

TEMA 1. AS ORIXES DA FILOSOFÍA

1. O NACEMENTO DA FILOSOFÍA.

A procura de explicacións da realidade non é exclusiva da filosofía. Ao contrario, todas as culturas do mundo senten a necesidade de explicar os fenómenos naturais, a propia vida ou a organización da sociedade, e todas desenvolven respostas diversas a estes interrogantes. No momento no que naceu a filosofía, o xeito no que as persoas explicaban a súa realidade era a través de **mitos**, é dicir, narracións sagradas, protagonizadas por seres sobrenaturais como deuses ou heroes e situadas nun pasado remoto e orixinario, que proporcionaban explicacións sobre o cosmos e sobre o lugar do ser humano neste.

Non obstante, a partir dun determinado momento, os relatos míticos deixaron de ser satisfactorios para algunhas persoas, e isto provocou que xurdisen explicacións da realidade que xa non precisaban de deuses ou causas sobrenaturais, xa non empregaban imaxes e símbolos, senón que precisaban unicamente da **razón** e de causas naturais para dar conta da realidade. Dito doutro xeito, comezáronse a desenvolver respostas ás grandes preguntas do ser humano sobre a realidade e sobre si mesmo que xa non tiñan un carácter transcendente (máis alá deste mundo) senón inmanente (dentro do noso mundo).

Esta nova forma de pensamento xurdiu arredor do século VI a. c., de xeito practicamente simultáneo en tres civilizacións distintas: China, India e Grecia. Aínda que nestas tres civilizacións o pensamento adoptou formas distintas, por exemplo, estando as filosofías india e chinesa na súa orixe máis unidas á relixión cá grega, as tres compartiron ese pulo por afastarse das explicacións sobrenaturais da realidade. Destas tres formas de pensamento racional, a que xurdiu en Grecia, máis concretamente nas cidades gregas de Asia Menor, na costa da actual Turquía, é o que coñecemos como **filosofía occidental**, unha empresa intelectual compartida que continúa na actualidade. E podemos sinalar algunhas características da sociedade e a cultura grega que puideron propiciar este nacemento do pensamento filosófico: por exemplo, as cidades nas que xurdiu a filosofía eran lugares de intercambio comercial nos que se producían encontros con culturas diversas e polo tanto con xeitos diversos de entender a realidade; e a relixión grega, no canto de ter un texto sagrado ao que se lle outorgaba unha autoridade absoluta, baseábase nos relatos de poetas como Homero ou Hesíodo.

2. O PENSAMENTO PRESOCRÁTICO.

2. 1. O PROBLEMA DA *FISIS* E AS RESPOSTAS DOS PRIMEIROS FILÓSOFOS.

2. 1. 1. Cal é o principio orixinario?

Os primeiros filósofos, chamados presocráticos por ser anteriores a Sócrates e por terse ocupado de cuestións distintas ás que formarían parte do pensamento socrático, viviron nos séculos VI e V a. C. Nalgúns casos non conservamos máis ca algúns fragmentos do seu pensamento; noutros, coma no caso de Tales, non conservamos nada e temos que reconstruír o seu pensamento a partir dos testemuños doutros autores. Non obstante, e a pesar das particularidades de cada un, podemos observar que estes filósofos tiñan en común o interese polas cuestións relacionadas coa **natureza**, coa orde no movemento dos astros, na sucesión das estacións ou nos ciclos da vida dos diferentes organismos. Estes filósofos observaron que parecía haber unha lei que gobernaba os cambios da natureza, un principio do que proviñan todos os seres naturais e que permanecía inmutable aínda que nos aspectos superficiais todo estivese en constante transformación. E a busca deste **principio**, denominado *arché*, foi a que guiou o pensamento dos presocráticos. Por que a natureza se comporta como se comporta? Cal é, en último termo, a causa que fai que as cousas sexan como son? Detrás do aparente cambio, cal é o principio que dá unidade e sentido a unha realidade en constante transformación?

2. 1. 2. As resposta monistas.

Ante esta cuestión do principio, os primeiros filósofos presocráticos consideraron que o *arché* era único, polo que tamén se coñecen como monistas. **Tales** de Mileto, o primeiro filósofo, considerou que a **auga** era o elemento orixinario do que procedían todas as cousas, xa que observou que, por exemplo, o alimento de todas as cousas era húmido e era a auga o que daba vida ás sementes, tal e como explica Aristóteles na súa *Metafísica*.

La mayoría de los primeros filósofos consideró que los principios de todas las cosas eran solo los que tienen aspecto material [...] En cuanto al número y a la forma de tal principio, no todos dicen lo mismo, sino que Tales, el iniciador de este tipo de filosofía, afirma que es el agua, por lo que también declaró que la tierra está sobre el agua. Concibió tal vez esta suposición por ver que el alimento de todas las cosas es húmedo y porque de lo húmedo nace del propio calor y por él vive. Y es que aquello de lo que nacen es el principio de todas las cosas. Por eso concibió tal suposición, además de porque las semillas de todas las cosas tienen naturaleza húmeda y el agua es el principio de la naturaleza para las cosas húmedas.

Aristóteles, *Metafísica*.

Anaxímenes de Mileto, pola súa banda, considerou que o principio da realidade non era a auga senón o **aire**, xa que, por exemplo, os organismos precisan da respiración para se manteren con vida. Ademais, considerar o aire como elemento primixenio e causa de todas as cousas permitíalle

explicar a transformación duns elementos noutros mediante a econdensación e a rarefacción: as nubes, ao condensarse, convértense en auga, e a condensación da auga dá lugar á terra; no sentido contrario, a terra convértese en auga e a auga en aire por rarefacción.

Outro pensador de Mileto, **Anaximandro**, propuxo que o principio non era un elemento coma o aire ou a auga, senón algo que chamou *ápeiron*, **indeterminado**. O *ápeiron* é eterno; todas as cousas saen do *ápeiron* e volven a el nun ciclo necesario que goberna toda a realidade. A sentenza na que Anaximandro fala deste ciclo é o primeiro texto filosófico occidental que conservamos.

El principio (*arqhé*) de todas las cosas es lo indeterminado (*ápeiron*). Ahora bien, allí mismo donde hay generación para las cosas, allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan las culpas unas a otras y la reparación de la injusticia, según el orden del tiempo.

Anaximandro

Por último, **Pitágoras**, un filósofo orixinario da illa de Samos que fundou unha escola en Crotona, consideraba que o *arqhé* era o **número**, xa que todas as cousas estaban ordenadas de acordo cunha harmonía matemática. Xa que existían relacións numéricas entre todas as cousas, Pitágoras identificou esa causa primixenia, ese principio que dá orde a toda a realidade, non cun elemento material senón co número mesmo.

2. 2. SER E DEVIR: O PENSAMENTO DE HERÁCLITO E PARMÉNIDES.

2. 2. 1. Heráclito e a realidade como devir.

Como xa sabemos, o cambio constante que observamos na natureza foi un dos grandes interrogantes aos que se enfrontaron os primeiros filósofos. Heráclito, un pensador da cidade de Éfeso, adoptou un enfoque novo en relación a esta cuestión: lonxe de considerar que o cambio era aparente e que detrás da transformación da realidade se atopaba un principio inmutable, para este filósofo o **devir** ou cambio é a verdadeira realidade. Segundo Heráclito a realidade é coma un río, que só existe en movemento, e o elemento que mellor expresa a natureza do conxunto do real é o **lume**, que sempre está cambiando.

A orde das cousas non procede logo dun principio inmutable senón da **loita de contrarios**, da oposición entre forzas que constantemente se enfrontan entre si coma nunha guerra. O devir non é a aparencia que oculta a verdadeira realidade, senón que a realidade mesma é devir ou lume que nunca permanece igual.

2. 2. 2. Parménides e a filosofía do ser.

Fronte á concepción heraclíteica da realidade como devir, Parménides propón que o cambio non é real, o aparente devir das cousas non é produto máis ca do engano dos nosos sentidos. Fronte a esta fonte de coñecemento que nos leva á confusión, debemos fiarnos só da razón, que, empregada correctamente, nos leva á seguinte conclusión: **o Ser é e o Non-Ser non é**. O que é non pode deixar de ser, nunca puido non ser e nunca poderá deixar de ser; o que non é non pode ser, nunca foi e nunca será. Nada pode ter comezo, porque iso implicaría un paso do non-ser ao ser, e o non ser non existe; de igual xeito, nada perece, porque iso implicaría pasar do ser ao non-ser e o non-ser, como xa sabemos, non existe. Para Parménides é inconcibible que o cambio poida darse no **Ser**: este é **eterno, inmutable, único e perfecto**.

Parménides desenvolveu estas ideas no seu poema *Sobre a natureza*, no que unha deusa amosa á alma que vai na procura da verdade dúas posibles vías que transitar para acadar o seu propósito: a da opinión dos mortais, é dicir, a do coñecemento dos **sentidos** que nos leva á conclusión falsa de que a realidade é múltiple e cambiante, e a do Ser, que nos leva de acordo coa **razón** ao coñecemento do Ser como único, inmutable, inmóbil e perfecto.

O que pode dicirse e pensarse debe ser, pois existe, pero a nada non existe. Isto é o que che ordeno que consideres, pois esta é a primeira vía de investigación da que intento apartarte, aquela pola que os homes ignorantes vagan [...]; pois a incapacidade guía no seu peito o pensamento errante; son arrastrados, xordos e cegos á vez, estupefactos, xentes sen xuízo, que cren que ser e non-ser son o mesmo e non son o mesmo; o camiño que todos eles seguen é equivocado.

Permanece aínda unha soa vía: que o que é existe. Nela hai moitos signos de que o Ser non é xerado e de que é imperecedeiro, enteiro, único, inmóbil e perfecto. O Ser nunca foi nin será, pois existe agora, todo enteiro, un e continuo. Pois, que nacemento poderías atoparlle? Como e de onde xurdiu? Non che permitirei que nada digas nin penses do que non é, porque non se pode dicir nin pensar o que non é. Pois, que necesidade o impulsou a nacer despois máis ben que antes, se procedese da nada? Polo tanto, é necesario que sexa completamente ou non sexa en absoluto.

Parménides, *Sobre a natureza*.

Estas ideas tiveron un profundo impacto no pensamento posterior, e foron continuadas polos discípulos da escola que Parménides fundara en Elea. Entre eles destaca Zenón, que tratou de

explicar mediante paradoxos a imposibilidade do movemento da que falaba o seu mestre. Un dos paradoxos máis famosos é o de Aquiles e a tartaruga. Aquiles, o máis rápido dos gregos, participa nunha carreira fronte a unha tartaruga. Sendo a tartaruga tan lenta, Aquiles dálle uns metros de vantaxe. Mais, á hora de correr, non pode adiantar á tartaruga, porque cada vez que chega a onde esta se atopaba, a tartaruga xa avanzou algo por pouco que sexa, e así unha e outra vez.

2. 3. AS EXPLICACIÓNS PLURALISTAS DA REALIDADE.

As propostas que coñecemos como monistas coincidían en considerar que a realidade en toda a súa complexidade estaba causada por un único principio. Non obstante, a partir das reflexións de Parménides, os filósofos esforzáronse por conciliar o aparente cambio das cousas coas ideas do eléata sobre a inmutabilidade do ser. Deste esforzo xurdiron as filosofías coñecidas como pluralistas, que consideraban que o *arqhé* era múltiple, é dicir, que había varios principios orixinarios que eran inmutables mais que, combinados entre si, daban lugar á aparente multiplicidade das cousas, así coma ao cambio.

Empédocles considerou que a realidade aparente era froito da combinación de catro **raíces** ou elementos orixinarios: auga, aire, terra e lume. Ademais, para explicar como era posible que os elementos se combinasen ou cal era a razón de que se combinasen, propuxo a existencia de dúas **forzas** de atracción e repulsión que levaban ás raíces a unirse ou separarse. A estas forzas chamounas Amor e Odio ou Discordia.

Anaxágoras pensaba que todas as cousas estaban formadas de partículas elementais infinitamente pequenas que chamaba “**sementes**” (*spermata*). En calquera cousa había sementes de todas as demais cousas, asínda que en distintas proporcións: deste xeito, o ser era único (porque todo está composto polas sementes) pero o cambio era posible. Igual ca Empédocles, Anaxágoras tamén tratou de responder á cuestión de como ou por que se combinaban as sementes: para este filósofo, unha **intelixencia** cósmica (*Nous*) animaba as cousas, gobernaba as sementes e as súas combinacións dando lugar á realidade.

Por último, **Leucipo e Demócrito** propuxeron unha teoría atomista que explicase a realidade. De acordo coas teorías parmenídeas, o Ser é, e o Non-Ser non é nin pode pensarse. Pois ben, os atomistas interpretaron ese ser, a única realidade, como unha infinidade de partículas materiais diminutas, eternas e indivisibles (**átomos**) que se combinaban para dar lugar a todas as cousas; e o non-ser, como **baleiro** no que se movían os átomos. Deste xeito tanto o ser coma o non-ser tiñan algún tipo de existencia, xa que o non-ser era o baleiro que permitía que existisen o movemento e o

cambio. Esta idea foi moi innovadora, xa que o baleiro, a ausencia de materia, era difícil de concibir para a mentalidade grega.

Segundo a teoría de Leucipo e Demócrito, os átomos móvense no baleiro e colisionan entre si dando lugar a combinacións diversas que producen a nosa realidade aparente. Non existe ningún proceso que non sexa produto do movemento e interacción dos átomos: tanto os corpos coma as almas están compostos de átomos; podemos percibir as cousas porque os seus átomos impactan coa nosa alma a través dos sentidos; a xeración e a corrupción non son nada máis cá combinación e a separación dos átomos. A realidade, en definitiva, é estritamente material e a combinación dos átomos non responde a ningunha forza nin intelixencia coma no caso de Empédocles e Anaxágoras.

Leucipo y su colega Demócrito dicen que son elementos lo Pleno y lo Vacío, a uno de los cuales llaman Ente, y al otro, No-ente; y, de éstos, piensan que lo Pleno y Sólido es el Ente, y lo Vacío, el No-ente (por lo cual dicen también que el Ente no es en mayor medida que el No-ente, porque tampoco el Cuerpo es en mayor medida que lo Vacío), y que éstas son las causas materiales de los entes.

Aristóteles, *Metafísica*.

3. O XIRO ANTROPOLÓXICO DA FILOSOFÍA.

3. 1. A SOFÍSTICA.

3. 1. 1. Quen eran os sofistas?

Alén das súas diferenzas, os filósofos presocráticos compartían un mesmo interese por comprender a natureza, as causas ou principios da realidade. Pero no século V a. C. producíronse algunhas transformacións na cultura e na filosofía gregas que darían lugar a un desprazamento do interese dos filósofos dende o ámbito da natureza ao do ser humano. A **democracia** ateniense trouxo consigo o florecemento dunha cultura de intercambio de ideas e de deliberación sobre os asuntos públicos. A palabra converteuse nunha poderosa ferramenta na política de Atenas, e intelectuais de todo o mundo grego acudiron a esta cidade para ensinar **retórica** aos mozos das clases altas. Estes mestres chamáronse **sofistas**, é dicir, expertos na sabedoría.

Os sofistas considerábanse mestres da virtude (*areté*), entendida por eles coma a excelencia na deliberación pública e no desempeño da política. Ensinaban aos seus estudantes como empregar a

palabra para convencer aos demais e para acadar prestixio e fama na vida política ateniense. Para eles, a retórica era a arte de empregar a palabra para lograr os propios fins, é dicir, a arte de defender con argumentos calquera postura independentemente do seu contido.

ESTREPSÍADES. Eso es el «caviladero» de los espíritus selectos. Ahí viven unos hombres que, al hablar del cielo, tratan de convencerte de que es una tapadera de horno, y de que está alrededor de nosotros, que somos los carbones. Si se les paga, ellos te enseñan a ganar pleiteando todas las causas, las justas y las injustas.

Aristófanes, *Las nubes*.

3. 1. 2. *Fisis e nomos*.

De acordo co ambiente da Atenas democrática e coa súa propia concepción da palabra como fundamentalmente unha ferramenta política, os sofistas non se preocuparon, coma os presocráticos, pola natureza, senón que se interesaron máis polos asuntos humanos: a vida humana e a relación cos demais, a organización da cidade, as leis. Por iso adoitamos dicir que coa sofística se produce un **xiro antropolóxico** na filosofía, é dicir, un desprazamento da reflexión cara ás cuestións humanas, éticas e políticas.

Dito doutra maneira, os sofistas abandonaron o ámbito da *fisis*, é dicir, da natureza, da totalidade da realidade gobernada por leis necesarias, para ocuparse da esfera do *nomos*, das leis humanas que xa non son necesarias senón continxentes, dependentes do momento e o lugar no que son creadas. A lei humana non ten un valor absoluto senón relativo: o que está ben segundo as leis dunha sociedade pode ser considerado un crime terrible noutra sociedade distinta.

3. 1. 3. Relativismo moral e escepticismo.

De acordo con estas reflexións sobre a conduta e a lei humanas, os sofistas mantiveron posturas que podemos identificar co relativismo moral e o escepticismo. O **relativismo moral** é a consideración de que non é posible establecer normas morais absolutas, senón que estas sempre son relativas á sociedade que as crea, ao seu contexto. Por este motivo, non existe un conxunto de normas que sexa válido para todos os seres humanos, é dicir, non é posible unha moral universal. Protágoras de Abdera, un dos sofistas máis célebres, expresaba resumía a súa posición relativista na afirmación de que “o home é a medida de todas as cousas”.

O **escepticismo**, pola súa banda, é unha postura ante o coñecemento que nega a existencia da verdade ou, polo menos, a posibilidade de coñecela no caso de existir algunha. O sofista Gorxias de Leontinos dedicou unha das súas obras, *Sobre a Natureza ou o Non-Ser*, a defender que nada existe,

que se algo existise non podería ser pensado, e que mesmo se puidese ser pensado non podería ser comunicado. Deste xeito, considerando imposible a captación da verdade pola palabra, esta convértese na ferramenta política que os sofistas trataban de perfeccionar mediante a arte retórica.

3. 2. SÓCRATES.

3. 2. 1. O diálogo como procura da verdade.

Aínda que Sócrates non puxo a súa filosofía por escrito, coñecemos o seu pensamento a través da obra doutros autores coma o seu discípulo Platón. A través destes testemuños podemos observar que a actitude de Sócrates era oposta á dos sofistas: mentres que estes se consideraban expertos na sabedoría e mestres da virtude, Sócrates non se vía a si mesmo coma un sabio, senón como unha persoa que, aínda sendo ignorante, procuraba a sabedoría incansablemente. Esta actitude resúmese na afirmación, atribuída a este filósofo ateniense, de que “Só sei que non sei nada”.

Esta actitude, non de sabio (*sofós*) senón de amigo ou amante da sabedoría, é a propiamente filosófica. De acordo con isto, Sócrates consideraba que non posuía un saber que puidese ensinar e polo cal cobrar aos seus discípulos, como facían os sofistas, senón que dedicaba os seus esforzos a conversar con todo aquel que así o desexase para procurar o saber. Xa non se trataba de dialogar para procurar o éxito social e a fama, como ocorría coa arte retórica, senón que Sócrates considerou o diálogo coma o lugar da procura da verdade. Na súa *Apoloxía de Sócrates*, Platón presenta ao seu mestre defendéndose así das acusacións que o levaron a ser condenado a morte:

En efecto, quienes asisten accidentalmente a alguna de mis tertulias se imaginan quizá que yo presumo de ser sabio en aquellas cuestiones en que someto a examen a los otros, pero, en realidad, sólo el dios es sabio, y lo que quiere decir el oráculo es sólo que la sabiduría humana poco o nada vale ante su sabiduría. Y si me ha puesto a mí como modelo es porque se ha servido de mi nombre como para poner un ejemplo, como si dijera: Entre vosotros es el más sabio, ¡oh hombres!, aquél que como Sócrates ha caído en la cuenta de que en verdad su sabiduría no es nada. Por eso, sencillamente, voy de acá para allá, investigando en todos los que me parecen sabios, siguiendo la indicación del dios, para ver si encuentro una satisfacción a su enigma, ya sean ciudadanos atenienses o extranjeros.

Platón, *Apología de Sócrates*.

Segundo o ateniense, recoñecer a ignorancia é preciso para poder buscar o saber, ao contrario do que facían os sofistas que empregaban a retórica para convencer aos demais da súa sabedoría. Por iso Sócrates propuxo unha forma de diálogo filosófico, coñecida como **diálogo socrático**, que constaba de dúas partes: a ironía e a maiéutica.

O obxectivo da **ironía** era obrigalo ao seu interlocutor a recoñecer a súa propia ignorancia. Sócrates comezaba dicindo que non sabía nada do tema en cuestión, así que preguntaba sobre os seus coñecementos a algunha outra persoa que dicía saber. Na súa procura da verdade, Sócrates trataba de atopar definicións precisas de conceptos coma a virtude ou a xustiza, e facía preguntas sobre estes ao seu interlocutor. Este, convencido da súa sabedoría, contestaba facendo uso dos recursos retóricos dos sofistas, mais o cuestionamento de Sócrates continuaba e ía aumentando en dificultade ata que o interlocutor se vía forzado a admitir que non sabía tanto como cría saber.

O recoñecemento da propia ignorancia por parte do seu interlocutor era o punto de partida da segunda fase do diálogo socrático. Mediante a **maieútica**, Sócrates continuaba facendo preguntas, pero esta vez para guiar ao seu interlocutor na procura da verdade, é dicir, entendendo agora o diálogo coma o lugar da investigación filosófica, un camiño para a busca compartida do saber.

3. 2. 2. O universalismo moral.

A través do diálogo, Sócrates buscaba a definición universal de conceptos, especialmente de aqueles que tiñan que ver coas cuestións morais e políticas. Por iso, non só se opoñía ao escepticismo sofista que negaba a existencia da verdade, senón que tamén era contrario ao relativismo moral. Para Sócrates, os conceptos morais eran universais, e o feito de que a súa definición variase para cada persoa ou cada sociedade non significaba que fosen relativos. Esta variedade de opinións era causada simplemente pola ignorancia das persoas. Por iso, defendía que mediante o diálogo era posible desfacer nos das nosas falsas opinións sobre as cousas e avanzarmos na procura do ben, do moralmente correcto, xa que este era único, absoluto e cognoscible. Esta postura, oposta ao relativismo de Protágoras, coñécese como **universalismo moral**.

O coñecemento deses conceptos morais universais, ademais, levaríanos a actuar de acordo con eles. É dicir, se as persoas non actuamos ben é porque non sabemos que é o correcto, e pensamos que estamos a comportarnos moralmente cando en realidade non é así. Segundo Sócrates todos buscamos o mellor coas nosas accións; ninguén actúa mal a propósito senón só como consecuencia da súa ignorancia sobre o ben. Esta postura recibe o nome de **intelectualismo moral** e, de acordo con ela, o diálogo, a filosofía, é importante non só para levarnos á verdade senón tamén para achegarnos ao ben.

TEMA 2. O PENSAMENTO DE PLATÓN

1. INTRODUCCIÓN.

Como xa sabemos, Sócrates opuxérase frontalmente ao relativismo dos sofistas e defendera, por unha banda, que existía a verdade, as definicións universais dos conceptos morais; e, por outra, que podíamos chegar a coñecela a través da práctica do diálogo. Agora ocuparémonos de como Platón, o seu discípulo máis célebre, continuou coa busca desas verdades universais xa non só no ámbito ético-político, senón tamén no relativo á realidade e á natureza do coñecemento e da alma humana.

Platón naceu no 427 a. C. en Atenas, no seo dunha familia aristocrática. Neste momento, Atenas, que nas últimas décadas vira florecer a súa democracia e a súa cultura e chegara a estender a súa influencia por todo o mar Exeo, enfrontábase a Esparta na guerra do Peloponeso, que rematou no 404 a. C. coa derrota ateniense e coa substitución da democracia polo goberno dos Trinta Tiranos. Neste goberno había familiares de Platón, mais a crueldade e o despotismo do réxime provocáronlle unha profunda decepción. Pouco despois da instauración da tiranía, os atenienses rebeláronse e restauraron a democracia, pero durante o novo período democrático tivo lugar outro dos acontecementos que máis influencia tiveron na vocación política de Platón e na súa actitude crítica coa tiranía e coa democracia: a morte do seu mestre Sócrates no 399 a. C. En definitiva, Platón asistiu á decadencia tanto da democracia como da hexemonía ateniense no mundo grego, e a preocupación pola *polis* e o seu bo goberno acompañouno toda a súa vida.

Tras da morte de Sócrates, Platón fundou unha escola de filosofía coñecida como Academia, na que desenvolveu o seu pensamento e o compartiu a través das súas ensinanzas e das súas obras, escritas en forma de diálogo. Na súa xuventude, os diálogos expoñían as ideas de Sócrates, en diálogos coma a *Apoloxía de Sócrates* ou o *Protágoras*. Pero co tempo Platón foi desenvolvendo un pensamento propio e as súas teorías principais, coma a teoría das Ideas ou a do Estado ideal en diálogos coma a *República*, o *Banquete*, o *Fedón* e o *Fedro*.

Ademais da súa actividade teórica, Platón, que pensaba que o obxectivo último da filosofía era a organización xusta da cidade, fixo varias viaxes para tratar de poñer en práctica as súas ideas políticas. Chegou a visitar Siracusa ata tres veces para aconsellar aos tiranos desta cidade, mais todas as súas tentativas fracasaron, chegando incluso a ser vendido como escravo. Como consecuencia destas experiencias, cara ao final da súa vida Platón revisou profundamente as súas ideas e tratou de desenvolver unha teoría política máis aplicable ás cidades reais.

A filosofía de Platón tivo unha enorme influencia no pensamento posterior, tanto no seu contexto inmediato coma na historia de pensamento occidental en xeral. O seu discípulo máis célebre foi Aristóteles, que revisou e criticou as teorías do seu mestre e desenvolveu o seu propio pensamento sobre temas tan diversos coma a metafísica e a física, a antropoloxía, a ética e as ciencias naturais. Ademais, os ecos do pensamento platónico atópanse en toda a historia da filosofía en autores tan diferentes entre si coma Agostiño de Hipona, Hegel e Wittgenstein.

2. A REALIDADE.

2. 1. A PROCURA DA VERDADE.

Os sofistas, dende as súas posturas escépticas e relativistas, consideraron que ou ben non había unha verdadeira realidade ou ben non podíamos coñecela, polo que non lles preocupaba a diferenza entre a aparencia e a verdadeira realidade, ou entre as nosas opinións particulares e a verdade universal.

Non obstante, Platón, seguindo a Sócrates, pensaba que si existía unha verdade alén das opinións particulares, e que **a filosofía debía ser precisamente ese camiño que nos levase das opinións particulares á verdade última** e universal. Ademais, mentres que Sócrates se ocupara só das cuestións éticas e políticas, Platón recuperou as preocupacións cosmolóxicas e metafísicas dos presocráticos e estendeu a súa procura da verdade a todas as ramas do saber filosófico.

2. 2. OS DOUS MUNDOS.

Platón observou que as cousas que vemos e tocamos teñen unha infinidade de particularidades. Unha mazá pode ser de diversas cores, tamaños e sabores, mais todos recoñecemos unha mazá como tal alén das súas características particulares. Todos temos unha noción, digamos, da mazá ideal que non é esta nin aquela mazá senón a idea que recolle o común a todas as distintas mazás particulares.

A matemática, saber moi admirado por Platón (dise que a porta da Academia rezaba “non entre quen non saiba xeometría”), contribuíu a esta reflexión. Un triángulo é unha figura que todos podemos imaxinar aínda que na realidade esta figura se dea con distintos tamaños e proporcións, e aínda que se tratamos de debuxar un triángulo é probable que nos saian as liñas un pouco tortas e a figura diste moito de ser perfecta. Aínda así, todos somos capaces de recoñecer que esas figuras, alén das súas diferenzas particulares, son triángulos, teñen en común esa relación coa idea universal do que é un triángulo.

Pois ben, Platón emprega este esquema para explicar a estrutura da realidade. Por unha banda existe o **mundo sensible**, é dicir, o mundo formado polas **cousas** materiais, particulares, imperfectas, cambiantes e perecedoiras, que experimentamos mediante os sentidos; por outra, existe o **mundo intelixible**, o das **esencias** inmateriais, universais, perfectas, inmutables e eternas que transcenden as particularidades das cousas materiais e que non poden ser percibidas polos sentidos senón só pola razón. A este segundo mundo pertencen as realidades matemáticas coma as figuras perfectas e os números, así coma os conceptos abstractos universais coma o ben, a beleza ou a xustiza, que xa non sería esta cidade xusta ou esta lei xusta ou esta persoa xusta senón a esencia universal da xustiza que está máis alá das súas realizacións concretas. A realidade atópase entón separada en dous ámbitos; as esencias non residen nas cousas senón alén delas, é dicir, son transcendentales, pertencen a unha orde superior da realidade.

2. 3. AS IDEAS.

Platón empregou o termos *idea* e *eidos*, que significan forma ou figura, para referirse ás esencias transcendentales que constitúen o mundo intelixible. Por este motivo, coñecemos como teoría das Ideas a teoría mediante a que Platón tratou de explicar a realidade a partir destas esencias. A **teoría das Ideas** é entón unha teoría ontolóxica ou metafísica, xa que trata de explicar que cousas existen e por que motivo as cousas son como son. E pódese considerar que Platón propuxo unha metafísica **dualista**, xa que dividiu a realidade nos dous ámbitos diferenciados que xa coñecemos: o mundo intelixible ou mundo das Ideas, dotado de inmutabilidade, eternidade e perfección, e o mundo das cousas ou mundo sensible, suxeito ao cambio e a corrupción.

Existen entón dúas grandes rexións da realidade. Mais cal é a relación entre as dúas? Sabemos que ningún triángulo que debuxou ninguén nunca é a esencia do triángulo, e non obstante recoñecemos que hai algunha relación entre eles, relación en virtude da cal este ou aquel triángulo son triángulos e non outra figura a pesar das súas características individuais ou das súas imperfeccións. Pois ben, Platón consideraba que o motivo de que todos os triángulos particulares fosen triángulos era o feito de participar todos eles da idea de triángulo. As cousas son o que son porque participan das ideas, porque as ideas se dá nelas dalgunha maneira: a relación entre as ideas e as cousas explícase, entón, mediante a **teoría da participación**, en grego *methexis*.

Aplicando este esquema aos conceptos abstractos que tanto interesaban a Platón, podemos comprender como se achegaba este filósofo ás cuestións da beleza ou da xustiza, por exemplo. Cando dicimos que unha paisaxe é fermosa, unha persoa é fermosa ou unha peza musical é fermosa, estamos a referirnos a cousas totalmente diferentes. Non obstante, teñen algo en común que fai que nos refiramos a elas con ese termo, e o que teñen en común é precisamente o feito de participar da beleza, non esta ou aquela cousa fermosa senón a esencia universal e eterna da beleza. Cando dicimos que unha decisión é xusta, un cidadán é xusto ou unha cidade é xusta, tamén estamos a falar dunha variedade de cousas completamente distintas que, porén, teñen en común o feito de participar dunha maneira ou doutra da esencia da xustiza, e que é precisamente en virtude desa participación que as cousas xustas son xustas.

As ideas son entón o modelo, paradigma ou arquetipo do que se derivan as cousas. Ademais, son o ideal de perfección a imitar. As cousas son unha copia ou un reflexo imperfecto das esencias, nelas dáse a realización particular e mutable das esencias universais e inmutables. Por este motivo, Platón consideraba que as cousas tratan de imitar na medida do posible a Idea, trataban de acadar a perfección da Idea sen conseguilo por completo. Entre as ideas e as cousas, entón, ademais dunha relación de participación, dáse tamén unha relación de **imitación**, unha procura por parte das cousas de achegarse á perfección das ideas, similar á do amante que trata de perfeccionarse para achegarse ao seu amado.

2. 4. A ORDE DOS MUNDOS INTELIXIBLE E SENSIBLE.

A realidade queda entón separada en dous ámbitos diferentes, o das ideas e o das cousas, pertencendo o primeiro a un plano superior da realidade có segundo. Platón non só se ocupou da orde entre os dous mundos, senón tamén na que se daba dentro de cada un deles.

O mundo das ideas concibiuno cunha estrutura xerárquica. Non todas as ideas teñen o mesmo estatus, senón que se atopan estruturadas como nunha pirámide na que na base están as ideas menos importantes ou máis particulares e a medida que ascendemos cara á cúspide imos atopando ideas máis importantes e universais. A idea de mazá da que falabamos ao comezo do tema está na base da pirámide, sendo simplemente o arquetipo do que participan esta ou aquela mazá particulares. As ideas de beleza ou de xustiza, correspondentes a valores universais, están máis arriba, así coma ideas abstractas coma a unidade e a multiplicidade. Por último, no punto máis elevado da pirámide está a **Idea de Ben**, a pura perfección dentro do xa perfecto (en relación ás cousas) mundo das Ideas.

De acordo coa superioridade das ideas sobre as cousas, Platón non se ocupou da constitución do mundo sensible tanto como de ideas coma a xustiza, a beleza ou a bondade. Non obstante, no *Timeo* tratou de explicar como chegou o mundo a ser como é a través do mito do **Demiurgo**, un relato da orixe do cosmos de carácter simbólico que lle serviu para ilustrar a súa teoría da participación. Segundo Platón, tal e como era habitual na mentalidade grega, o mundo é eterno, non foi creado da nada. Pero non sempre foi como é agora: nun primeiro momento, o único que existía era a materia completamente caótica, sen forma nin orde. O motivo de que esa materia orixinaria chegase a ser o mundo que coñecemos, con partes diferenciadas e ordenadas, é que un deus arquitecto, unha intelixencia ordenadora, deu forma á materia a partir do modelo eterno das Ideas. Estando a materia limitada pola súa mesma materialidade, as cousas non chegaron a ser coma as Ideas senón só copias imperfectas das mesmas. Deste xeito explícase a teoría da participación: as cousas imitan as Ideas, participan das Ideas imperecedoiras e perfectas, pero ao estar feitas de materia son imperfectas e están suxeitas ao cambio e á corrupción.

3. O COÑECEMENTO.

3. 1. DÚAS FORMAS DE COÑECEMENTO.

De acordo coa súa metafísica dualista, Platón tamén considera que existen dúas formas diferenciadas de coñecemento: o mundo sensible ou aparente, o mundo das cousas cambiantes e imperfectas, é coñecido polos **sentidos**; pola contra, o mundo intelixible ou das Ideas perfectas e inmutables, o mundo verdadeiro, só pode ser captado pola **razón**.

De acordo con isto, e coa prioridade ontolóxica que Platón dá ao mundo das Ideas sobre o das cousas, os dous tipos de coñecemento terán un estatus moi distinto: o coñecemento sensible, sendo un coñecemento do cambiante e do aparente, é incompleto e falible, e recibe o nome de **opinión** (*doxa*); en cambio, o coñecemento das Ideas, sendo un coñecemento do eterno e inmutable, é un saber auténtico que Platón denomina **ciencia** (*episteme*).

3. 2. A PROCURA DO COÑECEMENTO VERDADEIRO.

Todas as persoas, na nosa experiencia habitual do mundo, captamos as cousas mediante os sentidos, é dicir, mediante a opinión ou o coñecemento aparente e incompleto. A ciencia en cambio só pode ser alcanzada por quen sexa capaz de someterse a un difícil proceso de abandono do coñecemento enganoso dos sentidos e de progresiva iniciación no coñecemento verdadeiro da razón.

Este proceso dáse na práctica da filosofía. Platón entende a procura do coñecemento verdadeiro coma un lento ascenso cara á verdade, no que temos que pasar primeiro polos estadios máis

sinxelos para ir achegádonos progresivamente ás verdades máis elevadas. Este camiño non podemos transitalo sós, precisamos da axuda dunha persoa que xa coñeza as Ideas e nos guíe cara a elas, precisamos ser iniciados no coñecemento verdadeiro. Isto dáse no diálogo: seguindo ao seu mestre, Platón considera o diálogo coma o lugar da procura da verdade, polo que o proceso polo que nos achegamos ao coñecemento verdadeiro recibe o nome de **ascensión dialéctica**.

A ascensión dialéctica é entón o proceso mediante o cal abandonamos as opinións para ir achegádonos pouco a pouco á ciencia. Durante este proceso pasamos por varias fases. O primeiro coñecemento que todas as persoas temos é a opinión, mais dentro da opinión danse dous tipos de coñecemento: a **conxectura** (*eikasia*), o coñecemento que non capta nin os propios obxectos senón só imaxes dos mesmos, e a **crenza** (*pistis*), que, aínda pertencendo á orde da opinión xa non se detén nas imaxes senón que capta os obxectos sensibles.

Mediante o diálogo pasamos da conxectura á crenza e, unha vez superado o estadio da opinión, á ciencia, que tamén comprende dous tipos de coñecemento. Neste paso da opinión á ciencia Platón outorga un papel esencial ao coñecemento matemático. Os obxectos matemáticos non son cousas que poidamos ver e tocar, é dicir, non son sensibles, e non obstante a nosa razón cáptaos como verdadeiros sen ter que acudir aos sentidos: todos entendemos que é verdade que $2+2=4$ ou que a suma dos ángulos dun triángulo é 180° , e para iso non precisamos xuntar catro mazás nin debuxar un triángulo e medir os seus ángulos. Mediante o recoñecemento dos obxectos matemáticos como entes inmateriais e verdadeiros chegamos entón á primeira fase da ciencia, que Platón chama *dianoia* ou **saber discursivo**. Continuando coa ascensión dialéctica, do saber discursivo de entidades inmateriais coma os números ou as figuras xeométricas pasamos ao coñecemento das Ideas máis elevadas ou máis xerais, as máis próximas á cúspide da pirámide coa que Platón explicaba a xerarquía do mundo intelixible: a Beleza, a Xustiza, a Verdade, a Unidade e a Multiplicidade, etc., ata chegar á Idea de Ben que ocupa o vértice da pirámide. Este coñecemento das ideas máis elevadas que conclúe coa captación do Ben constitúe a segunda fase da ciencia e o grao máis elevado de coñecemento, e recibe o nome de **intelixencia** ou *noesis*.

No seu diálogo *A República*, Platón ilustrou a súa concepción co coñecemento mediante dúas alegorías: a da caverna e a da liña. Na **alegoría da caverna** ilústrase a concepción platónica da dialéctica mediante a seguinte situación: unhas persoas están dende o seu nacemento encadeadas no fondo dunha caverna, non podendo mirar cara a nada máis ca unha parella que se proxectan sombras de diversos obxectos. Para esas persoas as sombras serán a única e verdadeira realidade. Mais, se un dos prisioneiros fose liberado, pasaría de coñecer as sombras dos obxectos a coñecer os

proprios obxectos que se empregan para proxectar as sombras; e, continuando no seu ascenso cara ao exterior da caverna, coñecería as cousas reais á luz do día e, por último, a propia luz do sol que lle permite ver todas as demais cousas.

TEXTO 3 ABAU

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

-Xa o vexo.

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

-Que estraña comparación fas, e que prisioneiros estraños!

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

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

-E non sucede o mesmo cos obxectos transportados?

-Sen dúbida.

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

-Forzosamente.

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

-Por Zeus! si.

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

-Necesariamente.

-Considera, agora, que pasaría se fosen liberados das súas cadeas e curados da súa ignorancia e, se consonte á súa natureza, lles ocorrese isto: que un deles fose ceibado e obrigado de súpeto a levantarse, a voltar o pescozo, a camiñar e a mirar cara á luz e que, ao facer isto, sufrise e que a causa do escintileo da luz non fose quen de percibir aquelas cousas das que ata entón vía sombras. Que cres que respondería se alguén lle dixese que ata entón só tiña visto bagatelas e que agora, en cambio, máis próximo ao real e volto de cara a obxectos máis reais, mira máis correctamente? E

ademais se se lle mostrasen cada unha das cousas que pasan e se lle obrigase a contestar ás preguntas acerca do que é cada unha, non cres que se acharía en apuros e que consideraría que as cousas que vía antes eran máis verdadeiras que as que agora se lle amosan?

-Moito máis.

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

-Así é.

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

-Certamente, polo menos de inmediato.

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

-Como non?

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

-Necesariamente.

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

-É evidente que despois daquilo chegaría a isto.

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

-Xa o creo que si.

-E se houbese entre eles honores e gabanzas duns aos outros e unha recompensa para quen discernise con máis agudeza as sombras, e para quen recordase mellor cales adoitaban pasar diante ou detrás á vez, e destes para quen fose capaz de profetizar o porvir, pareceche que estaría desexoso das cousas e envexaría aos que recibisen eses honores e poderes, ou que lle ocorrería o mesmo que a Homero e preferiría máis que nada “ser labrego ao servizo doutro home sen bens” ou padecer calquera outro destino antes que ter meras opinións e vivir aquela vida?

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

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

-Vaia que si.

-E se tivese que disputar de novo cos que permaneceran sempre encadeados, opinando sobre aquelas sombras, no momento no que aínda é corto de vista antes de aclimatar os ollos á situación, e ese tempo non sería breve, non daría risa e non se diría del que por subir arriba chegara cos ollos

estragados e que por iso non conviña intentar sequera esa subida? E non darían morte a quen intentase desatalos e facelos subir, se puidesen botarlle a man e matalo?

-Sen dúbida.

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

PLATÓN; República, Libro VII, 514a-517c

Na **alegoría da liña**, Platón invítanos a pensar nos distintos niveis da realidade e do coñecemento a través dunha liña dividida en dous segmentos, cada un dos cales dividido á súa vez noutras dúas partes. Os dous segmentos principais corresponden, na orde da realidade, ás cousas e ás ideas. O segmento inferior, o das cousas, está á súa vez dividido en dous: o das imaxes ou sombras e o dos obxectos; o segmento superior, á súa vez, está dividido na parte que comprende os obxectos matemáticos e na que comprende as Ideas máis elevadas. Na orde do coñecemento, pola súa banda, dáse a mesma división que ilustra os distintos graos polos que pasamos na ascensión dialéctica. O segmento inferior corresponde á *doxa* e está dividido en conxectura e crenza; o superior corresponde á ciencia e está dividido en coñecemento discursivo e intelixencia. Deste xeito, mediante a alegoría da liña Platón non só explica os graos de coñecemento senón que tamén ilustra o paralelismo que se dá entre a súa ontoloxía e a súa epistemoloxía.

TEXTO 2 ABAU

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

-Non, sen dúbida.

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

-Teño.

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

-Entendo.

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

-Coloco.

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

-Por suposto que si.

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

-E como?

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

-Non comprendín suficientemente iso que dis.

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

-Seino, si.

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

-Falas con verdade.

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

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

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

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

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

-Comprendo e estou de acordo en ordenalas como dis.

PLATÓN; República, Libro VI, 509c-511e

Mundo intelixible	Ideas máis elevadas	Intelixencia	Ciencia
	Entes matemáticos	Coñecemento discursivo	
Mundo sensible	Obxectos	Crenza	Opinión
	Sombras e imaxes	Conxectura	

3. 3. A REMINISCENCIA.

A epistemoloxía platónica formúlanos unha cuestión importante. Os sentidos non nos proporcionan un coñecemento verdadeiro senón aparente; só mediante a razón podemos chegar ao coñecemento da verdadeira realidade. Mais, como é isto posible? Como pode ser que cheguemos a coñecer realidades que nunca vimos nin tocamos? Como é posible que teñamos unha comprensión das relacións matemáticas que non depende do coñecemento sensible? De onde procede o coñecemento racional das Ideas?

Segundo Platón, o motivo de que sexamos capaces de coñecer realidades que non podemos percibir mediante o sentidos é que dalgún xeito xa temos ese coñecemento no noso interior aínda que non sexamos conscientes do mesmo e o teñamos contaminado polas opinións. Xa Sócrates entendía a maiéutica coma o proceso de axudar a unha persoa a parir a verdade que tiña dentro; pois ben, Platón vai explicar como a alma coñece as realidades inmateriais a través da teoría da **reminiscencia** ou *anámnesis*, presente en diálogos coma o Fedón e o Menón.

Segundo a teoría da reminiscencia a nosa alma existía antes de unirse ao noso corpo ao nacer. Nesta fase da súa existencia, a alma atopábase no mundo intelixible e alí contemplaba as Ideas. Non obstante, cando a alma se uniu ao noso corpo, o seu coñecemento das Ideas adormentouse, quedou latente no seu interior. Cando coñecemos as cousas, cando entramos en contacto coa realidade sensible ou aparente, espertamos ese coñecemento latente, o recordo das Ideas, e por iso podemos, mediante a ascensión dialéctica, recordar o que a nosa alma xa sabía. Por iso o coñecemento é, para Platón, unha reminiscencia, porque coñecer é recordar, é dicir, traer á superficie o que xa está latente no noso interior.

TEXTO 5 ABAU

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

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

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

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

PLATÓN; Menón, 81c-82a

4. O SER HUMANO.

4. 1. O DUALISMO ANTROPOLÓXICO.

Tanto a metafísica coma a epistemoloxía platónica son dualistas, é dicir, nelas dáse unha división da realidade e do coñecemento en dous ámbitos separados. Este dualismo repítese na súa concepción do ser humano. Segundo Platón, no ser humano danse dúas realidades moi distintas: o **corpo**, que é material, imprefecto, mutable e perecedoiro; e a **alma**, que é inmaterial e inmortal, e que constitúe a parte máis nobre dos seres humanos.

É dicir, a mesma superioridade que as Ideas posúen sobre as cousas no plano metafísico, e que a ciencia posúe sobre a opinión no plano epistemolóxico, posúea tamén a alma sobre o corpo no plano antropolóxico. Platón faise eco da tradición pitagórica segundo a cal o corpo (*soma*) é coma un cárcere (*sema*) para a alma. Son as paixóns e os apetitos do corpo o que nos afastan da perfección, da verdade e da felicidade, polo que debemos levar unha vida ascética, é dicir, orientada a superar os desexos e paixóns terreaís para ocuparnos da perfección da nosa alma.

4. 2. A REENCARNACIÓN.

A alma é máis nobre có corpo, garda con respecto a este unha superioridade coma a das Ideas sobre as cousas. Ademais, ao non ser material, non está suxeita ao cambio e a corrupción, como si ocorre co corpo. Por este motivo, aínda que o corpo teña un nacemento e unha morte, a alma xa existía antes de unirse co corpo e segue existindo despois da morte deste: é **inmortal** e **eterna**. Por iso precisamente é polo que é posible a reminiscencia, é dicir, por iso podemos coñecer as Ideas, porque a nosa alma xa as contemplara antes de unirse ao noso corpo tal e como Platón explica no *Fedón*. Ademais, a alma é **simple**, non está composta de partes materiais que se disgregan e descompoñen tras a morte, e polo tanto non morre.

Que ocorre entón coa alma tras da morte do corpo? Continuando as teorías pitagóricas que tanta influencia tiveron sobre a súa antropoloxía, Platón consideraba que a alma se separaba do corpo tras da morte deste e se unía a algún outro corpo: se viviramos unha vida virtuosa, cultivando a perfección da alma e non deixándonos levar polas paixóns terreaís, o novo corpo sería belo e nobre; se pola contra viviramos unha vida gobernada polas paixóns terreaís, a alma uniríase a un corpo inferior. É dicir, Platón entende a inmortalidade da alma a partir dunha teoría da **reencarnación** ou **metempsicose**. A alma pasa por numerosos ciclos de morte e reencarnación ata que, finalmente, se logramos en cada vida purificarnos cada vez máis das paixóns e dos apetitos do corpo, pode desfacerse por completo das limitacións do material e deixar de encarnarse para vivir eternamente feliz no mundo das Ideas.

4. 3. A ALMA TRIPARTITA.

Para explicar os conflitos e contradicións que as persoas experimentamos entre a razón e os desexos máis terreaís, Platón desenvolveu unha **teoría tripartita** da alma. A alma consta de tres partes diferenciadas, as cales cumpren cada unha unha función e están ordenadas de forma xerárquica. A parte máis nobre é a **racional**, que está localizada na cabeza e cumpre a función do pensamento. Despois está a alma **irascible**, que se atopa no peito e se encarga dos sentimentos nobres coma o valor, a honra e a cólera dos guerreiros na batalla. Por último está a alma **concupiscible** ou

apetitiva, que está situada no ventre e alberga os apetitos do corpo coma a fame, a sede ou o impulso sexual.

Todos os seres humanos temos unha alma formada por estas tres partes, pero en cada un de nós hai unha que predomina sobre as outras dúas, e iso determina o tipo de persoa que somos. As persoas con predominio da alma racional séntense inclinadas ao coñecemento e a actividade intelectual; aquelas nas que predomina a alma irascible tenden ao valor e á defensa da honra; por último, as persoas en cuxa alma predomina a parte concupiscible guíanse polos apetitos e as paixóns máis terreaís e preocúpanse polas súas necesidades materiais máis que por ningunha outra cousa.

5. A ÉTICA.

5. 1. DO INTELLECTUALISMO MORAL SOCRÁTICO Á IDEA DE BEN.

Platón seguiu ao seu mestre Sócrates na consideración dos valores morais como universais e obxectivos, criticando duramente o relativismo do sofistas que se resumía no principio da *homomensura* de Protágoras. Pero, ademais, foi un paso máis alá: non só considerou que os valores morais eran obxectivos senón que, de acordo coa súa teoría das Ideas, pensou que tiñan unha existencia separada das cousas, que a Xustiza ou a Bondade existían como entidades inmateriais, perfectas, eternas e inmutables no mundo intelixible e que podíamos coñecelas mediante a ascensión dialéctica.

Ademais de continuar co universalismo moral socrático, Platón tamén seguiu ao seu mestre no seu **intelectualismo moral**, é dicir, na consideración de que o coñecemento dos valores morais verdadeiros é suficiente para actuarmos de acordo con eles, e que, en consecuencia, quen actúa mal faino por ignorancia e non por verdadeira maldade xa que todos queremos o ben. Ademais, de acordo coa xerarquía do mundo das Ideas, o Ben xa non é para Platón un valor moral ou un concepto moral senón que é a Idea máis xeral e elevada, a meta á que só uns poucos poden chegar a través da ascensión dialéctica. O problema ético fundamental pasa a ser entón o coñecemento ou a contemplación da Idea de Ben xa que, en concordancia tanto co intelectualismo moral coma coa teoría das Ideas, a contemplación desta idea provocaría automaticamente en quen a coñecese un comportamento bo ou virtuoso. Ninguén que teña contemplado a Idea de Ben podería actuar de xeito immoral, xa que o Ben é a perfección absoluta á que aspiran todas as cousas.

5. 2. AS VIRTUDES.

De acordo coa interpretación platónica do intelectualismo moral, a contemplación da Idea de Ben é suficiente para garantir o comportamento virtuoso. Porén, coñecer a Idea de Ben só é posible

mediante a práctica do ascetismo e tras dun longo e arduo proceso de ascensión dialéctica que esixe desfacernos pouco a pouco das paixóns terreaís e das opinións sensíbles para ir ascendendo cara á verdade. E non só é un proceso difícil, senón que non está ao alcance de todas as persoas: de acordo coa teoría da alma tripartita, nas nosas almas pode predominar a parte racional, a irascíble ou a concupiscíble, e só as persoas en cuxa alma predomina a parte racional poden someterse á ascensión dialéctica e coñecer a Idea de Ben.

As persoas cunha alma racional deben entón someterse á ascensión dialéctica para chegar a contemplar o Ben. Pero que deben facer as demais? Como poden ter un comportamento virtuoso sen chegar a coñecer nunca o Ben? Para Platón, as persoas con alma irascíble e concupiscíble tamén poden ter un comportamento moralmente correcto de acordo co seu tipo de alma, e cada un de nós debe cultivar o tipo de vida máis axeitado para a parte predominante da nosa alma. No cultivo da vida que máis corresponde á nosa alma é precisamente no que reside a virtude. No caso das persoas con alma racional, este tipo de vida será o do cultivo da **intelixencia** para chegar a contemplar as Ideas. No caso das persoas con alma irascíble, a mellor vida será a da **valentía**, é dicir, a do cultivo das paixóns nobres. Por último, a vida máis axeitada para as persoas con alma concupiscíble é a do cultivo da **temperanza** ou da moderación, é dicir, estas persoas deben esforzarse por controlar os seus apetitos para que non cheguen a dominalos.

Intelixencia, valentía e temperanza son entón as virtudes correspondentes a cada tipo de alma. Ademais, por riba destas atópase a virtude da **xustiza**, que é a harmonía entre todas as demais e que só é posible cando a parte racional se sobrepón ás paixóns das outras dúas. No *Fedro*, Platón explica o conflito entre as tres partes da alma a través do **mito do carro alado**, no que concibe a alma coma un carro movido por dous cabalos alados e conducido por un auriga. Un dos cabalos é bo e nobre, e representa a alma irascíble. O outro, preguiceiro e desobediente, representa a alma concupiscíble. Por último, a auriga representa a alma racional. O mito amósanos que o carro só pode avanzar se o auriga domina os dous cabalos, é dicir, a alma só pode ascender cara ao mundo das Ideas se a súa parte racional domina as partes irascíble e concupiscíble; mais, ao non poder dominar completamente as paixóns, a alma acaba por caer no mundo sensible.

TEXTO ABAU 4

Abonda con isto, para a inmortalidade. Pero aínda hai que engadir unha cousa máis: sería longo e traballoso explicar como é a alma; pero comparala con outras cousas, dicir a que se parece, iso xa é asunto humano, máis breve. Poderíamos dicir que se parece a unha forza que, como se nacesen xuntos, leva unha xugada alada e o seu auriga. Os cabalos e os aurigas dos deuses son todos bos na súa caste, mentres que a dos outros é produto dunha mestura. No que a nós respecta, hai, en primeiro

lugar, un condutor que guía unha xugada de cabalos, dos que un é bo e fermoso e o outro todo o contrario, como tamén a súa orixe. O seu manexo será, polo tanto, duro e difícil.

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

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

PLATÓN; Fedro, 246a-247c

6. A XUSTIZA NA CIDADE.

6. 1. A CIDADE IDEAL.

Platón continuou coa preocupación socrática pola definición dos conceptos éticos e políticos. Ademais, a súa decepción cos sistemas políticos que coñeceu, especialmente a Tiranía dos Trinta que gobernou Atenas con crueldade e inxustiza, e a democracia que condenou a Sócrates a morte, espetou neste filósofo un forte interese pola política, polo bo goberno da polis. Segundo a concepción socrático-platónica de que o coñecemento do Ben é o que nos fai actuar de forma virtuosa, Platón considerou que para que un sistema político fose xusto o poder debía estar nas mans de quen tiña este coñecemento, e non nas do pobo nin nas de ningún tirano.

De acordo con esta intuición Platón deseñou no diálogo *A República* un modelo de cidade ideal construído a partir das súas ideas antropolóxicas e éticas. Platón concibía a alma como formada por tres partes: racional, irascible e concupiscible. Ademais, pensaba que en cada persoa unha das tres partes predominaba sobre as outras dúas, e dependendo de cal predominase en nós deberíamos cultivar un tipo de vida ou outro, deberíamos buscar un tipo de virtude ou outro: intelixencia, valentía ou temperanza. A cidade ideal, entón, é aquela onde cada persoa cumpre a función máis axeitada para o seu tipo de alma.

É dicir, na cidade ideal habería **tres grupos** sociais: as persoas cunha alma concupiscible, con tendencia a ocuparse polas cuestións materiais, dedicaríanse a actividades produtivas ou comerciais; as persoas cunha alma irascible, propensas ás paixóns nobres, ocuparíanse da defensa da cidade, é dicir, serían soldados ou gardiáns da cidade; por último, as persoas cunha alma racional dedicaríanse ao goberno, xa que son as únicas que poden someterse á ascensión dialéctica para coñecer as Ideas universais coma a Xustiza e o Ben e inspirarse nestas para tomar as mellores decisións para toda a cidade.

O Estado ideal platónico non corresponde con ningunha sociedade real senón que se trata dun modelo ideal para comprender e criticar as deficiencias dos distintos sistemas de goberno. É dicir, Platón deseñou unha **utopía** no diálogo *A República*, un Estado ideal que non existe en ningunha parte pero que nos serve de modelo para imaxinar como debemos organizar a cidade para que sexa xusta. O modelo creado na República é entón unha teoría política **prescritiva**, non descritiva, porque non nos di como está organizada a cidade senón como debería estarlo.

A sociedade ideal platónica está caracterizada por unha ordenación social moi ríxida na que as persoas non poden decidir a que dedicarse senón que lles é asignada unha función determinada de acordo co tipo de alma que teñan. Ademais a toma de decisións que afectan a toda a cidade non é democrática, está reservada a aquelas persoas que teñen unha alma racional. Os artistas deben estar sometidos a un control exhaustivo da súa actividade, xa que coas súas obras poden seducirnos e afastarnos da verdadeira realidade, por exemplo un pintor que imita as cousas que á súa vez son unha imitación das ideas. Por último, unha das características do Estado ideal proposto na República que máis se afasta da mentalidade grega (recordemos que as mulleres non tiñan a condición de cidadás) é a consideración de homes e mulleres como iguais en capacidade e en talento para a filosofía e o goberno sempre que, por suposto, teñan unha alma racional.

6. 2. A XUSTIZA.

Podemos observar no pensamento platónico unha clara continuidade entre antropoloxía, ética e política: tres almas, tres virtudes, tres grupos sociais. A cidade ideal é aquela na que se dá o perfecto equilibrio entre almas, virtudes e funcións de cada persoa na sociedade: unha cidade na que se dá este equilibrio será xusta. A **xustiza**, entón enténdese como harmonía tanto no nivel individual coma no social: no nivel **individual**, a xustiza é a harmonía entre as distintas partes da alma que conviven en cada un de nós, e dáse cando a parte racional controla as paixóns das outras dúas; no nivel **social**, a xustiza é a harmonía entre os tres tipos de persoas que compoñen a cidade, e dáse cando cada persoa cumpre a función máis axeitada para o seu tipo de alma.

TEXTO 1 ABAU

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

(...)

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

-En efecto, dixémolo.

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

-En efecto, afirmámolo frecuentemente.

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

-Non, pero dimo ti.

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

-Por forza é así.

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

-Dende logo, sería difícil. Como non?

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

(...)

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

-Semellante, en efecto.

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

-É verdade.

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

PLATÓN; República, Libro IV, 432b-435c

TEMA 3. ARISTÓTELES E O HELENISMO

1. INTRODUCCIÓN.

1. 1. VIDA DE ARISTÓTELES E CONTEXTO HISTÓRICO.

Aristóteles é o máis importante discípulo da Academia platónica. Nado no 384 a. C. en Estaxira e fillo de Nicómaco, médico da corte macedonia, Aristóteles trasládase a Atenas con 17 anos para formarse na Academia de Platón. Tras da morte do mestre abandona a Academia, xa que este fora sucedido polo seu sobriño Espeusipo, quen tiña ideas distintas ás de Aristóteles sobre a dirección que debía seguir a escola. Viaxa e desenvolve as súas propias ideas que se afastan progresivamente das de Platón, trata de fundar varias escolas de filosofía e casa con Pitia. No 343 a. C., o rei Filipo II de Macedonia pídlle que se ocupe da educación do seu fillo Alexandre. Cando Alexandre sucede ao seu pai no trono Aristóteles volve a Atenas e funda, co patronato do novo rei macedonio, a súa escola, o Liceo ou Peripato. Alí desenvolve e comparte gran parte do seu pensamento sobre temas tan diversos coma o ser, o movemento, o razoamento, a estrutura do universo, os seres vivos, a cidade, a felicidade ou a arte. Mentres tanto, Alexandre leva a cabo unha serie de campañas militares exitosas que o levan a conquistar, continuando co proxecto expansionista que comezara o seu pai, Grecia, Exipto e o Imperio Persa. Isto provoca unha fonda transformación da vida política das cidades gregas, que perden a súa autonomía e pasan a formar parte dun imperio. No 323 a. C., Alexandre morre e ten lugar unha forte reacción antimacedonia entre os atenienses que querían recuperar a autonomía da súa cidade; por este motivo, Aristóteles abandona Atenas por medo a sufrir represalias e trasládase a Calcis, onde morre ao pouco tempo, no 322 a. C.

A pesar do pulo ateniense por recuperar a súa autonomía e o esplendor pasado da súa cidade, a sociedade e a vida política do mundo grego téñense transformado profunda e irreversiblemente no momento da morte de Aristóteles. A desaparición da pólis, a cidade – Estado grega que vira nacer a filosofía e fora obxecto da reflexión de autores coma Sócrates, Platón e o propio Aristóteles, trae importantes cambios na maneira na que os filósofos posteriores desenvolven o seu pensamento. As persoas deixan de ver a cidadanía como unha parte tan importante da súa vida e, no período da filosofía grega que comeza despois de Aristóteles, coñecido como período helenístico, florecen as éticas individuais e o interese polas ciencias particulares.

1. 2. OBRA.

Aristóteles produciu unha obra moi extensa e variada cuxos temas abarcan dende a metafísica ata a política ou as ciencias naturais. Os seus escritos eran de dous tipos distintos: exotéricos, escritos normalmente en forma de diálogo e dirixidos ao público xeral, e esotéricos, escritos en forma de

tratado e dirixidos aos membros do Liceo que xa posuían formación filosófica. Na actualidade só conservamos o segundo grupo, a partir do cal podemos facer unha clasificación das obras de Aristóteles segundo a súa temática: a lóxica ou *Organon* (instrumento) comprende as obras que se ocupan da linguaxe e o razoamento, coma as *Categorías* ou os *Analíticos primeiros* e *Analíticos segundos*; a metafísica ocúpase do ser en canto ser, dos primeiros principios da realidade, e está recollida nos 14 libros da *Metafísica*; a filosofía natural, que comprende temas coma o movemento (*Física*), o funcionamento e estrutura do universo (*Do ceo*), ou o ser humano e os demais seres vivos (*Da alma*, *Historia dos animais*); a ética e a política comprenden cuestións coma a felicidade, a virtude e a xustiza (*Ética a Nicómaco*, *Política*); a estética e a retórica comprenden obras que se ocupan da arte e do uso estético e persuasivo da linguaxe (*Poética*, *Retórica*).

2. MÁIS ALÁ DA TEORÍA DAS IDEAS.

Aristóteles pasou moitos anos na Academia e continuou con moitos aspectos do proxecto platónico, coma a procura dunha explicación da realidade que dea resposta definitiva ao problema do cambio ou a preocupación pola xustiza na cidade. Non obstante, tras da súa partida da Academia, Aristóteles desenvolveu un pensamento propio que se afastou progresivamente do do mestre. Especialmente, adoptou unha postura crítica coa Teoría das Ideas e tratou de desenvolver unha explicación da realidade que non a dividise en dúas ordes de natureza distinta; é dicir, rexeitou o dualismo ontolóxico. Por iso dicimos que, fronte ao **idealismo** de Platón, aristóteles propuxo unha explicación **realista** da realidade.

A Teoría das Ideas foi o intento de Platón de dar resposta a dúas cuestións fundamentais da filosofía grega: a de se era posible un coñecemento universal das cuestións morais e políticas, herdada de Sócrates e os sofistas; e a de por que as cousas son como son e cal é o principio ou a orde que explica o constante cambio de todas as cousas, herdada do pensamento presocrático. Á primeira respondía que si era posible este coñecemento xa que os conceptos da moral e a política tiñan unha existencia separada das cousas e podíamos chegar a eles mediante a ascensión dialéctica. Á segunda respondía que a realidade aparente, chea de particularidades e en constante cambio, é unha copia imperfecta da verdadeira realidade das Ideas eternas e inmutables; é dicir, nin Parménides nin Heráclito tiñan completamente a razón senón que na realidade conviven o devir do mundo sensible e a permanencia e perfección do mundo intelixible.

Para Aristóteles, non obstante, dividir a realidade non resolve os problemas senón que os multiplica. Postular a existencia doutra realidade composta polas esenciais universais, eternas e inmutables das cousas non explica nada acerca das cousas; ao contrario formúlanos cuestión novas, a de como é esa

realidade das esencias e a de como se relacionan ambos mundos. A resposta platónica a esta última cuestión, a teoría da participación ou *methexis*, é para Aristóteles confusa e contraditoria, e non serve para aclarar nada sobre a estrutura e o funcionamento da realidade. Por exemplo, Aristóteles trata de explicar as contradicións da Teoría das Ideas a través do coñecido como argumento do terceiro home: para Platón, as cousas que forman parte dun conxunto, coma o conxunto das cousas fermosas, forman parte do mesmo porque participan da mesma Idea, neste caso a Idea de Beleza; pois ben, se admitimos isto tamén haberá que admitir que todos os obxectos que forman parte do conxunto das cousas fermosas, xunto coa propia Idea de Beleza, que á súa vez tamén terá que ser fermosa, formarán á súa vez un segundo conxunto de cousas que participan dunha segunda Idea que comprende tanto as cousas fermosas coma a Idea de Beleza, e así sucesivamente. Por este motivo, Aristóteles non admite a existencia dun mundo intelixible formado polas esencias separadas das cousas, senón que trata de explicar a realidade só a partir do mundo sensible: só existen as cousas que vemos e tocamos, os **individuos particulares**.

3. O PROBLEMA DO SER.

3. 1. SUBSTANCIA E ACCIDENTE.

Aristóteles non divide a realidade en dous planos diferenciados; non obstante, é consciente de que non todas as cousas son da mesma maneira, non todo ten o mesmo tipo de existencia. Por iso, a metafísica de Aristóteles leva a cabo unha investigación dos distintos significados de *ser* (e *estar*, pois ambas cousas son expresadas polo mesmo verbo grego). Tal e como di Aristóteles, *o ser dise de moitas maneiras*. Por exemplo, podo dicir que unha mesa é verde, e tanto a mesa coma a súa cor existen mais non na mesma medida ou do mesmo xeito. A mesa existe por si mesma, a cor só existe na mesa. Podo dicir que Aristóteles é intelixente, pero Aristóteles existe por si mesmo e a intelixencia existe só en Aristóteles. Esta diferenza é expresada polos conceptos aristotélicos de substancia e accidente, importantísimos en toda a metafísica posterior. A **substancia** defínese coma o que é en si mesmo e non noutro, é dicir, as cousas, os individuos: eu, ti, a mesa, esta ou aquela cousa. O **accidente**, en cambio, defínese coma o que é noutro: o verde da mesa, a intelixencia de Aristóteles, todo aquilo que non ten unha existencia separada senón que se dá noutra cousa.

3. 2. CATEGORÍAS.

Sabemos logo que existe unha primeira distinción na maneira de ser das cousas: a substancia e o accidente. Sabemos tamén que cando digo que Aristóteles é intelixente estou a dicir dunha substancia (Aristóteles) que é algo, que é dunha determinada maneira (intelixente). Isto é a predicación. Pero, ademais, dentro da predicación existen distintas posibilidades: de Aristóteles podo dicir que é un ser humano, que é intelixente ou que é de Estaxira, e en cada caso estou dicindo

que Aristóteles ten un determinado modo de ser. E denomina co nome de **categorías** aos distintos modos de ser, que tamén son dimensións do pensar e do dicir.

Aristóteles distingue **dez** categorías. A primeira é a **substancia**. Cando digo que Aristóteles é intelixente, Aristóteles é unha substancia porque existe en si mesma, e a intelixencia, pola contra, é un accidente porque só existe en Aristóteles e non en si mesma. Mais, se digo de Aristóteles que é un ser humano, estou a dicir que unha substancia forma parte dunha especie ou, se digo algo máis xeral (como que é un animal), dun xénero de individuos que tamén existen por si mesmos. É dicir, estou a predicar dunha substancia individual (primeira) a súa pertenza a outra substancia que non é un individuo senón un xénero ou unha especie (segunda). As outras nove categorías son accidentais, é dicir, non poñen unha substancia primeira en relación cunha substancia segunda senón que expresan diferentes formas de darse os accidentes na substancia: **calidade** (Aristóteles é intelixente), **cantidade** (Aristóteles mide 1,75 m), **lugar** (Aristóteles está en Atenas), **tempo** (Aristóteles é do século IV a. C.), **relación** (Aristóteles é máis novo ca Platón), **situación** (Aristóteles está sentado), **condición** (Aristóteles está descalzo), **acción** (Aristóteles está a escribir a *Ética a Nicómaco*), **paixón** (Aristóteles está a ser perseguido polos atenienses antimacedonios).

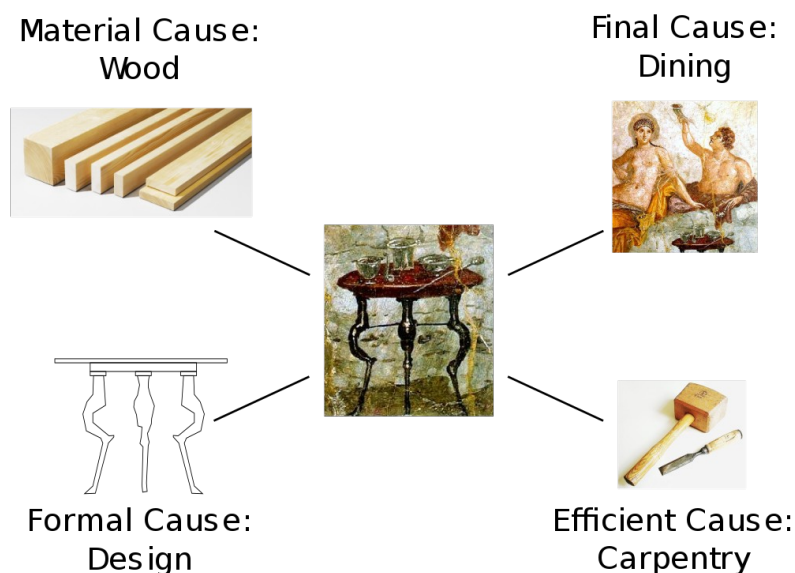
3. 3. MATERIA E FORMA.

Para Aristóteles, ao contrario de Platón, a realidade está composta polos individuos, polas cousas particulares que podemos ver e tocar. Por exemplo, existen esta mesa e aqueloutra mesa, pero non existe unha idea transcendente de mesa. Pero iso non significa que non teñan algo en común, unha esencia compartida que fai de varios obxectos particulares mesas.

Aristóteles explica isto a partir da teoría do **hilomorfismo**. As cousas, as substancias, están compostas dunha **materia**, é dicir, aquilo do que están feitas, e dunha **forma**, é dicir, a maneira na que a materia está organizada para facer de cada individuo o que é e non outra cousa. A materia da mesa é a madeira, metal, etc. dos que está feita; a forma é a disposición destes materiais, levada a cabo polo carpinteiro, que fai do obxecto resultante unha mesa e non outra cousa. A forma é logo a esencia, xa que a **esencia** é aquilo que fai que algo sexa o que é e non outra cousa. E, para Aristóteles, xa non se trata dunha esencia transcendente como para Platón: o que fai deste obxecto unha mesa e non outra cousa non é o feito de participar da Idea ou arquetipo de mesa, senón ter unha determinada forma. A **esencia** é, entón, inmanente ás cousas.

3. 4. CATRO CAUSAS.

A materia e a forma son, logo, dous principios da constitución das cousas. Aristóteles, non obstante, considera que para explicar de maneira completa o ser das cousas, por que cada cousa é como é e non doutra maneira, cómpre recorrer non só a estes dous principios ou causas senón a catro: as dúas primeiras son, como xa sabemos, a causa **material**, a materia da que algo está feito, e a causa **formal**, a organización particular da materia que se dá en cada cousa; as outras dúas son a causa **eficiente**, é dicir, o axente que crea a cousa en cuestión, e a **final**, é dicir, o fin do obxecto creado ou a función que está chamada a desempeñar. A mesa, entón, é o que é porque está feita duns determinados materiais coma a madeira e o metal, porque eses materiais están dispostos dunha determinada maneira, porque un carpinteiro a construíu e porque serve para escribir ou comer sobre ela.



Das catro causas, Aristóteles outorga unha importancia especial á final; considera que todo o que existe responde a un propósito ou está orientado cara a unha finalidade. Nas cousas fabricadas polos seres humanos a finalidade é fácil de ver, pero segundo Aristóteles esta tamén está presente nos seres naturais: os animais, plantas, rochas e astros, todo o existente está animado por unha finalidade que apunta a unha meta determinada. Esta finalidade denomínase **télos**, e por iso dicimos que a filosofía aristotélica é **teleolóxica** ou que Aristóteles tiña unha concepción teleolóxica da realidade.

TEXTO 1 ABAU

Física, Libro II-3 194b-195a

Feitas estas distincións, cómpre examinar as causas, cales e cantas son. E xa que se trata de coñecer, e non cremos ter coñecemento de algo antes de ter captado en cada caso o porqué (e isto vén sendo captar a causa primeira), é evidente que nós temos que facelo coa xeración e a

destrución e con todo cambio natural, a fin de que, coñecendo os seus principios, intentemos encamiñar ata eles cada unha das nosas investigacións.

Nun sentido (1) chámase causa a ese constitutivo inherente do que se fai algo, coma tal o bronce da estatua e a prata da copa e os seus xéneros.

Noutro sentido (2) é a forma e o modelo, é dicir, a definición da esencia e os seus xéneros (así a causa da octava é a relación de dous a un, e en xeral o número), e tamén as partes da definición.

E tamén (3) é aquilo de onde xorde o principio primeiro do cambio ou do repouso; así quen toma unha resolución é causa, o pai é causa do fillo, e en xeral o que fai é causa do feito e o que produce un cambio é causa do cambiado.

E aínda máis (4), é o fin, aquilo para o que é algo, como a saúde con relación ao paseo. Pois, por que paseamos? Dicimos que para ter saúde e, ao falar así, cremos indicar a causa. E son un medio para o fin todas as cousas que outro move; así o adelgazamento ou a purga, os medicamentos ou os instrumentos cirúrxicos, todos eles son medios para a saúde, pero hai diferenzas entre eles, xa que uns son accións e outros instrumentos.

ARISTÓTELES, *Física*, II-3, 194b-195a

4. O PROBLEMA DO CAMBIO.

4. 1. POTENCIA E ACTO.

Como sabemos, o problema do cambio é un dos interrogantes que acompañan a reflexión filosófica dende as súas orixes. Os presocráticos preguntaban polo principio que explicaba a constante transformación de todo o existente. Heráclito afirmaba que o devir era a realidade, e Parménides que o cambio só era unha aparencia produto do coñecemento enganoso dos sentidos; Platón, pola súa banda, atopou o xeito de combinar ambas posturas proponendo unha realidade dividida en dúas ordes, o mundo sensible das cousas en constante devir e o mundo intelixible das esencias eternas e inmutables. Aristóteles, dende o seu punto de vista empírico e realista, non acepta que as transformacións que observamos en todas as cousas sexa unha mera aparencia; por iso trata de atopar unha explicación filosófica do cambio.

O gran crítico da posibilidade do cambio, Parménides, dicía que as transformacións que observabamos nas cousas non podían ser reais porque transformarse significa pasar do ser ao non-ser e do non-ser ao ser, o que implica que o non-ser é dalgunha maneira. Se medro, por exemplo, estou pasando de non ser grande a ser grande e de ser pequena a non ser pequena, e teño que admitir que o non-ser grande existía antes de medrar e o non-ser pequena existe despois de ter medrado. Mais, como explicaba no seu *Poema*, o ser é e o non-ser non é, e calquera postura intermedia é contraditoria, unha aparencia froito da opinión dos mortais.

Pois ben, Aristóteles trata de elaborar unha explicación do cambio a partir do principio que se atopa en toda a súa indagación metafísica: *o ser dise de moitas maneiras*. É posible admitir o cambio sen caer nunha contradición porque o cambio non é un paso do ser absoluto ao non-ser absoluto e viceversa, senón dunha determinada maneira de ser a outra. As dúas maneiras de ser que distingue Aristóteles para explicar o cambio son ser en potencia e ser en acto. **Ser en potencia** significa ter a capacidade de transformarse noutra cousa, é dicir, é en potencia aquilo que non é todo o que pode ser, que ten *potencialmente* a capacidade de desenvolverse para chegar a ser outra cousa. **Ser en acto** significa ter alcanzado o máximo desenvolvemento das potencialidades, ter acadado a plenitude total do ser. O **cambio**, entón, non se entende coma o paso do ser ao non-ser ou do non-ser ao ser que Parménides vía como contradictorio, senón como unha actualización dos entes, como o **paso de ser en potencia a ser en acto**.

Por exemplo, unha noz e unha nogueira non son a mesma cousa; non obstante, se a noz pode chegar a ser unha nogueira baixo as circunstancias axeitadas é porque, nun certo sentido, xa era unha nogueira, pero érao en potencia. É dicir, non se pasa a ser algo completamente distinto, senón que o cambio é unha actualización de potencialidades que cada cousa ten. As cousas son en potencia en certos aspectos e en acto noutros distintos. A noz é nogueira en potencia, mais é noz en acto. A nogueira é nogueira en acto, pero é fertilizante ou unha mesa en potencia. E o cambio é precisamente a actualización das distintas potencialidades que se dan en cada cousa.

4. 2. FORMAS DE CAMBIO. O MOVEMENTO.

Aristóteles distingue dúas clases de cambio: o cambio substancial e o cambio accidental. O **cambio substancial** corresponde á xeración e á corrupción, é dicir, ao xurdimento e a desaparición dos individuos, tal e como ocorre, por exemplo, co nacemento e coa morte dunha persoa. O **cambio accidental**, en cambio, só afecta aos accidentes, é dicir, é unha modificación das calidades, do tamaño ou do lugar no que se atopa unha substancia determinada.

O movemento, entón, enténdese como unha forma de cambio accidental. Aristóteles pregúntase ademais como é posible, é dicir, que é o que fai que algo pase da potencialidade do movemento ao movemento en acto. A resposta que atopa é que para que algo se mova, debe ser movido por outra cousa que xa teña o movemento en acto, é dicir, *todo o que se move é movido por outro*. Cada movemento é actualizado por algo que xa tiña o movemento en acto, e en último termo a cadea das causas do movemento lévanos a un ser en acto, un ser completamente actualizado, que move a todo o demais.

5. O UNIVERSO.

5. 1. UN COSMOS ORDENADO.

Aristóteles desenvolveu a súa explicación do funcionamento do universo nun momento no que aínda non existían os telescopios e demais instrumentos de observación e medición que serán clave no desenvolvemento da astronomía moderna. Por iso, o seu modelo cosmolóxico está baseado na observación a simple vista, da que poden tirarse varias conclusións: o Sol, a Lúa, os planetas e as estrelas parecen xirar arredor da Terra; ademais, se repetimos as observacións durante certo tempo podemos ver que os planetas parecen moverse con respecto ás estrelas. A partir destas observacións os astrónomos gregos desenvolveron varios modelos cosmolóxicos, é dicir, varias maneiras de comprender o funcionamento do universo e de explicar os fenómenos observables do ceo. Un dos máis famosos foi o de Eudoxo, discípulo da Academia platónica coma Aristóteles, que propuxo un universo ordenado en esferas homocéntricas (co mesmo centro) arredor da Terra.

A partir do modelo de Eudoxo, con algunhas modificacións, Aristóteles creou unha explicación do universo que sería amplamente aceptada ata a revolución copernicana no século XVI. Segundo a proposta aristotélica o cosmos era **eterno** e non tivera comezo no tempo, e estaba **contido nun espazo cerrado e finito**. A Terra atopábase no centro, é dicir, tratábase dun modelo **xeocéntrico**, e o resto dos astros xiran arredor da Terra en órbitas circulares e perfectas. Tal e como xa fixera Eudoxo, Aristóteles supuxo, para explicar o movemento dos astros, que estes estaban engarzados en esferas transparentes que xiraban arredor da Terra. A esfera máis próxima era a da Lúa, e alén desta atopábanse as de Mercurio, Venus, o Sol, Marte, Xúpiter e Saturno. O resto de planetas do que nós coñecemos como sistema solar aínda non foran descubertos. A última esfera, alén dos planetas, era a das estrelas, e servía como límite exterior do universo.

Ao observar que os astros non parecían experimentar ningún cambio e que sempre se movían segundo órbitas circulares e perfectas, Aristóteles supuxo que eran seres divinos e inmutables. Na Terra, en cambio, observou que as cousas cambiaban, e que os seus movementos non eran circulares e perfectos senón rectilíneos e imperfectos. Por este motivo, dividiu o universo en dúas rexións distintas: o mundo sublunar e o mundo supralunar. O **mundo sublunar** comprende todo aquilo que se atopa debaixo da Lúa, é dicir, é o mundo no que se atopan as cousas terrestres: é imperfecto e está suxeito a cambio e movemento, e todas as cousas deste mundo están compostas por distintas combinacións dos **catro elementos** de Empédocles. Os elementos teñen **lugares naturais**, é dicir, tenden naturalmente a ocupar unha determinada posición: a Terra sitúase debaixo da auga, e esta sitúase debaixo do aire, mentres que o lume, o elemento máis sutil ou lixeiro, tende naturalmente a situarse enriba do aire. A tendencia dos elementos a ocupar o seu lugar natural e a volver a este se son desprazados explícase mediante a teleoloxía do pensamento de Aristóteles: dado que cada cousa

ten un fin ao que tende, o movemento dunha pedra que volve caer se a levantamos do chan responde á tendencia da pedra cara ao seu fin, cara ao seu lugar natural do que foi desprazada; co lume ocorre o contrario, tende a moverse cara arriba para ocupar o seu lugar natural enriba do aire.

Fronte a este mundo do cambio e dos catro elementos, o **mundo supralunar**, que comprende todo canto se atopa alén da Lúa (o Sol, os planetas e as estrelas), é perfecto, eterno, inmutable e divino. No canto de estar compostos polos catro elementos, os astros están feitos dun quinto elemento chamado **éter**, que é divino, inmortal e inmutable. E, fronte ao movemento imperfecto e rectilíneo das cousas do mundo supralunar, os movementos dos astros son circulares, perfectos e eternos. De acordo con esta división do universo en dúas zonas diferenciadas, podemos dicir que, ademais de eterno, limitado no espazo e xeocéntrico, o universo é **heteroxéneo**.

5. 2. O MOTOR INMÓBIL.

De acordo coa teoría aristotélica do movemento, todo o que se move é movido por outro. Por exemplo, se empuxo un bolígrafo pola mesa, este móvese porque a súa potencialidade de moverse é actualizada pola miña man que ten o movemento en acto. Mais, que ocorre co movemento dos astros? Segundo Aristóteles, cada unha das esferas é movida pola esfera superior, pero iso lévanos inevitablemente a preguntarnos que é o que move a esfera exterior das estrelas. Por iso, a única explicación posible, se non estamos dispostos a admitir un número infinito de esferas, é a existencia dun primeiro motor que actúa como causa de todo o movemento do cosmos. Se este motor se move debería ser á súa vez movido por outra cousa, polo que o motor debe ser inmóbil aínda que mova todo o que existe. A causa primeira do movemento cósmico é entón un **motor inmóbil**, un ser que é **acto puro** ou forma pura, que move a todo o demais por desexo de imitar a súa perfección e a súa beleza. Aristóteles chama Deus a este primeiro motor, pero non no mesmo sentido no que podemos falar dos deuses do Olimpo nin do deus do cristianismo, senón no sentido dunha forza cósmica de carácter divino, perfecto e eterno que é **actividade pura** e que, sendo inmóbil, move todo o que existe.

6. O SER HUMANO.

Aristóteles entende o ser humano dende intento, tan propio do seu pensamento, de elaborar unha exolicación unitaria da realidade que supere o dualismo platónico. O ser humano é un ser vivo, e, como todos os seres vivos, é comprendido a partir da teoría hilomórfica. Tendo en conta que todas as cousas son un composto de materia e forma, os seres vivos serán entón aqueles cuxa materia, o **corpo**, está animado por unha forma peculiar que é o que chamamos **alma**.

Aristóteles non entende a alma como un principio divino e inmortal de natureza distinta ao corpo, como facía Platón, senón como un principio vital que morre co corpo. É a **forma do corpo**, é dicir, a peculiar maneira na que o noso corpo está estruturado que nos permite realizar as distintas funcións vitais. Ou, dito doutra maneira, a alma é a realización en acto de todas as potencialidades latentes do corpo. E non corresponde exclusivamente aos seres humanos: todos os seres vivos teñen alma, xa que todos teñen algunha actividade, pero podemos distinguir tres funcións vitais que distinguen o funcionamento dos distintos seres vivos: a **vexetativa**, que está presente en todos os seres vivos e permite a nutrición e a reprodución; a **sensitiva**, que está presente nos animais e nos seres humanos e fai posible a percepción e a interacción co mundo; e a **racional**, que só está presente no ser humano e permite a linguaxe e o razoamento. A alma das plantas só ten a función vexetativa; a dos animais ten as funcións vexetativa e sensitiva; e só a dos seres humanos ten as funcións vexetativa, sensitiva e racional.

7. O COÑECEMENTO.

Como xa sabemos, Aristóteles non compartiu a crenza platónica na existencia separada das esencias ou Ideas, senón que considerou o mundo das cousas que vemos e tocamos como única realidade. Por este motivo, a súa concepción do coñecemento tamén é considerablemente distinta da do mestre. O coñecemento dos sentidos non é desprezado ou considerado como mera opinión; ao contrario, a información que nos proporcionan os **sentidos** sobre realidade que nos rodea é a base do coñecemento.

Aristóteles distingue dúas clases de coñecemento: o particular e o universal. **Coñecemento particular** é o que se refire a un único individuo. Por exemplo, se eu analizo unha planta detidamente e coñezo todas as súas particularidades e detalles, estarei tendo un coñecemento moi completo pero particular. O verdadeiramente valioso á hora de aumentar o noso saber sobre o mundo é o **coñecemento universal**, é dicir, aquel que non trata deste ou aquel individuo senón dunha clase de individuos, dunha especie ou un xénero. É dicir, coñecemento universal xa non sería o da miña planta, senón o das plantas en xeral.

A cuestión é entón como podemos pasar do coñecemento particular ao coñecemento universal, especialmente se temos en conta que o único que existe son os individuos particulares e non hai, por exemplo, un arquetipo de planta do que participan todas as plantas particulares. Para Aristóteles este paso do particular ao universal é posible mediante un proceso de **abstracción indutiva** no que entran en xogo varias facultades da alma humana. Abstraer é extraer de varios individuos particulares a esencia que comparten entre si; e dicimos que a abstracción é indutiva porque se trata dunha

xeralización que vai do particular ao universal (e non, como ocorría en Platón, dunha captación racional do universal).

Para abstraer esta esencia común a varios individuos precisamos da imaxinación, a memoria e o entendemento, tres facultades da alma humana. A **imaxinación** permítenos ter unha imaxe ou representación mental dun individuo que observamos; a **memoria**, á súa vez, permítenos almacenar esa imaxe. Por iso, mediante a imaxinación e a memoria podemos ter na nosa mente imaxes de distintos individuos para poder comparalas e buscar similitudes entre eles. Por último, o **entendemento** permítenos captar a esencia común que teñen os distintos membros dunha especie. Así, eu observo moitas plantas particulares mediante os sentidos; a imaxinación permíteme facer unha imaxe mental de cada unha destas plantas; a memoria permíteme lembrar estas imaxes; e o entendemento permíteme atopar o que todos os individuos teñen en común, a esencia compartida que me vai permitir coñecer non xa este ou aquel individuo senón a especie ou xénero das plantas en xeral. O coñecemento sempre parte entón dos sentidos e do particular, e chega a ser universal mediante un proceso abstractivo. Pero, ademais, sinala Aristóteles, dependendo do **obxecto** do que nos ocupemos en cada caso deberemos empregar unha **metodoloxía específica**: non podemos estudar xeometría co mesmo método co que estudamos aritmética; non podemos estudar os animais co mesmo método co que estudamos a cidade. E tamén distingue tres tipos xerais de saberes: a *theoria* ou coñecemento teórico, que aspira a alcanzar a verdade e inclúe a metafísica, a física e as matemáticas; a *praxe* ou saber práctico, que aspira a determinar a mellor maneira de actuar; e a *poiese* ou saber produtivo, que aspira a crear cousas, tal e como ocorre na arte e na técnica.

8. A ÉTICA.

8. 1. A FELICIDADE COMO OBXECTIVO DA VIDA.

Como xa sabemos, para Aristóteles todas as cousas tenden cara a algún fin, mesmo os obxectos inanimados. No caso dos seres humanos tamén se dá esta maneira de ser orientados a unha finalidade, meta ou télos. E o fin da vida humana é a felicidade, tamén denominada coa palabra grega *eudaimonía*, que ademais de felicidade significa florecemento ou prosperidade, é dicir, aquel tipo de vida no que realmente desenvolvemos plenamente as nosas potencialidades.

Por este motivo dicimos que a ética de Aristóteles é **eudemonista**, porque se cuestiona sobre o mellor tipo de vida para os seres humanos. A cuestión é entón en que consiste a felicidade, cal é o tipo de vida que nos pode facer verdadeiramente felices. E a resposta non é que somos felices cando temos cubertas as nosas necesidades e podemos entregarnos a praceres como comer, beber ou

divertirnos: este tipo de satisfacción tamén existe para os animais, e debemos atopar a vida propiamente humana.

TEXTO 2 ABAU

Ética a Nicómaco, Libro I,

1094a-1094b/1095a-1095b

2.- Pois se existe algún fin dos nosos actos que queiramos por el mesmo, e os demais por causa del, e se nada do que eliximos depende doutra cousa –pois así chegaríase ao infinito e dese xeito o desexo sería baldeiro e inútil–, ese fin evidentemente sería o bo e o mellor. Daquela, non é certo que o coñecemento del terá un peso grande na nosa vida e que, o mesmo ca os arqueiros que apuntan a un branco, acadaremos mellor o que debemos acadar?

De ser así, hai que intentar comprender en liñas xerais cal é e a cal das ciencias ou facultades corresponde. Podería parecer que será o da principal e máis eminente. E evidentemente esta é a política. Pois ella dispón que ciencias se precisan nas cidades e cales ten que aprender cada un e ata que punto. Vemos tamén que as facultades máis estimadas dependen dela, como a estratexia, a economía, a retórica.

E xa que a política se vale das demais ciencias prácticas e ademais lexisla que cómpre facer e de que se hai que arredar, daquela o fin dela abarcará o fin das outras ciencias, de xeito que constituiría o ben do home. Pero aínda sendo o mesmo o fin do individuo e o da cidade, porque é estimable procuralo apra un individuo, pero é moito máis fermoso e divino facelo para un pobo e para cidades. Esta é a nosa investigación, que é unha disciplina política.

(...)

4.- Xa que todo coñecemento e toda elección tenden a algún ben, retomemos o asunto e digamos cal é aquel ao que tende a política e cal é o ben supremo de todos os que se poden facer. Sobre o seu nome case todo o mundo está de acordo, pois tanto o común da xente como os distinguidos dinlle “felicidade” e sosteñen que “vivir ben” e “obrar ben” é a mesma cousa ca “ser feliz”. Pero en cambio discuten sobre que é a felicidade e non o explican da mesma maneira o común da xente e os sabios, pois uns consideran que é algunha das cousas visibles e manifestas, como pracer, riqueza e dignidades, e outros outra cousa e mesmo unha única persoa pode ter opinións diferentes. Cre que a felicidade é a saúde, se está enfermo, e a riqueza, se é pobre. Os que recoñecen a súa propia ignorancia, admiran aos que din algo grande e que está por riba deles. Pero algúns cren que ademais de toda esta abundancia de bens, hai outro que existe de seu e que é causa de que todos aqueles sexan bens.

Tal vez é inútil examinar polo miúdo todas as opinións e abonda con ter en conta as máis salientables e as que parecen ter algunha razón. Non esquezamos que os razoamentos que parten dos principios se diferencian dos que conducen a eles. Pois ben, mesmo Platón tiña dúbida e preguntábase se había que partir *dos* principios ou por contra encamiñarse *hacia* eles, como no estadio desde os xuíces ata a meta ou en sentido contrario.

Hai que comezar polas cousas que son máis doadas de coñecer. Pero estas sono en dous sentidos: unhas, para nós; outras, en termos absolutos. Se cadra temos que empezar polas que *nos* son máis doadas de coñecer. Por iso, o que pretende aprender satisfactoriamente sobre as cousas boas e xustas e, en definitiva, sobre a política, cómpre que estea ben guiado polos seus costumes. Pois o punto de partida é o “que”, e de estar iso claro dabondo, xa non se precisará o “porqué”. Un home así xa ten ou podería acadar con facilidade os principios. Pero aquel que non conta con ninguha das dúas cousas, que escoite a Hesíodo:

O mellor de todos é o home que comprende todo por si mesmo.

É distinguido aquel que obedece a quen ben lle aconsella.

Pero o que nin comprende por si mesmo, nin conserva no seu ánimo o que lle escoita a outro, ese é un home inútil.

ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, Libro I, 1094a-1094b/1095a-1095b

8. 2. A VIRTUDE.

Como podemos, entón, acadar a felicidade? A satisfacción das necesidades é necesaria para a a felicidade: ninguén pode ser feliz se pasa fame ou frío. Non obstante, como sabemos, esta satisfacción non é propiamente humana, e para acadar a felicidade debemos ir máis alá das necesidades e desexos primarios. Aristóteles non entende a felicidade como un estado transitorio de satisfacción ou plenitude senón como unha forma de vida. Non ten sentido dicir que hoxe estou feliz pero onte non o estaba. De feito, Aristóteles chega a afirmar que dunha persoa só se pode dicir con seguridade que foi feliz despois da súa morte, porque só entón podemos examinar a súa vida como un todo.

O que debemos facer entón para ser felices é vivir dunha determinada maneira, actuar de determinada maneira na nosa vida, afacernos a tomar as decisións axeitadas acerca de como comportarnos. Esta forma excelente de vivir é o que se coñece coa palabra grega *areté*, que nós traducimos como **virtude**. Como xa sabemos, Platón chamaba virtude á forma de vida máis axeitada para cada persoa dependendo de que parte da súa alma predominaba sobre as outras; pero o obxectivo último da práctica da virtude era a xustiza na cidade. Aristóteles tamén procura a vida excelente ou virtuosa, pero considera que esta é igual para todos os seres humanos e, ademais, non só se preocupa pola cidade senón tamén pola felicidade. As virtudes son entón aquelas maneiras de comportarnos que nos levan á felicidade, e son de dous tipos: **éticas** e **dianoéticas**.

8. 3. AS VIRTUDES ÉTICAS.

A virtude ética refírese ao mellor modo posible de comportarse na nosa relación cos demais. Este tipo de virtude, segundo Aristóteles, é un hábito que adquirimos cando nos afacemos a actuar de forma adecuada na nosa convivencia con outras persoas. Este hábito é selectivo, porque cada persoa

elixe co seu comportamento o tipo de accións que quere realizar. Cando eliximos repetir unha acción moi a miúdo, esta acaba por converterse nun costume que modela o noso **carácter** e que vai creando no noso interior unha inclinación a actuar dese mesmo modo no futuro. Por iso Aristóteles insistía tanto na importancia que ten elixir ben os nosos hábitos, xa que con esa elección no fondo estamos a decidir o tipo de persoa que queremos chegar a ser. É dicir, que levemos unha vida máis ou menos virtuosa non depende de como sexa a nosa natureza senón que podemos decidir levar unha vida virtuosa cultivando os hábitos axeitados.

Pero cal é o criterio que debemos seguir á hora de elixir os nosos hábitos? Aristóteles cría que, se queremos alcanzar a felicidade, debemos afacernos a elixir sempre de forma moderada fuxindo das posturas extremas. Isto é o que sucede, por exemplo, cando consideramos como debería comportarse un soldado. A súa conduta será inadecuada se o vence a covardía e foxe do campo de batalla, mais tamén se actúa de forma temeraria e se lanza só contra todos os inimigos, poñéndose a si mesmo e aos seus compañeiros en risco de xeito innecesario. O adecuado é que o soldado actúe de maneira valerosa. Por iso dicimos que o valor é unha virtude, mentres que a covardía ou a temeridade son vicios: a virtude é entón o hábito de escoller o **punto medio** entre dous extremos.

Agora ben, convén destacar que ese punto medio non pode determinarse de forma absoluta, porque depende das circunstancias. Por exemplo, Aristóteles comenta que, ao relacionarnos cos nosos amigos, debemos evitar ser mesquiños, pero tamén debemos fuxir do dispendio. A virtude da xenerosidade consiste en elixir o termo medio entre estes dous extremos. Unha persoa xenerosa non é mesquiña, porque convida aos demais, pero tampouco é gastadora, porque igualmente deixa que os demais conviden cando corresponde. Con todo, este punto medio depende de cada persoa. Alguén con moito diñeiro terá que convidar a miúdo se quere ser xeneroso, mentres que alguén con poucos recursos actúa con xenerosidade aínda que só poida convidar en contadas ocasións.

Todos estes hábitos selectivos, coma a xenerosidade, a valentía, a sinceridade ou a amizade, son virtudes éticas. Mais dentro deste tipo de virtudes hai unha que destaca pola súa importancia e pola atención que Aristóteles lle presta na súa obra: a **xustiza**. Aristóteles entende a xustiza coma a virtude que consiste en “dar a cadaquén o que lle corresponde”. E esta definición pode interpretarse de dous modos distintos, que dan lugar a dúas formas de xustiza: a xustiza **conmutativa**, que se aplica aos intercambios e consiste na equivalencia entre o que damos e o que recibimos; e a xustiza **distributiva**, que se aplica no reparto de cargas e beneficios e consiste na proporción axeitada entre o que damos e o que temos ou entre o que recibimos e o que merecemos. Por exemplo, a xustiza conmutativa esixe que, se compro un cabalo, deba recibir a cambio algo de valor similar. Pola

contra, a xustiza distributiva esixe que os cidadáns con máis recursos paguen máis impostos cás que teñen menos, ou que as persoas máis necesitadas reciban máis axuda ca aquelas que non a precisan.

8. 4. AS VIRTUDES DIANOÉTICAS.

Ademais das virtudes éticas, existen tamén virtudes dianoéticas ou intelectuais, que están asociadas á razón teórica. Entre as virtudes dianoéticas destacan a sabedoría (*sophia*), a intuición intelectual (*nous*), a ciencia (*episteme*) e a arte (*techne*), que nos axudan a coñecer a realidade e a intervenir nela. Pero, ademais, Aristóteles menciona unha virtude dianoética adicional de enorme importancia, que é a **prudencia** (*phronesis*).

A prudencia é a virtude intelectual que nos axuda a determinar racionalmente cal é o mellor modo de comportarnos na práctica. É importante aclarar que, aínda que directamente relacionada coa acción práctica, a prudencia non é unha virtude ética. Trátase dunha virtude intelectual porque ten que ver co modo en que empregamos a razón para saber como debemos actuar en cada caso. Así, por exemplo, unha persoa prudente saberá atopar o punto medio que debe elixir en cada caso, de acordo coa súa situación e coas súas circunstancias particulares.

TEXTO 3 ABAU

Ética a Nicómaco Libro II, 1103a-1104a

1. Xa que existen dúas clases de virtude, a dianoética e a ética, a dianoética toma a súa orixe e incremento da aprendizaxe na súa maior parte, por iso precisa de experiencia e de tempo; a moral, en cambio, xorde do costume, polo que incluso do costume tomou o nome cunha pequena variación. De aquí resulta tamén evidente que ningunha das virtudes morais se dá en nós por natureza: en efecto, ningunha das cousas que son por natureza cambian por costume. Por exemplo, a pedra, que se dirixe por natureza cara abaixo, nunca podería afacerse a dirixirse cara arriba aínda que un tratase de conseguilo tirándoa miles de veces cara arriba; nin o lume cara abaixo, nin ningún outro dos elementos que son por natureza dunha maneira podería afacerse a un comportamento diferente. Así é que as virtudes non xorden nin por natureza nin contra a natureza, senón que o fan en nós que, por unha banda, estamos capacitados naturalmente para recibilas e, doutra, perfeccionámolas a través do costume.

Ademais, de todo o que está na nosa natureza, primeiro recibimos as facultades e despois exercitamos as súas actividades. (Isto é evidente cos sentidos, pois non por ver moitas veces ou por oír moitas veces temos recibido estes sentidos, senón ao revés: empregámoslos porque os temos, non os temos por empregalos). As virtudes, en cambio, recibímolos despois de telas exercitadas. Igual que ocorre nas artes: o que hai que facer despois de aprendelo, iso aprendémolo facéndoo: por exemplo, os homes fanse construtores construíndo e citaristas tocando a cítara. Pois ben, deste xeito facémonos xustos realizando accións xustas e valentes. Isto corrobóroa o que sucede nas

ciudades: os lexisladores fan os cidadáns bos co costume. Esta é a vontade de todo lexislador e cantos non o fan ben, fracasa; e nisto reside a diferenza entre unha boa e unha mala constitución.

Máis aínda: toda virtude orixínase como consecuencia e a través das mesmas accións. E a arte, igual: de tocar a cítara xorden os bos e os malos citaristas. E de xeito similar os construtores e todos os demais: de construír ben faranse bos construtores e de construír mal, malos. Porque de non ser así, non habería ningunha necesidade de que alguén ensinase, senón que todos terían nacido bos ou malos.

Pois ben, así sucede tamén coas virtudes: é realizando accións relativas ás transaccións cos homes como uns nos facemos xustos e outros inxusto; e realizando as accións relativas ás situacións de perigo, e afacéndonos a temer ou a ter valor uns facémonos valentes e outros covardes. E igualmente sucede cos apetitos e a ira: uns fanse temperados e mansos e outros intemperados e irascibles –uns por desenvolverse dunha maneira e outros doutra nas mesmas circunstancias–. Ben, nunha palabra: os hábitos orixínanse a partir de actividades correspondentes. Por iso hai que realizar actividades dunha certa clase, pois de acordo coas diferenzas entre elas séguense os hábitos. En consecuencia, non é pequena a diferenza entre habituarse nun sentido ou noutro xa dende novos; é de gran importancia ou, mellor, da máxima importancia.

2. Por tanto, dado que o presente tratado non ten por obxecto a teoría, coma os demais (pois non estamos examinando que é a virtude por sabelo, senón para ser bos, xa que o seu proveito sería nulo), imponse necesariamente examinar, no relativo ás accións, como hai que realizalas, dado que son estas as responsables de que os hábitos sexan tamén dunha certa clase, tal e como xa dixemos.

Pois ben, o obrar conforme á recta razón é un principio común e debe quedar asentado –máis tarde falarase sobre isto e sobre que cousa é “a recta razón” e en que relación está coas demais virtudes– .

(...)

Pois ben, antes que nada debemos considerar que estas tales [as virtudes éticas ou morais] pérdense naturalmente por defecto ou exceso, como vemos co vigor e a saúde (xa que hai que servirse de testemuños visibles en axuda do invisible): os exercicios ximnásticos excesivos ou deficientes fan que se perda o vigor. E igualmente as bebidas e os alimentos acaban coa saúde, se se producen en exceso ou defecto, mentres que se son equilibrados créana, auméntana e consérvana. Pois ben, desta maneira sucede tamén coa temperanza, a valentía e as demais virtudes. O que foxe de todo e é temeroso e non aguanta nada faise un covarde; e o que non teme nada en absoluto, senón que se enfronta a todo, temerario. Igualmente, o que goza de todo pracer e non se abstén de ningún, faise intemperante, pero o que foxe de todo, coma os homes toscos, é insensible. En consecuencia, a temperanza e a fortaleza pérdense polo exceso e o defecto, mentres que se conservan pola medida.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Libro II, 1103a-1104a

9. A POLÍTICA.

9. 1. NATUREZA SOCIAL DO SER HUMANO.

Na filosofía de Aristóteles, a ética e a política forman unha unidade inseparable, xa que os seres humanos somos **sociais por natureza**. Neste punto Aristóteles era moi crítico cos sofistas, que sostiñan unha teoría moi diferente. Os sofistas pensaban que a sociedade era unha creación artificial, inventada polos homes para aproveitarse das vantaxes que nos ofrece a vida en común. Para os sofistas, a sociedade non é algo natural, senón que é un produto humano, arbitrario e convencional. Fronte a este punto de vista, Aristóteles defendía o carácter natural da sociabilidade humana. De acordo con Aristóteles, os seres humanos só podemos desenvolvernos como persoas en convivencia cos demais, polo que a sociedade non é ningunha creación artificial, senón que é parte da nosa constitución humana máis básica e elemental. A asociación política é natural, non só porque nos precisemos para sobrevivir, senón porque temos a capacidade da palabra e da racionalidade, e polo tanto podemos discernir o que está ben e o que está mal, o que é xusto e o que é inxusto, na nosa relación cos demais.

Como vimos, a ética aristotélica guíase polo obxectivo de lograr a felicidade. Pero os seres humanos só podemos alcanzar a felicidade na práctica aprendendo a comportarnos adecuadamente na nosa relación cos demais. Isto débese a que os seres humanos non somos autosuficientes, senón que necesitamos os demais para poder sobrevivir. Por este motivo, Aristóteles entende a sociedade, dende a súa concepción teleolóxica de todas as cousas, como orientada cara a un ben que é a felicidade ou a vida boa dos seus habitantes.

TEXTO 4 ABAU

Política, Libro I, 1252a-1253a

1. Vemos que toda cidade (*polis*) é unha comunidade e que toda comunidade está constituída en vista de algún ben, porque os homes sempre actúan mirando cara ao que lles parece bo; e se todas tenden a algún ben, é evidente que máis ca ningunha, e ao ben máis principal, tenderá a principal entre todas e a que comprende todas as demais, a saber, a chamada cidade (*polis*) e comunidade civil (*politikê*).

Non teñen razón, por tanto, os que cren que é o mesmo ser gobernante dunha cidade (*politikós*), rei, administrador da súa casa (*oikonomikós*) ou amo dos seus escravos (*despotikós*), pensando que difiren entre si polo maior ou menor número de subordinados, e non especificamente; que o que exerce a súa autoridade sobre poucos é amo; o que a exerce sobre máis, administrador da súa casa; e o que a exerce sobre máis aínda, gobernante ou rei. Para eles en nada se diferencia unha casa grande dunha cidade pequena, e, canto ao gobernante e ao rei, cando a potestade é persoal, o que a exerce é rei; e cando, segundo as normas da ciencia política, alternativamente manda e obedece, é gobernante.

Pero isto non é verdade, como resultará claro considerando a cuestión segundo o método que nós seguimos; porque do mesmo xeito ca nas demais ciencias é mester dividir o que é composto ata

chegar ás partes máis simples, pois estas son as últimas partes do todo, así tamén considerando de que elementos consta a cidade veremos mellor en que se diferencian unhas de outras, e se é posible obter algún resultado científico sobre cada unha delas.

2. (...) A comunidade perfecta de varias aldeas é a cidade, que ten, por así dicilo, o extremo de toda suficiencia (*autárkeia*), e que xurdiu por causa das necesidades da vida, pero existe agora para vivir ben. De xeito que toda cidade é por natureza, se así son as comunidades primeiras; porque a cidade é o fin destas, e a natureza é fin. En efecto, chamamos natureza de cada cousa ao que cada unha é, unha vez formada, xa falemos do home, do cabalo ou da casa. Ademais, aquilo para o cal existe algo, o seu fin, é o mellor, e a suficiencia é un fin e o mellor.

De todo isto resulta, pois, manifesto que a cidade é unha das cousas naturais, e que o home é por natureza un animal social (*zôon politikón*), e que o insocial por natureza e non por azar, ou ben é mal home ou ben é máis que home, como aquel a quen Homero increpa:

sen tribo, sen lei, sen fogar

porque o que é así por natureza é ademais amante da guerra, como unha peza illada nos xogos.

A razón pola cal o home é, máis cá abella ou calquera animal gregario, un animal social é evidente: a natureza, como adoitamos dicir, non fai nada por facer, e o home é o único animal que ten palabra (*lógos*). A voz é signo da dor e do pracer, e por iso tamén a teñen os demais animais, pois a súa natureza chega ata ter sensación de dor e de pracer e comunícala aos outros; pero a palabra é para manifestar o conveniente e o daniño, o xusto e o inxusto; e é exclusivo do home, fronte aos demais animais, ter o sentido do ben e do mal, do xusto e do inxusto, etc., e a comunidade destas cousas é o que constitúe a casa e a cidade.

A cidade é por natureza anterior á casa e a cada un de nós, porque o todo é necesariamente anterior á parte; en efecto, destruído o todo, non haberá pé nin man, a non ser equivocadamente, como se pode chamar man a unha de pedra: unha man morta será algo semellante. Todas as cousas defínense pola súa función e as súas facultades, e cando éstas deixan de ser o que eran non se debe dicir que as cousas son as mesmas, senón do mesmo nome. É evidente, pois, que a cidade é por natureza e anterior ao individuo, porque se o individuo separado non se basta a si mesmo será semellante ás demais partes en relación co todo, e o que non pode vivir en sociedade, ou non necesita de nada pola súa propia suficiencia, non é membro da cidade, senón unha besta ou un deus. É natural en todos a tendencia a unha comunidade tal, pero o primeiro que a estableceu foi causa dos maiores bens; porque así como o home perfecto é o mellor dos animais, apartado da lei e da xustiza é o peor de todos; a peor inxustiza é a que ten armas, e o home está naturalmente dotado de armas para servir á prudencia e á virtude, pero pode usalas para as cousas máis opostas a estas. Por iso, sen virtude, é o máis impío e salvaxe dos animais, e o máis lascivo e lambón. A xustiza, en cambio, é cousa da cidade, xa que a xustiza é a orde da comunidade civil, e consiste no discernimento do que é xusto.

ARISTÓTELES, *Política*, Libro I, 1252a/1253a

9. 2. OS SISTEMAS POLÍTICOS.

O enfoque que adoptou Aristóteles nos seus estudos sobre a política é moi distinto do que seguira Platón. Como lembrarás, na *República*, Platón esforzouse por aclarar con todo detalle como debería ser unha cidade ideal e perfecta. Aristóteles, en cambio, comezará as súas investigacións sobre este tema estudando as distintas formas de organización social que realmente existían no seu tempo. Para iso examinou en detalle as constitucións escritas que regulaban o funcionamento das distintas polis gregas.

Ao comparar os distintos sistemas de goberno, Aristóteles chegou á conclusión de que todos eles podían dividirse en dous grandes grupos. Algunhas formas de organización social son xustas, porque están orientadas a lograr o **ben común** de todos os cidadáns. Pero tamén hai formas políticas inxustas que unicamente pretenden obter un **ben particular** para beneficiar os que teñen o poder.

Á súa vez, os sistemas políticos xustos poden clasificarse en tres modalidades, dependendo do número de persoas que controlen o poder. A **monarquía** é un réxime xusto no que o poder é exercido por unha soa persoa; a **aristocracia** é un sistema xusto de goberno no que o poder é exercido por un grupo de individuos; a **democracia** tamén é unha forma de goberno xusta na que o poder está en mans da maioría. Pola súa parte, os réximes inxustos tamén se poden clasificar do mesmo xeito. Un réxime inxusto controlado por unha soa persoa é unha **tiranía**. A tiranía non busca o ben común, senón que só aspira a beneficiar o tirano que exerce o poder. Cando o goberno inxusto está ao servizo dun grupo de persoas, o réxime denomínase **oligarquía**. Finalmente, a **demagogia** é un goberno inxusto no que a maioría exerce o poder para beneficiarse a si mesma, sen preocuparse do benestar do resto da poboación.

Así, Aristóteles non toma partido por ningunha forma concreta de goberno, senón que sostén que o goberno xusto, sexa cal sexa a súa forma, é a quel que está orientado ao ben común e non aos intereses particulares. Ademais, analizando empiricamente distintos Estados existentes, dáse conta de que hai casos nos que a democracia é o sistema de goberno que mellor funciona, e hai outros casos no que a mellor opción son a aristocracia ou a monarquía. Isto depende de distintos factores coma o tamaño e particularidades do territorio, a economía e a sociedade.

Non obstante, e de acordo coa importancia que ten no seu pensamento a elección do xusto medio entre os extremos, Aristóteles considera que se houbese que deseñar unha forma política preferible ás demais esta debería ter determinadas características. Por unha banda debería ter un tamaño medio, máis ou menos como as cidades gregas, xa que se fose moi grande os cidadáns non se coñecerían e isto dificultaría a administración dos asuntos públicos, e se fose moi pequena non sería

autárquica, é dicir, non podería bastarse a si mesma. E, por outra banda, para evitar os excesos, o mellor sería que o goberno estivese nas mans da clase media, xa que se estivese en mans dos ricos estes poderían empregar o poder para enriquecerse aínda máis, e se estivese en mans dos pobres estes aproveitarían a situación para saír da pobreza despoñendo aos demais dos seus bens.

9. 4. A DESIGUALDADE NATURAL.

De acordo coas ideas dominantes no seu tempo, Aristóteles desenvolve o seu pensamento político dende a certeza de que as persoas non son todas iguais, senón que hai individuos superiores a outros por natureza e esta diferenza natural xustifica a dominación dos individuos considerados inferiores. Algúns individuos deben naturalmente mandar, e outros, de acordo coa súa natureza, obedecer. Este é o caso, por exemplo, dos bárbaros, naturalmente inferiores aos gregos; dos escravos, naturalmente inferiores ás persoas libres; e das mulleres, naturalmente inferiores aos homes.

Este tipo de teorías non resultan sorprendentes tendo en conta o contexto no que se desenvolve o pensamento de Aristóteles, incluso tendo en conta a lucidez e capacidade crítica deste filósofo cando analiza outros aspectos da vida, xa que non deixan de ser un reflexo da maneira habitual na que se organizaba a sociedade grega. De feito, o excepcional non é a defensa aristotélica da escravitude e da dominación patriarcal, senón, por exemplo, a consideración platónica de homes e mulleres como igualmente aptos par ao goberno sempre e cando tivesen unha alma racional.

10. O PENSAMENTO NO PERÍODO HELENÍSTICO.

10. 1. O DESCUBRIMENTO DO INDIVIDUO E O INTERESE POLA MORAL.

A morte de Alexandre no 323 a. C. marca a fin do período coñecido como clásico e o comezo do helenístico. O imperio de Alexandre é dividido tras da súa morte entre os seus xenerais, que se proclaman reis dos territorios que se atopaban baixo o seu control. A cidade, imprescindible nas preocupacións morais e políticas que caracterizaran a Sócrates e os sofistas, Platón e Aristóteles, perde a súa autonomía ao pasar a formar parte primeiro dun imperio e despois dun reino. No caso de Atenas e outras cidades, coa perda da autonomía prodúcese tamén a perda da democracia.

O helenismo é, non obstante, unha época de gran desenvolvemento científico e cultural que podemos comprender mellor a través de dúas características. A primeira é o interese polas **morais individuais**: desaparecida a polis, as persoas deixan de concibir a moral como algo necesariamente asociado á política, e comezan a desenvolver teorías éticas nas que xa non se conciben primeiramente como cidadáns senón como individuos na procura da felicidade.

Que nadie, mientras sea joven, se muestre remiso en filosofar, ni, al llegar a viejo, de filosofar se canse. Porque, para alcanzar la salud del alma, nunca se es demasiado viejo ni demasiado joven. Quien afirma que aún no le ha llegado la hora o que ya le pasó la edad, es como si dijera que para la felicidad no le ha llegado aún el momento, o que ya lo dejó atrás. Así pues, practiquen la filosofía tanto el joven como el viejo; uno, para que aún envejeciendo, pueda mantenerse joven en su felicidad gracias a los recuerdos del pasado; el otro, para que pueda ser joven y viejo a la vez mostrando su serenidad frente al porvenir. Debemos meditar, por tanto, sobre las cosas que nos reportan felicidad, porque, si disfrutamos de ella, lo poseemos todo y, si nos falta, hacemos todo lo posible para obtenerla.

EPICURO, *Carta a Meneceo*.

A segunda é o florecemento da **investigación científica** en áreas coma a matemática, a astronomía ou a medicina; a concepción clásica da ciencia como saber integral dos primeiros principios comeza a ser lentamente substituída pola investigación de fenómenos máis concretos.

10. 2. AS FILOSOFÍAS DO HELENISMO.

Durante o período helenístico Atenas segue a ser o centro da actividade filosófica do mundo grego. Tanto a Academia coma o Liceo seguen abertos, así coma algunhas escolas socráticas menores coma a de Antístenes, que se converte na escola cínica. Ademais, xorden tres escolas filosóficas que terán gran importancia durante este período: o epicureísmo, o estoicismo e o escepticismo, que, malia ocuparse tamén de certas cuestións físicas ou lóxicas, desenvolven un pensamento centrado sobre todo na moral individual.

A **escola epicúrea** é creada por **Epicuro de Samos**, a finais do século IV a. C., e destaca principalmente pola súa ética hedonista. Xa Aristóteles consideraba que o fin da vida era a felicidade, pero Epicuro entende esa felicidade como unha forma de vida que se sostén na práctica da virtude, como facía Aristóteles. Para Epicuro a felicidade consiste en evitar a dor e procurar o pracer, asínda que non todo tipo de praceres son desexables: algúns, como beber en exceso, poden resultar prexudiciais e acabar traendo máis dor ca pracer. O epicureísmo defende a procura do pracer sen desenfreno, e dando prioridade aos praceres espirituais, coma a amizade ou o coñecemento, sobre os praceres corporais. E, para iso, distingue tres tipos de **desexos** que sentimos as persoas: **naturais e necesarios**, coma o alimento ou o abrigo, que deben ser satisfeitos con moderación; **naturais pero non necesarios**, coma os alimentos exquisitos, que é mellor evitar; e **non naturais nin necesarios**, coma a fama ou as riquezas, que son causa de sufrimentos innecesarios polo que deben ser completamente evitados. Para o epicureísmo, entón, o sabio é aquel que vive de acordo coa natureza, sen excesos e satisfacendo os desexos naturais e necesarios, para acadar un estado de imperturbabilidade coñecido como **ataraxia**.

Del mismo modo hay que saber que, de los deseos, unos son necesarios, los otros vanos, y entre los naturales hay algunos que son necesarios y otros tan sólo naturales. De los necesarios, unos son indispensables para conseguir la felicidad; otros, para el bienestar del cuerpo; otros, para la propia vida. De modo que, si los conocemos bien, sabremos relacionar cada elección o cada negativa con la salud del cuerpo o la tranquilidad del alma, ya que éste es el objetivo de una vida feliz, y con vistas a él realizamos todos nuestros actos, para no sufrir ni sentir turbación.

EPICURO, *Carta a Meneceo*.

A **escola estoica** é creada por **Zenón de Citio** a comezos do século III a. C., e ten continuidade na época romana. Os estoicos desenvolveron interesantes traballos nos eidos da física e da lóxica, pero como ocorre co epicureísmo, as ideas máis coñecidas desta escola son as relativas á moral. Para o estoicismo, todo canto existe está sometido a unha lei natural que fixa un destino inexorable para todas as cousas. Os seres humanos non podemos cambiar esa lei, non podemos escapar ao noso destino, pero si podemos comprendela mediante a nosa intelixencia e asumir a súa inevitabilidade. Así, aínda que non podamos decidir sobre o noso destino, si podemos decidir con que actitude pensamos afrontalo, e a máis sabia é a do autodomínio e a serenidade. Dado que non temos control sobre o destino, os estoicos defenden o control sobre o propio espírito, e consideran que a vida máis feliz, sabia e virtuosa é aquela gobernada polo autodomínio ou **apatía**.

A **escola escéptica**, fundada por **Pirrón de Elis** a comezos do século III a. C., baseou o seu pensamento na consideración de que os seres humanos non podemos alcanzar verdades absolutas. De acordo con isto, o escepticismo propón que a actitude máis sabia para a vida é a da abstención do xuízo ou **epokhé**, é dicir, a aceptación da failibilidade dos nosos xuízos e coñecementos e a adopción dunha actitude aberta e tolerante.

En efecto, cando o escéptico, para adquirir a serenidade de espírito, comezou a filosofar sobre o de vulgar as representacións mentais e o de captar cales con verdadeiras e cales falsas, viuse envolvido na oposición de coñecementos de igual validez e, non podendo resolvela, suspendeu os seus xuízos e, ao suspender os seus xuízos, chegoulle como por azar a serenidade de espírito nas cosas que dependen da opinión.

Pois quen opina que algo é por natureza bo ou malo túrbase por todo, e cando lle falta o que parece que é bo, cre estar atormentado por cousas malas por natureza e corre tras o –segundo el pense– bo e, conseguíndoo, cae en máis preocupacións ao estar excitado fóra de toda razón e sen medida e, temendo o cambio, fai calquera cousa para non perder o que a el lle parece

bo. Pola contra, o que non se define sobre o bo ou malo por natureza non evita nin persegue nada con exasperación, polo cal mantén a serenidade de espírito.

SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*.

10. 3. A CIENCIA HELENÍSTICA.

Mentres que Atenas segue a ser o centro da filosofía grega, o desenvolvemento das ciencias no período helenístico ten o seu centro en **Alexandría**. Esta cidade exipcia, que fora fundada por Alexandre e que, tras da súa morte, queda baixo o goberno da dinastía ptolemaica, experimenta un importante florecemento intelectual arredor de institucións coma a Biblioteca e o Museo. Neste contexto, prodúcense importantes avances en distintos ámbitos científicos: **Euclides** recolleu e sistematizou todo o saber matemático do seu tempo nos *Elementos*; **Apolonio de Perga** estudou as seccións cónicas; **Aristarco de Samos** propuxo un modelo heliocéntrico para explicar o universo, que non gozou de moita aceptación ao chocar co xeocentrismo maioritario; **Eratóstenes** desenvolveu importantes traballos en xeografía e estimou o tamaño da esfera terrestre con gran exactitude; **Hiparco** elaborou un catálogo de estrelas e avanzou na transformación da astronomía nunha ciencia cuantitativa; **Arquímedes** desenvolveu traballos no eido da matemática e da física, e descubriu as leis da panca e os principios da hidrostática.

Ademais, este desenvolvemento científico continúa despois da conquista romana de Grecia, Siria e Exipto. **Galeno** desenvolve importantes traballos en medicina e fisioloxía, recompilando todo o saber médico da Antigüidade e ampliándoo coas súas propias investigacións en obras que se converterán nos textos de referencia para o estudo da medicina en toda a Idade Media. E, no eido da astronomía, **Claudio Ptolomeo** perfeccionou o modelo xeocéntrico de Aristóteles dando lugar á imaxe do cosmos que sería maioritariamente aceptada ata a revolución copernicana.

TEMA 4. O PROBLEMA RAZÓN/FE NA FILOSOFÍA MEDIEVAL

1. INTRODUCCIÓN. A FILOSOFÍA ENTRE O MUNDO ANTIGO E O MEDIEVAL.

Coa derrota e morte da última raíña da dinastía Ptolemaica, Cleopatra VII de Exipto, no ano 31 a. C., finaliza o período coñecido como helenístico e os territorios que formaran parte do imperio de Alexandre Magno pasan a converterse en provincias romanas. Deste xeito Roma, que no século VIII a. C. era unha cidade-estado da península itálica, chega no século I a. C. a dominar toda a cunca do mediterráneo e a deixar de ser unha República controlada polo Senado para converterse nun Imperio. Este Imperio coñece a súa época de esplendor nos séculos I e II d. C. e a súa decadencia no III e no IV; e, ameazado polos ataques dos pobos bárbaros, é dividido no Imperio romano de Occidente, que sucumbe ante os pobos bárbaros no 476 d. C., e no Imperio romano de Oriente, que continúa a existir ata a súa conquista polos turcos no 1453.

Durante o esplendor romano espállanse por todo o Imperio as ideas da filosofía grega. As tres grandes escolas filosóficas do helenismo teñen unha gran repercusión con representantes como Lucrecio no **epicureísmo**; Séneca, Marco Aurelio e Epicteto no **estoicismo**; e Sexto Empírico no **escepticismo**. Ademais, nesta época xorde unha nova escola filosófica coñecida como **neoplatonismo**, que combina o pensamento de Platón con elementos místicos e relixiosos. Os representantes máis importantes desta corrente son Filón de Alexandría no século I d. C., que trata de elaborar unha síntese entre o platonismo e a relixión xudía, e **Plotino** no século III. Este último desenvolve nas *Enéadas* unha filosofía na que toda a realidade procede do **Un** transcendente, perfecto, eterno, infinitamente bo e superior ás cousas sensibles. Da perfección do Un emana outra realidade ou **hipóstase** igual que a luz emana do Sol, o **Nous** ou intelixencia; e desta, á súa vez, emana unha segunda hipóstase que é a **Alma** do mundo. A materia, finalmente, atópase debaixo da alma, finita e corruptible. Plotino continúa coa división platónica entre a realidade sensible e a verdadeira realidade intelixible, pero converte a esta última nun ser supremo que denomina Un. O seu pensamento enfatiza así a consideración negativa do sensible que xa se atopaba en Platón, proponendo como ideal do sabio a superación das necesidades materiais e corporais para aproximarse á perfección do Un.

2. FILOSOFÍA E CRISTIANISMO

2. 1. NACEMENTO E DIFUSIÓN DO CRISTIANISMO

O acontecemento máis importante na configuración do pensamento medieval é o encontro entre a filosofía grega e a mensaxe cristiá. O cristianismo xorde no século I d. C. en Palestina, entre os

xudeus que seguen as ensinanzas de Xesús de Nazaret. Xesús predica en Galilea a chegada do Reino de Deus e é detido e executado na cruz. Non obstante, para o seus seguidores, Xesús é o fillo de Deus e o Mesías que vén anunciar unha mensaxe de esperanza para toda a humanidade.

A mensaxe de salvación de Xesús de Nazaret espállase por todo o Imperio Romano nos séculos seguintes. Na súa difusión xoga un papel fundamental o labor de Paulo de Tarso, que mediante as súas viaxes e cartas contribúe a establecer comunidades cristiás en todo o Mediterráneo. Cara ao século III os cristiáns constituían un grupo numeroso dentro do Imperio malia ser acusados da decadencia de Roma e perseguidos. Esta situación cambia no 313 co Edicto de Milán, mediante o cal se outorga a liberdade relixiosa aos cristiáns; e no 390, coa adopción do cristianismo como relixión oficial do Imperio romano.

2. 2. A FE CRISTIÁ

O cristianismo propón unha visión do mundo, do ser humano e da natureza do pensamento mesmo moi diferente á dos gregos en xeral e á dos grandes sistemas filosóficos da Antigüedad en particular. Para comezar, trátase dunha relixión baseada na fe, é dicir, na revelación como fonte máis elevada de coñecemento. A filosofía grega, en cambio, baséase na razón, no logos, e na crítica de todas as opinións e abandono de todas aquelas que non poidan ser defendidas con argumentos racionais.

Ademais, o cristianismo baséase en crenzas sobre a realidade que en ocasións resultan opostas ás gregas. A fundamental é a existencia dun **Deus todopoderoso, perfecto, omnisciente e infinitamente bo**. Este Deus é **transcendente**, é dicir, está alén da realidade sensible; **creador**, é dicir, creou todo o que existe *ex nihilo*, é dicir, a partir da nada, e iso inclúe o espazo e o tempo, que comeza co acto de creación e se dirixe a un final; e **persoal**, isto é, preocúpase da súa creación como un pai polos seus fillos e é posible comunicarse con el.

1No principio creou Deus o ceo e a terra. 2A terra era unha masa informe e baldeira, as tebras cubrían o abismo e un vento poderoso axitaba as augas.

3Mandou Deus que houbese luz, e houbo luz. 4Viu Deus que a luz era cousa boa e arredouna das tebras.

(...)

26Despois dixo Deus: –"Fagamos o home á nosa imaxe e á nosa semellanza, e que mande nos peixes do mar, nos paxaros do ceo, nos animais domésticos e nos réptiles todos da terra".

27E creou Deus o home á súa imaxe, creouno á imaxe de Deus, creouno varón e femia. 28E bendiciunos así: –"Reproducídevos, creced, enchede a terra e sometédea. Mandade nos peixes do mar, nos paxaros do ceo e nos réptiles todos da terra". 29E díxolles aínda: –"Aí vos dou as herbas todas que hai na terra, coa súa propia semente, e todas as árbores que dan froito coa súa propia semente: serviranvos para a mantenza". 30As feras todas do monte, ós paxaros do ceo e ós réptiles que viven na terra doulles a herba para a mantenza". E fíxose así. 31Viu Deus canto fixera e era de verdade moi bo. E completouse o sexto día.

Xénese 1, 1-31

7 Meus amigos, amémonos uns ós outros, porque o amor vén de Deus; e todo aquel que ama naceu de Deus e coñece a Deus. 8 O que non ama, aínda non coñece a Deus, porque Deus é amor.

9 O amor de Deus fíxose ver entre nós en que Deus mandou ó mundo o seu Fillo Unixénito, para que nos dese a súa vida. 10 Hai amor dentro de nós, non porque nós teñamos amado a Deus, senón porque El nos amou a nós e mandou o seu Fillo para que expiase os nosos pecados.

Primeira carta de San Xoán, 4, 8-10

Isto choca con moitos elementos fundamentais da cosmovisión grega. Segundo os gregos, o universo era eterno, e a idea do paso do non ser absoluto ao ser absoluto que se produce na creación *ex nihilo* resulta absurda dende un punto de vista lóxico. O tempo, ademais, non é lineal nin ten un comezo no acto de creación e un final no xuízo, senón que é cíclico, o eterno sucederse das estacións e as colleitas, os movementos dos astros, a xeración e a corrupción de todo.

Cuando las Pléyades, hijas de Atlante, aparezcan, inicia la siega, y la arada cuando se pongan (121). Ellas están, como sabes, cuarenta noches y cuarenta días ocultas, y cuando nuevamente da la vuelta el año, reaparecen por vez primera al afilarse el hierro (122). Tal es, ya lo ves, la ley de los campos, tanto para los que cerca de la mar habitan, como para los que en valles profundos, lejos del voraginoso ponto, en rica tierra moran (123).

Hesíodo, Los trabajos y los días

El principio (*arqhé*) de todas las cosas es lo indeterminado (*ápeiron*). Ahora bien, allí mismo donde hay generación para las cosas, allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan las culpas unas a otras y la reparación de la injusticia, según el orden del tiempo.

Anaximandro

A idea cristiá da divinidad tamén choca coa grega: os deuses olímpicos non son perfectos nin infinitamente bos, senón que están suxeitos ás paixóns igual cós seres humanos; canto a eses outros entes divinos que aparecen nos sistemas filosóficos, coma o demiurgo de Platón ou o motor inmóvil

de Aristóteles, non son creadores e en ningún caso teñen relación cos seres humanos e as súas vidas, senón que máis ben constitúen axentes cósmicos impersoais. O pecado é un elemento da doutrina cristiá que choca coa antropoloxía e a ética gregas: para os cristiáns, Deus dispón como deben actuar os seres humanos e isto determina que accións son boas e cales con malas, e o pecado constitúe un afastamento voluntario do ditado divino; a ética grega, en cambio, non pensa na acción humana en termos do que está ben ou do que está mal, senón que máis ben entende a vida coma unha arte e a virtude como dominio desta ou como coñecemento da mellor maneira de vivir.

2. 3. O ENCONTRO DE RELIXIÓN CRISTIÁ E FILOSOFÍA

De acordo con todas as diferenzas mencionadas entre o cristianismo e a filosofía grega, é fácil ver que o axuste destas dúas formas de comprender a realidade, o ser humano e o seu destino non é unha tarefa fácil nin exenta de problemas e imperfeccións. Que ocorre cando a razón e a fe parecen levarnos a conclusións opostas? Cal das dúas fontes de coñecemento debería ter prioridade? Deben as verdades da fe someterse á crítica da razón para probar a súa validez? É a razón humana capaz de captar as verdades máis elevadas da relixión?

Por este motivo, cabe preguntarse por que dous ámbitos tan dispares chegan non só a mesturarse senón a constituír unha alianza que vai ser a característica fundamental da filosofía medieval ata a súa separación definitiva no século XIV, separación que abre o camiño á Modernidade.

E para responder a esta pregunta debemos fixarnos na actividade dos primeiros autores cristiáns e no contexto no que desenvolveron as súas obras. Nos primeiros séculos da súa existencia, o cristianismo sofre críticas e ataques provenientes das distintas escolas filosóficas ou das relixións pagás. Por iso as obras dos primeiros autores cristiáns están dirixidas sobre todo a defender as súas crenzas e a xustificalas empregando conceptos do pensamento grego. Estes autores, entre os que destacan Xustino, Clemente, Oríxenes ou Tertuliano, chámanse **apoloxistas** e viven entre os séculos II e III.

Ademais, as controversias sobre aspectos ás veces fundamentais do cristianismo non veñen só do exterior desta relixión. Dentro do cristianismo danse interpretacións alternativas sobre cuestións coma o problema do mal ou a natureza trinitaria de Deus. Estas interpretacións que difiren da oficial, que reciben o nome de **herexías**, supoñen outro desafío para a consolidación da doutrina cristiá; por iso, tamén neste caso a fe acode á filosofía e ás súas ferramentas conceptuais para fixar de maneira precisa as crenzas fundamentais que todos os cristiáns debían compartir.

A unión entre fe e razón ou entre relixión cristiá e filosofía vén motivada pola necesidade dos autores cristiáns de defender as súas crenzas dos ataques do exterior e das disputas internas. Deste xeito vaise consolidando o **dogma** cristián, é dicir, o conxunto de crenzas que calquera cristián debe compartir de forma incuestionable. As comunidades cristiás vanse organizando: aparece a figura do **bispo**, un sacerdote que dirixe a comunidade dunha provincia romana; e a Igrexa vaise insitucionalizando. Entre estes bispos, aqueles que contribúen especialmente ao establecemento da ortodoxia cristiá reciben o nome de Pais da Igrexa, e o seu pensamneto coñécese como Patrística.

3. AGOSTIÑO DE HIPONA

3. 1. VIDA E OBRA

Agostiño de Hipona (354-430) é o autor máis importante da Patrística. Nace en Sagaste, no norte de África. Estuda retórica en Cartago, onde convive cunha muller, ten un fillo e entra en contacto co maniqueísmo, unha doutrina que cre na existencia de dous principios contrarios, o ben e o mal, que están eternamente enfrontados. Trasládase a Roma e a Milán, cuxo bispo, Ambrosio, causa unha profunda impresión en Agostiño. Tamén entra en contacto co neoplatonismo. Finalmente bautízase, comeza a desenvolver a súa actividade como escritor e é ordenado sacerdote e, posteriormente, bispo de Hipona. Durante o seu bispado escribe as súas obras máis importantes, dirixidas sobre todo a loitar contra as herexías que ameazaban a unidade da Igrexa. Ademais, para responder aos ataques que algunhas persoas dirixen contra o cristianismo por consideraren esta relixión responsable da crise que atravesaba o Imperio, escribe a *Cidade de Deus*, unha historia escatolóxica e cristiá da humanidade.

3. 2. O PLATONISMO CRISTIÁN DE AGOSTIÑO

O pensamento de Agostiño ten dúas fontes fundamentais, a fe cristiá e as ideas do neoplatonismo de Plotino. A partir disto, realiza unha síntese que comparte co platonismo a consideración do mundo material como unha copia imperfecta da verdadeira realidade. A novidade é que, mentres que segundo o platonismo as esencias que serven como modelo das cousas teñen unha existencia separada, eterna e inmutable no mundo das Ideas, para Agostiño estas están na mente de Deus e son os modelos que este empregou para crear todo o que existe. Esta doutrina coñécese co nome de **exemplarismo**, porque entende as esencias como **modelos exemplares** de todas as cousas.

3. 3. O COÑECEMENTO. CRER PARA ENTENDER.

De acordo co platonismo de Agostiño, existe unha realidade superior á material, a das esencias ou modelos exemplares das cousas que se atopan no pensamento de Deus. Ademais, os seres humanos

podemos coñecer esa realidade, é dicir, Agostiño é contrario ao escepticismo: mesmo se dubidamos de todo canto pensamos, non podemos dubidar que existimos e estamos pensando. Este argumento ten gran importancia na historia da filosofía, xa que será empregado por Descartes no século XVII para o seu proxecto de reconstruír todo o edificio do coñecemento sobre unha primeira verdade indubidable: penso, logo existo.

Existe entón unha verdadeira realidade e os seres humanos podemos coñecela. Mais, como? De acordo coa súa división platonizante da realidade, Agostiño distingue tres formas de coñecemento: o **coñecemento sensible**, que nos dá información de utilidade práctica sobre o mundo material; o **racional inferior**, que nos permite acceder a verdades universais coma as das matemáticas; e o **racional superior**, que corresponde ás esencias ou modelos exemplares eternos. Agostiño ten que dar resposta á cuestión de como é posible que os seres humanos cheguemos a coñecer as esencias. Ante este interrogante, Platón desenvolveu a teoría da reminiscencia, segundo a cal a alma dos seres humanos xa contemplara as esencias antes de unirse co corpo, polo que o proceso de coñecemento que se levaba a cabo mediante a ascensión dialéctica non era máis ca unha maneira de recordar o que a alma xa sabía. Agostiño non acepta a teoría platónica da alma, a reminiscencia e a metempsicose; ademais, segundo a súa filosofía, as esencias están no pensamento de Deus. Por iso a solución ao problema de como podemos coñecer as esencias é a teoría da **iluminación**: os seres humanos podemos coñecer as esencias, podemos coñecer verdades eternas e transcendentales porque Deus púxoas no noso interior. Por este motivo a procura da verdade debe comezar polo noso interior, é dicir, pola **introspección** que nos leva a atopar a verdade que hai en nós.

Dento desas verdades eternas e transcendentales, a máis elevada é o propio coñecemento de Deus. Tanto a fe coma a filosofía poden levarnos a este coñecemento; non constitúen camiños separados senón que están unidas na procura da verdade. A fe actúa como guía, dínos cales son as verdades que debemos aceptar, amósanos o camiño a seguir; a razón, en cambio, axúdanos a comprender mellor estas verdades, e tamén nos serve como instrumento para defendelas. De acordo con isto, non corresponde á razón determinar cales son as verdades que debemos aceptar, non temos que entender para crer; ao contrario, a fe ten prioridade sobre a razón e é a guía desta, é dicir, debemos **crer para entender**. A existencia de Deus é unha verdade indubidable tal e como nos amosa a fe, non debe ser demostrada pola razón para ser aceptada. Por este na obra de Agostiño non atopamos probas racionais da existencia de Deus senón argumentos que apoién e aclaren esta crenza: a existencia de verdades universais que os seres humanos podemos coñecer, que nos indica que foron creadas e postas no noso interior por Deus; a orde e a beleza do cosmos, que nos levan a pensar que todo foi creado por un ser perfecto; a crenza nalgún tipo de divindade que comparten os seres

humanos de todas as culturas, que é un indicio da existencia efectiva dun Deus que puxo no noso interior o coñecemento da súa existencia e das verdades eternas do seu pensamento.

TEXTO ABAU
AGOSTIÑO DE HIPONA

Sermón 43, 4 4.

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

AGOSTIÑO DE HIPONA, “Sermón 43”, 4.

4. A ESCOLÁSTICA

5. CONTEXTO E DESENVOLVEMENTO DA ESCOLÁSTICA

Coas invasións bárbaras comeza a Idade Media, período que se estende ata o século XV. A primeira metade da época medieval está caracterizada polo retroceso económico e cultural que se produciu en Europa tras da desintegración do Imperio romano. As guerras e a inseguridade dificultaron o comercio e a actividade económica. As cidades despoboáronse e adoptouse o feudalismo como forma de organización social. Gran parte do legado cultural da Antigüidade perdeuse. Practicamente só os monxes e clérigos sabían escribir, polo que o seu labor de conservadores e copistas nas bibliotecas monásticas permitiu salvar parte do saber e a cultura antigos.

A partir do século XI, non obstante, aumentan a produción agraria e o comercio grazas a unha serie de innovacións, o que leva a unha situación de maior prosperidade económica e estabilidade social e política. As cidades comezan a medrar e nalgunhas delas constrúense catedrais. Este período coñécese como Baixa Idade Media e é durante esta época que se desenvolve o movemento

filosófico máis importante da Europa medieval: a escolástica. A **escolástica** comeza a desenvolverse no século XI, acada o esplendor no XIII e entra en crise no XIV. Coñécese con este nome por ser a filosofía que se ensinaba nas escolas medievais, e caracterízase polos intentos de síntese da relixión cristiá e dos edificios conceptuais da filosofía antiga.

Na formación deste movemento filosófico destacan autores como Pedro Abelardo e Anselmo de Canterbury. **Pedro Abelardo** creou o **método escolástico**, que consistía na lectura dun texto (lectio), a formulación dunha cuestión ou asunto a aclarar (quaestio) e a procura dunha resposta que resistise todas as posibles obxeccións que se lle puidesen facer (disputatio). A creación máis coñecida de **Anselmo de Canterbury** é o **argumento ontolóxico**, un argumento que intenta demostrar a existencia de Deus a partir da súa esencia ou da súa definición: todos somos capaces de concibir a idea de Deus coma aquel ser que é o máis perfecto que pode pensarse; pois ben, ese ser ten necesariamente que existir, xa que se non existise non sería totalmente perfecto porque lle faltaría a perfección da existencia; e entón non sería o ser máis perfecto que pode pensarse, xa que poderíamos pensar noutro ser que tivese todas as perfeccións de Deus e, ademais, a existencia. Polo tanto, se Deus non existe, a idea de Deus é contraditoria.

4. 2. O REDESCUBRIMENTO DE ARISTÓTELES

Ademais da síntese de razón e fe que levan a cabo os primeiros autores da escolástica e que xa estaba presente no pensamento cristián dende a patrística, o pensamento escolástico do período de esplendor deste movemento no século XIII está caracterizado polo **redescubrimento de Aristóteles**. O pensamento filosófico dos primeiros séculos da Idade Media está dominado polo platonismo de Agostiño, e o pensamento de Aristóteles era case compeltamente descoñecido ao térense perdido as súas obras tras das invasións bárbaras. Non obstante, coa expansión do islam por Oriente Medio, os filósofos musulmáns entran en contacto coa obra do estaxirita, tradúcena ao árabe e tratan de harmonizar as súas ideas co islam.

Algúns filósofos que xogan un papel destacado na recuperación e interpretación do pensamento de Aristóteles son Avicena e Averroes. **Avicena**, tratando de axustar as ideas de Aristóteles cos principios da relixión islámica, crea unha división conceptual moi importante no pensamento de Tomé de Aquino e en xeral na filosofía posterior: a de esencia e existencia. A **esencia** é aquilo que unha cousa é, mentres que a **existencia** é o feito de que esa cousa se dea na realidade: así, no acto de creación, Deus dá a existencia a todas as cousas que se dan na realidade, o acto de creación materializa as esencias de todo canto existe. Así, Avicena compatibiliza o aristotelismo coa crenza na creación a partir da nada. **Averroes**, pola súa banda, trata de interpretar o sentido orixinario da

obra de Aristóteles chegando a afirmar, por exemplo, que o mundo é eterno e a alma humana é inmortal, e opoñéndose así á ortodoxia musulmá. Ademais, defendeu a doutrina da **dobre verdade**: as verdades da filosofía e da teoloxía son independentes entre si, e hai verdades de razón inadmisibles para a fe e viceversa.

A partir do século XII, e grazas sobre todo ao labor dos filósofos e comentaristas musulmáns, comeza a recuperación de Aristóteles no contexto cristián: as súas son traducidas ao latín dende o árabe e, a partir do século XIII, dende os orixinais gregos. Así comezan a desenvolverse as sínteses entre o cristianismo e o pensamento aristotélico, entre as que destaca a de Tomé de Aquino.

5. TOMÉ DE AQUINO

5. 1. VIDA, OBRA E CARACTERIZACIÓN XERAL DO PENSAMENTO DE TOMÉ

Tomé de Aquino (1224-1274) nace no castelo de Roccasecca, próximo á cidade de Aquino, nunha familia nobre. Contra os desexos da súa familia ingresa na orde mendicante dos dominicos e estuda en París, onde entra en contacto con Alberte Magno e, a través desde, cos escritos de Aristóteles. Ensina na universidade de París e convértese en conselleiro papal en Italia. Á súa volta a París atópase con importantes controversias na interpretación da obra aristotélica, o que o leva a criticar con dureza as teses averroístas en favor da súa propia interpretación máis adecuada aos principios da relixión cristiá. Cara ao final da súa vida trasládase a Nápoles e é chamado polo Papa para participar no concilio de Lión, pero morre polo camiño.

As súas obras máis importantes, nas que trata de harmonizar o cristianismo co aristotelismo, aclarar cuestións teolóxicas problemáticas e defender a fe cristiá fronte aos infieis e herexes, son *Sobre o ente e a esencia*, *Escritos sobre os catro libros das sentenzas*, *Suma contra xentís* e *Suma teolóxica*. A partir do seu aristotelismo, Tomé desenvolve unha visión da realidade como formada por incividuos particulares, que explica a través de conceptos como potencia e acto, materia e forma, as catro causas ou a teleoloxía; e combina esta explicación coa súa crenza nun Deus transcendente, todopoderoso e omnisciente que é o creador de todo o que existe.

5. 2. A REALIDADE

Continuando coa idea de Avicena, Tomé considera que en todos os seres que vemos e tocamos podemos distinguir a súa esencia e a súa existencia. A **esencia**, o que unha cousa é, é para Tomé a **potencia** de ser, é dicir, a capacidade e potencialidade para ser que pode estar ou non actualizada. A **existencia**, en cambio, é o **acto** de ser, é dicir, o feito de que a esencia dunha cousa se materialice na realidade.

A partir destes conceptos, Tomé explica a creación *ex nihilo*: todas as esencias están na mente divina, tal e como xa pensaba Agostiño, e no acto de creación Deus actualiza algunhas destas esencias, é dicir, dálles a existencia. Ademais, tamén explica a diferenza entre Deus e as criaturas: as criaturas teñen unha esencia pero poden ter ou non ter existencia; en Deus, en cambio, esencia e existencia coinciden, polo que Deus é un ser simple e debe existir por forza. Por iso dicimos que Deus é un ser **necesario** mentres que todos os demais seres son **continxentes**.

Ademais, Tomé non só explica a diferenza entre Deus e as criaturas senón tamén as diferenzas que se dan entre os distintos seres que existen na realidade. Para isto, ademais dos conceptos de esencia e existencia, emprega os conceptos aristotélicos de **materia** e **forma**. Algunhas criaturas, as criaturas materiais coma os seres humanos, os animais ou as plantas, teñen unha esencia composta por materia e forma; outras, os anxos, teñen unha esencia que se compón unicamente de forma. Ademais, dentro das criaturas compostas por materia e forma, os seres humanos ocupan un lugar especial ao seren os únicos que posúen unha alma inmortal que pode acceder á salvación eterna. A realidade está entón ordenada de xeito xerárquico: no cumio da xerarquía está Deus, cuxa esencia coincide coa súa existencia. Debaixo de Deus están as criaturas, cuxa esencia e existencia foron unidas por Deus no acto de creación. E, dentro das criaturas, no punto máis alto están os anxos, que son inmateriais ou criaturas que só teñen forma; e a continuación están as criaturas materiais ou compostas de materia e forma, entre as cales ocupan o lugar máis elevado os seres humanos por ter alma inmortal, a continuación os animais e plantas por ser seres vivos aínda que non teñan alma inmortal, e por último os seres inanimados.

5. 3. AS RELACIÓNS FE – RAZÓN

5. 2. 1. A TEOLOXÍA NATURAL

A cuestión de como harmonizar os principios da relixión cristiá coñecidos pola fe e as verdades racionais da filosofía está presente en todo o pensamento medieval, e é unha das preocupacións centrais dos filósofos escolásticos. Tomé de Aquino propón unha visión distinta á de Agostiño da relación entre estas dúas fontes de coñecemento. Para Agostiño, fe e razón apuntaban a unha mesma verdade pero cumprían funcións distintas en relación á procura desta: a fe ditaba cales eran as verdades que debiamos aceptar, e a razón axudábanos a comprendelas.

Para Tomé, en cambio, a fe e a razón son dúas formas distintas de saber, e cada unha delas ten un ámbito propio e chega a unhas determinadas verdades. Así, hai verdades que só poden ser coñecidas pola fe, como as relativas á vida e milagres de Xesús que coñecemos pola escritura. Tamén hai

verdades que só poden ser coñecidas pola razón, como son as verdades da ciencia, relativas ao mundo natural. Por último, existe un terceiro tipo de verdades que son accesibles tanto pola fe como pola razón, constituído polas verdades relixiosas que podemos coñecer racionalmente. Estas verdades, entre as que se atopan a existencia de Deus, a inmortalidade da alma humana ou a creación do mundo por Deus. O ámbito do coñecemento racional destas verdades, chamadas **preámbulos da fe**, coñécese como **teoloxía natural**. Razón e fe, entón, aínda que compartan o dominio da teoloxía natural, teñen tamén cadanseu ámbito autónomo, distanciándose así Tomé de Agostiño e da súa consideración de fe e razón como indisolubles; e, aínda que sexan conciliables, a fe ten primacía sobre a razón no caso de darse algún conflito.

TEXTO ABAU

TOMÉ DE AQUINO

Suma contra os xentís, Libro 1, cap. 7

En canto a que a verdade da razón non é contraria á verdade da fe cristiá. Malia que a citada verdade da fe cristiá exceda a capacidade da razón humana, aínda así, aquelas que son inspiradas pola razón de xeito natural, non poden ser contrarias a esta verdade. Pois o que é innato á razón por natureza é evidente que é extremadamente veraz, ata tal punto que non é posible pensar que sexa falso. E tampouco é lícito crer que é falso o que se ten a partir da fe, logo de ser confirmado de maneira tan evidente por Deus. Así pois, xa que só o falso é contrario ao verdadeiro, como se demostra claramente ao examinar as súas definicións, é imposible que a citada verdade da fe sexa contraria a estes principios que a razón coñece por natureza. Así mesmo, o que é infundido polo docente na alma do discípulo contén o saber do mestre, a non ser que ensine de xeito ficticio, o que non é lícito dicir de Deus. E o coñecemento dos principios que nos son coñecidos por natureza foi inspirado en nós por Deus, xa que el mesmo é o autor da nosa natureza. E tamén a divina sabedoría contén estes principios. E así, todo o que é contrario a estes principios, vai en contra da divina sabedoría. Pois ben, isto non é posible de Deus. Logo, o que se obtén da revelación divina mediante a fe non pode ser contrario ao coñecemento natural.

TOMÉ DE AQUINO; *Suma contra os xentís*, Libro 1, cap. 7

5. 2. 2. A EXISTENCIA DE DEUS. AS CINCO VÍAS.

A existencia de Deus é un dos preámbulos da fe máis importantes, é dicir, unha das principais verdades relixiosas que poden ser explicadas racionalmente e que forman, logo, parte do eido da teoloxía natural. A existencia de Deus coñecémola pola fe, é unha verdade revelada nas escrituras, pero tamén pode ser demostrada mediante a razón. Ademais, dado que non é unha verdade evidente, como amosa o feito de que existan persoas que non cren en Deus, é necesario levar a cabo este labor de argumentación racional para explicar e defender esta verdade.

De acordo coa súa visión da relación entre fe e razón, Agostiño non desenvolvera ningunha proba racional da existencia de Deus, xa que non consideraba que fose competencia da razón determinar que era ou non era verdade, senón só aclarar aquelas verdades que xa coñeciamos pola fe. É dicir, había que crer para entender. Os autores da escolástica, non obstante, ven a relación entre fe e razón como algo máis complexo, e desenvolven argumentos racionais para demostrar a existencia de Deus porque, ás veces, tamén entender pode axudarnos a crer. En xeral existen dous tipos de argumentos para demostrar a existencia de Deus: os argumentos *a priori* e os argumentos *a posteriori*. Os argumentos *a priori* non parten da experiencia senón da propia definición de Deus: o exemplo máis coñecido é o argumento ontolóxico de Anselmo. Os argumentos *a posteriori* parten da experiencia, é dicir, do que podemos observar mediante os sentidos.

Os argumentos desenvolvidos por Tomé para demostrar racionalmente a existencia de Deus pertencen ao segundo grupo. Segundo este autor, os argumentos *a priori* coma o de Anselmo poden perfectamente ser válidos, pero non resultan evidentes para os seres humanos. Isto é así porque, se ben a esencia de Deus implica necesariamente a existencia, se ben Deus é o único ser necesario ou o único ser cuxa existencia consiste precisamente en existir, os seres humanos non podemos coñecer a esencia de Deus. Somos finitos e imperfectos, e só podemos coñecer a esencia de Deus por **analogía**, é dicir, mediante a comparación con outros seres dos que si podemos ter coñecemento directo.

Por este motivo, para demostrar a existencia de Deus de xeito que esta resulte evidente para os seres humanos, debemos acudir a probas *a posteriori*. Tomé desenvolve entón cinco probas racionais nas que pretende demostrar a existencia de Deus partindo da experiencia sensible do mundo que nos rodea e de algúns conceptos do pensamento de Aristóteles. Estas probas coñécense como as **cinco vías**. A primeira vía ou **vía do movemento** parte do principio aristotélico de que todo o que se move é movido por outro: se todo o que se move é movido por outro, porque o movemento é un paso da potencia ao acto e isto só pode producirse se a potencia de aquilo que se move é actualizada por algo que xa ten o movemento en acto, entón cada cousa que se move está movida por outra cousa, e esta outra cousa está á súa vez producida por outra. Pois ben, teremos que admitir que, ou ben existe unha cadea infinita de motores, é dicir, unha cadea infinita de cousas que moven outras cousas, ou ben admitimos que existe un primeiro motor inmóbil que é a causa última do movemento de todos os demais seres. E ese motor inmóbil é Deus.

A segunda vía ou **vía das causas eficientes** parte de que cada cousa que sucede ten unha causa eficiente. Se isto é así, ou ben as causas do que sucede teñen á súa vez outras causas nunca cadea

infinita de causas, ou ben existe un ser que, sendo incausado, é a causa última de todo cando sucede na realidade. Este ser é Deus.

A terceira vía ou **vía da continxencia** baséase na continxencia dos seres que vemos ao noso arredor. Todos estes seres, todas as cousas, son continxentes, é dicir, existen pero poderían non existir. Se algo é continxente e, polo tanto, non ten que existir forzosamente, entón houbo algún momento no que non existiu, é dicir, comezou a existir nun determinado momento. E, se todos os seres son continxentes, entón houbo algún momento no que nada existiu. Mais, se admitimos isto, entón agora tampouco podería existir nada, porque a aquilo que non existe só lle pode dar a existencia algo que xa existe. É falso que nada exista, polo tanto temos que admitir a existencia dun ser necesario que existe de maneira forzosa, que sempre existiu e que é a causa da existencia de todo o demais.

A cuarta vía ou **vía dos graos de perfección** baséase na existencia de seres que posúen certas perfeccións en menor ou menor grao. Por exemplo, existen seres máis fermosos ou bos ca outros. Pois ben, aquilo que ten unha determinada perfección no grao máximo é a causa de que esa perfección en grao menor en todas aquelas cousas nas que está presente. Así, igual que o lume, que ten o calor en grao máximo, é a causa da calor de todas as cousas, ten que haber un ser que posúa a beleza, a bondade e todas as demais perfeccións en grao máximo, e que sexa causa de todas as perfeccións que podemos observar nas cousas. Ese ser que posúe todas as perfeccións en grao máximo é Deus.

A quinta vía ou **vía da orde do universo** ou **da finalidade** baséase na concepción teleolóxica da realidade que Tomé comparte con Aristóteles. Todo o que existe no universo ten un fin, actúa de acordo con algún propósito, e polo tanto actúa orientado cara ao mellor. Mais isto tamén ocorre cos seres que non teñen intelixencia, coma os seres inanimados. Os seres inanimados só poden actuar orientados cara ao mellor se son dirixidos por algún outro ser que si teña intelixencia, como cando a frecha é dirixida polo arquero. Por tanto, se os seres carentes de intelixencia actúan de acordo cun fin, ten que haber un ser intelixente que os dirixa cara a tal fin. Este ser é Deus.

6. GUILLERME DE OCKHAM E A CRISE DA ESCOLÁSTICA

No século XIV, dentro da propia escolástica, prodúcese un profundo cuestionamento das grandes sínteses de fe e razón que caracterizaran este movemento filosófico. Este cuestionamento, no que xoga un papel fundamental Guillermo de Ockham, derivará nunha crise do pensamento escolástico e na proposta dunha fe e unha razón irreconciliables e autónomas, abrindo así o camiño para a

superación do pensamento medieval e o desenvolvemento da filosofía moderna, baseada precisamente na autonomía da razón.

O pensamento de Guillermo de Ockham baséase na absoluta omnipotencia divina. De acordo con isto, a configuración da realidade tal e como a coñecemos é froito da vontade absolutamente libre e ilimitada de Deus. Todo é absolutamente contingente, todas as cousas que existen poderían existir ou poderían ser doutra maneira. Se Deus quixese que os corpos ascendesen en lugar de caer, así sería. As cousas non teñen por que obedecer a nengunha lóxica, porque se tivesen que facelo entón significaría que a vontade de Deus está suxeita a certas regras, e isto entraría en contradición coa súa omnipotencia. Polo tanto, a realidade é produto unicamente da vontade absolutamente libre de Deus, e esta doutrina coñécese co nome de **voluntarismo**. De acordo co voluntarismo ockhamista, a razón non pode axudarnos a comprender como debería ser a orde do real, pois esta non responde máis cá vontade de Deus; e tampouco pode axudarnos a coñecer a Deus nin a demostrar a súa existencia. A existencia de Deus é unicamente un asunto de fe, e fe e razón son dous ámbitos radicalmente distintos e autónomos entre si.

O único que podemos coñecer pola razón son os seres particulares, e as esenciais universais destes, comoa a esencia do triángulo ou do ser humano, que Agostiño e Tomé crían que se atopaban na mente divina, non son máis có produto dun proceso de abstracción que facemos a partir dos datos particulares da experiencia. Esta postura coñécese co nome de **nominalismo**, porque considera que a esencia universal non ten unha existencia separada das cousas, senón que simplemente é un nome mediante o que reunimos unha serie de individuos nos que observamos características similares.

Hay que sostener, pues, que todo universal es una realidad singular, y que, por lo tanto, no es universal sino en la significación, porque es signo de muchos. Y esto es lo que dice Avicena en el libro V de la Metafísica: “Esta forma, aunque, comparada con los individuos, es universal, sin embargo, comparada con el alma singular, en la cual está impresa, es individual, ya que es una de las formas que están en el entendimiento”. Quiere decir que el universal es una intención singular del alma, apta naturalmente para ser predicada de muchos, de suerte que por ese hecho de tener aptitud para ser predicada de muchos, no tomada por sí, sino por esos muchos, se la llama universal, y por el hecho de ser una forma existente realmente en el entendimiento, se la llama singular. Y así, “singular”, dicho en el primer sentido, se atribuye al universal, pero no tomado en el segundo sentido; a la manera como decimos que el sol es causa universal, y, sin embargo, es verdaderamente una realidad particular y singular, y, por lo mismo, una causa, singular y particular.

Guillermo de Ockham, *Suma de lóxica*

Por este motivo, a partir do voluntarismo e o nominalismo de Ockham, filósofos como como Roger Bacon ou Jean Buridan comezan a desenvolver un crecente interese pola experiencia como fonte de coñecemento e polo **estudo experimental da natureza**, contribuindo así a sentar as bases da ciencia moderna.

TEMA 5. O RACIONALISMO DE RENÉ DESCARTES

1. A MODERNIDADE. XURDIMENTO E SENTIDO DO NOVO PARADIGMA.

1. 1. CONTEXTO HISTÓRICO.

O tránsito da Idade Media á Idade Moderna está marcado por profundas transformacións económicas, sociais e políticas que acompañan os cambios culturais que darán lugar no século XVII a propostas filosóficas coma a de Descartes. As monarquías reforzan o seu poder, comezando un camiño que leva do feudalismo medieval aos Estados modernos. O descubrimento de América polos europeos transforma a imaxe do mundo coñecido; a colonización deste continente provoca ademais importantes cambios económicos. Ao mesmo tempo, prodúcense importantes avances científicos e técnicos que transforman a imaxe que os seres humanos tiñan do universo e do seu lugar neste. Neste contexto, aparece unha renovada preocupación polo ser humano, alimentada pola recuperación dos autores grecolatinos, que se reflicte na arte, a literatura e a filosofía. Esta época de florecemento cultural inspirado pola revalorización da antigüidade, que comeza en Italia no século XIV e se estende por Europa nos séculos XV e XVI coñécese como Renacemento.

O século XVII, durante o que Descartes desenvolve o seu pensamento, tamén está marcado por importantes acontecementos nos ámbitos relixioso, político e cultural. A Reforma relixiosa iniciada por Lutero no século XVI esténdese rapidamente, provocando por parte da Igrexa católica unha reacción que se materializa na Contrarreforma. Moitos países do norte de Europa adoptan o protestantismo, mentres que os do sur manteñen o catolicismo. Isto dá lugar a conflitos e guerras relixiosas que finalizan coa paz de Westfalia en 1648, mediante a cal os Estados europeos acordan que cada príncipe ten a potestade de decidir sobre a relixión que deben profesar os seus súbditos. O século XVII asiste tamén á decadencia do Imperio español e ao ascenso de novas potencias como Francia, Holanda e Inglaterra. O absolutismo consolídase como forma de goberno, culminando o proceso de acumulación de poder polos monarcas europeos que viña tendo lugar dende o declive do feudalismo. Ademais, no eido da cultura, o XVII é o século do Barroco, caracterizado polo interese por temas coma o soño ou a confusión entre aparencia e realidade, tamén presentes na filosofía da época.

1. 2. O RENACEMENTO.

O pensamento medieval entra en crise no século XIV, sobre todo a partir do voluntarismo e o nominalismo de Guillerme de Ockham e do desenvolvemento dun novo interese polo estudo experimental da natureza en autores como Jean Buridan e Roger Bacon. Os ámbitos da razón e da fe, cuxa unión constituíra a característica máis importante da filosofía medieval, quedan

definitivamente separados. De acordo con isto, as cuestións humanas comezan a ter unha maior relevancia nos distintos saberes ou na arte. É dicir, prodúcese un desprazamento dende o teocentrismo medieval cara ao **antropocentrismo renacentista**, e dáse un novo valor á individualidade e á liberdade para decidir sobre o propio destino. Este renovado interese polo ser humano ten lugar da man do redescubrimento da cultura grecolatina, e dá lugar ao movemento intelectual coñecido como **humanismo**, dentro do cal destacan obras filosóficas coma o *Discurso sobre a dignidade humana* de **Giovanni Pico della Mirandola**, que defende a liberdade de pensamento e de opinión.

De acordo con esta revalorización dos asuntos humanos, e no contexto das profundas transformacións políticas da época, florece unha preocupación polas cuestións políticas que adopta un enfoque moi distinto do medieval. Nesta renovación do pensamento político xoga un papel fundamental **Nicolau Maquiavelo**. Mentres que tradicionalmente as teorías políticas foran **normativas**, é dicir, teorías sobre como debería estar organizada a sociedade, Maquiavelo adopta na súa obra *O príncipe* un enfoque **descriptivo**, é dicir, non se ocupa de como debería ser a cidade senón de como é, como funcionan as relacións de poder e que estratexias debe poñer en práctica quen queira acadalo e conservalo. Deste xeito, a ética e a política, que ata ese momento estiveran estreitamente relacionados, pasan a ser ámbitos autónomos: a arte da política, que é a arte de obter e conservar o poder, non está suxeita a consideracións morais, como ocorría no pensamento antigo ou medieval. Pola súa banda, autores coma Jean Bodin, Johannes Althusius e Hugo Grocio reflexionan sobre cuestións que se converterán en centrais no pensamento político moderno, coma a orixe e a lexitimidade do poder, a soberanía ou o dereito natural.

No Renacemento tamén teñen lugar unha serie de transformacións radicais na maneira na que os seres humanos comprendían o universo e aspiraban a coñecelo. A imaxe aristotélica dun cosmos ordenado, finito, xeocéntrico, composto por esferas concéntricas e dividido nas rexións sublunar e supralunar é posto en cuestión por filósofos da natureza como Giordano Bruno e Bernardino Telesio. O mesmo ocorre co concepto tradicional de ciencia: fronte ao aristotelismo, que entendía a ciencia como coñecemento necesario dos principios, **Francis Bacon** propón unha ciencia baseada na **indución**, é dicir, na observación dos feitos particulares e na determinación a partir dos datos da experiencia das leis que rexen o mundo natural. Aínda que o método adoptado polo coñecemento científico posterior non sexa o indutivo senón o hipotético-dedutivo creado por Galileo, a insistencia de Bacon na importancia da observación e a experimentación inflúe profundamente na investigación científica moderna. Bacon defende a necesidade de liberarnos dos prexuízos ou ídolos que escurecen o noso coñecemento da realidade: os **ídolos da tribo**, ou a nosa tendencia natural a elaborar xeralizacións apresuradas e inxustificadas; os **ídolos da caverna**, ou os prexuízos propios

da personalidade de cada persoa, da súa educación ou das súas experiencias vitais; os **ídolos do foro**, ou os erros que proceden da ambigüidade e inexactitude da linguaxe que empregamos para comunicarnos; os **ídolos do teatro**, ou as concepcións erróneas que herdamos da tradición filosófica.

De acordo con esta nova actitude, que critica a visión tradicional tanto da ciencia coma do propio universo, prodúcense unha serie de avances científicos a partir do século XVI. A proposta dun **modelo heliocéntrico** por **Copérnico**, que despraza a Terra do centro do universo para convertela nun astro máis arredor do Sol, enfróntase a algunhas das conviccións máis profundas da sociedade da época. **Tycho Brahe** fai numerosas observacións e elabora a partir destas un detallado catálogo de estrelas. Baseándose nas observacións de Brahe e no modelo heliocéntrico de Copérnico, **Johannes Kepler** describe mediante tres **leis** o movemento dos planetas arredor do Sol. Galileo Galilei perfecciona o telescopio e fai observacións do relevo da superficie da Lúa, as manchas solares, as fases de Venus ou os satélites de Xúpiter, que poñen en cuestión a imaxe aristotélica do cosmos. Ademais, desenvolve un método de investigación que se convertirá na base da ciencia moderna. Este é o **método hipotético-dedutivo**, que consiste na elaboración de hipóteses que dean unha explicación aos fenómenos observados, na realización de **experimentos** controlados para poñer a proba esas hipóteses e, unha vez verificadas as hipóteses, na descrición das regularidades naturais mediante leis matemáticas. Por último, como culminación deste proceso de transformación da imaxe tradicional do universo e da ciencia, **Isaac Newton** logra, mediante a **lei da gravitación universal**, explicar mediante unha mesma fórmula matemática tanto os fenómenos celestes como terrestres.

O cosmos aristotélico, heteroxéneo, xerárquico, teleolóxico, é substituído por un **universo homoxéneo**, é dicir, sen rexións diferenciadas; **mecanicista**, é dicir, dominado unicamente pola causalidade eficiente; e **determinista**, é dicir, completamente suxeito a esta causalidade. A ciencia antiga e medieval, que, seguindo tamén o exemplo de Aristóteles, era entendida como saber dos principios, dá paso á ciencia moderna que, de acordo co método proposto por Galileo, aspira a unha descrición dos fenómenos mediante leis matemáticas que permita facer predicións e dominar a natureza. Por este motivo, este conxunto de transformacións que comezan con Copérnico e rematan con Newton coñécense como **revolución científica**; porque non se trata simplemente dun conxunto de avances senón da configuración dun novo universo e dunha nova ciencia.

2. DESCARTES.

2. 1. VIDA E OBRA.

René Descartes nace en 1596, fillo dun conselleiro do Parlamento de Bretaña. Estuda no colexio xesuíta de La Flèche, onde se interesa polas matemáticas, cuxo rigor e exactitude contrastaba coa tradición escolástica baseada nos argumentos de autoridade. Tras da finalización dos seus estudos segue a carreira militar, que o leva a viaxar a varios países europeos. Nunha destas viaxes, segundo relata o propio Descartes, ten un soño do que tira a idea de procurar un camiño seguro cara á verdade a través da razón, que se materializa no desenvolvemento do método. Cando remata os seus servizos no exército establécese en Holanda, nun ambiente de relativa tolerancia pouco habitual na Europa do século XVII. As súas obras comezan a publicarse e difundirse por toda Europa cara a 1640, destacando títulos coma o *Discurso do método*, as *Regras para a dirección do espírito* ou as *Meditacións metafísicas*. A súa fama gáñalle unha invitación á corte da raíña Cristina de Suecia, quen quería recibir clases do filósofo. Descartes acepta a invitación pero a súa saúde debilítase por causa da dureza do inverno en Estocolmo, e morre en 1650.

2. 3. O PROXECTO CARTESIANO DE REFUNDACIÓN DO COÑECEMENTO.

Dende o seu paso por La Flèche e o seu posicionamento crítico con respecto da tradición escolástica e clásica, a preocupación fundamental que percorre a obra de Descartes é a de refundar o edificio do coñecemento sobre unha base sólida. Esta base xa non pode vir dada pola autoridade dos filósofos antigos, polo razoamento siloxístico aristotélico ou pola revelación ou a iluminación relixiosa. Guillerme de Ockham separara no século XIV os ámbitos da razón e da fe amosando que a vontade divina non estaba suxeita a ningún tipo de racionalidade e que os universais non eran máis ca nomes que os seres humanos dabamos para comunicarnos mellor aos individuos dun mundo irredutiblemente particular. Por iso, a reconstrución do edificio do coñecemento non vai depender da posibilidade de captar os universais da mente divina, senón da de atopar un camiño seguro, unha maneira de conducir a nosa razón ou **método** que poida levarnos a un coñecemento indubidable a partir de bases sólidas. A reflexión filosófica non vai partir de Deus nin dunha realidade eterna e inmutable como as Ideas platónicas, senón do **suxeito** pensante. O proxecto cartesiano, o proxecto propiamente moderno, é o dunha razón que non precise de nada máis ca de si mesma para fundamentar un coñecemento certo, indubidable. Por este motivo, pola súa desconfianza nos argumentos de autoridade e pola importancia que outorga á razón na procura da verdade, considérase a Descartes un filósofo **racionalista**.

2. 2. DA DÚBIDA METÓDICA Á PRIMEIRA VERDADE.

Descartes toma as matemáticas como modelo de coñecemento rigoroso e certo. Fronte a isto, o saber filosófico parece estar sempre atravesado por controversias e dúbidas, e os problemas filosóficos nunca parecen obter solucións seguras e definitivas. O pensamento cartesiano está

motivado por un intento de reconstruír todo o coñecemento, especialmente o filosófico, coa claridade e o rigor das matemáticas. Para lograr isto, para atopar verdades indubidables que permitan o avance seguro da ciencia, a proposta é a seguinte: debemos dubidar de absolutamente todos os nosos coñecementos, e, se despois de ter dubidado de todo, hai algunha verdade que non poidamos senón aceptar de forma absolutamente clara e incuestionable, esa verdade será a base sobre a que comezar a reconstruír o coñecemento. Esta dúbida, condición previa para a procura dun coñecemento seguro, prodúcese en varias fases.

En primeiro lugar, debemos dubidar dos **sentidos**: constantemente experimento percepcións incorrectas e polo tanto teño que aceptar que o coñecemento sensible non é infalible; mais, se os meus sentidos me enganan algunhas veces, como podo saber que non me estar a enganar sempre? En segundo lugar, non só debemos dubidar que os datos que os sentidos nos proporcionan do mundo sexan correctos, senón que a propia existencia dun mundo exterior que estamos a percibir pode ser posta en cuestión, xa que podería ser un **soño**: cando soñamos pensamos que estamos a experimentar o mundo real, mais no momento de espertar descubrimos que non era así; como podemos estar seguros de non estar soñando todas as nosas percepcións? En terceiro lugar, incluso se non podemos fiarnos dos sentidos e nin sequera podemos estar seguros de que non estamos a soñar, podemos pensar que hai verdades completamente indubidables como as propias das matemáticas; pois ben, podería ser que existise un **xenio maligno** que nos levase a errar en todos os nosos razoamentos, incluso nos que nos levan ás verdades aparentemente evidentes das matemáticas.

Dado que o que se busca son certezas absolutas, verdades completamente indubidables, a dúbida cartesiana trata de poñer en cuestión todos os nosos coñecementos, todo aquilo que damos por suposto ou que non consideramos que necesite ser demostrado á hora de percibir a realidade. Por iso, falamos de que se trata dunha **dúbida metódica**, é dicir, orientada á procura de verdades indubidables, ao contrario que a dúbida escéptica que pretende concluír que non é posible acadar verdade ningunha; **universal**, é dicir, que afecta a absolutamente todo o coñecemento independentemente da súa orixe, xa sexan os sentidos ou, como no caso das verdades matemáticas, a propia razón; **hiperbólica**, é dicir, radical, que chega ata a esaxeración, a poñer en cuestión o sentido común e todo o que parece verdadeiro ou indubidable.

De acordo coa dúbida cartesiana non podemos estar seguros das nosas percepcións sensibles nin de non estar soñando; nin sequera podemos estar seguros das verdades matemáticas malia parecer indubidables. A cuestión é, despois de ter cuestionado todo canto criamos verdadeiro, queda algunha verdade da que poidamos estar completamente seguros? Hai algunha verdade que resista

esta dúbida metódica, universal e hiperbólica? Pois ben, parece que ningún dos meus coñecementos é indubidable, nin sequera os matemáticos; pero, se estou dubidando, se estou formulando estas preguntas, teño necesariamente que existir. Podo dubidar de todo, da existencia de todas as cousas que creo certas; pero non podo dubidar que eu estou dubidando, e que polo menos é totalmente indubidable que eu exista como suxeito pensante. Esta primeira certeza resúmese na frase “Cogito, ergo sum”, que significa “Penso, logo existo”. A primeira verdade é entón o **cogito**, o suxeito que pensa e dubida.

DESCARTES, texto 3 ABAU

Meditacións metafísicas, Meditación segunda.

Xa que logo, supoño que todas as cousas que vexo son falsas: convénzome de que nada foi de todo como a miña memoria chea de mentiras me representa; penso que non teño sentidos; creo que o corpo, a figura, a extensión, o movemento e o lugar só son ficcións do meu espírito. Que poderá, logo, ser considerado verdadeiro? Se cadra, só unha cousa, que non hai nada certo no mundo.

Mais, que sei respecto de se hai algunha outra cousa diferente destas que veño de xulgar incertas, algunha acerca da cal non poida ter a menor dúbida? Non hai ningún Deus, ou calquera outra potencia que me poña no espírito eses pensamentos? Isto non é necesario, pois quizais poida eu ser quen de producilos por min mesmo. Logo eu, cando menos, non son algunha cousa? Pero neguei xa que tivese sentidos nin ningún corpo. Dubido con todo, pois que se segue diso? Serei tan dependente do corpo e dos sentidos que non poida ser sen eles? Pero convencinme de que non había absolutamente nada no mundo, que non había ningún ceo, ningunha terra, ningún espírito, ningún corpo; non me convencín logo de que tampouco eu non era nada? Non, certamente, eu sen dúbida era algo se me convencera ou simplemente se pensara algunha cousa. Pero hai un non sei qué enganoso, moi poderoso e moi trampulleiro, que emprega toda a súa industria en enganarme sempre. Non hai logo dúbida de que eu son, se el me engana; e engáneme tanto como queira que non poderá endexamais facer que eu non sexa nada, senón que tanto máis pensarei ser algunha cousa. De xeito, que despois de telo ben pensado, e de ter coidadosamente examinado todas as cousas, cómpre concluír, en fin, que esta proposición: *Eu son, eu existo*, é necesariamente verdadeira, cantas veces eu a pronuncie ou a conciba no meu espírito.

RENÉ DESCARTES; *Meditacións metafísicas* (1641), «Meditación 2ª: Da natureza do espírito humano, e de que é máis doado de coñecer que o corpo».

Esta primeira verdade, a miña existencia como suxeito pensante, non é froito dun razoamento, senón que se capta directamente pola **intuición**. Dito doutra maneira, trátase dunha **idea clara e distinta**, é dicir, aparece de forma totalmente manifesta e nítida ante a mente e non é posible confundila con ningunha outra. É completamente evidente e indubidable; por este motivo Descartes fai da claridade e a distinción coa que a intuición coñece o *cogito* o criterio de verdade para determinar cando un coñecemento pode considerarse seguro. O *cogito* convértese así na primeira

verdade indubidable sobre a que descansa a posibilidade da reconstrución do coñecemento. O papel central outorgado á subxectividade individual é a característica do pensamento de Descartes que o converte no primeiro filósofo moderno e que marca un xiro decisivo na historia do pensamento occidental.

2. 3. DA EVIDENCIA DO *COGITO* Á EXISTENCIA DA REALIDADE EXTERIOR.

Unha vez atopada a primeira verdade sobre a que fundar todo o coñecemento, debemos preguntarnos: como pasamos desta primeira verdade a outras? Como podo ir máis alá da existencia do cogito para poder coñecer con certeza algo máis que a miña propia existencia? Pois ben, sendo eu indubidablemente unha cousa que pensa, a miña actividade pensante ten certos contidos. Estes contidos mentais que aparecen ante o suxeito reciben o nome de **ideas** e para Descartes poden ser de tres tipos: adventicias, facticias e innatas.

As **ideas adventicias** son aquelas representacións mentais elaboradas a partir da percepción sensible, do que os meus sentidos captan como o mundo exterior. Por exemplo, casa, a rúa e a persoa que vexo dende a miña ventá. Estas ideas non son seguras, é dicir, non podo saber se corresponden a unha realidade verdadeira, xa que de momento o único que sei de xeito totalmente indubidable é que eu existo como suxeito pensante. Dado que, como xa descubrimos ao sometérmonos á dúbida metódica, non podo fiarme dos sentidos nin de non estar soñando, teño que admitir que non podo facer ningunha afirmación segura sobre as ideas adventicias. As **ideas facticias** son aquelas que a miña mente elabora non como resultado do que perciben os meus sentidos senón por si mesma. Por exemplo, un cabalo alado que imaxino que voa fronte á miña ventá. Trátase de ideas fabricadas no meu interior, elaboradas pola miña conciencia a partir da combinación de elementos distintos. Trátase tamén logo de ideas das que non podo afirmar nada con seguridade, ou de ideas que non poden proporcionarme verdades indubidables que me permitan avanzar na procura do coñecemento. Por último, as **ideas innatas** son aquelas que nin proceden dos sentidos nin son fabricadas pola miña mente. Estas ideas atópanse no meu interior dende o momento do meu nacemento, e son ideas **claras e distintas**, é dicir, aparecen ante a miña conciencia de xeito absolutamente evidente e indubidable e podo captalas pola **intuición** tal e como ocorría coa idea do *cogito*. E entre estas ideas hai unha de especial importancia á hora de emprender o paso dende a primeira verdade ao coñecemento do resto da realidade: a idea de Deus.

A **idea de Deus**, que os seres humanos temos de forma innata para Descartes, é a dun ser infinito, todopoderoso, eterno e omnisciente. Esta é unha idea clara e distinta para a miña conciencia. A cuestión é de onde procede esa idea: corresponde a un ser que existe realmente ou trátase dunha idea

creada pola miña mente sen ningún correlato real? Descartes emprega tres argumentos para demostrar, a partir da idea de Deus, a existencia efectiva deste.

A **primeira proba** da existencia de Deus parte do seguinte interrogante: que tipo de idea é a idea de Deus? En primeiro lugar, podemos afirmar que non é unha idea adventicia, xa que non temos ningún coñecemento de Deus polos sentidos, ningunha percepción sensible que nos poida levar a esta idea. En segundo lugar debemos preguntarnos se se trata dunha idea facticia, pero según Descartes isto tampouco é posible xa que sendo eu un ser finito non podería ter creado por min mesma a idea dun ser infinito. Ten que existir unha proporción estre os efectos e as causas; por exemplo, aquilo que causa calor ten que estar á súa vez quente. Sendo eu finito e ademais perfecto e limitado, tal e como amosa o feito de estar a dubidar dos meus coñecementos, non podería ter creado a idea dun ser infinito, perfecto e ilimitado. Polo tanto, a idea de Deus ten que proceder dun ser que exista realmente e teña estas características. Así, da miña idea de Deus pódese deducir a existencia efectiva dun ser perfecto, ilimitado e infinito.

A **segunda proba** da existencia de Deus parte da miña existencia: sei con total certeza que eu existo, pero que foi o que me deu a existencia? Podo pensar que os meus pais me crearon, mais só crearon o meu corpo e eu son ante todo unha cousa que pensa. Que me deu a existencia como cousa pensante? Que me mantén na existencia en todo momento? Podemos dar dúas respostas a esta cuestión: a primeira, que eu creeime a min mesma e mantéñome na existencia; a segunda, que outro ser foi o que me deu a existencia e me mantén nela. Se me tivese creado a min mesma, se tivese o poder de crearme, teríame creado con máis perfeccións, non tería sentido crearme como un ser imperfecto e limitado; polo tanto, tivo que crearme algo máis poderoso ca min, é dicir, Deus.

A **terceira proba** da existencia de Deus é o **argumento ontolóxico** que xa fora formulado por Anselmo de Canterbury no século XI. Entendemos a Deus como o ser máis grande ou máis perfecto que pode pensarse. Ademais, podemos afirmar que un ser que ten todas as perfeccións e ademais existe é máis perfecto que un que ten todas as perfeccións pero non existe; ou que un ser que existe é máis grande ca outro que comparte todas as súas características pero non existe. Polo tanto, se Deus non existise, sería posible pensar noutro ser que, ademais de ter todos os atributos divinos, tivese ademais a existencia. Deste xeito, estaríamos contradicindo a nosa idea inicial de Deus como o ser máis grande que pode pensarse. En consecuencia, Deus ten necesariamente que existir.

DESCARTES, texto 4 ABAU

Discurso do Método, Parte IV

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

RENÉ DESCARTES; *Discurso do Método, Parte IV.*

A miña propia existencia como suxeito pensante é, entón, a primeira verdade indubidable sobre a que descansa a posibilidade da reconstrución do coñecemento. Ademais, a miña existencia como suxeito pensante lévame a analizar as distintas ideas que aparecen ante a miña conciencia, e entre estas ideas lévame á idea de Deus. Da idea de Deus podo ademais deducir necesariamente a súa existencia efectiva. Mediante este razoamento, Descartes dá unha resposta ao problema do **solipsismo**, é dicir, o problema de como podo saber que existe algo máis ca a miña propia conciencia. Podería ser que eu exista pero que o meu propio corpo, as demais persoas, toda a realidade exterior, non fosen máis ca creacións da miña mente. E a resposta cartesiana é a seguinte: se Deus é un ser perfecto entón ten que ser bo; ademais, Deus existe necesariamente e deume a existencia; polo tanto, non tería sentido que un Deus bo permitise que as miñas ideas claras e distintas fosen falsas. Deste xeito, a partir da idea innata de Deus que se atopa no interior do

suxeito, Descartes refuta definitivamente a hipótese do xenio maligno e afirma a existencia non só xa da miña propia conciencia e de Deus, senón tamén da **realidade exterior**.

2. 4. A REALIDADE. A SUBSTANCIA.

Dado que a través da razón puidemos chegar a afirmar de xeito indubidable a miña existencia como suxeito pensante, a de Deus e a da realidade exterior, xa estamos en condicións de elaborar unha metafísica cuxo concepto clave é a substancia. Descartes entende a **substancia** como “aquilo que existe por si e non necesita de nada máis para existir”. De acordo con isto, distínguense tres substancias, a cada unha das cales lle corresponden determinadas propiedades ou **atributos** que se manifestan baixo distintas formas cambiantes ou **modos**. As tres substancias son a substancia infinita, a substancia pensante e a substancia extensa.

A **substancia infinita** ou *res infinita* é Deus, é dicir, o ser perfecto, infinito e creador de todo o que existe. O atributo da substancia infinita é precisamente a infinitude, e, tratándose dun ser perfecto que non experimenta cambios, non presenta modos. En realidade, de acordo coa propia definición cartesiana de substancia, Deus é o único ser que propiamente existe en por si e non precisa de nada máis para existir, xa que é Deus quen en último termo dá a existencia a todas as demais cousas. Só Deus sería substancia en sentido estrito, polo que Descartes flexibiliza a súa definición inicial de substancia e enténdea agora como “aquilo que existe en por si e, á parte de Deus, non precisa de nada máis para existir”.

De acordo con esta segunda definición, máis ampla, de substancia, pódense distinguir outras dúas ademais da infinita. A **substancia pensante** ou *res cogitans*, é a conciencia, a actividade mental ou a alma, é dicir, a realidade do pensamento, a imaxinación, o sentimento, a dúbida ou o desexo. Eu existo como substancia pensante independentemente da materialidade do meu corpo, tal e como se amosa na primeira verdade. É dicir, a miña conciencia existe por si mesma e non precisa do corpo para existir, é unha substancia separada deste. E o atributo da substancia pensante é o **pensamento**, que pode manifestarse en forma de dous modos: o entendemento e a vontade.

A **substancia extensa** ou *res extensa*, por último, é a materia. O seu atributo é a extensión, é dicir, o feito de existir no espazo ou de ocupar un determinado lugar no espazo. Por este motivo, o atributo que corresponde á substancia extensa é a **extensión**, xa que todo aquilo que ten unha existencia material ten forzosamente unha existencia nun determinado lugar do espazo. Ademais, maniféstase en dous modos que son a forma e a figura coas que se presentan os obxectos do mundo material.

Da concepción cartesiana da realidade derívanse dúas ideas que afectaron profundamente o pensamento posterior. A primeira, que xogou un papel fundamental na configuración da nova cosmovisión que introduce a revolución científica e do programa de investigación da ciencia moderna, é a do universo material como un mecanismo cuxo funcionamento está absolutamente determinado por leis que poden ser coñecidas e expresadas en linguaxe matemática. Trátase dunha visión **determinista** da realidade que recibe o nome de **mecanicismo**, xa que entende todo o material como máquina ou como mecanismo. Isto inclúe os obxectos inanimados pero tamén os animais e plantas, que para Descartes son máquinas ou autómatas sofisticados, e mesmo os seres humanos tomados na súa dimensión corporal. Este universo sometido a leis inamovibles, medible, cuantificable, predecible e, como consecuencia disto, susceptible de ser totalmente dominado, é o universo da ciencia moderna, que pretende precisamente describir de forma completa as leis que rexen o seu funcionamento. Esta cosmovisión mecanicista e determinista moderna entra en crise a principios do século XX, especialmente a partir de tres teorías: a relatividade de Einstein, segundo a cal conceptos como espazo, tempo, velocidade ou masa deixan de ser vistos como absolutos para converterse en relativos a un determinado sistema de referencia, dependentes da velocidade relativa de quen mide e de aquilo que é medido; a mecánica cuántica, que tal como amosan traballos coma os de Schrödinger, substitúe o determinismo mecanicista por unha visión da realidade na que os elementos últimos desta, as partículas subatómicas, seguen comportamentos indeterminados (indeterminismo metafísico) que só poden ser coñecidos cun determinado grao de probabilidade (indeterminismo epistemolóxico); a teoría do caos, que, mediante a súa análise de sistemas que pola súa complexidade son moi sensibles a calquera mínima variación nas condicións iniciais, non nega o determinismo pero si a nosa capacidade de facer prediccións sobre o comportamento destes sistemas coa seguridade que procuraba a ciencia mecanicista moderna.

A segunda é a idea do ser humano como un composto de dúas realidades completamente distintas. Esta idea, coñecida como dualismo antropolóxico dérívase da metafísica cartesiana: os seres humanos somos conciencia e **corpo**, é dicir, converxen en nós dúas substancias distintas que son a substancia pensante e a substancia extensa. Como corpo, o ser humano está sometido ás mesmas leis mecanicistas que o resto de seres materiais, e por iso experimenta fame e sede, enferma e morre. Non obstante, como **alma**, conciencia ou actividade mental, o ser humano non está suxeito ao determinismo mecanicista: o ser humano non só ten unha existencia material senón que tamén ten unha dimensión espiritual que é a alma ou conciencia, que ten libre albedrío e segue a existir tras da morte do corpo. Isto dá lugar ao **problema alma-corpo**, é dicir, a cuestión de que tipo de relación gardan entre si estas dúas dimensións do ser humano se se trata de realidades tan distintas. Como é posible que o corpo execute as ordes da conciencia? Como é posible que a conciencia experimente

dor ou pracer cando o corpo é afectado? Este problema, de gran importancia na filosofía moderna, foi tratado por outros filósofos racionalistas como Spinoza e Leibniz. Ademais, co paso da filosofía moderna á contemporánea, entre os séculos XIX e XX, danse unha serie de críticas ao dualismo antropolóxico de autores como Descartes e Platón, especialmente dirixidas á preeminencia dada pola tradición filosófica occidental á dimensión espiritual por riba da dimensión material do ser humano. Entre estas críticas podemos atopar, por exemplo, as de Marx e Nietzsche, e xa no século XX, a reivindicación que fai Merleau-Ponty do lugar do corpo na reflexión filosófica. Por último, co xurdimento no século XX do ámbito da filosofía da mente, dáse unha certa reformulación do problema alma-corpo do que se ocuparan os autores modernos, agora convertido en problema mente-cerebro: corresponde cada estado mental a un determinado estado neuronal? Poderemos prever e potencialmente provocar calquera estado mental se chegamos a unha comprensión completa do funcionamento do cerebro? Ten sentido falar de estados mentais ou estes non son máis ca unha maneira pseudocientífica de referirnos á única realidade constituída polo cerebro e os seus estados físicos?

2. 5. O MÉTODO E A UNIDADE DAS CIENCIAS.

O proxecto cartesiano era o da refundación do coñecemento sobre bases sólidas. Esta base sólida atópaa na existencia indubidable do *cogito* ou suxeito pensante. Ademais, a partir desta primeira verdade deduce a necesaria existencia de Deus e da realidade exterior, chegando así a propoñer unha metafísica na cal a realidade aparece composta por tres substancias: a infinita, a pensante e a extensa. Para estender a indubidabilidade coa que podemos coñecer ideas coma o *cogito* ou Deus a todo o coñecemento, Descartes propón un conxunto de regras que debe seguir a razón para acadar verdades firmes e indubidables. É dicir, a función do método, tal e como se expresa no *Discurso do método*, é proporcionar un camiño para a procura de verdades en todos os ámbitos do coñecemento que teñan as características da claridade e a distinción que eran propias de ideas coma a do *cogito* ou a de Deus e que constituían para Descartes un criterio de verdade ou de indubidabilidade.

DESCARTES, texto 1 ABAU

Regras para a dirección do espírito, Regra IV

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

nada falso por verdadeiro e, sen gastar as forzas do seu espírito inutilmente, senón sempre aumentando o seu saber progresivamente, chegará ao verdadeiro coñecemento de todo aquilo do que sexa capaz.

Regras para a dirección do espírito, Regra IV: É necesario un método para ir en busca da verdade.

Este método, inspirado no da xeometría, parte da consideración de que existen dúas operacións da razón para acadar o coñecemento: a **intuición**, é dicir, a captación inmediata de verdades evidentes, que aparecen ante a conciencia de xeito claro e distinto, coma o *cogito* ou Deus; e a **dedución**, que permite captar verdades máis complexas, que non poden ser coñecidas de xeito inmediato, mediante un razoamento que ten que seguir varias etapas de xeito ordenado para non dar lugar a erros. De acordo con isto, o método cartesiano consta de catro regras que debe seguir a razón para a procura de verdades indubidables: a **evidencia**, é dicir, non aceptar como punto de partida na procura da verdade nada que non sexa absolutamente evidente, é dicir, nada que non teña as características da claridade e a distinción; a **análise**, é dicir, dividir a cuestión, o problema ou o fragmento da realidade que queiramos coñecer nos seus elementos máis simples, para estudalos de xeito individual; a **síntese**, isto é, unha vez analizados os elementos máis simples dun problema, reconstruílo na súa complexidade para darlle unha resposta global; o **repaso**, é dicir, enumerar os pasos seguidos para estar seguros de non ter omitido ningún e revisar todas as operacións elvadas a cabo pola razón para asegurarnos de non ter cometido ningún erro.

DESCARTES, texto 2 ABAU

Discurso do método, Parte II

Foi isto causa de que eu pensara que se precisaba buscar outro método que, comprendendo as vantaxes destes tres, estivese exento dos seus defectos. E, como a abundancia de leis fornece decote escusas para os vicios, de xeito que un estado está tanto mellor regularmente canto, non tendo senón moi poucas leis, estas son moi estreitamente observadas; así, en lugar dese gran número de preceptos dos que está composta a lóxica, crin que, sempre que tomase unha firme e constante resolución de non deixar de observalos nin unha soa vez, abundaría cos catro seguintes.

Consistía o primeiro en non aceptar xamais ningunha cousa como verdadeira que non coñecese evidentemente ser tal; é dicir, evitar coidadosamente a precipitación e a prevención; e non aceptar nada nos meus xuízos senón aquilo que se presentase tan claramente e tan distintamente ó meu espírito que non tivese ocasión ningunha de poñelo en dúbida.

O segundo, dividir cada unha das dificultades que examinase en tantas partes como fose posible e requirible para mellor resolvelas.

O terceiro, conducir por orde os meus pensamentos, comezando polos obxectos máis simples e máis doados de coñecer, para subir pouco a pouco, como por graos, ata o coñecemento dos máis compostos; e supoñendo mesmo unha orde entre aqueles que non se preceden naturalmente os uns os outros.

E o derradeiro, facer en todo enumeracións tan completas e revisións tan xerais, que estivese seguro de non omitir nada.

Esas longas cadeas de razóns, todas simples e fáciles, das que os xeómetras teñen costume de se serviren para chegar ás súas máis difíciles demostracións, déronme ocasión de imaxinar que tódalas cousas que poder caer baixo o coñecemento dos homes sucédense as unhas ás outras da mesma maneira, e que, soamente con absterse de aceptar como verdadeira ningunha que non o sexa, a gardar sempre a orde precisa para deduci-las unhas das outras, non pode haber entre elas ningunha tan afastada á que finalmente non se chegue, nin tan agachada que non se descubra. E non me foi difícil buscar por cales era necesario comezar, pois sabía xa que era polas máis simples e as máis doadas de coñecer; e, considerando que entre cantos teñen con anterioridade procurado a verdade nas ciencias, só os matemáticos puideron atopar algunhas demostracións, é dicir, algunhas razóns certas e evidentes, non dubidaba que debería comezar polas mesmas que eles tiñan examinado (...).

Discurso do método, Parte II.

O método cartesiano pretende proporcionar un camiño para o avance seguro do coñecemento en todos os ámbitos. Deste xeito, Descartes propón unha visión unitaria das ciencias: mentres que outros autores como Aristóteles consideraban que, ao ocuparse cada ciencia dunha determinada rexión da realidade, o seu método debía ser distinto dependendo do obxecto sobre o que versase cada unha, Descartes propón un único método, un único xeito de conducir a razón válido para todo o coñecemento científico e filosófico. Así, todo o saber constitúe unha única ciencia universal, que se divide nas distintas ciencias particulares do mesmo xeito que o tronco dunha árbore se divide nas súas distintas ramas. A resposta cartesiana ao problema que atopabamos no comezo do seu pensamento, que é precisamente o problema moderno da procura dun coñecemento seguro que non precise dos argumentos de autoridade da tradición nin da revelación relixiosa, senón unicamente da razón, é esta: o método, é dicir, un conxunto de regras que conduzan a razón a verdades firmes e indubidables en todos os ámbitos do saber, e que unifique todos os saberes nunha ciencia universal.

TEMA 6. O EMPIRISMO

1. CONTEXTO HISTÓRICO.

O século XVII nas Illas Británicas está atravesado polo conflito, por unha banda, entre católicos e protestantes, e, por outra, entre a coroa que pretendía manter os seus privilexios absolutistas e o Parlamento que aspiraba a controlar o poder do rei. Esta situación desemboca nunha guerra civil en 1642, que remata coa vitoria das forzas parlamentarias e coa execución do rei e a proclamación da república. En 1660 restáurase a monarquía dos Estuardo pero, cando Carlos II é sucedido por Xacobe II, un rei católico, as tensións co parlamento de maioría protestante agrávanse, e en 1688 ten lugar a Revolución Gloriosa que leva ao destronamento de Xacobe II e á coroación de Guillerme de Orange. A partir deste momento establécese definitivamente o control parlamentario sobre o rei, e os conflitos relixiosos deixan paso a un período de estabilidade política e desenvolvemento socioeconómico no que tamén se procude un considerable aumento de poder da burguesía, que ve os seus intereses apoiados polo goberno liberal instaurado tras da Revolución. Nesta situación, favorable ao comercio e á economía capitalista, séntanse as bases para a Revolución Industrial que comeza en Inglaterra no século XVIII.

Esta situación propicia o desenvolvemento dun clima intelectual que, no ámbito da filosofía, está marcado por dúas preocupacións fundamentais: o coñecemento, a súa orixe e validez, e a posibilidade do avance científico e técnico que xoga un papel tan importante no século XVIII; e o poder político, a súa orixe e lexitimidade, e a súa relación coas cuestións éticas e relixiosas.

2. CARACTERIZACIÓN XERAL DO PENSAMENTO EMPIRISTA.

A cuestión moderna por excelencia é a da certeza, a da posibilidade de acadar un coñecemento indubidable da realidade. Como xa sabemos, esta cuestión guiara a proposta racionalista de Descartes, que tratou de reconstruír o edificio do coñecemento sobre a certeza que o suxeito pensante tiña da súa propia existencia e de determinar un conxunto de regras que permitisen avanzar con seguridade a todas as ciencias. A centralidade desta preocupación no pensamento moderno non é allea ao importante desenvolvemento que acadan as ciencias nesta época e á preocupación por como establecer criterios de fiabilidade que permitan un avance seguro destas. Ademais, no contexto moderno, os contidos do coñecemento, ou os contidos mentais en xeral, son entendidos como ideas. Coñecer é adquirir ideas, e polo tanto unha reflexión sobre o coñecemento implica unha análise da orixe das ideas que se atopan na mente e da súa fiabilidade. Podemos reformular entón o problema moderno da certeza como problema da orixe e da validez das ideas que constitúen o coñecemento humano.

Os autores racionalistas, como Descartes, Spinoza e Leibniz, responden a esta cuestión amosando desconfianza cara ás ideas procedentes da experiencia sensible e considerando que os seres humanos posuímos certas ideas innatas que constitúen unha base máis sólida para procurar un coñecemento que siga o modelo de claridade e distinción das matemáticas. Por este motivo, outorgan á razón un papel máis importante có da experiencia na procura do coñecemento.

Non obstante, fronte ás propostas racionalistas, que teñen lugar no continente europeo, onde existía unha importante tradición de defensa da especulación racional como vía de acceso á verdade, nas Illas Británicas desenvólvese un enfoque distinto sobre esta cuestión a partir dunha tradición de defensa da experiencia como fonte de coñecemento que se remonta á Idade Media, a Roger Bacon e ao interese nominalista polas ciencias particulares, e ten como figura máis importante no Renacemento a Francis Bacon. Este enfoque ou movemento filosófico coñécese como **empirismo**, é especialmente relevante nos séculos XVII e XVIII e ten como representantes principais a John Locke e David Hume, que se ocupan de cuestións relacionadas co coñecemento e coa teoría moral e política.

Os autores empiristas rexeitan a existencia de ideas innatas e pensan, en cambio, que todas as ideas que se atopan na mente proceden en último termo da experiencia, e que a experiencia é entón a única fonte posible de coñecemento. Por este motivo, o empirismo non toma as matemáticas como modelo de coñecemento, senón que dirixe a súa mirada cara ás ciencias naturais. De acordo co enfoque empirista, os avances da física do século XVII, levados a cabo por científicos como Galileo, Boyle, Hooke e Newton, foran posibles grazas á observación e a experimentación. Por iso os autores empiristas insisten na importancia da experiencia como orixe e límite de todo coñecemento.

3. LOCKE. EPISTEMOLOXÍA E FILOSOFÍA POLÍTICA.

3. 1. LOCKE: VIDA, OBRA E CARACTERIZACIÓN XERAL DO SEU PENSAMENTO.

John Locke (1632 – 1704) foi un médico e filósofo inglés, considerado como unha das figuras máis importantes do empirismo inglés e como o pai do liberalismo clásico. O seu pensamento empirista, inspirado pola defensa da experiencia de Francis Bacon, desenvólvese na obra *Ensaio sobre o entendemento humano*, no que propón unha visión da mente como *tabula rasa* que contrasta coa crenza racionalista nas ideas innatas como base do coñecemento. Ademais, nos seus *Dous tratados sobre o goberno civil* e na *Carta sobre a tolerancia*, fai importantes contribucións á teoría do contrato social e desenvolve as ideas que se converterán na base do liberalismo, e que influirán en

pensadores da Ilustración francesa como Voltaire e Rousseau e na elaboración de documentos como a Declaración de Independencia dos Estados Unidos e a Declaración de Dereitos de 1689.

3. 2. LOCKE. EPISTEMOLOXÍA.

AS IDEAS

Locke negou a existencia de ideas innatas, contradicindo así as teses racionalistas de autores coma Descartes. Como alternativa propuxo unha visión da mente como *tabula rasa*, é dicir, entendeu que a nosa mente está baleira cando nacemos e só adquire contidos mediante a experiencia. Mesmo as ideas que poden parecer máis comúns e evidentes para todos os humanos e que eran tan importantes para os racionalistas, coma a idea de Deus, son adquiridas. A proba disto, para Locke, é que hai persoas que non comparten esta idea e que os nenos, por exemplo, carecen dela.

Todas as nosas ideas proceden entón da experiencia. Para explicar como as adquirimos, Locke analiza en detalle os distintos tipos de contidos mentais ou ideas que podemos atopar na nosa mente, e clasifícaaas segundo a súa orixe e a súa natureza. Se atendemos á orixe das ideas, á súa procedencia, podémolas dividir en ideas de sensación e ideas de reflexión. Por unha parte, captamos información do mundo que nos rodea mediante os sentidos. Locke chama **ideas de sensación** a eses contidos de conciencia que proceden do exterior. Por outra parte, tamén somos conscientes dos nosos sentimentos, dos nosos estados de ánimo e dos procesos mentais que desenvolvemos. De aí proceden, segundo el, as **ideas de reflexión**, asociadas á experiencia que temos dos nosos procesos psíquicos internos.

Ademais, se atendemos á composición das ideas, podémolas dividir entre simples e complexas. As **ideas simples** non poden descomporse noutras máis sinxelas. Preséntanse de maneira elemental na nosa mente, que as recibe dunha forma **pasiva**. Son simples, por exemplo, as ideas de “azul”, de “movemento”, de “doce” ou de “pracer”. As **ideas complexas**, pola contra, proveñen da **asociación** de varias ideas simples combinadas. A mente produce de forma **activa** estas ideas, que poden ser de tres tipos: de substancia, de modo ou de relación.

A idea de **substancia** refírese a aquilo que parece actuar como soporte dunha serie de calidades, e que consideramos que existe en por si. As calidades que percibimos parecen provir dalgunha entidade que actúa como causa e soporte das nosas sensacións. A cor, o cheiro e o sabor dunha mazá parecen deberse a “algo” que causa esas sensacións e que interpretamos como o substrato que sostén e produce esas calidades. Convén sinalar que, en rigor, a substancia non se pode percibir cos sentidos, o único que podemos captar empiricamente son as calidades. Con todo, Locke cría que

temos boas razóns para supor que todas esas calidades deben de provir de algo que existe en por si, aínda que non sexamos capaces de captalo directamente. Ese algo que actúa como fonte e soporte das calidades sensíbles é xustamente o que chamamos a mazá, unha realidade que podemos supor que existe independentemente de nós, e que por ese motivo denominamos substancia.

Ademais, baseándose na distinción xa realizada por Galileo e por Descartes, Hume distingue entre calidades primarias e secundarias das substancias. As **calidades primarias** son calidades reais das cousas, como a súa forma, a súa extensión ou a súa posición. En cambio, segundo Locke, as **calidades secundarias**, (como a cor, o cheiro ou o sabor) non pertencen, realmente, ao obxecto que estamos percibindo, senón que son producidas polos nosos sentidos. Segundo Locke, a substancia é o soporte das calidades. Non obstante, é importante lembrar que da substancia en si mesma non temos ningunha experiencia, xa que o único que podemos captar cos nosos sentidos son as súas calidades. Se afirmamos que hai substancias e que estas existen independentemente de nós, é porque supomos que debe existir unha orixe da cal proveñen as calidades e que somos capaces de percibir. Locke refírese á substancia como “un non sei que”.

As **ideas de modo** son ideas complexas que non consideramos que existan por si mesmas, senón que se corresponden con propiedades das substancias. A idea de beleza é un exemplo de idea de modo, xa que a beleza é unha idea complexa que non existe por si mesma, senón que é a calidade das substancias que nos parecen belas. O mesmo sucede coa idea de gratitude ou coa de delito, que só cobran sentido cando se interpretan como manifestacións doutra realidade que existe por si mesma. Por último, as ideas de relación proveñen da comparación entre ideas distintas que conectamos mentalmente. A idea de relación máis importante é a idea de causalidade, ou sexa, da relación causa-efecto, que desempeña un papel fundamental nos nosos razoamentos.

OS MODOS DE COÑECEMENTO.

A gnoseoloxía de Locke distingue entre distintos tipos de coñecemento. Para el, o coñecemento máis seguro é o que resulta evidente e **intuitivo**. Trátase do coñecemento do eu ou das verdades elementais das matemáticas. Tamén podemos dicir que é firme e seguro o coñecemento **demonstrativo**, como o que forma parte das deducións matemáticas. En cambio, o coñecemento **empírico** é só probable, posto que en realidade descoñecemos que son e como se comportan as substancias.

En canto ao coñecemento do eu, de Deus e do mundo, Locke distingue tres modos de coñecer diferentes. Da existencia do eu temos certeza intuitiva, posto que percibimos a existencia da nosa

conciencia de modo evidente e directo. Da existencia de Deus, en cambio, temos certeza demostrativa, posto que podemos deducir a súa necesidade a partir da idea de causalidade, xa que todo o que existe tivo que ser causado por alguén. Finalmente, da existencia do mundo temos certeza empírica, baseada no testemuño dos nosos sentidos.

3. 3. LOCKE. TEORÍA POLÍTICA.

O CONTRATO SOCIAL

Partindo da distinción establecida por Maquiavelo entre a moral e o exercicio do poder, os autores da Idade Moderna fóronse apartando das formulacións aristotélicas para elaborar as súas propias interpretacións acerca do ser humano e da sociedade. Entre as propostas máis significativas da filosofía política moderna, destaca pola súa especial relevancia a teoría do **contrato social**. Segundo esta visión, a convivencia en sociedade non é unha realidade natural, como dicía Aristóteles, senón que é produto dun acordo que as persoas estableceron de maneira artificial. Este pacto, que se coñece como o contrato social, permítenos superar o **estado de natureza** no que os seres humanos se atopaban antes de establecer a vida en común. As vantaxes da vida en común xustifican que as persoas estean dispostas a aceptar unhas normas básicas para regular a convivencia social, deixando atrás a inseguridade do estado natural.

Aínda que moitos filósofos modernos compartían a teoría do contrato social, había grandes diferenzas entre eles á hora de interpretar as condicións que caracterizaban o estado de natureza. Os autores da modernidade supuñan que nesta situación, anterior á creación da sociedade, os seres humanos vivían illados os uns dos outros tratando de sobrevivir polos seus propios medios. Pero como é a vida nesas condicións? De que forma se comportan as persoas no estado natural? de acordo con **Thomas Hobbes**, por exemplo (1588-1679), o ser humano en estado de natureza está dominado polo **egoísmo**, que reflicte a súa desesperada necesidade de sobrevivir. Obligado a desenvolverse nun mundo hostil, o individuo vive nun continuo estado de medo, competindo cos demais para obter o que necesita. Así, a vida en estado de natureza é unha **guerra de todos contra todos** na que non hai ningún límite ao que as persoas poden facer. A vida en estado de natureza está chea de incomodidades, angustias e perigos, xa que calquera pode ser vítima da violencia exercida polos demais. Por iso, os seres humanos preferiron establecer un acordo que lles permitise saír desta situación, e crearon desa forma a sociedade. E esta sociedade froito do pacto social debe ser, para Hobbes, unha na que todos os individuos renuncien a todo o poder que tiñan sobre si mesmos no estado de natureza. Todo o poder debe estar concentrado nun **soberano** que pode ser un individuo ou un grupo de individuos, pero que debe ter un poder total e absoluto que emana do poder que

tiñan os individuos por separado no estado natural. Deste xeito, o soberano elabora as leis que gobernan a convivencia e, ao dispoñer de forza suficiente para facelas cumprir, asegura a paz social.

O LIBERALISMO DE LOCKE

Aínda que Locke tamén era partidario da teoría do contrato social, a súa visión sobre o estado da natureza era moi diferente á de Hobbes. Locke pensaba que os seres humanos en estado de natureza non somos egoístas, senón bondadosos. Ademais, Locke cría que todos os seres humanos temos uns dereitos elementais que nos corresponden por nacemento, e que posuímos mesmo en estado de natureza, antes da aparición da sociedade. Entre estes **dereitos naturais** destaca tres que son especialmente importantes: o **dereito á vida**, o **dereito á liberdade** e o **dereito á propiedade**. Isto quere dicir que todas as persoas temos dereito a vivir en liberdade e a gozar do froito do noso traballo sen ningún impedimento. Así, e todo, Locke pensaba que no estado de natureza, cando aínda non existía ningunha forma de organización política, estes dereitos non sempre eran respectados. Isto débese a que, a pesar da bondade natural humana, tamén hai ocasións nas que algúns individuos violan os dereitos para satisfacer os seus propios intereses á conta dos demais.

J. LOCKE, texto 1

Ensaio sobre o goberno civil, Cap. 2, § 6.

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

humanidade, e nunca, excepto para facer xustiza a un ofensor, roubar ou prexudicar a vida doutro, ou o que axude á súa preservación, liberdade, saúde, integridade ou bens.

J. LOCKE; *Ensaio sobre o goberno civil*, Cap. II (Sobre o estado de Natureza), § 6

Trad. de M^a Esperanza González Escudero, IE.S. Mendiño (Redondela)

Para Locke, a orixe do contrato social está no desexo que temos os seres humanos de garantir o respecto aos nosos dereitos naturais. Para que ninguén poida asoballar os dereitos que nos corresponden, fai falta establecer unhas regras e instituír algunha forma de goberno que imponha o seu cumprimento. Pero este exercicio de poder para organizar a sociedade só pode basearse no libre consentimento dos individuos. A lexitimidade do goberno apóiase na vontade popular, que debe sentirse adecuadamente representada polos que dirixen a sociedade. Por iso, a forma máis conveniente de organizar a convivencia consiste en seleccionar os gobernantes mediante unhas eleccións libres que reflictan a opinión maioritaria dos votantes.

En todo caso, Locke cría que o goberno só é válido se respecta os dereitos das persoas e actúa sempre dentro da lei. En caso contrario, os individuos están lexitimados para exercer o **dereito a rebelión** co fin de recuperar o exercicio dos seus dereitos naturais. Ademais, para evitar o perigo de tiranía, Locke propuxo establecer a **división de poderes**, separando o poder executivo do lexislativo. A idea de Locke trata de facer imposible a acumulación de poder nunha soa persoa, como ocorría en tempos da monarquía absoluta. Desta maneira, no seu modelo, habería unhas persoas ocupadas de elaborar as leis e outras distintas encargadas de aplicalas; así, se alguén intenta abusar do poder, haberá un poder diferente capaz de contrarrestar esta tendencia á tiranía. De acordo con estas ideas, Locke escribe os seus *Dous tratados sobre o goberno civil*: o primeiro é unha refutación da teoría do dereito divino dos reis que fora formulada por Robert Filmer no *Patriarca*; o segundo é unha exposición da teoría liberal do Estado de Locke.

J. LOCKE, texto 2

Ensayo sobre el gobierno civil, Cap. 7, § 89 y 90 § 89.

En consecuencia, siempre que cierto número de hombres se une en una sociedad renunciando cada uno de ellos al poder de ejecutar la ley natural, cediéndolo a la comunidad, entonces y sólo entonces se constituye una sociedad política o civil. Ese hecho se produce siempre que cierto número de hombres que vivían en el estado de Naturaleza se asocian para formar un pueblo, un cuerpo político, sometido a un gobierno supremo, o cuando alguien se adhiere y se incorpora a cualquier gobierno ya constituido. Por ese hecho autoriza a la sociedad o, lo que es lo mismo, a su poder legislativo para hacer las leyes en su nombre según convenga al bien

público de la sociedad y para ejecutarlas siempre que se requiera su propia asistencia (como si se tratase de decisiones propias suyas). Eso es lo que saca a los hombres de un estado de Naturaleza y los coloca dentro de una sociedad civil [commonwealth], es decir, el hecho de establecer en este mundo un juez con autoridad para decidir todas las disputas y reparar todos los daños que pueda sufrir un miembro cualquiera de la misma. Ese juez es el poder legislativo, o lo son los magistrados que él mismo señale. Siempre que encontremos a cierto número de hombres asociados entre sí, pero sin disponer de ese poder decisivo a quien apelar, podemos decir que siguen viviendo en el estado de Naturaleza.

§ 90. Resulta, pues, evidente que la monarquía absoluta, a la que ciertas personas consideran como el único gobierno del mundo, es, en realidad, incompatible con la sociedad civil, y, por ello, no puede ni siquiera considerarse como una forma de poder civil. La finalidad de la sociedad civil es evitar y remediar los inconvenientes del estado de Naturaleza que se producen forzosamente cuando cada hombre es juez de su propio caso, estableciendo para ello una autoridad conocida a la que todo miembro de dicha sociedad pueda recurrir cuando sufre algún atropello, o siempre que se produzca una disputa y a la que todos tengan obligación de obedecer. Allí donde existen personas que no disponen de esa autoridad a quien recurrir para que decida en el acto las diferencias que surgen entre ellas, esas personas siguen viviendo en un estado de Naturaleza. Y en esa situación se encuentran, frente a frente, el rey absoluto y todos aquellos que están sometidos a su régimen.

J. LOCKE; *Ensayo sobre el gobierno civil*, trad. de A. Lázaro Ros, Barcelona, Orbis, 1983, cap. 7 (De la sociedad política o civil), § 89 y 90, p. 26.

Ademais, a proposta liberal de Locke tamén inclúe unha defensa explícita da **tolerancia relixiosa**, desenvolvida especialmente na *Carta sobre a tolerancia*. Para acabar coa inestabilidade social e cos conflitos que caracterizaran a vida inglesa no século XVII, Locke afirmou a necesidade de separar a relixión da política. Mentres o ámbito da política se desenvolve na esfera pública, a relixión é un asunto estritamente privado que cada cal debería ser libre de interpretar á súa maneira, sen que ninguén interfira nas crenzas persoais dos demais. Non obstante, Locke pensaba que era necesario limitar este principio de tolerancia ás crenzas que non supoñan un perigo para a paz e a orde social. Por ese motivo cría que non debía permitirse o ateísmo, xa que na súa opinión supuña un risco para a moralidade pública. Así mesmo, cría que a relixión católica debía ser prohibida, posto que consideraba que o catolicismo establecera unha alianza co papado contraria aos intereses nacionais de Inglaterra.

4. HUME.

4. 1. DAVID HUME. VIDA, OBRA E CARACTERIZACIÓN XERAL DO PROXECTO HUMEANO.

David Hume nace en 1711 en Escocia. Cursa estudos de dereito por desexo da súa familia aínda que os seus intereses son a literatura e a filosofía. Finalmente abandona a profesión da avogacía e trasládase a Francia, onde escribe o *Tratado da natureza humana*. De volta en Escocia escribe os *Ensaio morais e políticos* e reelabora o *Tratado*, que non tivera unha boa acollida no momento da súa publicación. Desta reelaboración xorden a *Investigación sobre o entendemento humano* e a *Investigación sobre os principios da moral*. Entra en contacto coa Ilustración escocesa e convértese nunha figura moi activa nos seus círculos intelectuais, trabando amizade co economista Adam Smith e o avogado e biógrafo James Boswell. Intenta obter a cátedra de ética na universidade de Glasgow, pero a súa fama de escéptico e ateo impídelle lograr o posto. Finalmente consegue o cargo de bibliotecario da facultade de Dereito da universidade de Edimburgo, o que aproveita para estudar a historia de Inglaterra e publicar varias obras sobre o tema. En 1763 volve a Francia e entra en contacto cos ilustrados franceses, especialmente con Jean-Jacques Rousseau. En 1767 é nomeado subsecretario de Estado, cargo que desempeña durante dous anos antes de retirarse a Edimburgo, onde vive ata a súa morte en 1776.

O proxecto humeano é o da elaboración dunha ciencia da natureza humana que siga o modelo empregado pola ciencia newtoniana na investigación da natureza física. Con esta ciencia pretende desentrañar o funcionamento da mente humana para liberar os seres humanos das supersticións e dos dogmas da metafísica, é dicir, de todos os pensamentos que van máis alá dos límites do entendemento humano.

4. 2. AS PERCEPCIÓNS

De acordo cos principios do empirismo, Hume sostén que o coñecemento está formado por contidos mentais baseados na experiencia, aos que, a diferenza de Locke e Berkeley, denomina **percepcións**, que se dividen, á súa vez, segundo o seu grao de viveza, en dous grandes grupos. Por unha banda, están as **impresións** que captamos mediante os sentidos e que percibimos de maneira viva e intensa. Doutra banda, están as **ideas**, que son copias ou imaxes das impresións que percibimos previamente. Cando bebo unha cunca de café, estou captando unha impresión mediante o sentido do gusto. En cambio, se algunhas horas despois lembro o sabor que tiña ese mesmo café, o que evoco é unha idea que ten moita menos forza e intensidade que a impresión orixinal.

De forma similar a como facía Locke, Hume clasifica as ideas en simples e complexas. Unha impresión simple é, por exemplo, o sabor desta mazá que agora sinto, mentres que a impresión complexa está constituída pola suma do sabor, a textura, a cor, a forma, o tamaño, etc. da devandita mazá. As ideas **simples** son as correspondentes copias ou evocacións das impresións simples anteriores. As ideas **complexas**, con todo, poden ter dúas orixes distintas. Algunhas son copias das impresións complexas, mentres que outras son produto da **asociación** que a nosa mente establece entre outras ideas distintas. De acordo con Hume, a mente humana tende a asociar as ideas de tres maneiras distintas. A primeira baséase na **semellanza**, a segunda na **contigüidade espazo-temporal**, e a terceira na relación de **causa e efecto**. Estas leis de asociación permiten á nosa imaxinación ligar unhas ideas con outras, e tamén elaborar ideas complexas a partir da combinación de varias ideas simples. Así, por exemplo, a idea de substancia é, segundo Hume, unha idea complexa formada por unha colección de ideas simples que a nosa imaxinación logrou reunir e conectar entre si. Deste xeito, todas as ideas da nosa mente proceden en último termo dalgunha ou algunhas impresións percibidas anteriormente. Este é o principio básico da teoría empirista humeana.

4. 3. RELACIÓNS DE IDEAS E CUESTIÓN DE FEITO

Unha vez establecida a orixe das ideas, Hume pasa a estudar a validez que teñen os nosos coñecementos e crenzas. Isto require que nos deteñamos a analizar o modo en que se formulan as verdades nas que cremos. As nosas crenzas e opinións exprésanse mediante proposicións, que son expresións coas que afirmamos ou negamos algo. Hume sinala a importancia de recoñecer que non todas as proposicións son iguais. Por unha parte, están as relacións de ideas e, por outra, as cuestións de feito.

As **relacións de ideas** simplemente expresan a conexións que existe entre ideas diferentes, polo que sempre son verdadeiras. Estas proposicións expresan verdades necesarias que non podemos negar, porque se o facemos obtemos unha contradición. Así, por exemplo, a proposición “Un triángulo ten tres lados” é unha relación de ideas que sempre é certa, porque a súa negación é lóxicamente contraditoria e imposible. Se sabemos o que significan a palabra triángulo e a palabra lado, entón esa proposición expresa unha verdade necesaria. Estas son, precisamente, as proposicións que compoñen a **lóxica** e as **matemáticas**, que son verdades exactas e indubidables, pero que non nos achegan coñecemento sobre o mundo.

En cambio, as **cuestións de feito** non son proposicións necesarias, xa que a súa negación non implica contradición lóxica. As cuestións de feito son afirmacións acerca do mundo e da vida, polo que para saber se son certas debemos recorrer á experiencia. Por exemplo, o enunciado “o lume produce calor” é unha cuestión de feito. Nós sabemos que esta afirmación é certa porque constatamos moitas veces cales son os efectos do lume. Pero o importante é darse conta de que a negación desta frase non resulta contraditoria. De feito, todo o mundo entende o que significa “o lume non produce calor”. Esta proposición ten sentido, polo que non é unha contradición. Se sabemos que se trata dunha afirmación falsa, é porque o comprobamos mediante a experiencia. O contido das **ciencias naturais**, como a física, a química ou a bioloxía, está formado por cuestións de feito. Isto significa que para comprobar a súa validez non nos queda máis remedio que recorrer á experiencia.

4. 4. CRÍTICA DA IDEA DE CAUSALIDADE

Hume utilizou os principios da súa filosofía empirista para analizar criticamente algúns dos conceptos centrais da metafísica, como a causalidade, o eu ou a substancia. A súa crítica á idea de causa é especialmente importante, xa que unha gran parte do noso coñecemento baséase nas relacións causais. A ciencia, por exemplo, aspira a describir as regularidades da natureza mediante leis que establecen a relación entre causas e efectos. Cando pensamos na causalidade, polo xeral, interpretamos que existe unha conexión necesaria entre a causa e o efecto. Non se trata simplemente de que unha cousa veña a continuación da outra. Máis ben o que cremos é que a causa foi a responsable de que, de forma inevitable, teña que producirse o efecto. Así, por exemplo, dicimos que o lume é causa da calor porque pensamos que a presenza do primeiro está ligada necesariamente á aparición do segundo.

De onde provén esta idea de conexión necesaria? Para empezar, debemos observar que as proposicións coas que expresamos as conexións causais non son relacións de ideas, senón cuestións de feito. Como estudamos nesta unidade, Hume consideraba que as relacións de ideas son verdades necesarias cuxa negación resulta contraditoria. Así, o enunciado “O dobre de tres é igual á metade de doce” é unha relación de ideas que expresa unha verdade necesaria, porque a súa negación resulta ser unha cotnradición absurda que ninguén é capaz de comprender.

Así e todo, as cuestións de feito non expresan verdades necesarias, senón continxentes. A negación dunha cuestión de feito non é algo loxicamente imposible ou absurdo. Para comprobar se unha cuestión de feito é verdadeira ou falsa non temos máis remedio que acudir á experiencia. Isto é o que sucede coas proposicións que expresan unha relación causal, como cando digo que “O lume

produce calor”. Se nego esta proposición e digo que “O lume non produce calor”, estarei afirmando algo estraño e contrario ao que ata agora experimentei, pero desde logo non se trata dun absurdo. Todo o mundo entende o que esta proposición significa, e todos podemos recorrer á experiencia para comprobar se é verdadeira ou falsa. Efectivamente, para saber cal é o efecto que produce o lume, non temos máis remedio que verificalo na práctica. De acordo coa posición de Hume, unha persoa que xamais vise o lume non podería saber de antemán cales son os seus efectos ata comprobalo por si mesma. Se sabemos que o lume produce calor é porque o experimentamos.

Lembremos que, para Hume, todas as ideas proceden das impresións. Por iso é importante preguntarse cal é a impresión da que provén esta idea da conesión causal entre dous fenómenos A e B. O caso é que, aínda que repitamos moitas veces a experiencia, l que percibimos é simplemente a presenza do fenómeno A e a posterior aparición do fenómeno B. Hume sinala que non é posible percibir ningunha impresión específica da presunta conexión necesaria entre os dous. O único que realmente podemos captar é que ambos os fenómenos se presentan unidos. Así e todo, cando repetimos moitas veces a mesma experiencia, a obtención de resultados similares crea en nós un **hábito** que nos predispón a esperar que a próxima vez as cousas vaian suceder do mesmo xeito. A idea de conexión causal, segundo Hume, procede xustamente desta sensación creada polo costume, mediante a cal anticipamos o que cremos que vai ocorrer, porque xa o experimentamos en moitas outras ocasións.

D. HUME, texto 1

Investigación sobre o coñecemento humano, Sección IV, Parte 1ª.

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

Investigación sobre o coñecemento humano, Sec. IV. Dúvidas escépticas acerca das Operacións do Entendemento; Parte I.

O punto de vista de Hume sobre a causalidade é importante porque vén dicirnos que a conexión causal non é algo tan firme e seguro como inxenuamente podería parecernos. Certamente, as **inferencias** (causais son útiles na nosa vida cotiá, polo que teñen un gran valor práctico para desenvolvernos na vida. Con todo, non se trata dunha conexión estritamente necesaria e obrigatoria, senón só dunha relación probable. O feito de que ata agora o fenómeno A sempre estea unido co fenómeno B permítenos imaxinar que, a próxima vez que repitamos a experiencia, as cousas probablemente ocorrerán do mesmo xeito. Pero Hume insiste en lembrarnos que isto só é unha suposición, non unha certeza indubidable como pretendían facernos crer os racionalistas. As consecuencias deste punto de vista son profundas. A crítica de Hume ao concepto de causalidade necesaria supón rebaixar as pretensións de certeza indubidable que ata entón tivera a ciencia. Se a relación causal é algo unicamente probable e non exacto con rigor, entón as **leis da ciencia** non son verdades necesarias, senón que só poden considerarse **suposicións razoables** aínda que non seguras por completo.

4. 5. CRÍTICA DA IDEA DE SUBSTANCIA

Como na filosofía grega, o concepto de substancia xoga un papel fundamental na Idade Moderna. Tanto racionalistas como empiristas mostraron un grande interese por precisar cales son as substancias que realmente existen e por aclarar en que consisten as súas propiedades. Descartes afirmaba que había tres substancias diferentes: Deus, a conciencia mental e os obxectos materiais. En cambio, Spinoza cría que só había unha única substancia, mentres que Leibniz consideraba que existían infinitas substancias distintas. Tamén Locke prestou especial atención ao concepto de substancia na súa investigación sobre o coñecemento, definíndoa como o soporte das calidades que se poden percibir cos sentidos.

Aínda que hai diferentes formas de definir o que é a substancia, case todos os filósofos desta época estarían de acordo en afirmar que a substancia é aquilo que existe por si de forma independente. Así, por exemplo, poderíamos dicir que un libro é unha substancia, porque supomos que é un obxecto que ten existencia propia, independentemente do resto de cousas e persoas. Por iso estamos

convencidos de que o libro segue existindo aínda que o deixemos nun lugar apartado e non podamos velo nin tocalo. Poderíamos dicir que o que nos dita o sentido común é que as cousas ao noso arredor existen independentemente de nós. Non obstante, Hume leva a cabo unha crítica radical desta noción.

O MUNDO EXTERIOR

Dende o seu enfoque empirista, Hume pregútnase de onde vén a nosa idea de substancia. O certo é que unicamente temos impresións das calidades porque, como xa apuntou Locke, non existe ningunha impresión da substancia en si mesma. Hume vai un paso máis aló ao afirmar que non temos ningunha proba concluínte de que exista por si mesma esta suposta substancia da que fala Locke. Podemos estar entón seguros de que o mundo exterior que nos rodea existe verdadeiramente? Hume nunca pon en dúbida a existencia do mundo sensible, algo que para el é unha **crenza** de sentido común. Así e todo, insiste en lembrarnos que esta non é unha verdade indubidable de maneira absoluta que poidamos fundar racionalmente. Se cremos que as cousas seguen existindo aínda que non as percibamos, é porque a nosa mente tende de forma natural a interpretar a realidade como algo estable e permanente. Isto, sen dúbida, é algo moi útil e práctico á hora de desenvolvernos no mundo. Pero desde un punto de vista estritamente rigoroso non é algo que poidamos afirmar con total seguridade.

D. HUME, texto 2.

Tratado da Natureza Humana, Libro I, Parte I, Sección VI.

Preguntaría gustosamente ós filósofos que derivaron tantos dos seus razoamentos da distinción entre substancia e accidente e imaxinaron que temos ideas claras acerca delas, se a idea de substancia debe ser derivada das impresións de sensación ou de reflexión. Se nos é proporcionada polos nosos sentidos, pregunto por cál deles e de qué maneira. Se é percibida pola vista, debe ser unha cor; se polo oído, un son; se polo gusto, un sabor; e así para os outros sentidos. Pero non creo que alguén afirme que a substancia é unha cor, un son ou un sabor.

A idea de substancia, se é que existe, debe logo derivarse das impresións de reflexión. Pero as impresións de reflexión divídense nas nosas paixóns e emocións, ningunha das cales é posible que represente unha substancia. Polo tanto, non temos ningunha idea de substancia distinta dunha colección de cualidades particulares, nin nos referimos a outra cousa cando falamos ou razoamos sobre ela. A idea de substancia, así como a de modo, non é senón unha colección de ideas simples reunidas pola imaxinación e que teñen un nome particular asignado, polo cal somos capaces de recuperar, para nós mesmos ou para outros, ese conxunto. Pero a diferenza entre estas ideas consiste nisto: que as cualidades particulares que forman a substancia se refiren normalmente a un algo descoñecido, ó cal son supostamente inherentes; ou aceptando que esta ficción no se produza, polo menos suponse que están conectadas de xeito próximo e indisoluble polas relacións de contigüidade e causalidade. O efecto disto é que calquera nova propiedade simple que

atopemos que teña a mesma conexión co resto, inmediatamente a metemos entre elas, aínda que non estea na primeira concepción da substancia. Así, a nosa primeira idea do ouro pode ser que é de cor amarela, o peso, a maleabilidade e a fusibilidade, pero cando descubrimos a súa solubilidade en aqua regia, unímola ás outras cualidades e supoñemos que pertence ó concepto de substancia como se a súa idea formase parte dela dende o principio. O principio de unión, sendo considerado como a parte principal da idea complexa, dá entrada a calquera cualidade que se manifeste posteriormente, e é igualmente comprendido por el como as outras que se manifestaron en primeiro lugar.

Tratado da Natureza Humana, Libro I, Do entendemento; Parte I, Das ideas: a súa orixe, composición e abstracción. Sec. VI. Dos modos e das substancias.

O EU

Para moitos autores da Idade Moderna, incluíndo entre outros ao mesmo Locke, a existencia do eu pensante é unha verdade evidente da que podemos estar completamente seguros. En especial, Descartes cría que o cogito é unha primeira certeza indubidable que podía servírnos para fundamentar todo o sistema da filosofía. Pero Hume non comparte este punto de vista. Seguindo fielmente o seu radical enfoque empirista, Hume pregúntase de onde procede esa idea do Eu á que se refire Descartes. É posible identificar a impresión da que procede esa idea da identidade persoal? Somos capaces de atopar o eu cando diriximos a atención cara ao noso interior e exploramos a nosa subxectividade individual?

Hume observa que, ao facer un esforzo de introspección, en realidade o que atopamos é unha inacabable sucesión de pensamentos, emocións e estados de ánimo que cambian continuamente. Con todo, por moito que nos esforcemos, resúltanos imposible localizar a impresión dun eu fixo, estable e permanente. De acordo con Hume, ese eu do que fala Descartes sería algo así como o suposto lugar no que suceden eses pensamentos e emocións. Como experimentamos un continuo fluxo de estados de conciencia, supomos que todos eses pensamentos e emocións deben manifestarse nalgún sitio, que é o que denominamos “o eu individual”. Pero se somos completamente rigorosos, teremos que admitir que dese presunto eu non hai ningunha impresión.

De feito, analizando as cousas con detemento, darémonos conta de que o eu actual co que agora me identifico é moi distinto do meu eu de hai dous ou tres anos. Como podemos dicir con tanta rotundidade que somos os mesmos que entón? Hai algunha impresión dese eu que permaneza inalterable e que nos permita recoñecer a nosa identidade individual en todo momento e en todo lugar? Segundo Hume, non hai ningunha impresión dese tipo. Se estamos convencidos de manter unha mesma identidade individual ao longo do tempo, é grazas á **memoria**, que nos permite identificarnos coa persoa que fomos no pasado. Os nosos recordos posibilitánnos construír un relato

coherente que nos axuda a ligar os nosos cambiantes contidos mentais e a afirmar que todos eles suceden no mesmo lugar, que é a nosa conciencia ou eu individual. Non obstante, Hume non pretendía negar a importancia que ten o noso sentimento de identidade individual. Ninguén pode dúbida da utilidade práctica que ten para a nosa vida estar convencido de que somos os mesmos de onte e tamén os mesmos de hai dez anos. O que Hume afirma é que esa convicción non é, como sostíña Descartes, unha certeza indubidable, senón unicamente unha crenza sensata que só é posible manter grazas á memoria.

DEUS

A posición de Hume acerca de Deus tamén resulta plenamente coherente coa súa formulación empirista, que insiste en buscar as impresións nas que se basean as nosas ideas. Hume aplica a súa teoría do coñecemento para comprobar a validez das distintas probas racionais que os diferentes filósofos ofreceron sobre a súa existencia. O argumento ontolóxico, por exemplo, conclúe que a existencia de Deus é unha verdade necesaria que se deriva da mesma definición da divindade como o ser máis perfecto que pode pensarse. Así e todo, Hume lémbraos que as únicas verdades realmente necesarias son as relacións de ideas, que son sempre verdadeiras porque o seu contrario implica unha contradición e lévanos a un enunciado sen sentido. As matemáticas están compostas por verdades deste tipo. A existencia de Deus non é unha relación de ideas, senón unha cuestión de feito. Afirmar que Deus non existe é algo que non resulta contradictorio, de modo que para saber se Deus existe teríamos que comprobalo na práctica.

Outro argumento habitualmente utilizado para demostrar que Deus debe existir é o que defende que a divindade é a causa creadora de toda a realidade. Segundo este razoamento, do mesmo xeito que todo fenómeno ten unha causa, o universo enteiro tamén ten que ter unha orixe causal, que só pode corresponder a un ser todopoderoso e divino. Pero esta formulación tampouco lle parece convincente a Hume. Neste caso hai que sinalar a importancia crucial que ten o concepto de causalidade para esta argumentación. Tendo en conta a aguda crítica que Hume desenvolvera á relación causal, non é de estrañar que este razoamento tampouco lle pareza sustentable. Lembremos que, para Hume, a conexión entre causa e efecto non é unha certeza indubidable, senón unicamente unha crenza probable baseada no hábito. Cando comprobamos repetidas veces que A produce B, tendemos, con razón, a esperar que a próxima vez que se presente A tamén aparecerá B como consecuencia.

Ademais, esta crenza só é válida para aqueles fenómenos que experimentamos. Pero de Deus non temos experiencia empírica, polo que non resulta lexítimo aplicar un razoamento causal á orixe do

universo. Tratar de demostrar que Deus existe considerando que é a causa da realidade supón estender a nosa crenza na causalidade máis alá de onde resulta aceptable. Se non resulta posible demostrar a existencia de Deus mediante argumentos racionais, por que hai tantas persoas que cren na divinidad? Hume pensaba que a relixión é unha crenza amplamente estendida porque seve para ofrecer respostas ante temores e esperanzas. O problema xorde no momento en que as crenzas relixiosas se converten nun foco de intolerancia e de dogmatismo que leva a afirmar fanaticamente unha posición fronte ás demais.

4. 6. O SENTIDO DA CRÍTICA DE HUME

Hume expón unha crítica radical de conceptos metafísicos como a causalidade, a substancia, Deus, o mundo ou o eu. Estes grandes alicerces da metafísica son ideas confusas que non proveñen de ningunha impresión sensible, e sobre cuxa existencia real non podemos ter ningunha certeza absoluta. En realidade, para Hume só é posible ter un coñecemento indubidable daquilo que percibimos grazas ás nosas impresións. A teoría do coñecemento de Hume é un fenomenismo escéptico. Falamos dunha filosofía fenomenista porque, de acordo con ela, só podemos ter seguridade dos fenómenos que captan os nosos sentidos. Ademais, trátase dunha posición escéptica porque, segundo Hume, non nos é posible coñecer con certeza as supostas realidades metafísicas que poida haber detrás dos fenómenos.

A cuestión que xorde da crítica humenana da metafísica e das propias ciencias naturais é se podemos seguir confiando no valor das ciencias. Ben, Hume é un pensador ilustrado, defensor da investigación científica, a educación e a cultura. En ningún momento dubida do valor e da utilidade que ten a ciencia, da que era un grande admirador. O único que pretende mostrarnos coa súa análise filosófica é que as afirmacións que fan os científicos non son verdades absolutas. As leis da ciencia son só crenzas probables, nas que é razoable confiar. A consecuencia que ten a crítica á metafísica de Hume é a de rebaixar as pretensións epistemolóxicas do saber científico, pero non a de invalidar a nosa confianza no seu valor práctico.

TEMA 7. O IDEALISMO TRANSCENDENTAL DE KANT

1. CONTEXTO HISTÓRICO: O SÉCULO XVIII E A ILUSTRACIÓN.

Fronte á inestabilidade dun século XVII marcado polas guerras da relixión, os conflitos bélicos entre as potencias europeas e a sensación xeralizada de crise e inestabilidade, o século XVIII é unha época pacífica na que o progreso económico e os avances científicos contribúen a estender unha sensación de optimismo e confianza no poder da razón para asegurar un futuro próspero.

No plano político, o século XVIII europeo é a época do despotismo ilustrado. Os monarcas absolutos como Catarina II de Rusia, Carlos III de España ou Federico II de Prusia, conscientes das posibilidades de progreso e mellora material que podían traer o avance das ciencias e o impulso do desenvolvemento económico, poñen en marcha reformas inspiradas nos principios ilustrados de confianza na razón, na cultura e na educación. Non obstante, non renuncian ao poder absoluto. Por este motivo, o espírito do despotismo ilustrado resúmese na sentenza: “todo para o pobo, pero sen o pobo”. Malia estas reformas, a extensión do pensamento ilustrado propicia unha crecente liberdade de pensamento que leva a moitos autores a criticar o poder absoluto e a defender, como fai Rousseau, a vontade xeral e a soberanía popular fronte a calquera forma de tiranía. E, se ben estas ideas foron perseguidas por supoñer un desafío ao absolutismo, chegando incluso a estar prohibidas as obras de Rousseau, a súa difusión non puido ser detida, e as ideas ilustradas serviron de inspiración á Revolución Francesa a finais do século XVIII.

A cultura do século XVIII está entón marcada polo movemento da Ilustración, que se inicia en Gran Bretaña e Francia aínda que se estende rapidamente por outros países do continente. Este movemento cultural baséase na defensa da **razón**, a ciencia e a cultura como medios para loitar contra a intolerancia e a superstición e lograr o **progreso** da humanidade e a superación da miseria, o medo e a ignorancia. Neste proceso xoga un papel fundamental a **educación**, clave para acabar co fanatismo e para promover o estudo racional da natureza e da sociedade. A esta tarefa dedican os seus principais esforzos as principais figuras do movemento ilustrado, entre as que se atopan filósofos, científicos, escritores e políticos como os franceses Voltaire e Montesquieu, o escocés Hume, os españois Jovellanos e Cadalso e o alemán Kant. A *Enciclopedia* de Diderot e D'alembert é un dos mellores exemplos deste espírito ilustrado: unha exposición sistemática de todos os coñecementos da época concibida co obxectivo de achegar a ciencia e a cultura ao maior número posible de persoas, que non só se ocupaba de temas teóricos senón que tamén incluía coñecementos prácticos co fin de converterse nunha ferramenta útil ao servizo da sociedade.

2. A FILOSOFÍA DE IMMANUEL KANT.

2. 1. KANT. VIDA E OBRA.

Kant naceu e morreu en Königsberg (actual Kaliningrad), daquela pertencente á Prusia, o cuarto dos nove fillos de Johann Georg Kant, un artesán fabricante de correas (compoñente das carrozas de entón), e da súa muller Regina. Nacido nunha familia protestante, tivo unha educación austera nunha escola pietista, que frecuentou grazas á intervención dun pastor. Pasou gran parte da súa xuventude como estudante, sólido mais non espectacular, preferindo o billar ao estudo. Tiña a convicción curiosa de que unha persoa non podía ter unha dirección firme na vida ata que non atinxise os 39 anos. Con esa idade, era apenas un metafísico menor nunha universidade prusiana, mais foi entón cando pasou por unha breve crise existencial. Pode argumentarse que tivo influencia na súa posterior dirección. Kant foi un respectado e competente profesor universitario durante case toda a súa vida, mais nada do que fixo antes dos 50 anos lle garantiría ningunha reputación histórica. Viviu unha vida extremadamente regulada: o paseo que facía ás tres e media todas as tardes era tan puntual que as mulleres domésticas dos arredores podían axustar os reloxos por el. Kant nunca deixou Prusia e raramente saíu da súa cidade natal. A pesar da reputación que gañou, era considerado unha persoa moi sociábel: recibía convidados para xantar con regularidade, insistindo en que a compañía era boa para a súa constitución física.

Cara 1770, con 46 anos, Kant leu a obra do filósofo escocés David Hume. Hume é por moitos considerados un empirista ou un escéptico, desprezando toda a metafísica, mentres que outros o consideran un naturalista. A súa tese máis famosa é que nada na nosa experiencia xustifica a existencia de "poderes causais" inherentes nas cousas. Por exemplo, cando unha bola de billar choca con outra, a segunda "debe" moverse. Obviamente, as cousas sempre aconteceron así, e por iso tendemos a pensar, "polo costume e polo hábito" que así sexa. Só que non hai motivos racionais para iso. Kant sentiuse profundamente perturbado, achaba o argumento de Hume irrefutábel, mais as súas conclusións inaceptábeis. Durante 10 anos non publicou nada e, entón, en 1781 sacou á luz a *Crítica da razón pura*, posibelmente o libro máis influente da filosofía moderna. Neste libro desenvolveu a súa noción dun argumento transcendental para mostrar que, en suma, a pesar de non podermos saber necesariamente verdades sobre o mundo "como el é en si", estamos forzados a percibir e a pensar acerca do mundo de certas formas: podemos saber con certeza un gran número de cousas sobre "o mundo como el nos aparece": por exemplo, que cada evento estará causalmente conectado con outros, que aparicións no espazo e no tempo obedecen a leis da xeometría, da aritmética, etc.

Nos preto de vinte anos seguintes, ata á súa morte en 1804, a produción de Kant foi incesante. O seu edificio da filosofía crítica completouse coa *Crítica da razón práctica*, que lidaba coa moralidade de forma similar ao modo que a primeira "crítica" lidaba co coñecemento; e a *Crítica do xuízo*, que lidaba cos varios usos dos nosos poderes mentais que nin confiren coñecemento factual nin nos obrigan a actuar: o xuízo estético (Do Belo e Sublime) e xuízo teleolóxico (Construción de Cousas Como Tendo "Fins"). Como Kant os entendeu, o xuízo estético e teleolóxico conectan os nosos xuízos morais e empíricos un ao outro, unificando o seu sistema. Unha das súas obras, en particular, atinxe hoxe en día grande importancia entre os estudosos da filosofía moral. A *Fundamentación da Metafísica dos Costumes* considérase por moitos filósofos a máis importante obra escrita sobre a moral. É nesta obra onde o filósofo delimita as funcións da acción moralmente fundamentada e presenta conceptos como o imperativo categórico e a boa vontade. Á parte disto, Kant escribiu algúns ensaios medianamente populares sobre historia, política e a aplicación da filosofía á vida. Cando morreu, en 1804, estaba a traballar nunha proxectada "cuarta crítica", tendo chegado á conclusión de que o sistema estaba incompleto; este manuscrito foi entón publicado como *Opus Postumum*.

2. 2. O PROXECTO KANTIANO: A CRÍTICA DA RAZÓN

Immanuel Kant é o máis destacado representante da Ilustración en Alemaña, e un dos filósofos máis influentes da historia polo profundo estudo que realizou acerca da racionalidade humana. Como moitos outros pensadores ilustrados, Kant sentía unha grande admiración polas ciencias naturais, que estaban realizando enormes progresos grazas á aplicación do método científico. Tendo en conta os avances da ciencia moderna, a Kant sorprendíao o estancamento en que parecía atoparse a filosofía do seu tempo. Para tratar de aclarar esta situación, propúxose emprender unha exhaustiva análise acerca das posibilidades e os límites da **razón** humana.

Na súa obra distinguiu dúas vertentes distintas da racionalidade humana. O **uso teórico ou especulativo** da razón refírese ao modo en que empregamos a razón para coñecer. En cambio, o **uso práctico** da razón ten que ver co emprego da racionalidade para decidir como actuar. No campo da filosofía, poderíamos dicir que a razón teórica está asociada á epistemoloxía e a metafísica, mentres que a razón práctica correspóndese co campo da ética e da política. As dúas obras máis destacadas de Kant, *Crítica da razón pura* e *Crítica da razón práctica* están dedicadas respectivamente a estudar os usos teóricos e prácticos da racionalidade humana. Con todo, é importante lembrar que as persoas non temos dúas razóns distintas. Kant insistía en que as persoas temos unha racionalidade única, aínda que podemos empregala de maneiras diferentes.

O termo **crítica**, que aparece nos títulos das súas obras, fai referencia a esta análise das posibilidades e dos límites da razón. Para Kant a razón é a máis nobre capacidade dos seres humanos, que nos distingue do resto dos animais e nos permite coñecer o mundo que nos rodea e decidir como comportarnos. Pero a razón non pode abarcalo todo porque está suxeita a límites que é preciso analizar. Iso é xustamente o que Kant tenta facer nas súas dúas principais obras, atopar ata onde chega lexitimamente a razón humana, Para lograr este empeño é preciso someter a razón a unha crítica que nos indique cales son as súas posibilidades e que nos mostre cales son as fronteiras que non pode traspasar.

Esta crítica da razón que constitúe o proxecto kantiano pode ser entendida como un intento de responder tres preguntas:

- **Que podo coñecer?**
- **Que debo facer?**
- **Que me cabe esperar?**

A primeira pregunta abarca o campo da epistemoloxía, e Kant abordouna na Crítica da razón pura. A segunda pregunta relaciónase co ámbito da ética, e Kant tratouna na Crítica da razón práctica. Finalmente, a terceira pregunta está asociada ao ámbito da relixión e á cuestión do destino último do ser humano. Non obstante, segundo Kant as tres preguntas poden resumirse en unha: **Que é o home?** Por este motivo ás veces fálase dun xiro antropolóxico que se dá no pensamento kantiano, porque este autor vincula toda a súa reflexión ao coñecemento do ser humano e das súas capacidades racionais.

KANT, texto 1

«Que é a ilustración?»

A ilustración é a saída do home da súa minoría de idade, da cal el mesmo é o culpable. Minoría de idade é a *incapacidade* de servirse do seu entendemento sen a dirección doutro. Un mesmo é o culpable desta minoría de idade cando a causa dela non reside na carencia de entendemento, senón de decisión e valor para servirse del sen a dirección de outro. *Sapere aude!* Ten o valor de servirse do teu *propio* entendemento!, velaí a divisa da ilustración.

Preguiza e covardía son a causa pola que unha tan grande parte de homes moito despois de que a natureza os ceibara da dirección allea (*naturaliter maiorennnes*), sigan emporiso a ser con gusto toda a vida menores de idade; e é por iso que lles resulta tan doado ós outros erixirse nos seus titores. É tan cómodo ser menor de idade! Se teño un libro que pensa por min, un director espiritual que ten unha conciencia moral para min, un médico que me prescribe unha dieta, etc., daquela non preciso

molestarme. Se podo pagar, non teño necesidade de pensar; xa haberá outros que asuman por min tan amoladora tarefa. A inmensa maioría dos homes (...) consideran que o paso cara á maioría de idade, ademais de pesado, é perigoso: iso procuran os titores que se encargaron bondadosamente do seu control.

(...)

Para a persoa individual é daquela difícil dar saída dunha minoría de idade case convertida en natureza (...). De aí que só uns poucos conseguisen co propio esforzo do seu espírito zafarse da minoría de idade e, con todo, manter o paso firme.

Ben máis posible é, pola contra, que o público se ilustre por si mesmo; así será, de certo, case inevitablemente con só que se deixe en liberdade. Pois sempre se atoparán, mesmo entre os establecidos titores da gran masa, algúns que pensen por si mesmos, os cales, logo de desfacerse do xugo da minoría de idade, propagarán no seu redor o espírito dunha estimación racional do propio valor e da vocación de todo home a pensar por si mesmo.

I. KANT; «Que é a ilustración?» (Berliner Monatschrift, decembro, 1784).

Trad. de Rafael Martínez Castro (USC)

2. 3. O USO TEÓRICO DA RAZÓN: QUE PODO COÑECER?

2. 3. 1. Que fai posible a ciencia?

A *Crítica da razón pura* é a obra na que Kant estuda detalladamente o problema do **coñecemento**, asociado ao uso especulativo da razón. O punto de arranque da obra é a estraña situación na que se atopaba a filosofía no século XVIII. Para un pensador ilustrado como Kant resultaba especialmente chocante que, nunha época de enormes avances científicos, a filosofía continuase envolta en continuas e interminables disputas, como veu sucedendo dende tempos de Platón. O contraste entre o estancamento da filosofía levou a Kant a preguntarse polos motivos desta diferenza. A cuestión podería exporse do seguinte modo: **Que é o que fai posible a ciencia?** Se somos capaces de pescudalo, poderemos aclarar se a metafísica tamén se pode converter nunha disciplina científica. Esa sería a única maneira de lograr que a filosofía superase o seu atraso e empezase finalmente a progresar. Polo tanto, a pregunta pola posibilidade da ciencia, lévanos tamén a preguntar: **Pode a metafísica ser unha ciencia?**

Na súa xuventude, o pensamento de Kant estivo próximo ao racionalismo de Leibniz e Wolff. Na tradición racionalista de Europa continental, admítase a posibilidade de coñecer verdades indubidables sen necesidade da experiencia. Non obstante, Hume criticou esta pretensión da metafísica racionalista alegando que todos os nosos coñecementos procedían en último termo de impresións, e non podíamos ter coñecemento de Deus, o eu ou o mundo exterior, porque non tiñamos ningunha impresión destas substancias. Por este motivo, Kant considerou que a lectura do autor escocés contribuíu a espertalo do seu **soño dogmático**, é dicir, a abandonar a crenza

dogmática na posibilidade da razón para coñecer verdades absolutas sen necesidade da experiencia. Non obstante, Hume, mediante a crítica do dogmatismo dos racionalistas, chega a unha postura escéptica: non podemos obter máis que un coñecemento probable da realidade; as ciencias, aínda que teñen valor práctico, non poden proporcionarnos verdades universais. Para Kant esta postura tampouco é aceptable, xa que nega toda posibilidade dun coñecemento de validez universal e necesaria. Por iso, o enfoque que adopta na *Crítica da razón pura* pretende superar tanto o dogmatismo racionalista como o escepticismo empirista: isto é o que significa o **enfoque crítico**, que se traduce nun estudo da razón para determinar as súas posibilidades e límites, as condicións nas que é posible un coñecemento de validez universal como pretende ser o científico e nas que podería ou non ser posible a metafísica como ciencia.

KANT, texto 2

Prolegómenos a toda metafísica futura...

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

I. KANT; *Prolegómenos a toda metafísica futura que poida presentarse como ciencia*. «Cuestión xeral dos Prolegómenos: É posible, en xeral, a metafísica?» § 4, 274.

Trad. de Rafael Martínez Castro (USC)

A cuestión do coñecemento queda entón, para Kant, formulada como cuestión das posibilidades e dos límites da razón, superando así o dogmatismo racionalista e o escepticismo empirista. E, á hora de responder, Kant tamén adopta un enfoque sen precedentes na historia do pensamento occidental. Ata ese momento, a filosofía tratara de explicar o coñecemento procurando entender como o suxeito se adaptaba á realidade para coñecela. É dicir, entendíase o coñecemento como un proceso no que o suxeito captaba (do xeito que fose, mediante a razón ou mediante os sentidos) unha realidade obxectiva e independente del. Kant propón un cambio de perspectiva que denomina **xiro copernicano**: do mesmo xeito que Copérnico revolucionou a astronomía introducindo un cambio de perspectiva na explicación dos fenómenos celestes, Kant cambia a perspectiva na explicación do coñecemento, facendo depender a maneira en como coñecemos as cousas non das cousas, do obxecto, senón do propio suxeito. Non é o suxeito o que se adapta á realidade para coñecela; é a

realidade a que se adapta ás estruturas cognitivas do suxeito. É dicir, non coñecemos as cousas como son en si mesmas, senón só como aparecen ante nós unha vez teñen sido ordenadas polas nosas estruturas cognitivas. Estas estruturas, que existen no suxeito previamente a recibir ningún dato dos sentidos, constitúen o ámbito do transcendental; por iso, referímonos ao enfoque adoptado tras do xiro copernicano de Kant como **idealismo transcendental**. Así, podemos distinguir dous elementos no coñecemento: a **materia**, é dicir, o contido do mesmo, é a **forma**, a organización que dá sentido ao que coñecemos. A experiencia peroposciona a materia do coñecemento, mentres que o suxeito encárgase de darlle forma para que adquira significado. Non é posible, entón, ter coñecementos independentes da experiencia sensible, como pretendía os racionalistas; mais tampouco é certo que a mente sexa unha *tabula rasa* que recibe pasivamente os datos dos sentidos, como pensaban os empiristas.

KANT, texto 3

Crítica da razón pura

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

I. KANT, *Crítica da razón pura* (1787). Introducción (I. Da distinción do coñecemento puro e empírico)

Trad. de Rafael Martínez Castro (USC)

2. 3. 2. Os xuízos.

A cuestión sobre as condicións de posibilidade da ciencia é a primeira pregunta que Kant se fai na *Crítica da razón pura*. Para conrestala, debemos ter en conta que as ciencias están compostas de

xuízos, que é como Kant denominaba os enunciados cos que facemos afirmacións acerca da realidade. Por iso, se queremos entender que é o que as ciencias teñen de especial, teremos que empezar por aclarar cales son os distintos tipos de xuízos que existen. Só así poderemos saber cales son os xuízos característicos das disciplinas científicas.

Na *Crítica da razón pura*, Kant propón clasificar os xuízos de acordo con dous criterios diferentes. Segundo a relación entre o suxeito e o predicado, Kant distingue os xuízos analíticos dos xuízos sintéticos. Un **xuízo analítico** é unha afirmación na que o predicado está contido no concepto do suxeito, polo que se sabemos cal é o significado da primeira parte da oración, entón a segunda parte non é máis ca unha explicación redundante. Un exemplo de xuízo analítico é “Un triángulo ten tres lados”. Como se pode observar, o predicado non fai áis que repetir o contido do suxeito. Se se sabe o que é un triángulo, a segunda parte da oración non ofrece ningunha información nova. Por iso os xuízos analíticos son necesariamente verdadeiros, A súa negación (“o triángulo non ten tres lados”), en cambio, é unha contradición. Pola contra, os **xuízos sintéticos** son aqueles en que o predicado achega información nova, que non estaba presente no suxeito. Por esta razón dicimos que os xuízos sintéticos son extensivos, xa que amplían a información que temos sobre o suxeito. Un exemplo de xuízo sintético sería “A cicuta é unha planta velenosa”. Neste caso, o predicado ofrécenos información nova sobre o suxeito, ampliando o noso coñecemento sobre as propiedades da cicuta.

Ademais, atendendo ao criterio da relación dos xuízos coa experiencia, Kant distingue os xuízos *a priori* dos xuízos *a posteriori*. Un **xuízo a priori** é independente da experiencia. Trátase dunha afirmación necesaria, que sempre resulta verdadeira. Un exemplo de xuízo a priori sería a oración: “O todo é maior que as súas partes”. Esta oración sempre é certa, e non é necesario acudir á experiencia para comprobalo porque se trata dunha afirmación lóxica que é necesariamente verdadeira. En cambio, os **xuízos a posteriori** dependen da experiencia. Para saber se un xuízo *a posteriori* é verdadeiro ou falso temos que recorrer á experiencia. Un exemplo sería a afirmación “Os pingüíns poñen ovos”. Trátase dun xuízo *a posteriori* porque para saber se en efecto é verdade, non nos queda máis remedio que comprobalo empiricamente.

A primeira vista pode parecer que esta dobre clasificación resulta innecesaria, porque os exemplos que ofrecemos suxiren que os xuízos analíticos son *a priori*, mentres que os xuízos sintéticos son *a posteriori*. Isto é xustamente o que pensaba Hume, que denominaba os primeiros relacións de ideas e os segundos cuestións de feito. Así e todo, Kant defendía que tamén existen **xuízos sintéticos a priori**, afirmacións que achegan información nova, pero que son independentes da experiencia. Como exemplo de xuízo sintético *a priori*, Kant menciona “Todo o que sucede ten unha causa”.

Segundo el, neste caso o predicado que fala da causalidade non está contido no suxeito, que se refire aos sucesos que acontecen. Por uso se trata dun xuízo sintético, que amplía o que sabemos sobre as cousas que suceden. Pero, por outra parte, sinala que para saber que este enunciado é verdadeiro, non fai falta recorrer á experiencia, polo que se trata dun xuízo *a priori*. Os xuízos sintéticos *a priori*, nos que os anteriores filósofos non repararan, teñen unha extraordinaria importancia no pensamento kantiano. Segundo Kant, este tipo de xuízos é o que permite eludir a crítica de Hume á ciencia e establecer os principios fundamentais dunha disciplina científica. Os xuízos sintéticos *a priori* constitúen os principios básicos sobre os que construír unha ciencia.

2. 3. 3. O exame das facultades.

Segundo Kant, no coñecemento interveñen tres facultades: a **sensibilidade**, o **entendemento** e a **razón**. A crítica da razón teórica pasa entón pola análise destas tres facultades. Por iso, a Crítica da razón pura está dividida en tres seccións: a Estética transcendental, que se ocupa da sensibilidade; a Analítica transcendental, que trata o entendemento; e a Dialéctica transcendental, na que se analiza a razón.

Estética transcendental. A sensibilidade.

A sensibilidade é a facultade humana grazas á cal percibimos o mundo que nos rodea. Segundo Kant, á hora de explicar como percibimos hai que distinguir dous elementos distintos. Por unha parte, están os datos que recollemos a través dos sentidos, mediante os que captamos cores, olores ou sabores. Esta é a materia que constitúe o contido das nosas percepcións sensibles, e que procede da experiencia. Por outra parte, está a estrutura que nos permite dar sentido ao que percibimos, que non provén da experiencia senón que é achegada polo suxeito. Para Kant, todos os fenómenos, todas as cousas que percibimos, teñen en común o feito de darse no tempo e no espazo. Por iso, considera que a organización dos datos dos sentidos é posible grazas ao espazo e o tempo, que non son realidades obxectivas que existan no mundo exterior ao suxeito, senón o marco imposto pola nosa mente dentro do cal percibimos a realidade.

Kant chama **intuicións** ao contido da sensibilidade. Deste xeito, podemos distinguir dous tipos de intuicións diferentes. Por unha banda, están as **intuicións empíricas** que nos son dadas coa experiencia. Pero por outra banda, están as **intuicións puras** que son postas polo suxeito, e que constitúen a forma de todas as intuicións empíricas. Segundo Kant estas intuicións puras son o espazo e o tempo. Son as **formas puras da sensibilidade** que, aplicadas á realidade, fan posible a percepción.

A existencia de intuicións puras permite a Kant explicar por que **as matemáticas son unha ciencia**. Como vimos, Kant considera que o espazo e o tempo, as intuicións puras, son formas *a priori* impostas polo suxeito que establecen as condicións de posibilidade para todo o que percibimos. Así pois, cando nos referimos á estrutura do espazo ou do tempo, non estamos describindo ningún obxecto empírico externo, senón que unicamente estamos falando da nosa maneira de captar a realidade. Por iso, as afirmacións básicas sobre o espazo e o tempo teñen que ser necesariamente verdadeiras e poden servírnos para establecer xuízos sintéticos a priori. Kant cría que as matemáticas se fundan nestas afirmacións xerais e universalmente válidas que podemos elaborar acerca do espazo e do tempo. Os xuízos sintéticos a priori acerca do espazo permiten que a xeometría sexa unha ciencia. Ademais, Kant pensaba que os xuízos sintéticos a priori acerca do tempo fan posible a aritmética como ciencia, xa que na súa opinión está asociada á posibilidade de elaborar sucesións numéricas no tempo.

Analítica transcendental. O entendemento.

A segunda facultade da racionalidade teórica é o entendemento, que se encarga de interpretar os datos da sensibilidade para formar conceptos e elaborar xuízos. A diferenza da sensibilidade, que é pasiva porque unicamente se encarga de percibir os datos sensoriais, o entendemento é activo, xa que elabora eses datos para darlles significado. Tamén no entendemento é necesario distinguir unha parte que nos é dada coa experiencia e outra que é posta pola nosa actividade mental. A materia coa que traballa o entendemento son os datos da sensibilidade, convenientemente enmarcados no espazo e no tempo.

Con todo, para que esas intuicións sensibles teñan sentido, fal falta que poidamos agrupalas e etiquetalas mediante conceptos. Isto é posible porque a nosa mente dispón dunha serie de **categorías** que nos permiten organizar e estruturar os datos da sensibilidade. Segundo Kant, as categorías son **conceptos puros do entendemento** ou **conceptos *a priori* do entendemento**, que serven para interpretar e dotar de significado as nosas percepcións. Como todos os elementos *a priori*, as categorías son independentes da experiencia, xa que proceden da actividade mental do suxeito e non da realidade exterior. Por exemplo, supoñamos que entras na cociña e percibes unha serie de cores, olores, sabores e texturas. A sensibilidade, que é a facultade encargada da percepción sensible, infórmate de que viches algo de forma redondeada e de cor vermella, que é suave ao tacto, que é crocante cando o mordes e que ten un sabor doce moi agradable. Todas estas percepcións, ademais, foron camptadas polos teus sentidos nun momento determinado e nun lugar concreto. Pero para que teñan sentido, para que poidas responder a pregunta “que é?”, é preciso que a túa mente

poida agrupalas e dotalas de significado. Ese é o labor do entendemento, que neste caso podería dicir que todos eses datos captados polos sentidos se corresponden cunha mazá. O entendemento permítenos sintetizar as intuicións sensíbles, reuníndoas nun só concepto que permite entender como un todo a diversidade de percepcións que captamos previamente.

Analizando a táboa dos xuízos posibles da lóxica tradicional, Kant identificou doce **categorías** distintas, entre as cales se atopan algunhas moi importantes, como a substancia ou a causa. O exemplo da mazá que vimos antes é, precisamente, un caso concreto no que o noso entendemento emprega a categoría de **substancia**. En efecto, ao percibir esas cores, olores e sabores, a nosa mente interpreta que todos eles proceden de algo que existe por si, independentemente de nós. Esa é a substancia á que denominamos mazá. Así e todo, o importante neste caso é que a idea de substancia non procede da experiencia nin tampouco é unha realidade exterior ao individuo. Para Kant, o concepto de substancia é unha categoría posta polo suxeito. Isto quere dicir que a substancia non é unha realidade obxectiva do mundo, senón que é tan só unha das maneiras que ten o noso entendemento de dar significado ás percepcións que captamos cos sentidos. O mesmo sucede coa importantísima idea da conexión causal. A **causalidade**, para Kant, non é unha propiedade real do mundo, senón que é unicamente unha das categorías coas que a nosa mente interpreta e organiza os datos da sensibilidade. Se consideramos que un fenómeno B está causado por un fenómeno A, é porque o noso entendemento interpreta os fenómenos que percibimos aplicándolles a idea de causalidade.

A existencia das categorías do entendemento permite a Kant explicar por que **a física é unha ciencia**. Como as categorías non fan referencia a unha realidade empírica, senón que son conceptos a priori achegados polo suxeito, as afirmacións xerais que fagamos acerca delas serán forzosamente verdadeiras e universais. Isto permítenos elaborar xuízos sintéticos a priori sobre as categorías. Precisamente os xuízos sintéticos a priori relacionados coas categorías de substancia e de causalidade son os que permiten fundamentar a física como unha ciencia estrita. De aquí, segundo Kant, poden derivarse os principios fundamentais da física de Newton, unicamente a partir de conceptos puros que son independentes da experiencia.

Dialéctica transcendental. A razón.

A terceira e última facultade que intervéñ no proceso de coñecemento é a razón. A función que ten é a de elaborar xeneralizacións a partir dos conceptos e dos xuízos do entendemento. Segundo Kant, o ser humano tende de maneira natural a buscar explicacións cada vez máis completas e globais acerca da realidade. Por iso hai en nós unha inevitable inclinación a tratar de sintetizar os nosos

coñecementos, intentando englobar todo o que sabemos mediante tres grandes **ideas** reguladoras, que son o mundo, a alma e Deus. O **mundo** é para Kant, a primeira das ideas reguladoras da razón. Coa idea de mundo intentamos englobar nun só concepto todo o que coñecemos acerca dos fenómenos físicos e naturais. A segunda idea reguladora é a da **alma**, coa que aspiramos a unificar todos os fenómenos psíquicos que experimentamos no noso interior. Finalmente, a idea de **Deus** é a máis ampla e completa de todas, porque con ella intentamos agrupar a totalidade da realidade, remitindo todo canto existe a un supremo creador.

Pero neste punto atopámonos cun grave problema, porque non temos ningunha intuición empírica nin do mundo, nin da alma nin de Deus. Estas tres grandes ideas non se corresponden con ningún dato procedente da experiencia. Agora ben, de acordo coa gnoseoloxía kantiana, para coñecer é preciso dispor dunha materia, é dicir, dun contido dado pola experiencia, do mesmo xeito que dunha forma posta polo suxeito. O que sucede neste caso é que unicamente temos a forma, que son as ideas reguladoras da razón, pero carecemos de materia empírica coa que dotar a esas ideas de contido. Por iso as ideas do mundo, da alma e de Deus non poden chegar a coñecerse, posto que delas non temos ningún fenómeno.

Unha das cuestións que Kant pretendía aclarar na *Crítica da razón pura* era se a metafísica podía converterse nunha ciencia estrita. Ben, para Kant, os obxectos de estudo da metafísica son precisamente o mundo, a alma e Deus. Pero a ausencia de contido empírico asociado a estas grandes ideas déixanos sen ningún fenómeno que poida dotalas de contido. Deste xeito, vémonos obrigados a admitir que a metafísica non pode nunca chegar a ser unha ciencia. Aínda que non pode haber coñecemento metafísico, Kant puntualiza que se trata dunha tendencia humana esencial e inevitable. Segundo el, as persoas temos unha propensión natural a intentar unificar todos os nosos coñecementos subsumíndoos nas tres grandes ideas reguladoras do mundo, alma e Deus. Isto sempre foi así, e así continuará sendo no futuro, aínda que agora saibamos que é unha tarefa paradoxal e inacabable, porque intenta pensar acerca de cuestións sobre as que non temos ningún dato fenoménico. Non podemos coñecer o mundo, a alma ou Deus mediante a razón teórica; non obstante, na *Crítica da razón práctica* e na *Fundamentación da metafísica dos costumes* Kant atopa unha vía alternativa a estas ideas a través non xa o uso especulativo da razón senón do uso práctico desta.

Fenómeno e noumeno. Os límites da razón.

O estudo que fai Kant sobre os límites do coñecemento humano ten unha importante consecuencia que convén destacar. Como vimos, para kant só podemos coñecer grazas á combinación dun contido

captado polos sentidos (que é a materia do coñecemento) e dunha estrutura espazo-temporal e categorial imposta polo suxeito (que é a forma do coñecemento). Pero isto quere dicir que os seres humanos non somos capaces de percibir a realidade en si mesma. Segundo Kant, o único que podemos captar é a realidade tal e como aparece ante nós, filtrada polo parco que impomos a todo o que chega aos nosos sentidos.

Na *Crítica da razón pura* Kant introduciu unha terminoloxía específica para distinguir estas dúas dimensións tan diferentes da realidade. Por unha parte temos o fenómeno, que é o que se nos mostra, é dicir, a cousa tal e como a percibimos os seres humanos. Pero por outra parte está o noumeno, que é a cousa en si mesma, independentemente de nós. A pesar de que podemos establecer esta distinción, é importante recalcar que os seres humanos unicamente somos capaces de coñecer o fenómeno, mentres que o noumeno resúltanos inaccesible. Con todo, aínda que non poidamos coñecer o noumeno, si que é posible pensar na necesidade da súa existencia, xa que iso que percibimos no fenómeno debe provir dalgunha realidade en si mesma, aínda que esta escape ao noso coñecemento. Por iso pode dicirse que o fenómeno marca o límite definitivo que o coñecemento humano nunca pode traspasar.

Agora podemos comprender que é o que sucede coas ideas do mundo, da alma e de Deus. Estas tres ideas só existen como noumenos ou cousas en si, pero non como fenómenos. Iso significa que nos resulta imposible coñecelas, aínda que si sexamos capaces de pensar nelas. A distinción entre fenómeno e noumeno permite ademais a Kant abordar o espiñento problema da liberdade humana. Esta cuestión suscitou unha eterna e inacabable controversia entre os filósofos. Somos as persoas verdadeiramente libres para decidir o que queiramos? Ou estamos suxeitos ás leis da física, da química e da bioloxía, que determinan cales son as nosas tendencias e desexos? Para aclarar o debate sobre a liberdade humana, Kant proón contemplar o ser humano dende unha dobre perspectiva. Por unha parte, existe nunha dimensión fenoménica, asociada ao noso corpo material e á experiencia que temos acerca das demais persoas que nos rodean. Para Kant todo o que é o fenoménico está sometido ás leis da natureza, polo que o comportamento do ser humano como fenómeno é previsible e determinista. Non obstante, as persoas non somos só fenómenos, porque tamén temos unha dimensión nouménica que vai máis aló do que podemos percibir e coñecer. Se contemplamos á persoa como noumeno, entón podemos aformar que o ser humano é libre e escapa ao determinismo.

Se chamamos *sensibilidade á receptividade* do noso ánimo (*psique*), para captar representacións en canto sexa dalgún xeito afectado, en contrapartida, a facultade de producir por nós mesmos representacións, a *espontaneidade* do coñecemento, será *entendemento*. Á nosa natureza pertence que a *intuición* nunca poida ser máis ca *sensible*, é dicir, contén unicamente o modo como somos afectados polos obxectos. Pola contra, a facultade de *pensar* o obxecto da intuición sensible é o *entendemento*. Ningunha destas propiedades prevalece sobre a outra. Sen sensibilidade ningún obxecto nos sería dado, e sen entendemento ningún podería ser pensado. Pensamentos sen contido son baldeiros, intuicións sen conceptos son cegas. Por iso tan necesario é facer os seus conceptos sensibles (é dicir, agregarlle o seu obxecto na intuición) como facer comprensibles as súas intuicións (é dicir, sometelas a conceptos). Ambas as dúas facultades ou capacidades non poden tampouco permutar as súas funcións. O entendemento non pode intuír nada e os sentidos non poden pensar nada. Unicamente na súa reunión pode orixinarse o coñecemento. Non por iso, non obstante, podemos mesturar a súa participación, senón que hai serios motivos para separaralos coidadosamente e distinguilos entre si. Por iso distinguimos a ciencia das regras da sensibilidade en xeral, é dicir, a estética, da ciencia das regras do entendemento en xeral, é dicir, a lóxica.

I. KANT; *Crítica da razón pura*, (A51/B75-A52/B76) I. (Doutrina trascendental dos elementos), 2ª parte (A lóxica trascendental)

Trad. de Rafael Martínez Castro (USC)

2. 4. O USO PRÁCTICO DA RAZÓN: QUE DEBO FACER?

2. 4. 1. A ética formal.

A ética de Kant diferénciase no seu enfoque de todas as propostas tradicionais. De feito, as súas reflexións acerca da moral comezan por criticar todas as teorías éticas elaboradas no pasado. De acordo cos ideais da Ilustración, Kant aspira a deseñar unha ética universal, válida para todos os seres humanos. Con todo, segundo el, ningunha das teorías anteriores cumpría con este requisito. Kant chama **éticas materiais** a estas propostas tradicionais. Estas éticas chámanse materiais porque teñen un contido, xa que orientan a vida humana á consecución dun ben. Así, por exemplo, a ética de Aristóteles convídanos a practicar a virtude elixindo con prudencia o punto medio para, desta maneira, lograr a felicidade. Do mesmo xeito, a ética de Epicuro proponnos cultivar o acougo e vivir con moderación para poder gozar dos praceres. E o mesmo sucede coas demais propostas éticas elaboradas por outros pensadores, xa que todas elas ofrecen unha guía de conduta encamiñada a lograr o que se considera o obxectivo supremo da vida humana.

O problema destas éticas, de acordo con Kant, é que as súas propostas só resultan válidas para quen recoñeza a importancia do obxectivo que se trata de alcanzar. É dicir, as súas normas son **hipotéticas**. Kant divide os principios morais en **máximas** e **imperativos**; as primeiras son subxectivas, só se aplican ao individuo que as propón: por exemplo, eu podo tratar de vivir segundo

a máxima de facer o posible por dedicar tempo ás persoas importantes para min. Os imperativos, en cambio, son obxectivos, principios válidos para calquera persoa. Dentro dos imperativos, ademais, atopamos os **hipotéticos**, cuxa validez depende dun determinado fin que queiramos conseguir (“Debemos maximizar o pracer e minimizar a dor para ser felices”) e os **categoricos**, que son válidos incondicionalmente. Para Kant, as máximas e imperativos de todas as éticas anteriores son hipotéticos. As recomendacións da ética epicúrea serán moi adecuadas para alguén que aspire a gozar dos praceres tranquilos e sosegados que son, segundo esta teoría, o máximo ben ao que podemos aspirar. Así e todo, se o que desexamos é algo diferente, por exemplo unha vida intensa e exaltada, entón as normas da ética de Epicuro xa non nos serven.

Como nas éticas materiais hai un obxectivo determinado que tratamos de alcanzar, as normas básicas da conduta están orientadas a perseguir ese ben supremo. Iso supón que as regras de comportamento non podemos decidilas por nós mesmos, posto que veñen impostas polo obxectivo que intento lograr. Así pois, as éticas materiais son **heterónomas**, porque as normas non son establecidas polo propio individuo, senón que proveñen de fóra del. Ademais, para saber como temos que comportarnos no marco dunha ética material, non temos máis remedio que acudir á experiencia. Se, por exemplo, o que queremos é cultivar o pracer sosegado e tranquilo que nos propón a ética de Epicuro, teremos que experimentar por nós mesmos que cousas nos proporcionan pracer e cales nos causan dor. Por iso pode dicirse que as éticas materiais son **a posteriori**, xa que para atopar as normas de conduta temos que basearnos na experiencia.

As limitacións das éticas materiais impiden que estas teorías poidan ser universais. O obxectivo de Kant é elaborar unha ética racional de validez universal e necesaria, polo que adopta un enfoque distinto ao tradicional. Unha ética que supere os problemas das éticas materiais debe ser **necesaria** no canto de hipotética, é dicir, debe ter validez universal e non estar supeditada a fins particulares; **autónoma** en lugar de heterónoma, é dicir, debe ser o individuo o que elabore en por si as súas propias normas en lugar de seguir as regras que proceden do exterior; **a priori** no canto de *a posteriori*, que non precisemos acudir á experiencia para determinar as normas que deberían guiar a nosa conduta. Para lograr unha ética que cumpra con estes requisitos, Kant propón renunciar á procura dun obxectivo concreto, é dicir, a escoller ou avaliar as normas morais de acordo co seu contido. Isto significa que non pode tratarse dunha ética material, senón que unicamente pode ser unha ética **formal**. A diferenza estriba n que a ética formal non nos di cales son as normas que debemos seguir senón que só nos indica como deben ser esas normas. A ética formal é autónoma, porque nela cada persoa decide por si mesma as súas normas de conduta, e tamén é *a priori*, porque

as súas regras non dependen da experiencia. Isto é posible porque a ética formal só nos indica cal debe ser a forma á que se han de axustar as regras elaboradas por nós mesmos.

KANT, texto 7

Crítica da razón práctica

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

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

2. 4. 2. O imperativo categórico.

A razón práctica é a razón orientada a dirixir a vontade. A diferenza do uso teórico da razón, que se concreta en xuízos, a razón práctica produce imperativos, que responden á pregunta: Que debo facer? Na *Crítica da razón práctica*, Kant examina as máximas de conduta ou normas individuais de comportamento que cada persoa debe elixir por si mesma. Aínda que o individuo é autónomo para escoller as súas propias máximas, estas regras de conduta deben cumprir un requisito formal moi importante, porque deben respectar o **imperativo categórico**. Dicimos que é un requisito formal porque este mandato non nos di cales han de ser as nosas máximas, senón que unicamente establece como debemos elaboralas.

KANT, texto 6

Fundamentación da metafísica dos costumes

Pois ben, todos os *imperativos* ordenan ou *hipotética* ou *categoricamente*. Aqueles [os hipotéticos] representan a *necesidade práctica* dunha posible acción como medio para acadar outra cousa que se queira (ou que posiblemente se queira). O imperativo categórico sería aquel que representa unha acción como obxectivamente necesaria por si mesma, sen relación con ningún outro fin.

(...)

Un imperativo que, sen poñer como condición ningún outro propósito acadable por medio dun determinado comportamento, ordena ese comportamento de inmediato. Tal imperativo é *categórico*. Non concirne á materia da acción e ó que dela poida resultar, senón á forma e ó principio do que ela

mesma se deriva, e o esencialmente bo de tal acción reside na disposición de ánimo, calquera que sexa o resultado da acción. Este imperativo pode chamarse o imperativo da moralidade.

I. KANT; *Fundamentación da metafísica dos costumes*, Cap. 2 (Tránsito da filosofía moral popular á metafísica dos costumes)

Trad. de Rafael Martínez Castro (USC)

Aínda que o imperativo categórico é un só, Kant propón varias maneiras de formulalo. A primeira é: “Actúa só seguindo unha máxima que poidas querer que se converta en **lei universal**”. Esta formulación do imperativo categórico esíxenos que as máximas de conduta que elixamos deben poder ser universalizables. Isto significa que sempre que vaíamos escoller unha máxima de conduta temos que pensar no que sucedería se ese comportamento fose universal. Sería desexable un mundo no que todos os seres humanos elixisen esa mesma máxima de conduta que eu decidín aplicar? Se a resposta é negativa, entón esa máxima non é eticamente aceptable, porque non respecta o imperativo categórico. Por exemplo, podemos pensar nunha persoa que se cuestiona se as promesas deben cumprirse sempre. Certamente, hai ocasións nas que prometemos cousas que despois nos resultan difíciles de levar á práctica. Supoñamos que alguén se propuxese como máxima de conduta a seguinte regra: “Vou realizar promesas cando iso me proporcione vantaxes, pero só estou disposto a cumprir a miña palabra se despois me resulta conveniente facelo”. Cumpre esta máxima de conduta o imperativo categórico? Para sabelo temos que pensar se realmente podemos querer que esta norma se converta nunha lei universal. Que ocorrería nun mundo onde todas as persoas prometesen cousas que despois non estivesen dispostas a cumprir? Está claro que, nesas circunstancias, as promesas perderían todo o seu valor e ningún condaría nelas. Por iso esta máxima non resulta válida, mentres que si o sería a máxima oposta: “Sempre vou cumprir a miña palabra”.

A segunda formulación do imperativo categórico fai fincapé na importancia de respectar a dignidade da persoa humana. Kant distingue dous tipos de valor, o prezo e a dignidade. O prezo é un valor cuantificable que teñen as cousas que poden ser intercambiadas. Os seres humanos, en cambio, teñen, en canto seres morais, valor de **dignidade**, é dicir, un valor inalienable e imposible de cuantificar ou de comparar co das outras persoas. Esta segunda formulación dinos: “Actúa sempre de maneira que uses a humanidade, tanto na túa persoa coma na de calquera outro, sempre como un fin ao mesmo tempo e nunca soamente como un medio”. Neste caso, o que nos impón o imperativo categórico é que as nosas máximas de conduta traten as demais persoas como fins en si mesmos, e non simplemente como instrumentos ao servizo dos nosos propios gustos ou intereses. Esta formulación é equivalente á primeira, como podemos comprobar co exemplo que utilizamos anteriormente. Cando prometo cousas que non estou disposto a cumprir, en realidade o que estou

facendo é enganar as demais persoas, tratándoas como un medio para obter beneficio, en lugar de respectalas facendo o que prometín.

KANT, texto 8

Fundamentación da metafísica dos costumes

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*. Xorde de aquí unha sistemática ligazón de seres racionais por medio de leis obxectivas comúns, é dicir, un reino, o cal, posto que esas leis teñen precisamente por obxecto a relación destes seres entre eles como fins e medios, pode chamarse un reino dos fins (claro está só como ideal).

(...)

No reino dos fins todo ten ou ben un *prezo* ou ben unha *dignidade*. O que ten un prezo é aquilo en cuxo lugar pode ser posto algo como *equivalente*; o que, pola contra, está por encima de todo prezo, non admitindo, xa que logo, ningún equivalente, iso ten unha dignidade.

O que se refire ás inclinacións e necesidades humanas ten un *prezo de mercado*; o que, mesmo sen presupoñer unha necesidade, se acomoda a un certo gusto, é dicir, a unha satisfacción do mero xogo, sen finalidade ningunha, das nosas facultades anímicas, ten un *prezo afectivo*; aquilo, non obstante, que constitúe a condición baixo a cal unicamente pode algo ser fin en si mesmo, iso, simplemente, non ten ningún valor relativo, é dicir, un prezo, senón un valor intrínseco, é dicir, *dignidade*.

A moralidade é, pois, a condición unicamente baixo a cal un ser racional pode ser fin en si mesmo, porque só por medio dela é posible ser un membro lexislador no reino dos fins. Así pois, a moralidade e a humanidade, en canto capaz de moralidade, é o único que ten dignidade.

I. KANT; *Fundamentación da metafísica dos costumes*, Cap. 2 (Tránsito da filosofía moral popular á metafísica dos costumes)

Trad. de Rafael Martínez Castro (USC)

Kant era moi consciente de que os seres humanos non sempre respectamos os demais. Por iso insistía na importancia de traballar conxuntamente para que a nosa sociedade puidese ir progresivamente achegándose ao que el denominaba o **reino dos fins**. O reino dos fins sería a sociedade ideal, na que todas as persoas se respectasen mutuamente e na que todos se tratasen os uns aos outros como fins en si mesmos, e non unicamente como medios. Isto permítenos ofrecer unha terceira formulación do imperativo categórico, equivalente ás dúas anteriores, que é a seguinte: “Actúa coma se por medio das túas máximas foses sempre un membro lexislador nun reino universal dos fins”. O que esta formulación nos propón é que á hora de elixir as nosas máximas nos imaxinemos que estamos elaborando as leis dun hipotético reino dos fins, co que teríamos a responsabilidade de garantir que todos os seres humanos se respectasen mutuamente entre si.

2. 4. 3. O deber.

A obriga que temos de axustar as nosas normas ao imperativo categórico xustifica a insistencia da ética kantiana no **deber**. Por iso adoita dicirse que a ética de Kant é unha **ética deontolóxica**. O problema neste tipo de teoría ética xorde cando o cumprimento do deber entra en conflito coas nosas inclinacións e desexos naturais. Kant pensaba que neses casos a acción moralmente correcta consiste en axustarse ao deber, aínda que iso supoña sacrificar os nosos desexos e aspiracións persoais. Por iso, as accións constrañas ao deber son malas. Pero hai que ter en conta que non todas as accións respectuosas co deber teñen o mesmo valor moral. Para subliñar a importancia das intencións, Kant distinguía as accións conformes ao deber e as accións por deber. Realizamos unha acción **conforme ao deber** cando o comportamento se axusta ao que é a nosa obrigación, aínda que en realidade actuemos seguindo a nosa inclinación e perseguindo intereses egoístas. En cambio, realizamos unha acción **por deber** cando a facemos simplemente porque esa é a nosa obrigación, aínda que estea en contra dos nosos desexos e inclinacións. Estas son as accións que, segundo Kant, teñen auténticos valor moral.

Para aclarar a diferenza entre estes diferentes tipos de acción, poderemos fixarnos no comportamento dun tendeiro nun pequeno comercio. Se o tendeiro engana os seus clientes, cobrándolles de máis nos produtos que lles vende, evidentemente a súa acción é contraria ao deber e moralmente incorrecta. Supoñamos, en cambio, que o tendeiro é honesto e nunca engana a súa clientela. Neste caso, podería suceder que o comportamento do tendeiro se deba a que desexa manter unha boa reputación para non perder clientes. Neste caso, aínda que a acción é conforme ao deber, en realidade o tendeiro está a actuar movido polos seus intereses persoais. Para Kant, a acción moralmente meritoria é a que se fai por deber, cando o tendeiro se comporta de maneira honesta simplemente porque esa é a súa obrigación, mesmo cando vai en contra dos seus propios intereses. É, por exemplo, o que ocorrería cando na tenda aparece un cliente estranxeiro que, con toda probabilidade, nunca máis vai aparecer por alí. Nese caso, o tendeiro podería estar tentado de enganalo para obter un beneficio particular. Deste xeito, o tendeiro actuará por deber, realizando unha acción eticamente boa, se decide non enganalo porque o seu deber é comportarse honestamente.

KANT, texto 5

Fundamentación da metafísica dos costumes

Non hai en ningures no mundo, nin sequera fóra del, nada pensable que poida ser considerado sen restrición bo, agás unha *boa vontade*.

(...)

A boa vontade non o é pola súa acción ou os seus efectos, nin pola súa idoneidade para acadar tal ou cal fin proposto, senón unicamente polo querer, é dicir, é boa en si, e, considerada por si mesma, é en comparación moito máis digna de estima ca todo o que por ela puidese lograrse para satisfacer tal ou cal inclinación ou, se se quere, a suma de todas as inclinacións.

(...)

Para desenvolver, porén, un concepto dunha boa vontade digna en si mesma da máis alta estimación e desprovista de calquera propósito ulterior, tal como xa está no san entendemento natural, que non precisa tanto de ser ensinado, senón máis ben só ilustrado (...) imos tomar en consideración [poñer diante nosa] o concepto de deber

(...)

deber é a necesidade dunha acción por respecto á lei.

(...)

O valor moral da acción non reside, por tanto, no efecto que dela se espera e tampouco en ningún principio da acción que precise tomar prestada a súa motivación daquel efecto esperado. Pois todos eses efectos (a comodidade da propia situación, ou mesmo o fomento da felicidade allea) podían ser logrados por outras causas e non se precisaba para iso da vontade dun ser racional, unicamente na cal, non obstante, se pode atopar o ben supremo e incondicionado. Por iso ningunha outra cousa máis que a *representación da lei* en si mesma –*que, de certo, só pode realizarse no ser racional*– en canto é ela, e non o efecto que agardamos, a determinación última da vontade, pode constituír o ben excelente que chamamos ben moral, o cal está xa presente na persoa mesma que actúa conforme á lei, pero que non se pode esperar do efecto [desa acción]. Mais, que clase de lei pode ser esa cuxa representación, mesmo sen tomar en consideración o efecto que dela agardamos, ten que determinar a vontade, a fin de que esta poida chamarse boa absolutamente e sen reservas? Tendo eu desposuído á vontade de todos os estímulos que poderían afastala da observancia dunha lei calquera, nada máis resta que a conformidade a unha lei universal das accións en xeral, a cal unicamente ha de servir á vontade como principio; é dicir, eu debo conducirme sempre unicamente de xeito *que eu poida tamén querer que a miña máxima se torne en lei universal*. Aquí é, pois, a mera legalidade en xeral (sen poñer como fundamento lei ningunha determinada a certas accións) a que serve de principio á vontade e a que tamén como tal lle ten que servir se é que baixo calquera circunstancia o deber non ha de ser unha va ilusión e un concepto quimérico. E con isto está en perfecta concordancia a común razón dos homes nos seus xuízos prácticos, tendo sempre diante dos ollos o mencionado principio.

I. KANT; *Fundamentación da metafísica dos costumes*, Cap. I (Tránsito do coñecemento racional moral ordinario ó filosófico)

Trad. de Rafael Martínez Castro (USC)

2. 5. QUE ME CABE ESPERAR?

A ética de Kant pídenos que actuemos sempre cumprindo o noso deber e respectando a lei moral marcada polo imperativo categórico. Isto resulta ás veces moi difícil de facer, especialmente cando

o deber resulta contrario ás nosas inclinacións naturais. Neses casos, Kant lémbra-nos que o eticamente correcto consiste sempre en priorizar a nosa obriga-ción, deixando de lado os nosos desexos persoais e egoístas. Esta formulación presenta un serio problema, posto que non parece o camiño máis adecuado para facernos felices. Mesmo se unha persoa tiveses unha vontade santa e sempre puidese axustar o seu comportamento ao cumprimento do deber, isto non lle garantiría a posibilidade de ser feliz. O propio Kant recoñece que a súa proposta ética non serve para asegurarnos a felicidade, senón que como moito pode facernos dignos de merecer ser felices. Isto permítenos comprender o sentido da terceira e última gran pregunta de Kant: Que me cabe esperar? O que este interrogante expón é a cuestión de se é posible confiar en alcanzar algunha vez esa felicidade da que nos fixemos merecedores cumprindo co noso deber.

Segundo Kant, se queremos crer que o cumprimento do deber pode ser recompensado coa felicidade, temos que aceptar algunhas suposicións fundamentais. Para empezar, que os seres humanos dispomos de **libre vontade**, que nos permite elixir como actuar e fai posible a acción moral. En segundo lugar, temos que supor a **inmortalidade da alma**, porque a vida humana é demasiado breve como para permitir que culmine con éxito o proceso de perfeccionamento moral que vai facendo que o noso comportamento se vaia axustando cada vez máis ao cumprimento do deber. E en terceiro lugar, é preciso na **existencia de Deus** e en que a bondade infinita deste é a garantía de que a nosa actuación de acordo co deber pode obter, noutra vida, a merecida recompensa da felicidade eterna. Para Kant, a liberdade humana, a inmortalidade da alma e a existencia de Deus son asuntos que escapan ao coñecemento humano, porque deles non temos ningunha evidencia empírica. Non se trata, por tanto, de realidades fenoménicas, senón que son soamente noúmenos e, polo tanto, cuestións que están máis alá do límite do que pode coñecer a razón teórica. En cambio, Kant proponnos achegarnos a estas realidades utilizando a razón práctica. Por iso é polo que Kant denomina **postulados da razón práctica** a estas tres grandes suposicións. Trátase de verdades que non poden demostrarse nin coñecerse con seguridade, pero que nos é preciso admitir se queremos crer que a esperanza humana pode cumprirse.

2. 6. A PAZ PERPETUA

A teoría antropolóxica de Kant considera que o ser humano vive dividido entre o sentido do deber moral e a inclinación á que continuamente nos empuxan as nosas tendencias naturais. Kant non comparte o optimismo antropolóxico de Rousseau, para quen os seres humanos somos no fondo nobres e bondadosos. Para Kant, a natureza humana é moito máis complexa, posto que aínda que temos a necesidade de convivir cos demais, tamén experimentamos un irrefreable impulso egoísta que continuamente nos incita a perseguir o noso propio interese. Para expresar esta contraditoria

situación, Kant fala da “insociable sociabilidade humana”. Somos insociables porque, se nos deixamos levar polas nosas inclinacións naturais, o noso comportamento será insolidario e interesado. Pero ao mesmo tempo somos sociables, porque os seres humanos non podemos vivir á marxe da sociedade.

A posición de Kant sobre o estado de natureza está máis próxima a Hobbes que a Rousseau. De feito, Kant pensaba que a tendencia que temos a deixarnos levar polas nosas inclinacións é a responsable de que haxa continuos enfrontamentos entre nós. Este continuo estado de conflito provocou tensión, guerra e sufrimento, pero en opinión de Kant tamén tivo un efecto beneficioso, xa que serviu para que a humanidade desenvolvese mecanismos para limitar a violencia impulsando a cultura e o entendemento. A clave da organización política consiste precisamente en saber manexar a nosa insociable sociabilidade, tratando de encamiñar as persoas cara a un futuro onde as tendencias particularistas poidan ser superadas coa axuda da racionalidade.

Kant, que era un decidido defensor dos ideais da Ilustración, confiaba na posibilidade de alcanzar o progreso coa axuda da razón, a ciencia e a cultura. Así e todo, tamén era consciente de que este progreso, aínda que posible, non estaba garantido de antemán. Para lograr un avance da sociedade cara á liberdade e o respecto da dignidade humana, facía falta difundir as luces e fomentar o uso da razón, tanto no plano do coñecemento como no moral. Esta sería a única forma de avanzar cara ao reino dos fins, que sería unha sociedade futura na que sempre se respectase a dignidade de todas as persoas, e na que definitivamente os seres humanos se tratasen os uns aos outros como fins en si mesmos e non unicamente como medios.

Para que a sociedade poida ir aproximándose a ese anhelado reino dos fins, Kant cría que era indispensable garantir a liberdade, limitando o poder dos gobernantes para evitar a opresión e a tiranía. Isto só pode conseguirse establecendo a igualdade ante a lei e a división de poderes para separar a función lexislativa da executiva. Kant chamaba republicano este tipo de goberno, no que os poderes están divididos para garantir o respecto á dignidade das persoas. Dentro da teoría social e política Kantiana, tamén é importante sinalar a súa preocupación polo problema da guerra entre as distintas nacións do mundo. O desenvolvemento da civilización permitiu controlar o enfrontamento entre seres humanos dentro do marco do goberno nacional. Non obstante, os distintos países do mundo parecen atoparse en loita permanente entre si, coma se entre eles estivesen no estado de natureza caracterizado pola guerra de todos contra todos. Para evitar a catástrofe que supoñen estes enfrontamentos bélicos, faría falta crear unha federación mundial de Estados que impuxese sobre todos eles unhas normas básicas que regulasen pacificamente as súas relacións recíprocas.

TEMA 8. KARL MARX E A CRÍTICA DO CAPITALISMO

1. CONTEXTO.

1. 1. CONTEXTO HISTÓRICO. A REVOLUCIÓN INDUSTRIAL.

Durante o século XIX, Europa experimentou unha etapa de grandes e significativos cambios. A Revolución Industrial que xurdira a finais do século anterior en Inglaterra estendeuse polo continente. A mediados de século produciuse a Segunda Revolución Industrial, ligada a un capitalismo dinante e industrial cada vez máis forte. Apareceu a electricidade, desenvolveuse o ferrocarril e expandíronse as industrias químicas e de aceiro. Coa industrialización, a burguesía gañou riqueza e influencia e converteuse na clase social máis poderosa. Despois das distintas vagas de revolucións liberais que sacudiron Europa, o Antigo Réxime derrubouse e os burgueses accederon ao poder. Moitos países de Europa adoptaron o parlamentarismo liberal e a democracia con sufraxio restrinxido. Estendeuse o liberalismo económico e político, afianzado coas achegas dos economistas ingleses como Adam Smith, David Ricardo e Thomas Malthus.

Atraídos polas posibilidades de traballo, moitas persoas abandonaron o campo e emigraron ás cidades para converterse en obreiros fabris. Así xurdiu unha nova clase social: o proletariado. As pésimas condicións de vida dos proletarios fixeron que os traballadores comezasen a asociarse para esixir melloras sociais e laborais. Desta forma xurdiron os primeiros sindicatos, así como o socialismo, que inicialmente manifestou un carácter utópico e idealista nas formulacións de Saint-Simon, Fourier ou Proudhon. Fronte a estas primeiras iniciativas, Marx e Engels propuxeron unha versión científica do socialismo, inspirada no materialismo histórico e na análise rigorosa do modo en que funciona a economía capitalista, co propósito de fundamentar un cambio social revolucionario que impulsase a transición ao comunismo.

A arte e a cultura na primeira metade do século XIX estaban dominados polo Romanticismo, un movemento estético que afirmaba a importancia dos sentimentos e da liberdade fronte ao predominio da racionalidade que caracterizara o século anterior. Os poetas e os músicos románticos defenderon unha visión subxectivista da realidade, inspirada pola natureza e polas forzas pasionais e irracionais da vida. No ámbito do pensamento, a corrente romántica reaccionou fronte á defensa ilustrada da razón afirmando unha interpretación idealista da realidade e da historia. O desenvolvemento industrial tamén está asociado a outras correntes de pensamento. Os filósofos positivistas (como Comte en Francia) defenderon o valor da ciencia e da tecnoloxía, que na súa opinión eran os únicos saberes útiles e proveitosos para o progreso da humanidade. En Gran Bretaña, o crecemento da riqueza debido á industrialización impulsou o desenvolvemento da

economía política e da filosofía liberal e utilitarista, exemplificado na figura de John Stuart Mill. Esta é tamén a época na que Darwin deu a coñecer a súa teoría sobre a evolución das especies, que tivo un fondo impacto na sociedade do seu tempo e modificou a nosa visión acerca da posición do ser humano na natureza e no tempo.

O desenvolvemento industrial tamén dá lugar a unha serie de críticas e denuncias das prácticas abusivas e inxustas do capitalismo en expansión. As duras condicións ás que estaban sometidos os obreiros nesta primeira época da industrialización orixinan un intenso movemento de protesta, que culmina coa creación dos primeiros sindicatos e co xurdimento do pensamento socialista. Os cambios que se produciron en Europa por mor da Revolución Industrial modificaran por completo a estrutura económica e social do continente. A aparición das fábricas empuxara a moitos campesiños a deixar as terras e emigrar ás cidades en busca dunha oportunidade laboral. Pero as condicións de traballo nas primeiras etapas da era industrial podían supor xornadas de doce horas diarias a cambio dun salario miserable. Nesta época era habitual atopar a nenos de dez anos traballando nas minas de carbón ou en teares mecánicos. Non existía ningunha protección fronte aos accidentes laborais, como tampouco había ningún tipo de seguro médico nin de pensión de xubilación. Ademais, a maior parte dos traballadores vivía en condicións insalubres, en barriadas que carecían das mínimas condicións hixiénicas, como auga corrente ou rede de sumidoiros.

Neste contexto, pronto xorde un movemento asociativo co que os obreiros comezan a reivindicar unha mellora das súas condicións de traballo. Deste xeito, aparecen os primeiros sindicatos, que se propuñan lograr, mediante a unión dos traballadores, o que nunca podería conseguir a protesta illada dun único individuo. A folga convértese nun poderoso instrumento de loita para os obreiros, coa que ás veces se lograba forzar unha negociación co fin de reducir a extensión da xornada laboral, aumentar os salarios ou mellorar a seguridade nas fábricas.

Ademais, diversos pensadores tratan de comprender e criticar as inxustizas sufridas polos traballadores e a conflitividade social asociada ao desenvolvemento industrial. Estes autores, inspirados polos ideais de igualdade e fraternidade, reciben o nome de **socialistas**, e entre eles atópanse Saint-Simon, Proudhon, Fourier ou Owen. Á vez que denunciaban os abusos cometidos polos empresarios, aspiraban a promover reformas sociais que dignificasen a situación dos traballadores, e nas súas obras poden atoparse propostas máis ou menos idealizadas nas que se apunta cara a un novo modelo de sociedade, máis xusto e igualitario. O carácter ideal destas propostas explica que Engels se refira a elas coa expresión “socialismo utópico”.

O que Marx reprocha ao socialismo utópico é a súa débil fundamentación científica. Para el, estas propostas de reforma eran intentos ben intencionados e voluntaristas que confiaban en poder reformar o capitalismo introducindo cambios na xornada laboral, os salarios ou as condicións de vida dos traballadores. Marx era moi crítico con esta proposta, porque pensaba que unha análise rigorosa do capitalismo mostraba que este sistema era imposible de reformar. Isto era o que pretendía mostrar coa súa obra e co seu particular modo de entender o socialismo, que denominaba “socialismo científico” para distinguilo do utópico. De acordo co socialismo científico, o sistema capitalista é inxusto e explotador en si mesmo, polo que unicamente pode superarse derrubándoo de forma definitiva para dar paso a un novo modelo de sociedade distinto por completo.

1. 2. CONTEXTO FILOSÓFICO E INTELECTUAL. O PENSAMENTO DE KANT A MARX.

O idealismo alemán

A comezos do século XIX, a filosofía continental europea estaba marcada polo profundo influxo do pensamento kantiano. Como lembrarás, a gran contribución de Kant á filosofía consistira nun intento por delimitar as posibilidades da razón. Kant determinara que aquilo que se atopa dentro do límite do que podemos coñecer é o fenómeno, posto que a cousa en si ou noumeno resulta inaccesible á razón teórica. Así e todo, nesta época comeza a desenvolverse o movemento romántico, que exalta o papel da liberdade e dos sentimentos. Os filósofos do Romanticismo ven con desconfianza a énfase que Kant puña en establecer límites ás capacidades humanas, e tratan de elaborar unha filosofía que supere esas limitacións. Así xorde o idealismo alemán, unha corrente de pensamento que dominou o panorama filosófico europeo durante a primeira metade do século XIX.

Fichte, Schelling e Hegel son os autores máis relevantes da filosofía idealista alemá. Aínda que existen significativas diferenzas entre os tres, todos eles comparten un mesmo interese por exceder as limitacións impostas pola filosofía kantiana. Segundo eles, é natural que Kant tropece cos límites da razón, porque el comeza a filosofar partindo do suxeito humano e das súas limitacións. Para evitalo, os sistemas filosóficos do idealismo intentan partir de algo que non estea sometido a límites nin a condicións. Está claro que esta realidade suprema non pode ser o suxeito, senón que debe ser algo superior, ilimitado e incondicionado. Cada filósofo chama dunha maneira distinta a esa realidade máxima, punto de partida do pensar idealista. Dependendo do autor, pode recibir o nome do Incondicionado, o Absoluto, o Espírito ou a Idea. Isto permite entender por que este movemento filosófico se denomina idealismo. Cando afirmamos que Fichte, Schelling ou Hegel son filósofos idealistas, o que queremos dicir é que para eles o pensamento ha de partir da realidade suprema e inmaterial que actúa como fonte e orixe de todo o que existe.

O sistema hegeliano

A figura de Hegel é a máis destacada dentro do idealismo alemán. No pensamento hegeliano a realidade só pode ser comprendida considerándoa como unha totalidade global. Para Hegel, todos os intentos de captar parcelas illadas de realidade son insuficientes e insatisfactorios, porque só pode terse unha perspectiva adecuada integrando nun único sistema de pensamento todo canto existe. Para elaborar este sistema filosófico da totalidade, Hegel parte dunha posición idealista. Para el, a realidade última non está formada por obxectos nin por elementos illados, senón por unha entidade inmaterial, incondicionada e absoluta. Hegel denomina **Espírito** a esta realidade suprema, que engloba todo o que existe e que é orixe de todas as cousas. Segundo o filósofo, todos os fenómenos e as realidades que coñecemos non son máis que distintas manifestacións desa forza superior que é o Espírito.

A filosofía de Hegel lembra, en certo xeito, a de Platón pola súa proposta idealista e pola súa consideración de que o mundo sensible é produto dunha realidade superior e inmaterial. Con todo, hai unha importante diferenza que separa o pensamento de Hegel e o de Platón. Mentres que para Platón o mundo das Ideas é eterno e nunca cambia, oara Hegel o Espírito atópase en continuo movemento. Entender a realidade como Espírito significa precisamente iso, concíbila como actividade, como forza dinámica que vai modificándose ao longo da historia e que vai xerando todo canto coñecemos nun continuo proceso de despregamento temporal.

De acordo con isto, Hegel presta unha atención moi especial á filosofía da historia. Segundo pensaba, todos os sucesos que se producen responden a unha lóxica interna que unicamente adquire sentido cando se interpretan como manifestacións do Espírito. Aínda que a primeira vista nos pareza que a historia está formada por unha caótica sucesión de acontecementos desconectados entre si, en realidade todo canto sucede axústase a un plan preciso, mediante o cal o Espírito se vai facendo presente ao longo do tempo. A través deste despregamento, o Espírito manifesta o seu progresivo achegamento á completa racionalidade, xa que todo o que ocorre obedece a un propósito racional prefixado. Hegel afirmaba que “todo o racional é real e todo o real é racional”. Así, por exemplo, os cambios que no transcurso da historia han de ir experimentando a arte, a relixión, o dereito ou as formas de organización social infórmanos do modo en que o Espírito se ha de ir materializando de diferentes maneiras, mostrando unha evolución progresiva ao longo do tempo. De feito, Hegel pensaba que as institucións do Estado moderno representaban a culminación deste proceso de evolución temporal, porque nelas se reflectía a reconciliación do individuo e da sociedade, que quedaban integrados nunha totalidade orgánica superior.

Para Hegel, o proceso de despregamento do Espírito non é directo nin lineal, senón que segue unha lóxica que Hegel denomina **dialéctica**, segundo a cal o progreso do Espírito, o movemento que leva de cada configuración da realidade á seguinte e superior, é froito da loita entre opostos. Este proceso consta de tres momentos nos que se articula este proceso. Nun comezo partimos dunha posición de partida, chamada **tese**, que co paso do tempo xera, a partir de si mesma, a posición contraria, coñecida como **antítese**. A oposición entre tese e antítese, que entran en conflito mutuo, resólvese chegando a unha situación nova e distinta das anteriores, que recibe o nome de **síntese**. A síntese, segundo Hegel, é unha superación que nega as dúas posicións anteriores á vez que reúne, reconcilia e integra as súas diferenzas. O proceso, con todo, non se detén aquí porque, unha vez alcanzada esta reconciliación, a síntese pasa a converterse nunha nova tese, que enseguida xera o seu propio contrario impulsando de novo o movemento nunha espiral sen fin. A síntese é unha superación que nega as dúas posicións anteriores á vez que reúne, reconcilia e integra as súas diferenzas. O proceso, con todo, non se detén aquí porque, unha vez alcanzada esta reconciliación, a síntese pasa a converterse nunha nova tese, que enseguida xera o seu propio contrario impulsando de novo o movemento nunha espiral sen fin.

A filosofía posthegeliana

Tras a morte de Hegel, a herdanza do seu pensamento seguiu influíndo decisivamente na filosofía alemá. En xeral, os seguidores de Hegel dividíronse en dous grandes grupos, aos que adoita coñecerse como dereita hegeliana e esquerda hegeliana. Os membros da dereita hegeliana outorgaba especial importancia ao sistema filosófico de Hegel, insistindo na idea de que a aparición do Estado (e en concreto, do moderno Estado prusiano, burocrático e autoritario) supuña a culminación final no desenvolvemento histórico do Espírito no tempo. En cambio, os pensadores da esquerda hegeliana estaban máis interesados no método filosófico de Hegel que na súa doutrina. Estes mozos hegelianos, como tamén eran coñecidos, recoñecían as posibilidades da dialéctica como procedemento de investigación filosófica, pero desconfiaban do carácter conservador que ao final adoptaran as ideas de Hegel. Pola contra, na esquerda hegeliana predominaban as posturas liberais e democráticas, moi críticas co rixido autoritarismo da monarquía prusiana.

David Strauss, Bruno Bauer, Max Stirner ou Ludwig Feuerbach son algúns dos autores máis significativos da esquerda hegeliana. David Strauss fíxose moi coñecido ao publicar a súa Vida de Xesús, un texto no que revisaba desde un punto de vista histórico, crítico e escéptico a figura do fundador do cristianismo. Na mesma liña, Bruno Bauer chegou a negar a existencia histórica de Xesús de Nazaret, sostendo que a súa existencia era unicamente un mito. Max Stirner, aínda que

próximo ao grupo dos mozos hegelianos, mantiña posturas diferentes, xa que defendía unha especie de anarquismo individualista radical, tal e como expuxo na súa obra *O único e a súa propiedade*.

Mais, entre todos os filósofos da esquerda hegeliana, **Ludwig Feuerbach** ocupa un lugar especialmente destacado polas súas críticas ao hegelianismo e á relixión. Para Feuerbach, o Deus do que falan as relixións non é máis que unha idealización na que a humanidade proxectou as súas ilusións fantasías. Os seres humanos, que son finitos, imperfectos e mortais, imaxinaron un ser no que quedasen superadas esas limitacións, e así inventaron un Deus eterno, perfecto e inmortal. Na súa obra *A esencia do cristianismo*, Feuerbach explica esta situación como unha perniciosa forma de **alienación**.

Na filosofía de Hegel, onde toda a realidade se identifica co Espírito, o concepto de alienación permite explicar a orixe do mundo material. Segundo Hegel, o proceso de evolución dialéctica, que impulsa o cambio mediante a loita dos contrarios, fai que o espírito se negue a si mesmo, dando lugar á materia, que é o seu oposto. Así, a primeira realidade orixinaria e espiritual experimenta un proceso de alienación ou estrañamento que a leva a enfrontarse co seu contrario, que é o mundo material. Pola contra, no pensamento de Feuerbach, o protagonista da alienación non é o Espírito, senón o ser humano. Como anhelamos a perfección e a infinitude que non temos, as persoas inventamos un Deus todopoderoso no que proxectar esa fantasía de plenitude ilimitada. Así, os seres humanos contribuímos á nosa propia alienación, posto que cremos enfrontarnos a unha realidade estraña e superior ante a cal nos sentimos insignificantes, pero que en realidade foi fabricada por nós mesmos. Pero dese modo, anonadados ante o peso dunha divinidade superior, os seres humanos xamais lograremos desenvolver as nosas propias potencialidades. Segundo Feuerbach, só é posible impulsar un humanismo auténtico desde o **ateísmo**, que recoñeza o carácter ficticio e alienante de todas as manifestacións relixiosas.

2. O PENSAMENTO DE KARL MARX.

2. 1. MARX. VIDA E OBRA.

Karl Marx naceu en 1818 en Tréveris (Prusia, agora Alemaña), no seo dunha familia de ascendencia xudía-asquenací. Seu pai era un avogado convertido ao protestantismo dous anos antes do nacemento de Karl. Cursou estudos de dereito na Universidade de Bonn. Alí, comezaron cedo as súas inquedanzas sociais, e facendo as súas primeiras colaboracións, na *Rheinische Zeitung (Gaceta Renana)*, publicación da que chegará a ser redactor xefe, pero a revista foi suspendida polas autoridades e Marx emigrou a Francia. En París coñece a Friedrich Engels, con quen nacería unha grande amizade, e que sería até os seus últimos días o seu eterno colaborador. Nesta época escribe

os *Manuscritos económico-filosóficos* e algunhas obras críticas coa esquerda hegeliana como *A ideoloxía alemá*.

Os seus artigos publicados en Francia provocan a súa expulsión deste país en 1845, polo que se ve obrigado ao exilio, establecéndose en Bruxelas, renunciou á súa nacionalidade para non ser perseguido polo goberno prusiano, aínda que tampouco adoptou outra nacionalidade, intensificou o contacto cos obreiros alemáns emigrados e ingresou na Liga dos Comunistas, quen lle encargou a realización dun programa con ocasión dun congreso celebrado en Londres en 1847. Ese programa é o *Manifesto comunista* publicado en 1848. Tralo período revolucionario de 1848, trasládase a Colonia, onde organiza un novo diario, *Neue Rheinische Zeitung (Nova Gaceta Renana)*. Esta nova publicación, que ven á luz nun marco de forte actividade obreira organizada, acada un éxito rotundo. E é precisamente por esta capacidade axitadora polo que é prohibida polo goberno renano.

En 1849 Marx pasou a vivir a Londres e alí residiu o resto da súa vida cos escasos recursos económicos que lle reportaban os artigos para periódicos e a axuda dos amigos, neste período é precisamente cando Marx dedica o seu tempo á escritura da que será a súa obra máis influente, *O capital*, que elabora nas salas de lectura do Museo Británico. Nesta obra, Marx leva a cabo unha análise sistemática do capitalismo e das súas leis a partir do estudo e crítica dos economistas clásicos ingleses. O primeiro volume do *Capital* non verá a luz ate 1867, tras dezoito anos de traballo. Ademais, mentres traballa nesta obra, Marx colaborou na organización da Primeira Internacional, participando activamente nas discusións e na confrontación no seo da mesma entre comunistas e anarquistas. Morre en 1883 sen rematar *O capital*, cuxos tomos II e III serán publicados por Engels. En 1889 ten lugar a Segunda Internacional e reedítase a obra marxiana.

2. 2. O MATERIALISMO HISTÓRICO

2. 2. 1. Da crítica do idealismo hegeliano ao materialismo

Karl Marx comeza a desenvolver o seu pensamento desde posicións próximas ás dos mozos hegelianos, en aberta oposición a Hegel. Durante os seus estudos universitarios, Marx entrou en contacto cos membros da esquerda hegeliana, cos que unía o seu común rexeitamento ao conservadurismo da filosofía que dominaba a universidade alemá tras a morte de Hegel. Non obstante, o espírito crítico de Marx lévao moi pronto a distanciarse da esquerda hegeliana, cuxas posturas consideraba demasiado teóricas e pouco atentas á situación concreta da sociedade do seu tempo. Marx expón as súas discrepancias con Hegel e cos mozos hegelianos en diversos escritos, como *A sagrada familia*, e *A ideoloxía alemá*, obras en cuxa elaboración tamén intervén o seu amigo Friedrich Engels.

A crítica de Marx á filosofía do seu tempo comeza por un profundo axuste de contas co pensamento hegeliano. Aínda que Marx reconece a potencia do método dialéctico, que el mesmo adopta nas súas propias investigacións, o idealismo do sistema hegeliano parécelle inaceptable. Marx defende unha postura claramente **materialista**, polo que rexeita enérxicamente a teoría de Hegel acerca do Espírito. Neste punto, está de acordo cos mozos hegelianos, pero Marx reprochalles que a súa crítica se limite a cuestionar elementos teóricos e abstractos do pensamento de Hegel. Fronte a esta actitude, Marx considera que a tarefa do filósofo debe ir máis aló da pura especulación para tratar de impulsar un cambio real nas condicións de vida da sociedade. Empregando unha expresión que se fixo célebre, Marx estende esta acusación a todos os filósofos, que, na súa opinión, “se limitaron a interpretar o mundo de distintos modos; do que se trata é de transformalo”. Desde o comezo da súa actividade filosófica, Marx defende a necesidade de pór a filosofía ao servizo da transformación social, en lugar de limitarse ao exercicio dunha crítica abstracta que non vai máis aló da teoría.

Do mesmo xeito que Hegel, Marx cría que os acontecementos históricos non suceden de maneira casual, senón que responden a unha lóxica interna que é posible chegar a comprender. De feito admite, como Hegel, que para captar o sentido da historia é necesario interpretala como unha evolución dialéctica, impulsada pola incesante oposición de contrarios. Así e todo, á hora de determinar cal é o protagonista último da dinámica histórica, Marx apártase por completo de Hegel. Hegel pensaba que o protagonista da historia é o Espírito, que se manifesta ao longo do tempo despregándose en forma de acontecementos, producións culturais ou institucións. No esquema hegeliano, os individuos particulares non fan a historia, senón que máis ben son configurados por ella, como se fose unicamente os instrumentos dos que se serve o Espírito para facer realidade os seus plans.

Para Marx, este enfoque idealista resulta totalmente insustentable. Segundo este pensador, se verdadeiramente queremos comprender os procesos históricos, primeiro temos que prestar atención ás condicións materiais nas que viven os seres humanos. A historia non é ningunha manifestación do Espírito no tempo, senón que é o resultado de loitas e enfrontamentos que poden explicarse se atendemos a factores como a necesidade que teñen todos os individuos de obter recursos básicos para poder subsistir. Esta teoría ou enfoque desenvolvido por Marx, segundo o cal para entender correctamente a historia é imprescindible partir das condicións materiais de vida, é o que se coñece como **materialismo histórico**.

K. MARX, texto 2

A ideoloxía alemá

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

K. MARX / F. ENGELS; *A Ideoloxía alemá* (1845/46), Tomo I, I. A. [1.] (A ideoloxía en xeral, nomeadamente a alemá)

Trad. de Rafael Martínez Castro (USC)

2. 2. 2. Infraestrutura e superestrutura

O noso estudo da historia debe comezar analizando o modo en que a sociedade consegue os recursos materiais que necesita. Segundo Marx, só cando aclaremos este punto poderemos comprender os aspectos culturais e inmateriais da evolucións histórica. Este enfoque supón que debemos distinguir dúas esferas completamente distintas, ás que Marx denomina infraestrutura e superestrutura. A **infraestrutura** correspóndese co sistema económico, que asegura a produción e a distribución dos recursos materiais. A **superestrutura**, en cambio, está formada por elementos como as crenzas, as institucións, as leis, as formas de organización política, a relixión, a ciencia ou a arte.

O materialismo histórico insiste na prioridade da infraestrutura, que ten un papel decisivo para a configuración da realidade social. De acordo con Marx, a infraestrutura condiciona de maneira decisiva a superestrutura. Por iso, para lograr unha correcta interpretación dos acontecementos históricos, debemos comezar por entender como funciona a economía, xa que dela depende en

último termo a configuración das crenzas institucións e formas de vida na sociedade. Isto é xustamente o contrario do que pensaba Hegel, para quen a realidade última estaba formada polas ideas. Por ese motivo, Marx dicía que a dialéctica de Hegel estaba “cabeza abaixo” e que era necesario “pola sobre os seus pés”.

2. 2. 3. Forzas produtivas e relacións de produción

Cando se estuda detidamente a infraestrutura económica da sociedade, poden distinguirse nela as forzas produtivas e as relacións de produción. Marx denomina **forzas produtivas** a todos os elementos cos que conta unha sociedade para producir riqueza. Así, por exemplo, as forzas produtivas das que dispuña a antiga civilización romana incluían a terra, os animais, as minas o arado, a forza de traballo humano, os barcos, etc. Na nosa sociedade actual, diríamos que hai outras forzas produtivas, como as fábricas, as centrais eléctricas, os trens ou os avións. A utilización das forzas produtivas para xerar riqueza só é posible mediante unha adecuada distribución de tarefas. O traballo implica relacións sociais, posto que é unha actividade colectiva que só pode facerse mediante a organización e a cooperación. Nisto consisten as **relacións de produción**, que indican cal é o papel que cada persoa adopta dentro do sistema económico en relación coas forzas produtivas. Na antiga Roma, as relacións de produción estaban baseadas no escravismo. Uns poucos propietarios eran donos das terras, distribuídas en grandes latifundios, que eran cultivados polos escravos.

As relacións de produción inclúen a división social do traballo e a división entre propietarios e non-propietarios dos medios de produción. As **clases sociais** son os grupos de persoas que ocupan unha posición determinada nas relacións de produción. O funcionamento da infraestrutura económica depende dunha adecuada conexión entre as forzas produtivas e as relacións de produción. Á súa vez, unha infraestrutura sólida permitirá o florecemento dunha rica e frutífera superestrutura, como sucede nas sociedades prósperas e estables. Pero se estudamos o curso dos acontecementos históricos, comprobaremos que esta situación inevitablemente cambia porque as sociedades sofren grandes crises que as desestabilizan e mesmo as levan a desaparecer.

Para Marx, a historia é un proceso dinámico en constante evolución. O que impulsa o proceso de desenvolvemento histórico é o contraste entre posicións contrarias, que se opoñen dialecticamente. Segundo el, unha destas tensións é a que enfronta as forzas produtivas coas relacións de produción. En cada época histórica, o grao de evolución técnica que alcanzase a sociedade establece cales son

as forzas produtivas das que se dispón. Así, por exemplo, a Europa medieval dispuña de terras, barcos, muíños e arados, e tamén da forza dos animais e dos traballadores humanos, pero non contaba con teares mecánicos ou con ferrocarrís. En principio, as relacións de produción que se establecen na sociedade teñen como obxectivo sacar o máximo partido posible ás forzas produtivas dispoñibles. Por exemplo, na Idade Media europea estableceuse o modelo feudal, no cal os señores eran donos da terra, que era traballada polos servos. Con todo, esta situación pode cambiar cando a sociedade evoluciona e os cambios técnicos e históricos modifican a situación. Así, durante a Idade Moderna producíronse unha serie de innovacións que cambiaron por completo o funcionamento da economía. Cara ao século XVIII introducíronse inventos tan importantes como a máquina de vapor ou o tear mecánico. Co tempo, o desenvolvemento da industrialización modificou por completo a configuración das forzas produtivas en Europa. Nestas circunstancias, as antigas relacións de produción, que estaban baseadas no feudalismo, deixan de ser útiles e funcionais.

K. MARX, texto 3

Para a crítica da economía política

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

K. MARX; Para a crítica da economía política (1859), Prólogo.

Trad. de Rafael Martínez Castro (USC)

Marx explica esta tensión afirmando que, cando o desenvolvemento técnico modifica as forzas produtivas, estas acaban por entrar en contradición coas relacións de produción. Este conflito adoita conducir a unha crise que só se resolve cando aparecen unhas novas relacións de produción, máis

eficaces e axustadas ao novo grao de desenvolvemento da economía. Isto é o que sucedeu en Europa durante os séculos XVIII e XIX, cando as revolucións burguesas lograron acabar co Antigo Réxime e co feudalismo. Segundo Marx, ese complexo proceso que cambiou o panorama europeo non é máis que o reflexo da loita por reaxustar o funcionamento da infraestrutura, facendo compatibles as novas forzas produtivas dispoñibles cunha reorganización das relacións de produción, incluíndo cambios na distribución do traballo e na estrutura da propiedade.

2. 2. 4. A historia

A tensión dialéctica entre as forzas produtivas e as relacións de produción permite entender as grandes fases que ha de ir atravesando a historia ao longo do tempo. Segundo Marx, a historia propiamente dita comezou cando os seres humanos se viron obrigados a dividir o traballo e organizarse para producir o que necesitaban. Isto impulsou o desenvolvemento técnico e económico, pero tamén orixinou as primeiras diferenzas sociais entre a clase dos explotadores e a dos explotados. Desde entón, e ao longo de toda a historia, estes dous grupos mantiveron unha loita continua e incesante, que estivo asociada aos intentos de cambiar as relacións de produción existentes. Por iso pode dicirse que a loita de clases é o motor que impulsa a historia, xa que esta loita reflicte de forma moi clara as contradicións que opoñen as forzas produtivas coas relacións de produción.

Reflexionando sobre as distintas formas que ha de ir adoptando historicamente a loita de clases, Marx identificou os diferentes modos de produción que han de ir sucedendo ao longo do tempo. Segundo cría, os primeiros grupos humanos practicaban unha especie de comunismo primitivo, no que todos compartían por igual os escasos recursos dispoñibles. Con todo, esta etapa estaba marcada pola escaseza e a precariedade, da que unicamente se puido saír cando a humanidade adoptou a agricultura. Nos vales dos grandes ríos, como o Nilo, o Éufrates ou o Tigris, esta nova técnica produtiva permitiu aumentar considerablemente a riqueza dispoñible. Desta maneira deuse paso a un novo sistema social, que Marx denomina o **modo de produción asiático**, caracterizado polo control que unha caste sacerdotal exercía sobre as técnicas de rega e de cultivo. No continente europeo, o sistema económico propio da antigüidade é o **escravismo**, que é a base económica da civilización grecorromana. Neste caso, os propietarios de terras formaban a clase explotadora, mentres que os escravos eran a clase explotada. Este modo de produción entrou en crise no século V d. C., dando paso ao feudalismo como nova forma de organización social. No **feudalismo**, característico da Idade Media europea, a clase explotadora é a dos señores, que eran propietarios

das terras e impuñan o seu poder mediante a forza das armas. A clase explotada era a dos servos, que se vía obrigada a traballar as terras do señor. Este sistema feudal entrou en crise cara a finais do século XVIII, coa introdución de importantes innovacións técnicas que cambiaron por completo a estrutura produtiva. A crise do feudalismo, deu paso ao triunfo da burguesía, coa que se instaura a era do capitalismo.

O trazo característico do **capitalismo** é a polarización da sociedade en dúas clases sociais claramente diferenciadas. Por unha banda, atópanse os capitalistas, que son propietarios dos medios de produción. O capital, formado polas fábricas, as terras e as máquinas, está en mans dos burgueses, que dese modo controlan os elementos fundamentais do sistema produtivo. En cambio, os proletarios non teñen acceso ao capital, polo que para sobrevivir vense obrigados a vender a súa propia forza de traballo, recibindo a cambio un salario. No capitalismo, os burgueses explotan aos proletarios, que dentro deste sistema teñen poucas expectativas de mellorar as súas condicións de vida. Así e todo, segundo Marx, o mundo capitalista está condenado a desaparecer. Do mesmo xeito que todos os demais sistemas anteriores, o capitalismo enfrontarase antes ou despois a unha crise insuperable, e será substituído por un novo modelo de organización social. A dialéctica da historia producirá a caída do capitalismo, que será inevitablemente substituído polo comunismo como novo sistema de organización social.

2. 2. 5. A ideoloxía

O materialismo histórico dá unha interpretación innovadora dos elementos culturais e inmateriais da sociedade. Marx empregaba o concepto de superestrutura para referirse a esta dimensión da vida en sociedade. A superestrutura inclúe realidades tan diversas como as leis, as formas de organización social, as institucións, as crenzas comunmente compartidas, a relixión, a arte, a ciencia e a filosofía. De acordo con Marx, se queremos comprender adecuadamente este ámbito da civilización, debemos ter moi en conta a decisiva influencia que a economía exerce sobre a cultura. Por iso, para entender como funcionaba, por exemplo, a antiga Roma, debemos comezar por estudar a súa infraestrutura económica, e só despois emprender a análise das súas estruturas xurídicas, políticas ou relixiosas. De feito, as crenzas dos romanos sobre o dereito, as institucións, a arte ou a relixión están profundamente influídas pola súa forma de vida baseada no escravismo. Así, por exemplo, as leis de Roma distinguen entre os homes libres e os escravos, sendo así tanto un reflexo do modo de produción escravista como un medio para lexitimalo e perpetualo.

Para describir esta situación, Marx distinguía dous elementos ben diferenciados na superestrutura. Por unha banda, a **superestrutura xuridicopolítica**, que inclúe o conxunto de leis, institucións e formas de goberno características dun determinado modo de produción. Por outra, a **superestrutura ideolóxica**, que abarca as crenzas e as formas de vida, así como as interpretacións científicas, relixiosas, filosóficas e artísticas.

A **ideoloxía** é o conxunto de crenzas e representacións distorsionadas que xustifican determinadas situacións históricas presentándoas como naturais. Con todo, non hai que confundir a ideoloxía cunha mentira consciente ou cunha manipulación deliberada por parte dos poderosos. Cando os antigos romanos afirmaban que un home libre tiña o dereito de matar o seu escravo se así o desexaba, non estaban tratando de enganar nin de manipular, senón que estaban convencidos do que dicían. Tampouco Aristóteles estaba mentindo cando defendía nos seus escritos que algúns naceran para mandar e outros para ser escravos. Para quen vivía na antiga civilización grecorromana, incluíndo os propios escravos, a escravitude era algo natural que parecía insensato cuestionar. A ideoloxía desempeña unha **función lexitimadora** da orde establecida porque é interiorizada pola maior parte dos membros da sociedade e acaba por aparecer como algo natural. Por iso, Marx sostén que a ideoloxía característica dunha sociedade é a ideoloxía da súa clase dominante, xa que os poderosos son capaces de estender os seus propios puntos de vista a todos os demais individuos, que terminan por adoptalos aínda que no fondo lles prexudiquen.

Segundo Marx, a **relixión** é un dos elementos da ideoloxía. As crenzas relixiosas desempeñan un papel decisivo para xustificar o sistema social e económico dominante, porque presentan á poboación unha fundamentación sobrenatural acerca desa orde de cousas. A relixión atemoriza os individuos, o que contribúe a controlar os posibles movementos de protesta social. Ademais, a relixión ofrece alivio fronte ao sufrimento, asegurando aos crentes que as penurias padecidas neste mundo atoparán a súa compensación nunha vida futura despois da morte. Por todas estas razóns, Marx afirma que “a relixión é o **opio do pobo**”, porque, do mesmo xeito que esa droga, mantén a poboación nun estado de letargo e inacción, e porque dificulta a creación dun movemento organizado para tentar cambiar a realidade.

A ideoloxía, como sucede con todos os elementos característicos da superestrutura, está condicionada pola infraestrutura económica. Por iso non ten moito sentido empeñarse en denunciar a falsidade das crenzas relixiosas, políticas ou sociais que teñen confundida a poboación, xa que, por

moito que nos esforcemos nesa denuncia, non servirá de nada mentres non se cambien as condicións económicas, que son en último termo as responsables desta visión distorsionada. Este é precisamente o erro que Marx reprochaba aos mozos hegelianos, centrados en atacar as doutrinas equivocadas do cristianismo ou da filosofía de Hegel, o cal non ten sentido se realmente as ideas son produto da situación económica. Por iso, Marx insiste en que, no canto de dedicarse á crítica teórica, o que deben facer os filósofos é contribuír a un cambio das condicións materiais de vida, o cal permitirá máis tarde modificar as ideas e as crenzas.

2. 3. A ALIENACIÓN

2. 3. 1. A esencia humana

A teoría antropolóxica de Marx rompe coa visión do ser humano aceptada de forma xeral pola tradición filosófica, segundo a cal a característica esencial do ser humano é a racionalidade. Por exemplo, nas súas reflexións sobre a antropoloxía, Aristóteles explicaba que os seres humanos nos distinguimos do resto dos animais porque só nós dominamos o logos, que inclúe a capacidade de falar e de pensar, e que nos converte en seres racionais, morais e sociais. Este é tamén o punto de vista dos filósofos da modernidade, entre os que destaca Kant pola súa especial énfase na importancia da racionalidade humana, que para el é a orixe da nosa dignidade como persoas.

Marx, non obstante, non comparte este punto de vista. Nos seus escritos xuvenís, onde explora a antropoloxía filosófica, aparece unha perspectiva completamente distinta acerca do que nos fai humanos. Para Marx, a característica máis importante do ser humano non é a súa racionalidade, senón a súa capacidade para transformar a realidade de forma creativa. Aínda que hai outros animais que tamén modifican a natureza, como as aves que constrúen niños ou os castores que fabrican diques, o ser humano é o único capaz de idear os resultados da súa acción antes de levala a cabo, e tamén é o único que pode cambiar a realidade de forma imaxinativa, nova e insospeitada.

Esta posibilidade de actuar de maneira creativa e de producir innovacións é o que Marx chama o **traballo**. A pesar de que moitos seres vivos desenvolven pautas complexas de comportamento, para Marx os seres humanos son os únicos animais que traballan, porque son os únicos capaces de actuar creativamente na modificación das súas condicións de vida. A característica esencial dos seres humanos non é a súa capacidade teórica, senón a súa dimensión **práctica**, é dicir, a relativa á praxe, ao feito de relacionarse co contorno e cos demais individuos dunha forma creativa e

transformadora. Por suposto, neste proceso de transformación imaxinativa da realidade tamén intervén a razón, pero este trazo, para Marx, é algo secundario ante a prioridade que ten a capacidade humana de traballar. A actividade dun artista pode proporcionarnos un bo exemplo para comprender o sentido desta teoría antropolóxica. Cando un pintor, un músico ou un escritor se mergullan no proceso creativo, podemos ver neles un trazo admirable que é imposible atopar nun cabalo, nun can ou nun golfiño. Algo similar sucede cando un artesán elabora un obxecto e envorca nel o seu coñecemento, a súa intelixencia e a súa dedicación. A creación dunha obra singular, que antes non existía, e que introduce no mundo unha realidade nova, supón para Marx a máis alta e plena realización das potencialidades humanas.

2. 3. 2. A alienación como característica do traballo baixo o capitalismo

A pesar de ser o traballo a nosa esencia máis profunda, os seres humanos non sempre temos a oportunidade de desenvolver este tipo de actividade creativa que é tipicamente humana. Isto é precisamente o que sucede no sistema capiralista, que se caracteriza pola imposibilidade que ten o obreiro de expresar a súa creatividade mediante a súa actividade produtiva. No modo de produción capitalista os medios de produción están en mans privadas. O capitalista burgués que é dono dunha fábrica aspira a obter con ella un beneficio económico. Para conseguilo debe adquirir materias primas e transformalas segundo a lei da oferta e a demanda. Para iso o capitalista necesitará dispor de obreiros que lle proporcionen a **forza de traballo** humana necesaria no proceso de fabricación industrial. A cambio de vender esta forza de traballo ao burgués, os obreiros reciben un salario que lles permite sobrevivir.

Pero as condicións laborais dos obreiros na fábrica son moi distintas das dun artista que elabora a súa obra de maneira creativa. Para empezar, os obreiros non son donos do produto do seu traballo, xa que este pertence ao dono da empresa. No capitalismo, os empregados envorcan a súa capacidade transformadora, na que se encerra a esencia máis característica do humano, sobre un obxecto que lles é arrebatado e sobre o que non teñen ningún poder. Desta maneira, o froito deste esforzo creativo, que debería actuar como reflexo da súa humanidade, aparéceselle ao obreiro como unha realidade estraña, allea e hostil. Recollendo un termo que xa utilizaran Hegel e Feuerbach, Marx emprega o concepto de **alienación** para referirse a esta situación de estrañamento que se produce no obreiro dentro do sistema capitalista. O traballador está alienado fronte ao **produto** que elabora, porque este se lle presenta como algo alleo e ameazante, en lugar de representar a cristalización da súa humanidade.

Pero o proceso de alienación non se detén aquí. Ademais de fronte ao produto do seu esforzo, o obreiro tamén está alienado ante o **proceso** de traballo que desenvolve na fábrica. Na xornada laboral do obreiro, repetitiva, mecánica e deshumanizadora, non pode materializarse a esencia creativa e transformadora que debería caracterizar o proceso laboral. Así, o mesmo acto de traballar, que debería supor a realización da esencia humana, convértese no capitalismo nunha actividade estraña e desagradable, que só ten sentido realizar a cambio dun salario para sobrevivir. Por iso di Marx que, no capitalismo, o obreiro parece sentirse máis cómodo nas tarefas propias dun animal (como comer, beber, durmir ou descansar) que no traballo (onde teoricamente debería manifestarse a súa humanidade máis profunda).

K. MARX, texto 1

Manuscritos económico-filosóficos de 1844

En que consiste, pois, a alienación do traballo?

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

K. MARX, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Primeiro manuscrito, XXIII (O traballo alleado)

Trad. de Rafael Martínez Castro (USC)

Á alienación económica que sofre o obreiro súmanse, segundo Marx, outras formas de alienación. A alienación política prodúcese pola separación entre a sociedade civil e o Estado, xa que no sistema capitalista o Estado é un instrumento de dominación ao servizo da burguesía. Ademais, os

individuos que conforman o proletariado tamén están sometidos á alienación ideolóxica e relixiosa, que contribúe a mantelos nun estado de pasividade e submisión ao servizo dos intereses capitalistas. O capitalismo é, por tanto, un sistema no que a característica máis esencialmente humana do traballador queda a nulada e convertida nun simple instrumento para o beneficio do burgués. Esta é unha das principais razóns que fan necesario superar o sistema capitalista, para permitir que nunha nova forma de organización social todos os seres humanos poidan desenvolver libremente a súa capacidade creativa nun mundo libre de explotación e de alienación.

2. 3. 3. A plusvalía

Como ten lugar ese proceso no que o traballo, a esencia mesma do traballador, é alienado e transformado en beneficio para o capitalista? Para comprender o particular funcionamento da explotación capitalista, Marx distingue entre o valor de uso e o valor de cambio dun determinado ben. O **valor de uso** dun ben ten que ver co proveito e a utilidade práctica que nos proporciona. O **valor de cambio**, pola súa banda, está asociado ao prezo dese ben no mercado. A diferenza destes dous tipos de valor pode apreciarse claramente se comparamos dous bens como auga e ouro. A auga, que ten un valor de cambio bastante baixo, é, con todo, imprescindible para a vida, polo que ten un enorme valor de uso. Pola contra, o ouro, cuxo valor de uso é bastante limitado, ten un altísimo valor de cambio. Como se determina o valor de cambio nunha economía capitalista? De acordo con Marx, o valor de cambio non é máis que o reflexo da **cantidade de traballo socialmente necesaria** para obter un determinado ben. O valor de cambio do ouro é moi alto porque a súa extracción require moito tempo de traballo. Aínda que é posible que alguén con moita sorte atope con rapidez unha pebida de outro no río, máis ou menos é preciso investir moitas horas de traballo para obtela. Así pois, para Marx, o valor de cambio non é máis que traballo humano materializado en forma de mercadoría.

Pero non todas as mercadorías que existen no traballo son iguais. Hai unha mercadoría en concreto, a **forza de traballo** humana, que ten propiedades moi especiais. A forza de traballo pódese comprar e vender como calquera outro ben nun mercado libre. O prezo da forza de traballo (o seu valor de cambio) é o salario que o burgués paga ao obreiro pola súa xornada laboral. Con todo, o valor de uso da forza de traballo é moito maior, xa que mediante a súa actividade o obreiro é capaz de crear riqueza e producir valor. Marx chamaba **plusvalía** á diferenza que hai entre o valor de uso da forza de traballo e o seu valor de cambio. Os obreiros producen máis valor do que se lles paga co seu salario. A plusvalía equivale a esa cantidade extra de riqueza que produce o obreiro pero que

finalmente queda en mans do propietario da fábrica. Precisamente, a plusvalía é a fonte de onde o capitalista extrae o seu beneficio económico. Como é evidente, este beneficio só é posible porque o burgués se apropia dunha parte do traballo dos obreiros, enriquecéndose á súa costa. Esta é a orixe da explotación capitalista, e a razón pola cal todos os intentos de reforma do capitalismo están condenados ao fracaso. O capitalismo sostense necesariamente sobre a explotación do proletariado, e así seguirá ocorrendo mentres os medios de produción sigan sendo propiedade dunha burguesía que se enriquece á conta da plusvalía xerada polos obreiros.

K. MARX, texto 4

O capital

Por outra banda, emporiso, restrínxese o concepto de traballo produtivo. A produción capitalista non é simple produción de mercancías, é esencialmente produción de plusvalía. O traballador non produce para si, senón para o capital. É por iso que xa non abonda con que simplemente produza; ten que producir plusvalía. Só é produtivo o traballador que produce plusvalía para o capitalista ou en proveito da autorrealización do capital (...) Por iso en ningún caso o concepto de traballo comprende unicamente unha relación entre actividade e efecto útil, entre traballador e produto do traballo, senón tamén unha relación de produción especificamente social que se xera historicamente e que fai do traballador un instrumento inmediato para o proveito do capital. (...) A prolongación da xornada laboral alén do punto no que o traballador ten xa producido un equivalente do valor da súa forza de traballo e máis a apropiación desta plusvalía polo capital: iso é a produción de plusvalía absoluta. Esta constitúe o fundamento universal do sistema capitalista e a orixe da produción de plusvalía relativa. Neste caso a xornada laboral está dividida de antemán en dúas partes: traballo necesario e traballo engadido. Para prolongar o traballo engadido acúrtase o traballo necesario por métodos mediante os cales o equivalente do salario é producido en menos tempo. A produción da plusvalía absoluta ten que ver unicamente coa duración da xornada de traballo; a produción da plusvalía relativa revoluciona por completo os procesos técnicos de traballo e os agrupamentos sociais.

K. MARX; *O capital*, Tomo I (Crítica da economía política), Libro I, Sección V, Cap XIV (Plusvalía absoluta e relativa)

Trad. de Rafael Martínez Castro (USC)

2. 4. CONTRADICIÓN DO CAPITALISMO E REVOLUCIÓN

2. 4. 1. O inevitable final do capitalismo

De acordo coa súa análise do funcionamento da economía capitalista, levada a cabo a partir do estudo dos economistas clásicos como Smith e Ricardo e materializada en obras como a *Contribución á crítica da economía política* e *O capital*, o modo de produción capitalista diríxese, polas súas contradicións internas, cara á súa inevitable superación. Marx apreciaba enormemente a

contribución teórica dos economistas británicos, aínda que mantíña con eles unha discrepancia fundamental: para a economía política clásica, a economía de mercado capitalista é un sistema natural, que xorde de forma espontánea nunha sociedade libre de trabas que é capaz de producir por si mesma unha mellora das condicións de vida para toda a poboación. Para Marx, en cambio, o capitalismo non é ningún fenómeno natural, senón que unicamente se trata dunha forma concreta de evolución histórica e que, á súa vez, será substituída no futuro por outro modelo diferente. Ademais, o capitalismo é un sistema explotador que sobrevive á conta da alienación do proletariado. Por iso é preciso entender ben como funciona, para intentar acelerar a súa caída anticipando, na medida do posible, a chegada dunha orde social xusta.

O capitalismo é un sistema xeneralizado de extracción da plusvalía. Pero este sistema, que parece proporcionar ganancias ilimitadas aos donos do capital, está sometido a grandes inestabilidades. Para enriquecerse, o burgués debe ser capaz de colocar os seus produtos no mercado, ofrecéndoo a prezos máis baixos que os dos seus competidores. Pero iso unicamente se pode lograr diminuindo os custos e aumentando a plusvalía, o cal só se pode conseguir reducindo os soldos dos traballadores. Isto non se debe a que o capitalista sexa alguén malvado ou inmoral, senón que é consecuencia directa da necesidade de manterse en flotación no mercado. As empresas que non adopten medidas deste tipo acabarán por arruinarse, co que ao longo do tempo a competencia se irá reducindo e soamente sobrevivirán as empresas máis grandes. Segundo Marx, a longo prazo, o capitalismo tende inevitablemente cara a un proceso de concentración produtiva e cara a unha progresiva redución dos salarios. Este é o único modo en que pode garantirse unha taxa continua de beneficios, sen a cal a actividade produtiva se detería. Pero se este proceso se prolonga de forma indefinida, terminará por levar o capitalismo á súa propia destrución. Se os soldos dos obreiros descendan continuamente, chegará un momento en que o poder adquisitivo da poboación será tan baixo que xa ninguén poderá comprar os produtos que se ofrecen no mercado. Producirase unha crise de sobreproducción e as empresas arruinaranse por falta de consumo. O capitalismo, ademais de ser un sistema inhumano e inxusto, é tamén un sistema inestable e abocado a crises periódicas cada vez máis profundas.

2. 4. 2. O comunismo

De acordo con Marx, seguindo a inevitable evolución dialéctica da historia, o capitalismo ía dar paso en moi pouco tempo a un sistema novo, no que finalmente reinarían a liberdade e a xustiza. Para logralo, habería que pór fin á propiedade privada dos medios de produción, que é a raíz da

explotación e da desigualdade no capitalismo. Como as fábricas pertencen aos burgueses, estes vense obrigados a extraer a plusvalía dos obreiros e a imporlles condicións de traballo alienantes para poder competir no mercado internacional. Así, só poderá lograrse o fin da opresión cando as fábricas deixen de estar en mans privadas e pasen a ser propiedade de todos os traballadores.

Este novo modelo de organización social é o comunismo, chamado así porque nel os medios de produción serán comúns. No comunismo, as terras, as fábricas e as máquinas serán propiedade de toda a sociedade, polo que xa non existirá a distinción entre capitalistas e proletarios. Xa non haberá un burgués que se apropie da plusvalía dos demais, co que finalizará a explotación do ser humano polo ser humano. Nesta nova sociedade tampouco haberá alienación, porque todos serán libres para desenvolver plenamente a súa creatividade sen trabas, en lugar de someterse ás inhumanas condicións de traballo impostas polo empresario.

O comunismo, ademais, será o último e definitivo sistema de organización socioeconómica. A diferenza do que sucedeu cos demais modos de produción, que han de ir sucedéndose uns a outros de acordo coa dialéctica da historia, o comunismo perdurará indefinidamente e marcará o final desta longa evolución temporal. Isto débese a que o motor da dinámica histórica é a loita de clases. O enfrontamento entre os explotadores e os explotados foi o responsable dos grandes cambios que se han de ir producindo ao longo da historia. Pero co comunismo desaparecerán as clases sociais, e co fin do enfrontamento de clases pararase tamén o motor da dialéctica histórica, de maneira que o comunismo será a última e definitiva etapa deste longo proceso, no que finalmente os seres humanos poderán vivir nun mundo onde reiren a liberdade e a xustiza. Fronte á explotación derivada da propiedade privada dos medios de produción, o comunismo baséase na xestión común da riqueza, dirixida non a un reparto exactamente igual de ingresos entre toda a poboación, senón a responder ás circunstancias e necesidades de cada individuo para que todas as persoas podan desenvolverse plenamente. Isto resúmese na frase “De cadaquén, segundo as súas capacidades; a cadaquén, segundo as súas necesidades”.

2. 4. 3. A revolución

Aínda que a chegada do comunismo é unha necesidade histórica inexorable, Marx pensaba que era necesario adiantar a caída do capitalismo para asegurar que este novo sistema puidese implantarse canto antes. Por iso se implicou persoalmente na organización do movemento obreiro, tomando parte activa na fundación da Asociación Internacional dos Traballadores e participando nos

movimentos revolucionarios da súa época. Para lograr a chegada do comunismo, Marx confiaba na forza revolucionaria e transformadora do proletariado. Debido á súa peculiar condición, a clase obreira é a única capaz de comprender a explotación que impón o capitalismo. En cambio, os burgueses, cegados pola ideoloxía na que están somidos, son incapaces de albiscar a auténtica realidade. A diferenza dos burgueses, que están condicionados polos seus intereses materiais e ven a realidade de maneira interesada, os obreiros poden acceder directamente á verdade, sen distorsións ideolóxicas, porque na súa vida diaria están sometidos á alienación e á explotación do capitalismo dun modo directo. Pero para logralo, deben superar esa falsa conciencia que é a ideoloxía.

Os obreiros deben deixar de buscar o consolo da relixión e deben abandonar a confianza no sistema xurídico e político establecido polos burgueses. En lugar de confiar na superestrutura burguesa, deben organizarse para impulsar unha transformación revolucionaria da sociedade que derrube a opresión capitalista e permita alumar o nacemento do comunismo. Pero isto só se conseguirá se os obreiros adquiren conciencia de clase, que consiste en darse conta da súa situación nas relacións de produción capitalistas. Debido ao maior desenvolvemento do proletariado nos países máis industrializados, isto sucederá, en primeiro lugar, nas rexións máis prósperas e avanzadas, onde irá formándose a vangarda do movemento revolucionario internacional. O proletariado debe comprender que está chamado a desempeñar un papel decisivo na historia. Cando os obreiros loitan en favor do comunismo, non só están perseguindo os seus intereses, senón que, dese modo, contribúen a liberar a toda a humanidade, polo que teñen unha misión que vai máis aló do particular e cuxa función é universal.

Así e todo, non será fácil derrotar o sistema capitalista. Os burgueses contan con abundantes medios para defenderse. Dispoñen do exército, da policía, do sistema legal e xudicial, das institucións políticas e dun discurso ideolóxico lexitimador que abarca a relixión, a filosofía, a arte e as ciencias. Por iso, Marx pensaba que a caída do capitalismo só podería producirse exercendo a violencia. O comunismo unicamente poderá triunfar se a clase obreira é capaz de apoderarse do Estado para impor unha ditadura do proletariado que asegure o final do capitalismo. De acordo con Marx, este período violento e convulso só é unha breve etapa transitoria que permite implantar o comunismo socializando os medios de produción. Posteriormente, cando o comunismo sexa unha realidade, estas medidas deixarán de ser necesarias, polo que as institucións do Estado desaparecerán e a sociedade poderá xestionarse a si mesma de forma libre e autónoma.

TEMA 9: NIETZSCHE E A CRÍTICA DA CULTURA OCCIDENTAL

1. Nietzsche e a fin de século

A segunda metade do século XIX caracterizouse polo auxe do nacionalismo en Europa e polo crecemento das tensións internacionais entre as grandes potencias. A época de Nietzsche foi testemuña do rápido desenvolvemento científico-técnico característico da Segunda Revolución Industrial. O avance dos transportes e o desenvolvemento de novas industrias relacionadas coa química ou coa electricidade impulsou a transformación do espazo urbano europeo. Alemaña, que ata entón fora un país eminentemente rural, industrializouse e modernizouse con rapidez. O crecente poder de Prusia, que aspiraba a unificar e controlar todos os territorios alemáns, conduciu a unha guerra con Austria e, despois, a outra contra Francia. Finalmente, en 1871, Prusia logrou crear o Imperio Alemán, que baixo o mando do chanceler Otto Von Bismark pasou a converterse nunha gran potencia militar e económica.

Buscando garantir a subministración de materias primas e o control dos mercados, as grandes potencias estenderon o seu dominio por todo o planeta: é a era do imperialismo colonial, unha carreira pola explotación dos recursos e pobos do sur global que ocasionou numerosas friccións entre os países europeos ata que se produciu o estalido da Primeira Guerra Mundial en 1914.

Ao auxe do capitalismo industrial está asociada a consolidación dos movementos obreiros que, inspirándose na filosofía marxista, adquirían cada vez máis forza. Atraídos polas posibilidades de traballo, moitas persoas abandonaron o campo e emigraron ás cidades para converterse en obreiros fabris. Así xurdiu unha nova clase social: o proletariado. As pésimas condicións de vida dos proletarios fixeron que os traballadores comezasen a asociarse para esixir melloras sociais e laborais. Desta forma xurdiron os primeiros sindicatos, así como o socialismo, que inicialmente manifestou un carácter utópico e idealista nas formulacións de Saint-Simon, Fourier ou Proudhon. Fronte a estas primeiras iniciativas, Marx e Engels propuxeron unha versión científica do socialismo, inspirada no materialismo histórico e na análise rigorosa do modo en que funciona a economía capitalista, co propósito de fundamentar un cambio social revolucionario que impulsase a transición ao comunismo.

Entre as clases medias e altas, non obstante, triunfaban as teorías positivistas e utilitaristas que confiaban no poder da ciencia para coñecer a verdade e para impulsar un cambio nas condicións de vida que garantise o progreso social. Os filósofos positivistas (como Comte en Francia) defenderon o valor da ciencia e da tecnoloxía, que na súa opinión eran os únicos saberes útiles e proveitosos para o progreso da humanidade. En Gran Bretaña, o crecemento da riqueza debido á

industrialización impulsou o desenvolvemento da economía política e da filosofía liberal e utilitarista, exemplificado na figura de John Stuart Mill. Tamén nesta época se desenvolveu o movemento en defensa da democracia e da progresiva incorporación da cidadanía á participación pública. Moitos países de Europa adoptaron o parlamentarismo liberal e o sufraxio restrinxido. Estendeuse o liberalismo económico e político, afianzado coas achegas dos economistas ingleses como Adam Smith, David Ricardo e Thomas Malthus.

Este é o clima no que se desenvolve o pensamento de Nietzsche, unha reflexión profundamente crítica sobre as grandes transformacións que Europa está a experimentar a todos os niveis. Nado en 1844 en Röcken, Friedrich Wilhelm Nietzsche estuda filoloxía e entra deste xeito en contacto coa traxedia grega, que inflúe enormemente as súas primeiras obras como *O nacemento da traxedia no espírito da música*, e con filósofos como Heráclito, por quen terá especial admiración, e Sócrates e Platón, a quen dedicará duras críticas. Aos 25 anos convértese en profesor na universidade de Basilea, profesión que exerce durante dez anos. Nesta época coñece a Richard Wagner, outra das grandes influencias no seu pensamento de xuventude, e participa como enfermeiro voluntario na guerra franco-prusiana. En 1879 deixa a universidade por problemas de saúde e comeza a vivir entre distintas localidades de Suíza e do sur de Italia onde continúa escribindo as súas obras, entre as que destaca *Así falou Zaratustra*. En 1889 sofre unha crise mental que o deixa baixo o coidado da súa nai e da súa irmá ata a súa morte.

No seu pensamento adóitanse distinguir catro grandes etapas: A etapa da “metafísica do artista” ou romántica, marcada pola influencia de Schopenhauer e Wagner, que pode verse na súa primeira obra *O nacemento da traxedia*; a ilustrada, marcada pola ruptura con Wagner, a admiración por Voltaire e a análise histórica e a reflexión sobre os avances da ciencia, á que pertencen *Aurora* ou *A gaia ciencia*; a etapa da anunciación da mensaxe de Zaratustra, recollida en *Así falou Zaratustra* e na que, usando unha linguaxe poética de resonancias proféticas, denuncia o erro histórico da metafísica e anúnciase a posibilidade dunha nova filosofía que o supere; e a da destrución da tradición occidental, na que critica os fundamentos metafísicos, gnoseolóxicos, relixiosos e morais da cultura europea, tal como vemos en obras como *Máis alá do ben e do mal*, *A xenealoxía da moral* ou *O Anticristo*.

2. A crítica da cultura occidental

2.1. Unha reacción contra o racionalismo

A obra de Nietzsche é unha crítica radical da cultura occidental e, ao mesmo tempo, un intento de pensar a realidade dende un punto de vista completamente distinto. O século XIX herdou da

Ilustración o espírito optimista de fe no progreso e confianza na razón, que cristalizou no positivismo: unha corrente filosófica inaugurada por Auguste Comte que se caracteriza pola confianza no progreso indefinido da humanidade e por unha actitude antimetafísica e cientifista, é dicir, que considera que o único coñecemento válido é o proporcionado polas ciencias.

Fronte a esta actitude, Nietzsche elabora unha **filosofía da sospeita** coa que trata de desenmascarar os motivos ocultos que explican a orixe do noso afán racionalista e das nosas conviccións morais. O pensamento nietzscheano enfróntase ao racionalismo e ao idealismo que dominaban o panorama filosófico a mediados do século XIX, aos que opón o vitalismo, a afirmación da vida como realidade irreductible á razón e do valor único e irrepetible do individuo e da súa potencia creadora. Neste sentido, a súa filosofía aproxímase ás correntes do Romanticismo, que desconfiaban da crecente influencia que estaban adquirindo a ciencia e a técnica e que defendían a primacía do sentimento e das paixóns individuais sobre a razón. O filósofo Arthur Schopenhauer e o músico Richard Wagner son dous representantes significativos desta corrente de pensamento romántica, e ambos exerceron unha decisiva influencia sobre o pensamento de Nietzsche.

Arthur Schopenhauer (1778-1860) viviu na mesma época ca Hegel pero, fronte á identificación hegeliana da razón coa realidade, Schopenhauer cría que o núcleo fundamental do real non é o racional, senón que é unha forza primixenia e irracional que impulsa a todos os seres a continuar existindo que chamaba **vontade**. Esta forza non é exclusiva dos seres vivos, senón que move a todo canto existe.

Nos seres humanos, non só se manifesta como unha aspiración continuar vivindo, senón en forma de desexos concretos que continuamente tratamos de alcanzar e que crean en nós un sentimento de desacougo que nos empuxa a perseguir o que desexamos e que é a raíz do egoísmo e a maldade. Pero o **desexo** humano non pode ser verdadeiramente satisfeito, xa que unha vez cumprido cada un dos nosos obxectivos pasamos a ter outros igual de apremiantes: é dicir, os seres humanos vivimos nun estado de constante insatisfacción e, tal e como afirman filosofías coma o budismo, o sufrimento é inherente á vida humana dominada polo desexo, e só pode ser mitigado mediante a arte, que nos permite escapar momentaneamente, e o ascetismo, que os axuda a extinguir a vontade no noso interior. Schopenhauer ten entón unha visión **pesimista** da realidade, na que non existe a posibilidade de alcanzar a plenitude e a felicidade.

O compositor **Richard Wagner** (1813-1883) compartía con Nietzsche a súa admiración por Schopenhauer, algo que os uniu na súa xuventude. Ademais, Nietzsche, desconfiado do

racionalismo, viu na ópera de Wagner, influída pola mitoloxía e as lendas xermánicas, un exemplo de como a arte podía captar aquilo que escapaba á ciencia e á filosofía occidental: a realidade da vida que non se deixa reducir a cálculos nin conceptos.

2. 2. O apolíneo e o dionisiaco

Os estudos universitarios de Nietzsche, así como a súa actividade docente, non se centraron na filosofía senón na filoloxía clásica. Sentía especial admiración por Homero e por Esquilo, así como polo filósofo Heráclito e a súa filosofía do devir. Nestes autores atopaba unha visión da vida trágica e heroica, chea de vigor e intensidade; pero entre todas as formas artísticas gregas, Nietzsche viu na traxedia ática o exemplo supremo da arte como forma de captar a realidade. O seu primeiro traballo importante foi *O nacemento da traxedia*, no que propón unha interpretación orixinal da creación dramática grega. Apoiándose nas investigacións doutros filólogos, Nietzsche supón que a orixe da traxedia está asociada ao culto de Dionisio, deus grego do viño e do desenfreo. Pero Nietzsche leva as súas especulacións ao afirmar que, ademais de reflectir a influencia do culto dionisiaco, a traxedia tamén mostra trazos asociados ao deus Apolo, tradicionalmente relacionado coa harmonía e o equilibrio.

Nietzsche identifica así dous principios contrapostos que permiten entender a singularidade da cultura grega. Por unha banda está o **dionisiaco**, vinculado co exceso, a paixón, a penumbra e a irracionalidade. Doutra banda atópase o **apolíneo**, relacionado coa medida, a luz e a racionalidade. O apolíneo correspóndese co claro, co nítido e co definido, que nos permite individualizar e distinguir con precisión unhas realidades doutras. En cambio, o dionisiaco está asociado ao pasional, ao difuso e ao indefinido, como cando nun estado de ebriedade ou de éxtase temos a impresión de que todas as cousas forman parte dunha única realidade cósmica á que tamén nós pertencemos.

Ao contrario de todos aqueles que se afanan por derivar as artes dun principio único, considerado como fonte vital necesaria de toda obra de arte, eu fixo a miña mirada naquelas dúas divindades artísticas dos gregos, Apolo e Dionisio, e recoñezo nelas os representantes viventes e intuitivos de dous mundos artísticos dispares na súa esencia máis fonda e nas súas metas máis altas. Apolo está ante min como o transfigurador xenio do *principium individuationis* (principio de individuación), único mediante o cal pode alcanzarse de verdade a redención na aparencia: mentres que, ao místico berro xubiloso de Dionisio, queda roto o sortilexio da individuación e aberto o camiño cara ás Nais do ser, cara ao núcleo máis íntimo das cousas. Esta antítese enorme que se abre como un abismo entre a arte plástica, en canto arte apolínea, e a música, en canto arte dionisiaca, volvéuselle tan manifesta a un só dos grandes pensadores, que aínda carecendo desta guía do simbolismo dos deuses helénicos,

recoñeceu á música un carácter e unha orixe diferentes con respecto a todas as demais artes, porque ella non é, como estas, reflexo da aparencia, senón de maneira inmediata reflexo da vontade mesma, e polo tanto representa, con respecto a todo o físico do mundo, o metafísico, e con respecto a toda aparencia, a cousa en si.

NIETZSCHE, F., *O nacemento da traxedia*

Estas dúas grandes forzas atopan a súa manifestación máis clara no mundo da arte. A pintura ou a escultura son, segundo Nietzsche, exemplos de arte apolínea, porque nelas se plasma a racionalidade e o principio de individuación que nos permite identificar unhas figuras nitidamente definidas. En cambio, a música é unha forma de arte dionisiaca, capaz de evocar e nós a oculta unidade de todas as cousas, porque nela prima o irracional e o escuro. O extraordinario xenio dos gregos consistiu, precisamente, na súa capacidade para recoñecer e aceptar estas dúas grandes dimensións da vida humana.

Na traxedia clásica grega, Nietzsche vía un caso único no que os elementos dionisiacos e apolíneos chegaran a unirse nunha harmonía perfecta. Non obstante, este equilibrio non durou moito tempo: a partir do século V a. C., os elementos racionais e apolíneos comezaron a impoñerse sobre os dionisiacos, un proceso que para Nietzsche pode rastrearse nas diferenzas entre as traxedias de Esquilo e as dos máis novos Sófocles e Eurípides, e no que xoga un papel fundamental Sócrates coa súa procura racional dos conceptos morais universais. Só na ópera de Wagner creu ver Nietzsche a posibilidade dunha nova reconciliación do dionisiaco e o apolíneo no mundo moderno; mais, decepcionado pola procura de éxito comercial do músico e pola súa evolución cara a posturas cristiás, esta admiración e amizade non duraron moito.

2. 3. A crítica da metafísica

2. 3. 1. O esquecemento da vida

O pensamento de Nietzsche é unha filosofía vitalista, porque insiste no valor irredutible da vida. O que realmente importa é sermos capaces de experimentar unha vida plena e intensa, tal e como ocorría na traxedia de Esquilo ou nos poemas homéricos nos que os heroes destacan polo seu vigor, forza, beleza e paixón. Nietzsche admira a vida inflamada, afastada de todo o que sexa mediocre ou vulgar, unha vida chea de desafíos e de obstáculos, que choca moitas veces contra unha sociedade que valora a comodidade e a quietude.

Ao longo da historia houbo moi poucos momentos en que os valores vitais fosen realmente apreciados. En xeral, para Nietzsche a cultura occidental rexeitaba o valor da vida, poñendo por

diante outros valores diferentes. Este esquecemento da vida, para Nietzsche causa da crise espiritual e de valores que caracteriza a época que vive, require entón para ser comprendido e rectificado dunha revisión crítica de toda a cultura occidental, especialmente no relativo ao coñecemento e á moral.

2. 3. 2. O coñecemento

Segundo Nietzsche, para a cultura europea coñecer consiste en alcanzar a realidade verdadeira que se esconde detrás das aparencias. Desde tempos de Platón, coa súa distinción entre a *doxa* e a *episteme*, a gnoseoloxía occidental sempre identificou dous planos diferentes de coñecemento: o mundo sensible e aparente, cambiante e enganoso, e o mundo intelixible e verdadeiro, eterno e imperecedoiro, que só pode captarse coa razón. Segundo esta visión, o coñecemento xenuíno pode ser alcanzado unicamente por medio da razón, que engloba as nosas percepcións sensoriais para facelas manexables e comprensibles mediante o **concepto**. Así, a realidade cambiante, en constante movemento e transformación, en constante devir, poden ser sistematizadas e fixadas racionalmente. A gran cantidade de cores, formas e movementos que vexo son clasificadas e comprendidas a través do concepto dos distintos obxectos ou realidades que nomeo para dar sentido a esa infinidade de percepcións.

Esta visión do coñecemento está presente en filósofos tan diversos como Platón, Aristóteles, Descartes ou Kant. Este enfoque é tamén o da ciencia moderna, que trata de expresar as leis da natureza empregando fórmulas matemáticas. O uso dos conceptos aparece igualmente indispensable para a nosa vida cotiá, do mesmo xeito que na filosofía ou na investigación científica.

Cal é entón o problema? Non o uso dos conceptos, cuxa utilidade Nietzsche comprende, senón a crenza en que estes conceptos nos abren o acceso a unha dimensión superior da realidade, máis auténtica e verdadeira que a que podemos percibir cos sentidos. Para Nietzsche non hai máis ca un mundo, o mundo sensible, que é múltiple e cambiante, tal e como afirmaba Heráclito na súa filosofía do devir. Non é a razón, senón a intuición, o que nos permite percibir de forma directa esta realidade sensible, formada por individuos particulares e concretos en continua transformación. Os conceptos racionais foron inventados precisamente para tratar de conter, dalgunha maneira, a vertixe que nos produce ese imparable e continuo cambio. Por iso é Nietzsche tan crítico coa figura de Sócrates: fronte á aceptación da realidade tanto nos seus aspectos apolíneos como nos dionisiacos que atopaba na traxedia, Nietzsche ve no filósofo ateniense e na súa procura dos universais morais o primeiro intento de negar a realidade particular, caótica e en constante devir, en

favor dun mundo de conceptos universais, eternos e inmutables ao que o seu discípulo Platón dá prioridade ontolóxica sobre o mundo sensible.

Nietzsche investiga a orixe dos conceptos, como e por que nacen, de onde proceden os termos que empregamos para describir o mundo que nos rodea. Para el, a súa orixe está ligada ao uso da **metáfora**: esta, cando foi proposta por primeira vez, actuou como unha imaxe insospeitada, capaz de iluminar de forma nova a experiencia única que acababa de nomear. Toda palabra convértese en concepto dende o momento no que deixa de servir xustamente para a vivencia orixinal, única e individual á que debe o seu orixe. Un concepto é unha palabra que pretende servir para significar unha multiplicidade de cousas ou realidades individuais que, rigorosamente falando, nunca son idénticas.

O concepto "folla" prescinde arbitrariamente das diferenzas individuais de cada folla, provocando a representación universal de "folla", como se na natureza houbera algo fóra das follas individuais e únicas das que temos a vivencia orixinal, unha especie de forma universal que servise de modelo para coñecer todas as follas. Os conceptos universais de xustiza ou ben, que buscaba Sócrates e que Platón eleva á categoría de Ideas inmateriais, eternas e inmutables das cales participan as cousas do mundo sensible, pretenden fixar unha mesma palabra unha complexísima e sempre cambiante multiplicidade de realidades. Para Nietzsche, o que teñen en común a acción xusta, o home xusto e a cidade xusta, non é a súa participación da mesma Idea senón o feito de que, á hora de nomealos, os seres humanos estamos usando a mesma metáfora que nos permite simplificar unha realidade múltiple e en constante devir. Esta metáfora, unha vez esquecida a súa orixe, convértese en concepto; o concepto, convertido en verdade ou esencia das cousas, inaugura a metafísica occidental e o esquecemento da vida.

Pero pensemos sobre todo na formación dos conceptos. Toda palabra convértese de maneira inmediata en concepto en tanto que xustamente non ha de servir para a experiencia singular e completamente individualizada á que debe a súa orixe, por exemplo, como recordo, senón que debe ser apropiada ao mesmo tempo para innumerables experiencias, por así dicilo, máis ou menos similares, isto é, xamais idénticas estritamente falando; así pois, ha de ser apropiada para casos claramente diferentes. Todo concepto fórmase igualando o non-igual. Do mesmo xeito que é certo que unha folla nunca é totalmente igual a outra, así mesmo é certo que o concepto *folla* formouse ao abandonar de maneira arbitraria esas diferenzas individuais, ao esquecer as notas distintivas, co cal se suscita entón a representación, coma se na natureza houbera algo separado das follas que fose a folla, unha especie de arquetipo primixenio a partir do cal todas as follas serían tecidas, deseñadas, calibradas, coloreadas, oduladas, pintadas, pero por mans tan torpes, que ningún exemplar resultase ser correcto e fidedigno como copia fiel do arquetipo.

NIETZSCHE, F., *Sobre verdade e mentira en sentido extramoral*

Así pois, na nosa maneira de referirnos ao mundo latexa escondida unha profunda dimensión de creatividade poética, tal e como pode observarse mediante a análise do medio co que o intelecto pretende penetrar e comprender o real: a **linguaxe**. Contra a tradición, que pensa a linguaxe como un medio transparente, no cal as cousas se manifestan tal e como son, Nietzsche sostén que a linguaxe posúe un carácter metafórico que a converte nun medio espeso e deformante, inútil para captar a esencia da realidade. A linguaxe, entón, non permite coñecer a esencia do real. A formación do concepto non xorde dunha relación causal entre o mundo e a linguaxe. Os conceptos non son instrumentos válidos para expresar a realidade: só expresan de forma metafórica o modo no que o real afecta ao suxeito, pero non a esencia da cousa.

Mais se a linguaxe non serve para captar a realidade, se o concepto non expresa a esencia da cousa, para que serven? Que se agocha tras da suposta procura da verdade que move aos seres humanos a tratar de coñecer e nomear a realidade? Para Nietzsche, a razón non ten como fin primario coñecer. A actividade da razón atópase sometida ao interese último e absoluto da vida humana. Por iso, cómpre interpretala (á razón) como un medio de conservación do individuo. Igual que os cervos dispoñen de astas, e o tigre de garras, o home, desprovisto doutros recursos, conta coa razón para conservar a súa existencia. Se isto é así, entón o intelecto non ten por que ter como fin alcanzar un coñecemento verdadeiro. Pola contra, sostén Nietzsche, o seu efecto máis xeral é a ilusión.

A suposta procura dunha verdade atopa a súa orixe nun tratado de paz que nace da necesidade de vivir xuntos. Queremos vivir, e para iso debemos coexistir con outros seres humanos; por iso temos necesidade da verdade: unha designación das cousas uniformemente válida e obrigatoria, que permita o entendemento mutuo. A **verdade** é, polo tanto, **convención**. Non hai diferenza entre a verdade e a mentira. De todas as metáforas que os seres humanos empregamos para sistematizar e dar sentido á nosa experiencia da realidade, as que chamamos verdades chegan a selo, primeiro, por hábito; e segundo, por olvido da súa orixe. As verdades son simplemente metáforas gastadas pola repetición, ata que todo o mundo esquece que se trataba de metáforas. A valoración negativa da mentira non procede, polo tanto, do amor pola verdade, senón dos efectos prexudiciais de ser enganado. Non se ama a verdade por si mesma, senón os efectos agradables da verdade. O coñecemento puro resulta tan indiferente, que se prefire a mentira se resulta prexudicial para a vida.

¿Qué é entón a verdade? Un exército móbil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumo, unha suma de relacións humanas que foron realzadas, extrapoladas, adornadas poéticamente e retoricamente e que, despois dun prolongado uso, a un pobo parecerónlle fixas, canónicas, obrigatorias: as verdades son ilusións das que se esqueceu que o son, metáforas que se volveron gastadas e sen forza sensible, moedas que perderon o seu troquelado e agora non se consideran como moedas, senón como metal.

A crítica ao coñecemento arrasa igualmente as **ciencias** positivas, fundadas nunha matematización do real. Tampouco nelas se penetra na esencia das cousas. Pola contra, é un tipo de coñecemento que se basea en establecer unha relación cuantitativa con elas. O coñecemento do positivista reduce a realidade a número, a cantidade, anulando as diferenzas cualitativas realmente existentes nas cousas. Que é, entón, unha lei da natureza? Nada que coñezamos en si, senón unha suma de relacións que coñecemos só polos seus efectos, e, á súa vez, pola súa relación con outras leis da natureza que só son sumas de relacións. Os feitos sometidos ás leis resultan totalmente incomprensibles no que respecta á súa esencia. De feito, afirma Nietzsche, lembrando a Kant, o único que coñecemos dela é o que nós fixemos: "o tempo, o espazo, isto é, relacións de sucesión e números". O orde que admiramos nas leis da natureza aséntase só na rixidez matemática e na inviolabilidade das representacións do espazo e do tempo, representacións que o ser humano produce coa mesma necesidade coa que a araña segrega e tece a súa tea. Deste xeito, as ciencias positivas posúen a mesma lóxica reductora das diferenzas da metafísica occidental, é dicir, tratan o devir do ser como se fose unha aparencia. A matematización da realidade estabiliza a relación do home co mundo, proporcionando un coñecemento externo, sen penetrar na esencia das cousas. Non producen coñecemento, senón só dominio da natureza.

Non existe, polo tanto, unha verdade ou esencia das cousas detrás das aparencias, senón que as aparencias son a realidade. A linguaxe, os conceptos, a mesma ciencia, non captan a verdade senón que crean metáforas que nos permiten poñer orde no caos e entendernos coas outras persoas. E, se non hai diferenza entre o verdadeiro e o falso, entón todo é interpretación, **perspectiva**: por iso se di que a concepción nietzscheana do coñecemento é perspectivista.

2. 3. 3. A moral

Igual que, no nivel do coñecemento, a realidade particular e cambiante da vida é tachada de mundo aparente ao que se opón un mundo verdadeiro de esencias inmutables, a tradición occidental moral platónico-cristiá nace do desprazamento do centro de gravidade da existencia desta vida terrenal, finita e trágica, cara a outra vida inmortal. O sentido da vida deposítase na salvación prometida na vida eterna. Como consecuencia, devalúase o aquí e agora, convertido nun simple tránsito negativo (un val de bágoas) cara a unha existencia eterna na que todo o sufrimento alcanza un sentido. Imponse así un ideal moral contrario á propia vida: o do asceta, o do santo. Isto fai da vida unha constante preparación para a morte que non ten ningún valor por si mesma.

Que representa, entón, a moral cristiá? Un síntoma de decadencia. Un sistema de normas que nega o único valioso: a propia existencia. O seu efecto é a debilitación da propia vida. Deus representa o

fundamento transcendente da moral platónico-cristiá. Encarnando o “outro mundo” ao que se sacrifica a vida efectiva, Deus representou ata agora a gran obxección contra a vida. A moral platónico-cristiá é denunciada por Nietzsche como unha “moral **contranatural**”: un código de valores e normas que impoñen unhas obrigas dirixidas contra a vida, fundadas nunha **negación dos instintos vitais**. De feito, mentres defende como bo e santo valores tales como o sacrificio ou a abstinencia, insiste na idea de pecado, na conciencia de culpa e nas prácticas de penitencia, condena o desexo, o pracer, o corpo e a alegría, xustamente eses outros valores que xorden da propia vida.

“Vou reducir a fórmula a un principio. Todo naturalismo na moral, é dicir, toda moral sana está rexida por un instinto da vida, - un mandamento calquera da vida cúmprese cun certo canon de “debes” e “non debes”, un obstáculo e unha inimiga calquera no camiño da vida quedan con iso eliminados. A moral contranatural, é dicir, case toda moral ensinada, venerada e predicada ata agora diríxese, polo contrario, precisamente contra os instintos da vida, - é unha condena, ás veces encuberta, ás veces ruidosa e insolente, deses instintos. Ao dicir “Deus ve o corazón”, a moral di non aos apetitos máis baixos e máis altos da vida e considera a Deus inimigo da vida... O santo no que Deus ten a súa complacencia é o castrado ideal... A vida acaba onde comeza o “reino de Deus” (...).”

NIETZSCHE, F., *O crepúsculo dos ídolos*

Empregando o **método xenealóxico**, que se propón rastrear as orixes dos nosos valores e crenzas analizando as forzas e motivos ocultos que explican a súa aparición, Nietzsche investiga a historia da moral imperante e distingue dous tipos de moral, a de señores e a de escravos. A **moral de señores** exalta a individualidade, a creatividade, o pracer, a enerxía, a arrogancia e a imposición da propia visión sobre a realidade. É unha moral que enaltece a vida e non se espanta ante os seus aspectos dionisiacos; acéptaa con todo o que ten que irracional, tráxico, fermoso e terrible. Trátase da moral dos heroes homéricos e tráxicos. Pola contra, a **moral de escravos** xorde dunha inversión dos valores que afirman a vida. Os espíritos débiles e mediocres, cheos de **resentimento** por saberse incapaces de enfrontarse á vida con todo o que comporta, crean estes valores de escravos de acordo cos cales a súa debilidade convértese en virtude moral: humildade, sacrificio, paciencia, mansedume. É a moral do ascetismo e a renuncia, os valores do cristianismo. E a democracia e o socialismo, coa súa insistencia na igualdade, son criticados por Nietzsche como herdeiros do cristianismo que promoven a mediocridade e a uniformidade.

Pero volvamos atrás: o problema da outra orixe do “bo”, do bo tal como o imaxinou o home resentido, reclama a súa conclusión. Non é sorprendente que os años garden rancor ás grandes aves rapaces: só que non hai niso razón algunha para reprochar á grande ave de rapina que se apodere dos añiños. E se os años se din uns a outros: “Estas aves rapaces son malas; e quen sexa o menos posible unha ave de rapina, quen

sexa máis ben o seu oposto, un año..., non será bo, quizais?”, non hai nada que obxectar a esta instauración dun ideal, aínda que as aves de rapina o contemplan con certo aire de burla e talvez digan: “Nós non lles gardamos rancor a eles, a estes bos anos; mesmo os amamos: nada hai máis saboroso que un tenro año”. Esixir á forza que non se manifeste como forza, que non sexa un querer subxugar, un querer derrubar, un querer dominar, unha sede de inimigos e resistencias e triunfos, é exactamente igual de absurdo que esixir á debilidade que se manifeste como forza.

Cando os oprimidos, os pisados, o violentados, desde a astucia vengativa da impotencia, se din para animarse: “Sexamos nós distintos dos malvados, é dicir, bos! E bo é aquel que non violenta, que non fere a ninguén, que non ataca, que non devolve os golpes, que cede a Deus a vinganza, que permanece, como nós, no oculto, que esquiva todo o malo e esixe moi pouco da vida, coma nós os pacientes, os humildes, os xustos”; en realidade, se se escoita friamente e sen ideas preconcebidas, isto non significa outra cousa que: “Nós os débiles somos débiles, por suposto; é bo que non fagamos nada para o que non somos o bastante fortes”... pero esta amarga realidade, esta astucia de ínfimo rango que posúen mesmo os insectos (que cando axexa un gran perigo finxen estar mortos para non facer demasiado), vestiuse coas galas da virtude resignada, sosegada, paciente, grazas á falsificación e a mentira propias da impotencia, como se a debilidade do débil (é dicir, a súa esencia, a súa eficacia, toda a súa realidade única, inevitable, irredimible) fose un logro voluntario, algo querido, elixido, un acto, un mérito.

NIETZSCHE, F., *A xenealoxía da moral*

2. 3. 4. O nihilismo e a morte de Deus

A metafísica occidental é a historia dun erro, dun esquecemento do devir, da realidade particular, cambiante e irreductible ao concepto. Por medo á vida e ao que esta ten de caótica e irracional, os seres humanos refúxianse na fantasía dunha realidade perfecta, universal, eterna e inmutable.

Historia dun erro

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(Día claro; almorzo; retorno don bon sens [sensatez] e da ledicia; rubor avergoñado de Platón; barullo infernal de todos os espíritos libres.)

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

(Mediodía; instante da sombra máis curta: final do máis grande erro: apoxeo da humanidade: INCIPIT ZARATHUSTRA [comeza Zaratustra].)

NIETZSCHE, F., *O crepúsculo dos ídolos*, “Como o ‘mundo verdadeiro’ deu finalmente en fábula”

Este esquecemento, que comeza coa desaparición dos elementos dionisiacos da traxedia e coa procura socrática de conceptos morais universais, convértese en metafísica coa teoría platónica das Ideas, en promesa dunha vida eterna e perfecta co cristianismo, en noúmeno incognoscible pero garante dun deber moral absoluto con Kant. Co positivismo e a súa crítica dos conceptos metafísicos en favor do coñecemento empírico, comeza a ocorrer algo que para Nietzsche explica a crise de valores que vive a cultura europea: dende o comezo da metafísica occidental, a vida foi despoxada de valor e verdade, que foron concedidos a un mundo suprasensible ou ultraterreno; polo tanto, agora que este mundo ultraterreno se desintegra ante a nova mentalidade cientifista do positivismo, agora que se desvela como unha quimera ou unha ilusión, a verdade e o valor xa non parecen estar en ningún sitio.

Isto é o que se coñece como **nihilismo**, a enfermidade que Nietzsche diagnostica á cultura occidental, e que ve como consecuencia directa do esquecemento da vida que ocorre dende as orixes da metafísica.

Crítica do nihilismo. 1. (...) O nihilismo como estado psicolóxico ten aínda unha terceira e *derradeira* forma. Dados estes dous recoñecementos, que co devir nada se obtén e que non hai unidade que rexa o devir, na cal o singular poida subsumirse completamente como nun elemento do máis alto valor: non queda máis *saída* que condenar como fraude todo este mundo do devir e imaxinar un mundo que queda alén daquel, en canto mundo *verdadeiro*. Mais non ben o home vai tras el, como queira que ese mundo está construído apenas de necesidades psicolóxicas e para iso carece de todo dereito, xorde así a derradeira forma do nihilismo, a cal se cifra na *falta de fe nun mundo metafísico* –que se prohíbe a crenza nun mundo *verdadeiro*. Chegados a este punto cómpre admitir a realidade do devir como única realidade, fica vedado calquera tipo de camiño oculto aos transmundos e falsas divindades – mais *non se atura este mundo que xa nin queremos negar...*

—No fondo que sucedeu? Chegamos ao sentimento de *ausencia de valor* cando comprendemos que non é lícito interpretar o carácter total da existencia nin co concepto de “*fin*”, nin co concepto de “*unidade*”, nin co concepto de “*verdade*”. Con eles non se obtén nin se acada nada; a multiplicidade do acontecer carece dunha unidade que a transcenda: o carácter do existir non é “verdadeiro”, é *falso*..., non hai xa absolutamente ningunha razón para non quitar da cabeza a idea dun mundo verdadeiro... En suma: *retiramos* agora as categorías “*fin*”, “*unidade*”, “*ser*”, coas que nós engadimos un valor ao mundo – e agora o mundo *aparece sen valor*...

NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos*

Nada parece ter sentido, non existe ningún fundamento absoluto para a verdade ou a moral. Nietzsche refírese a esta situación co cencepto de **morte de Deus**, que non significa só a perda da fe na existencia de Deus, senón o derrubamento dos valores sobre os que se edifica a cultura occidental.

O home tolo

—¿Non escoitastes falar dese home tolo que, xusto antes da claridade do mediodía, acendeu unha lámpada, correu ao mercado e non deixaba de gritar: “¿Busco a Deus, busco a Deus!”? Alí estaban congregados moitos dos que precisamente non crían en Deus, provocando unha grande gargallada. «Acaso se perdeu?», dixo un. «¿Extraviouse como un neno?», dixo outro. «Ou é que se agochou? Témoslle medo? Botouse ao mar nun barco? Emigrou?» Así berraban e rían sen orde algunha. O tolo saltou no medio deles, atravesándoos coa mirada. «Onde foi Deus?», gritou, «Vóuvolo dicir! *Nós matámolo*, vós e mais eu! Todos nós somos os seus asasinos! Pero, como fixemos isto? Como fomos capaces de bebernos o mar ata a última gota? Quen nos deu a esponxa para borrar todo o horizonte? Que fixemos cando desencadeamos esta terra do seu sol? Cara a onde se move agora? Cara a onde nos movemos nós? Lonxe de todos os soles? Non caemos continuamente? Cara atrás, cara aos lados, cara adiante, cara a todos os lados? Aínda hai arriba e abaixo? Non vagamos como a través dunha nada infinita? Non sentimos o alento do espazo baleiro? Non se volveu todo máis frío? Non vén continuamente a noite e máis noite? Non cómpre acender lámpadas a mediodía? Non escoitamos aínda nada do ruído dos sepultureiros que enterran a Deus? Non cheiramos aínda nada da putrefacción divina? Tamén os deuses se descompoñen. Deus morreu! Deus seguirá morto! E nós matámolo! Como nos consolaremos os asasinos de todos os asasinos? O máis sagrado e o máis poderoso que ata agora posuía o mundo, sangra baixo os nosos coitelos, quen nos enxugará este sangue? Con que auga lustral poderemos limparnos? Que cerimonia expiatorias, que xogos sagrados teremos que inventar? Non é a grandeza deste feito demasiado grande para nós? Non temos que converternos nós mesmos en deuses, só para estar á súa altura? Nunca houbo un feito máis grande, todo aquel que naza despois de nós, pertence por causa deste feito a unha historia superior a todas as historias existentes ata agora!

Aquí calou o home e mirou novamente aos seus oíntes: tamén estes calaban e miraban estrañados. Finalmente, lanzou a súa lámpada ao chan, rompéndose en anacos e apagándose. «Cheguei demasiado pronto», dixo entón, “o meu tempo aínda non chegou. Este enorme acontecemento aínda está en camiño, aínda non penetrou nos oídos dos homes. O raio e o trono precisan tempo, a luz das estrelas precisa tempo, os feitos precisan tempo, aínda despois de ter ocorrido, para ser vistos e escoitados. Esta acción está aínda

máis afastada para eles cós astros máis afastados, *e non obstante levárona a cabo eles mesmos!*» Cóntase tamén que, ese mesmo día, o home tolo irrompeu en diferentes igrexas e entoou o seu *Requiem aeternam Deo*. Conducido fóra delas e instado a falar, só respondeu unha e outra vez: «Que son, pois, estas igrexas senón as tumbas e sepulcros de Deus?»

NIETZSCHE, F., *A gaia ciencia*

Xorde así unha forma de nihilismo que se caracteriza por non encontrar sentido á vida humana, ver a vida como un absurdo insuperable, unha situación de orfandade e desconcerto absolutos. Mais Nietzsche non queda neste nihilismo negativo, senón que ve a morte de Deus como a oportunidade para poder desprenderse das antigas mentiras e, desta maneira, emprender un novo rumbo vital. Dende a visión positiva do nihilismo que propón Nietzsche, a morte de Deus abre a posibilidade de abandonar a metafísica occidental e a moral cristiá, para crear, como artistas, novos valores que afirmen, acrecenten e intensifiquen a vida. Esta tarefa para o presente e o futuro recibe o nome de **transvaloración de todos os valores**.

3. A mensaxe de Zaratustra: unha filosofía da afirmación da vida

3. 1. A vontade de poder

O pensamento de Nietzsche constitúe unha crítica despiadada contra os valores centrais nos que se basea a cultura occidental. Co seu ataque, Nietzsche puxo en dúbida a validez da racionalidade ilustrada e desenmascarou as forzas coultas contrarias á vida que están na súa orixe e que a sustentan. Pero máis alá do seu lado crítico e combativo, a filosofía nietzscheana tamén é unha proposta vitalista e afirmativa que nos convida a adoptar novos valores e unha nova maneira de vivir. Nietzsche cría que, unha vez asumida a morte de Deus e superada a etapa negativa do nihilismo, os seres humanos tiñan a oportunidade de reinventar libremente o seu futuro en busca dunha maior plenitude e intensidade vital. Esta é a mensaxe contida en obras como *Así falou Zaratustra*, na que o profeta Zaratustra abandona o seu retiro na montaña e descende para compartir coa humanidade unha nova filosofía de afirmación da vida na súa plenitude e de negación de calquera forma de máis alá.

A pesar da grande admiración que sentía por Schopenhauer, Nietzsche non compartía o seu pesimismo. Pola contra, pensaba que, cando verdadeiramente somos capaces de apropiarnos da nosa vida e recoñecer o seu valor, ábrese ante nós un horizonte cheo de optimismo e de esperanza. Para referirse a esta nova forma de vivir, baseada na afirmación e intensificación da vida individual, Nietzsche falaba da **vontade de poder**, unha forza que latexa en todas as cousas. O mundo é

entendido como un conxunto de forzas que se axitan e transforman permanentemente, resultando en distintas combinacións. O ser humano participa igualmente nesta vontade de poder, pero, ademais, é consciente, marca o seu propio camiño. Vontade de poder significa vontade de dominio, forza, impulso vital, emoción, paixón, vontade de poderío. A vontade de poder equivale ao desexo de incrementar a plenitude vital para vivir dunha maneira máis auténtica e intensa. Os personaxes nobres e heroicos, que son capaces de “dicir si á vida” son un magnífico exemplo no que se manifesta a vontade de poder que aspira á excelencia ou quen persegue o éxito asumindo riscos e afrontando perigos. Segundo Nietzsche, esta é a única maneira digna e valiosa de vivir, polo que debe servirnos de referencia para establecer novos valores.

E sabedes como se me aparece «o mundo»? Queredes que volo amose no meu espello? O mundo: un monstro de forza, sen principio nin fin; unha cantidade de forza constante, inmutable, que non aumenta nin diminúe, que non se consome, senón que se transforma, sempre idéntica na súa totalidade; unha economía sen gastos e sen perdas, pero tamén sen aumentos, sen ganancias; pechado dentro dos seus límites, de ningunha maneira fluctúa, disípase; non de extensión infinita, senón como forza determinada incorporada a un espazo determinado, e non a un espazo que nalgún lugar sexa un «baleiro», senón estando presente en todas partes como forza; como xogo de forzas e ondas de forza unha e múltiple á vez; acrecendo aquí e, ao mesmo tempo, decrecendo alí; un mar de forzas que se entrecruzan e se interpenetran no seu caótico fluir; cambiando eternamente; retornando eternamente en ciclos inconmensurables a través do fluxo e reflujo das súas plasmacións, pasando das máis simples ás máis complexas, do máis quieto, do máis rixido, do máis frío ao máis ardente, ao máis feroz, ao máis contradictorio, e logo regresando da plétora, do xogo de contradicións, á simple, ata o delirio do unísono, afirmándose aínda nesta identidade das súas órbitas e anos; bendicíndose a si mesmo como o que debe retornar eternamente, como Devir que non sabe de fartura, hastío nin cansazo; este o meu mundo *dionisiaco* de eterna autocreación e de eterna autodestrución; este mundo misterioso de voluptuosidades duais; este o meu «máis alá do ben e do mal» sen meta, a menos que a ventura do anel sexa unha meta; sen vontade, a menos que un anel estea animado de boa vontade cara a si mesmo; queredes un *nome* para este mundo? Unha clave para todos os seus enigmas? Unha luz tamén para vós, os máis ocultos, os máis fortes, os máis intrépidos, os máis tenebrosos? *Este mundo é a vontade de poder —nada máis!* E tamén vós mesmos sodes esta vontade de poder —nada máis!

NIETZSCHE, F., *A vontade de poder*

Segundo a transvaloración dos valores que propón Nietzsche, todo aquilo que aumente e intensifique a vontade de poder será bo, mentres que todo o que a obstaculice ou dificulte o seu desenvolvemento será malo. A nosa vida paga a pena se nela nos atrevemos a afirmar a vontade de poder e a vivir plena e intensamente. Con todo, como xa sabemos, isto non sempre é fácil, porque quen acepta a vida tal e como é tamén debe asumir o seu lado doloroso, tráxico e absurdo.

Que é o bo? Todo o que eleva no home o sentimento de poder, a vontade de poder, o poder mesmo.

Que é o malo? Todo o que provén da debilidade.

Que é a felicidade? O sentimento do que acrecenta o poder; o sentimento de superar unha resistencia.

Non contento, senón maior poderío; non paz en xeral, senón guerra; non virtude, senón habilidade (*virtù* no estilo do Renacemento, virtude libre de moralina).

NIETZSCHE, F., *O Anticristo*

Para referirse a esta aceptación total da vida, que inclúe vivir a fondo tanto a alegría como o sufrimento, Nietzsche falaba do **amor fati** ou amor ao destino. O *amor fati* consiste en aceptar a nosa vida tal e como é, incluíndo non só os seus instantes de exaltación, senón tamén os de abatemento, sen lamentarnos pola inevitable carga de dor e de amargura que comporta a nosa existencia.

3. 2. O eterno retorno

Aceptar que o lado sombrío da vida é inseparable da súa cara máis amable non é unha tarefa fácil. Só o logran de verdade os que afirman con serenidade e determinación a súa vontade de poder. Pero serían capaces de facelo seoubesen que a súa vida está condenada a repetirse da mesma maneira unha e outra vez? Esta idea de que os acontecementos da nosa vida han de regresar eternamente para volver vivilos de forma idéntica é o que se coñece como o **eterno retorno**. Nietzsche outorgaba unha enorme importancia a este pensamento, que consideraba a proposta máis atrevida e profunda de toda a súa filosofía. Vivirías ti dunha maneira diferente se cada unha das túas decisións fose repetirse identicamente no futuro? Pensa amodo nas consecuencias que tería algo así. Cada un dos teus erros e dos teus momentos perdidos, nos que non te atreviches a vivir con plenitude ou nos que deixaches escapar unha grande oportunidade, estarían condenados a repetirse do mesmo xeito unha e outra vez, nun proceso infinito. E, da mesma forma, cada un dos teus acertos, nos que dixeches “si” á vida e te atreviches a gozar en plenitude do momento, tanto se era alegre como se estaba cheo de dor, tería que regresar interminablemente da mesma maneira.

Todo o anterior significa que cada decisión persoal e cada instante vital teñen un valor extraordinario, porque son decisións e instantes que van repetirse ata o infinito. Se a túa vida é plena, rica e estimulante, esta regresará en toda a súa intensidade unha e outra vez, pero tamén volverá eternamente unha vida triste, mediocre e desperdiciada. Sen criterios absolutos de moralidade, sen conceptos fixos do ben e do mal, a idea do eterno retorno serve para determinar se somos capaces de dicir “si á vida”, pois fai que nos preguntemos: soportarías que cada instante, o máis feliz e o máis miserable da túa vida, se repetise eternamente?

Ante a perspectiva do eterno retorno, o **intre** adquire unha importancia infinita. Isto permite a Nietzsche romper coa clásica interpretación do tempo que prevalecera en Occidente desde as orixes do cristianismo. A relixión cristiá introduciu en Europa unha concepción lineal da temporalidade. Para o pensamento cristián, o tempo ten un comezo (que se corresponde co momento en que Deus creou o universo) e tamén terá un final (o día do Xuízo, cando Xesús regrese para xulgar os vivos e os mortos). Esta visión, dominante no campo da filosofía durante case dous mil anos, contraponse á interpretación circular do tempo que tiñan os gregos e moitas outras culturas orientais, segundo a cal os acontecementos se repiten ciclicamente seguindo patróns regulares. Coa idea do eterno retorno, Nietzsche retorna esta antiga visión dos gregos, ligándoa de forma moi estreita coa súa proposta vitalista. A morte de Deus, lonxe de supoñer a desaparición do sentido, implica que agora cada intre, cada acción está cargada de significado. Non é que nada teña valor, como ocorría nun primeiro momento cando o mundo ultraterreno da metafísica platónica cristiá se nos amosaba como falso, senón que toda a vida está chea de valor.

O peso máis grande.— E se un día ou unha noite un demo vai tras de ti ás agachadas deica a máis solitaria das túas soidades e che di: “Esta vida, como ti agora a vives e como a tes vivido, terala que vivir unha vez máis e innumerables veces máis; e nela non haberá nada novo, senón que cada dor e cada pracer e cada pensamento e suspiro e todo o indiciblemente pequeno e grande da túa vida terá que tornar a ti, e todo na mesma orde e sucesión — e así esta araña e este luar entre as árbores, e así este intre e eu mesmo. O eterno reloxo de area da existencia é virado sempre de novo — e ti con el, migalliña de po!”? Non te botarías polo chan renxendo os dentes e maldicindo o demo que así che falou? Ou é que ti algunha vez viviches un instante inmenso, no que lle responderías: “ti es un deus e eu nunca oín nada tan divino!”? Se tal pensamento se 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?

NIETZSCHE, F., *A gaia ciencia*

3. 3. O superhome

Para Nietzsche, a idea do eterno retorno era un pensamento terrible, arrepiante, abismal. Cando realmente se comprende a transcendencia que ten o eco infinito de cada instante, é imposible evitar un sentimento de vertixe como o que se experimenta ante un precipicio. Vivir sabendo que cada acción que realicemos e cada decisión que tomemos ten que regresar indefinidamente pode terminar por converterse nun peso abafante. A responsabilidade que isto supón é enorme, porque os nosos acertos ou erros non só afectan o momento en que actuamos, senón que quedan multiplicados ata o infinito. Hai alguén capaz de asumir de verdade esta forma de vivir?

Nietzsche pensaba que non, porque os seres humanos aínda non lograron afirmar a súa vontade de poder ata ese extremo. Ningunha das persoas que existen no presente ou que existiron no pasado ten a forza suficiente para asumir de maneira plena e convencida o pensamento do eterno retorno. Quen puidese vivir verdadeiramente como se cada instante se fose repetir ata a eternidade estaría a exceder as capacidades humanas, e sería en realidade alguén sobrehumano. Nietzsche chámalo o **superhome**, querendo expresar dese modo que a súa forza, a súa vontade de poder e a súa afirmación da vida estarían moi por encima das posibilidades humanas.

O superhome aínda non apareceu sobre a Terra, porque o seu tempo non chegou aínda. Os seres humanos actuais, demasiado débiles para este pensamento abismal e para esta forma de vida, somos unicamente unha etapa previa no proceso que conducirá, ao seu debido tempo, ao xurdimento do superhome. Non debe confundirse este desenvolvemento cun proceso de evolución biolóxica ao modo de Darwin. Trátase máis ben dunha transformación interior que nos fará capaces de tomar as rendas da nosa propia vida con plena consciencia e firme decisión.

Eu ensínovos o superhome. O home é algo que debe ser superado. Que fixestes para superalo?

Todos os seres crearon ata agora algo por encima de si mesmos: e queredes ser vós o refluxo dese gran fluxo e retroceder ao animal máis ben que superar o home?

Que é o mono para o home? Unha irrisión ou unha vergonza dolorosa. E xusto iso é o que o home debe ser para o superhome: unha irrisión ou unha vergonza dolorosa.

Percorrestes o camiño que leva desde o verme ata o home, e moitas cousas en vós continúan sendo verme. Noutro tempo fostes monos, e tamén agora é o home máis mono que calquera mono.

E o máis sabio de vós é tan só un ser escindido, híbrido de planta e pantofo.

Pero mándovos eu que vos convertades en pantofo ou en plantas?

Mirade, eu ensínovos o superhome!

O superhome é o sentido da terra. Diga a vosa vontade: sexa o superhome o sentido da terra!

Eu conxúrovos, irmáns meus, permaneced fieis á terra e non creades a quen vos fala de esperanzas sobreterreais! Son envelenadores, saíbano ou non.

Son desprezadores da vida, son moribundos e están, eles tamén, envelenados, a terra está cansada deles: oxalá desaparezan!

NIETZSCHE, F., *Así falou Zaratustra*

O proceso que conduce desde os seres humanos actuais ata o superhome está recollido de maneira alegórica en *Así falou Zaratustra*. Nel descríbese o un **camelo**, atafegado polo peso da carga que transporta. O camelo representa o espírito do ser humano dobregado polos valores contrarios á vida que impuxo o cristianismo. A súa existencia está marcada polo peso do “ti debes”, que o somete

impóndolle obrigacións. Do mesmo xeito que o camelo, quen cre en Deus e acepta a moral cristiá está axeonllado e atafegado polo peso dunha carga que non lle permite vivir en plenitude.

Desta etapa só pode saírse mediante unha transformación, que converte o camelo nun león. O **león** busca a súa liberdade destruindo os vellos valores e substituíndo o “ti debes” polo “eu quero”. Aínda que o león representa a rebeldía e a ruptura co anterior, nesta etapa aínda non é posible crear valores novos. Para iso é necesaria unha terceira e última transformación, que converte o león nun neno. O **nen** é símbolo da inocencia, é dicir, do descoñecemento tanto do ben como do mal. Así mesmo, o neno toma cada instante como un xogo, ou sexa, como un fin en si mesmo. O neno representa a capacidade de inventar unha nova maneira de vivir, libre de cargas e ataduras, capaz de propor valores novos baseados na afirmación da vida. Esta será a tarefa do superhome, capaz de asumir a súa existencia baixo a idea do eterno retorno e disposto a asumir a súa vida cun “santo dicir si” á realidade.

Tres transformacións do espírito menciono: como o espírito se converte en camelo, e o camelo en león, e o león, por fin, en neno.

Hai moitas cousas pesadas para o espírito, para o espírito forte, paciente, no que habita a veneración: a súa fortaleza demanda cousas pesadas, e mesmo as máis pesadas de todas. ¿Qué é pesado? así pregunta o espírito paciente, e celébrase, igual que o camelo, e quere que se lle cargue ben. (...) Acaso non é: humillarse para facer dano á propia soberbia? ¿Facer brillar a propia tolemia para burlarse da propia sabedoría? (...) Ou acaso é: amar a quen nos desprezan e tender a man ao fantasma cando quere asustarnos? Con todas estas cousas, as máis pesadas de todas, carga o espírito paciente: semellante ao *camelo* que corre ao deserto co seu fardo, así corre el ao seu deserto.

Pero no máis solitario do deserto ten lugar a segunda transformación: en *león* se transforma aquí o espírito, quere conquistar a súa liberdade como se conquista unha presa, e ser señor no seu propio deserto. Aquí busca o seu último señor: quere converterse en inimigo del e do seu último deus, co gran dragón quere pelexar para conseguir a vitoria. Quén é o gran dragón, ao que o espírito non quere seguir chamando señor nin deus? «Ti debes» chámase o gran dragón. Pero o espírito do león di «eu quero». (...) Crear novos valores -tamén o león aínda non é capaz de facelo: mais crearse liberdade para un novo crear- iso si é capaz de facelo o poder do león.

Pero dicídemme, irmáns meus, qué é capaz de facer o *nen* que nin sequera o león puido facer? Por que o león rapaz ten que converterse aínda en neno? Inocencia é o neno, e esquecemento, un novo comezo, un xogo, unha roda que se move por si mesma, un primeiro movemento, un santo dicir si. Si, irmáns meus, para o xogo do crear é preciso un santo dicir si: o espírito quere agora a súa vontade, o retirado do mundo conquista agora o seu mundo. Tres transformacións do espírito mencionei: como o espírito se converteu en camelo, e o camelo en león, e o león, por fin, en neno. Así falou Zaratustra.

NIETZSCHE, F., *Así falou Zaratustra*

TEMA 10. A FILOSOFÍA DO SÉCULO XX

1. A CHEGADA DO SÉCULO XX

O século XX estivo marcado por un enfrontamento mundial sen precedentes na historia. La **Primeira Guerra mundial** ocorreu entre 1914 e 1918 e enfrontou inicialmente ás nacións centroeuropeas (Alemaña e Austria-Hungría) e Italia coas aliadas (Francia, Rusia e o Reino Unido). A causa do conflito foi a ambición territorial como consecuencia do capitalismo industrial, que fixera indispensable dispoñer de mercados internacionais. A vitoria dos aliados delimitou novas fronteiras para Europa e impuxo unhas durísimas condicións de paz aos vencidos. Entre tanto, en 1917 tivo lugar a **Revolución rusa** de carácter marxista á que seguiu a creación dun Estado comunista.

Nos anos 30, a crise económica e as tensións do período de entreguerras favoreceron nalgúns países europeos a popularización de ideoloxías totalitarias e a adopción de gobernos caracterizados por un líder carismático, a limitación de dereitos, o militarismo, a propaganda, o odio ás minorías étnicas e un nacionalismo exacerbado. En Alemaña, **Adolf Hitler** fíxose co poder aproveitando o descontento da poboación; creou a gestapo, a policía política, para eliminar os opositores, e levou a cabo o asasinato masivo e organizado de cerca de seis millóns de xudeus, así como doutras minorías étnicas e grupos perseguidos como sindicalistas, socialistas, comunistas, xitanos e persoas con discapacidade e LGBTQ. En 1939 lanzouse á conquista de Europa, o que deu comezo á **Segunda Guerra Mundial** que enfrontou os países do eixe (Alemaña, Italia e Xapón) cos aliados (Francia, Reino Unido, a URSS e, a partir de 1941, Estados Unidos. O Eixe foi derrotado en 1945.

En España, nas eleccións de abril de 1931 gañaron os partidos republicanos. Ante estes resultados, Alfonso XII marchou ao exilio e instaurouse a **II República española**. En 1936, un golpe de Estado contra a república, organizado por militares, desembocou nunha longa guerra civil que se prolongou ata 1939. Tras a vitoria, o xeneral **Francisco Franco** instaurou un réxime militar autoritario semifascista que incorporou una influencia clara dos totalitarismos alemán e italiano en campos como as relacións laborais, a política económica autárquica, a estética, o uso dos símbolos ou o unipartidismo. Isto obrigou a exiliarse a gran parte dos intelectuais españois, que sostiñan ideas críticas coa ditadura ou contrarias á ideoloxía oficial desta: o nacionalcatolicismo.

Despois da Segunda Guerra Mundial creáronse organismos internacionais, entre os que destaca a ONU. A URSS, pola súa banda, consolidou un grande bloque de países satélites que, ao longo da segunda metade do século, permaneceu politicamente enfrontado aos países occidentais da órbita

dos Estados Unidos na denominada **Guerra Fría**, marcada por unha continua ameaza de catástrofe nuclear.

A arte do século XX caracterizouse por un incesante afán de innovación. Os estilos artísticos sucedéronse, superpoñéndose uns a outros de maneira continuada. As chamadas correntes de **vanguardia** empregaron todo tipo de recursos para romper cos procedementos tradicionais. O impresionismo, iniciado no século XIX, foi o primeiro destes novos estilos, preludio dos que virían despois: expresionismo, cubismo, surrealismo e dadaísmo, entre outros. Tamén a finais do século XIX apareceu unha nova arte que tería unha gran repercusión posterior: o cine, que, xunto á música, converteuse nun foco do interese popular.

A **ciencia** tamén entrou en profunda revisión. Determinados descubrimentos no campo da física cuestionaron a perspectiva cosmolóxica asentada dende os tempos de Newton. A teoría da relatividade de Albert Einstein demostrou que a mecánica newtoniana só era válida para unha orde de magnitudes limitadas e estableceu unhas nocións de espazo e tempo opostas ás que servían de marco ata ese momento. Paralelamente, os descubrimentos sobre a estrutura da materia anularon a concepción determinista da realidade segundo a cal era posible predicir matematicamente o comportamento do universo. Destaca o **principio de indeterminación** de Heisenberg, que establece que é imposible determinar simultaneamente a posición e a cantidade de movemento as partículas elementais. No campo da **matemática** pura, nos anos trinta, Kurt Gödel demostrou o **teorema de incompletude** que contribúe a desmontar a autosuficiencia instalada ata entón na mentalidade científica: segundo el, ningún sistema aritmético pode ser completo posto que sempre será posible encontrar un enunciado que non sexa susceptible de demostración nin de refutación dentro do sistema. O novo convencemento do carácter aproximativo do saber científico terá notable incidencia na filosofía desta época.

No ámbito filosófico, as profundas críticas da tradición occidental moderna levadas a cabo por autores como Marx, Nietzsche, Freud ou Schopenhauer abriron a porta á aparición de numerosas correntes que poderían organizarse en tres tradicións: en Europa continental, a fenomenolóxica-existencial e a crítica-dialéctica; e no mundo anglosaxón a lingüística-analítica. A **fenomenoloxía** é unha corrente filosófica que comeza coa obra do alemán Edmund Husserl *Investigacións lóxicas*, publicada en 1907. Mediante a súa proposta, Husserl pretendía renovar a filosofía como ciencia estrita, cun coñecemento progresivo e un método propio. O obxectivo da filosofía sería entón acadar unha verdade obxectiva no coñecemento acerca do fenómeno, é dicir, de cales son as estruturas esenciais que determinan como o mundo se fai presente para o suxeito. Ademais, partindo do

interese da fenomenoloxía na relación entre o suxeito e o mundo, desenvólvese outro movemento: o **existencialismo**, iniciado por un discípulo de Husserl, Martin Heidegger, e no que destacan outros filósofos como Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir. O existencialismo, que naceu como corrente filosófica pero chegou a ser un movemento intelectual e literario, baséase na idea da existencia como realidade primeira e radical humana, anterior ao pensamento e a razón. A partir desta idea, os autores existencialistas levan a cabo unha reflexión sobre a condición humana, a liberdade, a responsabilidade individual, as emocións e o significado da vida.

O home, tal e como o concibe o existencialista, se non é definible, é porque comeza por non ser nada. Só será despois, e será tal e como se faga. Así, pois, non hai natureza humana, porque non hai Deus para concibila. O home é o único que non só é tal e como el se concibe, senón tal e como el se quere, e como se concibe despois da existencia, como se quere despois deste impulso cara á existencia; o home non é outra cousa que o que el se fai. Este é o primeiro principio do existencialismo. É tamén o que se chama a subxectividade, que nos botan en cara baixo ese nome. Pero ¿que queremos dicir con isto senón que o home ten unha dignidade maior que a pedra ou a mesa? Pois queremos dicir que o home comeza por existir, é dicir, que comeza por ser algo que se lanza cara a un futuro, e que é consciente de proxectarse cara ao futuro.

SARTRE, J. P., *O existencialismo é un humanismo*

A tradición crítica-dialéctica tivo a súa orixe no Instituto de Investigación Social de Frankfurt, onde autores como Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse ou Walter Benjamin (tamén coñecidos como Escola de Frankfurt) empregaron conceptos hegelianos e marxistas para desenvolver a súa **teoría crítica**: unha análise da sociedade e da cultura co fin de revelar e desafiar as estruturas de poder.

Pódese realmente diferenciar entre os medios de comunicación de masas como instrumentos de información e entretemento, e como medios de manipulación e adoutramento? Entre o automóbil como molestia e como comodidade? Entre os horrores e as comodidades da arquitectura funcional? Entre o traballo para a defensa nacional e o traballo para o beneficio das empresas? Entre o pracer privado e a utilidade comercial e política que implica o aumento da taxa de natalidade?

(...)

A xente recoñécese nas súas mercadorías; atopa a súa alma no seu automóbil, no seu aparello de alta fidelidade, na súa casa, no seu equipo de cociña. O mecanismo que une o individuo á súa sociedade cambiou, e o control social incrustouse nas novas necesidades que produciu.

MARCUSE. H., *O home unidimensional*

Por último, a **filosofía analítica**, desenvolvida a principios do século XX a partir das obras de Gottlob Frege, Bertrand Russell, George Edward Moore e Ludwig Wittgenstein propuxo entender a filosofía como unha actividade clarificadora da linguaxe e, en consecuencia, polo énfase na análise da linguaxe a través da lóxica formal. Esta tradición filosófica, actualmente maioritaria no mundo anglosaxón e nos países escandinavos, caracterízase pola desconfianza da metafísica e dos temas tratados pola filosofía continental, presentando máis afinidade coa tradición empirista e coa investigación científica.

4.112 O obxecto da filosofía é a aclaración lóxica do pensamento. A filosofía non é unha teoría, senón unha actividade. Unha obra filosófica consiste esencialmente en elucidacións. O resultado da filosofía non son «proposicións filosóficas», senón o esclarecemento das proposicións. A filosofía debe esclarecer e delimitar, con precisión, os pensamentos que doutro modo serían, por así dicilo, opacos e confusos.

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*

2. A FILOSOFÍA ESPAÑOLA A COMEZOS DO SÉCULO XX. JOSÉ ORTEGA Y GASSET E MARÍA ZAMBRANO

2. 1. A ESCOLA DE MADRID

Coñécese co nome de escola de Madrid ao grupo de filósofos que tivo como centro de difusión a Facultade de Filosofía e Letras da Universidade de Madrid (hoxe Universidade Complutense de Madrid) a principios do século XX. O seu iniciador e figura máis destacada foi José Ortega y Gasset, aínda que tamén a integraron outros pensadores como María Zambrano, Xavier Zubiri, José Gaos, Julián Marías e Manuel García Morente. Concretamente, a etiqueta adoita referirse a unha serie de traballos publicados por estes autores, principalmente, entre os anos 1914 e 1936.

As teorías filosóficas que inspiran a escola de Madrid xorden en 1914 e teñen como núcleo as liñas do pensamento de José Ortega y Gasset, concretamente coa publicación da obra orteguiana *Meditacións do Quixote*. Porén, non é unicamente o pensamento orteguiano o que conforma dita escola; esta abrangue a filósofos, revistas, prensa e editoriais que naceron da idea inicial da filosofía orteguiana, aínda que durante o seu percorrido histórico seguisen estes distintos rumos. A escola de Madrid insírese no ambiente da xeración do 14, que, formada por políticos, pintores, científicos, poetas e pensadores como Manuel Azaña, Picasso, Marañón, Juan Ramón Jiménez e Ortega, era europeísta, defensora da ciencia e republicana. A escola de Madrid sería entón o núcleo filosófico que xorde no seo da Xeración do 14, e ten como centros da súa actividade a Facultade de Filosofía e Letras e publicacións como a *Revista de Occidente* (1923).

A escola de Madrid desintégrese definitivamente en 1936, co comezo da Guerra Civil Española. Varios membros do grupo tiveron que exiliarse para evitar a persecución política do franquismo. Ademais, á dispersión dos membros do grupo no exilio uniuse o cambio de actitude de Ortega y Gasset. Exiliado en Bos Aires e ante o escenario distante da guerra e a decepción de ver a separación e incluso o enfrontamento dos membros da Escola de Madrid, Ortega y Gasset vive unha decepción que o levará ao silencio e que se agravará coa situación límite na que se atopa Europa.

2. 2. JOSÉ ORTEGA Y GASSET

2. 2. 1. O RACIOVITALISMO

O **racionalismo** para Ortega resume toda a tradición da filosofía que quixo acadar a verdade absoluta a través do coñecemento racional. Esta pretensión, que é común a boa parte da filosofía antiga e á escolástica medieval, alcanza a súa cima na época moderna con Descartes e, sobre todo, con Hegel. Este autor identificaba o real e o racional, e esixía que a vida fose enteiramente pensada pola razón, de xeito que se obtivese o saber absoluto. O **vitalismo**, pola súa banda, xurdiu no século XIX como reacción ao racionalismo. O seu principal expoñente foi Nietzsche, aínda que poden considerarse críticos da tradición racionalista todos aqueles autores –Schopenhauer, Marx, Kierkegaard– que, en maior ou menor medida, relegaron a razón a un plano secundario ou, incluso, considerárona falseadora da realidade.

Raciovitalismo é o nome que Ortega dá á súa doutrina filosófica máis elaborada, cuxa tese fundamental consiste en afirmar que a vida é a realidade radical, ao mesmo tempo que considera que a razón está dotada da capacidade necesaria para comprender o vital.

A tradición moderna ofrécenos dúas maneiras opostas de enfrontarse á antinomia entre vida e cultura. Unha delas, o racionalismo, para salvar a cultura, nega todo sentido á vida. A outra, o relativismo, ensaia a operación inversa: desvanece o valor obxectivo da cultura para dar paso á vida. Ambas solucións, que ás xeracións anteriores lles parecían suficientes, non atopan eco na nosa sensibilidade. Unha e outra viven a costa de cegueiras complementarias. Como o noso tempo non padece esas obnubilacións, como se ve con toda claridade o sentido de ambas potencias litigantes, nin se avén a aceptar que a verdade, que a xustiza, que a beleza non existen, nin a esquecerse de que para existir necesitan o soporte da vitalidade.

ORTEGA Y GASSET, J., *O tema do noso tempo*

A condición consiste en esixir que non se trate dunha razón abstracta, senón dunha razón vinculada á vida, unha **razón vital**. Deste xeito, distánciase por igual das dúas correntes opostas ofrecendo unha solución que pretende ser unha síntese das diferenzas que cada unha delas presenta por

separado. A través do raciovitalismo, Ortega rexeitou o ideal racionalista pero sen compartir as características atribuídas ao vitalismo. Sostivo que quen non padece as obnubilacións propias do racionalismo e do vitalismo comprende que a vida é a auténtica realidade radical e non cabe substituíla pola razón, pero tampouco aceptou facer da razón unha inimiga da vida. A clave está en diferenciar entre razón científica e razón vital: a **razón científica** serve para coñecer a natureza, sometida a leis necesarias, pero non pode comprender a realidade humana; a **razón vital**, en cambio, en lugar de explicar, comprende, é dicir, capta o significado dos acontecementos dentro do contexto significativo global da existencia.

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

É este o estadio da evolución europea que coincide coa nosa xeración. Os termos do problema, logo de percorrer un longo ciclo, aparecen colocados nunha posición estritamente inversa da que presentaron diante do espírito de Sócrates. O noso tempo ten feito un descubrimento oposto ó seu: el 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. (...).

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.

ORTEGA Y GASSET, J., *O tema do noso tempo*

O ser humano cuxa comprensión se pretende alcanzar coa razón vital non é un suxeito transcendental ou puro, senón un eu real e concreto, encarnado nunha **circunstancia** histórica concreta, que contribúe de maneira decisiva a configurar a existencia dese eu particular que é cada suxeito humano. Isto exprésao Ortega coa célebre frase “Eu son eu e a miña circunstancia”, coa que recolle e adapta a herdanza da fenomenoloxía existencial de Heidegger, para quen o existente humano é o ser-no-mundo. Segundo Ortega, o suxeito puro é unha falsa abstracción. Todo eu real vén determinado por unhas circunstancias históricas das que non se pode prescindir. Non obstante, as circunstancias non actúan sobre o eu no sentido determinista de impedirlle actuar libremente. Todo o contrario, as circunstancias fan que a liberdade do eu sexa unha liberdade concreta que se ubica nun marco de posibilidades específicas que, por suposto, nunca son ilimitadas.

A ciencia biolóxica máis recente estuda o organismo vivo como unha unidade composta do corpo e o seu medio particular: de xeito que o proceso vital non consiste só nunha adaptación do corpo ao seu medio, senón tamén na adaptación do medio ao seu corpo. A man procura amoldarse ao obxecto material para agarralo ben; pero, á vez, cada obxecto material oculta unha afinidade previa cunha man determinada.

Eu son eu e a miña circunstancia, e se non a salvo a ela non me salvo eu. *Benefac loco illi quo natus es*, lemos na Biblia. E na escola platónica dásenos como empresa de toda cultura esta: «salvar as aparencias», os fenómenos. É dicir, buscar o sentido do que nos rodea.

ORTEGA Y GASSET, J., *Meditacións do Quixote*

2. 2. 2. O PERSPECTIVISMO

A teoría do coñecemento de Ortega, incluída no marco da filosofía raciovitalista, denomínase doutrina do **punto de vista**. O erro do racionalismo, segundo Ortega, consistiu en impoñer a razón sobre a vida. Así, o suxeito particular e concreto –o eu real existente– é substituído por un ser anónimo e universal ao que os idealistas chamaron suxeito transcendental. Para o **racionalismo**, ese suxeito transcendental capta a realidade de xeito absoluto. O problema para o filósofo é que tal suxeito non existe polo que non é posible coñecer a realidade. A posición contraria, o **relativismo**, sostén que a realidade, para ser coñecida, precisa adaptarse ás peculiaridades do suxeito. En consecuencia, a realidade coñecida está xa alterada, e a verdade é, entón, relativa ao suxeito; é dicir, non hai unha verdade única. A solución de Ortega consiste en afirmar que, ao coñecer, o suxeito nin altera a realidade nin a coñece na súa totalidade: só selecciona a porción do real que ten unha certa afinidade con el, que se axusta á súa circunstancia, pero isto non quere dicir que non a coñeza tal como ella é. O resto da realidade que non cumpre con estes requisitos perpanece ignorado.

A **perspectiva** é o xeito no que a realidade se nos amosa e tamén o lugar que cada suxeito ocupa no mundo: cada suxeito pode ser descrito como un punto de vista. Pero isto non significa que non exista a realidade ou que esta non se poida coñecer, como sostén o relativismo. Ao contrario: a diversidade de perspectivas sobre a realidade é proba da existencia desta última. O único que temos que facer é aceptar que a verdade se presenta sempre desde unha perspectiva e debe completarse con outras perspectivas. O propio Ortega ofreceu dous exemplos para ilustrar a súa doutrina do punto de vista. No primeiro, o coñecemento de cada suxeito particular enténdese como unha rede que se lanza ao mar para atrapar peixes, pero, ao mesmo tempo, deixa escapar os que se colan entre as mallas. Así, cada suxeito particular ten a súa propia rede, o seu propio punto de vista dado pola súa concreta situación vital, que lle permite coñecer a súa porción de realidade, pero o incapacita para coñecer o resto. No segundo exemplo o coñecemento funciona como a contemplación dunha

paisaxe. Para levalo a cabo hai que facelo dende un lugar e un momento concretos. Isto provoca que a paisaxe observada se organice dun xeito determinado, que algúns elementos se oculten e outros destaquen, que as cores predominantes sexan unhas e non outras. Non existe a paisaxe arquetipo que sexa igual vista dende calquera lugar. As paisaxes déixanse ver unicamente dende unha certa perspectiva e estas son innumerables, pero o que capta o ollo é real e auténtico, non está alterado.

Desde distintos puntos de vista, dous homes miran a mesma paisaxe. Porén, non ven o mesmo. A distinta situación fai que a paisaxe se organice ante ambos de maneira diferente. O que para un ocupa o primeiro termo e acusa con vigor todos os seus detalles, para o outro atópase no último e queda escuro e borroso. Ademais, como as cousas postas unhas detrás doutras se ocultan total ou parcialmente, cada un deles percibirá porcións da paisaxe ás que o outro non ten acceso. ¿Tería sentido que cada cal declarase falsa a paisaxe allea? Evidentemente, non; tan real é unha como a outra. Pero tampouco tería sentido que, postos de acordo, ao non coincidiren as súas paisaxes, as xulgasen ilusorias. Iso suporía que existe unha terceira paisaxe auténtica, a cal non está sometida ás mesmas condicións que as outras dúas. Agora ben, esa paisaxe arquetipo non existe nin pode existir. A realidade cósmica é tal, que só pode ser vista baixo unha determinada perspectiva. A perspectiva é un dos compoñentes da realidade. Lonxe de ser a súa deformación, é a súa organización. Unha realidade que, vista desde calquera punto, resultase sempre idéntica, é un concepto absurdo.

O que acontece coa visión corpórea complétase igualmente en todo o demais. Todo coñecemento é dende un punto de vista determinado. A *species aeternitatis* de Spinoza, o punto de vista ubicuo, absoluto, non existe propiamente: é un punto de vista ficticio e abstracto.

ORTEGA Y GASSET, J., *O tema do noso tempo*

2. 2. 3. A RAZÓN HISTÓRICA

Na filosofía de Ortega y Gasset, a noción de razón vital desemboca noutra de máis amplo alcance: a de razón histórica. A razón vital refírese ao coñecemento que o suxeito humano ten da súa propia vida. Pero Ortega estende o concepto de suxeito para aplicalo non só ao individuo, senón ao conxunto de seres humanos que forman un pobo, unha xeración, unha civilización, etc. Neste caso, o coñecemento denomínase **razón histórica**. **O ser humano non ten natureza, senón que ten historia**. Esta proposta orteguiana pódese aplicar a cada suxeito individual, pero, sobre todo, ao ser humano colectivamente considerado.

En efecto, non existimos illados, senón que vivimos en comunidade. Os grupos sociais aos que pertencemos e en cuxo contexto se desenvolve a nosa vida configuran a nosa perspectiva persoal do

mundo a través dun produto colectivo como é a cultura. Non obstante, a cultura é unha realidade histórica, de aí que non podamos comprendernos a nós mesmos sen comprender a propia cultura, nin esta última sen atender á historia na que se constituíu.

A noción de razón histórica artículase en torno a unha serie de conceptos entre os que destacan catro: tradición, xeración, sistema de vixencias e crise histórica. **Tradición** é aquilo que se entrega ou se transmite. A filosofía fenomenolóxica restitúe o valor deste compoñente da cultura que fora denostado polos filósofos da Ilustración. A **xeración** é a unidade de medida do tempo histórico. Nese sentido, non é só o conxunto de persoas nadas na mesma década, senón a colectividade comprometida cun mesmo proxecto histórico. O **sistema de vixencias** é o conxunto de crenzas ou valores comúns a unha sociedade que non adoitan expresarse de forma explícita. As crenzas, en cambio, son actitudes de fondo, posicións da razón vital dende as cales se xulga ou se percibe o mundo. Segundo Ortega, vivimos xa en determinadas crenzas, antes mesmo de poñernos a pensar de forma explícita. As **crises históricas** son producidas como consecuencia da perda dunha concepción do mundo sin que outra concepción diferente ocupe aínda o seu lugar. As crenzas constitúen o subsolo da cultura e da historia. Cando as crenzas deixan de estar operativas, derrúbase o sistema de vixencia, o proxecto compartido por unha sociedade, e sobrevén unha crise.

Convén, pois, que deixemos este termo –“ideas”– para designar todo aquilo que na nosa vida aparece como resultado da nosa ocupación intelectual. Pero as crenzas preséntansenos co carácter oposto. Non chegamos a elas tras dun traballo de entendemento, senón que operan xa no noso fondo cando nos poñemos a pensar en algo.

ORTEGA Y GASSET, J., *Ideas y creencias*

Ortega considera que o principio de cohesión dos pobos non é estático senón dinámico. Iso significa que, máis que a comunidade de raza ou de pasado histórico, o que confire a un pobo a súa solidez e altura histórica é a súa capacidade de colaboración nun proxecto común. De aí as súas críticas ao particularismo español, á resistencia propia dos españois, a diferenza dos cidadáns doutras nacións, a colaborar en proxectos comúns. En *A rebelión das masas*, Ortega acomete unha acerada crítica do estado actual da civilización occidental. O termo masa non designa as clases sociais populares, senón a mentalidade dos suxeitos (os “homes-masa”), que se benefician dos logros da civilización occidental dunha maneira frívola ou superficial, é dicir, sen valorar as raíces desta civilización nin os esforzos históricos que custou acadalos.

2. 3. MARÍA ZAMBRANO. A RAZÓN POÉTICA

Entre os discípulos de Ortega y Gasset destacou a filósofa, intelectual e poeta malagueña María Zambrano (Vélez-Málaga, 1904-Madrid, 1991). A súa extensa obra, entre o compromiso cívico e o pensamento poético, non foi recoñecida en España ata o último cuarto do século XX, tras un longo exilio similar o que sufriron moitos outros intelectuais da súa xeración. Xa anciá, recibiu os dous máximos galardóns literarios concedidos en España: o Premio Príncipe de Asturias en 1981 e o Premio Cervantes en 1988.

O seu pensamento coincide co de Ortega no rexeitamento da razón científica como único camiño no coñecemento das cousas humanas. Esta razón é abstracta, formula as súas descubertas como principios universais, leis necesarias e inmutables. Precisamente por iso non é válida para coñecer a específica realidade humana, que é particular, orixinal e desenvólvese segundo a liberdade.

Neste camiño, sentimos necesaria unha sabedoría sobre a alma, un orde no noso interior. (...) A súa proposta parte de Pascal e de Spinoza por un lado, e de Nietzsche por outro. O Pascal da frase “O corazón ten razóns que a razón non entende”; o Spinoza do Amor Dei Intellectualis; e o Nietzsche que pedía un máis alá do home.

A cultura moderna foi botando fóra de si o ser total do home, ocupándose só do seu pensamento. Desde o descubrimento do home como *res cogitans*, pasou a ciencias que non eran Filosofía. (...) Atraente sería ir descubrindo a alma baixo aquelas formas nas que ela soa buscou a súa expresión, deixando de lado, de momento, o que dixo o intelecto sobre a alma que lle corresponde. Descubrir esas *razóns do corazón* que o propio corazón atopou, aproveitando a súa soidade e abandono.

ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*

Zambrano incluso radicalizou a postura de Ortega e estendeu a súa crítica a toda a tradición filosófica. Defende que a violencia é inseparable da razón filosófica, posto que intenta arrebatarse racionalmente a verdade agochada ou oculta. O erro da razón filosófica foi pensar a verdade como algo de ser susceptible de ser forzado ou arrebatado polo pensamento. Non obstante, a verdade non pode ser arrebatada, senón que ella mesma se amosa de maneira gratuita. O don gratuito da verdade é contraposto por Zambrano á afanosa investigación racional do filósofo. Esa contraposición percorre toda a historia do pensamento, segundo a autora. En todos os tempos atopamos filósofos esforzados, razoadores que clasifican e definen, pero tamén poetas que cantan sinxelamente a verdade que atopan. A poesía é a manifestación espontánea da verdade mesma a través da linguaxe.

María Zambrano opuxo a **razón filosófica**, que crea conceptos e constrúe razoamentos tratando de arrincar a verdade oculta que se agacha tras das aparencias sensibles, á **razón poética** que se encontra e celebra a verdade que se mostra de xeito gratuító e espontáneo. A primeira exerceu o seu dominio excluín-te, rexeitando a razón poética por considerar que a linguaxe da poesía está falto de rigor e é incapaz de expresar a verdade. O que ocorre en realidade é que a verdade expresada pola poesía non se deixa atrapar en conceptos e, por ese motivo, o poeta válese da metáfora para dicir con analoxías o que non se pode probar con razoamentos. O concepto de razón poética fai xustiza a unha modalidade de manifestación do ser frecuentemente desprezada polos filósofos. A filosofía creu que a verdade máis profunda das cousas é necesidade; en cambio, para Zambrano, é todo o contrario: é pura gratuidade e desbordamento que se manifesta espontáneamente. O poeta alcanza o privilexio da mirada sinxela e a palabra creadora.

Hoxe, a poesía e o pensamento preséntansenos como dúas formas insuficientes; e parécennos dúas metades do home: o filósofo e o poeta. Non se atopa o home enteiro na filosofía; non se atopa a totalidade do humano na poesía. Na poesía atopamos directamente ao home concreto, individual. Na filosofía, ao home na súa historia universal, no seu querer ser. A poesía é encontro, doazón, achado pola graza. A filosofía é busca, esixencia guiada por un método.

ZAMBRANO, M., *Filosofía e poesía*

A semellanza e a diferenza que se dan entre a filosofía e a poesía radican no distinto modo que teñen o filósofo e o poeta de percibir o problema do un e o múltiple, do permanente e o mudable; en suma, do real e do aparente. O poeta é creador e coa súa palabra acerta a expresar unha de entre as infinitas formas coas que as aparencias poden articularse. O poeta renuncia polo tanto á soberbia filosófica que admite só unha verdade total e única no fondo das aparencias. O poeta sabe que, tras da unidade endeble que crea a súa palabra, existen outras moitas posibles formas de verdade.

Porque ao fin, todo converxe para que o coñecemento español, o realismo, o materialismo tan ao marxe da filosofía sistemática europea, sexa razón, coñecemento poético.

Nun extremo da cultura clásica está a filosofía, o metódico coñecemento racional, o esforzo da mente para adquirir a verdade afastándose violentamente das cousas, das aparencias que encobren o mundo. Este saber chega a ser sistema, sistema no que a totalidade do mundo anhela ser abarcada, na que a infinita multiplicidade das cousas pretende ser posuída.

No outro extremo da cultura clásica quedou a poesía. (...)

Entre os dous extremos levántase a cultura española, o seu coñecemento poético. (...).

O coñecemento poético de España (...) fica aí, polos séculos, irreductible ao poderosísimo racionalismo europeo. (...) Coñecemento poético no que nin se escinde a realidade, nin se escinde o home, nin se escinde a sociedade en minorías selectas e masas desamparadas.

O coñecemento poético lógrase por un esforzo ao que lle sae ao paso unha descoñecida presenza e lle sae ao paso porque o afán que a busca xamais se atopou en soidade, nesa soidade angustiada que padece quen ambiciosamente se afastou da realidade. A ése dificilmente a realidade se lle volverá a entregar. Mais a quen optou pola pobreza do entendemento, a quen renunciou a toda vaidade e non se empeñou soberbiamente en chegar a posuír pola forza o que é inesgotable, o que nos supera, a ése a realidade lle sae ao paso e a súa verdade non é xamais unha verdade conquistada, verdade raptada, violada; non é *alezeia*, senón revelación graciosa e gratuíta; razón poética.

E en realidade, o español só é quen de atopar o seu equilibrio así, só é quen de conservar a fluidez da súa vida pola poesía, polo coñecemento poético das cousas e dos sucesos que o incorporan ao paso do tempo. De facerse racionalista péchase, perde a súa fluidez e se dogmatiza, faise absolutista, en suma; reaccionario, inimigo da esperanza.

(...) Polo coñecemento poético o home non se afasta nunca do universo e conservando intacta a súa intimidade, participa en todo, é membro do universo, da natureza e do humano e mesmo do que hai entre o humano e alén del.

ZAMBRANO, M., “Coñecemento poético”, en *Pensamento e poesía na vida española*

3. HANNAH ARENDT E A INVESTIGACIÓN DO TOTALITARISMO

3. 1. ENTRE O EXISTENCIALISMO E A TEORÍA POLÍTICA. A CONDICIÓN HUMANA

Hannah Arendt, nada en Hannover en 1906 e finada en Nova York o 4 de decembro de 1975 foi unha filósofa, socióloga e teórica política alemá, despois nacionalizada norteamericana, de orixe xudía e unha das personalidades máis influentes do século XX. A privación de dereitos e persecución que os xudeus sufriron en Alemaña a partir de 1933, así como o seu breve encarceramento ese mesmo ano, levárona a emigrar como gran parte dos intelectuais alemáns da época, primeiro a Francia e despois a Estados Unidos. O réxime nacionalsocialista retiroulle a nacionalidade en 1937, polo que foi apátrida ata que conseguiu a nacionalidade estadounidense en 1951.

Traballou, entre outras cousas, como xornalista e mestra de escola superior. Publicou obras importantes sobre filosofía política, pero rexeitaba ser clasificada como «filósofa» e tamén se distanciaba do termo «filosofía política»: prefería que as súas publicacións fosen clasificadas dentro da «teoría política». Arendt defendía un concepto de «pluralismo» no ámbito político: grazas a el,

xerariase o potencial dunha liberdade e igualdade políticas entre as persoas. Importante é a perspectiva da inclusión do outro: en acordos políticos, convenios e leis deben traballar a niveis prácticos persoas adecuadas e dispostas. Como froito destes pensamentos, Arendt situábase de forma crítica fronte á democracia representativa e prefería un sistema de consellos ou formas de democracia directa.

Como filósofa elaborou análises críticas de autores como Sócrates, Platón, Aristóteles, Immanuel Kant, Martin Heidegger e Karl Jaspers, ademais de representantes importantes da filosofía política moderna como Maquiavelo e Montesquieu. Ademais, o seu pensamento orixinal estivo orientado á filosofía existencial e á teoría política. Sobre filosofía da existencia escribiu as obras *Existencialismo francés* e *Que é filosofía existencial?*, nas que critica o ensimismamento ou egotismo da visión heideggeriana da existencia humana como algo illado, así como o nihilismo que se agocha detrás da importancia dada por este é morte, e propón, en oposición a este, que a existencia só pode desenvolverse na vida en conxunto coas outras persoas, abríndose á comunicación e á acción.

Por esencia, a existencia non está nunca illada; só existe na comunicación e no saber que concirne ás outras existencias. Os outros homes non son, como no caso de Heidegger, un elemento necesario, certamente, da estrutura, pero perturbador cando se trata de ser un mesmo; todo o contrario, só na vida en conxunto dos homes, no mundo dado en común, a existencia pode desenvolverse. No fondo, o concepto de comunicación encerra un concepto de humanidade, non completamente desenvolvido, pero novo na súa posición, segundo o cal a humanidade é a condición da existencia do home. En todo caso, os homes coexisten no interior do Ser englobante; non corren máis tras o fantasma do si-mesmo, nin viven na ilusión presuposta do Ser en xeral.

Co movemento, esencial ao home, da transcendencia pensante e do fracaso que afecta ao pensamento, chégase a isto: o home, como "Señor dos seus pensamentos", non é só máis que todo o que pensa (o que sería probablemente a condición fundamental dunha nova definición da dignidade do home); senón que, sobre todo, desde o comezo, o home defínese como un ser que é máis que o seu si-mesmo e aspira a máis que ao seu si-mesmo. Desta maneira, a filosofía da existencia supera o período do seu egotismo.

ARENDR, H., *A filosofía da existencia*

Na súa obra *A condición humana*, desenvolve esta idea da acción como unha das dimensións ou actividades constitutivas da vida humana. A diferenzaa do labor, actividade correspondente ao proceso biolóxico do corpo humano; e do traballo, polo que o ser humano se proporciona un mundo artificial de cousas; a **acción**, *das Handeln*, en canto serve á fundamentación e conservación da comunidade política, crea as condicións para unha continuidade das xeracións, para o recordo e, deste xeito, para a historia. É a actividade que corresponde á vida política e que se deriva da

pluralidade humana. Todos somos o mesmo, humanos, e ninguén é igual a ningunha outra persoa: este feito básico da condición humana é o que dá a súa existencia á vida política, á iniciativa da acción. Así, Arendt entende a condición humana non a partir da morte, como Heidegger, senón a partir do nacemento, da capacidade de realizar un novo comezo: o individuo ten a tarefa de configurar o mundo en conexión coas demais persoas.

A acción, única actividade que se dá entre os homes sen a mediación de cousas ou materia, corresponde á condición humana da pluralidade, ao feito de que os homes, non o Home, vivan na Terra e habiten no mundo. Mentres que todos os aspectos da condición humana están dalgún xeito relacionados coa política, esta pluralidade é especificamente a condición -non só a *conditio sine qua non*, senón a *conditio per quam* de toda vida política. Así, a lingua dos romanos, quizais o pobo máis político que coñecemos, empregaba as expresións «vivir» e «estar entre homes» (*inter homines esse*) ou «morrer» e «cesar de estar entre homes» (*inter homines esse desinere*) como sinónimos. (...) A acción sería un luxo innecesario, unha caprichosa interferencia nas leis xerais da conduta, se os homes fosen de maneira interminable repeticións reproducibles do mesmo modelo, cuxa natureza ou esencia fose a mesma para todos e tan previsible como a natureza ou esencia de calquera outra cousa. A pluralidade é a condición da acción humana porque todos somos o mesmo, é dicir, humanos, e por iso ninguén é igual a ningún outro que existise, exista ou existirá.

ARENDR, H., *A condición humana*

A acción consiste na actividade mediante a cal os seres humanos poden transformar o mundo da vida política; para iso requírese a participación da comunidade, da existencia dun espazo público no que os cidadáns poidan obrar, expresarse e deliberar libremente. A comunicación, é dicir, «atopar a palabra adecuada no momento oportuno», xa é acción. «Muda só é a violencia e, xa só por esa razón, a mera violencia nunca poderá reivindicar grandeza». A forma máis clara da realización desta idea atopábase na polis grega, onde o traballo transcorría no espazo privado do fogar —con todas as consecuencias dun despotismo—, mentres que a acción transcorría no espazo público da ágora. Este lugar público era o da **vita activa**, da comunicación, a conformación e a liberdade política entre iguais.

3. 2. AS ORIXES DO TOTALITARISMO

3. 2. 1. UN FENÓMENO POLÍTICO NOVO

No ámbito da teoría política, Arendt tratou temas coma o antisemitismo, a situación mundial do pobo xudeu, o sionismo, ou o concepto de revolución. A súa obra, como a de moitos outros

pensadores da primeira metade do século XX, estivo marcada polas dúas guerras mundiais, o holocausto e o auxo dos totalitarismos. Especialmente, como pensadora xudía alemá, Arendt viu estenderse pola sociedade as ideas racistas e antisemitas do nacionalsocialismo, e asistiu á instauración dun Estado rexido por estas e dominado polo uso da propaganda, a represión e a violencia política para asegurar o control estatal de todos os aspectos da vida.

Inmediatamente despois da II Guerra Mundial, Arendt comezou a traballar nun extenso estudo sobre o nacionalsocialismo e posteriormente ampliado ao estalinismo. Nesta obra, titulada *As orixes do Totalitarismo*, desenvolveu a súa teoría do **totalitarismo** (*Theorie der totalen Herrschaft*). Con este concepto refírese a formas políticas radicalmente novas na historia -réximes que eliminaron absolutamente a política, a esfera pública- que pretenden a dominación total do ser humano e que xa non poden ser pensadas coas categorías tradicionais do pensamento. É preciso comprender que sucedeu, por que sucedeu e como puido suceder: como foi posible un mal, unha aniquilación deste tipo nun século no que aparentemente se lograran cotas de progreso inimaxinables, parecendo realizar os ideais ilustrados da razón como vehículo á resolución de todos os problemas da humanidade. Para isto, non se limita ao uso de fontes historiográficas, senón que tamén recorre á filosofía e a literatura; non busca só causas sociais ou históricas, senón tamén as ideolóxicas ou espirituais. Non se trata de facer un estudo histórico no sentido estrito, senón máis ben unha análise da esencia do fenómeno, que Arendt considera unha experiencia histórica completamente nova: esta aberrante configuración sociopolítica, que xorde e toma forma nas súas dúas modalidades aparentemente antitéticas -o nacionalsocialismo e o réxime comunista soviético- no primeiro terzo do século XX, carece de antecedentes históricos.

3. 2. 2. ANTISEMITISMO E IMPERIALISMO

O libro está formado por tres partes: nas dúas primeiras, Antisemitismus («Antisemitismo») e Imperialismus («Imperialismo»), examina estas dúas ideoloxías que considera clave na comprensión do totalitarismo; por último, a terceira parte, Totale Herrschaft (dominio total, «Totalitarismo»), estuda propiamente o fenómeno do totalitarismo nas dúas expresións deste que recoñece como tales, o nazismo e o estalinismo.

O **antisemitismo** refírese xeralmente á discriminación, hostilidade, prexuízo e odio cara aos xudeus, baseado nunha combinación de prexuízos de tipo relixioso, racial, cultural e étnico. Arendt non inclúe no seu concepto de antisemitismo as persecucións e odio relixioso aos xudeus que

tiveron lugar en distintos contextos dende o Imperio Romano senón que entende que o antisemitismo, como elemento do nazismo e como causa de que a política nazi se orientase á persecución e exterminio dos xudeus, é unha ideoloxía desenvolvida nos séculos XVIII e XIX. O que ocorre neste momento é que, alén do odio relixioso, o antisemitismo pasou a basearse na idea do xudeu como un corpo externo que rompía coa idea de uniformización nunha unidade cultural e incluso racial. Nalgúns casos, como en Alemaña, converteuse nun instrumento eficaz para lograr unha cohesión nacional.

Outro concepto clave para comprender o fenómeno do totalitarismo é o imperialismo, que Arendt estuda a partir do traballo de Rosa Luxemburgo, unha teórica e líder política marxista xudía de orixe polaca e nacionalizada alemá. O **imperialismo** é unha doutrina política que, baseándose en ideas de superioridade, xustifica a dominación dun pobo ou Estado sobre outros, habitualmente mediante distintos tipos de colonización (de poboamento, de explotación económica, de presenza militar estratéxica) ou por medio da subordinación cultural (aculturación). Consecuencia do desenvolvemento industrial que forzou o límite territorial do Estado-nación, introducindo nas nacións europeas o espírito competitivo do mundo dos negocios, a expansión imperialista fixo posible nas colonias situacións nas que os dereitos humanos podían suspenderse en nome da raza. Alimentou así un racismo que contribuíu, xunto co antisemitismo, a desposuír os xudeus do seu status legal (antesala para a aniquilación total). Mentres que o antisemitismo «nacional» busca a expulsión dos xudeus do país, o antisemitismo «imperial» busca a aniquilación dos xudeus en todas as nacións.

3. 2. 3. TOTALITARISMO

Por último o **totalitarismo** é unha doutrina do Estado segundo a cal este exerce un poder “total”, é dicir, se ten un dominio totalmente ilimitado que pretende alcanzar absolutamente todos os ámbitos da vida, incluída a vida privada das persoas ou o propio pensamento.

Todo dentro do Estado, nada fóra do Estado, nada contra o Estado

Benito Mussolini

O noso partido sempre aspirou ao Estado totalitario... a meta da revolución (nacional-socialista) ten que ser un Estado totalitario que penetre en todas as esferas da vida pública.

Joseph Goebbels

Para a comprensión deste fenómeno Arendt propón o concepto de “**dominio total**”, unha situación na que o Estado se apodera de todas as cosmovisións e ideoloxías e erradica, a través de distintas estratexias, esa pluralidade que para a autora está na base da dimensión activa da vida humana.

Dende os gregos sabemos que unha vida política moi evolucionada alberga unha enraizada suspicacia cara esta esfera privada, unha profunda hostilidade cara o inquietante milagre contido no feito de que cada un de nós fiquen como é —singular, único, inmutable. Toda esta esfera do simplemente outorgado, relegada á vida privada na sociedade civilizada, constitúe unha ameaza permanente á esfera pública porque a esfera pública está tan consecuentemente baseada na lei da igualdade como a esfera privada está baseada na lei da diferenza e da diferenciación universais. A igualdade, a diferenza a todo o que está implicado na simple existencia, non nos é outorgada, senón que é o resultado da organización humana, en tanto que se guía polo principio da xustiza. Non nacemos iguais, chegamos a sê-lo como membros dun grupo pola forza da nosa decisión de concedernos mutuamente dereitos iguais. A nosa vida política descansa na presunción de que podemos producir a igualdade a través da organización, porque o home pode actuar nun mundo común, cambialo e construí-lo, xunto cos seus iguais e só cos seus iguais.

ARENDT, H., *As orixes do totalitarismo* (Segunda parte, Capítulo 9: A decadencia do estado-nación e o fin dos dereitos).

Arendt considera que esta nova forma política plasmasse historicamente no nazismo alemán e no estalinismo soviético. Trátase de réximes que non se caracterizan pola ausencia de leis, como no caso da tiranía, senón que ambos teñen a intención de crear un “**home novo**” resultado de legislar con novas leis que materialicen as “leis da natureza” (a onde leva o racismo nazi) ou as “leis da historia” (seguindo a ideoloxía marxista do estalinismo), xustificando así o terror, xa que se fai necesario eliminar o que é “prexudicial” para o movemento.

Na interpretación do totalitarismo, todas as leis convértese en leis do movemento. Cando os nazis falan sobre a lei da Natureza ou cando os bolcheviques falan sobre a lei da Historia, nin a Natureza nin a Historia son xa a fonte estabilizadora da autoridade para as accións dos homes mortais; son movementos en si mesmas. Subxacente á crenza dos nazis nas leis raciais como expresión da lei da Natureza no home, atópase a idea darwiniana do home como produto dunha evolución natural que non se detén necesariamente

na especie actual de seres humanos, do mesmo xeito que a crenza dos bolcheviques na loita de clases como expresión da lei da Historia se basea na noción marxista da sociedade como produto dun xigantesco movemento histórico que corre segundo a súa propia lei de desprazamento ata o fin dos tempos históricos, cando chegará a abolirse por si mesmo.

ARENDT, H., *As orixes do totalitarismo*

Estes movementos apóianse no descontento e nas dificultades económicas das masas populares. Unha vez no poder, establecen un sistema de partido único cun líder en torno ao cal se articula un **movemento de masas** cegamente leal que substitúe á conciencia de clases divididas por intereses.

Os réximes totalitarios, mentres están no poder, e os dirixentes totalitarios, mentres están con vida, gobernan e afirmanse co apoio das masas ata o final. A elevación de Hitler ao poder foi legal en termos de goberno da maioría, e nin el nin Stalin terían podido manter o seu dominio sobre tan enormes poboacións, sobrevivir a tan numerosas crises interiores e exteriores e desafiar os numerosos perigos das implacables loitas partidistas de non contar coa confianza das masas.

ARENDT, H., *As orixes do totalitarismo*

A iniciativa intelectual, espiritual e artística é tan perigosa para o totalitarismo como o é a iniciativa do gánster para o populacho, e as dúas son mais perigosas que a simple oposición política. A implacable persecución de cada forma superior de actividade intelectual polos novos dirixentes de masas procede dalgo mais que do seu resentimento natural contra todo o que non son quen de comprender. A dominación total non permite a libre iniciativa en campo algún da vida, tampouco ningunha actividade que non sexa abertamente previsible. O totalitarismo no poder substitúe invariablemente a todos os talentos de primeira fila, cales foran as súas simpatías, por aqueles fanáticos e tolos nos que a carencia de intelixencia e de creatividade segue a ser a mellor garantía da súa lealdade.

ARENDT, H., *As orixes do totalitarismo* (Terceira parte, Capítulo 10: Unha sociedade sen clases).

Xorde a experiencia do **home-masa**: o conxunto dos individuos humanos solitarios, amalgamados e gregarios que renuncian ao exercicio máis propiamente humano, a relación e actuación libre entre as persoas, e entregan o seu poder, o auténtico, ao poder falso exercido polo líder totalitario. Desaparecen as clases sociais e quedan individuos illados que non teñen que pensar, manipulados mediante a **propaganda** e o **terror** por unhas elites que os dirixen cara a un suposto futuro glorioso. Os movementos totalitarios transforman a percepción da realidade da sociedade, modelan os seus

valores e desexos, moitas veces difundindo **teorías sobre conspiracións** contra a sociedade por parte dos xudeus ou dos inimigos do partido.

A verdade é que as masas xurdiron dos fragmentos dunha sociedade moi atomizada cuxa estrutura competitiva e cuxa concomitante soidade só foran refreadas pola pertenza a unha clase. A característica principal do home-masa non é a brutalidade e o atraso, senón o seu illamento e a súa falta de relacións sociais normais. Procedentes da sociedade estruturada en clases da Nación-Estado, cuxas fendas foran colmadas polo sentimento nacionalista, era só natural que estas masas, no primeiro momento de desamparo da súa nova experiencia, tendesen cara a un nacionalismo especialmente violento, polo que os dirixentes das masas clamaran contra os seus propios instintos e fins por razóns puramente demagóxicas.

ARENDT, H., *As orixes do totalitarismo*

Ao terror e á propaganda engádense os **campos de exterminio**, onde se cumpre o ideal de dominación total experimentado coa eliminación e a humillación dos individuos nun proceso descrito por Arendt en varias etapas:

1. Matar á **persoa xurídica**: anular ao individuo como cidadán suxeito de dereitos, situalo fóra da lei. Durante o período de entreguerras privouse a grandes grupos de poboación do "dereito a ter dereitos". É importante destacar que este paso pode darse (e de feito deuse) dentro das democracias occidentais. Así, non é algo privativo do réxime totalitario, pero pode ser a antesala do seu triunfo.
2. Asasinar á **persoa moral**: implica acabar con toda forma de solidariedade humana e lograr unha sociedade na que impere a complicidade organizada coa violencia. Este paso implica a creación dunhas condicións baixo as cales a conciencia deixa de ser a regra para medir as nosas actuacións, e facer o ben, optar polo ben, tórnase case imposible.
3. Destruír a **individualidade**: prodúcese a destrución da singularidade humana, a aniquilación de todo rastro de individualidade, a transformación dos individuos en "espécimes do animal humano". Aquí os campos de concentración cumpren un papel fundamental, xa que son os "laboratorios onde se ensaiaron con éxito os cambios na natureza humana", e son a verdadeira institución central do poder totalitario.

Hannah Arendt chama "fábricas da morte" aos campos, resaltando con iso o seu carácter de produción de corpos, de materia inerte. Neles, os prisioneiros son reducidos ás reaccións corporais máis elementais ante o frío, o calor ou a dor. O seu comportamento faise previsible, controlable e moldeable. Deste xeito, acábase destruindo a pluralidade e a singularidade humanas, a capacidade

dos individuos para a acción espontánea, conseguindo que os individuos, ao final, sexan intercambiabes. Cada prisioneiro converteuse nun número e deixou de ser unha persoa cunha historia detrás. Nos campos de exterminio, os internos son tratados como se non existisen, como se xa estivesen mortos. O espazo do campo constitúe unha especie de "esquecemento organizado" para os prisioneiros, as súas familias e amigos. A descrición de Arendt do universo concentracionario foi posteriormente corroborada cos relatos dos superviventes, destacando aspectos que ela expón: a creación dun "antimundo" illado do mundo exterior, que acrecenta o sentimento de irrealidade.

O terror convértese en total cando se torna independente de toda oposición; domina de forma suprema cando xa ninguén se ergue no seu camiño. Se a legalidade é a esencia do goberno non tiránico e a ilegalidade é a esencia da tiranía, entón o terror é a esencia da dominación totalitaria. O terror é a realización da lei do movemento; o seu obxectivo principal é facer posible que a forza da Natureza ou da Historia corra libremente a través da Humanidade sen tropezar con ningunha acción espontánea. Como tal, o terror trata de "estabilizar" aos homes para liberar as forzas da Natureza ou da Historia. É este movemento o que singulariza aos inimigos da Humanidade contra os cales se permite desencadear o terror, e non pode permitir que ningunha acción ou oposición libre poida obstaculizar a eliminación do "inimigo obxectivo" da Historia ou da Natureza, da clase ou da raza.

ARENDT, H., *As orixes do totalitarismo*

3. 3. 4. CONCLUSIÓN: DO MAL RADICAL A UN NOVO COMEZO

O totalitarismo supuxo unha ruptura con calquera teoría política, moral ou antropolóxica tradicional ao facer realidade nos campos a aparición dun tipo de mal que Arendt denomina "**mal radical**". O horror non se atopa na ideoloxía nazi ou nun afán de poder extremo, senón en que un réxime político fíxese posible que os individuos fosen superfluos e, polo tanto, substituíbles uns por outros. Ese "mal radical" é un intento organizado de erradicar o concepto de ser humano. Non podemos comprendelo, xa que se trata dun mal absoluto que, ademais, non é punible nin perdoable, pois escapa aos parámetros que utilizamos habitualmente para iso, cando tratamos de buscar explicación mediante motivacións malignas, de odio ou simplemente desexo de poder.

Ata agora, a crenza totalitaria de que todo é posible parece ter demostrado só que todo pode ser destruído. Non obstante, no seu esforzo por demostrar que todo é posible, os réximes totalitarios descubriron sen saber que hai crimes que os homes non poden castigar nin perdoar. Cando o imposible se fai posible, convértese nun mal totalmente impune e imperdoable que xa non pode ser comprendido nin explicado

polos motivos malignos do interese propio, a sordidez, o resentimento, a ansia de poder e a cobardía. Por iso a ira non pode vingar; o amor non pode soportar; a amizade non pode perdoar. Do mesmo xeito que as vítimas das fábricas da morte ou dos pozos do esquecemento xa non son humanos aos ollos dos seus executores, así estas novísimas especies de criminais quedan incluso máis aló do limiar da solidariedade da iniquidade [maldade] humana (...). Podemos dicir que o mal radical xurdiu en relación cun sistema no que todos os homes se tornaron igualmente superfluos (...). O perigo das fábricas de cadáveres e dos pozos do esquecemento é que hoxe, co aumento da poboación e dos desenraizados, constantemente se fan superfluas masas de persoas se seguimos pensando no noso mundo en termos utilitarios (...). A tentación implícita é ben comprendida polo sentido común utilitario das masas, que na maioría dos países se senten demasiado desesperadas para conservar unha parte considerable do seu medo á morte. Os nazis e os bolcheviques poden estar seguros de que as súas fábricas de aniquilamento, que mostran a solución máis rápida para o problema da superpoboación, para o problema das masas humanas economicamente superfluas e socialmente desenraizadas, constitúen tanto unha atracción como unha advertencia. As solucións totalitarias poden sobrevivir moi ben á caída dos réximes totalitarios baixo a forma de fortes tentacións, que xurdirán onde pareza imposible aliviar a miseria política, social ou económica dunha forma valiosa para o home.

ARENDT, H., *As orixes do totalitarismo*

Así que non podemos entendelo, pero o que si podemos facer é ser conscientes desas tendencias presentes nas sociedades de masas contemporáneas que poden facilitar a aparición dese mal absoluto, desa tentación de facer dos individuos seres superfluos e prescindibles, algo que a historia posterior á Segunda Guerra Mundial non parou de mostrarnos. O que se nos descobre no totalitarismo, especialmente nos campos de exterminio, é o mal radical; non obstante, para que triunfe a barbarie é necesaria a complicidade do que Arendt chama o **mal banal**. Este ocorre cando o mal deixa de pensarse como unha acción valorable moralmente e considérase un acto cotián, normalizado, sobre o que o suxeito se nega a reflexionar, fuxindo da contradición. Para Arendt, o paradigma desta banalidade do mal é Adolf Eichmann, cuxo xuízo e execución en Israel nos 60 trata na súa obra *Eichmann en Xerusalén: un estudo sobre a banalidade do mal*. Eichmann, que fora un alto cargo das SS nazis e partícipe da solución final, só xulgaba os seus actos dende a eficacia produtiva e non moralmente. Neste sentido, o illamento dos individuos, o conformismo, a complicidade fronte á violencia, a indiferenza cara ao público ou o imparabile desenraizamento de grandes masas de poboación son asuntos que Hannah Arendt detecta como o empedrado do camiño cara á dominación total e sobre os que nos pon en alerta.

As solucións totalitarias poden sobrevivir moi ben á caída dos réximes totalitarios baixo a forma de fortes tentacións, que xurdirán onde pareza imposible aliviar a miseria política, social ou económica dunha forma valiosa para o home.

ARENDT, H., *As orixes do totalitarismo*

Pero Hannah Arendt non se instala no fatalismo nin nun desencanto nihilista co mundo. A conclusión desta experiencia histórica, ou a tarefa que se deriva da reflexión sobre o totalitarismo, é a de, por unha banda, ser conscientes das tendencias que dan lugar a este fenómeno e estarmos alerta ante os primeiros sinais do mesmo. Pero, por outra banda, a tarefa tamén é promover as tendencias contrarias ao culto á uniformidade e á morte do totalitarismo: o pluralismo, a deliberación política libre, a posibilidade do novo comezo, todo aquilo no que se realiza a dimensión humana da acción, que explora en obras posteriores. De feito, a propia obra *As orixes do totalitarismo* non conclúe cun ton apocalíptico, senón, polo contrario, deixando unha porta aberta á posibilidade de comezar novos tempos na política.

Queda o feito de que a crise do noso tempo e a súa experiencia central produciron unha forma completamente nova de goberno que, como potencialidade e como perigo sempre presente, é moi probable que permaneza connosco a partir de agora, do mesmo xeito que as demais formas de goberno que xurdiron en diferentes momentos históricos e baseadas en experiencias fundamentalmente diferentes, permaneceron coa Humanidade alén das súas derrotas temporais—monarquías, repúblicas, tiranías, ditaduras e despotismo. Pero tamén permanece a verdade de que cada final na Historia contén necesariamente un novo comezo: este comezo é a promesa, a única "mensaxe" que lle é dado producir ao final. O comezo, antes de converterse nun acontecemento histórico, é a suprema capacidade do home; politicamente, identifícase coa liberdade do home (...). Este comezo está garantido por cada nacemento; este comezo é, por suposto, cada home.

ARENDT, H., *As orixes do totalitarismo*

4. SIMONE DE BEAUVOIR E O DESENVOLVEMENTO CONTEMPORÁNEO DO FEMINISMO

4.1. SIMONE DE BEAUVOIR, EXISTENCIALISTA

Simone Lucie Ernestine Marie Bertrand de Beauvoir (París, 1908 - 1986), coñecida como Simone de Beauvoir, foi unha filósofa, profesora, escritora e activista feminista francesa, autora de novelas, ensaios, biografías e monografías sobre temas políticos, sociais e filosóficos. O seu pensamento encádrase na corrente filosófica do existencialismo, e a súa obra *O segundo sexo* está considerada

como un clásico fundamental na historia do feminismo. Outros ensaios que destacan entre a súa produción filosófica son *Por unha moral da ambigüidade* e *A vellez*, mais tamén desenvolveu as súas ideas en novelas e relatos. Como outros intelectuais existencialistas, de Beauvoir concibiu a súa actividade filosófica como un intento de comprender a vida, especialmente a súa propia, a súa existencia, e nese proxecto caben por igual os ensaios, os relatos biográficos introspectivos e as novelas con carácter filosófico.

O **existencialismo** é unha corrente filosófica e, posteriormente, unha vangarda literaria centrada na propia existencia a través da análise da condición humana, a liberdade, a responsabilidade individual, as emocións e o significado da vida. Sostén que **a existencia precede á esencia** e que a realidade é anterior ao pensamento, e a vontade, á intelixencia. Propón que o punto de partida do pensamento filosófico debe ser o individuo e as experiencias subxectivas fenomenolóxicas, así como a angustia existencial xerada pola aparente absurdidade do mundo. Sobre esta base, os existencialistas argumentan que a combinación do pensamento moral e o científico é insuficiente para comprender a existencia humana, polo que é necesario un conxunto adicional de categorías, rexidas pola norma da autenticidade. Kierkegaard (fundador desta corrente) e Nietzsche sentaron as bases da filosofía existencialista, que influiría en moitas disciplinas fóra da filosofía, incluíndo a teoloxía, o teatro, a arte, a literatura e a psicoloxía.

Para Simone de Beauvoir, o existencialismo é unha filosofía da liberdade e do compromiso. Da **liberdade**, porque promove unha nova ética que non admite valores morais preestablecidos. Ao contrario, son as decisións persoais as que crean estes valores, o que outorga unha gran responsabilidade a cada individuo. Non obstante, esta responsabilidade non leva ao egoísmo, xa que, ao tomar unha decisión, non só se elixe que facer, senón que se establecen valores e normas con pretensión de validez universal. Por tanto, a ética existencialista implica un compromiso coa humanidade, pois ao elixir os valores e normas estase asumindo a responsabilidade non só de un mesmo, senón de toda a humanidade. Ademais, o existencialismo é unha filosofía do **compromiso**, porque non se pode delegar a solución dos problemas en Deus ou esperar que se resolvan nunha vida despois da morte. Cada individuo é libre e ten a responsabilidade de salvar a propia existencia aquí e agora. É certo que pode haber quen considere a idea de rexeitar todo canto ha na terra, pero unha afirmación así só se xustifica co suicidio. Se alguén afirma rexeitar todo pero segue vivindo é porque hai algo que o mantén conectado á existencia e, en consecuencia, está obrigado a xustificarse a si mesmo no mundo de maneira auténtica e sen recorrer a receitas prefabricadas.

4. 2. O *SEGUNDO SEXO* E O FEMINISMO CONTEMPORÁNEO

4. 2. 1. O FEMINISMO

Denomínanse "**feministas**" as teorías e prácticas que buscan a **emancipación das mulleres**. Atopamos algunhas mostrás da reflexión sobre a desigualdade entre homes e mulleres e de reivindicación de formas de vida máis xustas en toda a historia do pensamento. Por exemplo, no século IV a. C., Platón defendeu na República a total igualdade política das mulleres, que consideraba igual de capacidades cos homes para gobernar ou defender a cidade. Entre a Idade Media e o Renacemento, a escritora italo-francesa Christine de Pizan (1364-1430) escribiu *O libro da cidade das damas*, na que emprega as figuras de mulleres ilustres para defender ás mulleres dos argumentos misóxinos de numerosos autores. A propia Simone de Beauvoir reconece a Pizan como primeira autora en denunciar a misoxinia e escribir criticamente sobre a relación entre homes e mulleres.

Non obstante, o primeiro gran momento do feminismo é a época do Ilustración (século XVIII). Neste período, os ilustrados defendían a igualdade natural de todos os seres humanos e a necesidade de que o coñecemento e a educación chegasen a tódalas capas da sociedade, para que todos os cidadáns puidesen desenvolver adecuadamente as súas capacidades. Algúns filósofos ilustrados, como Rousseau, aínda que compartían estas ideas, defenderon nas súas obras a desigualdade natural e racional entre os dous sexos á que se oporán outros como Diderot, o marqués de Condorcet ou Mary Wollstonecraft. En 1791, Olympe de Gouges escribe e publica a *Declaración de dereitos da muller e da cidadadá*, na que de Gouges, crítica co feito de que na *Declaración de dereitos do home e do cidadán* de 1789 se esquecese incluír no concepto de igualdade a metade da poboación francesa, pide ao goberno revolucionario reconecer os dereitos naturais e políticos das mulleres. Nesta época discútase sobre a educación das mulleres: se debe ser como a dos homes ou diferente, e se as mulleres deben estar recluídas no ámbito doméstico.

Estas ideas inspiraron a chamada **primeira vaga** do feminismo, un período de actividade e pensamento feminista que tivo lugar durante os séculos XIX e principios do XX en todo o mundo occidental. Centrouse en cuestións legais, principalmente en garantir o **dereito ao voto** das mulleres. O feminismo da primeira onda caracterízase por centrarse na loita polo poder político das mulleres, en contraposición ás desigualdades *de facto* non oficiais. Esta primeira onda do feminismo xeralmente defendía a igualdade formal, mentres que as ondas posteriores adoitaron reivindicar unha igualdade substantiva. Por iso, destacaron neste movemento as obras de autoras

como a xa mencionada Olympe de Gouges ou Mary Wollstonecraft, que na súa *Vindicación dos dereitos da muller* de 1792 responde aos teóricos educativos e políticos do século XVIII que como Rousseau non crían que as mulleres debesen recibir unha educación racional. Argumenta que as mulleres deberían ter unha educación acorde coa súa posición na sociedade, sinalando que son esenciais para a nación porque educan os seus fillos e porque poderían ser "compañeiras" dos seus maridos, e non simples esposas. No canto de ver as mulleres como adornos da sociedade ou como propiedade que se intercambia no matrimonio, Wollstonecraft sostén que son seres humanos merecedores dos mesmos dereitos fundamentais que os homes.

Estaría, pois, máis que satisfeita se conseguise convencer aos homes sensatos da importancia dalgunhas das miñas observacións e lograse persuadilos para que valorasen con imparcialidade o seu alcance xeral. Apelo á súa lucidez e, como súa semellante, pido, en nome do meu sexo, que espertase algún interese nos seus corazóns. ¡Rógoilles que axuden á súa compañeira a ser independente para que sexa o seu mellor apoio! Se os homes rompesen xenerosamente as nosas cadeas e se sintisen satisfeitos de ter compañeiras racionais no canto de obediencia cega, atoparían en nós fillas máis dilixentes, irmás máis afectuosas, esposas máis leais, nais máis xustas - en resumo, mellores cidadás.

WOLLSTONECRAFT, M., *Vindicación dos dereitos da muller*

E, no relativo á loita política, a primeira vaga do feminismo materializouse sobre todo no **movemento sufraxista**, que defendeu o dereito ao voto das mulleres, pero tamén a súa participación en todos os ámbitos da esfera pública que lles estaban restrinxidos: presentarse a eleccións, afiliarse a organizacións políticas ou asistir a reunións políticas. Estas reivindicacións aparecen recollidas na *Declaración de Seneca Falls*, asinada en 1848 en Estados Unidos por sesenta e oito mulleres e trinta e dous homes, e considerada como un texto fundacional do feminismo como movemento social.

DECIDIMOS: Que a muller é igual ao home, que así foi establecido polo Creador e que, polo ben da raza humana, esixe que sexa recoñecida como tal.

DECIDIMOS: Que as mulleres deste país deben ser instruídas nas leis vixentes, que non deben aceptar a súa degradación, mostrándose satisfeitas coa súa situación ou coa súa ignorancia e afirmando que gozan de todos os dereitos aos que aspiran.

(...)

DECIDIMOS: Que é deber das mulleres deste país asegurarse o sagrado dereito ao voto.

DECIDIMOS: Que a igualdade de dereitos humanos é consecuencia do feito de que toda a raza humana é idéntica en canto a capacidade e responsabilidade.

DECIDIMOS, POLO TANTO: Que, tendo o Creador asignado á muller as mesmas aptitudes e o mesmo sentido de responsabilidade que ao home para que os exerza, a ela correspóndelle o dereito e o deber de promover as causas xustas con medios tamén xustos; e, especialmente no que se refire ás grandes causas da moral e a relixión, correspóndelle o dereito a ensinar, con el, aos seus irmáns, tanto en público como en privado, por escrito e de viva voz, mediante todo instrumento útil, e en toda asemblea que pague a pena celebrar; e, sendo esta unha verdade derivada dos principios divinamente implantados na natureza humana, calquera costume ou autoridade, moderna ou con pretensión de antigüidade, que se lle opoña, debe ser considerada como unha evidente falsidade, contraria á humanidade.

Declaración de Seneca Falls

Nos anos 60 aparece un novo movemento feminista con reivindicacións distintas das do século XIX e as primeiras décadas do XX. Estas novas ideas e os movementos inspirados por elas, que reciben o nome de **segunda vaga** do feminismo, estiveron amplamente influídos por *O segundo sexo* de Simone de Beauvoir, publicado en 1949. O feminismo da segunda partiu do feminismo da primeira onda e ampliou o debate para incluír unha gama máis ampla de cuestións: sexualidade, familia, vida doméstica, o lugar de traballo, dereitos reprodutivos, desigualdades *de facto* e desigualdades legais oficiais. Mentres o feminismo da primeira onda defendía principalmente a igualdade formal, o da segunda onda loitou pola **igualdade substantiva**. Foi un movemento centrado en criticar as institucións patriarcais ou dominadas por homes, así como as prácticas culturais en toda a sociedade. Ademais, o feminismo da segunda onda puxo o foco en problemas como a violencia doméstica e a violación no matrimonio, creando centros de atención para vítimas de violencia sexual e refuxios para mulleres, e impulsando cambios nas leis de custodia e divorcio.

Unha obra clave deste movemento é *A mística feminina* (1963) de Betty Friedan, na que a autora abordaba os problemas que moitas donas de casa brancas de clase media enfrentaban naquela época. O seu traballo proporcionoulles a estas mulleres a linguaxe necesaria para expresar a insatisfacción que sentían no seu papel de nais e esposas. Friedan acuñou o termo "Mística Feminina" para referirse á romanticización da "ama de casa feliz" promovida polos medios de comunicación, como a televisión e as revistas, e que suxería que as mulleres debían sentirse satisfeitas coas tarefas domésticas, o matrimonio, a crianza dos fillos e un papel pasivo no fogar. As mulleres eran vistas sempre en relación cos demais, sen que se lles animase a ter unha identidade propia como persoas con vida e intereses alén do fogar. Eran consideradas simplemente como "a muller de alguén" ou "a nai de alguén".

A miña tese é que o núcleo do malestar das mulleres hoxe en día non é sexual, senón un problema de identidade -unha atrofia ou un evadirse do crecemento que perpetúa a mística da feminidade. A miña tese é que, do mesmo xeito que a cultura victoriana non lles permitía ás mulleres aceptar ou satisfacer as súas necesidades sexuais básicas, a nosa cultura non lles permite ás mulleres aceptar ou satisfacer a necesidade básica de crecer e desenvolver o seu potencial como seres humanos, necesidade que non se define exclusivamente a través do seu rol sexual.

(...)

O eterno feminino, a muller infantil, o lugar da muller é o fogar. Iso era o que lles dicían. Pero o home estaba cambiando: o seu lugar estaba no mundo e o mundo estaba a se expandir. As mulleres quedaron atrás. A anatomía era o seu destino; podía morrer ao dar a luz ou vivir até os trinta e cinco ou parir aos doce, mentres que o home controlaba o seu destino con esa parte da súa anatomía que ningún animal posúe: a súa mente.

As mulleres tamén tiñan mente. E tamén tiñan a necesidade humana de crecer. Pero o traballo que alimenta a vida e fai que avance xa non se facía na casa, e ás mulleres non se lles formaba para comprender o mundo e traballar nel. Recluída no fogar, como unha nena máis entre os seus fillos, pasiva, sen que ningunha parte da súa existencia estivese baixo o seu propio control, unha muller só podía existir agradando ao home. Dependía totalmente da protección deste nun mundo no cuxo deseño non participaba. O mundo masculino. Nunca puido crecer para plantear preguntas humanas tan sinxelas como ¿Quen son? ¿Que é o que quero?

FRIEDAN, B., *A mística da feminidade*

En 1971, Kate Millet publica *Política sexual*, outra obra clave da segunda vaga do feminismo e do chamado feminismo radical na que a autora fai unha crítica ao patriarcado na sociedade e literatura occidentais. Nas distintas partes da obra, Millet defende a idea do carácter político do sexo, explora a historia das transformacións sufridas polas relacións sexuais a finais do século XIX e principios do XX, e analiza o sexismo e heterosexismo dos novelistas modernos D. H. Lawrence, Henry Miller e Norman Mailer, e contrastando as súas perspectivas co punto de vista disidente do autor homosexual Jean Genet. Millett cuestionou as orixes do patriarcado, argumentou que a opresión baseada no sexo era tanto política como cultural, e propuxo que desfacer a familia tradicional era a clave para unha verdadeira revolución sexual.

Un exame obxectivo dos nosos costumes sexuais revela que constitúen e constituíron ao longo da historia un claro exemplo (...) dunha relación de dominio e subordinación. Na nosa orde social, case non se discute e, en moitos casos, nin sequera se reconece (aínda sendo unha institución) a prioridade natural do macho sobre a femia. Acadouse unha forma enxeñosísima de «colonización interior», máis resistente que calquera tipo de segregación e máis uniforme, rigorosa e tenaz que a estratificación de clase. Aínda que hoxe en día

resulta case imperceptible, o dominio sexual é quizais a ideoloxía máis profundamente arraigada na nosa cultura, ao cristalizar nela o concepto máis elemental de poder.

Isto débese ao carácter patriarcal da nosa sociedade e de todas as civilizacións históricas. Lembremos que o exército, a industria, a tecnoloxía, as universidades, a ciencia, a política e as finanzas —en definitiva, todas as vías do poder, incluída a forza coercitiva da policía— están completamente en mans masculinas. E como a esencia da política radica no poder, o impacto deste privilexio é infalible.

MILLET, K., *Política sexual*

Estas autoras exploraron aspectos da opresión das mulleres que ata ese momento non foran nomeados e permanecían invisibles, como diferenzas naturais en lugar de como institucións políticas e culturais. Non obstante, as voces que dominaron o movemento foron na súa gran maioría mulleres brancas de clase media, que se centraron nas opresións e violencia que sofre este grupo social, deixando de lado a perspectiva das mulleres racializadas e de clase traballadora. Isto levou á aparición de voces críticas dentro do feminismo, especialmente as das mulleres negras. Destas críticas das limitacións da segunda vaga xorde nos 90 a **terceira vaga** do feminismo, que poñía énfase na idea de que a identidade non é natural e inamovible senón que depende dun contexto concreto no que se produce e se perpetúa nun complexo de relacións e prácticas sociais. Esta idea foi avanzada polo feminismo lesbiano e o feminismo negro. Audre Lorde criticou que non se podía chegar a un cambio real a través dunha visión homoxénea das mulleres que ignorase factores como a raza, a clase, a idade e a orientación sexual.

Quen nos mantemos firmes fóra do círculo do que esta sociedade define como "mulleres aceptables"; quen nos forxamos no crisol das diferenzas —é dicir, quen somos pobres, lesbianas, Negras, vellas— sabemos que a supervivencia non é unha materia académica. A supervivencia é aprender a manterse firme na soidade, fronte á impopularidade e quizais aos insultos, e aprender a facer causa común con outras que tamén están fóra do sistema e, entre todas, definir e loitar por un mundo no que todas poidamos florecer. A supervivencia é aprender a assimilar as nosas diferenzas e convertelas en potencialidades.

Porque as ferramentas do amo nunca desmontarán a casa do amo. Quizais nos permitan obter unha vitoria pasaxeira seguindo as súas regras do xogo, pero nunca nos servirán para efectuar un cambio real. E isto só resulta ameazador para aquelas mulleres que seguen a considerar que a casa do amo é a súa única fonte de apoio.

LORDE, A., “As ferramentas do amo nunca desmontarán a casa do amo”

En 1989, Kimberlé Crenshaw acuñou o termo “**interseccionalidade**” para referirse á convivencia nunha mesma persoa de distintas identidades sociais como raza, clase social, xénero, capacidade, idade ou aspecto físico, que resulta en distintas combinacións de discriminación e privilexio que deben ser tidas en conta por un movemento feminista que pretenda emancipar ás mulleres reais e non só a un grupo concreto tomado como universal.

O meu desexo aquí é partir da experiencia das mulleres negras e destacar a súa multidimensionalidade. Porque se o enfoque tradicional as margina, tamén limita drasticamente calquera intento de ampliar o campo das análises feministas e antirracistas. Este punto de partida destacará como as concepcións dominantes da discriminación nos condicionan a pensar na subordinación baixo un prisma factorial único. Ao centrarse nos membros máis privilexiados de cada grupo, esta lente borra ás mulleres negras na conceptualización, identificación e remediación da discriminación racial e de xénero. É dicir, nos casos de discriminación ligada á cor da pel, só se consideran os membros máis privilexiados en canto a xénero ou clase, e nos casos de discriminación de xénero, só se consideran as mulleres máis privilexiadas en termos de raza ou clase.

CRENSHAW, K., “Desmarxinalizar a intersección de raza e sexo”

Estas ideas, especialmente a da indentidade como construída e situada, tiveron unha importante influencia sobre a chamada teoría *queer*, que, procedente tanto do feminismo como dos estudos lesbianos e gais, supón a impugnación radical de normas e ideas sobre o xénero, a sexualidade e a identidade. No seu libro *O xénero en disputa* de 1990, Judith Butler defende que a identidade de xénero se constrúe e estabiliza a través da repetición de normas, non é consecuencia dunha suposta realidade natural do sexo. Os humanos executamos certos actos, aprendidos a través da mímese cultural desde a infancia máis temperá e que estamos obrigados a repetir adecuadamente como nunha actuación teatral: isto coñécese como teoría performativa do xénero.

Con todo, comprender o xénero como unha categoría histórica é aceptar que o xénero, entendido como unha forma cultural de configurar o corpo, está aberto á súa continua reforma, e que a «anatomía» e o «sexo» non existen sen un marco cultural (como o movemento intersex demostrouno claramente). A mesma atribución da feminidade aos corpos femininos coma se fose unha propiedade natural ou necesaria ten lugar dentro dun marco normativo no cal a asignación da feminidade ao feminino é un mecanismo para a produción mesma do xénero. Termos como «masculino» e «feminino» son notoriamente intercambiabes; cada termo ten a súa historia social; os seus significados varían de forma radical dependendo de límites xeopolíticos e de restricións culturais sobre quen imaxina a quen, e con que propósito. (...) Os termos para

designar o xénero nunca se establecen dunha vez por todas, senón que están sempre no proceso de ser refeitos.

BUTLER, J., *Desfacer o xénero*

Por último, arredor do ano 2012 xorde a **cuarta vaga** do feminismo, que se caracteriza por centrarse no empoderamento das mulleres, o uso de ferramentas dixitais e a interseccionalidade. Esta corrente do feminismo, para algúns unha reacción ao postfeminismo que defende que mulleres e homes xa alcanzaron a igualdade, investiga as diferentes formas de **violencia e discriminación** que seguen afectando a mulleres e outras identidades de xénero marxinalizadas; por iso, aborda cuestións como o abuso sexual, o acoso sexual, a violencia de xénero, a obxectificación das mulleres e o sexismo no ámbito laboral, e a desigualdade salarial. O activismo en internet é unha peza clave desta vaga, empregándose para amplificar a concienciación sobre estes problemas. Ademais, o feminismo da cuarta onda amplía o seu enfoque a outros colectivos, como a comunidade LGBTQ+, incluíndo nas súas reivindicacións as ideas do transfeminismo, e as persoas racializadas, defendendo a súa maior participación e poder na sociedade.

4. 2. 2. QUE É SER MULLER?

En 1949, Simone de Beauvoir publica *O segundo sexo*, non só unha das obras máis relevantes da autora, senón un dos traballos clave do feminismo contemporáneo, que serve de ponte entre o feminismo da primeira vaga, do século XIX, e o da segunda, desenvolvido a partir dos anos 60 do século XX. No marco da procura dunha comprensión profunda da existencia humana que caracterizou toda a súa obra, de Beauvoir fai en *O segundo sexo* unha **análise do ser-muller** dende a fenomenoloxía existencialista aplicando o complexo de categorías enfrontadas que a propia autora esquematiza como identidade contra alteridade, liberdade contra subordinación, subxectividade contra obxectivación e transcendencia contra inmanencia.

Expliquei como foi concibido este libro: case de xeito fortuíto; querendo falar de min, decateime de que precisaba describir a condición feminina. Comecei por considerar os mitos que os homes forxaran a través das cosmoloxías, as relixións, as supersticións, as ideoloxías ou as literaturas. Intentei pór orde no cadro aparentemente incoherente que se me ofrecía...

BEAUVOIR, S., *O segundo sexo*

Así, a obra desenvólvese en catro partes: ser-muller á luz da bioloxía e a psicoloxía, ser-muller dende unha perspectiva histórica, a imaxe feminina dende a literatura, e análise fenomenolóxica da experiencia feminina vivida a través das distintas idades da vida

Segundo observa a autora na análise do ser-muller á luz da **bioloxía** e a **psicoloxía**, a ciencia pódenos da información sobre a realidade material de ser muller, pero non pode determinar que debería ser ou que pode ser unha muller. A verdade existencial da muller non pode ser aclarada pola ciencia porque, como suxeito libre, trascende o seu ser-en-sí. Dende unha **perspectiva histórica**, a análise do ser-muller amósanos que a subordinación histórica da muller ao home fixo que o seu lugar na historia sexa o dunha presenza real ausente. A presenza da muller na historia é un feito innegable, pero o suxeito histórico é sempre o varón e o historiador que dá testemuño dos acontecementos históricos é tamén sempre un home. Atendendo á imaxe feminina creada na **literatura**, de Beauvoir explica como na literatura o escritor constrúe á muller proxectando nela todo aquilo que desexa e ao mesmo tempo teme, o que ama e o que odia. Deste xeito, a muller-personaxe-literario queda encerrada en mitos que acaban por arraigar na cultura e que ás veces son ambivalentes, como o mito da nai que pode ser doce e agarimosa ou madrastra cruel e insensible, ou como o mito da virxe que pode ser alternativamente obxecto de conquista erótica ou solteirona. En definitiva, a muller na literatura aparece sempre, incluso para ella mesma, **como alteridade, como un ser para outro**. A última parte da obra, a **análise fenomenolóxica da experiencia feminina vivida a través das distintas idades da vida**, comeza coa coñecida sentenza “non se nace muller: chégase a selo”.

Non se nace muller, chégase a selo. Ningún destino biolóxico, psíquico, económico, define a imaxe que reviste a femia humana no seo da sociedade; é o conxunto da civilización o que elabora este produto intermedio entre o macho e o castrado que se cualifica de feminino. Só a mediación dos demais pode consituír a un individuo como un Outro. Namentres que a criatura exista só para si, non podería captarse como sexualmente diferenciada. Entre as nenas e os nenos, o corpo é, en primeiro lugar, p resplandor dunha subxectividade, o instrumento que efectúa a comprensión do mundo: eles apreheden o universo a través dos ollos, as mans, e non a través das partes sexuais.

BEAUVOIR, S., *O segundo sexo*

A partir de aí, de Beauvoir describe detalladamente como a medida que avanza a vida, vaise ampliando o abismo que separa o home, volcado cara á transcendencia propia dun ser autónomo e conquistador que ten proxectos propios, e a muller, que se encontra cada vez máis encerrada na

inmanencia de quen espera ansiosa o matrimonio, a maternidade e a familia como única forma de existir.

(...) o que define dunha maneira singular a situación da muller é que, sendo como todo ser humano unha liberdade autónoma, descóbrese e escóllese nun mundo en que os homes lle impoñen asumirse como a Outra: preténdese fixala como obxecto e conságrala á inmanencia, xa que a súa transcendencia será permanentemente transcendida por outra consciencia esencial e soberana. O drama da muller é este conflito entre a reivindicación fundamental de todo suxeito, que se presenta sempre como o esencial, e as esixencias dunha situación que a constitúe como inesencial. Como se pode realizar un ser humano dentro da condición feminina? Que camiños lle están abertos? Cales conducen a unha rúa cega? Como atopar a independencia no seo da dependencia? Que circunstancias limitan a liberdade da muller e cales pode superar? Estas son as cuestións fundamentais que nos gustaría elucidar. Queremos dicir que, interesándonos nas oportunidades do individuo, non definiremos esas oportunidades en termos de felicidade, senón en termos de liberdade.

BEAUVOIR, S., *O segundo sexo*

Finalmente, de Beauvoir contrapuxo os conceptos de igualdade abstracta e igualdade concreta. A **igualdade abstracta** ten que ver coa igualdade de todos os seres humanos, homes e mulleres, ante a lei, e coa integración social plena da muller na sociedade, terreo no que se lograron importantes avances. Na **igualdade concreta**, na que se abandona o plano do colectivo e se descende ao individual, é onde está todo por facer.

O código francés xa non considera a obediencia un dos deberes da esposa e cada cidadá converteuse en electora; mais estas liberdades cívicas seguen sendo abstractas cando non veñen acompañadas dunha autonomía económica. A muller mantida -xa sexa esposa ou cortesá- non se libera do home por ter unha papeleta de voto na man; aínda que os costumes lles impoñan menos obrigas que antes, estas licenzas negativas non modificaron profundamente a súa situación. Segue atrapada na súa condición de vasala.

BEAUVOIR, S., *O segundo sexo*

É nesta esfera onde cada muller ten que conquistar o seu espazo para profundizar no coñecemento dela mesma, tomar conciencia da súa individualidade e, como calquera suxeito humano, crear o seu propio destino. O existencialismo feminista de Simone de Beauvoir alerta da inxustiza de escamotear ás mulleres a posibilidade de proxectar as súas vidas como lles pareza polo feito de pertencer ao “segundo sexo”.