), senón de construír unha ficción que describe unha situación inicial (estado de natureza) para xustificar a partir de aí a necesidade dunha organización social e política (o Estado).

Thomas Hobbes imaxinaba que o *estado de natureza* era unha guerra de todos contra todos, de modo que a liberdade e o gozo dos dereitos non era posible. Para remediar esta situación, os homes decidiron establecer un *pacto*, renunciando a parte da súa liberdade ao decidir en favor do soberano para garantir a paz, a orde e a seguridade.

John Locke consideraba que, no *estado de natureza*, todos os homes eran libres e iguais e gozaban duns dereitos naturais (vida, liberdade e propiedade privada). Subscribiron un pacto para dotarse dunha autoridade común que protexese eses dereitos individuais e evitase que cadaquén tivese que empregarse por si mesmo na súa defensa.

Jean-Jacques Rousseau defendía a igualdade natural de todos os seres humanos. No *estado de natureza* non concibe máis problemas ca os relativos á subsistencia: non hai dereitos previos ao contrato. O pacto, para Rousseau, fano os cidadáns a favor da comunidade, de modo que o Estado é a expresión da vontade xeral entendida como busca do ben común^[84].

A concepción contractualista ten vixencia na actualidade^[85], pero tamén o pensamento político aristotélico segue vivo. Despois dun período de esquecemento na modernidade, rexurdiu con forza a partir do último terzo do século XX e ocupa un lugar destacado no debate contemporáneo. As ideas aristotélicas están a ser recuperadas dende posicións críticas coas posturas contractualistas e, sobre todo, co liberalismo. Comunitaristas e republicanos son os principais receptores do legado aristotélico.