

TEXTOS SELECTIVIDADE

PLATÓN:

1: Este texto trata sobre a xustiza como virtude resultante da aplicación, por parte de cada unha das clases que forman a polis, das virtudes que lle son propias. Así, facendo cada unha delas o que lle é propio (governar con prudencia os gobernantes, defender o estado con valentía os gardiáns e conducirse con moderación nas súas actividades os produtores) se conseguirá a excelencia, a xustiza na polis. O mesmo ocorre coas tres partes da alma humana polo que respecta a cada individuo. Hai paralelismo entre a cidade e a alma.

(...)

-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 da a todas aquelas calidades a capacidade de nacer e unha vez nadas, 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, 427e—435c

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

2: Este texto explica o símil da liña e os diferentes tipos de coñecemento referidos aos distintos tipos de realidade (a maior realidade, maior coñecemento e a menor realidade, menor coñecemento) Ademais, dentro do segmento do intelixible, a razón discursiva (dianoia) parte de hipóteses indemostrables (que non son auténticos supostos) das que dedutivamente se obteñen conclusións verdadeiras, apoiándonos en ‘representacións materiais’ das Ideas, non nelas mesmas, así traballan as matemáticas. En cambio, a Intuición Intelectual ou Intelixencia –Nóesis– consiste na captación inmediata das Ideas. Tamén partimos de hipóteses –as Ideas–, pero no verdadeiro senso, como verdadeiros supostos e vaise ascendendo, ata chegar a un principio non hipotético, así traballa a dialéctica, sen recorrer, como si ocorre na razón discursiva, a representacións das mesmas.

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

-Non, sen dúbida.

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

-Teño.

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

-Entendo.

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

-Coloco.

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

-Por suposto que si.

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

-E como?

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

-Non comprendín suficientemente iso que dis.

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

-Seino, si.

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

-Falas con verdade.

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

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

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

-Comprendo, pero non suficientemente. Paréceme que o que dis é unha empresa importante, porque efectivamente queres determinar que é máis clara a visión do ser e do intelixible, adquirida gracias ao coñecemento dialéctico que gracias ás que chamamos artes, para as cales as hipóteses son principios. Os que se dedican a elas vense forzados a contemplalas por medio do pensamento discursivo e non dos sentidos. Pero porque non 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 moral dos xeómetras e similares e non intelixencia, como se o pensamento discursivo estivese entre a opinión e a intelixencia.

-Comprendiches perfectamente. Aplica a esas catro seccións catro afeccións que se xeran na alma: intelixencia, á máis elevada; pensamento discursivo, á segunda; á terceira, a 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

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

3: Este texto describe o mito da caverna comparando o seu interior co Mundo Sensible e o exterior co Intelixible –que é a auténtica realidade, causa da ‘realidade’ das copias–, afirmando que o auténtico coñecemento non se pode atopar nas sombras e nas copias senón no mundo iluminado polo sol. O filósofo –o home que logra saír da caverna– que pon de manifesto isto é considerado polos demais como un tolo e prefiren permanecer na cegueira e non levar a cabo o esforzo do proceso educativo, que supón intentar coñecer e ascender dialecticamente dende as sombras, ao sol, dende as imaxes ás Ideas.

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

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

-¿E non sucede o mesmo cos obxectos transportados?

-Sen dúbida.

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

-Forzosamente.

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

-¡Por Zeus! si.

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

obxectos fabricados.

-Necesariamente.

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

-Moito máis.

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

-Así é.

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

-Certamente, polo menos de inmediato.

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

-Como non?

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

-Necesariamente.

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

-É evidente que despois daquilo chegaría a isto.

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

-Xa o creo que si.

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

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

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

-Vaia que si.

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

-Sen dúbida.

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

PLATÓN; República libro VII, 514a—517c

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

4: Este texto é o mito do carro alado co que se compara a alma. Cando ‘perde’ as súas ás se instala nun corpo. Isto sucede porque o cabalo ‘malo’ entorpece o traballo do auriga e obriga a alma a caer na mortalidade que supón o corpo. Se isto non sucedera, a alma inmortal permanecería no mundo Intelixible.

Abonda con isto, para a inmortalidade. Pero aínda hai que engadir unha cousa máis: sería longo e traballosa explicar cómo é a alma; pero comparala con outras cousas, dicir a qué 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 intuílo, 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 detrás del unha morea de deuses e dáimones ordenados en once filas. Hestia permanece no fogar dos deuses, soa, mentres os demais, que foron dispostos en número de doce, en calidade de deuses xefes, camiñan nos lugares asignados. Son moitas as maravillosas paisaxes que se ofrecen á vista dos carreiros celestiais, percorridos polos felicísimos deuses, actuando cada un segundo o seu deber, e seguidos polos que poidan e queiran facelo. Está lonxe a envexa dos coros divinos. E, sen embargo, cando van ter lugar os seus banquetes, marchan cara ós altos cumios, polo máis alto do arco que terma do ceo, alá onde os carros dos deuses, con suave movemento das súas firmes rendas, avanza con suavidade, alá 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 a espada do ceo, e entran na órbita circular, dende a que contemplan o outro lado do ceo.

PLATÓN; Fedro, 246a—247c

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

5: O texto explica que coñecer é recordar porque a alma estivo previamente no Mundo das Ideas.

Sócrates. — (...) Así, pois, a alma, sendo inmortal e tendo renacido moitas veces e ao ter contemplado todas as cousas, as de aquí e as do Hades, non hai nada que non teña aprendido. De xeito que non hai que sorprenderse que ela sexa quen de ter recordos acerca da virtude e das demais cousas que, por certo, coñecera anteriormente. Pois ao estar emparentada toda a natureza e tendo aprendido todo a alma, nada empece para que un, recordando unha soa cousa –iso que os homes chaman aprender– encontre todas as demais, se é valente e teimudo na busca. Porque o buscar e o aprender non son máis que reminiscencias. Por conseguinte non hai que dar creto a ese argumento sofisticado. 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 poden ensinar, a min, que estou dicindo que non hai ensinanza, senón reminiscencia, sen dúbida, para facerme caer inmediatamente en contradición conmigo mesmo.

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

PLATÓN; Menón, 81c—82a

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

ARISTÓTELES:

1: O texto é unha explicación das 4 causas do cambio.

Feitas estas distincións, cómpre examinar as causas, cales e cantas son. E xa que se trata de coñecer, e non cremos ter coñecemento de algo sen antes ter captado en cada caso o porqué (e isto vén sendo captar a causa primeira), é evidente que nós temos que facelo coa xeración e a destrución e con todo cambio natural, a fin de que, coñecendo os seus principios, intentemos encamiñar ata eles cada unha das nosas investigacións.

Nun sentido (a) chámase causa a ese constitutivo inherente do que se fai algo, coma tal o bronce da estatua e a prata da copa e os seus xéneros. Noutro sentido (b) é a forma e o modelo, é dicir, a definición da esencia e os seus xéneros (así a causa da octava é a relación de dous a un, e en xeral o número), e tamén as partes da definición. E tamén (c) é aquilo de onde xorde o principio primeiro do cambio ou do repouso; así quen toma unha resolución é causa, o pai e causa do fillo, e en xeral o que fai é causa do feito e o que produce un cambio é causa do cambiado. E aínda máis (d), é o fin, aquilo para o que é algo, como a saúde con relación ó paseo. Pois, por que paseamos? Dicimos que para ter saúde e, ó falar así, cremos indicar a causa. E son un medio para o fin todas as cousas que outro move; así o adelgazamento ou a purga, os medicamentos ou os instrumentos cirúrxicos, todos eles son medios para a saúde, pero hai diferenzas entre eles, xa que uns son accións e outros instrumentos.

ARISTÓTELES, Física II-3 194b16-195a3

Tradución de Teresa Amado Rodríguez (USC)

2: Coñecer o que é bo é importante para o individuo pero aínda máis para a polis, de forma que é mellor buscar o ben da cidade que o dun so individuo. Así, o fin que se busca na política é o mesmo que o que busca o individuo porque o home é un 'animal político'.

Pero o fin, o ben que se pretende obter, tanto na política como no noso comportamento particular, é a felicidade –ética eudemonista–. Pero a felicidade non se pode identificar cos bens concretos, como a riqueza ou a saúde, senón que debe estar no exercicio das virtudes éticas –as morais, froito da costume– e as virtudes dianoéticas –en definitiva a actividade do filósofo, a sabedoría– que nos conducen o coñecemento dos principios.

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

4.- Xa que todo coñecemento e toda elección tenden a algún ben, retomemos o asunto e digamos cal é aquel ao que tende a política e cal é o ben supremo de todos os que se poden facer. Sobre o seu nome casi 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 qué é a felicidade e non o explican da mesma maneira o común da xente e os sabios, pois uns consideran que é alguna das cousas visibles e manifestas, como pracer, riqueza e dignidades, e outros outra cousa e mesmo unha única persoa pode ter opinións diferentes. Cre que a felicidade é a saúde, se está enfermo, e a riqueza, se é pobre. Os que recoñecen a súa propia ignorancia, admiran aos que din algo grande e que está por riba deles. Pero algúns cren que ademais de toda esta abundancia de bens, hai outro que existe de seu e que é a causa de que todos aqueles sexan bens. Tal vez é inútil examinar polo miúdo todas as opinións e abonda con ter en conta as máis salientables e as que parecen ter algunha razón. Non esquezamos que os razoamentos que parten dos principios se diferencian dos que conducen a eles. Pois ben, mesmo Platón tiña dúbida e preguntábase se había que partir dos principios ou por contra encamiñarse 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 a nós. Por iso, o que pretende aprender satisfactoriamente sobre as cousas boas e xustas e, en definitiva, sobre a política, cómpre que estea ben guiado polos seus costumes. Pois o punto de partida é o qué, e de estar iso craro dabondo, xa no se precisará o porqué. Un home así xa ten ou podería acadar con facilidade os principios. Pero aquel que non conta con ningunha das dúas cousas, que escoite a Hesíodo:

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

É distinguido aquel que obedece a quen ben lle aconsella.

Pero o que nin comprende por si mesmo, nin conserva no seu ánimo

o que lle escoita a outro, ese é un home inútil.

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

Traducción de Teresa Amado Rodríguez (USC)

3: Virtudes éticas son as que se consolidan co hábito e as dianoéticas mediante a aprendizaxe.

É necesario, ademais, actuar conforme á recta razón e non deixarse levar nin polo exceso nin polo defecto. A moderación, a equidistancia entre exceso e defecto, é o lugar das virtudes éticas, que se atopan no termo medio (que non é abstracto senon que dependerá das circunstancias, estando unhas veces máis próximo a un extremo que a o outro), fuxindo, en todo caso, dos extremos, que son igualmente perigosos. Isto reflicte un equilibrio cósmico, unha orde racional do mundo. O mesmo ocorrerá na polis.

Xa que existen dúas clases de virtude, a dianoética e a ética, a dianoética xorde e medra principalmente pola aprendizaxe e por iso precisa de experiencia e de tempo. En cambio a ética xorde do costume, por iso o seu nome varía un pouco do de “costume”. Deste feito resulta evidente que ningunha das virtudes éticas se da en nós por natureza, pois nada do que existe por natureza cambia por costume. Así, por exemplo, a pedra, que por natureza vai cara abaixo, no se afaría a ir cara arriba por máis que se intentase meterlle o costume tirándoa moitas veces cara arriba, ni o lume se afaría a ir cara abaixo, nin ningunha outra cousa que é de certa natureza podería afacerse a ter outra distinta. Así é que as non se producen por natureza nin contra a natureza, senón porque temos de noso aptitude para recibilas e perfeccionalas mediante o costume. Ademais, de todo o que está na nosa natureza, primeiro acadamos as capacidades e logo desenvolvemos as actividades (isto é evidente no tocante ós sentidos; non adquirimos os sentidos por ver moitas veces ou oír moitas veces, senón o contrario: usámoslos porque os temos, non os temos porque os usamos). En cambio, as virtudes adquirímolos porque antes as exercitamos, como ocorre coas demais artes. Pois o que hai que facer despois de aprendelo, apréndemolo facéndoo. Por exemplo, facémonos construtores construindo e citaristas tocando a cítara. Así, temén, practicando a xustiza facémonos xustos, moderados practicando a moderación e forte practicando a fortaleza. Proba disto é o que sucede nas cidades. Os lexisladores fan bos ós cidadáns aprendéndolle certos costumes, e isa é a vontade de todo lexislador; os que non o fan ben equivócanse e niso se distingue un bo réxime dun mal réxime. Ademais as mesmas causas e os mesmos medios producen e destrúen toda virtude, igual que na arte, pois tocando a cítara xorden os bos e os malos citaristas, e da mesma maneira os construtores e todos os demais, pois se constrúen ben serán bos construtores e se constrúen mal serán malos. De non ser así, non faría ningunha falta o mestre, senón que todos serían de nacemento bos ou malos. Coas virtudes ocorre o mesmo: As actuacións nas relacións cos

demais é o que fai que uns sexan xustos e outros inxustos; as actuacións nos perigos afacéndonos a ter medo ou a ser valentes fai a uns valentes e a outros covardes. E así é tamén cos apetitos e coa ira: Uns víranse moderados e afables e outros intemperantes e irascibles, uns por comportarse así nesas materias, os outros por comportarse doutra forma. Nunha palabra, os modos de ser nacen de actuacións semellantes. De ahí que sexa preciso practicar certas accións, pois os modos de ser dependen das diferenzas entre elas. A diferenza de adquirir un modo de ser así ou doutra maneirs desde a xuventude non é pouca, senón moitísima, ou mellor dito, total. 2.- Así pois, xa que o presente tratado non é teórico coma os outros (pois non investigamos para saber qué é a virtude, senón para ser bos, pois doutra maneira sería inútil), cómpre investigar o tocante ás accións, cómo as hai que facer, pois elas son as causantes da adquisición dos distintos costumes, como xa dixemos. Que hai que actuar de acordo coa recta razón é algo de aceptación común e que se da por suposto. Xa falaremos logo do diso e do que é a recta razón e qué relación ten coas demais virtudes ... Primeiramente hai que observar que estas cousas de natural se destrúen por exceso ou por defecto, tal como vemos que ocorre co vigor e a saúde (cómpre utilizar exemplos claros para aclarar os escuros): O exceso ou a escaseza de exercicio destrúen o vigor e, igualmente, a comida e a bebida de máis ou de menos perxudica a saúde, mentres que en cantidade moderada prodúcea, incrementaa e consérvaa. Así ocorre tamén coa moderación a virilidade e as demais virtudes. O que fuxe de todo, ten medo e non atura nada vólvese covarde, o que nada teme e se bota a todo, afoutado, o que goza de todos os praceres e non se arreda de ningún, intemperante, e o que fuxe de todos, como os rústicos, un insensible. Polo tanto, a moderación e a virilidade destrúense por exceso e por defecto e consérvanse coa moderación.

ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco libro I-1094a1–1094b11/1095a14–1095b13
Traducción de Teresa Amado Rodríguez (USC)

4: Conseguir o máximo ben posible é conseguir o ben da polis pois esta inclúe comunidades menores que van incluíndose unhas en outras.

A cidade é a suma de varias aldeas que ten conseguido a autarquía –autosuficiencia– É un produto natural pois tamén son naturais todas as comunidades previas que a conforman. Sendo o propio home, o elemento máis simple da cadea social, ‘sociable por natureza’ –zōon politikón–, como o mostra a posesión da linguaxe, por exemplo, a polis será natural tamén e pese a ser a realidade social máis complexa, é tamén en importancia e por natureza anterior ás súas partes pois os individuos illados, privados do ámbito da súa sociabilidade, non son propiamente homes. Só na polis o home pode acadar a xustiza.

I. Como vemos que toda cidade (pólis) é unha comunidade, e toda comunidade está constituída pra algún ben -pois todos fan todo polo que parece ser bo-, é evidente que todas apuntan a algún ben e, sobre todo, apunta ó ben máis importante a comunidade máis importante de todas e que abrangue tódalas outras: esta é a chamada cidade (pólis), e cidadá (politiké) a comunidade. Así, non están no certo cantos coidan que o gobernante da cidade (politikós), o rei, o cabeza de familia (oikonomikós) e o amo de escravos (despotikós) veñen sendo o mesmo, pois pensan que difiren non polo que é propio de cada un, senón polo número alto ou baixo dos mandados, é dicir, se de poucos, é amo, pero se de máis, cabeza de familia, e de aínda máis, político ou rei, como se dese o mesmo unha familia grande ou unha cidade pequena; e no que portén a político e a rei, cando un estea por si só no poder, é rei, pero é político cando, de acordo cos principios da súa ciencia, é alternativamente gobernante e gobernado. Pero eso non é verdade e o que dicimos será evidente nunha análise segundo o método que estamos a seguir, pois, tal coma noutros ámbitos cómpre dividirmos o composto deica chegar ós simples -as partes máis pequenas do todo-, tamén no caso da cidade polo exame dos seus compoñentes veremos mellor en qué difiren os uns dos outros e se é posible adquirir algunha pericia verbo de cada un dos enumerados.

II. (...) A comunidade perfecta de varias aldeas é xa a cidade, con, por así dicilo, a perfección de toda suficiencia (autárkeia), e nacida pra vivir, pero existente pra vivir ben. Por eso toda cidade o é por natureza, se tamén o son as comunidades previas, xa que ela é fin destas e a natureza é fin. Porque o que cada ser é, despois de rematada a súa xénese, é o que dicimos que é a súa natureza, por exemplo, a do home, do cabalo, da casa. Ademais a causa e o fin son o mellor, e a suficiencia é fin e o mellor. De todo eso resulta que a cidade é das realidades naturais e que o home é un animal social (zōon politikón), e que o asocial por natureza e non por acaso ou é inferior ou superior ó home, coma o censurado por Homero coma home sen tribo, sen leis, sen fogar

pois quen é tal por natureza tamén e desexoso de guerra, por ser como unha peza solta no xogo das damas.

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

A cidade está por natureza antes que a familia e que cada un de nós, pois é de necesidade que o todo estea antes que a parte: morto o todo, non haberá nin pé nin man, se non é equivocadamente, por exemplo, se falamos dunha man de pedra, a tal man será unha man morta. Todo está definido pola súa función e pola súa capacidade, de tal xeito que, cando as cousas xa non son, non se debe dicir que seguen sendo elas, senón algo co mesmo nome. É evidente, pois, que a cidade é por natureza e antes que cada un, xa que, se cada un illado non é autosuficiente, estará na mesma posición que as demais partes fronte ó todo, e aquel que non ten capacidade de vivir en sociedade ou que nada necesita pola súa autosuficiencia, non é parte algunha da cidade, mesmamente coma unha besta ou un deus. Por natureza está en todos o impulso cara a tal sociedade, e o primeiro que a estableceu é causante de grandes bens, xa que, tal coma o home cabal é o mellor dos seres vivos, así tamén, afastado de lei e xustiza, é o peor de todos, porque a inxustiza máis inaturable é a que ten armas, e o home por natureza ten armas prá prudencia e a virtude, pero é moi posible que as empregue prós seus contrarios; por eso sen virtude o home é o máis impío e salvaxe, e o peor prás luxurias e as enchentes, mentres que a xustiza é da sociedade porque a xustiza é ordenación da comunidade política, a xustiza é decisión do que é xusto.

ARISTÓTELES; Política libro I 1252a1–1252a23 / 1253a5–a38
Trad. de J.J. Moralejo Álvarez, Santiago de Compostela, USC, 2003

5: O ser, a entidade: Substancia primeira, o que Aristóteles chama no texto suxeito primeiro –aquilo do que todo é atributo (accidente) e que non é atributo (accidente) doutro suxeito. Este suxeito primeiro ou substancia primeira é, considerado de certo modo, a materia, doutro a forma pero, en definitiva, é o conxunto das dúas. Aristóteles recoñece, sen embargo, certa primacía da forma sobre a materia dentro da substancia primeira, ‘é con máis intensidade’ (o que noutros sitios cualifica como ‘substancia segunda’ pola súa importancia) porque constitúe a esencia, o xénero ou a especie da cousa que é, en certo modo, ‘anterior’, ou prioritaria respecto á substancia primeira, ao conxunto de materia e forma.

A entidade dise, se non en moitos, fundamentalmente en catro sentidos: a entidade de cada cousa parece ser a esencia, o universal, o xénero e, en cuarto lugar, o suxeito.

O suxeito é aquilo do que todas as demais cousas son atributo, e ó mesmo tempo el non é atributo de ningunha outra. Por iso cómpre facer primeiro unhas precisións sobre el. Pois parece que entidade é ante todo o suxeito primeiro. E o suxeito é, nun sentido, a materia, noutro sentido a forma, e nun terceiro sentido o conxunto das dúas (chámolle materia, coma tal, ao bronce, forma á figura ideal e conxunto das dúas á estatua), de xeito que a forma, se é anterior á materia e ten o carácter do ser con máis intensidade, pola mesma razón será tamén anterior ao conxunto das dúas.

Así queda feita a definición da entidade: aquilo que non é atributo dun suxeito, e aquilo do que todo o demais é atributo.

ARISTÓTELES, Metafísica 1028b 33-1029a 9
Traducción de Teresa Amado Rodríguez (USC)

6: O Motor Inmóbil é ‘forma pura’ e ‘acto puro’ pois é forma sen materia (sen extensión) e carece, por eso mesmo, de potencia.

Conforme o que vimos de dicir, é evidente que hai unha entidade eterna e inmóbil, distinta das cousas sensibles. Queda demostrado tamén que tal entidade non pode ter extensión, senón que carece de partes e é indivisible (ela move por tempo ilimitado e algo limitado non pode ter unha potencia ilimitada. E xa que toda extensión é ilimitada ou limitada, polo que levamos dito non podería ter unha extensión limitada, pero tampouco ilimitada, xa que non hai en absoluto extensión ilimitada). Ademais é impasible e inalterable, porque os demais movementos son posteriores ao movemento no espazo.

Así pois, é evidente que este é o carácter da entidade.

ARISTÓTELES, Metafísica 1073a 3-13
Traducción de Teresa Amado Rodríguez (USC)

AGOSTIÑO-TOMÉ:

1: A nosa razón é a característica da nosa natureza que pon en evidencia que fomos creados a semellanza de Deus. A razón hai que explotala e, de feito, con ela guiamos a nosa conduta. Hai quen di que hai que entender para crer pero, en realidade, e necesario crer para poder entender. As Escrituras serán o xuíz nas nosas discusións, a razón servirá á fe e esta será o faro da razón. Á consecución da Verdade (que, naturalmente, coincide coa Verdade cristiana), a teñen que acadar conxuntamente e debe ser a mesma para as dúas sen que poidan entrar contradicción pero, na práctica, esto significa que a fe orienta os pasos da razón tendo esta o papel de aclarar os contidos da fe (<<Cre para entender. Entende para crer>> é unha frase agustiniana que ilustra a súa postura). A razón precisa demostración e a fe non, e por iso é superior pois ela xa posúe a verdade dende o principio.

O home foi creado a imaxe de Deus.

3. A Deus débémolle ser o que somos. E posto que somos algo, de quen o temos senón de Deus? Pero están tamén os paus, están as pedras, de quen o teñen senón de Deus? Logo que temos nós ademais? Non teñen vida os paus e as pedras, pero nós vivimos. Pero aínda o mesmo feito de vivir é algo que nós temos en común coas árbores e os arbustos. E así dise tamén que as vides viven. Pois se non vivisen, non tería sido escrito “Matou as súas vides coa sarabia”. Viven, cando están verdes; secan, cando morren. Pero esa vida non ten a facultade de sentir. Que temos nós ademais? Temos a facultade de sentir. Coñecidos son os cinco sentidos do corpo. Vemos, oímos, ulimos, gustamos, e co tacto por todo o noso corpo distinguimos o brande e o duro, o áspero e o suave, o quente e o frío. Temos polo tanto cinco sentidos. Pero isto teñen tamén as bestas. Logo nós temos algo máis. Mais se consideramos, irmáns meus, todo iso que hai en nós, como acabamos de enumerar, canto agradecemento por isto, cantas loanzas lle debemos ao Creador! Non obstante, que temos ademais? Intelixencia, razón, discernimento, o que non teñen as bestas, nin o teñen os paxaros, nin o teñen os peixes. Nisto fomos creados á imaxe de Deus. E así, alí onde narran as Escrituras como fomos creados, engádese que non só se nos antepoñía aos animais, senón tamén que se nos outorgue preeminencia sobre eles, isto é, que estes sexan sometidos a nós: fagamos, di, o home á imaxe e semellanza nosa, e teña poder sobre os peixes do mar e as aves do ceo e sobre todos os animais e serpes que andan pola terra. De onde lle vén este poder? Por ser a imaxe de Deus. E de aí que se lle diga a algúns como reproche: Non sexades coma o cabalo e o mulo, que non teñen entendemento. Pero unha cousa é o entendemento, outra a razón. Pois temos razón xa antes de que entendamos, pero non podemos entender se non temos razón. É polo tanto [o home] un animal dotado de razón, ou para dicilo mellor e máis rapidamente, un animal racional, que posúe a razón por natureza, que xa ten razón antes de que entenda. E por iso quere entender, porque é superior debido á razón.

A fe busca o entendemento

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 respondílle: “mellor cre para que poidas entender”, vaíamos con esta controversia onda o xuíz e ningún dos dous presuma que a sentenza caerá da súa parte. A que xuíz iremos? Se examinamos a tódolos homes, non sei a que outro xuíz podemos atopar mellor que ao home polo cal Deus fala. Non vaíamos, pois, neste asunto e controversia, aos autores profanos, non sexa o noso xuíz un poeta, senón un profeta.

AGOSTIÑO DE HIPONA; Sermón 43, 3-4

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

2: As verdades racionais non poden ser contrarias á fe. Se as verdades da razón son evidentes, tamén o son as da fe –outra cousa é que o sexan para nos ou non– polo que non poden ser contrarias á razón. Deus inspira os principios do noso coñecemento racional conforme aos seus propios principios, polo que o que sabemos pola fe non pode ir en contra da nosa razón, outra cousa é que a nosa razón alcance a comprender o que é evidente só para Deus.

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

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

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

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

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

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

3: A lei –positiva– fundamentase, na razón –na lei natural que está presente nela–, e a razón, á súa vez, réxese pola busca do fin último propio do ser humano que é a felicidade –que só se atopa chegando a Deus, na benaventuranza. Así, a lei debe velar por que se facilite este obxectivo de acadar a felicidade na vida en común, no ámbito político, pois a xustiza non é máis que aquilo que promove a felicidade común, como tiña claro Aristóteles –o filósofo–, de tal xeito que toda norma particular só será legal se promove dito ben común –poderíamos opornos a normas inxustas que non promoveran a felicidade– que debe sustentarse, en último término na lei divina.

Debe dicirse, respondo, que, como se dixo, a lei pertence a aquilo que é o principio dos actos humanos, pois é disto regra e medida. Pero así como a razón é o principio dos actos humanos, así hai tamén na propia razón algo que é o principio do que atangue a todo o demais. De aí que a lei deba referirse principalmente e sobre todo a isto. E o primeiro principio na orde operativa, do que se ocupa a razón práctica, é o fin último. E o último fin da vida humana é a felicidade ou benaventuranza, como foi exposto anteriormente. De aí que a lei deba velar sobre todo pola orde que hai na benaventuranza. Ademais, ao ordenarse toda parte ao todo como o imperfecto ao perfecto, un só home é parte da comunidade perfecta, é necesario que a lei vele propiamente pola orde cara á felicidade común. De aí que o filósofo, na citada definición das cousas legais, faga mención tanto da felicidade das comunións políticas. Así di, no libro V da Ética, que falamos de cousas legais xustas cando procuran e conservan a felicidade e os seus particulares na participación política, pois a comunidade perfecta é a cidade, como se di no libro I da Política. Por outra banda, o que se manifieste en grao máximo en calquera tipo de xénero é o principio de todo o demais, e o demais manifestarase conforme á orde deste xénero, como o lume, que é o cálido en grao máximo, é a causa da calor nos corpos mixtos, que se din cálidos en tanto en canto participan do lume. De aí que, como a lei se fixa sobre todo conforme á orde cara ao ben común, calquera outro precepto sobre actos particulares non deba ter razón de lei senón é conforme á orde cara ao ben común. E por esta razón toda lei ordénase cara ao ben común.

TOMÉ DE AQUINO; Suma teolóxica, 1-2, q. 90. ar.2.

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

DESCARTES-HUME-LOCKE:

1: Un método axeitado é absolutamente necesario, ate o punto de que é mellor no telo que telo inadecuado. O método correcto terá regras claras que seguidas rigorosamente conducirán a nosa razón á verdade aumentando o noso coñecemento.

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

RENÉ DESCARTES; Regras para a dirección do espírito, Regra IV: É necesario un método para ir en busca da verdade. Trad. de M^a Teresa Miñambres, IES Eduardo Pondal, Santiago de Compostela.

2: Regras do método: Explicación da Evidencia, Análise, Síntese (dedución) e Enumeración (comprobación NON experimental). Este método é como o dos matemáticos e como eles, debemos comezar polas verdades máis certas, evidentes e simples para deducir as verdades máis complexas.

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 excusas para os vicios, de xeito que un Estado está tanto mellor regulamentado canto, non tendo senón moi poucas leis, estas son moi estreitamente observadas; así, en lugar dese gran número de preceptos dos que está composta a lóxica, crin que, sempre que toma-se unha firme e constante resolución de non deixar de observalos nin unha soa vez, abondaría cos catro seguintes. Consistía o primeiro en non aceptar xamais ningunha cousa como verdadeira que non coñecese evidentemente ser tal; é dicir, evitar coidadosamente a precipitación e a prevención; e non aceptar nada nos meus xuízos senón aquilo que se presentase tan claramente e tan distintamente ó meu espírito que non tivese ocasión ningunha de poñelo en dúbida. O segundo, dividir cada unha das dificultades que examinase en tantas partes como fose posible e requirible para mellor resolvelas. O terceiro, conducir por orde os meus pensamentos, 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 poden caer baixo o coñecemento dos homes sucédense as unhas ás outras da mesma maneira, e que, soamente con absterse de aceptar como verdadeira ningunha que non o sexa, e gardar sempre a orde precisa para deducir as unhas das outras, non pode haber entre elas ningunha tan afastada á que finalmente non se chegue, nin tan agachada que non se descubra. E non me foi difícil buscar por cales era necesario comezar, pois sabía xa que era polas máis simples e as máis doadas de coñecer; e, considerando que entre cantos teñen con anterioridade procurado a verdade nas ciencias, só os matemáticos puideron atopar algunhas demostracións, é dicir, algunhas razóns certas e evidentes, non dubidaba que debería comezar polas mesmas que eles tiñan examinado (...).

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

3: Levado pola dúbida metódica ó convencemento da falsidade da información dos sentidos, da realidade e mesmo dos meus razoamentos, poden caer na tentación de crer que non hai nada certo. Sen embargo, quizá sexa eu mesmo o que produce os meus pensamentos. De feito, eu poden pensarme con independencia do corpo e dos sentidos e mesmo de calquera ser 'divino' que quixera enganarme, pois pode que me enganase sobre o que penso pero non sobre a existencia mesma do meu pensamento que é a quen quere enganar. Logo non hai dúbida de que <<Eu existo>> é unha proposición verdadeira.

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

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

4: Demostración de Deus (*res extensa*) dende a causa da *res cogitans*: Analizando o meu pensamento, atopo que o feito de que dubidar implica que son libre (pois senón non podería dubidar) pero tamén que son imperfecto (pois existe maior perfección en coñecer con certeza que en dubidar). Se me recoñezo imperfecto é porque posúo a idea de perfección da que eu non podo ser, loxicamente, a causa. Dita causa só pode ser un ser realmente perfecto é dicir: Deus, que tamén será causa de min mesmo, do meu pensamento (*res cogitans*).

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, ocorrémeme pensar de onde aprendera eu a pensar nalgunha cousa máis perfecta do que eu era; e coñecía 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, tiñaos 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 houbera algún outro máis perfecto, do cal eu dependese, e do que adquirise todo canto eu tiña. Pois se eu fose só e independente de calquera outro, de xeito que tivese por min mesmo o pouco que participaba do ser perfecto; pola mesma razón podería ter por min mesmo todo o restante que sabía que me faltaba, e ser así eu mesmo infinito, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente e, en fin, ter todas as perfeccións que podía observar que están en Deus.

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

5: Se ben a idea de substancia pode estar en min porque eu mesmo (o meu pensamento) é unha substancia, esto non pode explicar que eu posúa a idea de substancia infinita posto que eu non son infinito. É a demostración de Deus dende a propia idea que temos Del (como a de San Anselmo) pero reforzado co principio de causalidade: A causa dunha idea debe ter tanta realidade como a idea mesma (debe ser proporcionada a ela), aquilo que representa a idea terá, polo menos, as mesmas características que a súa representación. Disto se segue que se eu teño unha idea que me supera a min mesmo, eu non podo ser a causa da mesma. Pero eu posúo a idea de infinidade, porque só sei que son finito por comparación coa infinidade. Agora ben, posto que eu non son infinito, tal idea non pode ser facticia (feita por min) nin tampouco adventicia (porque as cousas do mundo tampouco son infinitas); só pode ser innata e ter a súa orixe nun ser realmente infinito que será Deus.

En canto ás ideas claras e distintas que teño das cousas corporais, hai entre elas algunhas que semella que puiden obter da idea que teño de min mesmo, como a que teño da substancia, da duración, do número e doutras cousas semellantes. Xa que, cando penso que a pedra é unha substancia, isto é, unha cousa que é capaz de existir por si mesma, aínda que concibo ben que eu son unha cousa que pensa e non extensa, e que a pedra, ao contrario, é unha cousa extensa e que non pensa, e que, así, entre estas dúas concepcións se encontra unha notable diferenza, con todo parecen coincidir en que as dúas representan substancias. Polo mesmo, cando penso que eu son agora, e que me lembro ademais de ter sido no pasado e que concibo varios diversos pensamentos dos que coñezo o número, daquela adquiero en min as ideas da duración e do número, as cales, ben logo, podo transferir a todas as outras cousas que queira. Polo que fai ás outras calidades das que están compostas as cousas corporais, a saber: a extensión, a figura, a situación e o movemento de lugar, é verdade que non están formalmente en min, xa que eu só son unha cousa que pensa; pero, posto que son soamente certos modos da substancia, como os vestidos baixo os cales a substancia corporal se nos aparece, en canto eu mesmo son asemade unha substancia, semella que poden ser contidas en min eminentemente. Só queda logo a idea de Deus, na cal cómpre considerar se hai algo que non poida vir de min mesmo. Polo nome de Deus entendo unha substancia infinita, eterna, inmutable, independente, omnisciente, omnipotente, e pola cal eu mesmo, e todas cantas cousas hai (se é verdade que as hai e existen) foron creadas e producidas. Agora ben, estas propiedades son tan grandes e tan eminentes que, canto máis atentamente as considero, máis me persuado de que eu non puiden tirar a súa orixe só de min. E por consecuencia cómpre concluir necesariamente, de canto teño dito antes, que Deus existe, xa que, aínda que a idea de substancia estea en min polo mesmo feito de ser eu unha substancia, non tería con todo a idea dunha substancia infinita, eu que son un ser finito, se esta non fose posta en min por algunha substancia que verdadeiramente fose infinita. (...) A idea, digo, deste ser soberanamente perfecto e infinito é absolutamente verdadeira, xa que, aínda que quizais poidamos finxir que un tal ser non existe, con todo non podemos finxir que a súa idea non me represente nada de real, como outras veces dixen da idea do frío. Esta mesma idea é tamén moi clara e distinta, xa que todo o que o meu espírito concibe claramente e distintamente como real e verdadeiro, e que contén en si algunha perfección, é contido e encerrado por completo nesta idea. E isto non deixa de ser verdadeiro aínda que eu non comprenda o infinito, ou mesmo aínda que se atope en Deus unha infinidade de cousas que eu non poida comprender nin quizais tampouco acadar de ningún xeito polo pensamento, pois pertence á natureza do infinito que a miña natureza, que é finita e limitada, non o poida comprender; e abonda con que eu o conciba ben, e que xulgue que todas as cousas que concibo claramente e nas cales sei que hai algunha perfección, e se cadra tamén unha infinidade doutras que ignoro, son en Deus formalmente e eminentemente para que a idea que del teño sexa a máis verdadeira e a máis clara e a máis distinta de todas as que están no meu espírito.

RENÉ DESCARTES; *Meditacións Metafísicas* (1641), Meditación 3ª: De Deus; que existe. Trad. de Miguel Vázquez Freire, IES Eduardo Pondal, Santiago de Compostela.

6: A definición de substancia fáiselle patente a Descartes ao atopar o *cógito* pero, se nos atemos literalmente á definición, só Deus sería unha substancia, posto que só El pode existir sen precisar de outra cousa. Descartes, en certo modo traizoándose a si mesmo, di que a definición de substancia non se aplica do mesmo modo a Deus e ás cousas creadas por El. Así, haberá tres tipos de substancias: A Substancia infinita: cuxo atributo ou esencia é a infinidade. Será Deus, a quen lle convén de xeito absoluto a definición de substancia. (res infinita). Dúas substancias finitas ás que non lles convén de xeito absoluto a definición posto que ambas dependen de Deus para existir pero que non se precisan nin dependen unha da outra para existir nin se inflúen mutuamente: A alma: cuxo atributo ou esencia será o pensamento (*res cogitans*) e os corpos, as cousas físicas: que teñen como atributo ou esencia é a extensión, o medible, que se equipara co físico (*res extensa*).

51. O que é a substancia; e que é un nome que non se pode atribuír a Deus e ás criaturas no mesmo senso. No que respecta ás cousas que consideramos como tendo algunha existencia, é preciso que as examinemos aquí unha despois da outra, co fin de distinguir o que é escuro do que é evidente na noción que nós temos de cada unha. Cando concibimos a substancia, concibimos só unha cousa que existe de tal modo que non ten necesidade máis que de si mesma para existir. No tocante á explicación desta frase, “non ten necesidade máis que de si mesma”, pode haber escuridade xa que, falando propiamente, só Deus é tal, e non hai ningunha cousa creada que poida existir un só momento sen ser sostida e conservada polo seu poder. É por iso que ten razón a Escola ao dicir que o nome de substancia non é unívoco con respecto a Deus e ás criaturas, isto é, que non hai ningunha significación nesta palabra que concibamos distintamente que conveña a el e a elas. Pero, xa que entre as cousas creadas algunhas son de tal natureza que non poden existir sen algunhas outras, distinguímolas de aquelas que só teñen necesidade de concurso ordinario de Deus, chamando a estas substancias, e a aquelas calidades ou atributos destas substancias.

René Descartes; Os Principios da Filosofía, I.51. Trad. de Miguel Vázquez Freire, IES Eduardo Pondal, Santiago de Compostela.

7: Este texto enmarcase dentro da crítica ao principio de causalidade: Estamos acostumados a predicir acontecementos como si se fosen a dar con absoluta seguridade. Isto é porque todo razoamento sobre cuestións de feito parece fundarse no principio de causalidade que nos permite ir máis aló da nosa memoria e do que os nosos sentidos perciben no momento presente.

As causas é os efectos non se poden descubrir pola razón (*a priori*) senón só pola experiencia. Todos os razoamentos sobre cuestións de feito fúndanse na esperanza de que os obxectos naturais produzan efectos semellantes ós que lles temos visto producir con anterioridade. Por iso cremos que o futuro será como ten sido o pasado. Pero, en realidade, esta esperanza é totalmente indemostrable, posto que os razoamentos demostrativos só se dan nas relacións de ideas nas que o seu contrario é imposible, mentres que nas cuestións de feito sempre é posible o seu oposto –e dicir, que suceda o contrario ao esperado.

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 que 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 houber nada que os ligase, a inferencia sería completamente precaria. Oír unha voz articulada e un discurso racional na escuridade garántenos a presenza dalgunha persoa: ¿Por que? Porque estes son efectos de produción e fabricación humanas, estreitamente conectados con elas. Se analizamos todos os demais razoamentos desta natureza, atoparemos que están baseados na relación de causa e efecto, e que esta relación pode ser próxima ou remota, directa ou colateral. A calor e a luz son efectos colaterais do lume, e un efecto pode inferirse correctamente do outro. 23. Polo tanto, se quixeramos satisfacernos no referente á natureza da evidencia que nos garante as cuestións de feito, deberíamos preguntarnos como chegar ó coñecemento da causa e do efecto.

Aventurarei 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.

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

8: Este texto trata sobre a crítica ao concepto de substancia: Hume considera que concibimos á substancia como unha realidade obxectiva, o substrato no que se fundan as nosas impresións. Pero, en realidade, non hai nada que nos permita supoñer que tras as impresións exista unha entidade que as sustente. Só temos constancia desas impresións, non dun suposto soporte das mesmas que concibimos como continuo e estable cando ningunha impresión ten a continuidade e estabilidade que, se supón, ten a substancia –pensamos que unha substancia continúa a pesares de que deixemos de percibir as impresións que motivan a nosa crenza nela. Así, a idea de substancia no é máis que o conxunto de ideas simples, fundamentadas en impresións (a cor amarela do ouro, a súa solubilidade en *aqua regia*...) que a nosa imaxinación unifica nunha idea complexa á que se pode engadir posteriormente calquera cualidade, polo que non temos dela un referente nunha serie de impresións definitivas.

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 cal deles e de que 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 dividense 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.

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

9: O ‘estado de natureza’ non é un estado de loita de todos contra todos porque existe unha lei natural –a razón–, instituída polo propio Deus, que regula o comportamento dos homes incluso na ausencia de leis políticas. Así, a moral, e mesmo a política, teñen un fundamento cristián. O ser humano ten dereito ‘natural’ á súa vida, o mantemento da mesma e á súa liberdade, pero tamén ten dereito ‘natural’ ós bens necesarios para conseguir estes fins, por eso a propiedade privada, lexitimada mediante o traballo que a xustifica –pois o traballo nos fai donos do seu produto–, é tamén un dereito ‘natural’. Este é o fundamento ideolóxico do estado burgués.

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

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

10: O pacto é un elemento constitutivo dunha sociedade na que os homes non renuncian ós seus dereitos pero sí ao goberno sobre si mesmos (‘o seu poder executivo da lei da natureza’) senón tan só a unha pequena parte da súa liberdade para instituír unha autoridade que faga que ditos dereitos sexan respectados e evitar os inconvenientes do estado de natureza onde non hai xuíces imparciais. Así se constitúe unha sociedade civil. O estado que xorde dun pacto como o que propón Locke, é un estado liberal, e dicir, un estado no que o poder non é absoluto xa que os que gobernan están o servizo dos individuos que, si renuncian a parte da súa liberdade, só é para que a autoridade protexa mellor os seus dereitos. A monarquía absoluta implica a existencia dun poder (o príncipe absoluto) que non se somete a ningunha autoridade imparcial e é, polo tanto está en estado de natureza (é xuíz absoluto sobre si mesmo) respecto os seus súbditos.

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

KANT:

1: A 'minoría de idade' prodúcese, sen dúbida, porque os poderes sociais establecidos pretenden seguir exercendo o poder sen discusión e convénlles unha sociedade sen capacidade de decisión propia, que non use a razón autonomamente, que sexa fácil de manexar. Pero o motivo principal está en nos mesmos xa que a minoría de idade é unha situación moi cómoda que non nos obriga a comprometer nos nada pois non somos nos os responsables das decisións tomadas. Isto é, sen embargo, indigno de quen se queira considerar un home con 'maioría de idade' capaz de tomar decisións usando a razón de forma autónoma, superando a falta de liberdades tanto civís como relixiosas, etc. De ahí o lema kantiano <<Sapere aude!>> (¡atreveite a saber!), ten o valor de usar a razón por ti mesmo. A pesar da dificultade do obxectivo, sempre haberá xente disposta a pensar por si mesma que abrirán o camiño aos demais.

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 servirte do teu propio entendemento!, velaí a divisa da ilustración. Preguiza e covardía son a causa pola que unha tan grande parte de homes moito despois de que a natureza os ceibara da dirección allea (naturaliter maiorenes), sigan emporiso a ser con gusto toda a vida menores de idade; e é por iso que lles resulta tan doado ós outros erixirse nos seus titores. ¡É tan cómodo ser menor de idade! Se teño un libro que pensa por min, un director espiritual que ten unha conciencia moral para min, un médico que me prescribe unha dieta, etc., daquela non preciso molestarme. Se podo pagar, non teño necesidade de pensar; xa haberá outros que asuman por min tan amoladora tarefa. A inmensa maioría dos homes (...) consideran que o paso cara á maioría de idade, ademais de pesado, é perigoso: iso procuran os titores que se encargaron bondadosamente do seu control (...) Para a persoa individual é daquela difícil dar saída dunha minoría de idade case convertida en natureza (...) De aí que só uns poucos conseguisen co propio esforzo do seu espírito zafarse da minoría de idade e, con todo, manter o paso firme. Ben máis posible é, pola contra, que o público se illustre por si mesmo; así será, de certo, case inevitablemente con só que se deixe en liberdade. Pois sempre se atoparán, mesmo entre os establecidos titores da gran masa, algúns que pensen por si mesmos, os cales, logo de desfacerse do xugo da minoría de idade, propagarán no seu redor o espírito dunha estimación racional do propio valor e da vocación de todo home a pensar por si mesmo.

I.KANT; «Resposta á pregunta:¿Que é ilustración?» (Berliner Monatschrift, decembro, 1784). (Trad. de Rafael Martínez Castro, USC)

2: Kant opónse ao Dogmatismo racionalista: ou pretensión de que a soa razón pode desenvolver a tarefa de construír o edificio do coñecemento prescindindo totalmente da experiencia, e ao Escepticismo empirista: que consiste en negar a posibilidade de coñecemento universal e necesario –só é posible un coñecemento probabilístico– ó reduci-lo ó facticamente dado, á experiencia. É necesario un camiño intermedio que certifique a existencia dun coñecemento universal e necesario que se fundamente en condicións non experimentais, *a priori* –que por selo son universais e necesarias– pero cinguido á experiencia. Isto determinará que a resposta á pregunta sobre a posibilidade da metafísica sexa negativa e que se determine a imposibilidade da metafísica como ciencia. Kant satisface ó racionalismo ó afirmar que hai elementos non experimentais no coñecemento pero –dado que a lectura de Hume ‘curou’ do seu dogmatismo– tamén lle da a razón ó empirismo ó afirmar que ditos elementos, as condicións da sensibilidade e os conceptos puros que o entendemento crea, limitan a súa aplicación ó ámbito da experiencia. A metafísica, craramente, non cumpre estas condicións.

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. [1] “Crítica da razón“ designa aquí o verdadeiro camiño intermedio entre o dogmatismo, que Hume combateu, e o escepticismo que el, pola contra, quixo introducir: un camiño intermedio que non recomenda, tal como fan outros camiños intermedios, determinarse un mesmo de xeito, digamos, mecánico (algo dun e algo doutro), que a ninguén abren os ollos, senón un camiño tal que se poida determinar exactamente segundo principios. [2]

KANT; Prolegómenos a toda metafísica futura que poida presentarse como ciencia. [1] «Cuestión xeral dos Prolegómenos: ¿É posible, en xeral, a metafísica?» §4, 274; [2] «Conclusión: Da determinación dos límites da razón pura» §58, 360. (Trad. de Rafael Martínez C., USC)

3: Todo coñecemento comeza coa experiencia pero non todo no coñecemento procede da experiencia. Hai elementos *a priori* que a nosa propia facultade cognoscitiva aporta que, combinados coa experiencia, producen o que chamamos coñecemento. Será necesario unha profunda análise do noso coñecemento para determinar si existen e cales son, ditos coñecementos *a priori* tan distintos dos empíricos ou *a posteriori*.

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 dos empíricos, os cales teñen as súas fontes a posteriori, é dicir, na experiencia.

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

4: A sensibilidade capta representacións e o entendemento pode producirse de forma espontánea son elementos ben distintos entre si que haberá que estudar separadamente: na estética a sensibilidade e na lóxica (analítica) o entendemento. As intuicións son o resultado do modo en que podemos ser afectados polos obxectos, do xeito en que podemos captalos (que é grazas as condicións a priori da sensibilidade: espazo e tempo) e só poden ser sensibles. Pensar o obxecto da intuición, sen embargo, é tarefa exclusiva do entendemento (labor que é feita mediante conceptos, algúns deles –as categorías ou conceptos puros– producidos espontaneamente polo entendemento). Intuición e concepto non deben confundirse pero son ambos necesarios: as intuicións sen conceptos non informan de nada, os conceptos sen contido non son posibles. O entendemento non intúe e a sensibilidade non pode pensar, é necesario o concurso de ambos para que o que intúe a sensibilidade poda ser pensado polo entendemento.

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

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

5: A intención moral, a boa vontade é o que outorga valor moral a unha acción. Para Kant, unha acción ten valor moral en función da súa relación co deber. A acción ten verdadeiro valor moral cando o que nos move a obrar non é conseguir un fin alleo á acción mesma senón o sentimento de sometemento a unha lei, o mero concepto abstracto de legalidade, de deber, de obriga moral. A acción non é un medio para acadar un fin senón un fin en si mesma. A existencia de obrar por deber exprésase no imperativo categórico propio da ética formal que aparece formulado no texto. Esta fórmula do imperativo non nos manda realizar ningunha máxima concreta (unha máxima é calquera norma concreta –‘non roubarás’, por exemplo– que determina o noso comportamento) pero serve, como é evidente, para aplicar ós casos concretos que se poden presentar na nosa vida e decidir cal sería a máxima que nese concreto caso nos gustaría que se convertese en norma universal.

Non hai en ningures no mundo, nin sequera fóra del, nada pensable que poida ser considerado sen restrición bo, agás unha boa vontade. (...) A boa vontade non o é pola súa acción ou os seus efectos, nin pola súa idoneidade para acadar tal ou cal fin proposto, senón unicamente polo querer, é dicir, é boa en si, e, considerada por si mesma, é en comparación moito máis digna de estima ca todo o que por ela puidese lograrse para satisfacer tal ou cal inclinación ou, se se quere, a suma de todas as inclinacións. (...) Para desenvolver, porén, un concepto dunha boa vontade digna en si mesma da máis alta estimación e desprovista de calquera propósito ulterior, tal como xa está no san entendemento natural, que non precisa tanto de ser ensinado, senón máis ben só ilustrado... imos tomar en consideración [poñer diante nosa] o concepto de deber... Deber é a necesidade dunha acción por respecto á lei... O valor moral da acción non reside, por tanto, no efecto que dela se espera e tampouco en ningún principio da acción que precise tomar prestada a súa motivación daquel efecto esperado. Pois todos eses efectos (a comodidade da propia situación, ou mesmo o fomento da felicidade allea) podían ser logrados por outras causas e non se precisaba para iso da vontade dun ser racional, unicamente na cal, non obstante, se pode atopar o ben supremo e incondicionado. Por iso ningunha outra cousa máis que a representación da lei en si mesma –que, de certo, só pode realizarse no ser racional– en canto é ela, e non o efecto que agardamos, a determinación última da vontade, pode constituír o ben excelente que chamamos ‘ben moral’, o cal está xa presente na persoa mesma que actúa conforme á lei, pero que non se pode esperar do efecto [desa acción]. Mais, ¿que clase de lei pode ser esa cuxa representación, mesmo sen tomar en consideración o efecto que dela agardamos, ten que determinar a vontade, a fin de que esta poida chamarse boa absolutamente e sen reservas? Tendo eu desposuído á vontade de todos os estímulos que poderían provir da observancia dunha lei calquera, nada máis resta que a conformidade a unha lei universal das accións en xeral, a cal unicamente ha de servir á vontade como principio; é dicir, eu debo conducirme sempre unicamente de xeito que eu poida tamén querer que a miña máxima se torne en lei universal. Aquí é, pois, a mera legalidade en xeral (sen poñer como fundamento 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 máis ca unha va ilusión e un

concepto quimérico. E con isto está en perfecta concordancia a común razón dos homes nos seus xuízos prácticos, tendo sempre diante dos ollos o mencionado principio.

KANT; Fundamentación da metafísica dos costumes, 1ª Sec.: Tránsito do coñecemento racional moral ordinario ó filosófico; pp. 393-402. (Trad. de Rafael Martínez C., USC)

6: Os imperativos hipotéticos ou condicionais só teñen valor como medios para conseguir un fin, pero se alguén non participa dese fin o imperativo deixa de ter sentido para el, polo que non poden ser nin universais nin necesarios. Os imperativos categóricos son imperativos absolutos, que non se impoñen pola consecución dun fin externo á acción que se está desenvolvendo. O seu cumprimento non dependerá da aceptación ou non dun fin concreto, polo que son universais e necesarios. A esixencia de obrar por deber exprésase no imperativo categórico que mostra que o que nos move a obrar non é conseguir un fin alleo á acción mesma senón o sentimento de sometemento a unha lei, ao deber. A acción non é un medio para acadar un fin senón un fin en si mesma. O imperativo categórico é baleiro, non ten contido, porque non atende á materia concreta da acción (ao feito concreto que imos realizar), senón á intención moral, á boa vontade que é o que outorga valor moral a unha acción con independencia do seu resultado.

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... Non concirne á materia da acción e ó que dela poida resultar, senón á forma e ó principio do que ela mesma se deriva, e o esencialmente-bo de tal acción reside na disposición de ánimo, calquera que sexa o resultado da acción. Este imperativo pode chamarse o imperativo da moralidade.

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

7: Cando a nosa vontade se rexe por regras heterónomas (aquelas nas que a lei moral que ditan está imposta dende fora de nos mesmos) o que determina a obrar á nosa vontade é o desexo ou inclinación cara algo externo que só pode ser determinado experimentalmente e, por tanto, non pode xerar nin universalidade, nin necesidade, nin –moito menos– obrigatoriedade (posto que nada obriga a que todos teñamos as mesmas preferencias ou inclinacións). Sen embargo, cando a nosa vontade é autónoma (é dicir, cando a lei moral é algo que se da o individuo a si mesmo) se determina a si mesma a obrar sen guiarse polo desexo ou inclinación cara a obxectos externos (o que Kant chama no texto independencia ou liberdade da vontade en sentido negativo) é dicir, sen ser determinada por ningunha materia, o que sería propio das éticas materiais, se non só por deber, pola lei moral propia da razón pura (o que chama no texto liberdade en sentido positivo) estrictamente formal e, polo tanto, universal e necesaria.

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

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

8: <<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>>: Nesta formulación do imperativo categórico inclúese a idea de fin, pero non debemos pensar que Kant se volve, de súpeto, partidario das éticas de contidos ou materiais (Kant ten moito interés en distinguir no texto entre o fin entendido como ‘prezo’ e dicir, con un valor relativo que satisface de algún xeito unha inclinación ou necesidade humana –como ocorre cos ‘fins’ das éticas materiais–, e o fin entendido como ‘dignidade’, e dicir, con un valor intrínseco, propio, en si mesmo), senón que aquí é o home o que é considerado como un fin en si mesmo e, como en toda acción moral están implicados homes, o que se nos ven a dicir e que non podemos considerar nin a nos mesmos nin aos nosos semellantes como medios para acadar un fin. Como en calquera formulación do Imperativo Categórico non se nos di nada concreto que teñamos que facer, senón que se nos proporciona un patrón de conduta xenérico, a priori, que poderemos aplicar aos casos concretos.

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

MARX:

1: O texto fala da alienación do traballo (en concreto se centra na alienación respecto á actividade productiva): O traballo debería desenvolver as nosas capacidades e realizarnos, pero convértese en ‘traballo forzado’ que impide que nos realicemos plenamente. É un simple medio de subsistencia e a realización queda relegada o ‘tempo libre’ (<<‘no seu’ está cando non traballa e cando traballa non está ‘no seu’>>) pero nas condicións que impón o capitalismo, nin sequera dispomos en realidade dese tempo (lembramos que estamos a falar da época do capitalismo salvaxe que lle tocou vivir a Marx). Compara a alienación do traballo coa relixiosa no sentido de que da mesma forma en que deus se constitúe nunha realidade independente de nos, así o traballo tamén deixa de ser noso e se constitúe nunha realidade independente que pertence a outro (o patrón). A nosa actividade, cuxa propiedade nos definía, non nos pertence, isto significa a perda de nos mesmos.

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 salientábase nido en que en canto non hai unha constrición física ou de calquera outra índole, fóxese do traballo como da peste. O traballo externo, o traballo no que o home se allea, é un traballo de autoinmolación, de mortificación. Finalmente a exterioridade do traballo para o traballador maniféstase en que non é o seu propio traballo, senón o doutro, en que non lle pertence, en que no traballo non se pertence a si mesmo, senón a outro. Así como na relixión a actividade espontánea da fantasía humana, do cerebro e do corazón humanos, esta actúa independentemente do individuo, é dicir, é para el coma efecto dunha acción divina ou demoníaca; así a actividade do traballador non é actividade de seu; pertence a outro, é a perda de si mesmo.

MARX, K.; Manuscritos económico-filosóficos de 1844, O traballo alleado.

[Primeiro manuscrito, XXIII] Trad. ao galego de Rafael Martínez C. (USC)

2: En contraste co Idealismo alemán o marxismo é unha filosofía que vai <<da terra ao ceo>>. Non admite a especulación senón que parte do que realmente ocorre coa actividade humana. Todos os produtos ideolóxicos dependen da produción material de forma que, ao cambiar esta, cambian aqueles. As ideas (consciencia) non determinan a vida senon ao revés a consciencia é enteiramente dependente dos individuos reais e do que lles acontece materialmente.

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

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

3: As forzas produtivas van cambiando, cando o avance é significativo se produce un desfase entre as forzas produtivas e as relacións de produción <<ou, o que é só unha expresión xurídica disto, coas relacións de propiedade no seo das cales se tiñan ata aí movido>>, ata que estas últimas se convirten nun obstáculo para o desenvolvemento das forzas produtivas –por exemplo manter a relación de servidume típica da propiedade feudal, se converte nun freo para o desenvolvemento económico que se produce nas forzas produtivas nos albores do ascenso da burguesía. As relacións de produción deberán cambiar, adaptándose ás novas circunstancias das forzas produtivas o que determina o cambio total da Infraestrutura e, finalmente, tamén o da Superestrutura (que se fundamenta na Infraestrutura). O motor de todo este cambio e a loita de

clases, o enfrontamento dialéctico –segundo a pauta de Tese, Antítese e Síntese– que se produce entre os que posúen os medios de produción e as masas que non posúen nada . As clases cambian en cada modo de produción –amo-escravo, servo-señor, obreiro-patrón– pero sempre se definen polo lugar que ocupan no modo de produción en función da posesión ou non dos medios de produción. Esto, o modo de produción material, é o que determina a superestrutura idealóxica e non ao revés.

O resultado xeral que obtiven e que, unha vez conseguido, serviu de fio 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. ao galego de Rafael Martínez C. (USC)

4: A forza de traballo son as capacidades físicas e mentais que o traballador ‘vende’ ó capitalista por un soldo, como se fosen unha mercancía. Pero esta mercancía ten unha característica especial, a de xerar un valor máis alto co seu propio. A forza de traballo é taxada, mediante contrato, nun determinado valor –o soldo– pero ó traballar o obreiro xera un excedente de valor que recibe o nome de *plusvalía*. Noutras palabras, ó obreiro non se lle paga o seu traballo, senón só a súa forza de traballo. Se se lle pagara realmente o seu traballo debería recibir tamén a plusvalía xerada. O que está sucedendo é que ó obreiro se lle está roubando o seu traballo. Para ver como funciona a apropiación da plusvalía debemos ter en conta que o valor da forza de traballo tamén pode ser expresado en tempo de traballo. Supoñamos que un traballador traballa oito horas diarias, e que o valor do que produce en catro horas é o equivalente o salario que recibe: este é o prezo da súa forza de traballo –como mercancía que é. As catro horas de traballo restantes son o traballo non pagado, *traballo excedente* que xera plusvalía. Este o segredo oculto do sistema capitalista e do suposto contrato ‘libre’ entre obreiro e patrón: a plusvalía produce o enriquecemento do capitalista gracias á explotación do traballador ó que non se lle paga o que produce realmente. Esta plusvalía, ademais, se reinveste continuamente para xerar un progresivo aumento do capital. A tendencia do capital é a de incrementar a plusvalía e isto se pode facer de xeito absoluto ou relativo: Falamos de plusvalía absoluta cando o incremento da mesma é simplemente resultado do incremento da xornada laboral. Falamos de plusvalía relativa cando se aumenta o rendemento ou produtividade –e dicir, cando se acurta o tempo de produción pola introdución de nova tecnoloxía, novas materias primas ou novos sistemas de traballo– sen que o traballador vexa incrementado o seu salario.

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

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

NIETZSCHE:

1: A filosofía corrompeuse dende que Sócrates e Platón privilexiaron á razón fronte á vida, o apolíneo sobre o dionisiaco. A filosofía de Platón falou ‘doutro mundo’, do ‘espírito’ e do ‘ben en si’, invencións que só serven para apartarnos deste mundo e da vida. Esta situación continuou despois co cristianismo, coa filosofía kantiana (königsbergiana), co positivismo, etc. Estas doutrinas son a manifestación dun instinto oculto, do temor á vida e ó mundo. Só Heráclito se salva da crítica nietzschiana. Toda a metafísica está creada en torno a uns conceptos –ser, eu, cousa en si...– ilusorios, irrealis que subestiman o valor dos sentidos e sobreestiman o valor da razón (no positivismo e mesmo en Kant se crítica a metafísica pero non deixa de ensalzarse en exclusiva o valor da razón). Xustamente, o único aceptable é a testemuña dos sentidos, posto que a realidade é o devir, o fenómeno, a aparencia, como afirmou Heráclito, e non o ‘permanente’, a ‘cousa en si’, o ‘esencial’ como ven afirmando a metafísica. O erro consistiu, en definitiva, en crer na existencia dun ‘mundo verdadeiro’ fronte a un ‘mundo aparente’ cando só este último é real.

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

1. O mundo verdadeiro acadable para o sabio, o piadoso, o virtuoso, –el vive nel, el é ese mundo.
(A forma máis antiga da idea, relativamente intelixente, simple, convincente. Transcrición da tese “eu, Platón, son a verdade”)
 2. O mundo verdadeiro, polo de agora inacadable, prometido, porén, para o sabio, o piadoso, o virtuoso (“para o pecador que fai penitencia”)
(Progreso da idea: tórnase máis sutil, máis insidiosa, máis incompreensible, –faise femia, faise cristiá...)
 3. O mundo verdadeiro, inacadable, indemostrable, imprometible, mais, en canto pensado, un consolo, un deber, un imperativo.
(No fondo o vello sol, mais a través da néboa e o escepticismo; a idea faise sublime, pálida, nórdica, königsbergiana)
 4. O mundo verdadeiro – inacadable? En todo caso, inacabado. E en canto inacabado taméndescoñecido. 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: ¡elimínemola!
(Día claro; almorzo; retorno don bon sens e da ledicia; rubor de Platón; barullo infernal de todos os espíritos)
 6. Eliminamos o mundo verdadeiro: que mundo nos queda? o aparente tal vez?... Pois non! Co mundo verdadeiro eliminamos tamén o mundo aparente!!!
(Mediodía; instante da sombra máis curta: final do máis grande erro: apoxeo da humanidade: INCIPIT ZARATHUSTRA)
- F. NIETZSCHE; O crepúsculo dos deuses. Trad. Rafael Martínez (USC)

2: Sócrates e Platón privilexiaron á razón fronte á vida, o apolíneo sobre o dionisiaco. A filosofía de Platón falou ‘doutro mundo’, do ‘espírito’ e do ‘ben en si’, invencións que só serven para apartarnos deste mundo e da vida. Estas doutrinas son a manifestación dun instinto oculto, do temor á vida e ó mundo. Só Heráclito se salva da crítica nietzschiana. Toda a metafísica está creada en torno a uns conceptos –ser, eu, cousa en si...– ilusorios, irreais que subestiman o valor dos sentidos e sobreestiman o valor da razón. Xustamente, o único aceptable é a testemuña dos sentidos, posto que a realidade é o devir, o fenómeno, a aparencia, como afirmou Heráclito, e non o ‘permanente’, a ‘cousa en si’, o ‘esencial’, o ‘ser’, o ‘fin’, a ‘unidade’, a ‘verdade’ como ven afirmando a metafísica. O erro consistiu, en definitiva, en crer na existencia dun ‘mundo verdadeiro’ fronte a un ‘mundo aparente’ cando só este último é real.

Crítica do nihilismo. 1. (...) O nihilismo como estado psicolóxico ten aínda unha terceira e derradeira fórmula. Dados estes dous recoñecementos, que co devir nada se obtén e que non hai unidade que rexa o devir, na cal o singular poida subsumirse completamente como nun elemento do máis alto valor: non queda máis saída que condenar como fraude todo este mundo do devir e imaxinar un mundo que queda alén daquel, en canto mundo verdadeiro. Mais non ben o home vai tras el, como queira que ese mundo está construído apenas de necesidades psicolóxicas e para iso carece de todo dereito, xorde así a derradeira forma do nihilismo, a cal se cifra na falta de fe nun mundo metafísico –que se prohibe a crenza nun mundo verdadeiro . Chegados a este punto cómpre admitir a realidade do devir como única realidade, fica vedado calquera tipo de camiño oculto aos transmundos e falsas divindades – mais non se atura este mundo que xa nin queremos negar... No fondo ¿que sucedeu? Chegamos ao sentimento de ausencia de valor cando comprendemos que non é lícito interpretar o carácter total da existencia nin co concepto de “fin”, nin co concepto de “unidade”, nin co concepto de “verdade”. Con eles non se obtén nin se acada nada; a multiplicidade do acontecer carece dunha unidade que a transcenda: o carácter do existir non é “verdadeiro”, é “falso”..., non hai xa absolutamente ningunha razón para non quitar da cabeza a idea dun mundo verdadeiro... En suma: retiramos agora as categorías “fin”, “unidade”, “ser”, coas que nós engadimos un valor ao mundo – e agora o mundo aparece sen valor...

F. NIETZSCHE; Fragmentos póstumos 1887-1889. II [99] / (351) Trad. de Rafael Martínez (USC)

3: A teoría do eterno retorno recolle dous aspectos:

- A exaltación da ‘inocencia’, do cambio e o devir, da falta de prexuízos e intencionalidades morais que caracterizarán ao Superhome, seguindo nisto a Heráclito e contra Platón.
- A afirmación do valor da vida (que é do que trata o texto) entendida como a aceptación de todo o que sucede polo mero feito de suceder. Todo o que sucede na vida, mesmo a a dor e o sufrimento, xustifícase, posto que todo se repite. Asumir a repetición de todo, aceptarse a si mesmo e á propia existencia, é a máxima expresión do ‘amor á vida’ que será unha das principais calidades do Superhome. O eterno retorno é ‘amor fati’ –amor ao destino–, a aceptación de que todo sexa igual eternamente. É unha concepción terrible, tráxica, na que Nietzsche, concede, en certo modo, ao home a ‘eternidade neste mundo’. Só o home dionisiaco –o Superhome–, que ama a vida plenamente, será capaz de soportar esta idea que implica vivir unha e outra vez a mesma vida e padecer eternamente os mesmos sufrimentos, porque todo atopa a súa xustificación nos escasos momentos nos que temos o sentimento extático de eternidade da vida.

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

F. NIETZSCHE; *A gaia ciencia («la gaya scienza»)* L. IV, Sanctus Januarius. Trad. de Rafael Martínez (USC)