

PAU

HISTORIA DA FILOSOFÍA

***ANTOLOXÍA DE TEXTOS***

## PLATÓN

### **PLATÓN (texto 1)** ***República*, Libro IV, 432b-435c**

- 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.

(...)

- 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.

- (...)

- 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.

- (...)

- 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.

## PLATÓN (texto 2)

### *República*, Libro VI, 509c-511e

- Pensa, entón, como dicíamos, que son dúas entidades, unha rexe o mundo do intelixible e a outra o mundo do visible.
- (...).
- 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.
- (...).
- 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.
- Comprendo que ao que te refires é á xeometría e ciencias irmás.
- Comprende, entón, a outra parte do intelixible, cando digo que iso a razón mesma alcánzao co seu poder dialéctico, facendo hipóteses non como principios, senón como hipóteses reais, que son puntos de apoio e de partida para levala ao principio de todo ata o absoluto. Unha vez alcanzado ese principio, dedicándose de novo ás cousas que dependen dela, descenderá ata a conclusión, sen servirse en absoluto de nada sensible, senón das ideas mesmas, a través delas cara a elas mesmas, rematando con ideas.
- Comprendo, pero non suficientemente. Paréceme que o que dis é unha empresa importante, porque efectivamente queres determinar que é máis clara a visión do ser e do intelixible, adquirida gracias ao coñecemento dialéctico que gracias ás que chamamos artes, para as cales as hipóteses son principios. Os que se dedican a elas vense forzados a contemplalas por medio do pensamento discursivo e non dos sentidos. Pero porque non avanzan cara a un principio, ao examinalas, senón a partir de supostos, parecerache que non posúen coñecemento acerca delas, aínda que sexan intelixibles xunto cun principio. Paréceme que chamas pensamento discursivo ao estado mental dos xeómetras e similares e non intelixencia, como se o pensamento discursivo estivese entre a opinión e a intelixencia.
- Comprendiches perfectamente. Aplica a esas catro seccións catro afeccións que se xeran na alma: intelixencia, á máis elevada; pensamento discursivo, á segunda; á terceira, a crencia; e á última, a conxectura; ordénaas segundo unha proporción, pensando que canto máis participen da verdade, tanto máis participan da claridade.

PLATÓN: *República*, Libro VI, 509c-511e.

### PLATÓN (texto 3)

#### *República*, Libro VII, 514a-517c

- Depois 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.

- (...)

- 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? (...)

- (...)

- 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.

- (...)

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

- (...)

- 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.

## ARISTÓTELES

### **ARISTÓTELES (texto 1)** ***Física*, Libro II-3, 194b-195a**

Feitas estas distincións, cómpre examinar as causas, cales e cantas son. E xa que se trata de coñecer, e non cremos ter coñecemento de algo 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 (1) chámase causa a ese constitutivo inherente do que se fai algo, coma tal o bronce da estatua e a prata da copa e os seus xéneros.

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

E tamén (3) é aquilo de onde xorde o principio primeiro do cambio ou do repouso; así quen toma unha resolución é causa, o pai 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 (4), 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*, Libro II-3, 194b-195<sup>a</sup>.

**ARISTÓTELES (texto 2)**  
***Ética a Nicómaco, Libro II, 1103a-1104a.***

1. 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, nin 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 virtudes 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. (...)

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. (...)

2. Así pois, xa que o presente tratado non é teórico coma os outros (pois non investigamos para saber que é a virtude, senón para ser bos, pois doutra maneira sería inútil), cómpre investigar o tocante ás accións, como 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 diso e do que é “a recta razón” e que relación ten coas demais virtudes (...)

Primeiramente hai que observar que estas cousas [as virtudes éticas] de natural se destrúen por exceso ou por defecto, tal como vemos que ocorre co vigor e a saúde (...) mentres que en cantidade moderada prodúcea, incrementaa e consérvaa. Así ocorre tamén coa moderación, a virilidade e as demais virtudes. O que foxe 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 foxe 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 II, 1103a-1104a

**ARISTÓTELES (texto 3)**  
**Política, Libro I, 1252a/1253a**

1. 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.
2. (...) 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 (*zôon 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 (...)*,

Por que o home é animal social en maior medida que a abella ou calquera animal gregario é cousa evidente: a natureza, como dicimos, nada fai en van, o home é o único dos animais que ten a palabra (*lógos*). Pois ben, a voz é signo do doloroso e do pracenteiro e por 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.

(...) 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 inaturoable 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, 1252a-1253a

## DESCARTES

### **DESCARTES (texto 1)**

#### ***Discurso del método, Parte II***

Foi isto causa de que eu pensara que se precisaba buscar outro método que, comprendendo as vantaxes destes tres, estivese exento dos seus defectos. E, como a abundancia de leis fornece decote 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 composte a 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, comenzando 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 succédense as unas 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 deducilas unhas das outras, non pode haber entre elas ningunha tan afastada á que finalmente non se chegue, nin tan agachada que non se descubra. 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 (...).

DESCARTES; *Discurso do método*, (Parte II), Vigo, Ed. Xerais de Galicia, 2001, (pp: 44-45).



## **DESCARTES (texto 2)**

### ***Meditaciones metafísicas, Meditación Segunda.***

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

Mais, que sei respecto de se hai algunha outra cousa diferente destas que veño de xulgar incertas, algunha acerca da cal non poida ter a menor dúbida? Non hai ningún Deus, ou calquera outra potencia que me poña no espírito eses pensamentos? Isto non é necesario, pois quizais poida eu ser quen de producilos por min mesmo. Logo eu, cando menos, non son algunha cousa? Pero neguei xa que tivese sentidos nin ningún corpo. Dubido con todo, pois que se segue diso? Serei tan dependente do corpo e dos sentidos que non poida ser sen eles? Pero convencinme de que non había absolutamente nada no mundo, que non había ningún ceo, ningunha terra, ningún espírito, ningún corpo; non me convencín logo de que tampouco eu non era nada? Non, certamente, eu sen dúbida era algo se me convencera ou simplemente se pensara algunha cousa. Pero hai un non sei que 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.

DESCARTES: *Meditacións Metafísicas* (Meditación Segunda: Da natureza do espírito humano, e de que é máis doado de coñecer que o corpo).

### **DESCARTES (texto 3)**

#### ***Discurso do Método, Parte IV***

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

DESCARTES; *Discurso do Método, Parte IV*.

## LOCKE

### **LOCKE (texto 1)**

#### ***Ensaio sobre o goberno civil, Cap. 7, § 89 y §90***

§ 89. 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 houberse 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.

LOCKE: *Ensaio sobre o goberno civil*, cap. 7: Da sociedade política ou civil.

## HUME

### **HUME (texto 1)**

#### ***Investigación sobre o coñecemento humano, Sección IV, Parte I.***

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 porque 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 houboese nada que os ligase, a inferencia sería completamente precaria. Oír unha voz articulada e un discurso racional na escuridade garántenos a presenza dalgunha persoa: Por que? Porque estes son efectos de produción e fabricación humanas, estreitamente conectados con elas. Se analizamos todos os demais razoamentos desta natureza, atoparemos que están baseados na relación de causa e efecto, e que esta relación pode ser próxima ou remota, directa ou colateral. A calor e a luz son efectos colaterais do lume, e un efecto pode inferirse correctamente do outro.

Polo tanto, se quixeramos satisfacernos no referente á natureza da evidencia que nos garante as cuestións de feito, deberíamos preguntarnos como chegar ó coñecemento da causa e do efecto. 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, D.: *Investigación sobre o coñecemento humano*, (Sección IV: Dúvidas escépticas acerca das operacións do entendemento).

## HUME (texto 2)

### *Tratado da natureza humana*, Libro I, Parte I, Sección VI.

Preguntaría gustosamente ós filósofos que derivaron tantos dos seus razoamentos da distinción entre substancia e accidente e imaxinaron que temos ideas claras acerca delas, se a idea de *substancia* debe ser derivada das impresións de sensación ou de reflexión. Se nos é proporcionada polos nosos sentidos, pregunto por 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 divídense nas nosas paixóns e emocións, ningunha das cales é posible que represente unha substancia. Polo tanto, non temos ningunha idea de substancia distinta dunha colección de cualidades particulares, nin nos referimos a outra cousa cando falamos ou razoamos sobre ela.

A idea de substancia, así como a de modo, non é senón unha colección de ideas simples reunidas pola imaxinación e que teñen un nome particular asignado, polo cal somos capaces de recuperar, para nós mesmos ou para outros, ese conxunto. Pero a diferenza entre estas ideas consiste nisto: que as cualidades particulares que forman a substancia se refiren normalmente a un *algo* descoñecido, ó cal son supostamente inherentes; ou aceptando que esta ficción non 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 ela 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), Sección VI (Dos modos e da substancia)

## KANT

### **Kant (texto 1)**

#### **“Qué é a Ilustración?”**

*A ilustración é a saída do home da súa minoría de idade, da cal el mesmo é o culpable. Minoría de idade é a incapacidade de servirse do seu entendemento sen a dirección doutro. Un mesmo é o culpable desta minoría de idade cando a causa dela non reside na carencia de entendemento, senón de decisión e valor para servirse del sen a dirección de outro. Sapere aude! Ten o valor de 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 maiorennnes*), sigan emporiso a ser con gusto toda a vida menores de idade; e é por iso que lles resulta tan doado ós outros erixirse nos seus titores. É tan cómodo ser menor de idade! Se teño un libro que pensa por min, un director espiritual que ten unha conciencia moral para min, un médico que me prescribe unha dieta, etc., daquela non preciso molestarme. Se podo pagar, non teño necesidade de pensar; xa haberá outros que asuman por min tan amoladora tarefa. A inmensa maioría dos homes (...) consideran que o paso cara á maioría de idade, ademais de pesado, é perigoso: iso procuran os titores que se encargaron bondadosamente do seu control.

(...)

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

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

KANT; «Que é a ilustración?» (1784).

## **Kant (texto 2)**

### ***Crítica da Razón Pura (1787)***

De que o noso coñecemento comeza coa experiencia, diso non hai dúbida; pois, por que outro medio ía espertar a facultade de coñecer para o seu exercicio como non fose polos obxectos que tocan os nosos sentidos, que por unha banda provocan por si mesmos representacións e, por outra, poñen en movemento a nosa actividade intelectual para comparalas, ligalas ou separalas, transformando deste xeito a materia bruta das impresións sensibles en coñecemento dos obxectos que chamamos experiencia? Non hai, pois, *na orde do tempo*, ningún coñecemento que preceda en nós á experiencia e con ela comeza todo coñecemento.

Mais, aínda cando todo o noso coñecemento empece *coa* experiencia, non por iso todo el procede exactamente *da* experiencia. Pois ben podería ser que mesmo o noso coñecemento empírico fose un composto do que recibimos a través das impresións e do que a nosa propia facultade cognoscitiva (apenas estimulada polas impresións sensibles) produce por si mesma, engadido este que nós non poderemos distinguir daquela materia prima antes de que un longo exercicio chame a nosa atención sobre iso e nos faga hábiles para levar a cabo a súa separación.

Hai, pois, cando menos, unha cuestión necesitada dunha máis minuciosa investigación e que non se pode despachar cunha primeira ollada: a de se hai semellante coñecemento, independente da experiencia e ata de todas as impresións dos sentidos. Tal coñecemento denomínase *a priori* e distínguese do empírico, o cal ten as súas fontes *a posteriori*, é dicir, na experiencia.

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

### **KANT (texto 3)**

#### ***Crítica da razón pura (1787)***

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.

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



#### **KANT (texto 4)**

##### ***Fundamentación da metafísica dos costumes.***

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

(...)

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

## KANT (texto 5)

### *Fundamentación da metafísica dos costumes*

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

(...)

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

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

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

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

## MARX

### **MARX (texto 1)**

#### ***Manuscritos económico-filosóficos de 1844***

En que consiste, pois, a alienación do traballo?

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

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

## **MARX (texto 2)**

### ***A ideoloxía alemá.***

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

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

## NIETZSCHE

### NIETZSCHE (texto 1)

#### *Fragmentos póstumos 1887-1889.*

*Crítica do nihilismo.* 1. (...) O nihilismo como estado psicológico ten aínda unha *terceira* e *derradeira* forma. Dados estes dous *recoñecementos*, que co devir nada se obtén e que non hai unidade que rexa o devir, na cal o singular poida subsumirse completamente como nun elemento do máis alto valor: non queda máis *saida* 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*...

NIETZSCHE: *Fragmentos póstumos 1887-1889.* 11.

**NIETZSCHE (texto 2)**

***A gaia ciencia***

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 apoderase de ti, tal como ti es agora, te transformaría e quizá te esmagaría; a pregunta sobre todas e cada unha das cousas “queres isto outra vez e innumerables veces máis?” gravitaría sobre a túa acción como o peso máis grande! Ou, como terías que estar reconciliado contigo mesmo e coa vida para non *desexar xa nada máis* que esta última eterna confirmación e resolución?

NIETZSCHE: *A gaia ciencia*, Libro IV, § 341

## ORTEGA Y GASSET

### **Ortega y Gasset (texto 1)**

#### ***O tema do noso tempo***

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

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

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

ORTEGA Y GASSET: *O tema do noso tempo*

## MARÍA ZAMBRANO

### **ZAMBARANO (texto 1)**

#### ***Pensamento e poesía na vida española.***

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

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

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

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

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

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

E en realidade, o español só é quen de atopar o seu equilibrio así, só é quen de conservar a fluidez da súa vida pola poesía, polo coñecemento poético das cousas e dos sucesos que o incorporan ao paso do tempo. De facerse racionalista péchase, perde a súa fluidez e se dogmatiza, faise absolutista, en suma; reaccionario, inimigo da esperanza.

(...) Polo coñecemento poético o home non se afasta nunca do universo e conservando intacta a súa intimidade, participa en todo, é membro do universo, da natureza e do humano e mesmo do que hai entre o humano e alén del.

ZAMBARANO, María: “Coñecemento poético”, en *Pensamento e poesía na vida española*.



## HANNAH ARENDT

### **ARENDT (texto 1)**

#### ***As orixes do totalitarismo.***

Dende os gregos sabemos que unha vida política moi evolucionada alberga unha enraizada suspicacia cara esta esfera privada, unha profunda hostilidade cara o inquietante milagre contido no feito de que cada un de nós fique como é –singular, único, inmutable. Toda esta esfera do simplemente outorgado, relegada á vida privada na sociedade civilizada, constitúe unha ameaza permanente á esfera pública porque a esfera pública está tan consecuentemente baseada na lei da igualdade como a esfera privada está baseada na lei da diferenca e da diferenciación universais. A igualdade, a diferenca a todo o que está implicado na simple existencia, non nos é outorgada, senón que é o resultado da organización humana, en tanto que se guía polo principio da xustiza. Non nacemos iguais, chegamos a selo como membros dun grupo pola forza da nosa decisión de concedernos mutuamente dereitos iguais.

A nosa vida política descansa na presunción de que podemos producir a igualdade a través da organización, porque o home pode actuar nun mundo común, cambialo e construílo, xunto cos seus iguais e só cos seus iguais.

ARENDT, H.: *As orixes do totalitarismo* (Segunda parte, Capítulo 9: A decadencia do estado-nación e o fin dos dereitos).

**ARENDT (texto 2)**

***As orixes do totalitarismo***

A iniciativa intelectual, espiritual e artística é tan perigosa para o totalitarismo como o é a iniciativa do gánster para o populacho, e as dúas son mais perigosas que a simple oposición política. A implacable persecución de cada forma superior de actividade intelectual polos novos dirixentes de masas procede dalgo mais que do seu resentimento natural contra todo o que non son quen de comprender. A dominación total non permite a libre iniciativa en campo algún da vida, tampouco ningunha actividade que non sexa abertamente previsible. O totalitarismo no poder substitúe invariablemente a todos os talentos de primeira fila, cales foran as súas simpatías, por aqueles fanáticos e tolos nos que a carencia de intelixencia e de creatividade segue a ser a mellor garantía da súa lealdade.

ARENDT, H.: *As orixes do totalitarismo* (Terceira parte, Capítulo 10: Unha sociedade sen clases).

## SIMONE DE BEAUVOIR

**BEAUVOIR (texto 1)**

***O segundo sexo vol I: “Os feitos e os mitos”***

"(...) o que define dunha maneira singular a situación da muller é que, sendo como todo ser humano unha liberdade autónoma, descóbrese e escóllese nun mundo en que os homes lle imponen asumirse como a Outra: preténdese fixala como obxecto e conságrala á inmanencia, xa que a súa transcendencia será permanentemente transcendida por outra consciencia esencial e soberana. O drama da muller é este conflito entre a reivindicación fundamental de todo suxeito, que se presenta sempre como o esencial, e as esixencias dunha situación que a constitúe como inesencial. Como se pode realizar un ser humano dentro da condición feminina? Que camiños lle están abertos? Cales conducen a unha rúa cega? Como atopar a independencia no seo da dependencia? Que circunstancias limitan a liberdade da muller e cales pode superar? Estas son as cuestións fundamentais que nos gustaría elucidar. Queremos dicir que, interesándonos nas oportunidades do individuo, non definiremos esas oportunidades en termos de felicidade, senón en termos de liberdade.”

BEAUVOIR, S.: *O segundo sexo vol. 1: “Os feitos e os mitos”*, Xerais, 2008, (pp:55-56).

(trad. Marga Rguez. Marcuño, Revisión temático-filosófica África López Souto),

**BEAUVOIR (texto 2)**

***O segundo sexo* vol II: “A experiencia vivida”,**

"Non se nace muller, chégase a selo. Ningún destino biolóxico, psíquico, económico, define a imaxe que reviste a femia humana no seo da sociedade; é o conxunto da civilización o que elabora este produto intermedio entre o macho e o castrado que se cualifica de feminino. Só a mediación dos demais pode consituír a un individuo como un Outro. Namentres que a criatura exista só para si, non podería captarse como sexualmente diferenciada.

Entre as nenas e os nenos, o corpo é, en primeiro lugar, p resplendor dunha subxectividade, o instrumento que efectúa a comprensión do mundo: eles apreñeden o universo a través dos ollos, as mans, e non a través das partes sexuais.”

BEAUVOIR, S.: *O segundo sexo* (vol II: “A experiencia vivida”), Xerais, 2010, (p.13).

(trad. Marga Rguez. Marcuño, Revisión temático-filosófica África López Souto)