

PROFESOR: ISIDORO MANUEL TEIRA FERNÁNDEZ
IES LAMAS DE ABADE
SANTIAGO DE COMPOSTELA

I.- PLATÓN

TEXTO 1: XUSTIZA POLÍTICA

- TEMA: Política (cara o final, tamén ética e antropoloxía)
- IDEA PRINCIPAL: a xustiza na polis entendida no sentido de que cada estamento social cumpra a súa función (filósofo-rei, gardiáns e traballadores).
- PARTES DO TEXTO:
 - 1.- A xustiza na polis: cada estamento debe cumprir a súa función
 - 2.- Cara ó final fala das virtudes éticas correspondentes ás tres partes da alma: moderada (sofrosine), valente (andreia) e sabia (sophía).
 - 3.- No último párrafo: paralelismo individuo (3 funcións da alma) estado (polis: correspondentes a cada unha dos estamentos sociais).
- INTRODUCCIÓN: antecedentes que inflúen na súa Política: período antropolóxico: contexto socio-político dos sofistas e Sócrates: guerras médicas, guerras do peloponeso, democracia de Pericles: sofistas: relativismo ético-político e Sócrates: intelectualismo moral e defensa da verdade obxectiva (maieútica).
- CONCLUSIÓNS: especialmente ás da política: utopía política platónica. En menor medida: conclusións da antropoloxía e da ética.

TEXTO 2: SIMIL DA LIÑA: GNOSEOLOXÍA: GRAOS DE COÑECEMENTO

- TEMA: gnoseoloxía (aunque no texto non veña toda, hai que poñer todos os contidos da gnoseoloxía).
- IDEA PRINCIPAL: graos de coñecemento (gnoseoloxía) en relación cos obxectos da realidade (ontoloxía)
- PARTES DO TEXTO:
- 1.- Ao principio: grao de eikasía: explicalo ben
 - 2.- A continuación: grao de pistis: explicalo.
 - 3.- A maioría do texto a seguir trata da diferenza entre dianoia e gnoesis (matemáticos e filósofos).
 - 4.- No párrafo final: resume os catro graos: intelixencia (gnoesis), pensamento discursivo (dianoia), crenza (pistis) e conxectura (eikasía).
- INTRODUCCIÓN: antecedentes que inflúen na súa gnoseoloxía: Pitagóricos (importancia das matemática para o grao de dianoia e Sócrates: maieútica: método inductivo para chegar a definicións universais non relativas: a verdade obxectiva -científica- existe.)
- CONCLUSIÓNS: Todas ás que se refiren á gnoseoloxía: pequena historia dos sistemas racionalistas e empirista polo menos ata Kant.

TEXTO 3: ALEGORÍA DA CAVERNA: UN MITO PARA EXPLICAR OS GRAOS DE COÑECEMENTO.

O esquema do comentario de texto é idéntico ao anterior: simil da liña. Só que facendo fincapé no que significan os símbolos aludidos na alegoría da caverna.

TEXTO 4: O MITO DO CARRO ALADO: ANTROPOLOXÍA (DUALISMO ANTROPOLÓXICO)

IDEA PRINCIPAL: dualismo alma-corpo e concepción das tres funcións da alma: racional (logos-auriga), irascible (thimós: cabalo branco) e concupiscible (epitimetikón: cabalo negro rebelde).

PARTES DO TEXTO:

- 1.- Describe, mediante este mito, as tres funcións da alma e que parte é mortal e cales son inmortais.
- 2.- Describe a perda das ás: caída da alma na cárcere do corpo (influencia pitagórica)
- 3.- O divino é “fermoso, sabio é bo”, alusión ás funcións da idea de ben (ver ontoloxía: xerarquía das ideas).
- 4.- Cara o final fala de once filas de deuses e daimónes e doce deuses (posteriormente no cristianismo serán os anxos: obxecto de estudo da “anxeoloxía”. Nas últimas frases fala de que, por culpa do cabalo negro (alma concupiscible), o auriga (alma racional) non domina os cabalos (a razón no domina as paixóns): esta é a dura e fatigos proba da alma. As almas inmortais dos deuses (corpos celestes) érguense sobre as costas do ceo e entran na órbita circular, onde contemplan o outro lado do ceo: mundo das ideas.

INTRODUCCIÓN: Órficos e Pitagóricos: a fase místico-relixiosa da escola: a alma: preexiste, transmigra, e é inmortal. Tamén a segunda fase da escola : músico-matemática influiría poderosamente, pero non tanto na antropoloxía, senón na gnoseoloxía: inscrición na porta da Academia: “ageométretos medeis exitó”.

CONCLUSIÓNS: todas as referidas ao dualismo antropolóxico (logo diso, non viría de menos relacionalas coa idea de xustiza política en contra do xuízo inxusto de Sócrates.

TEXTO 5: ANAMNESE OU REMINISCENCIA: GNOSEOLOXÍA

TEMA: GNOSEOLOXÍA: coñecer é recordar: defensa das ideas innatas, é dicir, RACIONALISMO.

PARTES DO TEXTO:

- 1.- Comenza aludindo á que a alma ten “renacido” (transmigración: pitagóricos) e por iso xa ten o coñecemento dende o nacemento: defensa das ideas innatas: racionalismo
- 2.- Basta con que a alma recorde unha idea (“iso que os homes chaman aprender”) para que encontre todas as demais: isto faise mediante a dialéctica ou ciencia suprema acerca das ideas.
- 3.- Na última parte profundiza na explicación acerca de que coñecer é recordar, e a última parte anuncia “algún modo de probar que é como dis, amósamo”. O que anuncia esta frase e a proba de que os coñecementos son innatos: a continuación Sócrates fará que un escravo ignorante demostre o teorema de Pitágoras, así Platón considera demostrado que o home nace xa con coñecementos innatos. Polo tanto a súa gnoseoloxía é racionalista.

INTRODUCCIÓN: Pitagóricos: fase místico-relixiosa: concepción da alma: preexiste, transmigra e é inmortal. Pero tamén Sócrates: método da comadrona: “dar a luz” aquilo co que naciches: a verdade é innata.

CONCLUSIÓNS: todas as da gnoseoloxía: sistema racionalista e empiristas da historia da filosofía. Logo, quizá unha relación coa política: utopía na que non se volva a reproducir a inxustiza de Sócrates.

II.- ARISTÓTELES

TEXTO 1: FÍSICA: TEORÍA DAS CAUSAS

TEMA: A Física é unha ciencia: coñecemento por causas

PARTES DO TEXTO:

- 1.- No comezo fala de que o coñecemento científico dos seres físicos consiste na explicación do “porqué”: as causas.
- 2.- (a) causa material
- 3.- (b) causa formal
- 4.- (c) causa eficiente
- 5.- (d) causa final: diferencia entre **accións** que persiguen un fin e **instrumentos** que outro move para alcanzar un fin.

INTRODUCCIÓN: Os presocráticos xa falaban de algo semellante a estas causas:

- causa material: os da escola de Mileto: Tales (auga), Anaximandro (ápeiron) Anaxímenes (aire) ou Heráclito o lume ou os pluralistas: Empédocles, Anaxágoras e atomistas.
- Causa formal: as ideas ou formas de Platón.
- causa eficiente: nous de Anaxágoras? e demiurgo de Platón.
- causa final: tamén as ideas de Platón son o fin ao que tenden as cousas, pero trascendente.

CONCLUSIÓNS: A física é unha ciencia: un coñecemento por causas. Ao final da “Física” Aristóteles enuncia o principio de causalidade: “todo o que se move é movido por outro” (todo efecto ten unha causa).

a) na ciencia física: O físico estudia as causas “próximas”, a física antiga entende a natureza como un ser vivo (modelo biolóxico e organicista) utilizando estas catro causas; mentres que a física moderna entende a natureza como unha gran máquina, é mecanicista e reduce as catro causas aristotélicas a unha soa: a causa eficiente.

b) A metafísica estudia as causas “últimas ou primeiras”: o Motor Inmóvil, que é causa final.

- Historia do principio de causalidade: Na Idade Media utilizouse nos dous tipos de demostración da existencia de Deus:

A priori: vai da causa ao efecto: argumento ontolóxico de Santo Anselmo

A posteriori: vai do efecto á causa: 5 vías da demostración da existencia de Deus de Tomás de Aquino.

A finais da Idade Media Guillermo de Ockham criticou o principio de causalidade dicindo que, para que este sexa válido, necesitamos ter experiencia da causa e tamén do efecto: cousa que Tomás non ten en conta nas 5 vías. Segundo Ockham non podemos “demostrar racionalmente” a existencia de Deus, senón só crer (fe) nel: este é o fideísmo de Ockham.

No século XVIII David Hume criticou radicalmente o principio de causalidade e con el a toda a física moderna que o utiliza nas súas leis (esta non sería ciencia). Non existe unha “conexión necesaria” entre causa e efecto, senón só unha sucesión temporal: este principio só se apoia na crenza (Belief): escepticismo de David Hume.

Kant demostrará na Crítica da Razón Pura que este principio non procede da experiencia, senón que é anterior á experiencia (xuízo sintético a priori) e dalle forma á nosa experiencia: demostra que a física de Newton é ciencia.

TEXTO 2: ÉTICA: eudemonista e teleolóxica

TEMA: Existe un telos último das nosas accións: a felicidade (ética eudemonista e teleolóxica)

PARTES DO TEXTO:

- 1.- Pregúntase se hai un fin último das nosas accións: isto sería o bo e o mellor para orientar as nosas accións ("o mesmo que os arqueiros que apuntan a un branco").
- 2.- Que ciencia se ocupa deste fin último? Aristóteles dí a "política", anque estemos na obra "Ética a Nicómaco", pois "a política se vale das demais ciencias prácticas" que sería a ética. As ciencias práctica: Ética e política (ciencias do continxente)
- 3.- Organicismo político: "constituiría o ben do home....mais perfecto acadar e gardar o da cidade"
- 4.- Definición da felicidade: como definila? Repasando todas as opinións ou só as mais salientables? Hai dous métodos para definila:
 - "Razoamentos que parte dos principios": a priori: da causa ao efecto: racionalistas
 - "se diferencian dos que conducen a eles": a posteriori: do efecto á causa. Empiristas
 - "Hai que comezar polas cousas que son mais doadas de coñecer", pero este ser doadas de coñecer ten dous sentidos "para nós" (a posteriori) ou "en termos absolutos" (a priori)"O que pretende aprender...sobre cousas boas e xustas (ética e política)..compre que esté ben guiado polos seus costumes", logo Aristóteles conclúe que "a posteriori": partindo da experiencia, do que é máis doado de coñecer "para nós"
- 5.- Conclúe cuns versos de Hesíodo:
 - a) o home que comprende todo por sí mesmo (sería o filósofo que unha vez coñecidos os principios podería coñecer "a priori")
 - b) "distinguido aquél que obedece a quen ben lle aconsella" a posteriori: partindo da experiencia (sería o que defende o propio Aristóteles na súa ética: seguir a recta razón dun home experimentado: exemplo do atleta Milón)
 - c) ..."un home inútil" sería o que non fai a) nin b).

INTRODUCCIÓN:

- No período antropolóxico: discusión Sofistas-Sócrates (relativismo moral-intelectualismo moral).
- Os sofistas separan a ética da política, pois como os conceptos morais son "relativos", logo os gobernantes adicaranse a convercer (retórica) aos cidadáns da polis sen ter en conta o que está ben ou mal, pois estes conceptos non se poden definir. Mentres que para Sócrates (e tamén para Platón e Aristóteles) os conceptos morais poden definirse de maneira obxectiva (maiéutica, método da comadrona), polo tanto o político deberá actuar de maneira ética. O mesmo pensa Platón coa súa teoría das ideas, cuxa cúspide é a idea de ben. Tamén para Aristóteles a ética vai unida á política, anque ambas sexan ciencias prácticas (do continxente) e non teóricas como para Platón.
- Dende Sócrates ata Aristóteles a ética ten a súa base no intelecto: intelectualismo moral. En Sócrates estrito, porque non admite culpa (senón só ignorancia), en Platón mais moderado porque, sendo función da alma racional (Auriga) dominar as paixóns da alma irascible e concupiscible (cabalo branco e negro), se isto non ocorre a "culpa" recae na alma racional: logo admite culpabilidade. E Aristóteles aínda mais moderado, pois a alma racional ten dúas funcións superiores: intelecto e vontade. Non abonda con "saber" (intelecto) para actuar ben, senón que tamén hai que "querer" (vontade). A vontade é a sede da liberdade, logo o home anque coñeza o ben e libre de facelo ou non.

CONCLUSIÓN

- A ética das escolas helenísticas:

a) Epicúreos: son hedonistas: a felicidade consiste no pracer e ausencia de perturbacións (ataraxia). Contrarios a Platón e Aristóteles.

b) Escepticos: Pirrón: defenden unha ética relativista, pois para eles non podemos ter certeza sobre nada (epoché). Continúan na liña dos sofistas: tamén contrarios a Platón e Aristóteles.

c) Estoicos: defenden unha ética puramente racionalista, ao eliminar toda influencia das paixóns (apatheia). Máis racionalistas que Platón e Aristóteles, pois estes tiñan en conta as paixóns anque pensaban que a función da razón era dominalas. Influen non racionalistas modernos: Descartes e Espinoza. Anque tamén na ética “deontolóxica” de Kant, pois tamén eles concebían o deber racional como base da ética.

- Na Idade Media: para os cristiáns a ética será polo xeral “voluntarista” non “intelectualista” (coa excepción de Tomé de Aquino que segue a Aristóteles)

- Con Maquiavelo: renace a liña dos Sofistas: a ética volve a separarse da política “o fin (manterse no poder) xustifica os medios.

- Na Idade Moderna:

a) os racionalistas, seguindo o método a priori do que fala o texto, seguirán o racionalismo ético puro dos Estoicos.

b) Os empiristas coma Hume, baseándose no método a posteriori, parten dunha análise das paixóns, continuando a liña dos hedonistas.

- Finalmente na Ilustración Kant criticará todas as éticas anteriores por ser teleolóxicas e materiais, mentres que a súa será deontolóxica e formal. Continúa en parte a liña dos Estoicos.

TEXTO 3: Ética: mesotés

TEMA: Ética: As virtudes dianoéticas fronte a virtudes éticas: o termo medio.

IDEA PRINCIPAL: As virtudes éticas como mesotés.

PARTES DO TEXTO:

1.- Diferencia entre virtudes **dianoéticas** (“xorden pola aprendizaxe”) e **éticas** (ética: ἠθικός ; “xorden polo costume”- ἦθος: ἠθικός - “por iso o seu nome varía un pouco do de costume.

2.- De ahí se deduce que “ningunha das virtudes éticas se dan **por natureza**” senón por costume, “pois nada do que existe por natureza cambia por costume”. Exemplo da pedra que “por natureza” tende ao seu lugar natural: abaixo, nunca se “acostumbraría” a ir cara arriba. Logo as virtudes éticas non se producen por natureza nin contra a natureza, senón **por costume**.

3.- Outra razón para afirmar que **as virtudes éticas non teñen que ver coa natureza** é a seguinte: “de todo o que está na nosa natureza primeiro acadamos as capacidades (potencias) e logo desenvolvemos as actividades” (acto). Por exemplo: o que ocorre cos sentidos (vista, oído, olfato, gusto, tacto): “non adquirimos os sentidos por ver ou oír moitas veces, senón ao contrario: usámoslos porque os temos”. É dicir, **nas cousas que dependen da natureza, primeiro acamos as “potencias” e logo desenvolvemos os “actos” (actividades).**

En cambio, **coas virtudes éticas ocorre todo o contrario (como nas artes)**: “adquirímolos porque antes as exercitamos”; é dicir, neste caso **primeiro repetimos “actos” ata acadar a virtude por costume, isto é a “potencia”**. E pon exemplos disto: así como se adquire a virtude na arte da construción ou na dos músicos citaristas, así tamén ocorre nas virtudes éticas “practicando a xustiza (dikaiosyne) facémonos xustos, moderados (sōphrosynē:temperanza) practicando a moderación e forte (andreia:valentía) practicando a fortaleza. Por tanto, a virtude ética depende do costume e non da natureza.

4.- Será misión de un bo lexistador (gobernante) aprederrlles “bos costumes” aos cidadáns, porque a repetición de actos ata convertelo en “costume” non abonda para acadar a virtude, pois repetindo actos viciosos ata convertelos en costume non nos convertemos en virtuosos, senón todo o contrario; por exemplo tocando a cítara xorden os bos e os malos citaristas e así tamén pasa cos constructores. Por iso fai falta un “mestre” ou “recta razón dun home experimentado” (exemplo de Milón).

5.- Coas virtudes éticas ocorre o mesmo que cas artes (música, construción etc): “as actuacións nas relacións cos demais é o que fai que uns sexan xustos e outros inxustos; as actuacións nos perigos afacéndonos a ter medo ou a ser valentes fai a uns valentes e a outros covardes (valentía=termo medio entre covardía e temeridade).”é así tamén cos apetitos (alma concupiscible de Platón) e coa ira (alma irascible de Platón); uns víranse moderados (temperados: sofrosine) e afables e e outros intemperantes (a temperanza é un termo medio entre os extremos: insensibilidade e intemperanza). E a continuación resume o dito: “Nunha palabra, os modos de ser (o carácter: éthos) nacen de actuacións semellantes...

6.- Na segunda parte do texto que comeza con: “2.-Así pois, xa que o presente tratado non é teórico...” hai que definir a ética e política como ciencias prácticas (para Platón eran teóricas) ou do continxente. E volve a repetir que as accións son as causantes dos costumes. E que hai que actuar de acordo coa recta razón (hai que explicar que as virtudes son “relativas a nós”, cada un ten o seu propio mesotés, pero hai que deixarse guiar pola recta razón dun home experimentado (outra vez vale o exemplo de Milón).

7.- A continuación repite que “estas cousas” (as virtudes éticas) de natural se destrúen por exceso e por defecto, e pon o exemplo da saúde, para empezar con exemplos fáciles para logo volver ás virtudes éticas que son mais difíciles de explicar. E continúa coas virtudes éticas: “Así ocorre tamén coa “moderación” (sofrosine: temperanza), a virilidade (andreia: valentía) e as demais virtudes. O que fuxe de todo, ten medo e non atura nada vólvese covarde (defecto), o que nada teme e se bota a todo afoutado (temerario: exceso)...”o que goza de todos os praceres e non se arreda de ningún, intemperante (exceso), e o que fuxe de todos, como os rústicos, un insensible (defecto). “Polo tanto, a moderación (sofrosine: temperanza e a virilidade(andreia: valentía) destrúense por exceso e por defecto e consérvanse coa moderación (mesotés: termo medio)”.

O que Aristóteles quere dicir é que todas as virtudes éticas consisten nun “termo medio” ou mesotés entre dos extremos viciosos. Por exemplo, as virtudes da temperanza (da alma concupiscible de Platón) e da valentía (virtude da alma irascible de Platón) consisten nun mesotés ou termo medio entre dous extremos; estes dous extremos son o exceso ou o defecto: é dicir a valentía destrúese por defecto coa covardía ou por exceso coa temeridade; e a temperanza destrúese por defecto coa insensibilidade ou por exceso coa intemperanza (o que nunca goza dos praceres sexuais ou que que goza en exceso respectivamente).

INTRODUCCIÓN: As mesmas que para o texto 2.

CONCLUSIÓN: As mesmas que para o texto 2.

PERO ANTES DE COMEZAR A COMENTAR O TEXTO:

Antes de comezar a comentar o texto hai que explicar as características xerais da ética aristotélica: **teleolóxica, eudemonista e intelectualista**.

Tamén que a **felicidade consiste** no que lle é propio á alma humana racional: **desenvolverse como animal racional** que somos, animal con logos. **E anque os cartos, a gloria e os praceres non sexan a felicidade, fan falta en algunha medida para ser felices**, isto é desenvolver o intelecto.

Así a **virtude mais importante é a dianoética ou do intelecto** na súa **función teórica**: esta virtude

dianoética é a **sabiduría** (sofía) como corresponde a un ser racional plenamente desenvolvido (en acto). **A felicidade é a sabiduría**, é dicir, o home mais feliz será **o filósofo** (parecido a como ocorre en Platón). **Pero o intelecto tamén posúe unha función práctica** cuxa **virtude dianoética é a prudencia** (phónesis) que é **importantísima para que a razón ou intelecto inflúa no carácter ou parte irracional e así axude a atopar o termo medio nas virtudes éticas**.

En resumo: gracias á virtude dianoética da prudencia facemos que o noso intelecto actúe sobre a parte irracional para atopar as virtudes éticas como termo medio entre dous extremos viciosos. **Así cando a razón influe no carácter facendo que o home en todas as accións cotiás se comporte de forma mesurada (mesotés) sen excesos nin defectos, isto posibilitará a felicidade, que non consiste nas virtudes éticas, senón na virtude dianoética da sabiduría. O home feliz é o sabio, o filósofo, pero para selo debe ser mesurado en todas as súas accións éticas:** ten que posuír as virtudes éticas mesuradas, para poder alcanzar a virtude dianoética da sabiduría. **Ninguén podería chegar a ser sabio (estudioso), se antes non se comporta con mesura na súa vida cotián.** Se unha persoa deixa que o carácter non esté modulado pola razón a través da virtude dianoética da prudencia, é dicir, **se un home non é prudente e mesurado na súa maneira de comportarse habitual, tampouco terá o repouso, o equilibrio necesario para ser sabio= feliz,** tampouco alcanzará a sabiduría (virtude dianoética na función teórica do intelecto).

TEXTO 4: Política

TEMA: POLÍTICA como organismo vivo: fin ao que tende toda comunidade.

IDEA PRINCIPAL: a polis como a) **comunidade perfecta (autárquica)**, b) **fin (causa final/acto) “natural”** (por physis, non por “nomos” como para os Sofistas) do home como **zoom politikón** e c) **organismo vivo** (organicismo fundamentado no **modelo biolóxico** de toda a súa filosofía).

PARTES DO TEXTO:

I.- Comexa dicindo: De todos os tipos de “comunidade” (familia, aldea, polis) a cidade (polis), e a comunidade que ésta representa (politiké), é a comunidade perfecta, a que abrangue a todas as demais por “apuntar ao ben mais importante” e por iso abrangue todos os demais tipos de comunidade (familia, aldea, amo de escravos)

(Ollo! Primariamente fala dos “cidadáns” da polis, mentres que estranxeiros, mulleres e traballadores non teñen “tempo libre=ocio para ser cidadáns; por suposto aínda menos os escravos, que nin sequera alcanzan a ser seres humanos, senón “instrumentos animados”, anque secundariamente todos os non-cidadáns sexan necesarios para que os cidadáns teñan tempo libre, todos son necesarios para a polis).

- “Así, non están no certo” aqueles que pensan que os distintos tipos de comunidade só se diferencia no número (cuantitativamente) das persoas que o gobernante dunha comunidade ten ao seu cargo, coma se “o gobernante da cidade (politikós), o rei, o cabeza de familia (oikonomikós) e o amo de escravos (despotikós)” veñan sendo o mesmo por diferenciarse só na cantidade de persoas ao seu cargo, “como se dese o mesmo unha familia grande ou unha cidade pequena” (como se a diferencia fose só cuantitativa).

ISTO SERÍA MENOS IMPORTANTE: E incluso se equivocan eses que “non están no certo” no tocante á diferencia entre o rei e o político, pensando que o primeiro “esteá por sí só no poder” mentres que o segundo “cando, de acordo cos principios da súa ciencia, é alternativamente gobernante e gobernado”.

Todo o dito non é verdade “Pero iso non é verdade”: nin os distintos tipos de comunidade se diferencian só “cuantitativamente”, nen a diferenca entre rei e político consiste en estar no poder por si só ou en ser alternativamente gobernante e gobernado.

Aristóteles non aclara neste texto literalmente en qué consiste logo a diferenca entre os tipos de comunidade, nin a diferenca entre rei e político, pero, sendo el o fundador da lóxica, non queda outro camiño que interpretar “polo método de recuición ao absurdo” que: a diferenca entre os tipos de comunidade non reside no número, non é cuantitativa, senón “cualitativa”: a polis ten cualidades que non teñen os demais tipos de comunidade: qué cualidades? Aclarase nas vindeiras partes do texto “Pero isto non é verdade, e o que dicimos será evidente nunha análise (descompoñer en partes simples o composto) segundo o método que estamos a seguir, pois....cómpre dividirmos o composto deica chegar ós simples – as partes mais pequenas do todo-”. Analizando, isto é, descompoñendo o todo (polis) nas súas partes simples (individuos que compoñen a polis), “veremos mellor en qué difiren os uns dos outros”. Os elementos simples deste todo (a polis) difiren non en “cantidade” senón en “cualidade”: isto é, na súa “función” respecto do todo (polis).

II.- A polis (cidade) é “A comunidade perfecta de varias aldeas” e esta perfección consiste na súa “suficiencia” (autarkeia: a traducción “suficiencia” non abarca todos os matices de autarkeia, pois non hai unha palabra equivalente nas linguas latinas, xa que autarkeia abarca a un tempo: independencia das demais polis, autosuficiencia, e participación dos cidadáns no deseño da polis: politeia). É dicir, a característica “cualitativa” que define unha polis é a súa autarkeia, e neso reside a súa perfección.

ISTO SÓ RELATIVAMENTE MENOS IMPORTANTE: Mais en detalle: anque sexa “nacida para vivir”, existe para vivir ben”: a polis claro que é un modo “gregario” de vivir, pero ésta non é a característica máis importante, senón o feito de que existe para “vivir ben”, isto é, de acordo coas características propias do ser humano racional que distingue entre o ben e o mal, entre o xusto e o inxusto: o único ser que, por posuir a linguaxe/razón (logos) pode ser ético: distinguir entre ben/mal, xusto/inxusto (como se explica mais abaixo no texto).

“Por eso toda cidade o é por natureza”, iso é, a polis, a sociedade, é algo por “physis” non por “nomos” (como defendían os Sofistas), “se tamén o son as comunidades previas (familia e aldeas), xa que ela é fin (telos) destas e a natureza é fin”, é dicir, a natureza (physis) de algo é o fin (telos) dese algo, o mesmo que a “natureza” da landra ten como fin ser o carballo, o mesmo que a natureza do potro ten como fin (en-tel-equia) o cabalo etc. é dicir, a natureza de calquera substancia “natural” (modelo biolóxico) non reside tanto na súa “potencia”, senón mais ben no seu acto (entelequia). Así que se a polis (sociedade) é, para Aristóteles, algo “natural” e non “convencional” (coma para os Sofistas), é dicir, se a polis é un organismo vivo (modelo biolóxico de toda a súa filosofía), logo a súa “natureza” consiste no seu “acto” (na súa entelequia, no fin ao que tende para perfeccionarse como tal, pois o “acto” ten primacía sobre a potencia en 3 sentidos: ver a teoría potencia-acto): “Porque o que cada ser é, despois de rematada a súa xénese (acto), é o que dicimos que é a súa natureza, por exemplo, a do home, a do cabalo, da casa. Ademais a causa é o fin (causa final) son o mellor e a suficiencia (autarkeia da polis) é fin e o mellor”.

En resumo deste punto: como a polis é un organismo vivo, nela ocorre o mesmo que en todo ser vivo, a súa natureza defínese polo fin ao que tende, polo acto das súas potencias, nesto consiste a perfección da súa “forma”, pois potencia=materia e forma=acto (íntima relación entre a teoría hilemórfica e a teoría potencia acto): nesto consiste o “organicismo” de Aristóteles referido á

sociedade (polis): a polis é un organismo vivo (modelo biolóxico) igual que calquera outro organismo vivo (carballos -vexetais-, cabalos -animais- ou seres humanos- seres racionais-: todos eles “vivos”, “animados” con “alma”, sexa vexetativa, sensitiva ou racional).

“De todo eso resulta que a cidade é das realidades naturais e que o home é un animal social (zoom politikón)”. É dicir, posto que a sociedade (polis) é unha realidade natural (un ser vivo que tente a actualizar as súas potencias), por iso o home é un animal social, isto é, a súa natureza consiste no fin (telos) ao que tende, e o fin ao que tende é a vivir en sociedade. “e que o asocial por natureza e non por acaso (por azar) ou é inferior ou superior ó home”, a saber, se eres asocial “por natureza” non podes ser un ser humano, senón que serás algo inferior (animal) ou algo superior (deus), ou o que é o mesmo, se eres ser humano, tes que ser, si ou si, “social” porque a eso tende a túa natureza, en caso contrario (que non é posible para Aristóteles) habería que facerlle caso á censura crítica do poeta Homero: “home sen tribu (sen sociedade) sen leis (pois só a sociedade pode prescribilas) sen fogar (pois, como está só, non hai foqueira que alumea a súa compañía).

No seguinte párrafo (aínda dentro do punto II) explica máis en detalle o porqué de que o home sexa un zoom politikón, de que sexa un ser social por natureza. “ Por qué o home é un animal social”, comparando isto con outros animais que viven en sociedade, que son “gregarios” como por exemplo as abellas. É dicir, ¿en qué se diferencian o “ser-social-por-natureza” do ser humano do “ser-social-por-natureza” de outros animais coma as abellas? Pois en que o ser humano posúe o logos (palabra=linguaxe=razón), mentres que as abellas só posúen voz (sonidos non articulados que non podemos chamar logos), porque “a voz é signo do doloroso e do pracenteiro e por iso está presente tamén nos outros animais”, ou sexa: a “voz” só indica que podes indicar o pracer e a dor e isto pódeno facer todos os animais (incluído tamén o animal racional, pero isto non distigue aos animais en xeral do animal racional). “Pero a palabra (logos) é para expresar o conveniente e o danoso, así como o xusto e o inxusto, porque é propio dos homes....ser o único que ten percepción do ben e do mal, do xusto e do inxusto (ética)”. O logos (palabra=razón=linguaxe) distingue ao home de calquera outro animal gregario coma as abellas que só posúen “voz”, porque só o logos distingue entre o ben e o mal (ética) entre o xusto e o inxusto (ética-política). E precisamente é esta característica: o posuír “logos” e non só “voz”, é o que converte ao home nun “ser social por natureza”, pois “a natureza, como dicimos, nada fai en van”. A natureza non concede características que non teñan un telos, un fin, e se o logos é a característica que a natureza lle concedeu ao home sera con algún fin; cal? Pois o fin do logos (linguaxe, razón, para distinguir o ben do mal, o xusto do inxusto) só pode ser “comunicarse”, e este comunicarse con outros xa implica de seu necesariamente o ser social, pois estando só, sen sociedade, non fai falla para nada o logos.

“A cidade (polis) está por natureza antes que a familia e que cada un de nós, pois é de necesidade que o todo estea antes que a parte”, iso quere dicir que “por natureza” (sendo a natureza o fin, a entelequia á que todo ser vivo tende) a polis está “antes” (este “antes” non ten un significado temporal, senón de importancia, de primacía) que a parte, é dicir, o todo (polis: fin ao que tende este ser vivo: a sociedade) ten primacía sobre a parte (cada un dos individuos da polis), igual que o acto ten primacía sobre a potencia. Ésta é outra maneira de expresar o “organicismo” referido á sociedade, a sociedade é un organismo vivo e en todo organismo, en acto, ten primacía sobre a potencia (o individuo considerado illadamente=potencia, tende ao seu fin como animal con logos=vivir en sociedade=acto). Por iso a continuación di: “morto o todo, non haberá nin pé nin man, se non é equívocamente”, é dicir, nun organismo vivo (o todo: a polis), cando este morre, as súas

partes (individuos) xa non existen, porque as partes teñen unha función respecto do todo. “Todo está definido pola súa función e pola súa capacidade, de tal xeito que, cando as cousas xa non son (existen), non se debe dicir que seguen sendo elas, senón algo co mesmo nome”: isto significa: a linguaxe define os nomes das cousas segundo a función que cumpren respecto do todo (nun ser vivo) por iso cando as cousas “xa non son” (non existen como partes de un ser vivo do que formaban parte), “non se debe dicir que seguen sendo elas”, “senón algo co mesmo nome”, a saber, aplicámoslles o mesmo nome, pero o nome xa non responde á función que cumprían respecto do todo, é dicir, este nome é “equivoco” (=dous significados completamente distintos: analoxía do ser), por iso “morto o todo, non haberá pé nin man, senón equivocamente”.

En resumo deste párrafo: neste párrafo Aristóteles, compara o ser vivo “home” con ser vivo “polis”: o mesmo que o home ten partes (mans, pes) que reciben o nome pola función que cumpren respecto do conxunto humano, así tamén a polis, considerada como un ser vivo ten “partes” (os individuos) que reciben o nome (animal con linguaxe para comunicarse en sociedade= o todo) pola función (comunicarse co logos na polis) que cumpren respecto do todo (fin ao que están destinadas): ou sexa: todo ser vivo tende ao seu fin e as partes defínense en función do fin, logo o individuo (animal con logos) tende ao seu fin: a polis, pois a súa función (comunicarse mediante o logos) está definida con respecto ao seu fin (na polis).

CONCLUSIÓN DESTA COMPARACIÓN: Todo isto explica por qué a polis é o fin (entelequia) ao que tende o individuo e tamén os outros tipos de comunidade (familia e aldea): “É evidente, pois, que a cidade é por natureza e antes que cada un, xa que, se cada un illado non é autosuficiente, estará na mesma posición que as demais partes fronte ao todo”. Unha persoa illada, non é ser humano, non é zoom politikón, non é animal con logos, non é ser social por natureza. Esta é unha teima de Aristóteles contra o imperio de Alexandre Magno, pois no seu imperio as persoas serán “idiotés” persoas illadas con respecto ao todo, pois o todo antes era a polis onde se realizan e son felices os animais con logos, pero non os individuos (“idiotas”), perdidos nun imperio con sede en Alexandría, onde a polis perderon todo o seu sentido. “aquel que non ten capacidade de vivir en sociedade, ou que nada necesita pola súa autosuficiencia, non é parte algunha da cidade, mesmamente coma unha bestia (animal: algo inferior a un ser humano) ou un deus (algo superior ao ser humano)”.

Por iso “o home cabal é o mellor dos seres vivos”, cando vive en sociedade, e “así tamén, afastado de lei e xustiza (algo que só en sociedade é posible), é o peor de todos, porque a inxustiza máis inaturable é a que ten armas (medios), e o home por natureza ten armas (medios) prá prudencia (virtude dianoética, na función práctica para acadar o mesotés na ética) e a virtude, pero é posible que as empregue prós seus contrarios (cando non é social=animal)”; “por eso sen virtude (sen capacidade e decisión para ser racional: distinguir entre o ben e o mal, ser xusto) o home é o máis impío e salvaxe (animal) e o peor prás luxurias e as enchentes (non pode atopar a temperanza=sofrosine no tocante ás actuacións das paixóns baixas), mentres que a xustiza é da sociedade (a virtude da xustiza, só é posible en sociedade) porque a xustiza é ordenación da comunidade política, a xustiza é decisión do que é xusto (para acadar a xustiza hai que poder “decidir”, e os que deciden son os cidadáns da politeia para establecer as leis que rixen a polis de xeito “democrático”). Aquí habería que nomear os tipos de xustiza: conmutativa, distributiva e equidade.

EN RESUMO DE TODO O TEXTO: a polis é a comunidade perfecta porque é o fin ao que tenden todas as comunidades (familia, aldea), e as funcións dos compoñentes da polis non se distinguen

pola cantidade, senón pola calidade (función que cumpren respecto do todo). A polis é un organismo vivo igual que calquera outro, por iso a súa natureza consiste no fin (entelequia) ao que tende. E a sociedade é a fin ao que tende o ser humano porque este é un animal con logos (non só con voz) e a natureza non concece nada en van, en consecuencia o logos é para comunicarse en sociedade: zoom politikón. Anque considerado historicamente primeiro ven a familia, logo a unión de familias (aldea) e logo a unión de aldeas (a polis), como a polis é un ser vivo (organicismo) ten primacía o fin ao que tenden todas as comunidades (a polis), igual que ocorre con todo ser vivo o acto ten primacía sobre a potencia. As partes (individuos) reciben o seu nome pola función (cualitativa) que desempeñan con respecto ao todo (polis): O todo (polis: entelequia) ten primacía sobre as partes (individuos: potencia). Aquél que viva fóra da sociedade non pode considerarse ser humano, senón algo inferior (animal) ou superior (deus), por tanto o home é un zoom politikón. Cando non vive en sociedade (único lugar onde os cidadáns participan para establecer as leis) o home é impío e salvaxe (animal), mentres que en sociedade será xusto, porque o que é xusto decídese na ágora en común con demais cidadáns.

COIDADADO: no texto non fala dos que non son cidadáns: mulleres, estranxeiros, escravos..), polo tanto hai que completar o comentario con: definición de cidadà, quenes non son cidadáns, por qué defende a escravitude, xerarquía dos rexímenes políticos (cal é o mellor: politeia e por qué: clase media= termo medio na ética), e o que está subxacendo a toda a política aristotélica, anque non se nome no texto: o imperio de Alexandre Magno).

INTRODUCCIÓN:

- Cando se comezou a discutir o tema ético- político e por qué? (periodo antropológico: sofistas-sócrates: relativismo- intelectualismo)
- Por qué Platón defende unha política “idealista ou utópica” e Aristóteles é realista? Aquí podemos remontarnos ao xuízo inxusto de Sócrates.
- Por qué a política de Aristóteles é unha ciencia práctica (e non teórica, como en Platón) e por qué é empirista (análise empírica de 158 constitucións das polis gregas)?.
- Por qué, tanto Sócrates, coma Platón coma Aristóteles (coas súas diferencias) unen a ética á política, contrariamente aos sofistas que separan ética e política?
- O contexto histórico do imperio de Alexandre Magno é o telón de fondo de toda a política realista e non utópica de Aristóteles (incluso á súa defensa da escravitude), por qué?
- Hai dúas liñas históricas respecto á política: os que separan ética e política (Sofistas, Maquiavelo e contractualistas modernos) e os que unen ética e política (Sócrates, Platón e Aristóteles, liña que continúa na Ilustración: xustiza cortando a cabeza dos monarcas absolutos: división de poderes: Revolución Francesa).

CONCLUSIÓNS: Todas as da política de Aristóteles

- No período Helenístico: os Epicúreos (ataraxia) defenden que o sabio non debe adicarse á política, en cambio os estoicos (apatheia) dicen que sí.
- No período medieval, a política subodínase á igrexa. Tomé de Aquino defende que o poder do monarca venlle dado de Deus, pero indirectamente a través do pobo (parecido a unha monarquía parlamentaria actual) e o mellor réxime é o de clase media (unha política adiantada aos seus tempos, pero herdeira de Aristóteles).
- Na época Moderna: os contractualistas (Locke, Hobbes, Rousseau) seguen a liña dos Sofistas (a sociedade é por acordo= contrato, non por natureza).
- A Ilustración supón unha volta a Aristóteles, no sentido de que a política (Revolución Francesa:

división de poderes e democracia) debe estar fundamentada na ética (debe buscar a felicidade e a xustiza da sociedade: unir ética e política).

- Este proxecto ilustrado, sen embargo, non se levou a cabo no século XIX: Revolución Industrial e explotación da burguesía sobre o proletariado, por iso xurde o marxismo: un intento de acadar a xustiza mediante a eliminación das clases sociais: comunismo.

- No século XX: durante a primeira metade inténtase poñer en práctica a utopía marxista sen éxito (URRS-EEUU, China, Cuba etc.)

- A finais do século XX a Escola de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas) intentan recuperar o proxecto ilustrado, combinándoo coa idea marxista de reparto da riqueza actualizada aos novos tempos e cos avances da psicoloxía de masas (baseada en Freud).

- Hoxe: parece que todo isto fracasou?: campa ás súas anchas o liberalismo económico, a volta aos aranceles, o proteccionismo, a perda de dereitos dos traballadores etc.; ¿vivimos hoxe nunha sociedade que pretende facer unha política baseada na ética?: gobiñase pensando no ben dos cidadáns? Goberna unha “clase media” un “mesotés”? Ou vivimos nas cinzas do réxime ideado no “Príncipe” de Maquiavelo, no que a clase gobernante só pensa no xeito de manterse no poder? (reflexión persoal de cada un).

IDADE MEDIA

SANTO AGOSTIÑO DE HIPONA

TEXTO 1: O problema razón e fe en Agostiño

TEMA: O problema razón e fe na filosofía medieval

IDEA PRINCIPAL: concepción de Agostiño: cre para poder entender: razón e fe son a mesma fonte de coñecemento e a razón está subordinada á fe.

PARTES DO TEXTO:

ANTES DE COMENTAR O TEXTO ACLARAR AS IDEAS BÁSICAS DE AGOSTIÑO:

Por unha banda, **Agostiño adaptou o “platonismo”** para explicar o cristianismo intodu cindo certas modificacións: o mundo sensible de Platón convértese no mundo terreal desta vida e o mundo das ideas pasa a estar na mente divina, sendo **Deus un “creador ex nihilo”** e non só un demiurgo. A **creación é un proceso “libre”** e non “necesario” coma as emanacións de Plotino. **A teoría do coñecemento de Agostiño é racionalista (coma a de Platón) pero non innatista**: pois Deus só **“creou”** a alma de Adán e Eva á súa imaxe e semellanza, isto é “libre” para escoller entre o ben e o mal, mentres que as almas do resto da humanidade son **“traducidas”** en nós a partir dos nosos pais pois herdan o pecado orixinal de Adán e Eva. Por iso, segundo o cristianismo, o home nace en “pecado orixinal” e Deus ten que concedernos a “gracia” para salvarnos; sendo Deus bo, por iso non pode “crear” as nosas almas en pecado orixinal, senón que este procede por “traducción” dos nosos primeiros pais. Polo tanto, como as nosas almas non estiveron no mundo das ideas, senón que proceden da “traducción” de pais a fillos, a alma non pode “recordar” as ideas (non hai reminiscencia), en lugar disto Deus “ilumina” (teoría da iluminación divina) no noso interior algunhas **“verdades eternas”**: verdades matemáticas e **normas morais**.

Pero, por outra banda, Agostiño **tamén utilizou conceptos aristotélicos** que influíron nel a través do neoplatonismo de Plotino: a **teoría hilemórfica** de Aristóteles e os **tipos de alma: vexetativa, sensitiva e racional**. A alma humana é unha imaxe da Santísima Trindade pois está formada por **memoria, intelixencia e vontade**, pero estas non son tres substancias, senón unha soa substancia

con tres atributos; polo tanto **diferenciase de Platón** en que non hai dúas partes mortais e unha inmortal, senón que **toda ela é inmortal**.

TEXTO

PARTE 1.- Comeza falando da razón “esta vantaxe que temos sobre as bestas”. O ser humano posúe a capacidade racional que nos foi concedida por deus, quen nos creou á súa imaxe e semellanza. Deus concedeunos a capacidade racional “en potencia” (Aristóteles) por iso “debemos cultivala ao máximo, volver a esculpila en certo modo”, isto é actualizar esta potencia. Pero podemos reformala? “Pero quen podería facelo, senón o artífice que a formou?” isto é, so Deus podería “reformala”, darlle outra “forma”, pois nós só podemos “deformala”: “Puidemos deformar en nós a imaxe de Deus, reformala non podemos”. É dicir, Deus ten as “formas” ou “ideas de Platón” na súa mente divina e mediante a “teoría da iluminación divina” ilumina no noso interior algunhas verdades coma as verdades morais (os mandamentos). E, como nos creou á súa imaxe e semellanza, concedeunos a “capacidade racional” (a razón en potencia), por iso “debemos cultivala ao máximo”, pero como tamén nos concedeu a liberdade, podemos non facer caso da imaxe de Deus (a verdade) e por iso podemos “deformala”: caer no pecado na desobediencia a Deus (mandamentos), ir en contra da verdade.

PARTE 2: “Temos pois, ...a mesma existencia que os paus e as pedras, vida coma as árbores, facultade de sentir coma as bestas e facultade de entender coma os anxos”. Agostiño fala aquí dos tipos de seres: a) inanimados (sin vida=alma) coma paus e pedras, b) animados (con vida) coma as árbores (alma vexetativa de Aristóteles), ou coma as bestas (alma sensitiva dos animais) e facultade de entender (alma racional) coma os anxos. Nós os seres humanos temos todos estes tipos de existencia e vida. “E así distinguimos cos ollos as cores.....co intelecto as maneiras de obrar”, en especial isto último ten relación directa coa “teoría da iluminación divina”, pois Deus ilumina na nosa mente as “verdades morais”, por iso co intelecto distinguimos o ben do mal, as maneiras de obrar.

PARTE 3: “Todo home quere entender..” esta frase recorda moitísimo a primeira frase da Metafísica de Aristóteles: “todo home desexa por natureza saber”. Pero “non todos queren crer”, é dicir, para un cristián coma Agostiño, todos temos o desexo de entender, porque somos seres racionais e porque fomos creados á imaxe de Deus e por tanto a razón ten como fin o saber. Pero ao mesmo tempo fomos creados como seres con “libre arbitrio”, é dicir, a nosa vontade é libre de crer ou non crer.

A continuación ven a famosa concepción de Agostiño respecto do problema razón e fe: “Dime un home: Entenda eu para que poida crer. Respóndolle: Cre para que poidas entender”. O entender (razón) e o crer (fe) non son para Agostiño dúas fontes distintas de coñecemento, senón que ambas conducen á verdade: Deus. E a razón debe estar subordinada á fe, é dicir, primeiro hai que crer para poder entender e non á inversa: a fe debe guiar a razón para que ésta, como é libre, non “deforme” en nós a verdade (Deus).

Polo tanto, “naceu en nós unha controversia tal”, unha controversia entre razón e fe (entre ateos e crentes). E para solucionar esta controversia debemos acudir a un xuíz que a dirima. “A que xuíz iremos?...ao home polo cal Deus fala. Non vaíamos, pois neste asunto e controversia, aos autores profanos, non sexa o noso xuíz un poeta, senón un profeta”; é dicir, quen pode solucionar este problema, esta controversia, será os representantes de Deus, o clero, o crente “o home polo cal Deus fala” e non un ateo, un “poeta”. En resumo, a razón dos autores non crentes debe subordinarse á fe dos crentes, pois se para os cristiáns só existe UNHA VERDADE e ista reside en DEUS, a razón se quer atopar esta única verdade non ten outro camiño que deixarse guiar pola fe. Ou o que é o mesmo, como a verdade só é UNHA, a razón ten que subordinarse á fe ou que razón

e fe non son fontes distintas de coñecemento senón a mesma non fondo, aunque os ateos non se den conta nun principio.

INTRODUCCIÓN:

- Plantexar o conflito razón e fe.
- Novas ideas do cristianismo fronte ao mundo grego: especialmente a creación ex nihilo.
- Períodos da patrística e representantes
- Síntese platónico-agustiniana: modificacións que introduce Agostiño para adaptar a filosofía platónica ao cristianismo: teoría da iluminación, si fallor sum
- Ideas Neoplatónicas que inflúen en Agostiño: emancións e conceptos aristotélicos: hilemórfica e tipos de alma.

CONCLUSIÓN:

- **Síntese aristotélico-tomista:** Como cristián, tamén para Santo Tomé a verdade é única, pero **"distingue" a razón e a fe** como fontes distintas de coñecemento: a **razón coñece "de abaixo arriba"** partindo da experiencia como fixera Aristóteles, a **fe coñece "de arriba abaixo"** partindo das verdades da fe revelada por Deus.

Por tanto, para Tomé a razón ten:

A) "algúns" contidos propios que non interfíren nos contidos da fe (verdades naturais) .

B) tamén a fe ten "algúns" contidos propios que non interfíren cos contidos propios da razón: (son "artigos de fe": misterio da Santísima Trindade etc).

C) Preámbulos aos artigos de fe: estes son "contidos comúns" á razón e á fe (intersección entre os contidos da razón e os da fe): son os "preámbulos aos artigos de fe" (existencia de Deus, inmortalidade da alma individual, e creación do mundo: son os temas da metafísica: a eles pode chegarse mediante a razón (de abaixo arriba: empirismo de Aristóteles), ou mediante a fe revelada nas Sagradas Escrituras (de arriba abaixo). No caso dos preámbulos a razón (filosofía) non pode contradicir a fe (teoloxía): por tanto, neles a fe é criterio último de verdade: se os filósofos chegan a resultados contrarios á fe, sinal de que se equivocaron e deben corrixir os seus razoamentos. Os preámbulos foron os temas de discusión cos averroístas latinos: como cristián, Tomé non acepta as afirmacións dos averroístas (mundo eterno, alma mortal, dobre verdade).

A concepción de Tomé implica **"certa autonomía da razón"** en algúns temas que non interfíran na fe, pero tamén hai "outros" contidos dos que tratan tanto a razón como a fe: son os "preámbulos aos artigos de fe". Por tanto, **nos contidos comúns ou preámbulos a razón é "serva da fe"** cando os contidos da razón interfíren cos da fe.

Este proceso de "certa autonomía da razón" continúa no século XIV con Ockham (separación radical entre razón e fe). Na época Moderna a autonomía da razón progresa co desenvolvemento da ciencia e filosofía modernas e este proceso de autonomía culminará en Kant na Ilustración: **autonomía absoluta da razón**. O problema continúa ata hoxe: problema de islamismo fronte ao mundo occidental, influencia da relixión nos conflitos actuais. etc. (reflexión persoal).

SANTO TOMÉ DE AQUINO

TEXTO 1: O problema razón e fe

TEMA: O problema razón e fe en Tomé (en toda a filosofía medieval)

IDEA PRINCIPAL: solución ao problema razón-fe en Tomé de Aquino: dúas fontes distintas de coñecemento con algúns contidos comúns: os preámbulos aos artigos de fe. Certa autonomía da razón cando ésta non interfere nos contidos comúns, pero en última instancia: “a razón é serva da fe”.

PARTES DO TEXTO:

ANTES DE EMPEZAR CO COMENTARIO EXPLICAR O AVERROÍSMO LATINO: tres afirmacións contra o cristianismo: eternidade do mundo, a alma do individuo é mortal e teoría da dobre verdade. Os averroístas separan a razón da fe: unha cousa é a verdade da filosofía aristotélica e outra e a verdade da Biblia. Contra eles Tomé “disputou” e estableceu a súa concepción do problema razón e fe da que fala o texto.

TEXTO:

O texto segue o esquema do método da “disputatio”, “sic et non” ou “argumentos a favor e en contra”. Comeza cunha afirmación, logo veñen os argumentos a favor, a continuación os argumentos en contra e a súa crítica, finalmente, o “respondo” ou solución final da tese orixinal.

Parte 1: Comeza dicindo que “a verdade da razón non é contraria á verdade da fe cristián”, é dicir, non hai dúas verdades contrarias como afirman os averroístas latinos (teoría da dobre verdade), senón que, coma bon cristián, para Tomé a verdade é UNHA SOA como afirmou sempre o cristianismo dende as súas orixes.

Anque “a citada verdade da fe cristiá exceda a capacidade da razón humana”; é dicir, os contidos da fe, isto é “os artigos de fe” ou “verdades reveladas” na Biblia, exceden a capacidade da razón, por iso só se poden acadar mediante a fe (son os misterios: trinidad, encarnación de Deus en Cristo etc.): estes son os contidos propios da fe aos que a razón non ten acceso. Isto implica que razón e fe non son a “mesma” fonte de coñecemento, coma para Agostiño, senón que Tomé di que éstas son dúas fontes distintas de coñecemento.

A fe polo tanto “excede” a capacidade da razón, pero “aínda así, aquelas (verdades) que son inspiradas pola razón de xeito natural, non poden ser contrarias a esta verdade”. Continúa aquí Tomé polemizando cos averroístas latinos que falaban de dúas verdades contrarias: a da razón e a da fe. As verdades da razón, isto é, da filosofía aristotélica ou como Tomé as denomina as “verdades naturais” non poden ser contrarias á verdade da fe no tocante aos seus contidos comúns ou “preámbulos”; isto é, non hai “dúas verdades” como afirman os averroístas, senón só unha como afirmou sempre o cristianismo. Cando a razón fala acerca de “verdades naturais” sempre que éstas non interfiran cos contidos da fe, entón a razón será autónoma, pero cando a razón se refira a contidos “comúns” coa fe (preámbulos), entón a razón non é autónoma, non é libre: aquí, nos preámbulos ou contidos comúns entre razón e fe, a razón será “serva da fe”. Neste razoamento percíbese con claridade a diferenza entre o aristotelismo “puro” defendido polos averroístas e o aristotelismo cristiá tomista, é dicir, móstrase cómo Tomé adapta a Aristóteles para explicar o cristianismo.

Parte 2: Agora veñen os “argumentos a favor” ou razamentos que apoian esa afirmación inicial, seguindo o método da “disputatio”. “Pois o que é innato á razón por natureza é evidente que é extremadamente veraz, ata tal punto que non é posible pensar que sexa falso”. Igual que para Aristóteles, tamén para Tomé hai algúns principios lóxicos innatos á razón coma por exemplo o “principio de non-contradicción” (principio básico do logos, que representa a outra cara da moeda do “principio de identidade”, que dende Parménides utilizou toda a filosofía grega). Polo tanto, se o “principio de non-contradicción” é “innato” á razón, e Deus nos creou á súa imaxe e

semellanza, é evidente que é “extremadamente veraz” e “non é posible pensar que sexa falso”, é dicir, non podemos supoñer que as afirmacións da razón sexan contrarias ás da fe.

Parte 2: Continúa agora Tomé aportando outro argumento a favor da afirmación inicial de que a verdade da razón non é contraria á verdade da fe cristián. “E tampouco é lícito crer que é falso o que se ten a partir da fe, logo de ser confirmado de maneira tan evidente por Deus”. Se, como afirma o cristianismo, Deus é a verdade (Eu son a verdade e a vida), entón a fe, isto é a Biblia, é dicir, a “verdade revelada” por Deus nas Sagradas Escrituras, non pode ser falsa. E continúa apuntalando este argumento a favor cando di “Así pois, xa que só o falso é contrario ao verdadeiro, como se demostra claramente ao examinar as súas definicións...”. Aquí Tomé recorre á definición de verdade de Aristóteles (dicir do que é, que é; e do que non é, que non é: *adequatio intellectus et rei*). Se o encerrado é verde, direi verdade se digo que é verde e falsidade se digo que non é verde, é dicir, direi verdade cando o meu intelecto se adecúe á cousa da que falo. O contrario sería dicir falsidade. Por iso “é imposible que a citada verdade da fe sexa contraria a estes principios que a razón coñece por natureza”. Por tanto, se Deus é a verdade como dí a Biblia, logo esta verdade de fe non pode ir en contra do principio de non-contradicción, porque Deus, sendo a verdade, foi o que creou a nosa razón e a verdade deste principio innato á nosa razón debe coincidir coa verdade de Deus. Non hai que esquecer para para todo cristián á verdade é so UNHA, non pode haber “dúas” coma para os averroístas: a verdade en Deus debe ser a mesma que a verdade da mente humana que el creou. “E o coñecemento dos principios que nos son coñecidos por natureza foi inspirado en nós por Deus, xa que el mesmo é o autor da nosa natureza”

Parte 3: outro argumento a favor: “E tamén a divina sabedoría contén estes principios”, é dicir, a mente de Deus está suxeita tamén ao principio de non contradicción (dicir do verde que é verde). “E así, todo o que é contrario a estes principios, vai en contra da divina sabedoría”. É dicir, se a mente divina non pode contradecirse porque está sometida aos principios da lóxica, ir en contra destes principios, isto significa, o feito de “contradicirse” “vai en contra da sabedoría divina”, isto é, a razón humana rexida polo principio de non-contradicción non pode ir en contra deste principio, porque este principio goberna tamén na mente divina: “pois ben isto non é posible en Deus”

Parte 4: Nela Tomé fai unha conclusión xeral a partir de todos estes argumentos a favor. “Logo, o que se obtén da revelación divina mediante a fe non pode ser contrario ao coñecemento natural”. Quere dicir: tendo en conta todos estes “argumentos a favor” da tese inicial, que era “que a verdade da razón no é contraria á verdade da fe cristián”, hai que chegar á conclusión que a fe (revelación divina) non pode ser contraria á razón (coñecemento natural).

No método da “disputatio” este sería o “respondo”, a conclusión final da disputa. Se ben é certo que este método constaba de: a) tese ou afirmación inicial b) argumentos a favor da tese, c) argumentos en contra da tese, d) refutación de destes argumentos en contra da tese e e) “respondo” ou conclusión final; neste texto Tomé suprime os pasos c) e d) para chegar a e) “respondo” ou conclusión final. Ou tamén podemos interpretar que no seu razoamento acerca dos “argumentos a favor” van incluídos indirectamente os “argumentos en contra” e a súa refutación.

EN RESUMO DE TODO O TEXTO: Tomé discute aquí contra os Averroístas latinos partidarios do Aristóteles “puro” que separaban a razón da fe ao afirmar que existen dúas verdades: a da razón (filosofía de Aristóteles) e a da fe (o cristianismo).

Para Tomé a razón e a fe son fontes DISTINTAS de coñecemento e non unha sóa fonte como para

Agostiño. Estas dúas fontes de coñecemento teñen contidos propios (as “verdades naturais” no caso da razón, e os “atigos de fe” no caso da fe), pero tamén comparten contidos “comúns” (os “preámbulos aos artigos de fe”). De ahí resulta que para Tomé a razón ten “certa” autonomía (independencia) cando se refire a verdades naturais que non interfiran nas afirmacións da Biblia, pero cando a razón e a fe se refiren aos contidos “comúns”, isto é, os “preámbulos” (Deus, alma, mundo: os contidos da metafísica) non poden contradicirse, isto é, a razón non pode dicir nada que vaia en contra da fe, ou o que é o mesmo: anque a razón sexa “autónoma” (libre) cando trata de asuntos que non interfiren na fe, en última instancia en todos aqueles asuntos que “tocan” coa fe non é “autónoma”, non é libre, é dicir, en última instancia “a razón é serva da fe”. O texto segue a estrutura do método medieval da “disputatio”, anque neste caso aforra pasos (os argumentos en contra e a súa refutación) para chegar ao “respondo”.

INTRODUCCIÓN: parecida ao texto de Santo Agostiño.

- Plantexar o conflito razón e fe dende os inicios do cristianismo: Novas ideas do cristianismo fronte ao mundo grego: especialmente a creación ex nihilo.
- Períodos da ESCOLÁSTICA
- Recepción de Aristóteles: vía directa e indirecta: averroísmo latino
- Recorrido do problema razón fe: na patrística primeiro enfrontamento (Tertuliano: creo porque é absurdo) logo achegamento (escola catequética de Alenxandría e Agostiño: adaptación do platonismo ao cristianismo). Na Escolástica, primeiro tamén un enfrontamento entre a filosofía de Aristóteles e o cristianismo (averroístas: razón e fe son contrarias: dobre verdade), logo tamén un achegamento (Tomé de Aquino sintetiza a filosofía de Aristóteles co cristianismo). Como?
- Antes de comentar o texto: cómo a sintetiza?: modificación que introduce Tomé respecto de Aristóteles. Síntese aristotélico-tomista: resumo das modificacións que introduce Tomé para adaptar a filosofía de Aristóteles ao cristianismo: esencia-existencia, materia signata quantitate, potencia-acto exténdese á distinción esencia-existencia, Deus como creador e causa exemplar. En resumo: envoltorio aristotélico con corazón platónico: participación da existencia para explicar a creación.

CONCLUSIÓN:

- Dende a aparición do cristianismo xurde o problema razón e fe: pódese considerar como un lento proceso no que a razón vai sendo **cada vez máis “autónoma”** respecto da fe: **“proceso de autonomía da razón”** que **remata** na Ilustración con **Kant: autonomía absoluta da razón**.
Resumo deste lento proceso: todas as posturas fronte ao problema razón fe: **Tertuliano** (enfrontamento: separación) **Agostiño:** hai unha soa fonte de coñecemento: razón supeditada á fe completamente: cre para entender. **Averroístas:** separan razón e fe : teoría da dobre verdade. **Tomé:** distingue razón e fe como dúas fontes de coñecemento e concede só “certa autonomía á razón” (verdades naturais) pero en última instancia a razón “é serva da fe”. **Guillermo de Ockham** (XIV) **SEPARA** radicalmente a razón da fe: a razón non pode “demostrar” a existencia de Deus, nel só podemos crer: fideísmo de Ockham. O proceso de lenta “autonomía” continúa na **Época Moderna** (filosofía e ciencia) ata chegar á **Ilustración** (XVIII) **con Kant: a razón é finalmente completamente “autónoma”**, isto é, independente da fe, é máis, agora a razón é Deus “a deusa razón” e a fe ten que subordinarse á deusa razón (a tortilla deu a volta completa).
- **Hoxe a razón é autónoma?** É independente da fe? Nos asuntos racionais a fe xa non se inmiscúe seguindo os dictados da Ilustración? Ou de algún xeito a razón, o Estado, a democracia, a educación, o modo de pensar a nivel mundial (árabes-europeos) seguen a estar, supeditados, só influidos, ou son completamente independentes da fe? (reflexión persoal).

FILOSOFÍA MODERNA

DESCARTES

TEXTO 1: “Reglas para a dirección do espírito”

TEMA: O problema do método na filosofía

IDEA PRINCIPAL: Necesidade do método (sintético) que faga “progresar” o noso coñecemento.

ANTES DE COMENTAR O TEXTO: INTRODUCCIÓN E ACLARAR AS IDEAS BÁSICAS DE DESCARTES:

- Xiro subxectivista: racionalistas e empiristas
- Descartes “La Flèche”: crítica da filosofía escolástica (non avanza: pérdense en “disputatio”: un edificio en ruínas) e só salva as matemáticas (pola súa certeza e claridade): hai que aplicar o método das matemáticas (dedución) á filosofía, para que esta progrese coma a ciencia moderna: construír o edificio da filosofía dende novas bases sólidas.
- Antecedentes científicos: método matemático de Euclides, método hipotético-deductivo de Galileo
- Antecedentes filosóficos: crítica da filosofía aristotélico-tomista, escepticismo de Charrón e Montaigne, influencia de Agostiño “si fallor sum”.
- Proxecto cartesiano: facer que a razón avance segura coma a ciencia. Eliminar todas as instancias alleas á razón e que a perturban (paixóns, precipitación, prexuízos, educación) e deixar que a razón funcione só seguindo a súa natureza interna (operacións da intuición e dedución), así a razón será “infalible”. Para iso necesítase as regras do método (evidencia, análise, síntese e enumeración: resumir). As regras do método deben aplicarse a todo o conxunto do saber para construír unha “mathesis universalis”, construír unha matemática universal; pero antes de aplicar este método precisamos unha “moral provisional” (cautela e prudencia, evitar indecisións, conservar a tranquilidade da alma (apatheia: influencia estoica), elixir profesión: búsqueda da verdade).

A aplicación das regras do método (descubertas no “Discurso do Método”) deben ser aplicadas a todo o saber (Árbore de Descartes) empezando pola raíz: A metafísica. Isto realizárase posteriormente na obra “Meditacións metafísicas”.

PARTES DO TEXTO:

Parte 1: Comeza dicindo que hai que investigar sempre con método: “é ben mellor nin pensar en investigar a verdade sobre cousa ningunha que facelo sen método”. É dicir, o método é necesario: igual que nas matemáticas e na ciencia que utilizando o método deductivo avanza ou progresan no coñecemento, así mesmo se debe facer na filosofía, e non como facían os medievais anteriores que por falta de método claro perdíanse nas “disputatio” interminables. “pois é moi certo que os estudos desordenados e as meditacións escuras desta caste confunden a luz natural (razón) e cegan os inxenios (intelixencia)”. A continuación afonda nesta mesma idea, dicindo que os que se “afagan a camiñar nas tebras a tal punto enfeeblece a agudeza dos seus ollos (metáfora da razón) que, ao pouco, non poderán aturar a luz do día”, igual que os presos da alegoría da caverna de Platón, que permanecen na escuridade mentres Sócrates sae ao mundo das ideas e tamén se ve cegado ata que se acostuma a ver o sol (a idea de ben); tamén os medievais que se perdían nas “disputas” escuras sen chegar a ver a “luz” (a verdade). Isto mesmo calquera de nós o pode

confirmar na súa experiencia (coidado: Descartes é racionalista, non empirista): “o cal ademais é confirmado pola experiencia, pois moi frecuentemente...vemos que aqueles que nunca se adicaron ás letras, prinuncian xuízos sobre as cousas comúns e correntes con moita mais solidez e claridade que aqueles que botan a vida nas escolas”, aquí vese unha alusión á súa propia educación en “La Flèche” onde estudiaban filosofía escolástica medieval (aristotélico-tomista) da que quedou defraudado, só salvando as matemáticas (método deductivo) pola súa “claridade”, pero en xeral, Descartes pensa que os estudiosos de letras sen método confunden a súa razón e non son claros, os estudos sen método estropean a razón, como podemos comprobar con calquera persoa que non estudiou: a súa razón non está aínda contaminada, por iso xulgan con moita mais “claridade”, anque sexa sobre cousas comúns e correntes. Tamén se pode ver isto na súa propia biografía: decepción ao saír de La Flèche, e busada verdade no “libro do mundo” (época de viaxes enrolado como soldado en distintos exércitos de Europa).

Parte 2: Nela explica o que él entende por método: “Por método entendo as regras certas e fáciles tales que, se alguén as observa rigorosamente, nunca tomará nada falso por verdadeiro”. Nesta obra “Regras para a dirección do espírito” fala de 21 regras, pero logo no “Discurso do método” redúceas a 4 regras (evidencia, análise, síntese e enumeración), estas regras responden á estrutura interna da razón que só consta de 2 operacións: intuición (que abarca as dúas primeiras regras) e dedución (que abarca as últimas 2). A razón vése confundida “toma o falso por verdadeiro” debido a que se ve perturbada por instancias alleas á razón: prexuízos, educación, paixóns (influencia estoica: hai que eliminar as paixóns: apatheia). E se a razón funciona eliminado todo o que a perturba e seguindo o método dos matemáticos (dedución), entón na filosofía ocorrerá o mesmo que está pasando na ciencia, camiñará “aumentando o seu saber progresivamente”, é dicir, a filosofía “progresará” fará síntese de novos coñecementos. “E chegará ao coñecemento de todo aquilo do que sexa capaz”, é dicir, se a razón funciona só atendendo ás súas operacións internas (intuición e dedución) entón nunca se equivocará, nunca “tomará o falso por verdadeiro”, é dicir, se a razón funciona con método sera “todopoderosa”, “infalible” (“soberbia” da razón dos racionalistas, como despois dirá Kant), non terá “límites” como dirán os empiristas, será “capaz de todo” incluíndo a metafísica que defenden os racionalistas e criticará Kant.

Aquí remata o dito no texto, pero hai que completalo resumindo cómo aplica este método á filosofía ou metafísica na obra “Meditacións metafísicas”:

- Dúvida metódica, non escéptica para chegar á unha verdade sólida.
- Os tres niveis de radicalización da dúbida: os sentidos, a imposibilidade de distinguir vixilia do soño e o xenio maligo
- Primeira verdade indubidable: cogito ergo sum (influencia do “si fallor sum” de Agostiño)
- Saída do solipsismo: demostración da existencia de Deus
- funcións da idea de Deus na súa filosofía
- Resumo da teoría das tres substancias e o problema mente-corpo.

CONCLUSIÓNS

- O problema mente corpo (liberdade-determinismo): prantexalo e facer unha historia do problema: “ocasionalismo de Malebranche, harmonía preestablecida de Leibniz, solución de Espinoza e solución de Kant.

TEXTO 2: “Discurso do método”

TEMA: Necesidade do método e as regras do método

IDEA PRINCIPAL: As 4 regras do método

ANTES DE COMENTAR O TEXTO: INTRODUCCIÓN E ACLARAR AS IDEAS BÁSICAS DE DESCARTES: O mesmo que para o texto 1.

PARTES DO TEXTO:

Parte 1. É unha introducción. Antes do comezo do texto, Descartes ven falando de tres métodos que estudou cando era mais xoven en La flèche: 1.- dentro da filosofía o método da lóxica; e dentro das matemáticas 2.- método de análise dos xeómetros e o método da álgebra. A lóxica (do español Ramón Llull) ten o defecto de que só serve para explicar cousas que un xa sabe sen ampliar os nosos coñecementos, os outros dous métodos dos xeómetros e da álgebra refírense a cousas moi abstractas. O dos xeómetros require demasiada fatiga da imaxinación, e o da álgebra ten tantas regras que se volve confuso.

Por iso o texto empeza así: “Foi isto causa de que eu pensara que precisaba buscar outro método que, comprendendo as vantaxes destes tres, estivese exento dos seus defectos”; estes tres métodos son os da lóxica, os dos xeómetros e o da álgebra. Logo o novo método debe eliminar os defectos destes outros 3: non amplía o coñecemento a lóxica, fatiga a imaxinación a xeometría e ten moitas regras confusas a álgebra.

Por iso este método debe ser “sencillo” simple, con poucas regras, porque cando temos moitas leis o método tórnase escuro: “E, como a abundancia de leis fornece decote escusas para os vicios”. A continuación compara as regras do método coas leis de un país, para dicir que demasiadas leis fan o sistema xurídico dun país confuso (pode compararse isto cas distintas leis autonómicas na España de hoxe?) “de xeito que un Estado está tanto mellor regulamentado canto, non tendo senón poucas leis, estas son moi estreitamente observadas”; é dicir, o mesmo que pasa coas leis dun país que cando son moitas fan cofuso o observalas, o mesmo ocorre co método que debe seguir a razón: poucas regras e claras, “así, en lugar dese gran número de preceptos dos que está composta a lóxica” (de Aristóteles), este é un dos seus defectos, “crin que, sempre que tomase unha firme e constante resolución de non deixar de observalos nin unha soa vez, abondaría cos catro seguintes”. Isto é, as regras ou preceptos deben ser poucos e claros e, iso si, sen esquecer seguílos nin unha sóa vez.

Parte 2: trata da primeira regra do método: aceptar só ideas que sexan “evidentes” (claras e distintas), este é o criterio de certeza: “non aceptar ningunha cousa como verdadeira que non coñecese evidentemente ser tal”, toda idea, para ser aceptada como verdadeira ten que se “evidente” (clara e distinta) “non aceptar nada nos meus xuízos senón aquilo que se presentase tan clara e distintamente ó meu espírito que non tivese ocasión ningunha de poñelo en dúbida”. Aceptarei nos meus razoamentos só aquelas ideas que sexan “evidente”: claras e distintas, e por iso non caberá dubidar delas. Por iso logo na obra “Meditacións Metafísicas” utiliza a “dúbida metódica” para acadar a verdade, se dubido dunha idea é porque non é evidente, isto é, non é clara e distinta. Nesta primeira regra a razón utiliza a operación da “intuición: un concepto da mente pura e atenta do cal non me queda ningunha dúbida” como ocorre nas definicións das matemáticas, por exemplo, a definición de recta: distancia mais curta entre dous puntos.

Parte 3: trata da segunda regra do método: a regra do análise, isto é, descompoñer as “naturezas complexas” nas súas partes simples: “dividir cada unha das dificultades que examinase en tantas partes como fose posible”. Influencia do método analítico-sintético de Galileo. “Análise” en grego significa descompoñer o composto nas súas partes simples. Inflúe aquí o método de Euclides e o

hipotético-deductivo de Galileo (tamén chamado analítico-sintético). Unha vez chegados ás partes simples, a nosa razón, utilizando tamén a operación da “intuición” captará a verdade de forma evidente, como na primeira regra.

Parte 4: trata a terceira regra do método: a regra da síntese. “conducir por orde os meus pensamentos, comezando polos obxectos máis simples e máis doados de coñecer, para subir pouco a pouco, como por graos, ata o coñecemento dos mais compostos”, quere dicir, unha vez descompostas as ideas nas súas partes simples para ser “intuídas” con evidencia, logo unirei estas ideas para acadar o coñecemento das ideas mais compostas, pero esta unión deberá ser mediante as regras lóxicas da “deducción” (“supoñendo mesmo unha orde entre aqueles que non se preceden naturalmente os uns a ous outros”). Influencia do método de Galileo: o hipotético-deductivo.

Parte 5: refírese á cuarta regra do método: a enumeración: “facer en todo enumeracións tan completas, e revisións tan xerais, que estivese seguro de non omitir nada”. Nesta regra, como na terceira, a razón usa a operación da deducción.

Parte 6: é un resumo recopilatorio de todo o método. Nel Descartes afirma que se inspirou no método “deductivo” dos matemáticos (xeómetras) “Esas longas cadeas de razóns, todas simples e fáciles, das que os xeómetras teñen costume de se serviren para chegar ás súas máis difíciles demostracións, déronme ocasión de imaxinar que tódalas cousas que poden caer baixo o coñecemento dos homes sucédense unhas a outras da mesma maneira”, é dicir, o método deductivo dos xeómetras pode ser aplicado a todo tipo de saber (tamén a filosofía). E se seguimos este método a razón non fallará nunca, será “infalible” (a confianza na razón todopoderosa dos racionalistas) “e gardar sempre a orde precisa para deducilas unhas das outras, non pode haber entre elas ningunha tan afastada á que finalmente non se chegue, nin tan agachada que non se descubra”, é dicir, a razón utilizada con método non ten límites, é todopoderosa, pode chegar a alcanzar todos os coñecementos, incluídos os da metafísica. E por onde debemos comezar a buscar? “polas mais simples e as mais doadas de coñecer”, pois así mesmo fan os matemáticos “entre cantos teñen con anterioridade procurado a verdade nas ciencias, só os matemáticos puideron atopar algunhas demostracións, é dicir, algunhas razóns certas e evidentes”. Así pois hai que empezar polas verdades simples (mediante a intuición), como fan os matemáticos, para logo tratar (mediante a deducción) chegar a verdades mais complexas utilizando as regras lóxicas da deducción.

AQUÍ REMATA O TEXTO, PERO HAI QUE COMPLETAR CON: o mesmo que dixemos para o texto 1.

CONCLUSIÓN

- As mesmas que para o texto 1.

TEXTO 3: “Meditacións metafísicas”

TEMA: Niveis da dúbida metódica e 1ª verdade “cogito ergo sum”

IDEA PRINCIPAL: segundo e terceiro nivel de radicalización da dúbida

ANTES DE COMENTAR O TEXTO: INTRODUCCIÓN E ACLARAR AS IDEAS BÁSICAS DE DESCARTES:

- Xiro subxectivista: racionalistas e empiristas
- Descartes “La Flèche”: crítica da filosofía escolástica (non avanza: pérdense en “disputatio”: un

edifício en ruínas) e só salva as matemáticas (pola súa certeza e claridade): hai que aplicar o método das matemáticas (deducción) á filosofía, para que esta progrese coma a ciencia moderna: construír o edificio da filosofía dende novas bases sólidas.

-Antecedentes científicos: método matemático de Euclides, método hipotético-deductivo de Galileo

- Antecedentes filosóficos: crítica da filosofía aristotélico-tomista, escepticismo de Charrón e Montaigne, influencia de Agostiño “si fallor sum”.

- Proxecto cartesiano: facer que a razón avance segura coma a ciencia. Eliminar todas as instancias alleas á razón e que a perturban (paixóns, precipitación, prexuízos, educación) e deixar que a razón funcione só seguindo a súa natureza interna (operacións da intuición e deducción), así a razón será “infalible”. Para iso necesítase as regras do método (evidencia, análise, síntese e enumeración: resumir). As regras do método deben aplicarse a todo o conxunto do saber para construír unha “mathesis universalis”, construír unha matemática universal; pero antes de aplicar este método precisamos unha “moral provisional” (cautela e prudencia, evitar indecisións, conservar a tranquilidade da alma (apatheia: influencia estoica), elixir profesión: búsqueda da verdade).

A aplicación das regras do método (descubertas no “Discurso do Método”) deben ser aplicadas a todo o saber (Árbore de Descartes) empezando pola raíz: A metafísica. Isto realízao na obra “Meditacións metafísicas” da que trata o texto.

Para aplicarlle o método á filosofía (seguindo a 1ª regra: evidencia) utilizará a “dúbida metódica” (non escéptica coma a dos escépticos Charrón e Montaigne); é dicir, toda aquela idea da filosofía que non sexa “evidente” (clara e distinta) quedará sometida a “dúbida” e só aceptarei aquelas ideas das que non teña a mais mínima dúbida.

PARTES DO TEXTO.

Parte 1: O texto comeza xa no 2º nivel de radicalización da dúbida: a incapacidade de distinguir a vixilia do soño, pois o primeiro nivel consistía en dubidar da información dos sentidos, pois estes egáñanos ás veces. Neste 2ª nivel de dúbida “supoño que todas as cousas que vexo son falsas”, e “penso incluso que non teño sentidos”, pois se eu non podo distinguir o estar desperto do soñar (La vida es sueño, de Calderón) todo o que me parece percibir polos sentidos podería ser un soño “creo que o corpo, a figura, a extensión, o movemento e o lugar son ficcións do meu espírito”, é dicir, a extensión (atributo da sustancia extensa ou corpo) que se expresa mediante dous “modos (a figura e o movemento) son as “cualidades primarias” (atomismo do mecanicismo científico moderno), as únicas reais sobre as que se constrúe a ciencias empíricas; pero como para Descartes éstas quedan sometidas ao segundo nivel de dúbida, tamén todas as ciencias empíricas quedan en dúbida. Pero entón se todo o mundo externo, incluíndo o meu corpo, está en dúbida “Que poderá, logo, ser considerado verdadeiro? Se cadra, só unha cousa, que non hai nada certo no mundo”. Descartes prantexa aquí a posibilidade de que esteamos abocados ao escepticismo (que non existe a verdade), como defendían no seu tempo Charrón e Montaigne, pero a súa dúbida non é escéptica (para quedarse na falta de verdade) senón metódica (para acadar a verdade indubidable). Por iso esta posibilidade vexa rexeitada na seguinte argumentación do texto.

Parte2: Nesta parte, sigue razoando para tratar de atopar algunha saída ao escepticismo “se hai algunha outra cousa diferente destasalgunha acerca da cal non poida ter a menor dúbida”. Pregúntase se hai algunha idea certa, por exemplo, un deus “Non hai ningún Deus, ou calquera outra potencia que me poña no espírito eses pensamentos?. Neste momento da dúbida, Descartes non demostra aínda a existencia de Deus, iso ocorrerá unha vez descuberta a primeira verdade: o penso logo existo. A esta pregunta contesta que non se precisa supoñer a existencia de un deus

que poña os pensamentos sobre o mundo na miña cabeza, que me faga vivir nun soño “Isto non é necesario, pois quizáis poida eu ser quen de producilos por min mesmo”, é dicir, non fai falla supoñer a existencia de un deus que poña na miña cabeza os pensamentos dubidosos acerca do mundo, pois eu mesmo podería producir estes pensamentos, é dicir, construír o meu propio soño.

Parte 3: “Logo eu, cando menos, non son algunha cousa?, é dicir, pregúntase se o meu pensamento (cogito, alma, eu) non é unha substancia? Porque algo sí está claro, que “dubido” (e dubidar é un modo de pensar) “Dubido con todo, pois que se segue disto? Pode existir o meu pensamento de forma independente do corpo e dos sentidos, ou dependo destes “serei tan dependente do corpo e dos sentidos que non poida ser sen eles?” Dubidei da información dos sentidos (1º nivel) dubidei de que non había nada no mundo (segundo nivel: sería un soño) e pregúntase agora ¿non me convencín de que tampouco eu non era nada? E contesta: “Non, certamente, eu sen dúbida era algo.. (unha substancia)... si pensara nalgunha cousa”.

Parte 4: Agora ben o 3º nivel de radicalización da dúbida: o xenio maligno. “Pero hai un non sei que enganoso, moi poderoso e trambulleiro, que emprega a súa industria en enganarme sempre”. No primeiro nivel de dúbida (que non ven no texto) dubida da información dos sentidos sobre a base de que ás veces nos enganan; no segundo nivel dubida de toda a realidade e dos propios sentidos e do corpo (todo podería ser un soño) e quedan involucradas todas as ciencias empíricas; e agora, no terceiro nivel (o xenio maligno: dúbida hiperbólica) trata de dubidar tamén de todos os pensamentos, pero as matemáticas quedan en pé, pois eu nunca soño que $3+2$ sexan 6 por exemplo, ou que a suma dos ángulos dun triángulo non sumen 180 graos, incluso anque todo sexa un soño, nel as matemáticas (ciencias non empíricas=formais) non fallan (influencia de Agostiño: as verdades matemática e morais son “iluminadas” por Deus na miña mente). Deste razoamento deduce que “Non hai logo dúbida de que eu son, se el (o xenio maligno) me engana; e engáneme tanto como queira que non poderá endexamais facer que eu non sexa nada”, é dicir, o “eu” o “pensamento” a “alma” son “algo”, isto é, unha “substancia” e por moito que todos os seus pensamentos sexan falsos, o propio feito de pensar (dubidar) converte a miña alma nunha “cousa pensante”, en latín, nunha “res cogitans”. Por tanto, “despois de telo ben pensado, e de ter coidadosamente examinado todas as cousas, cómpre concluir, en fin, que esta proposición: “eu son, eu existo” é necesariamente verdadeira”, isto significa, despois de levar a dúbida metódica ata o seu extremo mais esaxerado (a dúbida hiperbólica), podo dubidar de que todos os meus pensamentos sexan falsos, pero non podo dubidar de que polo menos o pensamento é verdadeiro (influencia de santo Agostiño “si fallor sum”), de todo este razoamento se “conclúe” de forma lóxica un principio indubidable para a miña filosofía: “cogito ergo sum”, “penso, logo existo”, disto non podo dubidar, porque esta idea é “evidente=clara e distinta” (como esixía a 1ª regra do método). Así que nas “Meditacións Metafísicas” Descartes comezou aplicando as regras do método mediante a “dúbida metódica, levándoa dende o mais superficial- sentidos- ata o mais profundo -xenio maligno- para ver se atopaba unha idea indubidable un principio certo, evidente, para construír sobre esta base o novo “edificio” da filosofía moderna, e este principio é: *cogito ergo sum*. Este principio verdadeiro é unha “intuición”, agora trátase de ver se podo aplica a segunda operación da razón “a deducción” para desenvolver a miña filosofía.

AQUÍ REMATA O TEXTO: pero eu teño que completalo con:

- Características do cogito
- Problema do solipsismo do eu e o salto á realidade
- Tipos de ideas: adventicias, facticias e innatas

- A partir das ideas innatas de “infinito e perfección” fai a súa primeira demostración da existencia de Deus. A segunda demostración considera a deus como “causa sui” (causa da súa propia existencia) e a terceira demostración é o “argumento ontolóxico” de Santo Anselmo.
- Papel de deus: a veracidade divina
- Resumo das teorías das 3 substancias e os seus atributos: substancia infinita, substancia pensante e substancia extensa.
- Plantexar o problema mente-corpo: en Descartes é o problema entre liberdade (mente, alma) e determinismo (corpo, substancia extensa). Solución incoherente (a glándula pineal) coa súa definición de substancia (aquello que non necesita doutra cousa para existir= independente), que deixa aberto o problema para toda a filosofía posterior.

CONCLUSIÓNS

- Todos os intentos posteriores de solucionar o problema alma- corpo: como mínimo Malebranche, Espinoza, Leibniz e Kant.

TEXTO 4: Discurso do método

TEMA: demostración da existencia de deus

IDEA PRINCIPAL: Parte da idea innata de “perfección” para demostrar a existencia dun ser perfecto: Deus

ANTES DE COMENTAR O TEXTO INTRODUCCIÓN E ACLARAR AS IDEAS BÁSICAS DE DESCARTES: As mesmas que para o texto 3 completandoas cun resumo dos niveis de dúbida, a primeira verdade (cogito rego sum) e os tipos de ideas (adventicias, facticias e innatas). A partires da idea “innata” de perfección comeza a demostración do texto.

PARTES DO TEXTO:

Parte 1: Prantexamento xeral da demostración: Comeza dicindo que o cogito (eu, alma, pesamento) non é perfecto, pois éste dubida, e resulta evidente que coñecer sería mais perfecto que dubidar: “reflexionando sobre o feito de eu dubidar e que, en consecuencia, o meu ser non era completamente perfecto, pois vía claramente que era unha maior perfección coñecer que dubidar”. A continuación pregúntase “de onde aprendera eu a pensar nalgunha cousa mais perfecta do que eu era” e respóndese “coñecín evidentemente que debía ser dalgunha natureza que fose en efecto mais perfecta”. É dicir, se o meu pensamento non é perfecto porque dubida, de onde saquei eu a idea de “perfección”? e adianta conclusión, esta idea só pode proceder de un ser mais perfecto ca min.

Parte 2: Primeiro paso da demostración: é unha idea adventica ou facticia? Qué tipo de idea será ésta da perfección? Adventicia (as que “parecen proceder do mundo exterior, que sigue baixo os 3 niveis da dúbida metódica, e por iso non son fiables), facticia (costruída pola miña imaxinación a partir de dúas adventicias, como a partir da idea de cabalo e a de alas constrúo a de pegaso, que tampouco son fiables por estar feitas sobre adventicias) ou innata? No razoamento Descartes aplica o método de redución ao absurdo dos antigos gregos (Parménides: razoamento sobre o ser)

Así no tocante a estas ideas “adventicias” (“Polo que fai aos pensamentos que tiña de moitas outras cousas fóra de min..”) sobre o mundo, non se preocupa Descartes pola súa orixe (“non estaba preocupado por saber de onde veñen”), porque, como nelas non hai nada superior a min

("non observando nada neles que semellase facelos superiores a min") non se contradicen coa miña imperfección porque no mundo exterior non hai nada perfecto. Polo tanto se fosen verdadeiras, a conclusión lóxica é que non poden selo por depender de min, pois a miña natureza tamén é imperfecta; é dicir, se as ideas sobre o mundo fosen verdadeiras, esta verdade non pode depender de min, pois eu son imperfecto. E se estas ideas son falsas, entón lóxicamente hai que cocluir que eu teño esas ideas da nada, é dicir, están en min por algo que eu teño de imperfecto. En calquera dos dous casos non se preocupa delas Descartes "non observando nada neles (nestes pensamentos) que semellase facelos superiores a min"; é dicir, neste momento da súa filosofía os tres niveis de dúbida seguen en pé ata que remate a demostración da existencia de Deus, logo as ideas "adventicias" seguen estando sometidas á dúbida metódica e non me podo fiar delas, pero podo razonar sobre elas e supoñer se fosen verdadeiras ou falsas para ver que, se fosen verdadeiras, isto non pode depender de min porque eu son imperfecto; e se fosen falsas poden depender da miña imperfección.

Parte 3: Segundo paso da demostración: esta idea ten que ser innata. "Pero non podía ocorrer o mesmo coa idea dun ser mais perfecto có meu". Non ocorre o mesmo con esta idea, porque presenta contradicións co meu ser imperfecto: esta idea si que ten algo "que semella facela superior a min", pois sendo eu un ser imperfecto ¿de onde a saquei?, ¿cal é a orixe desta idea? "Pois era cousa manifestamente imposible tela da nada", é dicir, non pode proceder da miña imperfección, pois o perfecto non pode proceder do imperfecto. É tan absurdo (repugnancia) pensar que o mais perfecto proceda do menos perfecto, como o é pensar que da nada proceda algo (razoamento de Parménides). Por iso esta idea dun ser perfecto non pode proceder de min mesmo (non pode ser adventicia nin facticia). Non pode ser adventicia, pois a perfección non existe nas ideas que teño sobre o mundo, e tampouco poder ser "facticia", é dicir, construída pola miña imaxinación sobre ideas adventicias (como a idea de pegaso: cabalo con alas); por conseguinte, esta idea só pode ser "innata" é dicir, tiven que nacer con ela, pois no mundo non hai nada perfecto e en min tampouco. "De xeito que só quedaba que ela fose posta en min por unha natureza que fose verdadeiramente mais perfecta do que eu era"

Parte 4: Conclusión da demostración. De aquí deduce Descartes a existencia de Deus "para explicalo nunha palabra, que fose Deus". Polo tanto queda demostrado que non só existe o eu penso (penso logo existo) senón que tamén existe Deus "Ao que engadín que, xa que coñecía algunhas perfeccións que eu non tiña, non era o único ser que existía (usarei aquí libremente, se se me permite, as palabras da Escola)". Non só existe o cógito que pensa, senón que hai outro "**ser**" que "**existe**" (Deus), e estas palabras en negriña son as da "Escola", é dicir, as da Escolástica, as que usaban en "La Flèche" para explicarlle a filosofía de Tomé de Aquino: o ser (esencia) distínguese da existencia nos seres creados, mentres que no ser creador identifícanse (en Deus esencia=existencia), por iso usa estas palabras aquí "libremente", é dicir, sen ter en conta os detalles da filosofía aristotélico-tomista.

Parte 4: Corolario da demostración: "Pois se eu fose só e independente de calquera outro, de xeito que tivese por min mesmo o pouco que participaba do Ser perfecto; pola mesma razón podería ter por min mesmo todo o restante...infinito, eterno, inmutable, onnisciente, onnipotente e, en fin, todas as perfeccións que podía observar que están en Deus". É dicir, se o eu, o cógito, o pensamento fose independente, entón tería todas as perfeccións de Deus, eu sería Deus. O "penso logo existo" sería unha substancia, que Descartes define como "aquilo que non necesita de outra cousa para existir" e en sentido estricto esta definición só é aplicable a Deus, anque como di

Descartes (utilizando acríticamente os conceptos medievais: crítica de Heidegger) “análogamente” (en parte con significado igual, en parte con significado distinto) o concepto de substancia tamén se pode aplicar á substancia pensante e á substancia extensa.

AQUÍ REMATA O TEXTO, PERO HAI QUE COMPLETAR CON:

- Papel de deus, veracidade divina
- Resumir a a teoría das 3 substancias que encaixa a continuación do texto
- Platexar o problema do dualismo alma-corpo (liberdade-determinismo): solución incoherente de Descartes: glándula pineal.

CONCLUSIÓN

- As mesmas que para os demais textos: Todos os intentos posteriores de solucionar o problema alma- corpo: Polo menos, Malebranche, Espinoza, Leibniz e Kant.

LOCKE

TEXTO 1: Obra “Ensaio sobre o goberno civil”

TEMA: O “contrato social” segundo Locke

IDEA PRINCIPAL: O “estado de natureza” no contrato social de Locke

ANTES DE COMENTAR O TEXTO: INTRODUCCIÓN E ACLARAR AS IDEAS BÁSICAS DE LOCKE:

- Antecedentes:

1.- **No mundo grego** houbo dúas concepcións acerca da orixe da sociedade:

a) **Os sofistas** (período antropolóxico) diferenciaron entre o que é por “physis (natureza)” e o que é por “nomos (pacto, contrato); e para eles a sociedade (a democracia ateniense) é por “nomos” (por pacto ou contrato) e non por “physis” (por natureza). Pensaban (especialmente os sofistas de 2ª xeración: Caliques e Trasímaco) que se por “natureza” o home é egoísta (coma o neno) e a súa natureza é o dominio do mais forte (coma nos animais), por iso a sociedade (a polis, “democrática” de Pericles) non é algo “natural”, senón o resultado dun “acordo” ou “pacto social”. Como eran relativistas, por iso separaban a ética (relativista: imposible de definir obxectivamente) da política, e adicábanse a ensinar a “retórica” ou arte de convencer.

b) En cambio, **Sócrates, Platón e Aristóteles**, pensan o contrario: o home é un ser social por natureza (especialmente Aristóteles), un “zoom politikón”. Ésta é a razón de que para eles a ética vaia “unida” e “subordinada” á política.

2.- No mundo medieval: Tamén os medievais seguiron a idea de Sócrates, Platón e Aristóteles: o home é un ser social por “natureza” (por physis) unindo e subordinando a ética á política. Pero con algunha novidade: agora a ética redúcese a “obedecer o decálogo” (os 10 mandamentos) e ademais a sociedade debe subordinarse á Igrexa.

Agostiño, seguindo a Platón, resolve o conflito entre Estado (sociedade) e igrexa (cidade de Deus) subordinando a sociedade á igrexa na obra “A Cidade de Deus”. Tamén **Tomé de Aquino**, seguindo a Aristóteles, o fai con algunha variante: o Estado ten un “fin natural” e a igrexa ten un “fin sobrenatural” superior ao Estado. A súa solución consiste en aplicar a súa concepción do problema razón-fe tamén á sociedade e a igrexa: A sociedade é “autónoma” no tocante ao seu fin “natural”,

pero “non é autónoma” (depende e subordínase á igrexa) no tocante ao seu fin “sobrenatural”. E certo que Tomé de Aquino, defende unha política “adiantada” ao seu tempo ao dicir que o mellor sistema político é o de “clase media” (seguindo a Aristóteles) e que o poder do monarca non ven “directamente” de Deus, senón “indirectamente” a través do pobo (semellante a unha monarquía “constitucional” coma a española actual).

3.- No mundo moderno: coa constitución dos Estados Modernos, aparece o chamado “Antigo Réxime” (Monarquías absolutas de dereito divino: os reises católicos por exemplo). O poder dos monarcas é “absoluto” e procede “directamente” de Deus. Ao mesmo tempo, e por outra banda, a filosofía moderna é racionalista (tamén na política) e aplica este “racionalismo” a todos os eidos do saber.

4.- Na Ilustración: Así pouco a pouco, na ilustración pasarase de unha concepción da política “absolutista de dereito divino” (sen explicación racional) a unha explicación racional da política: o Estado ou sociedade é froito dun “pacto ou contrato social”, seguindo nesta idea aos sofistas. Isto ocorrerá primeiro en Inglaterra (“Gloriosa Revolución” do século XVII: 100 anos antes cá en Francia) e logo en Francia coa “Revolución Francesa”. Así o texto encádrase no momento da “Gloriosa Revolución” inglesa, da que Locke, xunto co seu compatriota Hobbes son insignes representantes, mentres que Rousseau se sitúa na “Revolución Francesa” de 1789. Para todos eles a “sociedade” non é algo “natural” (por physis), senón o resultado de un “pacto ou contrato social”, pero cada un dos autores explica o pacto de distinta maneira. Logo todos darán unha explicación do “estado de natureza” (anterior ao contrato social) e das razóns polas que os homes deciden fundar a sociedade (o contrato social).

5.- Dicar algo do “contexto histórico” en Inglaterra especificando que, mentres Thomas Hobbes defende a “monarquía absoluta” dos estuado ingleses no seu contrato social, en cambio John Locke defende a “Gloriosa Revolución” e a separación de poderes de Guillermo de Orange na súa explicación do contrato social.

6.- Explicar as ideas básicas do “estado de natureza” e o “contrato social” en Hobbes (na obra “Leviatán”): nas “conclusiones” do contractulismo de Hobbes aparecen as ideas básicas. Isto sirve de comparación coa maneira na que Locke entenderá o seu “estado de natureza” e o seu “contrato social”.

7.- ASÍ ENTRAMOS NO TEXTO 1, que fala do “estado de natureza” segundo o entende Locke, en comparación a cómo o entende o seu compatriota Hobbes. Xusto antes de entrar no texto: dicir algo das “características xerais” da filosofía de Locke: e o primeiro empirista inglés moderno (contra os racionalistas defenden que a razón ten a súa orixe e límites na experiencia, por iso critican a metafísica), que critica as “ideas innatas” de Descartes e tamén o concepto de “substancia” (“un non sei qué”), isto faino na súa obra “Ensaio sobre o entendemento humano”; pero o texto pertence a outra obra onde aclara as súas ideas políticas “Ensaio sobre o goberno civil”. AGORA SÍ ENTRAMOS DEFINITIVAMENTE NO TEXTO.

IDEA PRINCIPAL: O “estado de natureza” segundo Locke.

PARTES DO TEXTO:

1.- Características do estado de natureza: a propiedade privada. Comeza caracterizando o estado de natureza tal e como el o entende “Pero, aínda que este sexa un estado de liberdade, non é porén, un estado licencioso”. Segundo Locke, no “estado de natureza” (isto é, antes de que o home funde a sociedade mediante ou “pacto” ou “contrato”) o home é “libre”, como tamén pensaba Hobbes, pero para éste último esta liberdade non leva aparelado ningún “dereito” ou o

que é o mesmo, todos teñen dereito a todo, pois neste estado o home é egoísta (un “lobo para o home”: egoísta) e busca a súa autoconservación, seguridade e comodidade, pero como non hai leis “todos teñen dereito a todo ou o que é o mesmo ningún ten dereito a nada. Este home “egoísta” de Hobbes é coma un animal no que prevalece a “lei do mais forte” (Sofistas).

2.- Iusnaturalismo moderno: Sen embargo Locke, engade: esta liberdade “non é, porén, “estado licencioso”; é dicir, aínda neste “estado de natureza” **os homes teñen xa “dereitos naturais”** (Iusnaturalismo moderno iniciado por Hugo Grocio): o home ten dereito natural á **“propiedade privada”** dos produtos que extrae da natureza mediante o seu traballo, e consecuentemente terá **dereito a “defender”** este produto do seu traballo (nesto consiste o “liberalismo político” de Locke, que foi exportado aos **EEUU, que sigue defendendo o dereito natural a ter “armas”** para “defender” os seus dereitos “naturais” ao produto do seu traballo).

3.- Influencia da “lei natural” de Tomé de Aquino no Iusnaturalismo moderno: O texto continúa dicindo que “aínda que o home neste estado (de natureza) teña unha incontrolada liberdade para dispor da súa persona e propiedades, con todo non ten liberdade para destruírse a si mesmo, ou menos a calquera criatura que estea no seu poder”. Nesta frase, Locke é herdeiro do concepto das **“tendencias da lei natural” medieval de Tomé de Aquino:** según éste había unha “lei natural” (que ten o seu fundamento na “lei divina”; que non podemos coñecer) que consiste en que o home: a) **como substancia tende a preservar** o seu propio ser, b) **como animal, tende a procrear**, e **como “racional” tende a vivir en sociedade** (o zoom politikón de Aristóteles). Por iso di “non ten liberdade para destruírse a si mesmo” (isto sería “contra natura”, o suicidio por exemplo, vai en contra da primeira “tendencia natural”: conservarse a si mesmo). Ou “menos aínda a calquera criatura que estea no seu poder”, pois, segundo Tomé de Aquino, as demais criaturas creadas por Deus están ao servizo do ser humano (creado a súa imaxe e semellanza) e por iso non temos dereito a destruír as demais “creaturas” de Deus. “Excepto no caso de que algunha razón máis nobre que a súa preservación o guíase”, é dicir, o home podería destruír as demais criaturas (incluíndo aos demais homes) só se éstas ameazasen o poder de Deus “algunha razón máis nobre que a súa preservación”. Esta **dependencia respecto de Tomé de Aquino móstrase** tamén na seguinte frase: “O estado de natureza ten unha lei da Natureza para gobernarse” esta “lei natural” é unha “pegada” da lei divina (incognoscible para nós nesta vida, segundo Tomé). E esta lei do estado de natureza “é a razón”, terceira tendencia natural, segundo Tomé de Aquino. “a cal ensina a todos os homes....que, sendo todos iguais e independentes, ninguén debe danar na súa vida, saúde, liberdade ou posesións”; como, segundo Tomé a terceira tendencia “natural” é a razón que nos impele a vivir en sociedade, ésta, a razón, ensínanos que non debemos danar aos demais e tampouco as súas **“posesións”: a súa propiedade privada**, esta é **xa unha idea propia de Locke**, que non estaba en Tomé de Aquino. E tamén isto se mostra nas seguintes frases: “sendo todas as persoas a obra dun creador onnipotente e infinito; todos serventes dun Señor soberano” isto é, Deus, “enviados ao mundo baixo a súa orde e negocio, eles son a súa propiedade, a súa obra, e foron feitos para durar mentres el o queira e non mentres a outro lle praza”, é dicir, por iso non temos dereito a “danarnos a nós mesmos” (suicidarse) ou a danar as demais criaturas. E continúa dicindo “E sendo creados con tales facultades (a razón, especialmente), compartindo todos a mesma comunidade de natureza, non pode ser suposta ningunha subordinación entre nós que nos autorize a destruírnos uns aos outros, coma se foramos feitos para outros usos, como as criaturas como as criaturas de inferior rango o foron con respecto a nós”, isto é, entre os seres humanos, creados por Deus á súa “imaxe e semellanza” (coa facultade racional) **non pode haber “subordinación”,** a saber, **“todos somos iguais aos ollos de Deus” como dí a Biblia,** e no pode ser que uns homes dominen sobre outros como si ocorre cos homes respecto dos demais seres da creación ou “criaturas de inferior rango” que, segundo a

Biblia foron están ao servizo do home: o centro da creación.

4.- Conclusión do texto: “Cada un está obrigado a preservarse a sí mesmo” (primeira tendencia da lei natural, segundo Tomé de Aquino), “pola sinxela razón de que, cando a súa propia preservación non estea en xogo, deberá, tanto como poida, preservar o resto da humanidade”, isto significa, seguindo as ensinanzas do mestre Tomé de Aquino, cada un está obrigado a preservarse a sí mesmo (1ª tendencia natural) e cando esta primeira tendencia non estea en xogo, deberemos preservar ao resto da humanidade, pois todos os demais seres humanos son “iguais ante Deus” a nosa “razón” (tendencia herdada de Deus) dinos que debemos preservalo tamén. “E nunca, excepto para facer xustiza a un ofensor, roubar ou prexudicar a vida doutro, ou o que axude á súa preservación, liberdade, saúde, integridade ou bens”; é dicir, non debemos roubar ou prexudicar a vida doutro porque **todos temos “dereitos naturais”**, iso sí, excepto “para facer xustiza a un ofensor” isto é, cando alguén ameaza a propiedade privada (bens), preservación (vida), liberdade ou saúde.

En resumo deste párrafo: Locke, defende o iusnaturalismo moderno, isto é, os homes termos “dereitos naturais” xa antes de fundar a sociedade (no estado de natureza), entre estes dereitos destaca o “dereito á propiedade privada”, fundamento do liberalismo político e económico inglés e norteamericano (establecido na “Gloriosa Revolución inglesa con Guillerme de Orange); e estes dereitos naturais son definidos por Locke meramente de xeito negativo (non danar, non roubar, non ameazar a propiedade de outros etc.) e esta defensa dos “dereitos naturais” ten o seu antecedente na “lei natural” de Tomé de Aquino, que aínda tiña o seu fundamento en Deus na Idade Media, e que agora os modernos “iusnaturlistas” dende Hugo Grocio fundamentan na “razón” humana.

AQUÍ REMATA O TEXTO PERO HAI QUE ENGADIR: que o dereito á **propiedade da terra** para todos o homes por igual, **entra en contradicción cos recursos limitados**: non hai terra de iguais condicións (de fertilidade) para “todos” os homes en Inglaterra, por iso **Locke engade que a apropiación da terra só será “lexítima” se queda unha cantidade suficiente e de igual calidade (fertilidade) para os demais**. Como isto non era posible en Inglaterra, os igleses emigraron a EEUU e apropiáronse da terra dos indios, claro que non pensaron en deixarlles a eles a mesma cantidade de terra e de iguais condición de fertilidade. Con este libro de Locke “debaixo do brazo” os “vaqueros” apropiáronse da terra dos indios nos filmes do “lonxano oeste”.

O TEXTO FALA DO “ESTADO DE NATUREZA” , PERO NON DO CONTRATO SOCIAL: polo tanto a continuación habería que **resumir o “contrato social” segundo Locke: razóns polas que se funda a sociedade** (a paz social e precaria, é insegura) e por iso se precisa un “**Estado Mínimo**” que garanta os dereitos naturais dos individuos; pero este Estado só será “mínimo”, as súas competencias limitanse a garantir os dereitos naturais: **poder xudicial** (arbitrase de conflitos privados), imposición de sancións (**poder executivo**) e o **poder federativo** (para unirse en federacións: os EEUU); este é o “**estado liberal clásico**” no que se sigue apoiando os EEUU, nel o poder non se concentra nunha soa persoa (o monarca absoluto precedente) , senón que os poderes do Estado divídense en tres (lexislativo, executivo e federativo), **en cambio no “contrato social” francés posterior de Rousseau, o poder será tamén divido en tres por Montesquieu**, pero estes tres poderes non coinciden exactamente cos de Locke, pois Montesquieu na Revolución Francesa dividirá os poderes en: **executivo, lexislativo e xudicial**, e esta será a **base da nosa democracia moderna europea** que se diferencia do “liberalismo político” inglés-norteamericano” en que o Estado non é un “estado mínimo”, senón que pode e debe intervir na economía para garantir o reparto dos recursos económicos: “**estado social do benestar**”

CONCLUSIÓN:

- **Comparar o “contrato social” de Locke** que defende a “gloriosa revolución” inglesa e o “liberalismo político”, **co contractualismo de Hobbes** que defende a monarquía absoluta do antigo réxime en Inglaterra encarnada nos estuados e considera o home “malo por natureza” (un lobo para o home (seguindo ao monxe pelaxio que discutira con Agostiño na idade media a maldade do pecado orixinal herdado), **e tamén co contrato social do francés Rousseau** (o home é bo por natureza e a sociedade faino malo: **inflúe coa “vontade xeral” na ética de Kant**), que defende a democracia europea na que o estado debe intervir na economía para garantir a xustiza no reparto da riqueza.
- **Influencia na obra de Rawls** “Unha teoría da xustiza”: en lugar do “estado de natureza” Rawls fala do “velo da ignorancia” como punto de partida para fundar unha sociedade “xusta”.
- **Prantexar a discusión entre “iusnaturalismo” e “positivismo xurídico” no século XX** despois da barbarie de Hitler
- **Reflexión persoal**: hoxe, ¿qué modelo domina” o liberalismo anglo-americano ou o estado social do benestar europeo?

TEXTO 2: Obra “Ensaio sobre o goberno civil”

TEMA: O contrato social

IDEA PRINCIPAL: O contrato social segundo Locke

ANTES DE COMENTAR O TEXTO: INTRODUCCIÓN E ACLARAR AS IDEAS BÁSICAS DE LOCKE:

- As mesmas ideas que para o texto 1.

PARTES DO TEXTO:

Parte1: En qué consiste o “contrato social”. Locke comeza dicindo cómo entende o contrato, é dicir, en qué consiste a sociedade política ou civil: “onde queira que calquera número de persoas se xunten nunha sociedade dispostas a abandonar cada un o seu poder executivo da lei da natureza, e a renunciar a el a favor do poder público, alí e só alí haberá unha sociedade política ou civil”. A sociedade civil fúndase cando un grupo de persoas están dispostas a abandoar o seu poder executivo, pois no estado de natureza todos temos ese poder nas nosas mans coma un dereito natural. Estes dereitos naturais son: dereito á vida, á integridade física, á liberdade, e sobre todo, **dereito á propiedade dos produtos do propio traballo**. E continúa dicindo: “E isto dáse onde queira que un número calquera de homes, en estado de natureza, pase a formar unha sociedade co fin de construír unha persoa ou corpo político baixo a soberanía dun goberno supremo, ou tamén cando calquera particular se une e incorpora a un goberno xa feito”, é dicir, o contrato social ocorre cando se forma unha sociedade que ten por fin contruír un “corpo político”, onde antes non o había; pero tamén cando se xa había constituída unha sociedade mediante o contrato, a ela se une outra persoa ou grupo. Nesto consiste a “commonwealth” ou república inglesa da “Gloriosa Revolución, á cal se uniron posteriormente os seus socios coma Australia, ou Hong Kong, que foi devolta a China hai poucos anos.

Pero, ¿cal é a razón, segundo Locke, de que abandonemos este “estado de natureza” no que xa temos dereitos, para fundar unha sociedade civil? Pois porque no estado de natureza a paz social é precaria e a convivencia está chea de inseguridades por faltar un poder superior aos individuos que garanta e protexa eses dereitos naturais. Por iso os individuos están dispostos a “ceder unha parte” desa liberdade natural, pero só na medida en que sexa necesario para protexer eses dereitos naturais. É dicir, cando se “firma” o contrato social os individuos non perden “toda” a súa

liberdade natural, senón só a necesaria para garantir estes dereitos (Estado mínimo), e o contrato, no caso de Locke, poder ser “revogable” precisamente porque os cidadáns non cederon toda a súa liberdade, mentres que no caso de Hobbes, unha vez fundada a sociedade este contrato será “irrevogable”.

Parte 2: A división de poderes segundo Locke: “xa que neste caso (se un novo se une a un contrato xa “firmado”) autoriza á sociedade ou, o que é o mesmo, ó poder lexislativo dela a facer leis para el”. Para Locke a o goberno da sociedade civil non é “absoluto”, senón que os poderes divídense en tres: **executivo, lexislativo e federativo**. O “poder lexislativo” do que fala o texto sería o parlamento. E estas leis serán de aplicación para o ben público ou común “para a execución das cales é preciso (como para os seus propios decretos) a súa colaboración”. O **poder lexislativo** (parlamento) precisa de outro **poder, o “executivo”** (o goberno) que para poder executalas precisa da “colaboración” do novo socio, sexa este un país da commonwealth ou un individuo que se une ao pacto xa firmado. “E isto po os homes fóra do estado de natureza e dentro daquela república [commonwealth], establecendo un xuíz na terra con autoridade para a determinación de todas as controversias de dereito que xurdan entre eles”, nisto consiste o pacto ou contrato social e non, como pensa Hobbes no seu contrato, partido dun estado de natureza sen dereitos naturais, cedemos a nosa liberdade inicial a un poder “absoluto” (non dividido en tres), contrato que ademáis será inalienable e indivisible, isto é, irrevogable según Hobbes (defensa da monarquía absoluta dos estuardo ingleses).

Parte 3: Diferencia co contrato social de Hobbes: “E onde queira que houbese un número do homes dalgún xeito asociados, que non tivesen tal poder decisivo ó que apelar, entón alí estarán aínda en estado de Natureza”, quere dicir que para que unha sociedade se funde mediante un contrato social que divide os poderes, non abonda con que os homes estén “asociados” pero non teñan un poder lexislativo (un parlamento) ao que apelar, pois neste caso, o de Hobbes, no que os homes ceden o poder ao monarca absoluto (o Leviathán) non teñen un poder lexislativo (un parlamento composto de maxistrados elixidos) ao que “apelar”. Noutras palabras, anque os individuos se “asocien” cedéndolle o poder a un monarca absoluto, iso non é unha “república ou commonwealth”, estes homes aínda “estarán no estado de Natureza”.

Parte 4: &90: conclusión do dito na parte 3: “E polo tanto, é evidente que a monarquía absoluta, a cal é considerada por algúns como a única forma de goberno válida no mundo, é de feito incompatible coa sociedade civil”; isto é, polo tanto, o que Hobbes chama “contrato social” para defender unha monarquía absoluta, en realidade isto non é unha verdadeira sociedade civil, senón que neste caso os homes continúan a estar en estado de natureza. E non o é porque o fin da sociedade civil é evitar os inconvintes do estado de natureza e evitar “eque cada home sexa xuíz do seu propio caso”, poque non hai un parlamento (poder lexislativo) elixido que faga leis independentemente do poder executivo (goberno) que as faga cumprir. E remata o texto repetindo que “onde queira que haxa un grupo de persoas que non teñan tal autoridade á que apelar, e que poida decidir calquera diferenza que entre eles poida aí xurdir, esas persoas estarán aínda no estado de Natureza”, isto é, no contrato social de Hobbes que defende a monarquía absoluta, as persoas realmente seguen a estar no estado de natureza e iso non se pode chamar unha sociedade civil. Nese estado de natureza, “Nel atópase todo príncipe con respecto a aqueles que estean baixo o seu dominio”, isto é, todo “príncipe” ou “monarca absoluto” como defende Hobbes remitíndose ao “Príncipe de Maquiavelo” obra na cal éste defende que “o fin xustifica os medios”: o fin (manterse no poder) xustifica os medios (calquera para manterse no poder, incluso a morte dos súbditos). En toda monarquía absoluta hai o príncipe ou monarca e os “súbditos” (a propia palabra indica a subordinación), mentres que na “sociedade civil” hai só “cidadáns” que só

se subodinan a outros elixidos por eles mesmos.

AQUÍ REMATA O TEXTO, PERO HAI QUE COMPLETALO CON:

- Conclusións do contrato social de Locke
- Comparlalo cos contratos sociais de Hobbes e Rousseau (na Revolución Francesa)

CONCLUSIÓN:

- As mesmas que para o texto 1.

HUME

TEXTO 1: Obra “Investigación sobre o coñecemento humano”

TEMA: Crítica do principio de causa-efecto.

IDEA PRINCIPAL: Crítica do principio de causalidade

ANTES DE COMENTAR O TEXTO: INTRODUCCIÓN E ACLARAR AS IDEAS BÁSICAS DE HUME:

- Xiro subxectivista da filosofía moderna: diferencias entre racionalistas e empiristas no modo de entender o coñecemento: orixe, alcance, método. Facer fincapé nas características dos empiristas modernos e encadrar a Hume como o último dos empiristas modernos que critica a idea de substancia e causa. O texto tratará da segunda crítica.
- Todo o coñecemento procede da experiencia: as noso coñecemento está composto de “impresións”(de sensación ou de reflexión) e de “ideas”. Toda idea que non proceda dunha impresión “ao lume con ela”, todas as ideas da metafísica, coma a idea de sustancia, e polo tanto ao lume coa metafísica.
- Para Hume o noso coñecemento componse de: a) “cuestións de feito” que son empíricas e b) “relacións de ideas” (as matemáticas) que non verdadeiras pero non son empíricas.
- Facer unha historia resumida do “principio de causalidade” ata Hume. Así entramos no texto.

PARTES DO TEXTO:

Parte 1.- O coñecemento empírico das cuestións de feito apoase no principio de causalidade.

Comeza dicindo: “Todos os razoamentos referentes a materias de feito parecen estar fundados na relación de causa e efecto”. Isto é, todo coñecemento empírico, que non sexa unha mera “relación de ideas” (coma as matemáticas) son “cuestións de feito”; nelas apoiase a ciencia empírica coma a física para establecer a súas leis, por exemplo a calor (causa) dilata os metais (efecto). “Por medio desa única relación podemos ir máis aló da evidencia da nosa memoria e dos nosos sentidos”, é dicir, gracias á relación causa-efecto podemos “predicir” o futuro e ir mais aló do que os sentidos e a memoria nos mostra nun momento dado, é dicir, esta relación parece “aumentar” ou “ampliar” o noso coñecemento. **E pon exemplos** desta relación “Se se lle preguntara a un home por qué cre calquera cuestión de feito que non ten presente -por exemplo que o seu amigo está no campo ou en Francia- daría unha razón; e esta sería algún outro feito, como unha carta recibida ou o coñecemento dos seus propósitos e promesas anteriores”, quere dicir, todo coñecemento de feito é empírico pero a experiencia a través dos nosos sentidos é algo “presente” nese momento no que a percibimos, pero se eu xa non teño ese feito “presente”, entón teño que recurrir á miña memoria; por iso cando pregunto a alguén por qué cre calquera

“cuestión de feito” que non teña presente, como que o seu amigo está en Francia, este contestará con outra “cuestión de feito”, por exemplo que recibiu unha carta del ou que xa llelo tiña dito antes. A carta é unha cuestión de feito que funciona como efecto, para crer que o meu amigo está en Francia que sería a causa de que eu a reciba. Os feitos empíricos poden estar “presentes” como a calor que aplico a un metal nun momento presente no que podo describir o que perciben os meus sentidos. Ou ben os feitos xa non están “presentes” pero eu sigo coniderando a un como causa do outro, para iso preciso a memoria, ou dun feito presente (coma unha carta recibida) conclúo a súa causa (que o meu amigo está en Francia).

Outro exemplo: “Un home que encontrase un reloxo....nunha illa deserta, concluiría que unha vez houbo homes nesa illa” entre estes dous feitos (un xa non é “presente”) establecemos unha relación de causa (houbo homes nesa illa) e efecto (por iso atopei o reloxo). Todos os nosos razoamentos que tratan cuestións de feito funciona da mesma maneira “neles suponse constantemente que hai unha conexión entre o feito presente e ese que se infire del”, por exemplo entre o reloxo e o feito de que na illa houbo homes. “Se non houbese nada que os ligase, a inferencia sería completamente precaria”, quere dicir, que nós sempre “supoñemos” que entre os feitos hai unha ligazón ou conexión, pero ¿que pasaría se non houbese ningunha conexión? Pois que o razoamento sería “precario” non seguro, non válido.

Parte 2: A relación causa-efecto é precaria: Agora Hume pon outro exemplo para facernos ver que realmente “supoñemos” unha “conexión” entre feitos que realmente non existe ou que é “precario”: “Oír unha voz articulada e un discurso racional na escuridade garántenos a presenza dalgunha persoa? Nós pensamos que sí, e ¿por qué o pesamos? “Porque estes son efectos de fabricación humans”, é dicir establecemos unha “conexión” entre a voz e a presenza dun home aínda que non o vexamos por estar na escuridade. “Se analizamos todos os demais razoamentos desta natureza atoparemos que están baseados na relación de causa e efecto”. É dicir, toda “cuestión de feito” (que non sexa unha relación matemática entre ideas) apoíase no principio de causa e efecto, entre os que establecemos unha “conexión”.

Parte 3: A relación causa efecto non é “a priori”, senón “a posteriori”. De que clase é a “evidencia” que nos garanten as cuestións de feito? “Aventurareime a afirmar, como proposición xeral que non admite excepcións, que o coñecemento desta relación non se acada en ningún caso por razoamentos a priori, senón que procede da experiencia”, quere dicir, que a relación causa-efecto, é algo que depende da experiencia (é a posteriori) tanto da causa coma do efecto, e non é nunca un razoamento “a priori” ou independente da experiencia (como sí demostrará logo Kant: é un xuízo sintético a priori). Teño experiencia da causa e teño experiencia do efecto e desta experiencia procede a relación que establezo entre estes dous feitos.

AQUÍ REMATA O TEXTO, PERO **FALTA O MAIS IMPORTANTE DA CRÍTICA** DE HUME AO PRINCIPIO DE CAUSA-EFECTO QUE NON ESTÁ NO TEXTO:

5.- O MAIS IMPORTANTE DA CRÍTICA: A relación causa efecto depende da miña experiencia de percibir polos sentidos nun momento “presente” tanto a causa coma o efecto, deste xeito “supoño” que hai unha “relación necesaria” entre a causa e o efecto. Volvamos ao exemplo da dilatacións dos metais (efecto) mediante a calor (causa); se agora no momento “presente” poño calor a un metal verei (“seguramente”) que se dilata, pero esta experiencia só é válida para o momento “presente”, cando pase un tempo xa non é válida, a experiencia presente non me asegura do que pasará no futuro. Pero aínda quedándonos no momento “presente” esta “conexión necesaria” que eu “supoño” entre estes dous feitos, realmente existe? Qué é o que realmente experimento? O único que experimento é que un feito prodúcese “a continuación” (no

tempo) do outro; polo tanto, non hai unha “conexión necesaria”, senón só unha “sucesión temporal”. Isto é aínda mais grave cando un dos feitos non é “presente” coma o feito de eu crer que o meu amigo está en Francia por ter recibido “agora” unha carta del; pois podería estar na súa casa e mandar a un coñecido que envíe a súa carta con matasellos de París para enganarme e facerme crer que está en Francia. En resumo: entre causa e efecto non hai unha “conexión necesaria”, senón só unha “sucesión temporal”, polo tanto, cando os científicos falan da “lei” de dilatación dos metais, realmente non teñen base sólida, pois unha “sucesión” non converte a esta relación en “lei”, e moito menos pode “predicir” o que pasará no futuro, como si pretenden os científicos coas súas leis. Polo tanto, ¿en qué se apoian os científicos para afirmar que as leis físicas, coma a da dilatación dos metais se cumprirán no futuro? Pois só se apoian na errónea crenza de que entre estes dous feitos hai unha “conexión necesaria”, cando só é unha sucesión temporal. E ¿por qué chegan a crer que no futuro sempre que aplique calor a un metal éste se dilatará? Poi soamente no “costume” de ver que no pasado ocorreu e por iso teñen a “crenza” (belief) de que tamén ocorrerá no futuro. Conclusión: entre causa e efecto non hai “conexión necesaria”, logo toda chamada “lei física” non é mais que unha “crenza” só fundada no “costume” de velo no pasado. Pero entón ningunha lei física é “lei” e polo tanto, a física non é ciencia que poida predicir o futuro. Nesto último consiste a crítica de Hume ao principio de causalidade. A súa filosofía remata nun “fenomenismo” e polo tanto nun “escepticismo moderado” (moderado, porque para a vida cotián podemos manter o principio, pero falando de xeito estrictamente científico non). Este será o “problema” deixa prantexado para que Kant o resolva na súa “Crítica da razón pura”.

CONCLUSIÓNS

- **Solución de Kant:** o principio de causa-efecto non “procede” da experiencia como pesaba Hume, senón que a “precede”, é dicir, non é “a posteriori”, senón “a priori”, é unha “categoría” ou “concepto puro” do entendemento que aplicamos para comprender toda experiencia. Así poderán variar as leis concretas da natureza, coma a da dilatación dos metais, pero non o principio “xeral” de causa-efecto: se algún día tras aplicar calor o metal non se dilata o noso entendemento preguntárase cal é a causa de que non se dilate? A estrutura do noso entendemento ten esta estrutura a priori para comprender a experiencia.

TEXTO 2: Obra “Tratado da natureza humana”

TEMA: crítica da idea de substancia.

IDEA PRINCIPAL: crítica da idea de substancia.

ANTES DE COMENTAR O TEXTO: INTRODUCCIÓN E ACLARAR AS IDEAS BÁSICAS DE HUME:

- As mesmas ideas que para o texto 1;
- Xiro subxectivista
- Todo coñecemento procede da experiencia
- PERO NESTE TEXTO: en lugar de facer unha “historia resumida” do principio de causalidade, neste texto fago unha “**historia resumida**” do **concepto de substancia** dende Aristóteles ata Hume. Así entramos no texto.

PARTES DO TEXTO:

Parte 1: Os filósofos derivaron os seus razoamentos da distinción substancia-accidentes (dende Aristóteles). “Preguntaríalle gustosamente ós filósofos que derivaron tantos dos seus

razoamentos da distinción entre substancia e accidente e imaxinaron que temos ideas claras acerca delas”, nesta primeira frase comeza pensando en Aristóteles e cara o final da frase mais ben en Descartes cando fala de “ideas claras”.

Parte 2: É a substancia unha idea que proceda da experiencia? E continua preguntando “se a idea de substancia debe ser derivada das impresións de sensación ou reflexión”, pois para un empirista coma Hume, toda coñecemento válido debe proceder da experiencia, e ésta é sumministrada polos nosos sentidos: as “impresións” (sexan de sensación ou de reflexión), este é o “criterio” para distinguir o coñecemento válido ou “navalla”(seguindo ao seu precedente Ockham) de Hume: se unha idea coma a de substancia non procede de algunha “impresión” empírica, entón non é un coñecemento válido, e por tanto todos os libros que falen dela deben ir “ao lume” (toda a metafísica ao lume). “Se nos é proporcionada polos nosos sentidos pregunto por cal deles e de qué maneira”, de que “impresión” dos sentidos procede esta idea de substancia? “Se é percibida pola vista, debe ser unha cor, se polo oído, un son.....” Pero como resulta evidente que non procede de ningún dos sentidos externos, é dicir, non pode proceder de ningunha “impresión de sensación”, logo continúa preguntando “A idea de substancia, se é que existe, debe logo derivarse das impresións de reflexión”, isto é, se non procede dos sentidos externos, quizá proveña dos sentidos internos. “Pero as impresións de reflexión divídense nas nosas paixóns e emocións, ningunha das cales é posible que represente unha colección de cualidades particulares”, quere dicir, que tampouco pode proceder dos sentidos internos ou impresións de reflexión (que se dividen en paixóns e emocións); non é, por tanto, tampouco ningunha paixón ou emoción, porque ningunha destas representa unha “colección de cualidades particulares”, que é ao que nos referimos cando falamos da substancia.

Parte 3: O concepto de substancia só é unha colección (bundel) de ideas simples reunidas pola imaxinación ás que lle asignamos un nome (defensa do nominalismo de Ockham). “A idea de substancia, así como a de modo, non é senón unha colección de ideas simples reunidas pola imaxinación e que teñen un nome particular asignado”. Refírese aquí ao concepto de substancia e modos de Descartes. É dicir, a substancia (substancia pensante, substancia extensa ou substancia infinita de Descartes) non é algo que exista realmente, senón que só é un “nome” (nominalismo) que lle poñemos nós a un conxunto de ideas para logo sermos capaces de “recuperalas” da nosa memoria.

Parte 4: E como se produce isto? Pois nós percibimos ideas simples como: cor amarela, forma redondeada, sabor amargo, e esta “colección de ideas simples” a nosa imaxinación “reúneas” nun “nome” e así dicimos “limón”, por exemplo, e despois cremos que a substancia limón existe como “substrato” descoñecido que “soporta” estas cualidades ás que chamamos “accidentes” (seguindo as definicións de Aristóteles: aquilo que existe “en s’í” e aquilo que existe “en outro”, ou “modos” según Descartes). “Pero a diferenza entre estas ideas consite nisto: que as cualidades particulares que forma a substancia se refiren normalmente a un algo descoñecido”, pois, xa antes ca Hume o seu compañeiro empirista Locke criticara a substancia coma “un non sei qué”, “ao cal son supostamente inherentes”, os accidentes ou modos (cor, sabor, forma do limón) estarían adheridos á substancia, que sería algo descoñecido segundo Locke, e aínda máis segundo Hume, a substancia só sería o nome que lle poñemos ao conxunto dos accidentes. Así cando atopemos unha nova propiedade dunha substancia coma do ouro, por exemplo, consideráremola coma un novo “accidente ou propiedade” e unirémola ao concepto atigo desa substancia. “O efecto disto é que calquera nova propiedade simple que atopemos que teña a mesma conexión co resto, inmediatamente a metemos entre elas, aínda que non esta na primeira concepción de substancia”. E a continuación explica o exemplo da substancia “ouro”, e dí que cando a ciencia descubre unha nova propiedade ou accidente da “substancia ouro”, coma o ser soluble en “agua

regia" (ácido nítrico + ácido clorídrico), entón engadímola ás propiedades ou accidentes que xa coñeciamos coma a súa cor amarela, o seu peso, a súa maleabilidade e a fusibilidade; é dicir, considerámos esta nova propiedade como un novo accidente desta substancia "unímola ás outras cualidades e supoñemos que pertence ao concepto de substancia como se a súa idea formase parte dela dende o principio". Como conclusión, se o concepto de substancia non é "un non sei que" (como dicía Locke), é dicir, se non é outra cousa que un "nome" no cal "unimos" (bundel) un conxunto de accidentes pola súa contigüidade e relación de causa-efecto, é dicir, é un nome que só representa a "unión" que a nosa imaxinación fai destes accidentes, e polo tanto non é algo "real", por iso o texto remata dicindo que a substancia como "Principio de unión, sendo considerado como a parte principal da idea complexa, dá entrada a calquera cualidade que se manifeste posteriormente, e é igualmente comprendido por ela como as outras que se manifestaron en primeiro lugar". Coa crítica do concepto de substancia e causa, Hume será un crítico da metafísica como apuntamos xa no "xiro subxectivista" da filosofía moderna.

AQUÍ REMATA O TEXTO E O COMENTARIO.

CONCLUSIÓNS

- Nas conclusións hai que poñer como entende Kant o concepto de Substancia e accidentes: o final da pequena historia do concepto de substancia (ver os apuntes). Para Kant, tamén esta é unha "categoría" ou "concepto puro" do entendemento que non "procede" da experiencia, senón que a "precede": a estrutura do noso entendemento está constituída de tal xeito, que o ser humano non pode entender o mundo doutra maneira mais ca considerando as cousas como substancias e as súas propiedades como accidentes. Así Kant demostra que a física de Newton é ciencia e soluciona o escepticismo prantexado por Hume.

FILOSOFÍA ILUSTRADA KANT

TEXTO 1: Obra ¿Que é Ilustración?

TEMA: ATONOMÍA DA RAZÓN

IDEA PRINCIPAL: Cómo entende Kant o concepto de Ilustración

ANTES DE COMENTAR O TEXTO; INTRODUCCIÓN E ACLARAR AS IDEAS BÁSICAS DE KANT E A ILUSTRACIÓN:

1.- INTRODUCCIÓN: Os mesmos contidos que no problema razón-fe, só que agora chamámoslle o "lento proceso de autonomía ou secularización da razón". En resumo: dende a aparición do cristianismo nos inicios da Patrística primeiro a razón é contraria á fe (Tertuliano; creo porque é absurdo), pouco a pouco haberá un achegamento (Escola Catequética de Alexandría Oríxines: inicios na explicación filosófica do cristianismo), a primeira grande síntese entre filosofía e cristianismo será a síntese platónico-agustiniana ("cre para entender", non distingue a razón da fe, ambas son a "mesma fonte de coñecemento": a razón só ten o papel de "aclarar" a fe). Logo, no período escolástico medieval o averroísmo latino "separa" a razón (filosofía de Aristóteles) da fe (cristianismo) coa súa "teoría da dobre verdade", a continuación Tomé de Aquino (aristotelismo cristián) distingue razón e fe: a razón ten "**certa autonomía**" cando trata dos contidos propios (verdades naturais) que non interferen na fe, a fe tamén ten contidos propios nos que non

interfere a razón (os artigos de fe), pero ambas fontes teñen tamén “contidos comúns” ou “preámbulos aos artigos de fe” (estes poden ser demostrados mediante a razón ou cridos mediante a fe: son os contidos máis importantes da metafísica: Deus – se existe-, alma -se é inmortal-, mundo -se foi creado-, tal e como resumirá logo Kant); pero nestes contidos comúns ou preámbulos a razón “non é autónoma”, senón “serva da fe” (*philosophiae ancilla theologiae*). Así pois Tomé concede só “certa autonomía á razón” pero en última instancia ésta non é autónoma, senón serva da fe. No século XIV Guillermo de Ockham “separa a razón da fe”, pois ao criticar o principio de causa -efecto, critica tamén as demostracións da existencia de Deus de Tomé (as 5 vías), por non termos “experiencia” da causa (Deus). Ockham é un “crítico” da metafísica aristotélico-tomista e defende que a existencia de Deus non se pode demostrar mediante a razón, senón só crer mediante a fe. Con Ockham preludíase a escisión posterior entre católicos e protestantes dentro da igrexa (Lutero). Durante a Época Moderna, a razón vai adquirindo máis e máis autonomía: trátase de dar unha explicación racional: na filosofía (racionalismo), na política (contractualismo de Locke) etc. Este “lento proceso de autonomía da razón respecto da fe” culminará no “Século das Luces” (XVII) no que agora será a fe a que se supedita á “Deusa razón”: A maioría de ilustrados defenden o “deísmo” ou “relixión racional” (sen misterios).

2.- Resumir as características da razón ilustrada e as “características xerais da ilustración” (ver o tema da Kant)

3.- A idea kantiana de Ilustración (ver o tema). Así entramos no texto

PARTES DO TEXTO:

Parte 1: Kant define ilustración como “a saída do home da súa minoría de idade, da cal el mesmo é culpable”. Por “minoría de idade da razón” hai que entender “a incapacidade de servirse do seu entendemento sen a dirección doutro”, quere dicir que a razón é menor de idade cando está “tutelada”, cando algunha instancia exterior lle dí o que ten que facer, cando non é “autónoma” (cando non é libre). Pero Kant engade “Un mesmo é o culpable desta minoría de idade cando a causa dela non reside na carencia de entendemento, senón de decisión e valor para servirse del sen a dirección doutro”, isto é, a razón é menor de idade porque non é autónoma, senón “tutelada”, pero desta minoría de idade é “culpable” a propia razón, pois agora que estamos no século das “luces”, da “deusa razón” ésta xa non está obriga a supeditarse a ningún titor, sexa en política pois a Revolución Francesa acabou coa Monarquía Absoluta de dereito divino, sexa en relixión, pois agora a relixión só se acepta en canto que sexa racional (deísmo, relixión racional), sexa da “ignorancia” que en tempos pasados sufría a maioría da poboación, pero agora coa publicación da “Enciclopedia” o saber está ao alcance de calquera nas bibliotecas públicas que se fundan nesta época. Para a Ilustración a Historia xa non é “algo fixo” supeditado ao sobrenatural, coma para o cristianismo dende Agostiño, un proceso sen avance que serve só á salvación no xuízo final, senón que a Historia é agora un proceso exclusivamente natural baseado na idea de “progreso” mediante a razón en todos os ámbitos (filosofía, ciencia, política, técnica, etc.). Así hai que entender a frase de Kant “un mesmo é o culpable desta minoría...cando a causa ..non reside na falta de entendemento, senón de decisión e valor para servirse del sen a dirección doutro”, Agora, no século da razón, no século onde a razón é a instancia suprema en todos os ámbitos, no do saber coa Enciclopedia, no da política coa división de poderes, tamén no da filosofía, agora que a razón xa non está “obrigada” a estar ás ordes de unha instancia superior coma a fe, senón que é esta instancia suprema, ésta, a razón xa non lle pode “votar a culpa” a ninguén, ela mesma é a “culpable” de non “servirse do seu propio entendemento”, e precisamente esta “culpabilidade” ten a súa raíz na carencia “de decisión e valor para servirse del (entendemento) sen a dirección doutro”. É dicir, neste século de “autonomía” plena da razón, no

que a razón non se supedita a nada superior porque ella mesma é esta instancia suprema, se aínda agora os homes non se sirven da razón a culpa é deles mesmos, por “covardía”. Por iso continúa Kant coa súa “divisa da ilustración”: “sápere aude” (atrévete a saber, non sexas covarde e preguiceiro “preguiza e covardía son a causa pola que unha tan grande parte de homes moito despois de que a natureza os ceibara da dirección allea (naturaliter maiorennes), sigan emporiso a ser con gusto toda a vida menores de idade”, isto é, despois de que moitas persoas sexan, dende o punto de vista natural, maior de idade (hoxe con 18 anos), sen embargo continúan toda a vida a ser menores de idade, por preguiza e covardía. E por qué moitos homes seguen a ser menores de idade, isto é, deixanse “tutelar” por instancias alleas (relixión, país, escola, política etc)? Pois porque “É tan cómodo ser menor de idade”, é moito máis cómodo deixar que outros tomen as decisións por un, é moito máis fácil non asumir responsabilidade das propias decisións, (hoxe: é moito máis doado ver o fútbol na tele e desentenderse dos graves problemas políticos, dos inmigrantes que morren nas pateras, por exemplo). “Se teño un libro que pensa por min, un director espiritual que ten unha conciencia moral para min, un médico que me prescribe unha dieta, etc, daquela non preciso molestarme. Se podo pagar, non teño necesidade de pensar; xa haberá outros que asuman por min tan amoladora tarefa”. Ademais, “A inmensa maioría dos homes (...) consideran que o paso cara a maioría de idade, ademais de pesado, é perigoso: iso procuran os titores que se encargan bondadosamente do seu control”, isto é, ademais a maioría de homes cre que o facerse maiores de idade, isto é, ser autónomos, ser libres e responsables das propias decisións é non só “pesado” senón tamén “perigoso”, porque se todas as persoas fosen maiores de idade xa non farían falta “titores” de ningunha clase (curas, políticos etc), e precisamente isto é o perigoso, que as autoridades que exercen o “control” xa non serían necesarias, porque cada asumiría o seu propio control. Algo parecido lle aconteceu a Sócrates acusado no xuízo de “corromper á xuventude”, metres que o que facía era ensinalles o método maiéutico, da comadrona, lles ensinaba a ser ilustrados, autónomos, pero isto sempre representa un “perigo” para as autoridades políticas que non poderían dicirnos o que temos que facer.

Parte 2: “Para a persoa individual é daquela difícil dar saída dunha minoría de idade case convertida en natureza”. Cada un de nós “individualmente” temos moi complicado saír desta minoría de idade, que se converte case na nosa “natureza” durante toda a vida. Kant distingue entre “uso privado da razón” e “uso público da razón”. O uso privado da razón refírese ao uso da razón no noso posto de traballo, no exército etc. aquí a razón ten que cumprir as normas establecidas, refírese á “disciplina” e “orde” que esixe o monarca ilustrado Federico II de Prusia e de onde procede o amor pola disciplina dos actuais alemáns. Pero cando estamos fóra do noso posto de traballo, débese fomentar o “uso público” da razón, a exposición pública das propias ideas, e este uso non debe estar “tutelado” nin coartado por ningunha autoridade; tamén Federico II de Prusia fomenta este uso público “razoade todo o que queirades e sobre o que queirades, pero obedecede”. Cando nun país domine este uso público “Ben mais posible é, pola contra, que o público se illustre por si mesmo”, é dicir, cando un país é ilustrado, concede autonomía aos seus cidadáns, concede “liberdade”, entón o público non tardaría en autoilustrarse “así será, de certo, case inevitablemente con só que se deixe en liberdade”. Porque neste caso, mesmo os que antes eran “titotes”, agora algúns pensarán por si mesmos e propagarán ao ser redor este espírito “da vocación de todo home a pensar por si mesmo”.

AQUÍ REMATA O TEXTO. PERO HAI QUE COMPLETAR CON:

- A crítica da razón (ver apuntes). A razón para Kant ten que ser “crítica”, isto é, “autónoma”, unha razón que se somete a xuízo sendo ela mesma o único xuiz; tanto no que respecta á teoría do

coñecemento (Crítica da razón pura) como no que respecta á ética (crítica da razón práctica). Non pode ser unha “razón dogmática” coma a dos racionalistas (“idade infantil da razón”), nin unha “razón escéptica” coma a dos empiristas (só unha mera “censura” da razón, só un lugar de paso pero non de residencia da razón), senón que debe ser unha razón crítica: dirimir exactamente a onde alcanza os seu poder e ónde están os seus límites.

CONCLUSIÓNS

- Este “proxecto ilustrado” como lle chaman os representantes da Escola de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Habermas..) truncouse xa no século posterior o XIX coa “Revolución Industrial” onde os capitalistas (burgueses) donos das fábricas “explotaron” ao proletariado, razón pola que Marx tentou buscar unha solución a esta inxustiza (irracional) mediante a eliminación das clases sociais para chegar a un comunismo. Esta idea foi posta en práctica durante o século XX (Revolución Rusa, Nazismo e logo a Unión soviética, China, Cuba, en resumo bloque do leste). Pero este “proxecto ilustrado” de facer a vida mais xusta e racional “fracasou” segundo Adorno e Horkheimer na súa obra “Dialéctica da Ilustración”. Segundo os autores da Escola de Frankfurt a finais do século XX hai que “recuperar este proxecto ilustrado” pero adaptalo as novas circunstancias deste século mediante outra aportación coma a psicanálise, psicoloxía de masas etc.
- Vivimos hoxe nunha sociedade ilustrada? Opinión persoal razoada.

----- 0 -----

OS SEGUENTES TEXTOS DE KANT DIVÍDENSE EN A) TEXTOS DE TEORÍA DO COÑECIMENTO E B) TEXTOS DE ÉTICA.

AGORA IMOS DESEÑAR UN “ESQUEMA” TIPO PARA TODOS OS TEXTOS DA PARTE A) E OUTRO ESQUEMA TIPO PARA TODOS OS DA PARTE B)

TEXTO 2: Obra “Prolegómenos...”

TEMA: síntese entre racionalismo e empirismo: a crítica da razón

IDEA PRINCIPAL: Pregunta crítica: é posible a metafísica como ciencia?

ANTES DE COMENTAR O TEXTO: INTRODUCCION E ACLARAR AS IDEAS BÁSICAS DE KANT:

INTRODUCCIÓN:

- Resumir o “**xiro subxectivista**” da filosofía moderna: características e representantes do racionalismo e empirismo; rematando co “escepticismo moderado” de Hume: crítica do principio de causalidade e de substancia: Problema prantexado por Hume: a ciencia (fica de Newton) non é mais ca un coñecemento probable apoiado na crenza (belief).
- “**xiro copernicano**” non só o suxeito ten primacía sobre o obxecto (xiro subxectivista) senón que é o suxeito o que “constitúe” o obxecto (xiro copernicano). Ver apuntes
- Kant **sintetizará as ideas do racionalismo** “dogmático” (a priori) coas ideas do **empirismo** “escéptico” (a posteriori): ningún deles ten “toda” a razón, pero ambos teñen “parte” de razón. No coñecemento o suxeito pon elementos “a priori”, pero tamén se precisan os elementos “a posteriori” Isto farao na súa obra mestra “Crítica da razón pura”, pero como esta obra non foi comprendida pola súa dificultade, Kant escribirá unha especie de resumo das ideas básicas que

titulou “Prolegómenos a toda metafísica futura que haxa de poder presentarse como ciencia”. A esta obra pertence o fragmento.

PARTES DO TEXTO:

Parte 1: Crítica de racionalistas e empiristas. “Así pois, asemade enfastiados do dogmatismo que nada nos ensina e máis do escepticismo que nada nos promete, nin tan sequera o retiro nunha lícita ignorancia”; o “dogmatismo” refírese á filosofía da corrente racionalista moderna que crialo no poder “absoluto” ou “ilimitado da razón”, pois sempre que ésta se use con método acadará un coñecemento verdadeiro incluíndo os temas da metafísica (Deus, alma, mundo) como pensaba Descartes nas súas “Meditacións metafísicas”. En cambio o empirismo rematou coa crítica de Hume ao principio de causalidade e de substancia, é dicir, rematou no “escepticismo” respecto do coñecemento “que nada nos promete”. “Nin sequera o retiro nunha lícita ignorancia (como pensaba Nicolás de Cusa na súa obra “A docta ignorancia” no Renacemento), porque ao mesmo tempo que Hume critica a ciencia (porque as súas “leis” só se apoian no principio de causalidade e éste non non ofrece unha “conexión necesaria”, senón só unha “sucesión temporal” entre dúas “cuestión de feito”), o seu compatriota Newton publicaba a súa “Philosophia naturalis principia mathematica” (os principios matemáticos da filosofía natural) fundando así a Física Clásica. Por iso Kant continúa dicindo “requiridos pola importancia do necesario coñecemento”, non podemos quedarnos no “escepticismo” de Hume, pois contradice a física de Newton, así que estamos obrigados a solucionar este problema. E continúa “e desconfiados, pola longa experiencia, verbo de todos aqueles coñecementos que coidamos posuir, ou daqueles que se nos ofrecen baixo o título da razón pura”, temos que “desconfiar” dos coñecementos que coidados posuir, porque os empiristas escarmentáronos facéndonos ver que os coñecementos que criamos posuir por experiencia “inxénua” son falsos, e tamén debemos “desconfiar” dos coñecementos que nos ofrece a “razón pura”, é dicir, a razón dos racionalistas, que é “pura” (pois non contén nada “empírico”), e deduciu os seus coñecementos a partires das ideas innatas da propia razón, sen ter en conta a experiencia. En resumo, temos que “desconfiar” dos coñecementos da experiencia “inxénua”, tal e como nos ensinaron os empiristas, e tamén dos coñecementos innatos da razón pura dos racionalistas, como tamén nos ensinou o empirismo.

Parte 2: É posible a metafísica. Así que só nos queda un camiño “o unico que nos queda é unha pregunta crítica, consonte a cuxa resposta podemos no futuro dispoñer o noso proceder”, é dicir, nin o “dogmatismo” racionalista, nin o “escepticismo” empirista son válidos, senón a “crítica”, isto é, someter a crítica non só os “feitos” da razón, senón á razón mesma (isto é o que se realiza na “Crítica da razón pura”). A “pregunta crítica” que debemos responder é “É posible, en xeral, a metafísica?” Esta é a pregunta que dirixe toda a “Crítica da razón pura”. Dende o nacemento da metafísica con Aristóteles (anque foi Andrónico de Rodas o que a bautizou así), esta considerouse como a “ciencia suprema” a “ciencia buscada” a “ciencia dos primeiros principios e das primeiras causas” (así Aristóteles), unha ciencia ou “filosofía primeira” que contén todos os principios das demais ciencias que serían, segundo o “estaxirita” “filosofías segundas” ou unha Onto-teoloxía como di o alemán Heidegger. Os medievais coma Tomé defenderon a Metafísica adaptandoa ao cristianismo (esencia-existencia, deus creador, etc) e na Modernidade Descartes, Espinoza e Leibniz tamén a defenderon apoiándose na súa confianza no poder “ilimitado” da razón. Os empiristas modernos ingleses (Locke, Berkeley e especialmente Hume) criticaron a metafísica por non ser un coñecemento que se apoie na información subministrada polos nosos sentidos, por non ser un coñecemento empírico. Agora Kant vese na obriga de solucionar esta dilatada controversia: é a metafísica unha ciencia ou non? “Pero esta pregunta, non obstante, non ha de

ser respondidas con obxeccións escépticas fronte a unha metafísica existente”, isto é, esta pregunta non se responde mediante unha mera “censura” da razón (como chama Kant ao escepticismo empirista de Hume), non se trata de “facer obxeccións a unha metafísica xa existente” coma a de Descartes (substancia pensante, extensa e infinita), “(pois agora xa non damos por boa ningunha)”. Senón que esta pregunta debe ser respondida “a partir do concepto problemático dunha tal ciencia”, Kant chama “concepto problemático” a un “concepto dunha cousa cuxa posibilidade non podemos afirmar nin negar”, porque este concepto non pode ser aplicado a ningún obxecto da nosa intuición sensible empírica. Non nos preguntamos por unha metafísica existente coma a de Descartes ou Aristóteles, senón por unha metafísica “en xeral”, “Se é posible, **en xeral**, a metafísica?” Por iso, a “Crítica da razón pura” ten que resolver esta pregunta estudando a fondo o “alcance” da nosa razón, que é o que pode coñecer (categorías aplicadas a fenómenos da experiencia) e que é o que non pode coñecer (categorías aplicadas a “noúmenos” que nunca están na nosa experiencia) e nesto consiste a “crítica” da razón. Os empiristas coma Hume, en cambio, non someten á razón a unha “crítica” profunda, senón só a unha “censura” e cando rexeitan a metafísica, rexeitan unha “metafísica existente”: a de Descartes, pero non estudian se o poder da razón alcanza “en xeral” a poder facer ciencia dunha metafísica, sexa cal sexa, é dicir, dunha metafísica entendida como “concepto problemático”, independentemente de que exista ou non.

AQUÍ REMATA O TEXTO. PERO HAI QUE COMPLETAR CON:

- Un resumo escueto da Crítica da razón pura”. Hai 3 facultades do coñecemento: sensibilidade, entendemento e razón. A sensibilidade percibe (intúe) e para iso precisa elementos a priori (espacio e tempo) e elementos a posteriori (impresións sensibles). O entendemento comprende o percibido na intuición mediante conceptos: hai conceptos “puros” ou “categorías” (12 e non 10 como en Aristóteles, as de Kant son gnoseolóxicas, mentres que as de Aristóteles ontolóxicas) estas son os elementos a priori do entendemento, pero estas categorías teñen que ser aplicadas a “fenómenos” (intuídos na sensibilidade nun espacio e nun tempo) que son os elementos a posteriori do entendemento. A razón non aplica categorías a fenómenos, senón a noúmenos, por iso o coñecemento da razón non é verdadeiro coñecemento, senón só unha “apariencia de coñecemento” (“ilusión transcendental”), estes coñecementos falsos da razón trátaos na “Dialéctica Transcendental” e son: “**antinomias**” (idea de mundo: Cosmoloxía Racional), “**paraloxismos**” (idea de alma: Psicoloxía Racional) e “**ideal da razón pura**” (idea de Deus: Teoloxía Racional). A Cosmoloxía Racional, Psicoloxía Racional e Teoloxía Racional son as tres partes que compoñen a Metafísica do seu mestre racionalista alemán Wolf. A conclusión da “Crítica da razón pura” é que os obxectos dos que trata a metafísica non son “fenómenos”, senón “noúmenos, e o noso coñecemento só alcanza a coñecer “fenómenos” (categorías aplicadas a obxectos empíricos), logo a metafísica non é posible como ciencia porque aplica “categorías” a “noúmenos”. Por iso Kant titulou esta obra que pretendía resumir a súa “Crítica da razón pura” así: “Prolegómenos a toda metafísica futura que haxa de poder presentarse como ciencia”, isto significa, se calquera metafísica futura pretende presentarse coma unha ciencia, antes terá que rebater o que eu, Kant, aquí demostrei: que a metafísica en xeral (concepto problemático) non é posible como ciencia.

CONCLUSIÓN

1.- Dos prolemas da filosofía de Kant (cousa en si) arrancou o “idealismo romántico alemán” (Fichte, Schelling e Hegel): Fichte: partiu da crítica ao concepto de “cousa en si” kantiano e da “Crítica do xuízo” de Kant. Se a “cousa en si” é o límite negativo do coñecemento humano, entón

eliminemos a “cousa en sí” e quedémonos coa “espontaneidade” (actividade) do entendemento, así remataremos nun idealismo non transcendental, senón absoluto coma o de Hegel.

- a) Idealismo subxectivo de Fichte
- b) Idealismo obxectivo de Schelling
- c) superación “dialéctica” dos dous anteriores no idealismo absoluto de Hegel.

2.- Inflúe nas **Escolas Neokantianas** posteriores: Hai dúas:

a) Na Escola **de Marburgo (Natorp e Cohen)**: que se centran na formulación da ciencia segundo Kant : xiízos sintéticos a priori.

b) Na Escola **de Baden**:

- Wilhelm **Windelband**: que distingue entre ciencias nomotéticas (naturais exactas) e idiográficas (sociais: estudan non as normas -nomos-, senón os feitos histórico-sociais que son “unicos” idio: do grego individuais). Esta escola é a que distingue entre “natureza” e “cultura” (ciencias nomotéticas e idiográficas). A liña que estuda as ciencias idiográficas inflúe no “historicismo” de Dilthey.

- Heinrich Rickert: céntrase no estudo dos valores (ciencias sociais). O estudo dos valores continuará na filosofía de Max Scheller.

3.- **Tamén na fenomenoloxía de Husserl (mestre de Heidegger)**: segundo Husserl hai que recuperar a realidade (perdida na filosofía do idealismo alemán). O coñecemento humano ten un “a priori” como dixo Kant, pero non só subxectivo ou formal (noesis), senón tamén obxectivo (noema) ou material. Así a divisa da súa filosofía é “**As cousas mesmas**”: estudar as cousas mesmas sen eliminando a carga histórica de prexuízos (**epoché**: poñer entre paréntesis os coñecementos previos e centrarse no obxecto fenomenolóxico). No coñecemento humano prodúcese unha conxunción da intencionalidade do suxeito cognoscente (noesis), pero esta intencionalidade diríxese cara ás cousas coñecidas (noema). Por iso significa unha recuperación do obxecto, eliminado polos idealistas.

4.- **Tamén na psicoloxía da Gestalt** (Max Wertheimer e Wolfgang Köhler. Esta escola alemana do psicoloxía afirma que o noso coñecemento dos obxectos réxese por unhas leis que son “a priori”: continuidade, peche etc. Por iso en certo modo nós “costruímos” os obxectos. Nesto coinciden con Kant.

TEXTO 3: Obra “Kritik der reinen Vernunft” (Crítica da razón pura)

TEMA: coñecemento puro (a priori) e empírico (a posteriori)

IDEA PRINCIPAL: Coñecemento “a posteriori” e “a priori” (síntese entre empirismo e racionalismo): Todo coñecemento “comeza” coa experiencia (elementos “a posteriori” dos empiristas), **pero non todo “procede”** dela (elementos **a priori** dos racionalistas)

ANTES DE COMENTAR O TEXTO: INTRODUCCIÓN E ACLARAR AS IDEAS BÁSICAS DE KANT:

-O esquema é o mesmo que para o texto 2.

- O texto comentase coa teoría que ven despois do texto 2 no apartado “hai que completar con”.

PARTES DO TEXTO:

Parte 1: A orixe do coñecemento é a experiencia (coñecemento a posteriori: empiristas). “De que todo coñecemento comeza coa experiencia, diso non hai dúbida” esta é a afirmación básica na que os empiristas tiñan razón, según Kant. O coñecemento comeza na facultade da “Sensibilidadade”. Os sentidos “intúen” ou “perciben” “impresións sensíbeis” e deste modo espérase “a facultade de coñecer.... polos obxectos que tocan os nosos sentidos”. A Sensibilidadade (a facultade dos sentidos), sin embargo, percibe “impresións sensíbeis” (como di Kant, a “materia” ou “o dado” ou os elementos “a posteriori” da sensibilidadade) nun “espacio e nun tempo” (estes son a “forma” ou “o posto” ou os elementos “a priori” da sensibilidadade), ambos elementos forman o “fenómeno” (impresións sensíbeis nun espacio e nun tempo); a explicación da Sensibilidadade e tratada na “Estética Transcendental” unha das partes da “Crítica da razón pura”. En contra de Leibniz e Newton que pensaban que o espacio e o tempo son algo “obxectivo” (para Leibniz un conxunto de “relacións”, para Newton o “marco absoluto” onde entran os obxectos), Kant pensa que son elementos que o suxeito “pon” “a priori”, é dicir, que son “subxectivos” (isto xa o descubriu na “Disertatio” 10 anos antes da publicación da “Crítica da razón pura”). E estes obxectos que “tocan os nosos sentidos”, por unha banda, como di aquí Kant, “provocan por si mesmos representacións”, isto é, provocan as “impresións sensíbeis” que son “dadas” aos nosos sentidos (A sensibilidadade é unha facultade “receptiva”, pasiva), sobre elas logo o suxeito “pon” ou engade o “espacio e o tempo” (os elementos a priori da sensibilidadade) para formar o “fenómeno”. A continuación Kant refírese á segunda facultade do coñecemento, isto é o entendemento. Para Kant o entendemento é a facultade dos “conceptos” ou dos “xuízos, ou facultade de “xulgar”, é dicir, así como a sensibilidadade (receptiva, pasiva) “intúe” ou “percibe”, en cambio o entendemento (espontáneo ou activo) subsume o percibido baixo un concepto, e isto faio mediante un xuízo (por exemplo: “iso amarelo, redondeado, con sabor amargo é un limón”: as impresións amarelo, redondeado, amargo quedan subsumidas baixo o concepto limón); o funcionamento do entendemento é estudado por Kant na “Analítica Transcendental” ou primeira división da “Lóxica Transcendental” da “Crítica da razón pura”. No entendemento tamén hai elementos a posteriori (o fenómeno que provén da sensibilidadade nun espacio e nun tempo) e elementos a priori que son as “categorías” ou “conceptos puros”. No entendemento hai “conceptos puros” ou “categorías” e “conceptos empíricos”: “Limón” é un concepto empírico, pero “causa-efecto” ou “substancia-accidentes” son conceptos puros ou categorías que o noso entendemento aporta a priori e debe aplicar a un obxecto empírico para entender o fenómeno da sensibilidadade. Así é como Kant soluciona o problema de Hume (a crítica do principio de causa-efecto): o concepto de causa non é unha “cuestión de feito” como dicía Hume (non é un xuízo sintético a posteriori, como lle chama Kant, senón un xuízo sintético a priori. Isto quere dicir que as “leis concretas” da natureza (a calor dilata os metais, por exemplo) pode variar, pero se isto ocorre entón o noso entendemento buscará cal é a causa dese novo efecto; este concepto non é algo do mundo, senón unha categoría a priori que o suxeito debe aplicar a un fenómeno sensible para poder coñecer. Ao final da “Analítica Transcendental” Kant soluciona o problema de Hume e demostra así que a física de Newton é ciencia.

Así que, na frase seguinte do texto, estes mesmos “obxectos” (os fenómenos=impresións sensíbeis + s e t), ademais de producir “representacións” (impresións sensíbeis) na nosa Sensibilidadade (“por unha banda”), “por outra banda” tamén “poñen en movemento a nosa actividade intelectual para comparalas, ligalas ou separalas”, isto é, os obxectos do exterior tamén poñen en funcionamento o entendemento ou “actividade intelectual” que é a encargada de “ligalas”, isto é, unilas mediante

un concepto ou xuízo ou “separalas”, é dicir, distinguilas en varios conceptos; e isto faino o entendemento aplicándolle as categorías aos fenómenos da sensibilidade. “Transformando deste xeito a materia bruta das impresións sensibles en coñecemento dos obxectos que chamamos experiencia”, é dicir, as impresións sensibles que nos son “dadas” aos sentidos son a “materia bruta” que mediante os elementos a priori da sensibilidade primeiro (espacio e tempo), e do entendemento despois (categorías) é transformada en “experiencia” ou coñecemento “elaborado” polo suxeito ao aplicarlle estes elementos a priori. Nesta consiste o “xiro copernicano” o suxeito (mediante os elementos a priori da sensibilidade e do entendemento) “constitúe” o obxecto. Kant remata este primeiro párrafo repetindo a idea inicial, a saber, a idea na que tiñan razón os empiristas: “Non hai, pois, na **orde do tempo**, ningún coñecemento que preceda en nós á experiencia e con ela comeza todo coñecemento”.

Parte 2: Non todo coñecemento “procede” da experiencia (coñecemento a priori: racionalistas).

“Mais, aínda cando todo o noso coñecemento empece coa experiencia, non por iso todo el procede exactamente da experiencia”. Esta sería a parte de verdade que Kant lle concede aos racionalistas: non que existan “ideas innatas”, pero si que hai elementos do coñecemento que “non proceden da experiencia”, isto é, que o suxeito “pon” “a priori”. Estes son os xa apuntados elementos a priori tanto da sensibilidade (espacio e tempo) como do entendemento (categorías). “Pois ben podería ser que mesmo o noso coñecemento empírico fose un composto do que recibimos a través das impresións e do que a nosa propia facultade cognoscitiva (apenas estimulada polas impresións sensibles) produce por si mesma”, isto é, o que nós chamamos “experiencia” realmente é xa un composto entre os elementos a posteriori ou impresións sensibles “dados” e os elementos a priori “postos” pola “facultade cognoscitiva”, isto é, pola sensibilidade (s+t) e polo entendemento (categorías), produce por si mesma. Polo tanto o que Kant quere dir é: os “obxectos externos poñen en funcionamento o noso coñecemento ao “tocar cos nosos sentidos”, pois estas “impresións sensibles” que “recibimos” (a sensibilidade é unha facultade “receptiva” ou pasiva) como por exemplo cor amarela, sabor amargo, forma redondeada serían coma a “chispa” que inicia o motor do coñecemento (“apenas estimulado polas impresións sensibles”), pero esta “chispa” pon en funcionamento os elementos a priori que o suxeito engade: a sensibilidade sitúa estas “impresións sensibles” nun espacio e nun tempo, e o entendemento (que é unha facultade “espontánea” ou activa) aplícalles un concepto mediante un xuízo, e así dicimos “isto é un limón”. Aquí Kant dalle en parte a razón aos racionalistas coma Leibniz, cando éste afirmaba “non hai nada no intelecto que non estea nas sensacións”, e a isto Leibniz agrega: “excepto o intelecto mesmo”, (el é a priori). Pero como esta fusión entre os elementos a posteriori e os elementos a priori prodúcese en nós de xeito instantáneo, por iso “nós non poderemos distinguir daquela a materia prima antes de que un longo exercicio chame a nosa atención sobre iso e nos faga hábiles para levar a cabo a súa separación”, é dicir, nós non coñecemos os elementos “por separado”, senón xa fusionados, por iso precisamos un “longo exercicio”, este sería o detallado desenvolvemento da “Crítica da razón pura” para distinguir ou “separar” a materia prima inicial (impresións sensibles) que nos ven “dada” do exterior, respecto do que nós “poñemos” para “constituir” a materia “elaborada” do fenómeno.

Parte 3: Esta é a conclusión do texto: O coñecemento a priori debe ser minuciosamente estudado. “Hai, pois, cando menos unha cuestión necesitada dunha máis minuciosa investigación e que non se pode despachar cunha primeira ollada: a de se hai semellante coñecemento, independente da experiencia e ata de todas as impresións dos sentidos”, é dicir, queda por estudar minuciosamente e non despachar así á lixeira a cuestión de se hai ese coñecemento

“independente da experiencia”, isto é, se hai e cómo funciona en detalle o coñecemento “a priori” (=independente da experiencia). Este fragmento pertence á “Introducción” da “Crítica da razón pura”, por iso aquí aínda non se detalla (como si viñemos facendo nós no comentario) o funcionamento da facultade da Sensibilidade da que se ocupará na “Estética Transcendental”, e o funcionamento do Entendemento que levará a cabo na “Analítica transcendental”. O coñecemento independente da experiencia denomínase “a priori” e o coñecemento empírico é “a posteriori” e ten as fontes na experiencia,

AQUÍ REMATA O TEXTO. PERO NÓS TEMOS QUE ENGADIR AGORA:

- Un resumo das “conclusións da Analítica Transcendental”: especialmente A) o que sí podemos coñecer (fenómeno) e B) o que non podemos coñecer (noúmeno) e C) “xiro copernicano”.
- Logo resumir como funciona 3ª facultade do coñecemento: a razón, segundo a “Dialéctica Transcendental” e as conclusións desta (tal e como están no comentario do texto 2, no apartado “hai que completar con”).

CONCLUSIÓN

- As mesmas que para o texto 2.

TEXTO 4: Obra “Crítica da razón pura”

TEMA: **Sensibilidade e entendemento.**

IDEA PRINCIPAL: Ambas facultades son **necesarias** para que se produza o coñecemento e as súas funcións **non se poden mesturar**: “Pensamentos sen contido son baldeiros, intuicións sen conceptos son cegas”

ANTES DE COMENTAR O TEXTO: INTRODUCCIÓN E ACLARAR AS IDEAS BÁSICAS DE KANT:

- As mesmas que para o texto 2 e 3.
- EN REALIDADE O COMENTARIO É MOI PARECIDO AO DO TEXTO 3.
- O fragmento pertence á Lóxica Transcendental, parte da “Crítica da razón pura” na que Kant explica o funcionamento do entendemento (na Analítica Transcendental) e da razón (na Dialéctica Transcendental). No texto explica o funcionamento do entendemento (Analítica Transcendental) comparándoo coa sensibilidade (Estética Transcendental) e recalca que ambas facultades **son necesarias** para que se produza o coñecemento e tamén que **non se poden mesturar** as funcións destas dúas facultades.

PARTES DO TEXTO:

Parte 1: Comeza definindo a sensibilidade e o entendemento: “Se chamamos sensibilidade á receptividade do noso ánimo (psique), para captar representacións en canto sexa dalgún xeito afectado, en contrapartida, a facultade de producir por nós mesmos representacións, a espontaneidade do coñecemento, será o entendemento”. Isto é, mentres que a característica que define a sensibilidade é que é unha facultade “receptiva” ou “pasiva” e por iso “capta representacións” cando é “afectada” polos obxectos exteriores que provocan en nós “representacións” (isto é, impresións sensíbeis); en cambio, o entendemento defínese pola característica de ser “espontáneo” ou “activo”, isto é, unha facultade de “producir” por nós mesmos “representacións” (no entendemento isto significa: conceptos).

Parte 2: A intuición humana só pode ser sensible. A filosofía dende **Platón** falou da existencia dunha “**intuición intelectual**” ou como dicía Platón a “**razón intuitiva**” ou “**gnoesis**”, último grao de coñecemento no seu célebre “**Símil da liña**” que lle permitiría ao filósofo-rei coñecer o mundo das ideas e a súa cúspide a idea de ben, distinta da dianoia ou “**razón discursiva**” propia dos matemáticos que utilizan a “**deducción**”. Esta “**razón intuitiva**” ou “**intuición racional**” era para Platón como unha “**visión directa**” pero da “**mente**” (do “**nous**”), non dos sentidos, non era unha intuición sensible. Tamén **Descartes** falaba das dúas operacións da razón: a **intuición** e a deducción, a intuición definiuna cartesio como “**unha visión da mente** pura e atenta da que non me queda a menor dúbida”, era un coñecemento “**directo**” mediante o cal chegou á súa primeira verdade “**cógitio ergo sum**” e a partir de ahí “**deduciu**” a existencia de **Deus** e do **mundo: as tres substancias da metafísica (Deus, alma mundo)**. Para diferenciarse destes filósofos agora **Kant** remarca “**Á nosa natureza pertence que a intuición nunca poida ser máis ca sensible**”, isto é, o ser humano non posúe unha “**intuición**” “**racional**” ou “**intelectiva**”, ningunha “**gnoesis**” ou “**visión da mente**” desvinculada da experiencia, que sexa unicamente a priori, como pretenden Platón ou Descartes, **a intuición humana só pode ser “sensible”**, isto é, non é a mente a que capta directamente os obxectos, senón que son os “**sentidos**” os que se ven “**afectados**” polos obxectos”, a intuición “**contén únicamente o modo como somos afectados polos obxectos**”, a intuición é **pasiva**, “**recibe**” as impresións sensibles a posteriori, é dicir, da experiencia. **Os racionalistas entenderon mal a intuición (coma se fose intelixible)**, por iso querían coñecer independentemente da experiencia.

Parte 3: Comparación das funcións da sensibilidade e do entendemento. “Pola contra, a facultade de pensar o obxecto da intuición sensible é o entendemento”. Isto é, **a sensibilidade non “pensa”, non utiliza “conceptos” nin fai “xuízos”, a sensibilidade só “intúe”** pero esta intuición é **sempre “sensible”, nunca “intelectual”** (como pensaba Descartes). En cambio o entendemento “**pensa**” **mediante conceptos e xuízos**. En síntese **a sensibilidade “intúe”, o entendemento “pensa”**. E “ninguha destas propiedades prevalece sobre a outra”, é dicir, **ámbas son necesarias para que se produza o coñecemento**. “Sen sensibilidade ningún obxecto nos sería dado, e sen entendemento ningún podería ser pensado”. Aquí hai que explicar detalladamente como funciona a sensibilidade (Estética Transcendental) e como funciona o entendemento (Analítica Transcendental).

- **Sensibilidade:** é unha facultade “**receptiva**” que “**intue**”, e esta intuición está composta de elementos a posteriori da sensibilidade (as impresións sensibles ou “**materia**” do coñecemento”), e os elementos a priori da sensibilidade (o espazo e o tempo, que son intuicións puras ou “**forma**” do coñecemento) que nos “**poñemos**”, ambos forman o fenómeno da sensibilidade. Ao final da Estética Transcendental Kant demostra que as matemáticas (xeometría + aritmética) tratan sobre o espazo e o tempo (os elementos a priori da nosa sensibilidade) e, por iso, son aplicables a todo obxecto da experiencia, pois todo obxecto sensible ten que ser “**percibido**” nun espazo e nun tempo. En contra de Leibniz e Newton, que pensaban que o espazo e o tempo son algo “**obxectivo**” (para Leibniz un conxunto de “**relacións**”, para Newton o “**marco absoluto**” onde entran os obxectos), Kant pensa que son elementos que o suxeito “**pon**” “**a priori**”, é dicir, que son “**subxectivos**” (isto xa o descubriu na “**Disertatio**” 10 anos antes da publicación da “**Crítica da razón pura**”).

- **Entendemento:** esta é unha facultade “**espontánea**” ou activa, e a súa función é “**pensar**” os fenómenos da sensibilidade. Kant chama ao entendemento a facultade dos “**conceptos**” ou dos “**xuízos**” ou facultade de xulgar. A función do entendemento é aplícalle ao fenómeno da sensibilidade (iso de cor amarela, forma redondeada e sabor amargo) un “**concepto**” mediante un

xuízo, e así dicimos “isto é un limón”. Aquí Kant dalle en parte a razón aos racionalistas coma Leibniz, cando éste afirmaba “non hai nada no intelecto que non estea nas sensacións”, engadindo Leibniz: “excepto o intelecto mesmo”, (el é a priori). Por tanto, no entendemento tamén hai elementos a posteriori (o fenómeno que provén da sensibilidade nun espazo e nun tempo) e elementos a priori que son as “categorías” ou “conceptos puros” e cando o entendemento “subsume” o fenómeno da sensibilidade baixo unha (ou varias) “categorías”, estes “conceptos puros” énchense de contido empírico formando conceptos empíricos.

“Limón” é un concepto empírico, pero “causa-efecto” ou “substancia-accidentes” son conceptos puros ou categorías que o noso entendemento aporta a priori e debe aplicar a todo obxecto empírico para “comprender” o fenómeno da sensibilidade. Así é como Kant **soluciona o problema de Hume** (a crítica do principio de causa-efecto): o concepto de causa non é unha “cuestión de feito” como dicía Hume (non é un xuízo sintético a posteriori, como lle chama Kant as “cuestións de feito” de Hume), senón un “xuízo sintético a priori”. Isto quere dicir que as “leis concretas” da natureza (a calor dilata os metais, por exemplo) pode variar, pero se isto ocorre entón o noso entendemento buscará cal é a causa dese novo efecto; este concepto non é algo do mundo, senón unha categoría a priori que o suxeito debe aplicar a un fenómeno sensible para poder coñecer.

O texto continúa coa mais célebre frase que resume o texto: **“Pensamentos sen contido son baldeiros, intuicións sen conceptos son cegas”**, nela Kant quérenos dicir que o entendemento para coñecer non pode utilizar as “categorías” sen llelas aplicar a un obxecto empírico da sensibilidade, en caso contrario, serían “baldeiras” de contido. E viceversa: as intuicións da sensibilidade se non son “subsumidas” baixo un concepto polo entendemento son “cegas”. **A sensibilidade sen entendemento é “cega” e o entendemento sen sensibilidade é “baldeiro”, ningunha das dúas facultades produce coñecemento por si soa, as dúas facultades fan falla para que se produza o coñecemento.** E continúa dicindo: “Por iso tan necesario é facer os seus conceptos sensibles (é dicir, agregarlle o seu obxecto na intuición)”, Kant quere dicir que, por iso é tan necesario que os “conceptos puros” ou “categorías” deban adquirir contido empírico ao aplicar as categorías aos fenómenos, é dicir, os conceptos “puros” deben facerse “sensibles” como se dí no texto, ás categorías hai que agregarlle un obxecto da intuición sensible. E viceversa: igual de necesario é “facer comprensibles as súas intuicións (é dicir, sometelas a conceptos)”, é dicir, facer que as intuicións da sensibilidade sexan “comprendidas” polo entendemento. **En síntese ambas facultades (sensibilidade e entendemento) son necesarias para o coñecemento.**

Pero **tampouco estas “facultades ou capacidades ..poden permutar as súas funcións.** O entendemento non pode intuír nada e os sentidos non poden pensar nada”. Nestas frases volve a remarcar, **contra os racionalistas coma Descartes, que a “intuición” nunca pode ser “intelectiva”, non hai algo así coma unha gnoesis ou visión pura da mente, senón que a intuición humana só pode ser “sensible”.** Estes filósofos racionalistas “permutaron” as funcións da sensibilidade e o entendemento, e Descartes pensaba que a “intuición racional” podía coñecer independentemente da experiencia (por iso defendeu a metafísica), pero iso non pode facerse. Ambas facultades son necesarias e “unicamente na súa reunión pode orixinarse o coñecemento”. Pero anque ambas facultades sexan necesarias para o coñecemento, **“Non por iso, non obstante, podemos mesturar a súa participación, senón que hai serios motivos para separalos coidadosamente e distinguilos entre si” E cales son estas “serios motivos”?** Pois que se ao intelecto lle mesturamos a función da intuición, que non lle corresponde, **entón a razón vese envolta en algo que só “aparenta” ser coñecemento e sen embargo non o é, vese envolta nos razoamentos erróneos (falaces) da metafísica.**

- Na “**Dialéctica Transcendental**” Kant estudia a terceira facultade que intervéñen no coñecemento: a

razón. A función da razón consiste en unir xuízos cada vez mais xerais buscando o “incondicionado” e así chega ás tres ideas da metafísica. Na Dialéctica Transcendental Kant demostra cómo as tres ideas da metafísica (mundo, alma, deus= res extensa, res cogitans e res infinita de Descartes), referidas cada unha a unha das partes en que se divide a metafísica (do seu mestre Wolf) que son: A “**Cosmoloxía Racional**”, que trata a idea de mundo e comete erros chamados “**antinomias**”, a “**Psicoloxía Racional**” que trata a idea de alma e comete razoamentos erróneos chamados “**paraloxismos**”; e a “**Teoloxía racional**” que trata a idea de Deus e reúne as dúas anteriores, cometendo o erro denominado o “**ideal da razón pura**”. **E por qué comete estes erros a razón? Porque mesturou as funcións da sensibilidade e do entendemento e creu que a intuición podía ser “intelectual” e desligada da información da sensibilidade.** Por iso é moi necesario separar as funcións destas dúas facultades do coñecemento: “os sentidos non poden pensar nada”, “por iso distinguimos a ciencia das regras da sensibilidade en xeral, é dicir a estética (Transcendental), da ciencia das regras do entendemento en xeral, é dicir, a lóxica (Transcendental)”, pois, tampouco “o entendemento pode intuír nada”.

En conclusión do texto: A Metafísica non aplicou “categorías” do entendemento a “fenómenos” da sensibilidade, senón a “noumenos” (a obxectos do “nous” ou mente, independentes da experiencia) e, por iso, o que os metafísicos racionalistas pensaban como coñecemento só é unha “**ilusión transcendental**”. E de ahí a **conclusión á pregunta que inaugurou a Crítica da razón pura: É posible a metafísica como ciencia?** E a resposta será, **non e nunca poderá selo, porque trata de “noumenos” mais aló da experiencia, e non de “fenómenos”,** e coñecer consiste en aplicar categorías do entendemento a “fenómenos” da sensibilidade. De ahí que sexa tan importante que “ambas facultades son necesarias para o coñecemento” e que “non podemos permutar as funcións de ambas facultades” como fixeron os racionalistas defensores da metafísica. Así pois, a ciencia da sensibilidade chámase “Estética Transcendental”, que non debe ser confundida coa ciencia do entendemento e a razón que se chama “Lóxica Transcendental”, que contén un estudio do entendemento na súa primeira división chamada “Analítica Transcendental”; e contén ademais un estudio da razón na súa segunda división que se denomina “Dialéctica Transcendental”.

AQUÍ REMATA O TEXTO: Así na “Crítica da razón pura” Kant demostra que as **matemáticas son ciencia** aplicable a todo fenómeno da sensibilidade. Que, en contra do que pensaba Hume, a **física de Newton é ciencia** porque trata sobre as categorías do entendemento (causa-efecto e substancia-accidentes) que deben ser aplicables a todo fenómeno da sensibilidade. E, finalmente, responde tamén á pregunta inaugural da obra **¿é a metafísica unha ciencia?**, dicindo que a metafísica **non pode ser ciencia, porque non aplica categorías a fenómenos, senón a “noumenos”** mais aló da experiencia (deus, alma, mundo).

CONCLUSIÓNS

- As mesmas que para os textos 2 e 3.

TEXTO 5: Obra: Fundamentación da metafísica dos costumes

TEMA: ÉTICA

IDEA PRINCIPAL: **A boa vontade, o deber e o imperativo categórico**

ANTES DE COMENTAR O TEXTO: INTRODUCCIÓN E ACLARAR AS IDEAS BÁSICAS DE KANT:

(RESUMIR)A discusión ética iníciase no período antropolóxico da filosofía grega: mentres os sofistas defendían un “relativismo moral”, en cambio Sócrates opónlles o seu intelectualismo moral: para actuar correctamente abonda con “saber” (intelecto) o que é o ben e non admite “culpa” na mala actuación, por iso precisamos “escolas” e non cárceres.

Este “intelectualismo moral” foi continuado polo seu discípulo Platón, anque no caso do autor da República é un intelectualismo mais mitigado, pois no “Mito do carro alado” da obra Fedro, dá a entender que o auriga (a razón) debe dominar as paixóns (os cabalos: alma irascible e concupiscible) e dalgún xeito admite certa culpabilidade das malas accións.

Tamén o estaxirita defende un intelectualismo moral, pero xa moito mais moderado, pois unha cousa é coñecelo ben (intelecto) e outra moi distinta é facelo (vontade).

Logo de que o seu discípulo Alexandre Magno lle saíra díscolo e fundara un imperio que mesturaba gregos e bárbaros e destruindo así o mundo das polis clásicas autárquicas, as escolas deste período helenístico entenderon a ética como un modo de atopar a felicidade neste novo mundo no que se sentían perdidos. Os escépticos coma Pirrón de Elis defenderon que non existe a verdade e, polo tanto, continuaron a liña do “relativismo moral” dos sofistas. Os hedonistas, retirándose ao Xardín de Epicuro, sostiñan que a felicidade consiste no pracer, que entendían como ataraxia (imperturbabilidade).

E os do “Pórtico pintado”, os da Estoa, eran puramente racionalistas ou intelectualistas, pois consideraban a felicidade como “apatheia” (eliminación das paixóns) e aceptar o destino coñecendo o seu determinismo. Os estoicos foron os primeiros en discutir a idea de “deber”, o “deontos”, e ao ser racionalistas tiveron moita influencia en autores coma Descartes, Espinoza ou Kant.

Coa Ilustración a razón humana eríxese en instancia suprema, é a “deusa razón”, é o século das Luces o século ilustrado. Esta supremacía da razón exténdese a todos os campos do saber. No ámbito relixioso a razón remata o lento “proceso de autonomía da razón” e a fe agora está supeditada á razón, que só admite relixión “racional” (sen misterios) ou “deísmo”. Tamén campá a razón no ámbito político: desaparecen as monarquías absolutas de dereito divino e aparecen as monarquías Ilustradas coma a de Federico II de Prusia, ou incluso desaparece toda monarquía e o poder político divídese en tres: legislativo, executivo e xudicial (Montesquieu) como consecuencia da Revolución Francesa, coa que Kant simpatizou moito. Tamén no campo da educación se estende a razón gracias á Enciclopedia”. O mesmo ocorre nas ciencias (Newton) e na filosofía. Non hai que esquecer o célebre escrito de Kant “Que é Ilustración” cuxa divisa é o “sapere aude!”, no que defende a “maioría de idade da razón”, ou o que é o mesmo, a “autonomía” da razón. Incluso a súa obra mestra “Crítica da razón pura” se pode entender como un exercicio da autonomía da razón para criticarse a si mesma e ver ata onde alcanza o seu poder e onde están os seus límites: o coñecemento consiste en aplicar categorías do entendemento a fenómenos da sensibilidade, e os límites están nos “noúmenos” dos que trataba a metafísica, que agora é criticada como falso coñecemento, como “ilusión transcendental”. Así pois, tamén na Ética domina a razón autónoma. A súa ética formal será universal e racional.

Nas súas obras éticas Kant responde á pregunta ¿que debo facer? E expón o seu pensamento ético nas obras “Fundamentación da metafísica dos costumes” e na “Crítica da razón práctica”. Kant comeza criticando todas as éticas anteriores á súa tachándoas de éticas “materiais” (incluíndo a dos estoicos) e opoñéndolles a súa nova ética “formal”, ou tamén “deontolóxica” e non teleolóxica

e eudemonista coma as de Platón e Aristóteles.

Qué entende Kant por ética “material”? Pois toda aquela que ten “materia” ou “contido”. E en qué consiste este contido? En que a) estas éticas establecen un fin ou ben para o home (son teleolóxicas) e b) establecen unhas normas (medios) para acadar ese fin.

Así, por exemplo, a ética epicúrea establece un ben ou fin (o pracer) e unhas normas ou medios para acadalo (por exemplo a norma: afástate da política).

Ou tamén a ética aristotélica, que establece un fin ou ben (a contemplación intelectual) e unhas normas ou medios para acadalo (por exemplo, o temo medio ou mesotés entre dous extremos viciosos, coma a valentía respecto da temeridade e da covardía).

Por tanto, Kant critica a todas as éticas anteriores por ser “materiais”, por ter “contido” (un fin e uns medios para acadalo). Pero, según Kant, estas éticas “materiais” poden ser “materialistas” ou “espiritualistas”. “Materialista” é unha ética “material” cando o fin que persigue é algo material, coma no caso dos epicúreos o pracer; en cambio, unha ética “material” é “espiritualista” cando o fin que persigue é algo espiritual, como no caso de Aristóteles a “contemplación intelectual”.

Segundo Kant, todas estas éticas “materiais” (sexan materialistas ou espiritualistas) teñen 3 defectos:

1) **Son empíricas ou a posteriori**: isto significa que o seu contido está extraído da experiencia. E a experiencia nunca nos suministra imperativos “universais”, só os xuízos a priori poden ser universais.

2) **Son heterónomas**: isto significa que reciben lei de instancias alleas á propia razón: nelas a vontade non é determinada pola propia razón, senón por algo alleo: o desexo ou inclinación. Por exemplo, na ética epicúrea a vontade é determinada polo pracer.

3) **As súas normas, imperativos ou mandatos son “hipotéticos”** ou “condicionais” e teñen a forma xeal “se queres.....entón fai.....”. Estes imperativos non son “absolutos”, non valen para todos os casos, senón que só valen se se cumpre a condición. Por exemplo, un imperativo hipotético ou norma dos epicúreos era o seguinte: “se queres ser feliz, vive oculto”. Neste imperativo a norma ou medio para acadar o fin é “vive oculto”, e o fin que persigue “se queres ser feliz” non é “absoluto”, non vale para todos os casos, pois se hai unha persoa que non persigue este fin (ser feliz) para ela a norma ou medio (vive oculto) non vale. Os imperativos hipotéticos non poden ser válidos para todos os homes, por iso só poden ser “maximas” individuais, pero non “leis” universais.

Estes son os tres defectos nos que se basea a crítica de Kant a todas as éticas “materiais” anteriores á súa: son a posteriori, son heterónomas e os seus imperativos son hipotéticos. Por iso as súas normas non poden ser “leis” obxectivas válidas universalmente, senón só “máximas” subxectivas con validez só particular.

Coa vista posta nestes tres defectos xa adiviñamos que o Kant quere é establecer unha ética que sexa “universal” e “racional”. E para que unha ética poida cumprir estas dúas condicións, terá que ter xustamente as características contrarias:

1) Para ser universal e racional, non pode ser empírica ou a posteriori, senón que **debe ser “a priori”**. Así será universal e racional (non particular nin empírica).

2) Tampouco pode ser heterónoma, senón **autónoma**: a razón debe darse a si mesma a lei (ésta non pode proceder dunha instancia allea). Así será autónoma (e non heterónoma).

3) Non pode utilizar imperativos hipotéticos ou condicionados, senón que debe utilizar un único **imperativo categórico**, é dicir, absoluto para que poda ser “universal” e “racional”.

En consecuencia, **unha ética a priori, categórica e autónoma, só pode ser “formal” ou “procedemental”**. Isto significa para Kant que non ten “contido”, é dicir, non establece un fin nin normas concretas para alcanzalo. Polo tanto unha ética “formal” coma a kantiana non di o que debemos facer, senón que só nos dá a “forma” que deben ter as nosas normas morais. Estas normas morais non nos poden ser impostas por ningunha instancia ou autoridade externa, pois a nosa razón é autónoma, nós somos seres libres, isto é, as normas só nolas impoñemos nós a nosoutros mesmos; o individuo libre, autónomo, ilustrado, aquél que é “maior de idade”, aquel que ten audacia (sápere aude) para servirse da propia razón (como define o concepto na obra ¿Qué é Ilustración), a esta clase de home ilustrado ninguén lle pode impoñer unha norma moral (tampouco Kant). Por iso o único que nos dí Kant é que, sexa cal sexa esa norma que ti elixas, debe ser “universal”, ten que valer para todos os demais seres libres. Elixes a norma moral que queiras sempre que esta norma sexa válida para todos e non só para uns poucos, é dicir, esta norma debe ser universal e racional. Isto significa que debe respectar o imperativo categórico da razón práctica que di: debo actuar de xeito tal que a miña norma ou máxima poda ser válida para todos; é dicir, somos libres, autónomos, de escoller as normas morais que queiramos, con unha soa condición: que non sexa só válida para min, senón que sexa válida para todos; isto é, que a miña “máxima” poida converterse en “lei” moral.

Así entramos no texto, que relaciona a “boa vontade” e o concepto de “deber co seu “imperativo categórico”, que sería a idea principal.

PARTES DO TEXTO:

Parte 1: A boa vontade: Kant comeza referíndose ao concepto de “boa vontade”: “Non hai en ningures no mundo, nin sequera fóra del, nada pensable que poida ser considerado sin restricción bo, agás unha boa vontade”. A ética de Kant non é teleolóxica, por iso non podemos concebir no mundo nada que sexa “bo sen restricción”, é dicir, como a ética ten que ser deontolóxica e non teleolóxica, non poder conter un fin ou “ben” nin unhas “normas” ou medios (non pode ter contido), ten que ser formal. Ademais debe ser autónoma, non hai ningún “ben” que poda establecerse para todo home, porque se o establecemos entón a ética xa non sería autónoma, senón heterónoma: os homes recibirían as normas dende fóra da súa propia razón. Incluso non podemos pensar ningún “ben” fóra do mundo, pois esta sería unha ética transcendente coma a ética cristiá de Tomé de Aquino, que tamén establece normas e fin (a contemplación beatífica de deus) e non respecta a nosa autonomía. Por iso, non podemos pensar noutro ben que non sexa a “boa vontade”; o único que converte as nosas accións en accións éticas é a “boa vontade” coa que as realizamos. Por iso se di que a ética de Kant é unha ética das “intencións”.

Para Kant, unha acción é éticamente boa se a realizamos con “boa vontade”. E esta vontade dos homes considérase “boa” non polo que “fai” nin por perseguir un “fin”, pois como dixemos a súa ética non é teleolóxica. A vontade é considerada “boa” só por si mesma, isto é, polo “querer” (a vontade é a facultade do “querer”). Considerada en si mesma a boa vontade ten a mais alta dignidade, independentemente do que persiga. Non é boa por satisfacer determinadas “inclinacións”, coma por exemplo, a inclinación ou tendencia a amar a unha persoa, senón que só é boa por si mesma.

A continuación no texto, para aclarar mais a fondo esta idea pouco definida de “boa vontade” intenta conectala coa idea de deber. “Para desenvolver....un concepto dunha boa vontade digna en si mesma da mas alta estimación.....imos tomar en consideración [poñer diante nosa] o

concepto de deber”.

Parte 2: O concepto de deber. O primeiro que fai con respecto ao concepto de deber é dar unha definición: “Deber é a necesidade dunha acción por respecto á lei”. A lei é o “imperativo categórico”, a única lei moral da ética kantiana: actuar de tal xeito que a túa máxima poida converterse en lei universal, ou o que é o mesmo, actuar de tal xeito que ese modo de actuación sexa posible para todos os demais sin que ningún coarte a liberdade dos demais. Isto é o que me “manda” a razón, ou mellor dito, como Kant o expresa “vontade libre e vontade sometida a leis morais son unha e a mesma cousa”. A vontade dun ser autónomo é “libre”, e esta liberdade da razón é a única á que estou “sometido”. Son eu mesmo, a miña razón libre, a que se autoimpón a obriga de respectar o “mandato” autoimposto da razón. Esta é unha idea que Kant tomou do concepto de “vontade xeral” do “Contrato social” de Rousseau, o único día no que non saíu a dar o ser paseo pola tarde; pois según Rousseau ao “firmar” o contrato social os homes non perden a súa liberdade (coma si no caso de Hobbes), por iso “vontade libre e vontade sometida a leis morais é unha e a mesma cousa”, pois obedecer a “vontade xeral” ven a ser o mesmo que obedecerse a si mesmo, á miña propia razón.

Kant distingue tres tipos de accións, pero só o último tipo de acción é unha acción ética.

a) As accións contrarias ao deber: Estas non son accións éticas porque van en contra do deber que a razón me autoimpón, van en contra do imperativo categórico. Kant pon o exemplo dun comerciante que cobra precios abusivos co fin de enriquecerse. Esta acción non sería ética porque utiliza aos demais como “medios” para conseguir o propio “fin”, e non respecta aos demais.

b) Accións conformes ao deber. Tampouco estas serían accións éticas. Sería o exemplo dun comerciante non cobra precios abusivos co fin de gañar clientes. E “conforme ao deber” porque non cobra precios abusivos, pero sigue utilizando as persoas como “medios” para conseguir enriquecerse, e non pensa nos demais. Non todos poderían enriquecerse, non pode converterse en “lei universal”.

c) Accións “por deber”. Estas son as únicas accións moralmente boas. Sería o exemplo dun comerciante que non cobra prezos abusivos porque a súa razón lle dí que así “deber ser”. Este é o único que actúa con “boa vontade” racional, o único que é capaz de poñerse no lugar do cliente e tamén neste lugar a razón lle diría que así debe ser.

Polo tanto, o deber consiste en respectar o imperativo categórico: actuar segundo unha máxima que poda converterse en lei universal.

Parte 3: O Imperativo categórico e súa relación co deber e coa boa vontade: “O valor moral dunha acción non reside, por tanto, no efecto que dela se espera”, é dicir, unha acción non é moral porque cause un efecto beneficioso. E este valor moral tampouco reside “en ningún principio da acción que precise tomar prestada a súa motivación daquel efecto esperado”. Kant pretende dicir que se un turista, por exemplo, ve a un pescador salvando a unha muller que se afoga nun río, o valor moral desta acción non reside no “efecto esperado”: o simple feito de salvarlle a vida; nin tampouco no simple feito de que a motivación que move ao pescador a sacala da auga sexa o simple feito de salvarla. Porque Kant pensa que o turista, non pode saber o que lle pasa pola cabeza ao pescador para salvarla, ¿cal é a súa intención? Pois podería ser que o motivo de que o pescador a salve sexa que lle debe cartos e entón esta acción non sería ética, senón por interés persoal: “Pois todos estes efectos (a comodidade da propia situación, ou mesmo o fomento da felicidade allea) podían ser logrados por outras causas e non se precisaba para iso a vontade dun ser racional, unicamente na cal, non obstante, se pode atopar o ben supremo e incondicionado”. O valor moral dunha acción non reside nos “efectos” causados, pois anque sexan beneficiosos

“mesmo o fomento da felicidade allea”, de ahí non se extrae que fose realizada con “boa vontade”, o único que pode ser considerado bo sen restricción como dixo na primeira frase do texto. O que fai que a vontade sexa “boa”, que a acción se realice con boa intención, é que teñamos en conta a lei mesma ou o imperativo categórico no noso actuar.

“Por iso ningunha outra cousa mais que a representación da lei en si mesma -que de feito só pode realizarse no ser racional- en canto que é ela, en non o efecto que agardamos, a determinación última da vontade, poda constituir o ben excelente que chamamos ben moral”, é dicir, só a lei da razón práctica ou imperativo categórico é a que determina a boa vontade é a única que pode ser chamada ben moral. O ben moral tamén está presente nas “accións conformes a lei” (non cobrar precios abusivos, por exemplo), pero este ben moral non pode extraerse do efecto desa acción (o non cobrar precios abusivos, pois o efecto aquí é enriquecerse, e isto é algo egoísta), de ahí non se extrae o valor moral da acción, senón que reside na “intención” (porque así “debe” ser).

“Mais, que clase de lei pode ser esa cuxa representación.....ten que determinar a vontade, a fin de que esta poida chamarse boa absolutamente e ser reservas?”. Cal pode ser esa lei que determinada a vontade de xeito que a convirta en “boa”? “Tendo eu desposuído á vontade de todos os estímulos que poderían afastala da observancia dunha lei calquera”, esto é, tendo eu eliminando toda inclinación egoísta e non universal que poida apartar á razón de cumprir calquera lei, “nada mais resta que a conformidade a unha lei universal das accións en xeral, a cal unicamente ha de servir á vontade como principio”; é dicir, se elimino toda inclinación egoísta que poida apartar á razón de cumprir leis, só queda unha posibilidade: que a vontade actúe conforme a unha lei universal das accións, e esta lei funciona como principio que move a vontade: esta lei xeral é o IMPERATIVO CATEGÓRICO que Kant a continuación no terxto formula así: “eu debo conducirme sempre unicamente de xeito que eu poida tamén querer que a miña máxima se torne en lei universal”, esta é unha das mais coñecidas formulacións do imperativo categórico: que a miña actuación poida converterse e lei universal, que este modo de actuar sexa válido para todos os seres racionais. “Así é, pois, a mera legalidade en xeral (sen poñer como fundamento lei ningunha determinada a certas accións)”, Kant quere dicir que o imperativo categórico non é ningunha “lei determinada” que nos imponha un “contido” ou “materia” no mandado e que, por tanto, fose contraria a autonomía do ser humano e á universalidade, senón que é só unha lei “formal” que respectando a liberdade de cada un para actuar só nos dá a “forma” desa actuación: que poida tornarse en lei “universal”. E esta lei moral serve de principio á vontade e isto ten que ser así (“lle ten que servir”), para que o “deber” sexa algo con fundamento e non unha simple quimera. Pois este imperativo categórico da razón que é o “principio” que move á “vontade” facendoa “boa” e fai tamén que o concepto “deber” teña sentido, e que por tanto o “deber” se apoie no mandato da razón (senón sería unha quimera), esta relación entre a razón práctica, a boa vontade e o deber, que parece tan abstracta, en realidade xa é o que o home corrente de a pé fai habitualmente cando xulga calquera acción, pois sen pensar isto filosoficamente “sempre ten diante dos ollos o mencionado principio”. É dicir, que iso é o que xa facemos todos sen darnos conta cando xulgamos se a actuación de fulano ou mengano é correcta. A sabiduría popular expresa isto dicindo: “a miña liberdade remata onde empeza a túa”, o que calquera de nós faga será moralmente correcto se respecta aos demais como seres humanos “racionalis”, “libres” e “dignos”, e non os utiliza como “medio” para acadar os seus “fins” egoístas, en lugar de considerar ao demais seres racionais coma “fins en si mesmos”.

AQUÍ REMATA O TEXTO. SÓ HABERÍA QUE ENGADIR UN PEQUENO RESUMO DE:

- Os postulados da razón practica: a “liberdade” a “inmortalidade” e a “existencia de Deus”, que segundo a súa “Crítica da razón pura” a razón teórica non pode “coñecer”, en cambio, a “Crítica da razón práctica”, a ética, “esixe”, “supón” ou “postula” que é razoable “crer” neles, porque se non a ética carecería de sentido. Se o ser humano é un ser ao que a súa razón práctica lle “manda” que actúe sempre ben, pero isto é practicamente imposible que suceda sempre, porque a maioría das veces se deixa guiar polas súas “inclinacións” persoais e non actúa “racionalmente”.

Se isto é así, é dicir, se esta “bicho” que nós somos está así construído, para que esta construción ética do home poida ser posible, hai que “supoñer” (postular) que o home ten “liberdade” (pode actuar ben “por deber” ou o contrario: deixarse levar polas inclinacións); e tamén se a razón práctica nos “ordena” actuar sempre por deber (ser virtuosos), pero iso é imposible nesta vida porque a maioría das veces actuamos por “inclinacións”, hai que “supoñer” (postular) que actuar ben só será posible nun duración infinita de tempo, e por tanto, hai que supoñer que a alma é inmortal. E finalmente, tamén tendo en conta esta “construcción” na que por unha banda a razón “mándanos” ser “virtuosos” (actuar sempre correctamente: por deber), pero as “inclinacións” nos impiden conseguilo nesta vida (non podemos actuar sempre correctamente, se poideramos a virtude coincidiría coa felicidade), hai que “supoñer” (postular) a existencia dun ser no que a “virtude” e a “felicidade” coincidan, é dicir, hai que supoñer a existencia de Deus.

CONCLUSIÓNS

- Crítica de Nietzsche: dende o seu ateísmo radical, Nietzsche crícalle a Kant que segue sendo un “criptocatólico”: cérralle a porta principal á Metafísica (Relixión) na “Crítica da razón pura”, pero logo ábrella “porta de atrás” deixando entrar a metafísica na filosofía práctica na “Crítica da razón práctica” que ten por fundamento os “postulados da razón”: inmortalidade e Deus.

- Influencia na ética dos valores de Max Scheller

- Influencia na teoría da xustiza de Rawls.

- Influencia na “Declaración Universal dos Dereitos Humanos” logo de rematar a 2ª Guerra Mundial: debido a que Kant defende a “dignidade” do ser humano, o dereito cosmolopolita, e capacidade de constituir unha sociedade de nacións, como afirma na obra “A paz perpétua”.

TEXTO 6: Obra: “Fundamentación da metafísica dos costumes”

TEMA: Ética formal fronte a éticas materiais.

IDEA PRINCIPAL: O imperativo categórico fronte aos imperativos hipotéticos

ANTES DE COMENTAR O TEXTO: INTRODUCCIÓN E ACLARAR AS IDEAS BÁSICAS DE KANT:

O mesmo esquema que para o texto 5, só que parándose na distinción éticas materiais (imperativos hipotéticos) fronte á ética formal (imperativo categórico).

PARTES DO TEXTO:

Parte 1: No primeiro párrafo distingue os imperativos hipotéticos do categórico. “Pois ben, todos os imperativos ordenan ou hipoteticamente ou categoricamente”. Todo imperativo ou mandato da razón práctica (ética) ordena ou manda ou ben de forma “condicionada” ou “hipoteticamente” (teñen a forma “se queres....entón...”), ou ben de forma absoluta (sen ningunha condición: teñen a forma actúa....). Os imperativos hipotéticos están suxeitos a unha condición (“unha posible

acción como medio para acadar outra cousa que se queira (un fin)". Kant engade entre parénteses ("ou que posiblemente se queira"), posto que o imperativo hipotético non é un mandato "absoluto", senón condicionado, por exemplo como dicían os epicúreos hedonistas "se queres ser feliz" (fin) "vive oculto" (medio); este mandato só ten sentido se se acepta o fin: ser feliz (pracer para Epicuro). Aquí hai que explicar o que xa dixemos no texto 5 para as éticas materiais, que poden ser "materialistas" ou "espiritualistas" (exemplos da ética epicúrea e a ética aristotélica). En cambio, o imperativo ou mandato "categórico" non está suxeito a unha "condición", non manda condicionalmente, senón de xeito absoluto "actúa...". Como di Kant no texto "O imperativo categórico sería aquel que representa unha acción obxectivamente necesaria por sí mesma, sen relación con ningún outro fin".

Parte 2: No segundo parágrafo detalla a explicación do imperativo categórico. Pero sendo Kant é un filósofo ilustrado defensor da "autonomía da razón", ¿como é posible que o imperativo categórico da súa ética nos "mande" de xeito absoluto? A primeira vista parece como se a súa ética fose "heterónoma", é dicir, como se a razón práctica de cada ser humano tivese que obedecer o "mandato absoluto" dunha instancia allea que non respectaría a autonomía ou liberdade da razón de cada individuo. Pero isto non é posible no filósofo que defende a autonomía da razón coma ningún outro, no filósofo que definiu a ilustración non seu famoso escrito "Qué é Ilustración?" como "sapere aude" (atrévete a utilizar a túa propia razón sen deixarte tutelar por ningunha autoridade externa). Esta aparente contradicción resólvese axiña cando temos en conta que este "mandato absoluto" non ten "contido", senón que só nos dá a "forma" que debe cumprir o mandato (o automandato) ou imperativo categórico da razón práctica"; Kant non nos dá "o que" debemos facer, senón só cal é a "forma" que debe cumprir o mandato que cada ser libre racional se dá a si mesmo, é dicir, que poida ser "universalmente válido", ou o que é o mesmo "que a máxima que cada individuo se dá a si mesmo poida converterse en "lei universal". Por iso no segundo parágrafo di "Un imperativo que, sen poñer como condición ningún outro propósito (fin) acadable por medio (medios) dun determinado comportamento, ordena ese comportamento de inmediato". Isto significa, que o imperativo categórico non ten "condicións" (fins) que sexan acadables por determinados "medios" ou "normas"; isto é, a ética formal kantiana non ten "contido": non ten "fins" nin "medios" para acadar ese fin, ou o que é o mesmo non é unha ética "material", por iso o mandato non é "condicional" (hipotético), senón que "ordena ese comportamento de inmediato" (sen medios). E continúa dicindo "Non concirne á materia da acción e ó que dela poida resultar", significa, non é unha ética "material" (non concirne á materia), non ten "fin" nin "medios", non é unha ética teleolóxica. "senón á forma e ó principio do que dela mesma se deriva", isto é, é unha ética "formal", que respectando a nosa liberdade só nos dá calquera "máxima" que un individuo elixa para actuar, ten que poderse converter en "lei universal", non pode valer para un só ou algúns individuos, senón que ten que ser "universalmente válida" para todos sen excepción. E a "bondade" dunha acción guiada por este imperativo categórico da razón práctica non reside no fin que se pretende acadar, senón na "intención" coa que se realiza a acción. A ética de Kant é unha ética das "intencións". (Para detallar esta idea ver o comentario do texto 5)

AQUÍ REMATA O TEXTO PERO HAI QUE ENGADIR O MESMO RESUMO QUE DIXEMOS PARA O TEXTO 5.

CONCLUSIÓN:

- AS MESMAS QUE PARA O TEXTO 5.

TEXTO 7: Obra “Crítica da razón práctica”

TEMA: Autonomía (liberdade da razón) fronte a heteronomía (razón “tutelada”, non libre)

IDEA PRINCIPAL: Autonomía ou liberdade en sentido negativo e en sentido positivo

ANTES DE COMENTAR O TEXTO: INTRODUCCIÓN E ACLARAR AS IDEAS BÁSICAS DE KANT:

O mesmo esquema que para o texto 5, só que parándose na idea de “autonomía” fronte a “heteronomía” da razón (conectando esta idea de autonomía co dito no texto 1: “Qué é Ilustración”).

PARTES DO TEXTO:

Parte 1: Explica que a autonomía é o único principio da ética e é contraria a toda heteronomía.

“A autonomía da vontade é o único principio de todas as leis morais e de todos os deberes conformes a elas” , isto, dedúcese do seu escrito “Qué é Ilustración”: para os ilustrados a característica básica da razón é a súa “liberdade” ou “autonomía absoluta” (ver texto 1: división de poderes, Revolución Francesa, deusa razón etc.). “toda heteronomía do libre arbitrio, pola contra, non só non funda ningunha obrigatoriedade, senón que é máis ben contraria ó principio da mesma e da moralidade da vontade”; é dicir, cando a razón é “heterónoma”, isto é, cando obedece a calquera tipo de instancia allea á propia razón (pais, titores, escolas, monarcas absolutos, relixión, ou incluso “paixóns” -inclinacións-) esta “dependencia” da razón non poder constituir ningunha “obrigatoriedade”, senón que pola contra incluso representa o contrario “ó principio da mesma (razón) e da moralidade da vontade”, pois o principio que rixe a moralidade é a liberdade ou autonomía da razón.

Parte 2: A lei moral (o imperativo categórico) non ten “contido” ou “materia” . “É que o principio único da moralidade (o imperativo categórico) consiste na independencia da lei verbo de toda materia (a saber, dun obxecto desexado)”; isto xa o explicamos detalladamente no texto 5: a ética “formal” non é “material” (consiste na independencia de toda materia), isto é, non ten un “fin”, non é teleolóxica, é dicir, é independente (“a saber, dun obxecto desexado”): non ten “fin” nin “medios” ou normas, non ten “contido”= non é material: explicar as características das éticas materiais (materialistas ou espiritualistas).

A continuación hai que explicar en qué consiste a ética formal kantiana rexida polo imperativo categórico, no momento en que a frase continúa así “ e, ó tempo, na determinación o libre arbitrio pola mera forma lexisladora universal da que unha máxima ten que ser capaz”, é dicir, que o principio da moralidade consiste en que a liberdade (libre arbitrio) estea determinada pola “mera forma lexisladora universal”: explicar por qué á ética de Kant é “formal” e está suxeita ao “imperativo categórico ou “mera forma lexisladora universal”, isto é, non está suxeita a unha “máxima individual”, senón que esta “máxima” ten que poder converterse en “lei universal”: precisamente isto é o que dí o imperativo categórico. (ver as características da ética formal fronte ás éticas materiais no texto 5).

Parte 3: Aclara o que significa liberdade en sentido negativo e liberdade en sentido positivo.

“Aquela independencia é a liberdade en sentido negativo”: “aquela independencia” refírese ao que dixo na liña 4: “independencia da lei verbo de toda materia”; e isto significaba que a lei moral (o imperativo categórico) é independente de toda materia, isto é, non ten “materia”, non ten “contido”, non ten “fins” nin “medios”, non é teleolóxica, senón que só nos fala da “forma”, é unha ética formal, non nos dí o que temos que facer, senón só que somos libres de elixir unha

máxima de actuación con tal de que esta “máxima” non sexa individual, senón que poida converterse en lei universal tal e como di o imperativo categórico. En resumo, nesta frase Kant define a “liberdade en sentido negativo” polo feito de que a ética formal “non” ten “materia”, “non” ten contido, “non” ten fins “nin” medios: é dicir, esta definición é un dicir o que a liberdade “non é”, por iso dí a liberdade en sentido “negativo”.

E a frase continúa para definir agora a “liberdade en sentido positivo”: o que “si é a liberdade”: “mais esta lexislación propia da razón pura e, en canto tal, práctica, é a liberdade en sentido positivo”. CUIDADO, a razón “pura” pode ser “teórica”: disto falounos na “Crítica da razón pura”, pero esta mesma razón “pura” tamén poder ser “práctica”: disto fálanos na “Crítica da razón práctica” (na ética): aquí a razón tamén é “pura”, pois “pura” significa para Kant “non empírica”, isto é, os elementos da razón que son “elementos a priori” e non “a posteriori ou empíricos”. Na “Crítica da razón pura” estes “elementos a priori” (o espacio e o tempo na Sensibilidade e as categorías no Entendemento) tiñan que ser aplicados aos “elementos a posteriori” (as impresións sensíbeis) para que así poidese darse o coñecemento, que consistía en aplicar categorías do entendemento a fenómenos da sensibilidade. Agora, na “Crítica da razón (pura) práctica” (a súa ética) a razón aínda é máis “pura”, pois agora non se trata de “aplicar” elementos a priori a elementos a posteriori, aquí a razón funciona independentemente da experiencia: na ética a experiencia dínos que polo xeral a maioría (ou todos) os homes “minten”, pero iso non inflúe para nada en que a “razón práctica” (a ética) nos “mande” (imperativo) que non se “debe” mentir. Fálanos do que “debe” ser non do que “é”, por iso é unha ética deontolóxica (deontos: deber). A ética é completamente independente dos “feitos empíricos”, a razón práctica non nos fala do que realmente fan os homes, non nos fala dos feitos, non do que “é”, senón do que “deber ser”. Por moito que todos os homes “mintan” isto non quita para que o único ético é que “non se debe mentir”. Na ética Kant é aínda moito máis “racionalista” que na “Crítica da razón pura”, na ética fálase do que “debería ser” aínda que isto endexamais se cumpra no comportamento dos homes. Por iso na ética kantiana a razón é aínda moito máis “pura” que na “Crítica da razón pura”, pois cando falamos de “coñecer” os “elementos a priori” da razón pura deben ser aplicados aos “elementos a posteriori”, na ética en cambio, a razón pura está suxeita só a “elementos a priori”, ou mellor dito: a un só elemento a priori: o imperativo categórico. Non falamos dos “feitos”, non falamos do que se “fai”, senón do que se “debe facer” (por iso na “Crítica da razón práctica” non pode haber algo así coma unha “Estética Transcendental” onde os feitos empíricos van unidos aos elementos a priori).

Feita ista longa aclaración volvamos ao texto: a liberdade en sentido positivo, o que “sí é” a liberdade segundo Kant é “esta lexislación propia da razón pura e, en canto tal, práctica”. Isto significa que “esta lexislación” é o imperativo categórico (actuar segundo unha máxima que se poida converter en lei universal); unha persoa é “libre” cando se somete ao mandato da súa propia razón, e esta razón en canto que é “pura” (libre de todo contido empírico) tamén por iso é “práctica”, isto é, a razón cando trata de asuntos éticos, esta razón pura que me “manda” como teño que actuar, esta razón que non se deixa guiar por ningunha autoridade externa, esta razón autónoma, esta razón que non me dí “o que” teño que facer (que non me di o contido, que non é material), esta razón que “manda” de xeito “categórico” pero só a “forma” da norma que eu “libremente” elixo, esta razón “pura” en canto “práctica” é a miña liberdade en sentido positivo, pois cando a obedezco o único que fago é obedecerme a min mesmo.

Así hai que entender aquela célebre afirmación kantiana: “vontade libre e vontade sometida a leis morais é unha e a mesma cousa”, pois obedecer a “vontade xeral” da que falaba Rousseau, ven a ser o mesmo que obedecerse a si mesmo: esta é a liberdade en sentido positivo: obedecer o imperativo categórico.

E o texto remata dicindo “Por conseguinte, a lei moral non expresa nada máis que a autonomía da razón pura práctica, é dicir, a liberdade, e esta é mesmo a condición formal de todas as máximas, as cales unicamente baixo tal condición poden coincidir coa lei práctica suprema”, é dicir, a liberdade é a única condición “formal” que todas as “máximas” individuais teñen que cumprir, pois ao ter que poder converterse en lei universal, esto representa que por unha banda eu son libre de elixir a miña “máxima” de actuación, pero por outra banda, esa mesma liberdade está condicionada a que iso que eu faga poida ser válido para todo home, é dicir, que a miña liberdade debe ser compatible coa liberdade dos demais, ou como dicimos “trata aos demais como queiras que te traten a ti”.

AQUÍ REMATA O TEXTO, PERO HAI QUE ENGADIR O MESMO QUE DIXEMOS PARA O TEXTO 5

CONCLUSIÓNS

- As mesmas que para o texto 5

TEXTO 8: Obra: Fundamentación da metafísica dos costumes

TEMA: Outra formulación do imperativo categórico

IDEA PRINCIPAL: O **imperativo categórico entendido como o “reino dos fins”**

ANTES DE COMENTAR O TEXTO: INTRODUCCIÓN E ACLARAR AS IDEAS BÁSICAS DE KANT:

O mesmo que dixemos para o texto 5.

PARTES DO TEXTO:

Parte 1: O primeiro parágrafo explica en que consiste o “reino dos fins”. O texto comeza dicindo “Todos os seres racionais están, pois, baixo a lei segundo a cal cada un ha de tratarse a si mesmo e a todos os demais en toda circunstancia simultaneamente como un fin en si mesmo e nunca como un simple medio”, esta é outra formulación do imperativo categórico kantiano. Pois que a miña “máxima” poida converterse en “lei universal” (1ª formulación do imperativo categórico) equivale a dicir que eu trate a todo ser racional (incluído eu mesmo) coma un “fin en si mesmo” que tamén é libre, que respecte a súa liberdade e non utilize a outras persoas de xeito egoísta coma un “medio”. E como cada un dos seres racionais está suxeito a este “mandato” ou “imperativo”, que non nos dí o “contido” (fins e medios) da acción, non nos dí “o que” debemos facer, senón só a “forma”, isto é, que o meu modo de actuación sexa válido para calquera outro ser racional (sexa universalmente válido), por iso “xorde unha sistemática relación de seres racionais”, pois todos nós somos autónomos, libres, pero todos estamos “ligados” por medio de “leis obxectivas comúns” (imperativo categórico), pois cada un de nós debe tratar aos demais como quixera que o tratasen a el. Deste xeito, ao mesmo tempo que nos comportamos libremente (autónomamente) estamos respectando as demais persoas como “fins en si mesmos” (e non coma “medios” para alcanzar o meu propio fin egoísta), “Xurde aquí...un reino...pode chamarse un reino dos fins”. Pero Kant engade entre parénteses “(claro está só como ideal)”, isto é un “ideal” porque todos os homes, por unha banda, estamos suxeitos ao “mandato” ou “imperativo categórico” da razón práctica, pero por outra banda, ningún de nós somos capaces de actuar “sempre” de xeito racional, senón que a maioría das veces a nosas accións deixanse guiar polas “inclinacións” non racionais (intereses, amor, odio etc.), por iso este “reino dos fins”, este reino de seres ligados entre sí pola razón práctica (imperativo categórico) é só un “ideal”.

Parte 2: Diferencia entre os conceptos de “dignidade” e “prezo”. No reino dos fins os seres humanos teñen dignidade e as cousas teñen prezo (ou tamén os seres humanos tratados como “cousas”, como “medios” e non coma fins en si mesmos); “No reino dos fins todo ten ou ben un prezo ou ben unha dignidade”. Kant define agora o concepto de “prezo”;

- “O que ten prezo é aquilo en cuxo lugar pode ser posto algo como equivalente”, en xeral as cousas tomadas como mercadorías intercambiáveis mediante diñeiro, teñen un prezo, e isto significa que nós podemos intercambiar determinada mercadoría por outra do mesmo “prezo”, pois precisamente o prezo de algo o único que expresa é o seu “valor de cambio” (como dirá logo Marx), por eso, as mercadorías son substituíbles por outras “equivalentes” ou polos cartos que expresan o seu valor de cambio.

- A continuación no texto ven a definición de “dignidade”: “o que, pola contra, está por encima de todo prezo, non admitindo, xa que logo, ningún equivalente, isto ten unha dignidade”; é dicir, mentres que o “prezo” é a característica das cousas ou mercadorías que as fai substituíbles ou “equivalentes” por outras cousas, en cambio, a dignidade é a característica propia do “reino dos fins”, dos seres que actúan racionalmente seguindo o imperativo categórico. Isto é, os seres humanos, as persoas non teñen “prezo”, non son substituíbles coma se fosen unha “cousa” (“cousificación do ser humano” como denunciará Marx) ou unha mercadoría, porque a característica das persoas é a súa “dignidade”, “que está por encima de todo prezo” e “non admitindo, xa que logo, ningún equivalente”. Sobre esta idea kantiana de “dignidade” humana construírase a DUDH (Declaración Universal dos Dereitos Humanos en 1948 pola ONU) logo de rematar a Segunda Guerra Mundial.

Kant continúa o texto aclarado a diferenza entre o que ten “prezo” e o que ten “dignidade”.

O prezo das cousas pode ser a) un prezo de mercado ou ben b) un prezo afectivo

a) O “prezo de mercado” “O que se refire ás inclinacións e necesidades humanas ten un prezo de mercado”, é dicir, aquilo que o home necesita mercar, os bens materiais básicos necesarios, son os que teñen prezo de mercado. Isto é ao que Marx chamará “valor de cambio” dunha mercadoría.

b) O “prezo afectivo”: “o que, mesmo sen presupoñer unha necesidade, se acomoda a un certo gusto, é dicir, a unha satisfacción do mero xogo, sen finalidade ningunha, das nosas facultades anímicas, ten un prezo afectivo”. Cando os homes teñen “gusto” (estético) por algunha cousa que non necesita (unha pintura, unha peza musical etc) e que, polo tanto, responde a un mero xogo do seu gusto estético, que non ten finalidade algunha, neste caso esas cousas (pintura, música) tamén teñen un prezo, pero este non é un prezo de mercado, senón un “prezo afectivo”.

- A dignidade: “aquilo, non obstante, que constitúe a condición baixo a cal unicamente pode algo ser fin en si mesmo, iso, simplemente, non ten ningún valor relativo, é dicir, un prezo, senón un valor intrínseco, é dicir, dignidade”. O que Kant quere dicir é: o que ten “dignidade” non pode ter “prezo”, non ten “prezo de mercado” nin “prezo afectivo”. Todo o que ten “prezo, ten un valor “relativo”.

Para que algo teña “dignidade” non pode ter un “valor relativo”, sexa éste un “valor de mercado” ou sexa un “valor afectivo”. Para que algo teña dignidade, non abonda con que non teña un “prezo de mercado”, non abonda con que non poida ser intercambiable por cartos, ou que responda a unha inclinación ou necesidade humana; pois anque non teña estas características (como no caso dos gustos estéticos: pintura, música etc), estas cousas siguen tendo un “valor relativo” (ao gusto de cada un); estas cousas que teñen un valor “relativo” (de mercado ou afectivo), non pode ser considerado un “fin en si mesmo”.

A “dignidade” é a “condición baixo a cal unicamente algo pode ser un fin en si mesmo” e esta dignidade é a característica unicamente dos seres humanos racionais que son “fins en si mesmos” e non teñen ningún “valor relativo”, ningún “prezo”, senón que os seres humanos teñen un valor absoluto, “intrínseco”.

3.- Conclusión do texto: en que consiste a moralidade: “A moralidade é, pois, a condición unicamente baixo a cal un ser racional pode ser fin en si mesmo”, isto é, a “dignidade” propia do ser humano como fin en si mesmo apoia-se na súa moralidade (capacidade de actuar ben=racionalmente). E isto é así porque só grazas á nosa moralidade, grazas ao feito de somos libres de elixir unha “máxima” de actuación que poida converterse en lei universal e así tratemos aos demais como queremos que nos traten a nós, convertémonos a nós mesmos e aos demais seres racionais en seres con “dignidade”, con valor intrínseco. Como di Kant no texto “porque só por medio dela é posible ser un membro lexislador no reino dos fins”, só por medio da moralidade, só polo feito de que sexamos seres morais (e non coma os animais que non son “libres”, senón que se comportan seguindo os seus instintos), só este feito fai posible que nos convirtamos nun “membro lexislador” no “reino dos fins”. Somos un membro “lexislador” porque partindo da nosa “autonomía moral” (liberdade) a nosa “máxima” Individual debe converterse en “lei universal” (imperativo categórico): a moralidade do ser humano suxeita ao imperativo categórico convérteo en “lexislador” no “reino dos fins”: todas as máximas que se poden converter en lei universal, cando o ser humano se comporta de xeito racional (cousa que ocorre poucas veces), por iso este reino dos fins só é un “ideal” ao que debemos tender.

E Kant conclúe o texto dicindo “Así pois, a moralidade e a humanidade, en canto capaz de moralidade, é o único que ten dignidade”. Nesta síntese final vemos o xeito no que Kant entende ao ser humano como ser moral: a súa característica fundamental é que ten “dignidade” (e non prezo de mercado ou afectivo).

A partir desta última idea, moito despois en 1948, unha vez rematada a 2ª Guerra Mundial (O holocausto xudeu) a ONU estableceu a DUDH (Declaración Universal dos Dereitos Humanos), onde se entende ao ser humano coma un ser con “dignidade” e non “prezo”, seguindo a ética kantiana e imperativo categórico entendido como reino dos fins.

AQUÍ REMATA O TEXTO, PERO HAI QUE ENGADIR O MESMO QUE DIXEMOS PARA O TEXTO 5.

CONCLUSIÓNS

- As mesmas que para o texto 5, facendo fincapé na DUDH.

FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

MARX

TEXTO 1: Obra: Manuscritos económico-filosóficos

TEMA: A alienación económica

IDEA PRINCIPAL: O traballo alienado

ANTES DE COMENTAR O TEXTO: INTRODUCCIÓN E ACLARAR AS IDEAS BÁSICAS DE MARX:

- Aristóteles: Marx critica o escravismo defendido por Aristóteles, pero tamén admite a súa concepción do home como un ser social por natureza (zōon politikón).

- Contextualización social s. XIX: a Revolución Industrial e a explotación do proletariado por parte da burguesía capitalista.

-Crítica da Economía Política (liberalismo clásico): O liberalismo político de Locke foi a base na que se apoiaron os teóricos do liberalismo económico (Economía política) de Adam Smith, David Ricardo e tamén do socialismo “utópico” francés (Saint-Simon, Fourier) e Proudhon.

- En filosofía: Dende a “esquerda hegeliana” Marx critica o idealismo de Hegel (“que descende do ceo á terra” e que “anda coa cabeza”), pero tamén o materialismo “mecanicista” de Feuerbach por ser a-histórico. Según Feuerbach: Non é Deus quen crea ao home, senon o home quen creou a idea de Deus (alienación relixiosa). Mentres que para Marx “a relixión é o opio do pobo”. Así Marx defenderá un “materialismo histórico” (“Non é a conciencia a que determina a vida, senón a vida a que determina a conciencia”).

- O concepto de ideoloxía: a) sentido positivo: as ideas cando si reflicten o mundo e b) sentido negativo: cando as ideas non reflicten o mundo, senón que “falsean” a realidade (formacións nebulosas), este é o sentido mais habitual en Marx. Cando esto ocorre o home está alienado.

- O concepto de alienación: a) etimoloxía, b) Alienación en Hegel (“conciencia infeliz: alma alienada ou enaxenada), c) Alienación en Feuerbach (alienación na relixión: o home proxecta a súa esencia fóra de si en Deus).

- Alienación en Marx:

a) Humanismo marxiano: seguindo a idea aristotélica de “zoom politikón” Marx considera ao ser humano como un ser social por natureza, cuxa esencia é o plamarse no traballo: “homo faber”

b) Pasos na alienación= exteriorización+enaxenación+alienación

- Así entramos no texto (alienación económica)

PARTES DO TEXTO:

Parte 1: A alienación como “exteriorización” (Entäußerung): O texto comeza coa pregunta ¿en que consiste, pois, a alienación do traballo? A continuación responde esta pregunta “Primeiro en que o traballo é externo ao traballador, é dicir, que non pertence á súa esencia, que, por iso, o traballador non se afirma no seu traballo, senón que se nega, non se sente ben, senón infeliz, non desenvolve unha enerxía física e espiritual, senón que mortifica o seu corpo e estraga o seu espírito”.

Para Marx a “esencia” do home (homo faber) é o “traballo”, pero só cando o home se ve reflexado no resultado ou produto (como ocorre nas sociedades precapitalistas cos artesáns); pero nas sociedades capitalistas o traballo xa non responde á esencia do “homo faber”. Segundo o texto, nestas sociedades capitalistas, “en primeiro lugar” a alienación consiste nunha “exteriorización” (Entäußerung) do home como ser “activo” e esta actividade consiste en “sair fóra de si” (exteriorizarse), neste “saír” o home desposúese da súa actividade, da súa forza productiva. Pero como o produto do seu traballo xa non lle pertence, por iso esta forma de entender o traballo “non lle pertence á súa esencia” e “por iso, o traballador non se afirma no seu traballo, senón que se nega”. Nas cadeas de produción das fábricas do século XIX o home perde a súa esencia porque non se ve reflectido no produto do seu traballo, e por iso “se nega” a si mesmo, non se sente ben, senón infeliz. Este traballo mecanizado das fábricas tampoco fai que o home se desenvolva tanto

no plano físico como no espiritual de forma equilibrada, “senón que mortifica o seu corpo e estraga o seu espírito”.

Parte 2: Alienación como “extrañamento” ou “enaxenación” (Veräusserung): Desta maneira de entender o traballo capitalista extrae Marx a conclusión “De aí que o traballador só se sinta consigo mesmo fóra do traballo e no traballo fóra de si”. O traballo deixa de ser aquilo no que o home se realiza (plasma a súa esencia como homo faber) e por iso só se sente consigo mesmo fóra do traballo, mentres que no traballo “síntese fóra de si” (o resultado do seu traballo élle “extraño”). Ou dito isto mesmo doutro xeito “‘No seu’ está cando non traballa e cando traballa non está ‘no seu’. Así entendido o traballo xa non é algo “voluntario”, libre co que o home se sinta identificado, senón que se converte en “traballo forzado”. O texto continúa dicindo “Non é daquela a satisfacción dunha necesidade, senón só un *medio* para satisfacer necesidades alleas”, é dicir, o traballo deixa de ser unha necesidade “propia” na que o home plasma a súa esencia, e convértese nun só nun “medio “ para satisfacer as necesidades “alleas” “extrañas”, “de outro” (do capitalista burgués). “O seu carácter **extrano** salientase nido en que cando non hai unha constricción física ou de caquera índole, fóxese do traballo coma da peste”. O traballo resúltanos extrano porque se non nos obrigan dalgún xeito fuximos del, cando debería ser o lugar no que deberíamos sentirnos mais realizados como “homo faber”. Neste traballo entendido como algo “externo” ao home, fai que o home mesmo se “allee” (se faga tamén estrano respecto do produto) e como nel non se realiza, por iso “é un traballo de autoinmolación, de mortificación”. Este é o segundo paso da alienación como “extrañamento” respecto do produto do seu traballo.

Parte 3: Alienación propiamente dita (Entfremdung). O terceiro paso da alienación do traballo consiste en que “Finalmente a exterioridade do traballo para o traballador maniféstase en que non é o seu **propio** traballo, senón doutro” (aliud: en latín=alienación), é dicir, “en que no traballo (o home) non se pertence a sí mesmo, senón a outro (outra vez aliud: de outro=alienación)”.

A continuación no texto Marx fai unha comparación entre a alienación relixiosa, tal e como a entendía Feuerbach, e a alienación do traballo, como a entende o propio Marx: “Así coma na relixión a actividade espontánea da fantasía humana, do cerebro e do corazón humanos, esta actúa independentemente do individuo, é dicir, é para el coma efecto dunha acción divina ou demoníaca”; este é o modo no que Feuerbach entedía a alienación relixiosa: na historia o home proxectou “fóra de si” a “idea” dun ser que posúe dun modo infinito as calidades finitas do home, logo o home esquece que foi el quen proxectou fóra de si esta idea, esquece que o home mesmo é a orixe desta idea e, finalmente, considéranse como se fosen dun ser distinto ou separado, “de outro” (aliud: alienación) ser independente: deus. Pero Feuerbach equivocouse, segundo Marx, en que a súa explicación é “insuficiente”, pois a alienación relixiosa ten a súa causa na alienación económica do traballo, por iso dun “ateísmo negativo” de Feuerbach hai que pasar ao “ateísmo positivo” de Marx, que non consiste unicamente en negar a idea de Deus, senón en eliminar a miseria real económica que é a causa de que exista a relixión. Así isto mesmo, que segundo Feuerbach, ocorre na relixión cristiá, tamén ocorre, segundo Marx, no traballo: “así a actividade do traballador non é actividade de seu, pertence a outro, é a perda de si mesmo”. O traballo como actividade deixa de ser do home e pasa a ser do capitalista burgués, e nesto consiste a alienación no traballo (aliud: pasa a ser de “outro”).

AQUÍ REMATA O TEXTO, PERO HABERÍA QUE ENGADIR RESUMINDOOS OS DEMÁIS TIPOS DE ALIENACIÓN:

- Alienación social (conciencia de clase, loita de clases, sociedade comunista)
- Alienación política: O Estado aparece como algo “alleo”. Hai que suprimir o Estado e volver a

reunir a “esfera social” e a “esfera política” nunha “sociedade civil” “democrática e laica” sen Estado.

- Alienación filosófica: cando a filosofía é só “teoría” (como no idealismo absoluto hegeliano) constitúe unha alienación da esencia do home, pois o home é un ser práctico. Dícese así que Marx realizou unha “segunda revolución copernicana”: a filosofía deixa de ser “coñecemento” da realidade e convértese en “transformación” da realidade; como é mesmo resume moi ben na célebre tese 11 sobre Feuerbach: “Os filósofos non fixeron mais ca interpretar o mundo (teoría), do que se trata é de transformalo (praxe).

TAMÉN ANTES DAS CONCLUSIÓNS HABERÍA QUE RESUMIR O “MATERIALISMO HISTÓTICO”:

- Tese básica: a economía dunha sociedade determina o tipo de ideas dese sociedade (a infraestrutura económica determina a superestructura xurídico-política)

- Definir:

1.- Modo de produción

1.1.- Infraestructura económica

1.1.1.- Forzas productivas: a)Medios de produción e b)Productores

1.1.2.-Relacións de produción

1.2.- Superestructura: a) xurídico-política e b) ideolóxica

- Cambio histórico: cando ao avanzar as “forzas productivas” (medios de produción: a técnica), as “relacións de produción” se convierten en “trabas”, e neste momento pásase a un novo “modo de produción”: asiático, antigo, feudal, burgués e comunista (sen clases sociais).

-Clase social: defínese pola “propiedade” ou non dos medios de produción.

- Loita de clases: motor da historia, que acelera o cambio histórico e rematará na sociedade sen clases: comunismo.

- Revolución do proletariado: cando adquira conciencia de clase enfrontarase á burguesía capitalista.

- Dictadura do proletariado: paso previo, transición cara a sociedade comunista

- Sociedade comunista: sin clases sociais nin propiedade privada

- Crítica de Weber: a superestructura tamén determina a infraestrutura.

- Crítica de Popper: critica o “historicismo” de Marx (a historia como ciencia determinada que coarta a liberdade individual) pero acepta o “aspecto ético” de Marx (rebelarse contra as insustizas). Por tanto defende unha “sociedade aberta” democrática (coma a inglesa) e critica a sociedade comunista que el considera unha “sociedade pechada”.

CONCLUSIÓNS

- Un resumo das que aparecen ao final do tema. Polo menos:

- Movemento ortodoxo de Kautsky

- Revisionismo de Bernstein

- Rosa Luxemburg: “a victoria do socialismo non cae do ceo”

- Stalin e o marxismo-leninismo

- A escola de Frankfurt: marxismo adaptado ás condicións de finais de século XX: incorporar outras ideas (Freud, Hegel, Nietzsche) retomar o “proxecto ilustrado” (Horkheimer) e Habermas que defende o “interés emancipatorio” da súa “Teoría crítica” (enriquecer a filosofía de Marx con ideas de outros filósofos: Freud, Peirce, Gadamer, Luhman).

TEXTO 2: Obra: “A Ideoloxía alemá”

: crítica a Hegel e Feuerbach: home real histórico

TEMA: Crítica de Marx á filosofía “idealista” alemá (Hegel e Feuerbach)

IDEA PRINCIPAL: Crítica do “idealismo” dende o “materialismo”: non son as ideas as que determinan a forma de vida (economía) senón que é a economía a que determina as ideas.

ANTES DE COMENTAR O TEXTO: INTRODUCCIÓN E ACLARAR AS IDEAS BÁSICAS DE MARX :

- As mesmas que para o texto 1, pero facendo mais fincapé na crítica ao idealismo (especialmente de Hegel e secundariamente de Feuerbach) e menos no concepto de alienación.

PARTES DO TEXTO:

En primeiro lugar referirse ó título da obra “Ideoloxía alemá”. Que significa para Marx “ideoloxía”? (px. 3 e 8 dos apuntes). Ideoloxía en sentido negativo: son as ideas dunha sociedade cando estas FALSEAN a realidade e producen a alienación. Isto é o que ocorre coa filosofía alemá de Hegel (e en menos medida tamén Feuerbach).

Parte 1: Crítica ao idealismo: Especialmente en contra de Hegel comeza o texto: “En completa oposición á filosofía alemá, a cal descende do ceo a terra, erguémonos aquí da terra ao ceo”. Marx sitúase dentro da “Esquerda hegeliana” (revolucionarios en política e relixión: Feuerbach e Marx) fronte á “dereita hegeliana” (conservadores en política e relixión: Bruno Bauer, Erdman). Marx critica de Hegel a súa defensa da relixión cristiá e a idea de Estado como algo “cerrado e acabado”, intransformable. Pero por outra banda, valora de Hegel a idea de “dialéctica” (tese, antítese e síntese) como motor do cambio ou transformación social, pero esta dialéctica non debe ser “idealista”, senón “materialista” e “histórica”. O problema principal para Marx consiste en que a filosofía de Hegel parte das “ideas”, é “idealista” (“a cal descende do ceo á terra”), mentres que Marx cre que hai que partir da “realidade” económica ou materia, hai que ser “materialista” (“erguémonos aquí da terra ao ceo”). E continua aclarando esta crítica: “É dicir, non se parte de aquilo que os homes din, imaxinan ou se representan”, isto significa, non se parte das “ideas” (filosóficas, relixiosas, políticas etc) dunha sociedade como fan os idealistas coma Hegel, pero “tampouco dos homes ditos, pensados, imaxinados, representados, para dende ahí chegar aos homes de carne e oso”, isto é, non partimos tampoco do home “en xeral”, do home “dito, pensado ou imaxinado”, pois o home considerado “en xeral” tamén é unha “idea” un idealismo. E este foi precisamente o erro de Feuerbach, quen, a pesares de criticar a Hegel, a súa crítica foi “insuficiente”, pois é verdade que explica que “o home” foi o creador da idea de Deus e despois considerando independente aliénase relixiosamente (alienación relixiosa), pero esta crítica é insuficiente porque Feuerbach fala do “home en xeral” e non do “home de carne e oso”, do proletario que vive explotado polo capitalista burgués na sociedade da Revolución Industrial. Así pois, resumindo, Marx non parte das “ideas dos homes” (coma Hegel), nin tampouco do “home en xeral (dos homes ditos, pensados, imaxinados, que non fondo tamén é outra “idea” outro idealismo).

Parte 2: A postura do materialismo histórico: E o texto continúa dicindo “pártese dos homes realmente activos e con base no seu real proceso vital”, quere dicir que para Marx a esencia do home non só é teórica, senón fundamentalmente “práctica” (praxe), o home é un “homo faber” (facedor, traballador) e, como tal, hai que entendelo como un ser “activo” e esta actividade, isto é, o seu “traballo” ten “base no seu real proceso vital”, isto é, no modelo económico propio da súa época histórica, que neste caso é o modo de produción capitalista do século XIX (Revolución

Industrial), este é o seu “real proceso vital”. O que explica o funcionamento dunha sociedade (dun “modo de produción”) é a economía (ou “infraestructura económica”) que é a que “determina” as ideas dese sociedade (a superestructura ideolóxica) e non ao revés como pretende Hegel; así hai que entender a famosa metáfora de Marx para criticar a dialéctica de Hegel “hai que poñer á dialéctica a andar cos pés e non coa cabeza”.

Parte 3: O materialismo histórico desenmascara a “ideoloxía” como instrumento ao servicio dos intereses da clase dominante. O texto continúa así “preséntase tamén o desenvolvemento dos reflexos e ecos ideolóxicos deste proceso de vida”, pois tal e como dixemos, a partires da infraestructura económica (“este proceso de vida”) resultan determinadas todas as ideas dunha sociedade (“a superestructura ideolóxica”).

E “tamén as imaxes nebulosas no cerebro dos homes son sublimacións necesarias do seu proceso vital material, empíricamente constatable e ligado a condicións materiais”, como dixemos Marx entende a “ideoloxía” (ideas filosóficas, relixiosas, políticas etc dunha sociedade) como “imaxes nebulosas” cando estas ideas non representan fielmente a realidade, senón que a “falsean”; por tanto, as ideas “falsas” dunha determinada sociedade tamén se explican por algún interés económico das clases dominantes, tamén dependen da economía. Por iso o texto continúa dicindo “A moral, a relixión, a metafísica e a restante ideoloxía, e as formas de conciencia que lles corresponden, non conservan así por mais tempo a aparencia de autonomía”, é dicir, a ideoloxía dunha sociedade (moral relixión, metafísica...) teñen a “aparencia” de ser “autónomas” ou independentes da economía cando a clase dominada (o proletariado) non adquire “conciencia de clase” para loitar contra a clase dominadora (burguesía) e permanece así “alienada”; pero cando esta “aparencia” de autonomía das ideas respecto da economía é desenmascarada e posta á luz, entón os homes fanse conscientes de que estas “ideas” ou “formacións nebulosas” non son mais ca instrumentos que a clase dominante utiliza para manter “adormecida”, “drogada” á clase dominada, de ahí a célebre afirmación de Marx “a relixión é o opio do pobo”. Estas ideas morais, relixiosas, metafísicas, “Non teñen historia, non teñen desenvolvemento”, é dicir, non son as “ideas” as que avanza “dialécticamente” (tese, antítese e síntese) facendo historia como pensaba Hegel, senón ao revés “que os homes que desenvolven a súa produción material e o seu intercambio material son os que, ao cambiar esta súa realidade, cambian tamén o seu pensamento e os produtos do seu pensamento”, é dicir, non son as ideas as que avanza dialécticamente facendo historia, senón ao revés, son os homes no seu traballo (produción material) e no mercado (intercambio material), cando as “forzas productivas” (a técnica) avanza mais rápido que as relacións de produción, así é como se produce un cambio no “modo de produción” e, polo tanto, tamén é así como cambia o seu “pensamento” e “os produtos do seu pensamento”; isto é, os cambios na economía son os que producen os cambios nos modos de pensar e en todos os seus “productos” (ideas morais, relixiosas, metafísicas etc).

Parte 4.- Idea central do materialismo histórico: E esta crítica á filosofía idealista de Hegel chega ao seu punto álxido na famosa frase do texto “Non é a conciencia a que determina a vida, senón que é a vida a que determina a conciencia”, que é outro modo de expresar a tese central do seu “materialismo histórico” fronte ó idealismo de Hegel: non é a superestructura ideolóxica (as ideas da conciencia) a que determina a vida (a vida material, a economía), senón que é a infraestructura económica (a vida) a que determina a superestructura ideolóxica (a conciencia) dunha sociedade.

Parte 5: Conclusión final: E a última frase do texto fai unha conclusión de toda esta crítica ao idealismo de Hegel enfrontándoo ao seu materialismo histórico: “No primeiro modo de consideración pártese da conciencia como individuo vivo; no segundo, que corresponde á vida real, pártese dos mesmos individuos vivos e reais e considérase a conciencia unicamente a súa

consciencia”; isto é, o idealismo hegeliano ten como punto de partida as “ideas” da consciencia e consideran esta consciencia coma se fose un “individuo vivo”, pois as ideas avanza “dialécticamente” enfrontando unha tese coa súa antítese para superar ambas nunha síntese (esta é unha dialéctica “idealista”); en cambio, no seu “materialismo histórico”, (que é o que se corresponde coa vida real) a “dialéctica” ten que ser “materialista”, isto é, unha loita de clases (tese: proletariado, antítese: burguesía, e síntese: a sociedade comunista). Marx parte dos propios individuos vivos e reais (non da consciencia coma se fose un individuo vivo), dos individuos que viven no modo de produción capitalista, o proletariado explotado pola burguesía e agora a consciencia considérase como algo que ven determinado pola economía (vida real), é dicir, pártese dos individuos e considérase a consciencia (ideas) como ideas “súas”, que dependen do seu modo de vida, da súa economía, sin considerarse como algo “autónomo”, independente dos individuos, pois era así como enmascaraba os intereses da clase dominante e alienaba ao proletariado.

AQUÍ REMATA O TEXTO, PERO HAI QUE COMPLETAR CON:

- O mesmo que dixemos para o texto 1.

CONCLUSIÓN

- As mesmas que para o texto 1.

TEXTO 3: Obra “Para a crítica da economía política”:

TEMA: Materialismo histórico

IDEA PRINCIPAL: A infraestrutura económica determina a superestructura ideolóxica

ANTES DE COMENTAR O TEXTO: INTRODUCCIÓN E ACLARAR AS IDEAS BÁSICAS DE MARX :

- O mesmo que dixemos para o texto 1, pero rematado cun resumo da crítica a Hegel que fixemos no texto 2, e coa crítica aos teóricos da economía política, para así entrar no texto 3.

PARTES DO TEXTO: (nel hai que definir ben os conceptos do materialismo histórico tal como están nos apuntes px. 11):

Igual ca Galileo fundou a física moderna, Marx pretende facer da historia unha nova ciencia: o materialismo histórico. Segundo el a Historia non é unha colección de feitos mortos (como para os empiristas), nin unha “acción imaxinaria de suxeitos imaxinarios (coma para Hegel), senón unha sucesión de “modos de produción”: o asiático (burócratas fiscais-campesinos), o antigo (libres-escravos) o feudal (señores-servos) o burgués (burgueses-proletariado) e o comunista (sociedade sen clases sociais). A cada modo de produción correspóndelle unha “formación social” (unha división de clases antagónicas, salvo no comunismo).

Segundo Marx todo “modo de produción” se compón dunha “infraestructura económica” e unha superestructura ideolóxica xurídico-política. A infraestrutura económica determina a superestructura ideolóxica dun determinado “modo de produción”. A “infraestructura económica” á súa vez componse, por unha banda, de unhas “forzas productivas”, que constan de a) “medios de produción” (instrumentos, máquinas, materias primas) e b) “Produtores” (os traballadores); e, por outra banda, de “relacións de produción” que son as que se producen entre clase dominante e clase dominada, explotadores e explotados.

Parte 1: Materialismo histórico: Definición de “modo de producción”:

O texto comeza cun resultado xeral que servirá de fio conductor aos seus estudos: “na produción social da súa vida entran os homes en determinadas relacións, necesarias, independentes da súa vontade”, esta frase refírese a estas “relacións de produción”. Pero comecemos antes con “na produción social da súa vida”; para empezar hai que dicir que Marx segue a Aristóteles na idea de que o home é un ser social por natureza, un “zoom politikón” (aunque por suposto critica a súa defensa da escravitude), o home cando “produce” a súa “vida”, isto é, cando se gaña a vida, non o fai de xeito individual, a “economía” non é unha “crematística” que se centra na pura ganancia do diñeiro con diñeiro, senón que, nunha economía, interesan os cartos para intercambiar mercadorías, porque o home produce a súa vida, de xeito “social”. Así, en calquera “modo de produción” da historia, o home entra nestas “relacións de produción” entre a clase dominante e a dominada, relacións que, segundo refire Marx no texto, son “necesarias” e “independentes da súa vontade”.

E, seguindo o texto, estas “relacións de produción” “corresponden a un determinado nivel de desenvolvemento das súas **“forzas productivas materiais”**, isto é, en todo “modo de produción” as “relacións de produción” (entre traballadores e donos dos medios de produción) son acordes co desenvolvemento das “forzas productivas”, que son, como dixemos os **“produtores”** e os **“medios de produción”** (instrumentos, máquinas, materias primas). Por exemplo, nunha sociedade que teña arados como “medio de produción” as relacións entre o que traballa e aquel para o que traballa son acordes a ese nivel de desenvolvemento técnico, cando os “medios de produción” cambian de arados a tractores, segadoras etc, tamén as “relacións de produción” cambiarán co tempo con eles. Marx continúa dicindo “A totalidade destas relacións de produción forma a estrutura económica da sociedade”, é dicir, a totalidade destas “relacións de produción” xunto coas “forzas productivas” forman a **base económica da sociedade ou infraestrutura económica**.

E esta infraestrutura económica é “a base real sobre a cal se ergue unha superestrutura xurídica e política”, e dicir, sobre a base económica levántase as ideas dunha sociedade ou **superestrutura (tanto ideolóxica como xurídica e política)**, e a esta superestrutura “corresponden determinadas formas de consciencia social”, esas formas de consciencia social, adoitan ser ideas morais, relixiosas, filosóficas, políticas etc. que normalmente son consideradas independentes da economía porque iso é o que lle interesa á clase dominante para manter á clase dominada alienada, dormida, drogada (a relixión é o opio do pobo), para que a clase dominada non adquira “conciencia de clase” e comece a “loita de clases” que levará ao comunismo.

Parte 2: Tese central do materialismo histórico: Pero Marx non está de acordo con que as ideas dunha sociedade sexan independentes da economía, senón todo o contrario, as ideas da superestrutura sempre dependen da infraestrutura económica e ambas forman un determinado “modo de produción”. E a continuación ven a **tese central do materialismo histórico “O modo de produción da vida material condiciona o proceso da vida social, política e espiritual”**, é dicir, a infraestrutura económica “condiciona” as ideas da superestrutura ideolóxica. Esta foi unha tese moi discutida non marxismo: hasta que punto a economía “condiciona” ou quizá “determina” as ideas ou que a relación entre ambas sexa “dialéctica” (que se condicionen mutuamente), como afirmou por exemplo Lukács; ou aínda mais extremo foi Weber na súa crítica a Marx cando afirma que tamén as ideas poden determinar a economía. En palabras de Marx neste texto **“Non é a consciencia dos homes a que determina o seu ser,**

senón ao contrario, é o seu ser social o que determina a súa consciencia", nesta frase, que expresa a tese central do materialismo histórico, parece querer dicir que non son as ideas as que determinan a economía (o seu ser social), como pensaba Hegel, senón que é o seu ser social (as relacións de produción na economía) as que determinan as ideas.

Parte 3: Cambio histórico ou revolución social: paso dun modo de produción a outro. O texto continúa dicindo "Nunha certa etapa do seu desenvolvemento, as forzas productivas materiais da sociedade entran en contradición coas relacións de produción existentes, ou o que é só unha expresión xurídica disto, coas relacións de propiedade no seo das cales se tiñan ata aí movido"; aquí Marx explica cómo e por qué se produce un "cambio histórico", isto é, por qué e cómo se pasa dun "modo de produción" a outro. O problema reside en que dentro das "forzas productivas" os "medios de produción" avanza máis rapidamente que as "relacións de produción" existentes, é dicir, prodúcese unha **contradición entre "forzas productivas" e "relacións de produción"**. Por exemplo, hoxe en día pódase que estemos ante un deses cambios, pois neste momento estase producindo un avance enorme nos "medios de produción" gracias aos ordenadores e internet, pero as "relacións de produción" quédanse obsoletas: pois debido ao avance nas novas tecnoloxías os traballadores dunha empresa poden facer o seu traballo dende a súa propia casa sen acudir á oficina e sen ter que "fichar" na empresa, así que a maneira de entender o traballo como xornada de 8 horas no teu posto de traballo estase quedando anticuada.

Parte 3: Conclusión: Así e como se produce un "cambio histórico", un paso de un modo de produción a outro. Por iso referíndose á s "relacións de produción" Marx di: "De formas de desenvolvemento das forzas productivas, estas relacións convértense en ataduras das mesmas", trasladado isto ao noso exemplo isto ven a significar que a antiga xornada de 8 horas na oficina, que serviu anteriormente para desenvolver as forzas productivas, agora convértese en "atadura", ou traba, que impide o seu desenvolvemento. E é deste xeito como, segundo Marx, "Sobrevén así unha época de revolución social", unha época de cambio, un paso ao outro "modo de produción".

AQUÍ REMATA O TEXTO PERO HABERÍA QUE ENGADIR O SEGUINTE:

- Loita de clases (px 12 dos apuntes) esta loita funciona como motor da historia.
- Revolución do proletariado. (px. 12)
- Dictadura do proletariado (px. 13)
- Abolición do Estado (px. 13)
- A sociedade comunista segundo Marx (px. 13)

CONCLUSIÓN

- As mesmas que para o texto 1.

TEXTO 4: Obra "O Capital": plusvalía

TEMA: O concepto de plusvalía

IDEA PRINCIPAL: Diferencia entre plusvalía absoluta e relativa.

ANTES DE COMENTAR O TEXTO: INTRODUCCIÓN E ACLARAR AS IDEAS BÁSICAS DE MARX:

- O mesmo que dixemos para o texto 1, centrándonos na análise marxiana do funcionamento do

capitalismo:

Na obra “Das Kapital” (subtítulo: “crítica da economía política”), que Marx deixou incompleta (só publicou o primeiro libro, sendo Engels o que publicou o resto dos libros apoiándose nas notas manuscritas de Marx), Marx fai unha análise científica do sistema capitalista como sistema de “explotación” por parte dos burgueses sobre o proletariado. Precisamente o capitalismo como sistema de explotación apoiase no concepto de “plusvalía” do que fala o texto.

Segundo Marx o **capitalismo é un sistema de produción de mercadorías**, sendo a **mercadoría un produto intercambiable** no mercado. Isto é, no capitalismo o traballador produce “mercadorías” intercambiables no mercado. E toda mercadoría ten unha dobre cara:

- a) un **“valor de uso”**: a utilidade que ten unha mercadoría para satisfacer necesidades a través do consumo.
- b) un **“valor de cambio”**: o valor que ten o produto cando se cambia por diñeiro ou por outra mercadoría. Este valor de cambio depende da **lei de oferta e demanda**.

Segundo Marx, no capitalismo o valor dunha mercadoría mídese especialmente polo seu valor de cambio dependente da lei de oferta e demanda (non do valor de uso).

Os economistas políticos liberais (Adam Smith, David Ricardo) falaban xa da **“teoría do valor-traballo”**, que Marx acepta. Segundo eles o **“valor” dunha mercadoría defínese polo “tempo de traballo socialmente necesario para producilas”**, isto é, o tempo que unha sociedade tarda en producir esta mercadoría ou “forza de traballo” necesaria para producilas.

Pero se como din os economistas capitalistas, o valor dunha mercadoría consite no tempo necesario para producilas (horas de traballo), ¿por qué entón, no sistema capitalista o capitalista saca tanta ganancia da mercadoría?

Aquí é onde Marx introduce o concepto de “plusvalía”. Segundo Marx, nunha industria (de cabón ou téxtil, propia da Revolución Industrial) o capitalista debe invertir o seu diñeiro en dúas clases de capital:

- a) o **“capital constante”**: a maquinaria, materias primas etc.
- b) o **“capital variable”**: o diñeiro que se lle retribúe aos traballadores.

O traballador “vende” a súa “forza de traballo” como se fose unha mercadoría calquera, é dicir, vende a **“forza de traballo”** polo valor do **“tempo de traballo socialmente necesario para producilas”**. Esta especial mercadoría (a “forza de traballo” que vende o traballador) **“vale” o mesmo que calquera outra mercadoría: o “tempo de traballo socialmente necesario para producilas”**, e este valor consite nas mercadorías que o traballador necesita para cubrir as súas “necesidades primarias” (**vestido, comida e vivenda**). ¿Cal é entón o **“truco”** do capitalista para sacar tan grande beneficio?

Pois resulta que **os traballadores producen moito mais do que necesitarían para cubrir os custos da súa existencia (vestido, comida e vivenda)**; é dicir, o traballador traballa moito máis “tempo”, moitas máis horas, das que serían necesarias para cubrir os custos da súa existencia. Por exemplo, se nunha xornada de ata 14 horas diarias, o traballador produce 14 prendas de vestir, en 8 horas produce 7 prendas que serían as necesarias para cubrir os custos do seu salario. **E este traballo excedente, estas outras 7 horas de máis, son a orixe da “plusvalía” que é de onde procede a ganancia do capitalista**: nesto consite a **“explotación”** do capitalista sobre o proletario.

En termos técnicos **Marx define a plusvalía** que xera o obrero como a **proporción entre traballo necesario** (para cubrir os seus custos) e **traballo excedente**. ASÍ ENTRAMOS NO TEXTO.

PARTES DO TEXTO:

Parte 1: O traballo productivo non é só produción de mercadorías, senón esencialmente produción de plusvalía. “Por outra banda, emporiso, restrínxese o concepto de traballo productivo”, é dicir, no sistema capitalista o “traballo productivo” queda restrinxido unicamente produción de mercadorías, sen englobar a plusvalía. Pero “A produción capitalista non é simple *producción de mercadorías*, é esencialmente produción de plusvalía”. É dicir, o “traballo productivo” non consiste simplemente na “produción de mercadorías”, senón que o traballador ten que producir tamén e esencialmente “plusvalía”; ou dito doutra maneira, a “produción” hai que entendela como produción de mercadorías e tamén e esencialmente produción de plusvalía. “O traballador non produce para si, senón para o capital. É por iso que xa non abonda con que simplemente produza; ten que producir plusvalía”, isto significa: a “produción” no sistema capitalista xa non significa os obxectos producidos no traballo, senón que o que se produce é, esencialmente, a plusvalía.

Por iso, continúa Marx explicando a produtividade: “Só é *productivo o traballador que produce plusvalía para o capitalista ou en proveito da autorealización do capital...*”, é dicir, un traballador só é productivo en canto que produce plusvalía, en canto que traballa mais horas (traballo excedente) cás necesarias para cubrir os costes da súa “forza de traballo” (traballo necesario). “Por iso en ningún caso o concepto de traballo comprende unicamente unha relación entre actividade e efecto útil, entre traballador e produto do traballo”, ou sexa, o traballo no sistema capitalista non pode entenderse xa mais como a relación entre a actividade do traballador e o produto útil do seu traballo; senón tamén como “unha relación de produción especialmente social que se xera historicamente e que fai do traballador un instrumento inmediato para o proveito do capital”; é dicir, o traballo no sistema capitalista pertence á “infraestrutura económica”, pero non se refire unicamente ás “forzas productivas”, senón que involucra tamén ás “relacións de produción” entre obrero e capitalista, e esta “relación de produción” é “social”, pois refírese ás relacións entre as clases sociais (donos dos medios de produción e produtores). O traballo entendido así como relación social, fai do obrero un explotado, un instrumento inmediato para producir plusvalía para o capitalista.

2.- Parte 2: Distinción entre “plusvalía absoluta” e “plusvalía relativa”. A continuación define Marx o concepto de plusvalía absoluta: “A prolongación da xornada laboral alén do punto no que o traballador ten xa producido un equivalente do valor da súa forza de traballo e mais a apropiación desta plusvalía polo capital: isto é a produción de *plusvalía absoluta*”; polo tanto, a plusvalía absoluta consiste na prolongación da xornada laboral mais aló do tempo necesario para cubrir os costes do traballador e cando o capitalista se apropia da gañancia resultante desta prolongación. “Esta constitúe o fundamento universal do sistema capitalista”, é dicir, para Marx o fundamento mesmo do sistema capitalista é que este produce plusvalía absoluta da que se apropia o capitalista, explotando así ao proletariado. E esta plusvalía absoluta é tamén a “orixe da produción de plusvalía relativa”.

A continuación define Marx a “plusvalía relativa”: “Neste caso a xornada laboral está dividida de antemán en dúas partes: traballo necesario e traballo engadido (excedente)”. Para definir a plusvalía relativa hai que dividir a xornada laboral entre o “traballo necesario” para que o obrero produza os costes da seu salario (necesidades básicas: vestido, teito e comida) e o “traballo engadido” ou “excedente”. Esta é unha maneira de medir as artimañas que utiliza o capitalista para aumentar a “plusvalía”, artimaña que consiste en mellorar as máquinas e os métodos de traballo, de tal xeito que o obrero produce en menos tempo o “traballo necesario” equivalente ao seu salario, e así ten mais horas para producir o traballo “engadido” do que provén a plusvalía que se apropia o capitalista: “Para prolongar o traballo engadido acúrtase o traballo necesario por

métodos mediante os cales o equivalente do salario é producido en menos tempo”.

Parte 3: Conclusión do texto: O que Marx pretende dicir con estes dous conceptos de plusvalía absoluta e relativa, é que o capitalista procura aumentar a plusvalía absoluta, facendo que o traballador produza en menos tempo o equivalente ao seu salario en cada xornada laboral, pero sen acurtar as horas de traballo dunha xornada completa (de ata 14!) nin aumentar o salario do traballador, de xeito que así o traballador producirá mais “traballo engadido” en cada xornada, e polo tanto mais plusvalía. E isto conséguese o capitalista utilizando métodos de traballo mais efectivos (traballo en cadea) e mellorando a maquinaria. Por iso conclúe Marx “A produción da plusvalía absoluta ten que ver unicamente coa duración da xornada de traballo; a produción da plusvalía relativa reoluciona por completo os procesos técnicos de traballo e os agrupamentos sociais”. Resumidamente poderíamos dicir: a plusvalía absoluta refírese á gañancia que o capitalista saca en cada xornada laboral considerada en bruto. Pero considerada polo miúdo, a xornada divídese en traballo necesario e traballo excedente, e mediante as técnicas de traballo e a mellora da maquinaria o capitalista pode aumentar o traballo excedente do que procede a plusvalía. E dicir, pode explotar mellor aos obreros mellorando maquinaria e técnicas de traballo e acumular maior beneficio, que é a lei que rixe o sistema capitalista.

AQUÍ REMATA O TEXTO, PERO HAI QUE ENGADIR UN RESUMO DE:

- Contradiccións do capitalismo (px 14 dos apuntes).
- Crisis periódicas do capitalismo (px. 15)
- Tese de pauperización (px. 15)
- Concentración e centralización do capital (px. 15)
- Fetichismo (px. 16)
- Reificación (px. 16)

CONCLUSIÓN

- As mesmas que para o texto 1.

NIETZSCHE

TEXTO 1: Obra “Crepúsculo dos ídolos” Historia dun erro: crítica ao “platonismo”

TEMA: Título do fragmento: “Historia dun erro”

IDEA PRINCIPAL: Crítica do “platonismo” (de toda a filosofía occidental, incluído Kant, por **“valorar”** o mundo intelixible por enriba do sensible=mundo da vida, do vitalismo). Desta crítica só se libra Heráclito “poño a un lado a Heráclito”, o único que valorou o mundo dos sentidos, da vida: “todo flúe” (en grego: panta rei).

ANTES DE COMENTAR O TEXTO: INTRODUCCIÓN E ACLARAR AS IDEAS BÁSICAS DE NIETZSCHE:

Nietzsche é un filósofo **“vitalista” e “irracionalista”**, que escribiu a súa obra a finais do século XIX, logo de que dominasen os idealistas, seguidores de Hegel, os positivistas herdeiros de Comte, os marxistas, e os seguidores de Darwin (evolucionistas).

O “vitalismo” que defende Nietzsche tamén é un “irracionalismo”, pois a “vida” é un concepto contrario ao concepto de “razón”.

O **antecedentes** antigos mais importantes que inflúe en Nietzsche son todos os **presocráticos**, pero **especialmente Heráclito** de Éfeso pola súa afirmación de que “todo flúe” (a vida é para Nietzsche coma “un río no que non podemos entrar dúas veces”, como dixo Heráclito). Heráclito

tamén influíu nel no modo en que **escribe Nietzsche: en forma de “aforismos”** (sentencias breves que se aproximan ao modo de expresión **poético**). Por iso os contemporáneos de Heráclito o apodaron “o escuro”, e tamén a filosofía de Nietzsche é de difícil comprensión, por achegarse á poesía. Ata na súa vida se pareceron: Heráclito viviu coma un ermitaño, e Nietzsche fixo algo semellante polo norte de Italia, logo de deixar a súa cátedra de Filoloxía en Suíza, por ter fortes dores de cabeza e rematou ingresado nun manicomio onde morreu no 1900.

Pero houbo antecedentes menos antigos que tamén influíron moito en Nietzsche: **Arthur Schopenhauer** (defensa do irracionalismo, pero un **irracionalismo pesimista**) e o músico **Richard Wagner**, de quen foi íntimo amigo, por crer que expresaba na súa música a esencia da súa propia filosofía, pero de quen logo renegou, porque na súa obra “Sigfrido” defende o cristianismo, sendo Nietzsche quizáis o filósofo mais “ateo” da historia.

Nietzsche **estudou filoloxía clásica** (grego, especialmente: un “filólogo metido a filósofo”) e posteriormente interesouse pola filosofía. A súa obra divídese en 4 períodos que reciben o seu nome do propio filósofo:

1.- **“Filosofía da noite”** que se corresponde coa súa estancia en **Basilea** como profesor de filoloxía clásica. Este é o seu período “romántico” no que escribe **“O nacemento da traxedia no espírito da música”** na que se inspira no irracionalismo pesimista de Schopenhauer e na música de Wagner. Nesta obra Nietzsche pretende establecer unha nova concepción do home para renovar a cultura occidental de forma acorde coa música de Wagner e a filosofía de Schopenhauer: este novo home é **“o home trágico”** que afirma a vida en toda a súa dimensión, **fronte ao decadente “home teórico”**, actual herdeiro de Sócrates. Para iso, Nietzsche, utilizando as súas dotes de filólogo, remóntase á cultura grega para estudar como a orixe da traxedia grega foi o espírito da música. Nesta obra a intención de Nietzsche consiste en **defender a vida**, entendida como unha **loita entre instintos (elemento dionisiaco) e a razón (elemento apolíneo)**. Con isto oponse á interpretación tradicional da cultura grega por parte do romanticismo alemán que a entendera fundamentalmente como algo só racional. Nesta nova interpretación Nietzsche **contrapón os deuses gregos Apolo** (símbolo do día, luz, medida, fenómeno, sobriedade, alegría, palabra, razón) **e Dionisos** (símbolo da noite, escuridade, desmesura, cousa en si, embriaguez orxiástica, dor cósmica, música-danza, instintos: vida), e considera a creación artística como único modo de penetrar a realidade vital.

2.- **“Filosofía da mañá”**, que coincide cos anos de **viaxe por Italia**. Neste período rompe con Wagner e con Schopenhauer e interésase polos ilustrados franceses (**Voltaire**), tamén se chama período **“positivista ou científico”** por defender un modo “peculiar” de entender a ciencia (como ciencia alegre= Gaia ciencia distinta da ciencia tradicional). Neste período espállase a “luz” por enriba da “noite”, por iso é unha “filosofía da mañá” e non da “noite” coma fora o período anterior, é unha crítica da metafísica tradicional (da noite). Neste período escribe **“Humano, demasiado humano” e “A gaia ciencia”**.

3.- **Filosofía do mediodía**, é o seu período de **madurez**, o período no que o “sol” está mais alto (alusión ao mito da caverna de Platón, pero en sentido contrario a Platón: irracionalismo). Nel escribe a súa obra maestra **“Así falou Zaratustra. Un libro para todos e para ninguén”**, nesta obra é onde Nietzsche alardea da súa mestría na forma “aforística” de escribir. Nela constrúe as súas propias ideas: “vontade de poder”, “superhome”, “eterno retorno do mesmo” e “nihilismo”.

4.- **“Filosofía do atardecer”**, este é o **período mais crítico e destructor** de Nietzsche, no que pretende invertir todos os valores da cultura occidental. A súa filosofía deixa de ser constructiva, e pasa a ser destructiva. Tamén a denomina a **“filosofía do martelo”** ou o “filosofar a martelazos”. As obras mais importantes deste período son: **“Mais aló do ben e do mal”, “A xenealoxía da moral”, “O anticristo. Maldición contra o cristianismo”, “Ecce homo” e a obra póstuma**

"Vontade de poder" manipulada pola súa irmá e Peter Gast, na que aparece a idea do "nihilismo", e que levou a interpretacións erróneas por parte dos ideólogos do pre-nazismo (pola idea de "superhome").

Para Nietzsche toda a cultura occidental, e especialmente a **filosofía ou metafísica, cometeu un grave erro**: "valorou" o "mundo das ideas" de Platón e "minusvalorou" o "mundo sensible" de Heráclito, que é o único que existe, o mundo da "vida", do vitalismo. De feito este erro xa comezou con Sócrates, a quen Nietzsche critica ferozmente por ser o inventor do **"platonismo"**, por ser o primeiro que concede toda a importancia ao mundo da "razón" (por inventar o método inductivo, o método da comadrona, a maiéutica), concedéndolle toda a importancia a un mundo falso, inmóbil, a un mundo dominado pola razón e as súas definicións universais que "inmovilizan" o "cambio constante" da vida, e así restóuselle "valor" ao único e verdadeiro mundo que existe, que é o mundo da vida no que "todo cambia" como dixo Heráclito. **E este "erro" enorme dominou toda a filosofía (incluídos Kant e Schopenhauer) e cultura occidental (tamén a relixión cristiá) ata Nietzsche.**

Paul Ricoeur, na súa obra **"Os filósofos da sospeita"** fala de tres filósofos (**Nietzsche, Marx e Freud**) cuxo pensamento representa un **"desenmascaramento psicolóxico"**, unha "sospeita", pois todos eles descubren co seu pensamento que todas as distincións que a filosofía tradicional estableceu teñen unha razón "oculta psicolóxica", que hai que desenmascarar. Toda distinción filosófica apoiase nunha "valoración" oculta. A teoría dos valores chámase **"Axioloxía"**. Entón toda teoría que a filosofía estableceu como verdadeira, no fondo non é outra cousa que unha "valoración", unha axioloxía. Así Marx descubriu que a "alienación" esconde un intento de impoñer ocultamente o dominio da clase dominante sobre a dominada. Freud, descubriu o "inconsciente" como fondo oculto dos problemas mentais psicolóxicos. E Nietzsche descubre que a distinción entre mundo verdadeiro e mundo aparente no fondo non é outra cousa que unha "valoración" que nega o mundo da vida, dos sentidos, e concede todo o valor a un mundo da "razón" a un mundo transcendente que realmente non existe, que é falso. Este é o método de "desenmascaramento psicolóxico".

ASI ENTRAMOS NO TEXTO: O texto é un fragmento da obra "O crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa co martelo", que pertence ao período da súa "filosofía do atardecer" ou período crítico ou destrutivo da cultura occidental. Este fragmento céntrase na crítica de toda a filosofía occidental e titúlase precisamente "Historia dun erro": do erro de "valorar" o mundo da razón o mundo intelixible, do estático, un mundo que verdadeiramente non existe, por enriba do único mundo que existe: o mundo sensible, o mundo no que "todo cambia", o mundo da vida, que é un mundo "irracional".

PARTES DO TEXTO: O propio Nietzsche divide o texto en 6 "aforismos" que representan unha curta Historia da Filosofía.

Parte 1.- O mundo verdadeiro en Platón: *"O mundo verdadeiro acadable para o sabio, o pídado, o virtuoso, - el vive nel, el é ese mundo. (A forma máis antiga da Idea, relativamente intelixente, simple, convincente. Transcripción da tese 'eu, Platón, son a verdade')"*.

O "mundo verdadeiro" co que comeza o aforismo refírese de modo sarcástico á verdade entendida do xeito tradicional. A verdade para Sócrates é Platón consiste nas "definicións universais" da razón e reside no mundo intelixible. No célebre "simil da liña" no libro VI da "República", Platón falou dos graos de coñecemento (eikasía, pistis, dianoia e gnoesis), sendo o

último grao o da “razón intuitiva” ou “gnoesis”, iso que Sócrates chamaba “maiéutica”, que é o único grao reservado ao filósofo-rei que acada o coñecemento das “Ideas” ou “arxés” do mundo intelixible, este é o mundo “verdadeiro” ao que se refire Nietzsche aquí burlonamente.

Por iso a primeira frase continúa dicindo “o acadable para o sabio”. E continúa dicindo “o sabio, o piadoso, o virtuoso”, é dicir, o “intelectualismo moral” de Sócrates e Platón que na Idade Media pasará a ser “piadoso”; este sabio (O filósofo-rei de Platón) “el vive nel, el é ese mundo”, isto significa, el, o “sabio” grego “vive nel”, vive no “mundo verdadeiro”, no mundo das ideas de Platón, nun mundo alonxado da realidade, alonxado da verdadeira vida (do mundo sensible), viven nun mundo “transcendente”, tal e como eles mesmos din. Nietzsche continúa aquí mofándose deste concepto de “verdade” deste “mundo das ideas”, deste “mundo transcendente” deste “platonismo”. Por iso na seguinte frase entre paréntesis di “(A forma máis antiga da Idea, relativamente intelixente, simple, convincente. Transcripción da tese `eu, Platón, son a verdade`”. Esta forma máis antiga da “idea” foi a filosofía de Platón (e Sócrates) que só é “relativamente intelixente”. Só “relativamente intelixente” é outra expresión que encerra unha profunda crítica, pois o concepto “intelixente” refírese ao intelecto, á razón, á gnoesis de Platón, pero dende o punto de vista do “irracionalismo” de Nietzsche non é moi “intelixente”, pois ese é un mundo falso, un mundo que non existe, un mundo que inmoviliza o “fluír” do único verdadeiro mundo que é o mundo sensible, o mundo da vida, o mundo irracional, o mundo de Heráclito; así pois “só relativamente intelixente” é unha expresión moi sarcástica.

E este mundo das ideas, é un mundo do “simple”, pois cada idea é “unha”, “indivisible”, “inmutable” etc, características que Platón tomou do “ser” de Parménides. Tamén é un mundo do “convincente”, pois a “retórica” dos Sofistas pasa a ser a “dialéctica” en Platón, segundo Nietzsche outro modo de convencer mediante a charlatanería. Este “mundo verdadeiro” co que comezou o aforismo transcribe a tese “eu, Platón, son a verdade”. Pois para Platón a “verdade” reside na “idea” da que as cousas do mundo sensible “participan” en maior ou menor grao. As cousas “participan”, “imitan” ou teñen como “fin” (telos) a idea. A verdade en Platón enténdese como unha “adecuación” das cousas ás ideas (“rectitudo” cara as ideas).

Parte 2: O mundo verdadeiro en Agostiño e Tomé: *“O mundo verdadeiro, polo de agora inacadable, prometido, porén, para o sabio, o piadoso, o virtuoso (para o pecador que fai penitencia)”. (Progreso da idea: tórnase máis sutil, mais insidiosa, mais incomprendible, -faise femia, faise cristiá...)*”

Pero segundo Nietzsche esta “valoración positiva” do “mundo das ideas”, do mundo da “verdade” non remata con Sócrates e Platón, senón que continua sendo o máis “valorado” ao longo da “historia”, desta “historia dun erro”. O seguinte paso deste erro é a filosofía medieval cristiá de Agostiño e Tomé de Aquino, neste período o “mundo das ideas” o mundo da “verdade” pasa a converterse no mundo celestial e no Deus cristiá. Pero o ceo, a verdade, Deus, para un medieval non é “polo de agora acadable”, non é acadable na vida terreal, senón só “prometido”, ata que cheguemos ao ceo, a terra prometida da biblia.

Na filosofía medieval, o mundo da verdade, pasa a estar na mente de Deus: As ideas, que segundo a obra “Timeo” de Platón, foron tomadas como modelo polo “demiurgo” para “fabricar” (que non crear) o mundo sensible, serán introducidas na mente divina por Agostiño para adaptar a filosofía de Platón ao cristianismo. Así estas ideas da mente divina serán o “modelo exemplar” para explicar a idea de “creación ex-nihilo” dos cristiáns.

Continúa Nietzsche dicindo que o ceo, Deus, a terra “prometida” é “porén, para o sabio, o piadoso,

o virtuoso (*para o pecador que fai penitencia*). É dicir, o mundo da verdade de Platón, o mundo das ideas, pasa a estar no ceo, en Deus. Este ceo prométellelo o cristianismo aos crentes, aos homes con fe en Deus, ao “piadoso”, ao “virtuoso”, pois agora na Idade Media a virtude consiste en obedecer o decálogo da lei de deus.

O sabio medieval é un crente, un que coñece a palabra de Deus na Biblia, pois para eles só hai “unha verdade”. “Cre para entender” dirá Agostiño ou “philosophiae ancillae theologiae” dirá Tomé. O crente, o que ten fe, o piadoso, será “virtuoso”. A virtude xa non se identifica co intelecto como en Sócrates e Platón, senón que agora o virtuoso é o “piadoso”, o “pecador que fai penitencia”: a virtude intelectual dos gregos pasa a ser “obediencia” aos mandamentos de Deus.

O final desta parte do aforismo entre paréntesis: “(*Progreso da idea: tórnase máis sutil, mais insidiosa, mais incomprendible, -faise femia, faise cristiá...*)”. Aquí alude á súa crítica da moral e relixión cristiá (que detalla na obra “Xenealoxía da moral”): esta crítica consiste en que a moral cristiá representa o triunfo da “**moral de escravos**” sobre a “moral de señores”. Anque triunfe a “moral de escravos” ésta é a dos débiles, a dos rancorosos, dos piadosos, do pesimismo e da pasividade; nunha palabra a moral que triunfou co xurdimento do cristianismo no imperio romano (os romanos entroncan cos gregos do período arcaico e representan a moral de señores, dos fortes, dos optimistas e activos). O predicador da moral de escravos foi Zaraturstra, que Nietzsche converte, na súa obra maestra “Así falou Zaraturstra”, en figura que destrúe esa moral de escravos. Esta moral de escravos é a **moral dos “sacerdotes”** que comeza cos xudeus e os cristiáns, que se opuxeron á “**moral dos guerreiros**” (defensores do corpo, a forza a vida). Pero segundo Nietzsche os sacerdotes, por ser máis débiles que os guerreiros, **inventaron os valores do “espírito”, do cristianismo, que dende a envidia e o rancor o resentimento venceron aos guerreiros.**

Por iso o texto continúa dicindo “*Progreso da idea: tórnase máis sutil, mais insidiosa, mais incomprendible*”, o invento dun mundo “transcendente”, o mundo da “razón”, o mundo da “idea”, que comezou con Sócrates e Platón, no cristianismo faise máis “sutil, insidiosa, incomprendible” mediante o triunfo da moral de escravos, a moral dos sacerdotes, do cristianismo. Finalmente, o aforismo remata co machismo que Nietzsche quizá herdou de Schopenhauer: “*faise femia, faise cristiá*”.

Parte 3.- O mundo verdadeiro en Kant: “*O mundo verdadeiro, inacadable, indemostrable, imprometible, mais, en canto pensado, un consolo, un deber, un imperativo. (No fondo o vello sol, mais a través da néboa e o escepticismo; a Idea faise sublime, pálida, nórdica, königsbergiana)*”.

Kant na súa “**Crítica da razón pura**” demostrou que a **metafísica platónico-cristiana** é falsa como ciencia. O único que podemos coñecer é a **Natureza**. Para Kant o límite do coñecemento está marcado por la **experiencia** sensible. Polo tanto o antigo mundo intelixible, o mundo das ideas, é para Kant indemostrable (“ilusión transcendental” segundo a Dialéctica transcendental) e imprometible: xa non se pode prometer a salvación no ceo como facían os filósofos medievais: Agostiño e Tomé.

Pero, por outra banda, na súa “**Crítica da razón práctica**” este mundo non desaparece totalmente. Pois o home non é só un fenómeno natural, senón tamén un **ser moral**, e en canto tal está legitimado a “**postular**” (pensar, crer) a existencia de **Deus**, a inmortalidade da **alma** e a súa propia **liberdade**, pois a nosa natureza moral non pode sosterse sin estes “**consolos**”. A existencia de Deus sostense polo **imperativo moral**. Por iso Nietzsche critica a Kant como “**criptocatólico**”, é dicir,

cerroullela porta principal á metafísica na “Crítica da razón pura” (non podemos “coñecer” as ideas da metafísica: deus, alma, mundo), pero logo na “Crítica da razón práctica” ábrellela porta de atrás á metafísica como “postulados” da razón práctica.

E o imperativo categórico da moralidade representa agora o mesmo **sol de Platón**, a Idea de Ben no exterior da caverna. Pero a Idea agora debilitouse demasiado. Ao principio con Platón era obxecto directo de coñecemento, logo na filosofía medieval só prometida, e agora é só un **postulado da razón práctica**, un obxecto de “fe racional”, unha vaga esperanza. O imperativo categórico representa o **vello sol** visto a través da néboa do escepticismo ilustrado, da néboa de **Königsberg**, a cidade onde naceu e viviu Kant: *“a Idea faise sublime, pálida, nórdica, königsbergiana”*.

Parte 4: O mundo verdadeiro no positivismo de Comte: *“O mundo verdadeiro – inacadable? En todo caso, inacadado. E en canto inadadado tamén descoñecido. En consecuencia, tampouco consolador, salvador, obrigatorio: por que había de obrigarnos algo descoñecido? (Mañá gris, primeiro bocexo da razón. Canto do galo do positivismo)”*.

No positivismo de Augusto Comte do século XIX impera o **método científico** como único modo verdadeiro de coñecemento. O positivismo toma en serio a idea de **Kant** de que o coñecemento non pode ir máis alá da experiencia sensible (fenómeno) e atribúe os postulados kantianos da razón práctica (noumeno) a inconfesables prexuízos teolóxicos. **O “mundo verdadeiro” máis alá da experiencia aparece no positivismo como algo inacadable e descoñecido.** E, por tanto, tampouco se sostén a razón práctica kantiana (ética): xa nin obriga, nin consola, nin redime. É dicir, sen o consolo de Deus e a inmortalidade da alma o concepto do “deber” do imperativo categórico carece de sentido, a razón práctica xa non “obriga”, pois Nietzsche é un defensor do “irracionalismo” e do “vitalismo”. *“por que había de obrigarnos algo descoñecido?”*. O “noumeno” de Kant, ao non poder ser “coñecido” mediante a razón teórica (ao non ser fenómeno), non pode tampouco “obrigarnos” racionalmente no eido da razón práctica, pois estamos na era do “positivismo”: só o coñecemento científico é verdadeiro coñecemento, e a ética non trata dos fenómenos, senón dos noumenos.

O período positivista é o “primeiro bocexo da razón”, a razón esperta..... Con el comeza a despxerse a escuridade creada por **Platón**, e a razón esperta “do soño dogmático”. O remedio contra a superstición metafísica é a **ciencia** e os **sentidos: período da “filosofía da mañá de Nietzsche” por exemplo na obra “A gaia ciencia”**.

Parte 5: O mundo verdadeiro na época nihilista de Nietzsche.

“O 'mundo verdadeiro' – unha Idea que xa non serve para nada, xa nin tan siquiera obrigatoria, - unha idea que se tornou inútil, supérflua, unha idea xa que logo desmentida: ¡eliminémola! (Día claro; almorzo; retorno do bon sens [sensatez] e da ledicia; rubor avergoñado de Platón; barullo infernal de todos os espíritus libres.)”

Unha das ideas fundamentais de Nietzsche é o **“nihilismo”, concepto que provén do latín “nihil” que significa “nada”**. Como viñemos dicindo Nietzsche criticou toda a cultura occidental:

A) **Criticou a metafísica** que cometeu o erro de buscar a verdade nun mundo das ideas que non existe, valorando negativamente a “vida”, o “mundo sensible”; polo tanto a filosofía o que veu facendo e valorar a NADA (nihilismo). Os “conceptos” do entendemento kantiano deben converterse en “metáforas”, en “aforismos” que son os únicos que captan a esencia cambiante, o

fluir da vida, o todo flúe de Heráclito.

B) **Criticou tamén a ciencia**, pois esta ciencia tradicional (ao contrario que a ciencia “alegre”, “gaia” de Nietzsche) non é outra cousa que a propia filosofía destilada, que reduce a realidade cambiante a número e cantidade, eliminando as “cualidades”. Logo a ciencia tamén valorou negativamente o devir da vida, e por iso veu perseguindo tamén a NADA (Nihilismo).

C) **Tamén criticou a moral e a relixión**, que comezando con Sócrates e Platón e continuando co cristianismo baseouse en valores do “outro mundo”, non deste mundo, non da vida, do cambiante. E como ese outro mundo non existe, logo tamén a moral e a relixión ven perseguindo a NADA (nihilismo).

Estes **son os tres pilares nos que se apoiaba a cultura occidental**. E Nietzsche cre que no século XIX estes pilares da cultura occidental derrúbanse, caen, tal e como expresa o título da obra do seu compatriota alemán **Oswald Spengler “A decadencia de occidente”**. Nietzsche resume esta caída dos pilares da cultura occidental na fras **“Deus morreu”**, que tamén simboliza o seu ateísmo. Polo tanto o “nihilismo” é o resultado do derrubamento dos pilares da cultura occidental, o derrubamento de todos os “valores” e a civilización occidental quédase sen valores. Pero segundo Nietzsche este nihilismo que aflora no século XIX é un **nihilismo “pasivo”**, un nihilismo que se vé abocado á perda de todos os valores, pero que non propón nada de xeito “activo” para substituír os vellos valores.

Por iso este fragmento do aforismo comeza dicindo *“O 'mundo verdadeiro' – unha Idea que xa non serve para nada, xa nin tan siquiera obrigatoria, - unha idea que se tornou inútil, supérflua, unha idea xa que logo desmentida: ¡eliminémola!”*. Isto significa, na época do nihilismo pasivo o 'mundo verdadeiro', que agora Nietzsche pon entre “comiñas” para indicar que estaba en boca de filósofos anteriores, “xa non serve para nada”, é dicir, o “mundo das ideas” só veu buscando a NADA, o nihilismo. “Xa nin tan siquiera obrigatoria”, isto é, o imperativo moral de Kant xa nin sequera obriga. O nihilismo do século XIX converteu esta idea en “inútil”, “supérflua”, “desmentida”. Polo tanto **este nihilismo “pasivo” da cultura occidental ten que tornarse “activo”**, debemos tornarnos conscientes de que eses valores tradicionais representan a nada, así pois debemos tornarnos nihilistas “activos” e contribuír conscientemente a destruír os vellos valores; por eso a frase remata así: *“hai que “eliminala”*.

E continúa dicindo *“(Día claro; almorzo; retorno do bon sens [sensatez] e da ledicia; rubor avergoñado de Platón; barullo infernal de todos os espíritus libres.)”*. Este nihilismo que impera na súa época constitúe un día “claro”, despexado de todos os nubarróns escuros e inútiles da metafísica; un retorno ao “bon sens”, expresión francesa que Nietzsche quere identificar coa súa defensa da Ilustración de Voltaire (a quen dedica a obra “Humano, demasiado humano), no seu periodo ilustrado, coa súa “filosofía da mañá”, coa “gaia” (expresión latina que significa “alegre”) ciencia”, non unha ciencia “fría”, “pesada”, “solemne”, “seria” apoidada no “rigor dos conceptos”, senón unha ciencia “alegre”, “risoña” “contenta” que **substitúe os “conceptos” polas “metáforas”, os aforismos**.

Este despertar da “filosofía da mañá” representa un “almorzo”, un retorno á sensatez e á ledicia. Neste despertar a filosofía de Platón aparece como “o rubor dun neno avergoñado”. E neste despertar hai un “barullo infernal de todos os espíritus libres”, o barullo non é “celestial”, senón “infernal”, representa o ateísmo de Nietzsche, e os espíritus “libres” están agora liberados do “peso” da culpa cristiá, do peso do mundo das ideas da metafísica, do peso da ciencia cuantitativa, e do peso da moral kantiana.

O nihilismo, o derrubamento dos valores da cultura occidental fai desaparecer todas as ideas falsas e abre a posibilidade a unha nova forma de pensar. Retorna o bon sens, isto é, asumir que o único mundo que existe é o da vida, e que o mundo antes considerado “verdadeiro”, o mundo das ideas,

non era mais que unha pesada carga, un lastre que hai que arriar.

Parte 6: Destrución do mundo verdadeiro e nova filosofía de Nietzsche

“Eliminamos o mundo verdadeiro: que mundo nos queda? O aparente tal vez?....Pois non! Co mundo verdadeiro eliminamos tamén o mundo aparente! (Mediodía; instante da sombra máis curta: final do máis grande erro: apoxeo da humanidade: INCIPIT ZARATUSTRA (comeza Zaratustra).

Unha vez que o **home nihilista pasivo se converteu en nihilista “activo”** para destruír os pilares da civilización occidental, hai que instaurar **unha nova filosofía, uns novos valores**. Xa *“eliminamos o mundo verdadeiro: que mundo nos queda? O aparente tal vez?...Pois non!”*, unha vez que eliminamos o mundo da razón, o mundo das ideas platónicas, non nos quedamos cun mundo “sensible” que a filosofía sempre denominou “aparente”, non se trata de eliminar un mundo para quedarnos co outro, senón que eliminamos os dous mundos á vez *“co mundo verdadeiro eliminamos tamén o mundo aparente!”*. O mundo verdadeiro imaxinario servía para orientarnos no mundo sensible: guiabámonos por los criterios gnoseolóxicos e morais que proviñan dese mundo verdadeiro imaxinario: o coñecemento das ideas, o comportamento guiado pola idea de ben. Pero ao eliminar este mundo ¿que é o verdadeiro?, que é o que está ben ou mal?.

A verdade para Nietzsche non é o que se adecúa á idea, senón o que é un **concepto pragmático de verdade**: aquilo que potencia a nosa vida, iso é a verdade. Xa **non existe unha “única verdade”**, senón que cada persoa ten a súa propia **“perspectiva”** da verdade: **concepto perspectivista da verdade**. O mesmo ocorre ca idea de ben: ben é aquilo que fai crecer a nosa vida.

Este último aforismo, representa as novas ideas da filosofía de Nietzsche: o **ultrahome, a vontade de poder e o eterno retorno**, que expresa na obra cumio da súa filosofía **“Así falou Zaratustra”**. Unha vez **“destruída” a cultura occidental mediante o nihilismo activo, agora ten que vir a nova filosofía “constructiva”** de Nietzsche, agora **“comeza Zaratustra”**. Esta obra cumio representa o período da mensaxe de Zaratustra, a **“filosofía do mediodía”** e tamén o final do erro mais grande: a defensa dun mundo das ideas transcendente considerado como verdadeiro. Por iso remata así: *“(Mediodía; instante da sombra máis curta: final do máis grande erro: apoxeo da humanidade: INCIPIT ZARATUSTRA (comeza Zaratustra)”*.

AQUÍ REMATA O TEXTO, PERO HAI QUE ENGADIR UN RESUMO DAS TRES IDEAS DA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE:

Esta mensaxe de Zaratustra tráenos as tres ideas fundamentais da filosofía de Nietzsche:

A) **O superhome ou ultrahome**: este xa non é un “home”, senón algo superior: un ser que tras a “morte de deus” (dos valores tradicionais) é representado por Nietzsche como **portador de dous animais: a águia (símbolo do orgullo) e a serpe (símbolo da astucia)**. Este ultrahome volve a **recuperar o “sentido da terra”** que perdera cos altos voos da metafísica tradicional, renuncia a soños ultramundanos e a toda transcendencia.

Na obra **“Así falou Zaratustra”**, ten un capítulo fundamental titulado **“Das tres transformacións”**, no que fala de como o **“camelo”** se debe transformar en **“león”** e logo éste debe transformarse en **“neno”**. O camelo representa o home tradicional empapado da moral de escravos, que leva unha “pesada carga”, unha carga á súa espalda; o león é o que nega todos os valores tradicionais, este é o nihilista activo que derruba os antigos valores; e o neno é símbolo do novo “ultrahome” que está por chegar, a pureza da liberdade creadora de novos valores.

B) **A vontade de poder:** A filosofía falou dende Aristóteles de que o home posúa dúas facultades superiores: o entendemento e a “vontade”, lugar de residencia da liberdade. Pero **esta vontade de poder de Nietzsche non é racional; é moito mais** que a vontade do “suxeito pensante de Descartes”, tampouco é unha “facultade espontánea” como en **Kant e no idealismo alemán**, é incluso **mais que a “vontade de vivir” pesimista de Schopenhauer**. Non é unha “facultade racional” do home, senón que é **todo o conxunto de pulsións instintivas como forza vital de autosuperación, dominio de si e sobre o mundo**: non é algo do “suxeito” (res cogitans), pois Nietzsche somete a unha crítica radical o concepto de suxeito. Tampouco significa sometemento de outros homes como interpretou o Nazismo. A vontade de poder é irracional e instintiva, representa a esencia da “vida”, do “vitalismo nietzscheano”.

C) **O eterno retorno do mesmo:** representa a concepción do **tempo como algo circular** (non lineal como afirma o cristianismo), algo que se repite eternamente: “o eterno retorno do mesmo”. A vida humana é, para Nietzsche, a “vontade de poder” e a esencia mesma desta vontade de poder consiste no eterno retorno de si mesma, ou o que é o mesmo: que a vida se reafirme unha e outra vez.

O tema está **tomado da mitoloxía grega e dos presocráticos**. Para os gregos o cosmos (Universo) non foi creado nin se destruíra nunca: é eterno e circular, e por tanto dá voltas como unha roda.

Nietzsche chega a dar incluso unha especie de “**demonstración mediante a depreciable razón**” da idea de eterno retorno. A razón humana ten que admitir un espazo e un tempo infinitos. Pero como **a materia é finita e o espazo e tempo son infinitos, necesariamente teñen que repetirse as mesmas combinacións**. Por tanto, cada home (e todas as cousas con el) vive, morre e renace indefinidamente, recorre eternamente os mesmos acontecementos.

- Esta idea exprésaa Nietzsche nun famoso aforismo da terceira parte de “Así falou Zaratustra” titulado “**Da visión do enigma**” onde Zaratustra conta a seguinte historia a uns mariñeiros: o propio **Zaratustra** sube a montaña levando ás costas un **anano** (que simboliza o espírito da pesantez: a idea de que se repita eternamente o tempo con todos os seus sufrimentos). Ambos atópanse ante un **portón chamado “instante”** e entaboa unha conversa sobre o tempo. O pasado queda a un lado do portón e o futuro ao outro. E Zaratustra explica ao anano que, **como o tempo é eterno, o pasado será tamén eterno. O mesmo pasa co futuro**. Pero se o pasado é eterno as combinacións posibles de a materia teranse realizado xa, e o mesmo ocorrerá no futuro. **Por tanto, pasado e futuro non deben ser algo “lineal”, senón que deben estar unidos formando un círculo**. Así, todo o que podía ocorrer xa te ocorrido e todo o que poderá ocorrer ten ocorrido xa. *“E esta araña que se arrastra con lentitude á luz da lúa, e eu e ti, rosmando ambos xunto a este portón, rosmando de cousas eternas- ¿Non teremos todos nos que ter existido xa?..*

CONCLUSIÓNS

- **Heráclito** inflúe nel pola súa defensa de que na realidade “todo flúe”: inflúe no seu modo de entender o vitalismo.
- **Crítica** radicalmente o dualismo cosmolóxico inaugurado por **Platón**, que converte a toda a cultura occidental en “platonismo”.
- **Schopenhauer** inflúe en Nietzsche polo seu irracionalismo e **Kant** pola súa crítica da metafísica.
- Xunto con **Freud e Marx** é un dos tres “**filósofos da sospeita**”, segundo Paul Ricoeur.
- É un filósofo **irracionalista** que rexeita os conceptos da razón e a lóxica.

- A súa filosofía **enlaza co "neopositivismo"** pola súa crítica da metafísica e polas súas análises dos erros da linguaxe.
- **Influirá na literatura universal.** Por exemplo, en **Milá Kundera** "A insoportable levedade do ser" onde adopta a idea de "eterno retorno".
- A súa **suposta influencia nas ideas do prenazismo**, foi desmentida a partir do maio do 68 francés, recuperando a filosofía de Nietzsche o seu carácter contestatario contra os valores establecidos.

TEXTO 2: Obra "Fragmentos Póstumos.

TEMA: O Nihilismo

IDEA PRINCIPAL: **Crítica do nihilismo: das categorías de "fin", "unidade" e "verdade".**

ANTES DE COMENTAR O TEXTO: INTRODUCCIÓN E ACLARAR AS IDEAS BÁSICAS DE NIETZSCHE:

- As mesmas que para o texto 1.

CONDIDERACIÓNS PREVIAS AO TEXTO:

O texto pertence aos Fragmentos póstumos 1887-1889 volume VI, e constitúe un extracto do fragmento número 11[99] que leva o título "Crítica do nihilismo". **O texto a comentar comeza xa na metade deste fragmento de Nietzsche. Inmediatamente antes do extracto, Nietzsche fala de dúas maneiras nas que necesariamente se producirá o nihilismo como estado psicolóxico:**

1) **En primeiro lugar**, produciráse cando en todo acontecer **teñamos buscado un "sentido" que non se atopa nel**: de maneira que o buscador acaba perdendo a coraxe. O nihilismo neste sentido consiste en chegar a ser consciente do prolongado derroche de forza, o tormento do "en balde", a vergoña ante si mesmo como se un se houbese *enganado* demasiado tempo. (Eu)**En resumo**: o desengano sobre unha **suposta finalidade do devir** como causa do nihilismo. **O descubrimento de que no devir da vida non hai un "telos", non hai un "fin", non hai "finalidade", provoca o nihilismo: o ser humano non é o centro do devir.**

2) **En segundo lugar**, o nihilismo como estado psicolóxico prodúcese cando se **ten suposto unha totalidade**, unha **sistematización**, incluso unha **organización** en todo acontecer, de xeito que a alma humana sedenta de admiración e veneración se regodea nunha forma suprema de dominio (se a alma é a dun lóxico, extraer correctamente a totalidade das consecuencia e a **dialéctica** real abundan para reconciliarse co todo). Unha especie de **unidade**, unha forma calquera de **"monismo"**: e a consecuencia desta crenza, o ser humano en profundo sentimento de conexión e dependencia de un todo que o supera infinitamente, **un modus (modo) da divinidad**. "O ben do universal esixe a entrega do individual"...**Pero semellante entidade universal non existe!** O que no fondo ocorre é que **o ser humano perdeu a crenza no seu propio valor**, se a través del non actúa unha entidade infinitamente valiosa: ou sexa, el concibiu unha totalidade semellante *para poder crer no seu propio valor*.

(eu)**En resumo**: Así pois o nihilismo neste sentido consiste en facerse consciente de que non hai un "todo", un "sistema", un "deus", unha "unidade", senón que estes son conceptos inventados polos filósofos (Espinoza, Hegel) para que a nosa vida tivese un "valor", son conceptos

“psicolóxicos”, e neste sentido o nihilismo como estado psicolóxico consiste en darse conta deste feito.

PARTES DO TEXTO:

Parte 1: O texto comeza anunciando a **terceira forma do nihilismo** como estado psicolóxico.

Tendo en conta os outros dous modos do nihilismo como estado psicolóxico: é dicir, posto que 1) o devir non ten un “sentido”, un “fin”, un “telos”, (con el NADA se obtén) e 2) no devir tampouco hai “unidade”, na que ao individuo lle sexa lícito sumerxirse coma nun elemento de supremo valor, entón os filósofos creron que non queda mais saída que condenar como fraude todo este mundo do devir e imaxinar un mundo que queda alén daquel en canto mundo verdadeiro. Pero **cando non damos conta de que este mundo verdadeiro está construído de necesidades psicolóxicas** e de que o ser humano non ten dereito a establecer semellantes construcións, xorde así 3) a **terceira forma do nihilismo** como estado psicolóxico: **a falta de fe nun mundo metafísico: prohibese a crenza nun mundo verdadeiro.**

Parte 2: Conclusión extraída a partires das tres formas do nihilismo como estado psicolóxico.

“Chegados a este punto cómpre admitir a realidade do devir como única realidade”. É dicir, o nihilismo como estado psicolóxico descúbrenos 1) que no devir da realidade non hai telos, 2) que no devir da realidade non hai unidade e 3) que non hai mundo verdadeiro alén do devir da realidade; **logo a conclusión é que hai que admitir a existencia do devir da realidade sen telos, sen unidade e sen verdade.** Como dí Nietzsche: *“No fondo que sucedeu? Chegamos a un sentimento de ausencia de valor cando comprendemos que non é lícito interpretar o carácter total da existencia, nin co de “fin”, nin co concepto de “unidade” nin co concepto de “verdade”.*

Para comprender o que Nietzsche pretende dicir fagomos un pequeno repaso da Historia da Filosofía. A **filosofía naceu** cando os filósofos se preguntaron pola **“unidade” do “cambiante”**. Así **Parménides** entendeu que o único que existe é o **“ser” ,o “un”**, fronte a “aparente” pluralidade do cambiante, inaugurando así a metafísica que Nietzsche critica aquí. **Platón** considerou **as Ideas** como verdadeiro **“ser”**, nelas reside a **“verdade”** do non cambiante que o filósofo-rei debe acadar mediante a gnoesis para gobernar con xustiza. As Ideas, e especialmente a idea de ben, son para el tamén o **“telos ou fin”** ao que tenden as cousas sensíbles. Logo xa para **Platón** o **“ser”** é **“unidade”, o ser é “fin”, e o ser é “verdade”**.

Logo Aristóteles afirmou que o **“ser” non é unha das categorías**, senón unha propiedade que non se pode definir mediante as categorías, unha **propiedade que vai mais aló das categorías, un “transcendental”**. **Tomé de Aquino** aclara as características mais universais do ser que trascenden as categorías dicindo que son as **propiedades universalísimas que lle corresponden ó ser en canto tal**. Estas propiedades non son algo distinto do ser, senón que son “equivalentes” co ser, ou como dicían os escolásticos: **son “convertíbles” co ser**. En latín dicían: **“ens, unum, verum, bonum convertuntur”**; é dicir, **“ser, un, verdadeiro e bo son propiedades convertíbles”**.

Tralo “xiro subxectivista” **tamén a filosofía moderna** concedeu todo o valor ao **mundo da razón** que se apoia nestes conceptos (**Descartes, Kant**) restándolle o valor ao mundo dos sentidos.

Nietzsche **está facendo aquí unha crítica da metafísica centrándose nas propiedades “transcendentais do ser”**: o **“fin ou ben”, a “unidade” e a “verdade”**. Pois o modo de pensar de toda a filosofía utilizou estas tres “categorías transcendentais” para inventar un “suposto” mundo intelixible “transcendente”, concedéndolle todo o “valor” a este suposto mundo verdadeiro (da razón) e restándolle así todo o valor ao mundo cambiante (dos sentidos).

Pero precisamente o nihilismo é un estado psicolóxico que “desenmascara” este xeito metafísico de pensar. É dicir, o **nihilismo descubre a cara “oculta” destes conceptos metafísicos** en tanto que o nihilista se “dá conta”, se “fai consciente” de que realmente estes conceptos non explican a realidade (ontoloxía) nin tampouco o coñecemento (gnoseoloxía), en tanto que se **“dá conta” de que en realidade non son conceptos “ontolóxicos” ou “gnoseolóxicos” que expliquen a realidade de forma obxectiva, senón que son conceptos “axiolóxicos” (valorativos) que o único que explican é o medo que o home ten a todo o cambiante, en definitiva, o medo que o ser humano “finito” ten á morte.** Este medo (esta necesidade psicolóxica) é o que nos fai inventar un mundo “estático”, un mundo “verdadeiro” un mundo “transcendente” un mundo “metafísico” no que o “ser” ten un “fin/telos”, que é “un” e que é “verdadeiro”.

Con este idea conclúe Nietzsche o texto: *“Con eles non se obtén nin se acada nada; a multiplicidade do acontecer carece dunha unidade que a transcenda: o carácter do existir non é verdadeiro, é falso..., non hai xa absolutamente ningunha razón para non quitar da cabeza a idea dun mundo verdadeiro...En suma: retiramos agora as categorías 'fin', 'unidade', 'ser', coas que nós engadimos un valor ao mundo -e agora o mundo aparece se valor”.*

Este é o **método de “desenmascaramento psicolóxico” (Paul Ricoeur “Os filósofos da sospeita”)** que Nietzsche utiliza para criticar a metafísica, o método que consiste en “darnos conta”, en “facernos conscientes” de que en realidade a filosofía foi perseguindo a “nada” (nihil en latín). Así pois, o nihilismo é o resultado deste desenmascaramento, dese “darse conta”. Nietzsche cre que este “darse conta” xa está pasando no século XIX, como se mostra na obra de **Oswald Spengler “A decadencia de occidente”**, pero este é un nihilismo **“pasivo”**, que con Nietzsche se converterá en **“activo”**: non só hai que “darse conta”, senón que hai que **contribuír a derrubar estes “valores” da cultura occidental**, como el mesmo fai na súas obras, nomeadamente no “Crepúsculo dos ídolos” por exemplo. E logo de esta destrución virá a construción de **novos “valores”** na filosofía de Nietzsche, valores que son os que Zaratustra anuncia na súa obra maestra “Así falou Zaratustra”; estes novos valores son os representados polas tres ideas fundamentais da filosofía nietzscheniana: o **“superhome”, a “vontade de poder” e o “eterno retorno”**.

AQUÍ REMATA O TEXTO, PERO HAI QUE ENGADIR UN RESUMO DAS TRES IDEAS DA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE:

- O mesmo que dixemos para o texto 1.

CONCLUSIÓNS

- As mesmas que dixemos para o texto 1.

TEXTO 3: Obra: “A gaia ciencia”.

TEMA: O Eterno retorno

IDEA PRINCIPAL: O eterno retorno como afirmación da esencia da vida: a vontade de poder.

ANTES DE COMENTAR O TEXTO: INTRODUCCIÓN E ACLARAR AS IDEAS BÁSICAS DE NIETZSCHE:

- As mesmas que para o texto 1, pero engadindo un resumo de: a) Crítica da metafísica tradicional

e da ciencia, b) Crítica da moral e a relixión, c) o nihilismo, d) O superhome e e) a vontade de poder.

- Entramos así no texto: a idea fundamental da filosofía de Nietzsche: o eterno retorno do idéntico.

CONSIDERACIÓNS PREVIAS AO TEXTO

Segundo Nietzsche o eterno retorno é a súa idea máis profunda e o tema clave de „Así falou Zaratustra“ (especialmente da súa terceira parte, centro da obra), anque tamén aparece na **“Gaia ciencia”** no aforismo titulado **“o peso máis grande”**. A idea está **tomada da mitoloxía grega e dos presocráticos**. Para os gregos o cosmos (Universo) no foi creado nin se destruíra nunca: é eterno e circular, e por tanto dá voltas como unha roda.

Esta idea central do pensamento de Nietzsche, pódese interpretar dende diversos puntos de vista:

1) **Como concepción do tempo**: Nietzsche concibe **o tempo como algo circular** (non lineal como afirma o cristianismo), algo que se repite eternamente: "o eterno retorno do mesmo". Pois se imaxinamos un principio do universo como fixo o cristianismo, entón temos que responder á pregunta ¿e antes que había? Loxicamente isto lévanos á idea de que alguén ou algo creou o mundo. Isto foi o que fixo o Cristianismo: Deus creou o mundo a partires da nada. Pero, se Nietzsche xa destruíu as pilastras do cristianismo, entón agora deberá dar unha resposta a esta pregunta. E posto que Deus morreu, entón o mundo é eterno retorno do mesmo, como unha roda que xira sobre si mesma, onde principio e fin non existen.

Nietzsche chega a dar incluso unha especie de **"demostración mediante a depreciable razón"** da idea de eterno retorno. A razón humana ten que admitir un espacio e un tempo infinitos. Pero como **a materia é finita e o espacio e tempo son infinitos, necesariamente teñen que repetirse as mesmas combinacións**. Por tanto, cada home (e todas as cousas con el) vive, morre e renace indefinidamente, recorre eternamente os mesmos acontecementos.

- Esta idea exprésaa Nietzsche nun famoso aforismo da terceira parte de "Así falou Zaratustra" titulado **"Da visión do enigma"** onde Zaratustra conta a seguinte historia a uns mariñeiros: o propio **Zaratustra** sube a montaña levando ás costas un **anano** (que simboliza o espírito da pesantez: a idea de que se repita eternamente o tempo con todos os seus sufrimentos). Ambos atópanse ante un **portón chamado "instante"** e entaboa unha conversa sobre o tempo. O pasado queda a un lado do portón e o futuro ao outro. E Zaratustra explica ao anano que, **como o tempo é eterno, o pasado será tamén eterno. O mesmo pasa co futuro**. Pero se o pasado é eterno as combinacións posibles de a materia teranse realizado xa, e o mesmo ocorrerá no futuro. **Por tanto, pasado e futuro non deben ser algo "lineal", senón que deben estar unidos formando un círculo**

2) **Como idea guía da ética de Nietzsche**: Pero por outra banda, como debemos **comportarnos** na nosa vida? Neste sentido a idea do eterno retorno representa unha maneira de entender a nosa vida de xeito **contrario a como o fai o cristianismo**. Pois na tradición xudeucristiá as figuras do **“carga de conciencia”**, do **“resentimento”** e da **“culpa”** teñen un papel fundamental, de tal xeito que o ser humano está habituado a sentir “recor”, “culpa”, “vergoña” cara á seu propio comportamento: sinte malestar por como afrontou a súa vida, polas cousas que non conseguiu, polo que puido ser e non foi. Esta maneira cristiá de entender a propia vida non ensina ao ser humano a aceptarse a si mesmo, e menos aínda a amarse a si mesmo, senón que nos **ensina un estereotipo moral da “culpa”, do “resentimento”, do “carga de conciencia”, dunha “pesada carga” e incúlcanos o desprecio dos instintos** humanos e prométenos esperanzas no outro mundo. Todo isto supón unha **negación da**

vida terreal coa esperanza de alcanzar a felicidade no ceo. Fronte a este xeito de entender a vida, **Nietzsche propón todo o contrario**: un “**amor fati**” (amor ao destino), un “**permanecer fieis á terra**”, unha **afirmación dos instintos** (o elemento dionisiaco do que falaba na súa obra de xuventude “O nacemento da traxedia no espírito da música”), un dicir sí á vida (**vitalismo optimista, fronte ao pesimista de Schopenhauer**), un aceptar este mundo tal e como é coas súas penas e alegrías eliminando todo “carga de conciencia”, todo “resentimento”. Así para Nietzsche **a esencia da vida é a “vontade de poder”** e a vida debe ser de tal xeito afirmada que queiramos que cada un dos nosos comportamentos queiramos que se repita eternamente.

PARTES DO TEXTO:

Parte 1: Significado do título “O peso máis grande”. Por qué ese título? Nietzsche **criticou a ética xudeucristiá**, por ensinarnos a entender a **vida como un “carga de conciencia” un “cargar co sentimento de culpa”**; esta crítica aparece representada na **figura do “camelo”** que soporta un “peso”, unha “carga” á súa espalda (na obra “Así falou Zaratustra” no capítulo “Das tres transformacións do espírito”). Este peso, esta culpa cristiá que representa o “camelo” debe ser destruída mediante o nihilismo activo de Nietzsche que é representado pola segunda transformación do espírito: **o león**. Pero unha vez eliminados os antigos valores da cultura occidental (metafísica, moral, relixión), unha vez que “Deus morreu”, o león debe transformarse en “**neno**” símbolo do **xogo libre e creativo de novos valores**. Este **neno (o superhome)** é o que deberá **afirmar a vida**, arriando o peso da culpa, **e entendela como un eterno retorno do mesmo**. Pero este querer que cada cousa da miña vida se repita eternamente, este “**amor fati**” (amor ao destino) este “**retornar ao sentido da terra**” escapando das promesas cristiás no outro mundo, **tamén representa** unha “carga”, un “**peso**”, **de feito representa “O peso máis grande”**, pois para Nietzsche a vida, xa dende os seu escrito de xuventude “O nacemento da traxedia no espírito da música”, enténdese nun **sentido “tráxico”**, unha loita entre o “apolíneo” (a razón) e o “dionisiaco” (os instintos), un querer a vida tal e como é, **coas súas penas e as súas alegrías**. O “peso máis grande” consiste neste querer vivir de tal xeito, con tal intensidade, con tal afirmación da vida, que **queiramos (vontade de poder) que cada cousa se repita eternamente, un eterno retorno**.

Segundo **Heidegger** hai que entender que “o peso máis grande” do que fala Nietzsche é aquel que brinda **quietude e solidez**. Que ese peso sería como un obstáculo que debe ser constantemente superado con determinación. Tería relación tamén coa **responsabilidade e o compromiso**, pois se o eterno retorno consiste en querer que cada instante da vida se repita eternamente estamos afirmando as implicacións que estouten para un mesmo e para os demais. En certo modo a doutrina do eterno retorno tería un **sentido ético** para Nietzsche.

Parte 2 : Primeira metade do texto ata “migalliña de pó?”: Todo o texto está escrito en **forma interrogativa**, pero a **primeira parte son preguntas directas en forma de hipóteses** que apelan a que o lector reflexione, e a segunda parte son **posibles respostas en forma de pregunta negativa**. **A pesares da feroz crítica de Nietzsche a Sócrates e Platón, o texto recorda moito a maiéutica socrática**, por exemplo, semellante á demostración da teoría da reminiscencia que aparece no diálogo “Menón” onde o personaxe Sócrates, utilizando a súa maiéutica fai que un escravo ignorante chegue a demostrar o teorema de Pitágoras mediante **preguntas**.

“E se un día ou unha noite un demo vai tras de ti ás agachadas deica a máis solitaria das túas soidades e che di: ‘Esta vida, como ti agora a vives e como a tes vivido, terala que vivir unha vez

máis e innumerables veces máis; e nela non haberá nada novo, senón que cada dor e cada pracer e cada pensamento e suspiro e todo o indiciblemente pequeno e grande da túa vida terá que tornar a ti, e todo na mesma orde e sucesión – e así esta araña e este luar entre as árbores, e así este intre e eu mesmo. O eterno reloxo de area da existencia é virado sempre de novo- e ti con el, migalliña de pó?”

Puidera ser que Nietzsche teña e mente o **mito de Sísifo** que foi levado ao inframundo de Tánatos (a morte) para ser castigado empurrando unha pedra enorme ladeira arriba do monte, pero antes de acadar a cumio a pedra sempre rodaba cara abaixo e Sísifo tiña que volver a empezar de novo dende o principio e así unha e outra vez. Ademais, **é un “demo”** o que che susurra esta idea, pois é evidente que tras a “Morte de Deus”, esta idea non pode ser enunciada por Deus. Este demo “vai tras de ti ás agachadas deica a mais solitaria das túas soidades” fai referencia aos medos máis íntimos da psique humana: **o medo á soidade e á morte**. Tamén isto nos recorda a **filosofía de Epicuro**, para quen a **filosofía tiña unha función práctica (como tetrafarmakon)**, e profesaba un **odio profundo aos medos e supersticións** infundadas: sobre todo rexeita o medo **á morte**.

“Esta vida, como ti agora a vives e como a tes vivido, terala que vivir unha vez máis e innumerables veces máis; e nela non haberá nada novo, senón que cada dor e cada pracer e cada pensamento e suspiro e todo o indiciblemente pequeno e grande da túa vida terá que tornar a ti, e todo na mesma orde e sucesión”. Aquí Nietzsche fainos ser conscientes do importantes que son cada unha das cousas que facemos na vida, do importante que **é facer cada cousa sen ningún “remordemento”**, pero tamén sen agardar a momentos posteriores para “vivir o momento”, o **“carpe diem”** do que nos fala o poeta romano Quintus Horatius Flaccus.

“Cada dor e cada pracer e cada pensamento e suspiro e todo o indiciblemente pequeno e grande da túa vida terá que tornar a ti”, **a vida é así entendida no sentido do “home trágico”** do que falaba na obra “O nacemento da traxedia no espírito da música”: unha **loita entre o “apolíneo”** (razón) e o **dionísico** (instintos): “cada dor e cada pracer”.

Todo retornará eternamente, “e así esta araña e este luar entre as árbores, e así este intre e eu mesmo”, Nietzsche quizá ten presente aquí **o mito grego de Aracne (a araña)**: a competición tecendo entre Atenea e Aracne, que aparece na “Metamorfosis” de **Ovidio** ou nas “Georgidas” de Virxilio. A araña e a súa tea sempre tivo un intenso significado simbólico na mitoloxía. Foi vista como a Gran Nai, a tecedora do destino. Pois a araña é un animal capaz de elaborar construcións de extraordinaria complexidade en forma de teas de aspecto perfectamente xeométrico, que **relacionan a araña co fiado e co destino**, e a converten fío **conductor entre o home e o universo ou os deuses**. E isto ocorre en plena natureza, unha entidade armoniosa bela para os poetas, pero escenario salvaxe de dramas intensos, fonte de temores e problemas para os seus moradores, na que residen forzas poderosas, indomables, e nas que acecha o perigo e a morte.

Considérase **a araña como animal luar** porque así como a araña tece o destino, tamén a lúa rexe todos os fenómenos coas súas fases, e ao presentar un carácter pasivo de luz reflectida, compárase cos fenómenos (tamén recibidos de forma “pasiva”), ou no aspecto psíquico equipárase coa imaxinación.

Así no aforismo de Nietzsche **a araña e a lúa, é dicir o símbolo do destino que rexe todos os fenómenos, funciona tamén como símbolo do eterno retorno**. A vida, a vontade de poder, é comprendida como un eterno retorno de sí mesma: “O eterno reloxo de area da existencia é virado sempre de novo- e ti con el, migalliña de pó?”. O **ser humano é entendido como “migalliña de pó”** de xeito diametralmente **oposto a como o cristianismo** entendía ao ser humano como o **“centro**

da creación”.

Parte 3 : Segunda metade do texto: nela extrae as posibles conclusións da hipótese inicial en forma de preguntas negativas.

“Non te botarías polo chan renxendo os dentes e maldicindo o demo que así che falou? Ou é que ti algunha vez viviches un instante inmenso, no que lle responderías: 'ti es un deus e eu nunca oín nada tan divino!' Se tal pensamento se apodera de ti, tal como ti es agora, te transformaría e quizá te esmagaría; a pregunta sobre todas e cada unha das cousas 'queres isto outra vez e innumerables veces máis?' gravitaría sobre a túa acción como o peso máis grande! Ou, como terías que estar reconciliado contigo mesmo e coa vida para non desexar xa nada máis que esta última eterna confirmación e resolución?”

A primeira reacción de calquera home tradicional que vivise aínda dentro da cultura xudeucristiá quizáis sería “botarse polo chan renxendo os dentes e maldicindo o demo”, é dicir, **non aceptar esta idea do eterno retorno**, pois para un cristiá sería como repetir eternamente o “sufrimento” que representa esta vida terreal, agardando pola felicidade eterna no máis aló. Pero a continuación Nietzsche propón a **posibilidade de que este home tradicional reflexionase** sobre se el xa viviu “algunha vez un instante inmenso”; de feito todos nós vivimos instantes na nosa vida que consideramos eternos, momentos inolvidables da vida, todos temos esa experiencia de algún **“instante inmenso”**. E se este home tradicional **reflexionase sobre esa idea**, quizáis caera na conta da lucidez desa idea e respondese “ti es un deus e eu nunca oín algo tan divino”; ábrese aquí incluso a posibilidade de **entender este momento de “lucidez” como un modo inverso de entender a “luz” en relación co que Platón afirma na “Alegoría da caverna”**, pois a “luz” non representa en Nietzsche o “sol” (a idea de ben), senón todo o contrario: o “retorno ao sentido da terra” o verdadeiro e único sol do mundo sensible.

E se ese home sumido aínda na cultura xudeu-cristiá **afondase nesta repentina idea**, “se tal pensamento se apodera de ti, tal e como ti es agora”, esa idea do eterno retorno “te transformaría”, isto alude quizás ás **“Tres transformacións do espírito” da súa obra maestra “Así falou Zaratustra”**, o “camelo” (home xudeucristiá que leva o peso do “cargos de conciencia”, da “culpa”) que debe transformarse en “león” (o nihilista activo, que destrúe os valores da cultura occidental), que á súa vez debe “transformarse” en **“nenos” (o superhome, un neno “creador” de novos valores)**. **“E quizáis te esmagaría”**, pois o admitir que os antigos valores da cultura occidental (a metafísica, que inventa un mundo “verdadeiro” transcendente, a moral e relixión cristiáns, que negan a vida na terra e sufren nesta vida para acadar a felicidade eterna no ceo), **este sería un pensamento moi “pesado”, sería o “peso máis grande”**. “A pregunta sobre todas e cada unha das cousas 'queres isto outra vez e innumerables veces máis?' gravitaría sobre a túa acción como o peso máis grande!”, isto sería o “peso máis grande” porque se admities esta idea do eterno retorno en toda a súa profundidade, resultaría que **terías que eliminar todos os antigos valores**, terías que admitir “a morte de Deus”, a destrución do “outro mundo”, a destrución do “mundo verdadeiro”, e entón **xa non poderías ser “perdoado” en ningunha “confesión”** ante ningún deus, terías que **ser absolutamente “responsable de” e “comprometido con” (tal e como interpreta Heidegger)** todas as túas **“accións éticas”**, porque a pregunta “gravitaría sobre a túa acción como o peso máis grande”. Nesta pasaxe é onde reside o **sentido “ético”** do eterno retorno como o interpreta Heidegger.

“Ou, como terías que estar reconciliado contigo mesmo e coa vida para non desexar xa nada máis que esta última eterna confirmación e resolución?”, é dicir, se o ser humano non estivese xa

inmerso na cultura xudeucristiá, se o home deixase de ser home e **se tivese producido xa a “gran política”**, é dicir, a **derradeira “transformación” en “neno”**, entón este **novo “superhome”**, este neno “creador” de novos valores “tería que estar reconciliado completamente consigo mesmo e coa vida”, **pero isto aínda non ocorreu**, segundo Nietzsche, isto é a mensaxe anunciada por Zaratustra, isto, **será a “gran política” que terá lugar nun futuro**, cando o superhome deixe atrás todos os valores da cultura occidental e asuma a vida coma unha “vontade de poder” que “retorna eternamente” sobre si mesma e **substitúa a antiga “inmortalidade da alma”, pola “inmortalidade da vida”**.

CONCLUSIÓNS

- As mesmas que para o texto 1

ORTEGA

TEXTO 1: Obra “Qué é filosofía”.

TEMA: O Vitalismo de Ortega: “eu son eu e as miñas circunstancias”

IDEA PRINCIPAL: A vida como realidade radical.

ANTES DE COMENTAR O TEXTO: INTRODUCCIÓN E ACLARAR AS IDEAS BÁSICAS DE ORTEGA:

1) Antecedentes:

- Os neokantianos da Escola de Marburgo (onde foi discípulo de Hermann Cohen).
- O vitalismo de Nietzsche
- O “existencialismo” de Heidegger e Jean Paul Sartre.

2) Un pequeno resumo da vida e obras (ver o tema)

3) A filosofía de Ortega defínese como un “racio-vitalismo”: un vitalismo que non elimina a razón pero que a subordina á vida como feito “radical”. Segundo Ortega, **a razón é unha función biolóxica** como outra calquera e esta función está ao servizo da vida. **Non se pode separar a razón da vida, quedándonos só coa razón. Isto sería un racionalismo.** Non é a vida para a intelixencia, nin para a cultura, nin para a razón, senón ao revés: **a intelixencia, a cultura e a razón son utensilios para a vida.**

Pero tampouco podemos caer no extremo oposto: quedarnos únicamente coa vida separándoa da razón. **Esto sería un vitalismo irracional** coma o de Nietzsche.

A vida debe ser racional, pero a razón debe ser vital. Calquera desequilibrio entre as dúas trae consigo unha dexeneración.

Esta concepción orteguiana da non separación entre vida e razón chámase **raciovitalismo ou culturvitalismo**.

Como se **define pois a razón vital**?

- a) **A razón vital** consiste en comprender ao home e ao seu entorno dende a vida mesma, dende a miña **perspectiva vital**.
- b) A razón vital é, ao mesmo tempo, **razón histórica**: a vida humana, a diferenza da vida dos animais, é histórica. O que o home foi e fixo (historia) é un compoñente esencial do que é.

4) A filosofía de José Ortega y Gasset encádrase dentro da corrente “vitalista” pero o seu vitalismo

diferenciase do de Nietzsche. **Diferencias entre a filosofía Ortega e a de Nietzsche.**

A) O VITALISMO: O vitalismo de Nietzsche é un concepto cercano á “bioloxía”, mentres que en Ortega é un concepto “metafísico”.

- Pois para Nietzsche a vida é o “retorno á terra” como poder creador, é dicir, a vida é a “vontade de poder” como afirmación dos instintos; por iso o seu concepto de vitalismo se achega á bioloxía.
- En cambio para Ortega e Gasset a vida é un concepto metafísico, que consiste na realidade radical onde nos atopamos o “suceso e as súas circunstancias”, o home e o seu mundo.

B) O IRRACIONALISMO:

- Para Nietzsche a vida é “irracional”, instintiva”, esta atópase enfrontada á razón que pretende dominar a realidade. Este enfrontamento só se supera a través de categorías estéticas (o trágico).
- En cambio, Ortega non é “irracionalista”, para el a razón non é algo oposto á vida, senón algo do que se serve a vida para deseñar o “proxecto vital” de cada un de nós. Para Ortega a nosa razón non é unha razón teórica (contemplativa), senón que é unha “razón vital”: unha razón subordinada á vida (tamén nesto coincide Nietzsche), pero para Ortega a razón está encamiñada a realizar un proxecto vital e non os nosos “instintos”, como pensaba Nietzsche.

C) O PERSPECTIVISMO:

- Nietzsche propón o “perspectivismo” como teoría do coñecemento: considera que non hai unha soa e única interpretación verdadeira da realidade, senón diferentes perspectivas. É o ser humano quen interpreta a realidade para a satisfacción dos seus instintos.
- Ortega y Gasset inspírase na mesma idea de Nietzsche, para afirmar que non hai un punto de vista absoluto, senón diversas “perspectivas”, tantas perspectivas como individuos, xa que cada un contempla a realidade dende a súa circunstancia vital. Ninguén pode contemplar a totalidade do mundo, senón só a súa perspectiva, a verdade non pode estar nunha soa perspectiva. No é posible un coñecemento obxectivo da realidade, porque cada un interpreta a realidade á súa maneira, pero tampouco meramente subxectivo, xa que a realidade se nos impón pensemos o que pensemos. O perspectivismo de Ortega, a diferenza do perspectivismo de Nietzsche, pretende non caer no relativismo, pois a verdade é posible se conseguimos complementar todas as perspectivas.

D) O TEMPO:

- Para Nietzsche o tempo concíbese como o “eterno retorno do idéntico”, concepto que cambia a “noción lineal do tempo” propia do cristianismo, volvendo á noción circular do tempo propio dos gregos. Nesta concepción o tempo faise eterno e por tanto a nosa actitude ante a vida debe ser a de valorar ao máximo ese momento presente “carpe diem”.
- Ortega, pola contra, propón a vida entendida como “proxecto” a partires do “ser histórico” que é o ser humano. Por iso Ortega non entende o tempo como un “carpe diem” do presente. O home é “historia”, un ser histórico, así que o seu tempo “presente” é un resultado do vivido no tempo “pasado” e á vez unha proxección cara o futuro.

ASÍ ENTRAMOS NO TEXTO

PARTES DO TEXTO:

Parte 1: A vida como “modo de ser radical”

“O primeiro, pois, que ten de facer a filosofía é definir ese dato, definir o que é “a miña vida”, “a nosa vida”, a de cada quen. Vivir é o modo de ser radical: toda outra cousa ou modo de ser atópoo na miña vida, dentro dela, como detalle dela e referido a ela. Nela todo o demais é e é o que sexa para ela, o que sexa como vivido. A ecuación máis abstrusa da matemática, o concepto máis

solemne e abstracto da filosofía, o Universo mesmo, Deus mesmo son cousas que atopo na miña vida, son cousas que vivo. E o seu ser radical e primario é, polo tanto, ese ser vividas por min, e non podo definir o que son en canto vividas se non pescudo que é “vivir”. (...)”

¿Que é filosofía?, Ortega comeza dicindo que a labor da filosofía é definir “que é a miña vida, a nosa vida”, aquí o acento recae en “miña” e “nosa”, pois segundo el a vida non pode definirse dun xeito abstracto e universal para todos os homes, senón que a vida é sempre “miña”, “nosa” “a de cada quen”. O que constitúe a “esencia” humana, non é a “razón” como para o “realismo inxénua” dos gregos (Platón e Aristóteles), nin coma para a filosofía “idealista” dos modernos (Descartes ata Kant). Ortega criticou tanto ao realismo como ao idealismo:

O Realismo foi ata Descartes unha **filosofía inxénua** que admite a existencia do mundo sen que esté garantizada polo suxeito que o coñece.

E o idealismo, segundo Ortega, ten razón en algo pero tamén se equivoca en algo. **Ten razón cando afirma que eu non podo ter noticia das cousas máis ca cando as teño presentes**. As cousas non poden ser independentes de min. Pero o idealismo **equivócase ao afirmar a independencia do suxeito con respecto as cousas**.

Para Ortega a realidade radical non son nen as cousas independentes do eu, nen o eu independente das cousas. Eu non me atopo nunca só, senón sempre coas cousas, facendo algo con elas, relacionándome con elas: **eu son inseparable das cousas**. E as cousas non serían nada sen un eu que as coñecese. Polo tanto, a **realidade radical é “eu coas cousas”**. E este relacionarse do eu coas cousas é **a vida (Raciovitalismo de Ortega)**. Así enténdese que a frase de Ortega que condensa toda a súa filosofía sexa: **“Eu son eu e as miña circunstancia”**.

“Vivir é o modo de ser radical”, iso si, pero tampouco pode ser considerado como “esencia” do ser humano, pois “esencia” é un concepto estático, e a “vida” humana é algo “cambiante” (Heráclito), é un “proxecto” como dí Ortega, é un “quefacer”, algo sempre inacabado. “Toda outra cousa ou modo de ser atopoo na miña vida, dentro dela, como detalle dela e referido a ela”, é dicir, o estudo do ser, da realidade (ontoloxía) tal como o fixeran os gregos por exemplo, non é algo separado do propia vida, aparece “dentro dela”, “referido a ela”. Tampouco o estudo do “coñecemento”, do “suxeito”, do “eu”, como trataban de facer os modernos é algo que constituía a “raíz” do ser humano, non é “radical”, pois o “coñecemento” tamén aparece na miña vida, “dentro dela”, “referido a ela”. “Nela todo o demais é e é o que sexa para ela, o que sexa como vivido”, isto é, na vida, “nela” todo o demais adquire un sentido con respecto á nosa vida como algo vivido, todo o demais (a ontoloxía, a gnoseoloxía, a cultura en xeral) deixa de ser “radical” e convértese en algo subordinado á propia vida, que é a única realidade “radical”, todo o demais está ao servizo da vida. Así por exemplo “A ecuación máis abstrusa da matemática, o concepto máis solemne e abstracto da filosofía, o Universo mesmo, Deus mesmo son cousas que atopo na miña vida, son cousas que vivo” e todas elas están subordinadas a “miña vida” como única realidade “radical”. “E o seu ser radical e primario é, polo tanto, ese ser vividas por min, e non podo definir o que son en canto vividas se non pescudo que é “vivir”. (...)”, é dicir, calquera outra cousa coma as dos exemplos, só pode considerarse que teña un “ser radical” en canto que son vividas por min, ou o que é o mesmo, o único que teñen de “radical” é que pertencen á miña vida que é o único “radical”.

Parte 2: Necesidade de definir a vida como algo “individualísimo”

“Polo tanto, o problema radical da filosofía é definir ese modo de ser, esa realidade primaria que chamamos “a nosa vida”. Agora ben, vivir é o que ninguén pode facer por min –a vida é intransferible–, non é un concepto abstracto, é o meu ser individualísimo. Por vez primeira, a

filosofía parte de algo que non é unha abstracción.”

Así pois, como todas as demais cousas das que se ocupou a filosofía (ontoloxía, gnoseoloxía, ética, política...) son sempre cousas que aparecen “dentro da miña vida” e subordinadas a ella, entón o “problema radical” ao que se ten que enfrontar a filosofía é definir a “vida” (ese modo de ser, esa realidade primaria). ¿Qué é filosofía? A súa única función é definir a “vida como realidade radical”. Pero non definir a vida dun xeito abstracto, universal, válido para todos nós, porque a vida non é igual para cada un de nós “non é un concepto abstracto”, non é “universal”, senón que “é o meu ser individualísimo”, “vivir é o que ninguén pode facer por min”. Así pois a filosofía ten que definir a vida, pero como a vida de cada un é distinta, no fondo cada un ten que definir filosóficamente de xeito individualísimo a súa vida. “Por primeira vez a filosofía parte de algo que non é unha abstracción”.

Pero para Ortega a vida tampouco consiste nun concepto “biolóxico e irracionalista” como o de Nietzsche. Non hai que entender a vida como un “retorno á terra”, como “vontade de poder”, como afirmación dos instintos, porque este é un concepto de vida que se achega á bioloxía. Para Ortega e Gasset a vida é un concepto metafísico, que consiste na realidade radical onde nos atopamos o “suceso e as súas circunstancias”, o home e o seu mundo. A vida tampouco é un concepto “irracional e instintivo”, coma para Nietzsche, para Ortega a razón non é algo oposto á vida, senón algo do que se serve a vida para deseñar o “proxecto vital” de cada un de nós. Para Ortega a nosa razón non é unha razón teórica (contemplativa), senón que é unha “razón vital”. A vida como realidade radical só pode coñecer a realidade dende a “perspectiva individual de cada home”; pero o

perspectivismo de Ortega, a diferenza do perspectivismo de Nietzsche, pretende non caer no relativismo, pois a verdade é posible se conseguimos complementar todas as perspectivas.

E finalmente, a vida é para Ortega algo “histórico”, a vida é historia. Pero Ortega non entende o tempo a historia, como un “carpe diem” do presente, como fixo Nietzsche, senón a vida, ao ser entendida como “proxecto”, o seu tempo “presente” é un resultado do vivido no tempo “pasado” e á vez unha proxección cara o futuro.

AQUÍ REMATA O TEXTO PERO HABERÍA QUE ENGADIR:

- Un pequeno resumo dos seguintes puntos do tema: 8.- A teoría das xeracións e 9.- Política: Ortega e o exilio español.

CONCLUSIÓN

- Nomear os representantes da “Escola de Madrid” que aparecen ao final do tema.

TEXTO 2: Obra: “O tema do noso tempo”.

TEMA: Racio-vitalismo.

IDEA PRINCIPAL: Crítica do concepto de razón tradicional e supeditación da razón á o concepto máis radical de vida.

ANTES DE COMENTAR O TEXTO: INTRODUCCIÓN E ACLARAR AS IDEAS BÁSICAS DE ORTEGA:

- O mesmo que dixemos para o texto 1.

PARTES DO TEXTO:

Parte 1: A razón humana non é o concepto central da filosofía: está ao servizo da vida.

“Hoxe vemos claramente que, aínda que fecundo, foi un erro o de Sócrates e os séculos posteriores. A razón pura non pode suplantar á vida: a cultura do intelecto abstracto non é, fronte á espontánea, outra vida que se baste a si mesma e poida desalojar aquela. É tan só unha breve illa que flota sobre o mar da vitalidade primaria. Lonxe de poder substituír a esta, ten de apoiarse nela, nutrirse dela como cada un dos membros vive do organismo enteiro.”

Ortega comeza criticando o concepto de “razón” como concepto central da filosofía. Na primeira frase *“Hoxe vemos claramente que, aínda que fecundo, foi un erro o de Sócrates e os séculos posteriores”* refírese ao “erro de Sócrates”, así que hai que deducir que ten en mente o célebre texto de Nietzsche “Historia dun erro” (texto 1 que xa comentamos cando falamos de Nietzsche). O “erro de Sócrates”, ou o “platonismo” como Nietzsche o denomina, consistía en que toda a cultura occidental, e especialmente a **filosofía ou metafísica**: “valorou” o “mundo das ideas” de Platón e “minusvalorou” o “mundo sensible” de Heráclito, o mundo da “vida”, do vitalismo. De feito este erro xa comezou con Sócrates, a quen Nietzsche critica ferozmente por ser o inventor do “**platonismo**”, por ser o primeiro que concede toda a importancia ao mundo da “razón” (por inventar o método inductivo, o método da comadrona, a maiéutica), concedéndolle toda a importancia a un mundo falso, inmóbil, a un mundo dominado pola razón e as súas definicións universais que “inmovilizan” o “cambio constante” da vida, e así restóuselle “valor” ao único e verdadeiro mundo que existe, que é o mundo da vida no que “todo cambia” como dixo Heráclito.

E este “erro” enorme dominou toda a filosofía (incluídos Kant e Schopenhauer) e cultura occidental (tamén a relixión cristiá) ata Nietzsche. Pero Ortega non é tan radical na súa crítica deste erro, pois como di no texto é un erro *“aínda que fecundo”*. Ortega ao contrario que Nietzsche non é “irracionalista”, para el a razón non é algo oposto á vida, senón algo do que se serve a vida para deseñar o “proxecto vital” de cada un de nós. Para Ortega a nosa razón non é unha razón teórica (contemplativa), senón que é unha “razón vital”: unha razón subordinada á vida (nesto coincide Nietzsche), pero para Ortega a razón está encamiñada a realizar un proxecto vital e non os nosos “instintos”, como pensaba Nietzsche.

E facendo unha crítica de Kant, continúa así: *“A razón pura non pode suplantar á vida: a cultura do intelecto abstracto non é, fronte á espontánea, outra vida que se baste a si mesma e poida desalojar aquela”*. Esta é unha frase algo complexa con respecto á filosofía de Kant. A razón pura non pode suplantar á vida, porque para Ortega, non é a “razón” a “realidade radical” no ser humano, senón que ésta está subordinada á “vida como realidade radical”, pois toda explicación do coñecemento tamén é unha “circunstancia” do “eu”. O facer teoría do coñecemento é unha parte da vida, pois é o ser humano, porque vive, o que pode escribir unha “Crítica da razón pura”. “A cultura do intelecto abstracto” refírese á explicación de Kant de cómo funciona o entendemento (“Analítica Transcendental” da “Crítica da razón pura”): cando o entendemento aplica as categorías a fenómenos e non a noumenos. E a cultura “espontánea” refírese á “Crítica da razón práctica”, á ética de Kant, ao imperativo categórico da moral, que reside na “liberdade espontánea” do entendemento, que na ética non trata dos “fenómenos”, non trata do que as cousas “son”, senón de como as cousas “deben” ser. E o que Ortega pretende dicir nestea frase é noutras palabras: A explicación do coñecemento na “Crítica da razón pura” non é “outra vida” que sexa independente da explicación do comportamento ético na “Crítica da razón práctica”, ou o que é o mesmo: non hai dúas vidas (explicación do coñecemento e do comportamento) que sexan independentes, ou aínda mellor, calquera explicación (sexa do coñecemento ou sexa da ética ou

sexa do que sexa) ten como base a vida dun ser humano como “realidade radical”. Non é a razón o centro da explicación, senón que toda explicación racional apoiase no concepto de “vida”: ten que haber un ser humano histórico, un “eu e as miñas circunstancias”, para que se poida facer calquera tipo de explicación. En síntese, non é a razón a “realidade radical”, senón a “vida”. Por tanto, como dixemos, Ortega non renega da razón como si fai Nietzsche, pero para el tampouco a razón é o concepto central da filosofía, senón que a razón está subordinada á “vida”, por iso a súa filosofía é un “racio-vitalismo”.

“É tan só unha breve illa que flota sobre o mar da vitalidade primaria. Lonxe de poder substituír a esta, ten de apoiarse nela, nutrirse dela como cada un dos membros vive do organismo enteiro.” A razón é pois “só unha breve illa que flota na vitalidade primaria”, non substitúe á vida, senón que ten que apoiarse nela como membro do organismo enteiro que é a vida.

Parte 2: Triunfo do vitalismo na xeneración de finais do século XIX

“É este o estadio da evolución europea que coincide coa nosa xeración. Os termos do problema, logo de percorrer un longo ciclo, aparecen colocados nunha posición estritamente inversa da que presentaron diante do espírito de Sócrates. O noso tempo ten feito un descubrimento oposto ó seu: el sorprendeu a liña na que comeza o poder da razón; a nós se nos ten feito ver, pola contra, a liña na que remata. A nosa misión é, pois, contraria á súa. A través da racionalidade temos voltado a descubrir a espontaneidade. (...)”

Ortega defende unha “teoría das xeracións” como estrutura da historia: **A historia ten unha estrutura precisa que é a das xeracións**. Cada home encontra un mundo composto por un conxunto de crenzas, ideas, costumes e problemas. **Este conxunto ten certa estabilidade, dura certo tempo** (Ortega considera que uns **15 anos**): **“Unha xeración é unha zona de quince anos, durante a cal é vixente unha certa forma de vida.”**

Cada xeración está determinada por unha **data central**. Un home pertence a unha xeración porque nace nunha zona de tempo e é común a todas as persoas que tamén naceron nesa zona de tempo. **Os coetáneos** son os homes que teñen a mesma idade, é dicir, os que **pertencen á mesma xeración**.

Pero hai **xeracións decisivas**, que son aquelas nas que a **variación histórica é moito maior** que de ordinario, e determinan a articulación das épocas históricas.

Ao fío desta teoría o fragmento do texto comeza dicindo: *“É este o estadio da evolución europea que coincide coa nosa xeración”*. A evolución da filosofía europea atópase nun estadio que se corresponde co triunfo do “vitalismo” (Nietzsche) do “existencialismo” (Heidegger e Sartre) e do “historicismo” (Dilthey); a filosofía xa non ten como concepto central a “razón”, senón a “vida”, a “existencia” e a “historia”. E esta xeración á que pertence Ortega é unha desas “xeracións decisivas” nas que a historia sofre un cambio moito maior e fai que se pase de unha época (racionalista) a outra nova (vitalista, existencialista e histórica). Nesta nova época *“Os termos do problema, logo de percorrer un longo ciclo, aparecen colocados nunha posición estritamente inversa da que presentaron diante do espírito de Sócrates. O noso tempo ten feito un descubrimento oposto ó seu: el sorprendeu a liña na que comeza o poder da razón; a nós se nos ten feito ver, pola contra, a liña na que remata”*. Os “termos do problema” da filosofía nos tempos de Sócrates consistían en superar o “relativismo” que defendían os sofistas, mediante a “razón”, mediante o “método inductivo” ou da “comadróna” para establecer definicións “universais e necesarias” (científicas) a respecto dos conceptos morais: “El sorprendeu a liña na que comeza o poder da razón”. En cambio nesta nova época vitalista, existencialista e histórica de Ortega os “termos do problema” da filosofía son os inversos: nesta época vemos “a liña na que remata” o

poder da “razón”, para ser substituído polo poder da “vida”, da “existencia”, da “Historia.”
“A nosa misión é, pois, contraria á súa. A través da racionalidade temos voltado a descubrir a espontaneidade. (...)” Por iso a misión desta nova xeración é contraria á de Sócrates. Pois a evolución desta filosofía defensora da “razón” ao longo da historia (gregos, modernos, Kant), conducinos a finais do século XIX a “descubrir a espontaneidade”. O concepto de “espontaneidade” aparecía en Kant, como característica do “entendemento teórico” (sede das “categorías” a priori que o entendemento desenvolve espontaneamente), pero tamén especialmente como característica do “entendemento práctico (na Ética, na “Crítica da razón práctica), neste sentido a espontaneidade era o concepto ético onde se apoia a nosa “liberdade”, que é a que se somete de xeito “autónomo” ao imperativo categórico. Aquí Ortega refírese a este segundo sentido do concepto de “espontaneidade” como “liberdade”; polo tanto, a través da evolución da filosofía defensora da “razón” (a de Sócrates) temos voltado a descubrir o concepto de “espontaneidade” entendida como liberdade, que é un concepto central no “vitalismo”, no “existencialismo” e no “historicismo” da xeración de Ortega.

Parte 3: Conclusión do texto

“O tema do noso tempo consiste en someter a razón á vitalidade, localizala dentro do biolóxico, supeditála ó espontáneo. De aquí a poucos anos parecerá absurdo que se lle teña esixido á vida poñerse ó servizo da cultura. A misión do tempo novo é precisamente converter a relación e amosar que son a cultura, a razón, a arte, a ética as que teñen de servir á vida”.

Por iso o título da obra “O tema do noso tempo” debe ser entendido como a xeración histórica do vitalismo, existencialismo e historicismo, cuxa misión “consiste en someter a razón á vitalidade”, someter a razón á vida, levar a cabo o que poderíamos chamar un “xiro vitalista” da filosofía. A razón xa non pode entenderse como concepto central da filosofía (coma a partires de Sócrates ata Kant e Hegel), senón que debe ser “localizada dentro da vida”, o seu lugar non é central, senón que o centro é a vida, converter o antigo racionalismo en “racio-vitalismo”. E así a razón será relegada do seu posto central para “supeditala ó espontáneo”, á liberdade como característica esencial da vida e da existencia.

“De aquí a poucos anos parecerá absurdo que se lle teña esixido á vida poñerse ó servizo da cultura”. Cando esta “nova época histórica” se consolide “de aquí a poucos anos” pareceranos absurdo que nas anteriores épocas racionalistas a “vida” (concreta “individualísima” de cada un de nós) estivese subordinada á cultura, que non teña sido considerada concepto “central”. Por iso a misión do “tempo novo” do vitalismo existencialista e histórico consiste precisamente en invertir a antiga relación: agora a “vida” ten o lugar central na filosofía e todo o demáis: cultura, razón, arte, ética, etc. ten que poñerse ao servizo deste concepto central: a vida. A filosofía a principios do século XX ten que sufrir un “xiro vitalista”.

AQUÍ REMATA O TEXTO PERO HABERÍA QUE ENGADIR:

- Un pequeno resumo do punto 9.- do tema de Ortega: a Política: Ortega e o exilio español.

CONCLUSIÓNS

- Nomear os representantes da “Escola de Madrid” que aparecen ao final do tema.

CONSELLO FINAL:

Non copiedes estes comentarios ao pé da letra. Os comentarios aquí esbozados deben servir só de guía:

- Para entender o que pretenden dicir os autores nos textos e para centrar o tema dos textos. Isto supoño que pode ser de moita axuda para alumnos que teñen dificultade á hora de comprender do que tratan os textos.
- Ás veces están quizá excesivamente detallados porque creo que para entender algo ben hai que explicalo a fondo. Pero na selectividade non fai falla tanto luxo de detalles, basta con que sexa un pouco “orixinal”, rigoroso/a nos conceptos, ordenado/a nos contidos e non esqueza as ideas “fundamentais” de cada autor e texto.
- Un comentario de texto é sempre algo “persoal e intransferible”: cada estudante leva dentro de sí un “comentario perfecto” que debe aprender a “dar a luz”, sacalo de dentro logo de estudar os temas, como facía Sócrates no seu método da comadrona. Para “parir” o meu propio comentario de texto debo facer moitos exercicios, ata que xa non resulte un “traballo esgotador”, senón xa un “xogo” coma para o “nado” de Nietzsche. Parir é unha tarefa longa e dolorosa, pero ao final o resultado é moi prazenteiro.

“Chega a ser o que eres”, como dixo Píndaro!