

PLATÓN, texto 2 EPISTEMOLOXÍA/ONTOLOXÍA

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 **rexo o mundo do intelixible** e a outra o mundo do visible. Pero non digo do ceo para que non che pareza que estou a facer un xogo de palabras. Acaso non tes ante ti esas dúas especies, a visible e a intelixible?

-Teño.

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

-Entendo.

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

-Coloco.

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

-Por suposto que si.

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

-E como?

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

-Non comprendín suficientemente iso que dis.

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

-Seino, si.

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

-Falas con verdade.

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

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

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

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

ao estado mental dos xeómetras e similares e non intelixencia, como se o pensamento discursivo estivese entre a opinión e a intelixencia.

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

-Comprendo e estou de acordo en ordenalas como dis.

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

TEMA: *O Símil da Liña como explicación do paralelismo entre ontoloxía e epistemoloxía, entre niveis de realidade e graos de coñecemento.*

IDEAS:

PLATÓN, texto 3

-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 os homes e as cousas mesmas. E despois diso, contemplaría máis doadamente pola noite as cousas do ceo e o mesmo ceo, dirixindo a mirada á luz das estrelas e da lúa, máis doadamente que durante o día o sol e o que a el lle pertence.

-Como non?

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

-Necesariamente.

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

-É evidente que despois daquilo chegaría a isto.

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

-Xa o creo que si.

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

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

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

-Vaia que si.

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

-Sen dúbida.

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

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

TEMA: O mito da Caverna coma explicación da teoría das Ideas e fundamento da “educación da mirada”.

IDEAS:

PLATÓN, texto 1 ÉTICA/POLÍTICA

-Ben. Xa vimos, segundo parece, tres calidades da **cidade**, e en canto á especie que resta para que a cidade alcance a excelencia cal podería ser? É evidente que a **xustiza**. (...) Pois o que establecimos dende o principio que debía facerse en toda circunstancia, cando fundamos a cidade, segundo a miña opinión, é a xustiza ou unha especie desta. Pois establecimos, se recordas, e moitas veces xa o repetimos, que **cada un debía de ocuparse dunha soa cousa** de entre as que concirnen á cidade, precisamente **daquela na que estivese mellor preparado por natureza.**

- En efecto, dixémolo.

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

-En efecto, afirmámolo frecuentemente.

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

-Non, pero dimo ti.

-Ao meu parecer do que temos examinado, a moderación, a valentía e a sabedoría, o que resta por ver na cidade, é o que dá a todas aquelas calidades a capacidade de nacer e unha vez nadas, permítelles conservarse, mentres pemaneza 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 vixiancia entre os gobernantes; ou iso que fai mellor á cidade consiste, tanto no neno coma na muller, no escravo coma no home ceibe, e no artesán, no gobernante e no gobernado, en que cada un se ocupe do seu, sen atender ao alleo.

-Dende logo, sería difícil. Como non?

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

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

-Semellante, en efecto.

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

-É verdade.

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

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

TEMA: O fundamento da polis xusta/ O fundamento da xustiza na polis.

IDEAS:

PLATÓN, texto 4

Abonda con isto, para a **inmortalidade**. Pero aínda hai que engadir unha cousa máis: sería longo e trabaloso explicar como é a **alma**; pero comparala con outras cousas, dicir a que se parece, iso xa é asunto humano, máis breve.

Poderíamos dicir que se parece a unha forza que, como se nacesen xuntos, leva unha **xugada alada e o seu auriga**. Os cabalos e os aurigas dos deuses son todos bos na súa caste, mentres que a dos outros é produto dunha mestura. No que a nós respecta, hai, en primeiro lugar, **un condutor** que guía unha xugada de cabalos, dos que **un é bo e fermoso e o outro todo o contrario**, como tamén a súa orixe. O seu **manexo será, polo tanto, duro e difícil**. E agora, precisamente, hai que tentar dicir de ónde 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 detras del unha morea de deuses e dáimones ordenados en once filas. Hestia permanece no fogar dos deuses, soa, mentres os demais, que foron dispostos en número de doce, en calidade de deuses xefes, camiñan nos lugares asignados.

Son moitas as 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, avanzan con suavidade, alí onde os outros teñen dificultades. Porque **o cabalo da maldade fai forza cara á terra, poñendo trabas ó auriga que non o domease con esmero. Esa é a dura e fatigosa proba da alma. Pois as que son inmortais, cando chegan ó cumio, saen fóra, érguense sobre as costas do ceo, e entran na órbita circular, dende a que contemplan o outro lado do ceo**.

PLATÓN; *Fedro*, 246a-247c

TEMA: O Mito do Carro Alado como explicación da inmortalidade da alma.

IDEAS:

J. LOCKE: texto 1

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

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

TEMA: O estado de natureza coma orixe e fundamento do contrato social.

IDEAS:

J. LOCKE, texto 2

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

Por **método entendo as regras certas e fáciles tales que, se alguén as observa rigorosamente, nunca tomará nada falso por verdadeiro** e, sen gastar as forzas do seu espírito inutilmente, senón sempre aumentando o seu saber progresivamente, chegará ao verdadeiro coñecemento de todo aquilo do que sexa capaz.

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

TEMA: Orde e simplicidade coma fundamento do método.

IDEAS:

DESCARTES, texto 2

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 regularmente canto, non tendo senón moi poucas leis, estas son moi estreitamente observadas; así, en lugar dese gran número de preceptos dos que está composta a lóxica, crin que, sempre que tomase unha firme e constante resolución de non deixar de observalos nin unha soa vez, 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 xeómetros teñen costume de se serviren para chegar ás súas máis difíciles demostracións, déronme ocasión de imaxinar que tódalas cousas que poder caer baixo o coñecemento dos homes sucédense as unhas ás outras da mesma maneira, e que, soamente con absterse de aceptar como verdadeira ningunha que non o sexa, a gardar sempre a orde precisa para deduci-las unhas das outras, non pode haber entre elas ningunha tan afastada á que finalmente non se chegue, nin tan agachada que non se descubra. E non me foi difícil buscar por cales era necesario comezar, pois sabía xa que era polas máis simples e as máis doadas de coñecer; e, considerando que entre cantos teñen con anterioridade procurado a verdade nas ciencias, só os matemáticos puideron atopar algunhas demostracións, é dicir, algunhas razóns certas e evidentes, non dubidaba que debería comezar polas mesmas que eles tiñan examinado (...).

Discurso do método, Parte II.

TEMA: As regras do método

IDEAS:

DESCARTES, texto 3

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 vulgar 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».

TEMA: *Cogito ergo sum coma primeira evidencia.*

IDEAS:

TEXTO 4 DE DESCARTES:

TEMA: Orixe e fundamento da idea de “res infinita”.

KANT, texto 3 TEORÍA DO COÑECEMENTO

De que o noso coñecemento comeza coa experiencia, diso non hai dúbida; pois, por que outro medio ía despertar a facultade de coñecer para o seu exercicio como non fose polos obxectos que tocan os nosos sentidos, que por unha banda provocan por si mesmos representacións e, por outra, poñen en movemento a nosa actividade intelectual para comparalas, ligalas ou separalas, transformando deste xeito a materia bruta das impresións sensibles en coñecemento dos obxectos que chamamos experiencia?

Non hai, pois, na orde do tempo, ningún coñecemento que preceda en nós á experiencia e con ela comeza todo coñecemento. Mais, aínda cando todo o noso coñecemento empece coa experiencia, non por iso todo el procede exactamente da experiencia. Pois ben podería ser que mesmo o noso coñecemento empírico fose un composto do que recibimos a través das impresións e do que a nosa propia facultade cognoscitiva (apenas estimulada polas impresións sensibles) produce por si mesma, engadido este que nós non poderemos distinguir daquela materia prima antes de que un longo exercicio chame a nosa atención sobre iso e nos faga hábiles para levar a cabo a súa separación. Hai, pois, cando menos, unha cuestión necesitada dunha máis minuciosa investigación e que non se pode despachar cunha primeira ollada: a de se hai semellante coñecemento, independente da experiencia e ata de todas as impresións dos sentidos. Tal coñecemento denomínase a priori e distínguese do empírico, o cal ten as súas fontes a posteriori, é dicir, na experiencia.

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

TEMA: *O fundamento a priori no proceso de coñecemento*

IDEAS:

KANT, texto 4

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

Pola contra, **a facultade de pensar o obxecto da intuición sensible é o entendemento**. Ningunha destas propiedades prevalece sobre a outra. **Sen sensibilidade ningún obxecto nos sería dado**, e **sen entendemento ningún podería ser pensado**. Pensamentos sen contido son baldeiros, intuicións sen conceptos son cegas. Por iso tan necesario é facer os seus conceptos sensibles (é dicir, agregarlle o seu obxecto na intuición) como **facer comprensibles as súas intuicións (é dicir, sometelas a conceptos)**. Ambas as dúas facultades ou capacidades non poden tampouco permutar as súas funcións. **O entendemento non pode intuír nada e os sentidos non poden pensar nada. Unicamente na súa reunión pode orixinarse o coñecemento**. Non por iso, non obstante, podemos mesturar a súa participación, senón que hai serios motivos para separaralos coidadosamente e distinguilos entre si. Por iso **distinguimos a ciencia das regras da sensibilidade** en xeral, **é dicir, a estética**, **da ciencia das regras do entendemento en xeral, é dicir, a lóxica**.

I. KANT; Crítica da razón pura, (A51/B75-A52/B76)

TEMA: *O coñecemento coma unión de sensibilidade e entendemento. Entendemento e sensibilidade coma límite do coñecemento.*

IDEAS:

KANT ÉTICA

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

(...)

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

(...)

Para desenvolver, porén, un concepto dunha boa vontade digna en si mesma da máis alta estimación e **desprovista de calquera propósito ulterior**, tal como xa está

no san entendemento natural, que non precisa tanto de ser ensinado, senón máis ben só ilustrado (...) imos tomar en consideración [poñer diante nosa] o concepto de **deber** (...)

deber é a necesidade dunha acción por respecto á lei. (...)

O valor moral da acción non reside, por tanto, no efecto que dela se espera e tampouco en ningún principio da acción que precise tomar prestada a súa motivación daquel efecto esperado. Pois todos eses efectos (a comodidade da propia situación, ou mesmo o fomento da felicidade allea) podían ser logrados por outras causas e non se precisaba para iso da vontade dun ser racional, unicamente na cal, non obstante, se pode atopar o ben supremo e incondicionado.

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

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

TEMA: O cumprimento do deber coma fundamento da boa vontade.

A universalidade coma fundamento da lei moral.

IDEAS:

Fundamentación da metafísica dos costumes

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

(...)

Un imperativo que, sen poñer como condición ningún outro propósito acadable por medio dun determinado comportamento, ordena ese comportamento de inmediato. **Tal imperativo é categorico**. 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*.

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

TEMA: O imperativo categorico coma fundamento dunha ética formal.

IDEAS:

Crítica da razón práctica

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

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

TEMA: *A liberdade como fundamento da lei moral.*

IDEAS:

Todos os seres racionais están, pois, baixo a lei segundo a cal cada un ha de tratarse a si mesmo e a todos os demais *en toda circunstancia simultaneamente como un fin en si mesmo e nunca como un simple medio*. Xorde de aquí unha sistemática ligazón de seres racionais por medio de leis obxectivas comúns, é dicir, un reino, o cal, posto que esas leis teñen precisamente por obxecto a relación destes seres entre eles como fins e medios, pode chamarse un reino dos fins (claro está só como ideal).

(...)

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

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

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

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

TEMA: A dignidade coma fundamento da moralidade.

IDEAS: