

KLASIKOAK, S.A. lukro-asmorik gabeko elkarteak argitaratu du obra hau, elkartearen sustatzaile eta partaideak honako erakunde hauek izanik:

Fundación BBVA



Bilbao Bizkaia Kutxa — BBK



Gipuzkoa Donostia Kutxa — KUTXA



Caja VITAL Kutxa



Euskal Herriko Unibertsitatea — UPV/EHU



Deustuko Unibertsitatea



Plan de Fomento  
de la Lectura



GOBIERNO  
DE ESPAÑA

MINISTERIO  
DE CULTURA



**GIZARTE IREKIA  
ETA HAREN ETSIAIAK I**



Itzultzailea: Josu Zabaleta Kortabarria

# Karl Popper

GIZARTE IREKIA ETA HAREN ETSIAIAK I



Jatorrizko izenburua:

*The open society and its enemies*

Euskaratzailea: *Josu Zabaleta Kortabarria*

Lehen argitalpena: 2007ko abenduan

© Karl Popper

© Itzulpenarena: *Josu Zabaleta Kortabarria*

© Klasikoak, 2007-XI-12

Begoñako Andra Mari, 16

48006 Bilbo

Tel.: 944 161 489

Fax: 944 166 348

Erabat debekaturik dago, Copyright-titularren idatzizko baimenik gabe, legeek ezarritako zigorraren pean, zatika edo osorik obra hau birsortzea edozein bitartekoz edo prozeduraz, erreprografia eta trataera informatikoa barne direla, baita beronen aleak alokapen edo mailegutza publikoaren bidez banatzea ere.

ISBN: 84-96455-22-X (Obra osoarena)

ISBN: 84-96455-23-8 (Lehenengo liburua)

Lege gordailua: BI.-40-08

Diseinua Azala: Área Gráfica

Roberto Turégara

San Lorenzo, 5. 28004 Madrid

Diseinua Maketa: LA Diseinua

Begoñako Andra Mari, 10. 48006 Bilbo

Inprimaketa: Gestingraf L. B. A.

Ibarsusi Bidea, 3. 48004 Bilbo

# LEHENENGO ARGITALPENERAKO HITZAURREA

Liburu honetan hitz gogorrak esaten badira gizadiak izan dituen buruzagi intelektualetan handienetako batzuez, ez da, zinez, haiek gutxietsi nahi izan direlako. Ez da hori izan arrazoia, gure zibilizazioak bizirik iraungo baldin badu, gizon handiekiko begiramen-ohitura hautsi beharra dugulako konbentzimendua baizik. Gizon handiek egin ditzakete hutsegite handiak; eta, liburu hau frogatzen ahaleginduko den bezala, iraganeko buruzagirik handienetako batzuk etengabe aritu ziren askatasunaren eta arrazoiaren kontra erasoka. Haien eraginak, gutxiegitan baizik ez baita zalantzan jarri, oraindik ere bide okerretik eramaten ditu, eta beren artean zatitzen, zibilizazioaren defentsa beren esku dutenak. Banaketa tragiko eta hilgarri izan daitekeen horren erantzukizuna geurea izango da, nabarmenki gure ondare intelektualaren partea dugun horren kritika argi eta garbi egiten ez badugu. Baina, horren zati bat kritikatu nahi ezean, erabat suntsitzen lagundu genezake.

Liburu hau politikaren eta historiaren filosofiarako sarrera kritiko bat da, eta gizartearen berreraikuntzaren printzipioetako batzuen azterketa bat, aldi berean. Honen helburua eta ikuspegia *Sarreran* adierazten dira. Iraganera begiratzen badu ere, gure garai honetakoak dira aipatzen dituen arazoak; eta ahal nuen bezain errazen azaltzen ahalegindu naiz, guztioi dagozkigun gaiak argitzeko itxaropenez.

Liburu honek irakurleari irizpide-zabaltasuna baizik eskatzen ez badio ere, helburua ez da ukitzen diren arazoak jendartearen ezagutaraztea, arazo horiei irtenbidea ematea baizik. Nolanahi ere, bi helburu horietarako baliagarri izan dadin, *Oharretan* bildu ditut interes espezializatuagoa eskatzen duten gaiak; liburuaren bukaeran aurkituko ditu irakurleak.

1943





# BIGARREN ARGITALPENERAKO SARRERA

Liburu honen edukiaren zati handi bat lehenagotik itxuratua baldin banuen ere, 1938ko martxoan hartu nuen hau idazteko azkeneko erabakia, Austria inbaditua izan zelako berria jaso nuen egun berean. Idazteko lana 1943 arte luzatu zen; eta liburuaren gehiena gerra nola bukatuko zen oraindik ere zalantzan zegoen urte larrietan idatzi izanak esplika dezake zergatik iruditzen zaizkidan orain nahiko nukeen baino tonuz suharragoak eta garratzagoak hemengo kritika batzuk. Baina ez ziren itzulinguruka ibiltzeko garaiak haiek; edo hala iruditzen zitzaidan behintzat niri. Ez gerra ez garai hartako beste ezein gertaera ez da espresuki aipatzen liburuan; baina gertaera haiek eta haien inguruabarrak, eta gerra irabazten zenean seguru asko izango ziren ondorioetako batzuk ulertzeko ahalegin bat zen, izatez. Marxismoa arazo nagusietako bat bihur zitekeelako aukera, gai hori luze samar tratatzeko arrazoia izan zen.

Munduaren gaurko egoeraren iluntasunean ikusirik, baliteke hemen egin nahi den marxismoaren kritika agertzea liburu honen puntu nagusi gisa. Liburuaren ikuspegi hori ez da erabat okerra, eta baliteke ezin itzurizkoa izatea ere, liburu honen asmoak hori baino askoz ere zabalagoak badira ere, izatez. Marxismoa jazoera bat baizik ez da, hutsegite bat gehiago, mundu hobe eta askeago bat eraikitzeko borroka etengabe eta arriskutsuan egin ditugun hainbaten artean.

Espero izatekoa zen bezala, batek baino gehiagok salatu izan dit gogorregia izan naizela Marx tratatzeko moduan; beste batzuek, berriz, harekiko barkaberatasuna Platonen kontrako erasoaren bortiztasunarekin kontrastatu izan dute. Hala eta guztiz ere, beharrezkoa iruditzen zait, hain zuzen ere «jainkotiar filosofoari» ohi zaion mirespen guztiz zabaldua haren lan intelektual erraldoian oinarritzen delako, oso begi kritikoz begiratzea Platoni. Marxi, beste

alde batetik, sarriegi eraso izan zaio maila pertsonalean eta moralean, eta, horrexegatik, haren teorien kritika arrazional zorrotz bat areago behar da alor honetan, aldi berean teoria horien erakarmen moral eta intelektual harrigarria ulertzeko zabaltasuna izanez. Zuzen ala oker, nire kritika suntsigarria zela iruditu zitzaidan, eta saia nintzekeela, horrenbestez, Marxen egiazko ekarpenak bilatzen eta haren arrazoiei zalantzaren onura ematen. Nolanahi ere, garbi dago aurkariaren indarra estimatzen ahalegindu beharra dagoela, haren kontra borrokan ezer lortu nahi bada. (1965ean beste ohar bat sartu nuen gai honi buruz, *II. Eranskina* izenez, nire bigarren liburukian).

Liburu bat ez da inoiz burutzen, ordea. Lantzen ari garen bitartean, beti ikasten da bukatutzat ematera goazenean oraindik heldugabe dagoela iruditzen adina. Platoni eta Marxi egiten diedan kritikari dagokionez, ohi bezain nahasgarria izan zen, bestela ere ezin itzurizkoa den esperientzia hori. Gerra bukatu ondoko urteak aurrera joan ahala, ordea, geroz eta inozoagoak iruditzen zitzaizkidan nire iradokizun positibo gehienak, obra guztian zehar nagusi den baikortasunezko sentipen indartsu hori batez ere. Neure ahotsa bera ere iragan urrun batetik baletorkit bezala hasi zitzaidan iruditzen: XVIII. mendeko edota are XVII. mendeko gizarte-erreformatzaile itxaropenez bete haietakoren baten ahotsa balitz bezala.

Baina nire depresio-giro hura joan da, Estatu Batuetara egindako bisita baten ondorioz batez ere; eta poztan naiz, liburu hau berrikustean, material berriak gehitzera eta kontzeptu eta estilozko akatsak zuzentzera mugatu naizelako, eta haren edukia biguntzeko tentazioari amore eman ez diodalako. Zeren, munduaren gaur egungo egoera gorabehera, beti bezain itxaropentsu sentitzen bainaiz. Inoiz baino garbiago ikusten baitut orain, miresgarri eta osasungarri bezain arriskutsu den zerbaitetatik datozkigula gure arazorik larrienak ere: gure hurkoen bizitza hobetzeko urduritasunetik. Arazo horiek, izan ere, beharbada historian izan den iraultza moral eta espiritual guztietan handienaren, orain dela hiru mende hasi zen mugimendu baten ondorioak dira. Ezin konta ahala gizon ezezagunek beren buruak eta beren pentsaera autoritatearen zaindaritzapetik eta aurreiritzietatik askatzeko izan duten irrika da. Ohiturak edo tradizioak beste ezerk agintzen ez duen erabateko autoritatea arbuatuko duen gizarte ireki bat eraikitzen ahalegintzea, eta beren askatasun, gizatasun eta kritika

arrazionaleko erduekin bat datozen tradizioak, zaharrak edo berriak, gorde, garatu edo ezartzen ahalegintzea, aldi berean. Geldirik geratu eta mundua gobernatzeko ardura osoa giza edo gizakiaz gaindiko autoritate bati uzterik nahi ez izatea, baizik eta saihets daitezkeen sufrimenduen erantzukizunaren karga partekatzeko eta sufrimendu horiek kentzeko lan egiteko prestutasuna da. Iraultza horrek ikaragarritzko suntsimen-indarrak sortu ditu; baina konkista daitezke oraindik ere.

1950



# ESKERRAK

Eskerrak eman nahi dizkiet liburu hau idazteko laguntza eman didaten adiskide guztiei. C. G. F. Simkin irakasleak, lanaren bertsio zaharrago bat prestatzen lagundu ez ezik, hainbat arazo argitzeko aukera ere eman zidan, ia lau urtez luzatu ziren eztabaida xeheetan zehar. Margaret Dalziel doktoreak zenbait zirriborro eta eskuizkribuaren azkeneko bertsioa prestatzen lagundu zidan. Haren laguntza nekaezina ezin eskertuzkoa izan zen. H. Larsen doktoreak historizismoaren gaiari dagokionez azaldu zuen interesa adore-emaile handia izan zen niretzat. T. K. Ewer irakasleak eskuizkribua irakurri eta hainbat iradokizun egin zizkidan liburua hobetzeko.

F. A. von Hayek irakaslearekiko berebiziko zorra dut. Haren interesagatik eta ahaleginagatik izan ez balitz, ez zatekeen argitaratuko liburu hau. E. Gombrich irakaslea liburu hau inprimarazteaz arduratu zen; horrez gainera Ingalaterra eta Zelanda Berriaren artean etengabeko gutun-truke zehatz bat mantentzeko lana hartu zuen. Hain lagungarria izan da haren lana, non nekez adierazi ahal izango baitiot behar bezala zenbat zor diodan.

CHRISTCHURCH, N.Z., 1944ko apirila.

Bigarren argitalpena prestatzeko guztiz lagungarriak izan ziren Jacob Viner irakasleak eta J. D. Mabbott jaunak adeitasun handiz nire esku jarri zituzten lehenengo argitalpenari egindako oharpen kritiko xeheak.

LONDRES, 1951eko abuztua.

Hirugarren argitalpenean Gai-Aurkibide bat eta Platonen Pasartearen Aurkibide bat gehitu zitzaizkion, J. Agassi doktoreak prestatuak biak. Hark ohartarazi zizkidan, halaber, geroztik zuzendu ahal izan ditudan zenbait akats. Eskerrak adierazi nahi dizkiot. Sei

lekutan Platonen aipamenak edo haren testuen erreferentziak hobetzen eta zuzentzen ahalegindu naiz, Richard Robinson jaunak liburu honen Estatu Batuetarako argitalpenari egindako kritika akuilatzaile eta eskergarriaren argitan (*The Philosophical Review*, 60. lib.).

Laugarren argitalpenean egin ziren hobekuntza gehienak William W. Hartley doktoreari eta Bryan Magee jaunari zor dizkiot.

PENN, BUCKINGHAMSHIRE, 1961ko maiatza.

Bosgarren argitalpenean material historiko berri batzuk sartu dira (I. liburuko 312. orrialdean eta *Eranskinak* atalean batez ere), eta baita *Eranskin* berri laburtxo bat ere liburuki bakoitzean. Material osagarri gehiago nire *Conjectures and Refutations* lanean aurkituko dira, bigarren argitalpenean batez ere (1965). David Miller jaunak hainbat hutsegite aurkitu eta zuzendu ditu.

PENN, BUCKINGHAMSHIRE, 1965eko uztaila.

K. R. P.

STANFORD, CALIFORNIA, 1957ko maiatza.

# SARRERA

*Ez dut ezkutatu nahi higuina baizik ez didala eragiten (...) gaur egun boladan dauden jakinduriaz betetako liburu horien guztien arrandia puztuak. Erabat konbentzituta bainago (...) onartuta dauden metodoek etengabe ugaltzen dituztela halabeharrez erokeria eta hanka-sartze horiek, eta erdiespen itxuragabe horien guztien erabateko suntsipena ez litzatekeela inola ere izango itxurazko zientzia hori bezain arriskutsua, bere oparotasun gogaikarriarekin.*

KANT

Aurkibideari begiratzuz agian agerikoak ez diruditen hainbat gai planteatzen dira liburu honetan.

Gure zibilizazioak aurre egin izan dien zailtasun batzuk zirriborratzen dira: zinez esan daiteke gizatasuna eta arrazoizkotasuna, berdintasuna eta askatasuna lortu nahi dituen zibilizazio bat dela; baina haurtzaroan aurkitzen dela oraindik, nolabait esateko, eta hazten jarraitzen duela, gizadiaren hainbeste buruzagi intelektualek hain sarri traizionatu izanagatik ere. Liburu honek erakutsi nahi du zibilizazio hau ez dela oraindik ere bere jaiotzako traumatik erabat bere onera itzuli, tribu-gizartetik edo «gizarte itxitik» –hark duen indar magikoekiko mendekotasunarekin–, gizonaren kritika-ahalmena libre uzten duen gizarte irekira igarotzetik, alegia, oraindik ere ez dela erabat bere onera itzuli. Eta orobat erakutsi nahi da igarotze horrek eragindako zirrara dela, oraindik ere zibilizazioa eraitsi eta tribu-antolamendura itzularazten ahalegintzen diren mugimendu erreakzionario haiek

ahalbidetu zituen eragileetako bat. Eta gaur egun totalitarismo deitzen dugun hori gure zibilizazioaren adin berbera duen tradizio baten barruan dagoela iradokitzen da.

Horrela, hain zuzen, totalitarismoa eta haren kontrako etengabeko borrokaren esanahia ongi ulertzeko lagungarri izan nahi du liburu honek.

Areago, zientziaren metodo kritiko eta arrazionalak gizarte irekiaren arazoei dagozkienetan nola aplikatu aztertzen ahalegintzen da. Gizartearen berreraikuntza demokratikoaren printzipioak, «pixkanakako gizarte-ingeniaritza» deitu genezakeenaren printzipioak aztertzen dira, «gizarte-ingeniaritza utopikoaren» aurrez aurre (9. Kapituluaz azaltzen den bezala). Eta gizartearen berreraikuntzaren arazoak arrazionalki aztertzea eragozten duten zenbait oztopo kentzen ahalegintzen da. Horretarako, erreforma demokratikoa egiteko aukeren kontrako aurreiritzia hain zabaldua egotearen erantzukizuna duten filosofia sozialak kritikatzeko dira. Filosofia horietan, *historizismoa* deitu izan dudana da indartsuena. Historizismo modurik garrantzitsuenetako batzuen sorreraren eta izan zuten eraginaren deskribapena da liburu honen beste gai nagusi bat; horrexegatik, zuzen onez esan daiteke filosofia historizista batzuen garapenari buruzko albo ohar multzo bat dela liburu hau. Liburu honen jatorriari buruzko ohar batzuk aski izango dira, historizismo diogunean zer esan nahi dugun eta gai horrek aipatu diren gainerako gaiekin zer lotura duen adierazteko.

Nire interesgune nagusia fisikaren metodoak badira ere (liburu honetan lantzen diren arazoetatik oso urruti dauden arazo teknikoak, horrenbestez), hainbat urtetan interes handia izan dut gizarte-zientzien eta bereziki filosofia sozialaren egoera aski pobreen ere. Horrek zientzia horien metodoen arazoa planteatzen du, jakina. Totalitarismoaren goraldiak asko bizkortu zidan, noski, arazo horretan nuen interesa, eta berdin gizarte-zientziek eta filosofia sozialen goraldi horren zergatia aurkitzeko ahaleginetan izan zuten porrotak ere.

Horretan guztian, puntu bat iruditu zitzaidan batez ere premia-tsua.

Gehiegitan entzuten da totalitarismo modu bat edo bestea nahitaezkoa delako iradokizuna. Beren jakintzagatik edo prestakuntzagatik, esaten dutenaren erantzukizuna baduela uste beharko genukeen askok diote ez dagoela totalitarismoari ihes egiterik. Egiaz, demokrazia



iraunkorra izan daitekeela sinesteko bezain inozoak al garen galdetzen digute; ez al dugun ikusten historian agertzen eta desagertzen diren gobernu mota ugarien artean bat baizik ez dela demokrazia. Argudio gisa diotenez, totalitarismoari aurre egingo badio, haren metodoak kopiatu beharra omen du demokraziak, eta bera ere totalitarista bihurtzera beharturik omen dago horrela. Edo esaten dute gure sistema industrialak ezin duela funtzionatzen jarraitu, planifikazio kolektibistaren metodoak hartu ezean, eta sistema ekonomiko kolektibista bat saihestu ezina delako baieztapen horretatik ateratzen dute saihestu ezina dela bizitza sozialaren modu totalitarioak hartu beharra ere.

Baliteke halako argudioak aski onargarriak iruditzea. Baina, honelako gaitan, onargarritasuna ez da gida fidagarria. Egiaz, ez litzateke hasi ere egin beharko argudio engainagarri horiek aztertzen aurrez ondoko metodo-kontu honetaz gogoeta egin gabe: Gizarte-zientziaren batek ere ba al du ahalmenik horren helmen zabaleko iragarpen historikoak egiteko? Itxaron al dezakegu azti baten erantzun arduragabea baino gehiagorik, gizon bati galdetzen badiogu zer duen etorkizunak gizadiarentzat gorderik?

Gizarte-zientzien metodoa da hemen kontua. Horrek askoz ere garrantzi handiagoa du, bistan denez, edozein iragarpen historikoren alde eman daitekeen edozein arrazoibideren kritika egiteak baino.

Gai hau arretaz aztertuz, erabat konbentzitu naiz metodo zientifikoaren irismentik harago daudela helmen handiko iragarpen historikoak. Etorkizuna gure esku dago, eta gu ez gaude inolako halabehar historikoren mende. Badira, hala ere, guztiz kontrako iritzia duten eragin handiko filosofia sozialak. Filosofia horiek diotenez, jende guztia ahalegintzen da gertatzeko direnak iragartzen; hala, esaten dute estrategia batentzat zilegi dela, noski, gudu baten emaitza aurrez ikusten ahalegintzea; eta era horretako iragarpen baten eta helmen handiagoko iragarpen historikoen arteko mugak lausoak direla. Esaten dute zientziaren eginkizuna iragarpenak egitea dela, orokorrean, edo, hobeto esanda, gure eguneroko iragarpenak hobetzea eta iragarpen horiek oinarri seguruagotan finkatzea dela haren eginkizuna; eta hori da, hain justu, zientzia sozialen egitekoa: epe luzerako iragarpen historikoak eskaintzea. Uste osoa dute, halaber, gertaera historikoen nondik norakoak aurrez iragartzeko gaitasuna ematen dieten lege

historikoak aurkitu dituztela. Era horretako baieztapenak egiten dituzten filosofia sozialak multzo batean bildu ditut elkarrekin, eta *historizismo* deitu diet. Beste leku batean, *The Poverty of Historicism* lanean, uste horiek gezurtatzen eta, beren egiantzekotasuna gorabehera, zientziaren metodoaren gaizki ulertze handi batean –*iragarpen zientifikoaren* eta *iragarpen historikoaren* arteko desberdintasuna ahaztean– oinarritzen direla frogatzen ahalegindu naiz. Historizismoaren baieztapenak sistematikoki aztertzen eta kritikatzten buru-belarri ari nintzen bitartean, haren garapena erakutsiko zuten zenbait material biltzen ere ahalegindu nintzen. Helburu horretarako bildu nituen oharra izan ziren, gero, liburu honen oinarria.

Historizismoaren azterketa sistematikoak halako zientzia-estatus bat izan nahi du. Liburu honek ez. Hemen adierazten diren iritzi asko neureak dira. Metodo zientifikoari bere mugen jakitun izatea zor dio batez ere: ez du frogarik eskaintzen ezer frogaz ezin daitekeenean, ez du zientifiko izateko pretentsiorik ikuspegi pertsonal bat baizik eman ezin duen gaitan. Ez du filosofia-sistema zaharren ordez sistema berri bat eskaintzeko asmorik. Ez du gaur egun hain boladan dauden jakinduriaz betetako liburu horiei edo historiaren eta patuaren metafisikari deus gehitzeko asmorik. Bestela, baizik; iragarpenezko jakintza hori kaltegarria dela erakutsi nahi du, eta historiaren metafisika oztopo bat dela zientziaren pixkanakako metodoak erreforma sozialaren arazoetan aplikatzeko. Eta, areago, patuaren iragarletzat agertu nahia baztertzten badugu, haren eragile bihur gaitezkeela erakutsi nahi du.

Historizismoaren garapenaren nondik norakoak aztertzean, berehalaxe ohartu nintzen betekizun bat baino gehiago duela gidari intelektualen artean hain zabaldurik dagoen iragarpen historikoak egiteko ohitura arriskutsu horrek. Beti izaten da balakagarria inizatuen talderik barrukoeneko kide izatea, eta historiaren nondik norakoak aurrez iragartzeko gaitasun bakana edukitzea. Tradizioak dio, gainera, gidari intelektualek halako ahalmenak izateko dohaina dutela, eta halako ahalmenik ez izateak kasta hori galtzea eragin dezakeela. Beste alde batetik, iruzurti gisa agerian geratzeko oso arrisku txikia dago, zeren beti izango baitute aukera esateko ezen egin daitezkeela helmen laburragoko iragarpenak; eta halako iragarpenen eta orakuluen arteko mugak lausoak izaten dira.

Baina batzuetan izaten dira beste arrazoi batzuk, arrazoi sakonagoak, hala ere, sineste historizista horiei eusteko. Zorion

eta oparotasunezko aldi baten etorrera iragartzen duten iragarleek oso erroturik dagoen atsekabe-sentipen bat adierazten dute, agian, horrekin; eta baliteke haien ametsak itxaropena eta kemena ematea, halako ametsik ezean, nekez eutsi ahal izango lioketen askori. Baina kontuan izan behar dugu, baita ere, gerta daitekeela horien eraginak gure gizarte-bizitzako eguneroko eginkizunei erantzun beharretik desbideratzea. Eta gerta daiteke zenbait gertakizun nahitaez gertatuko direla aldarrikatzen duten iragarle txiki horiek beraiek –azkenean nahitaez totalitarismoan (edo «enpresarismoan» beharbada) eroriko garela diotenek, adibidez–, laguntzea, oharkabea eta nahi gabe, agian, gertakizun horiek egiaz gerta daitezten. Horiek dioten bezala, demokraziak ez duela betiko iraungo esatea eta giza arrazoiak ez duela betiko iraungo esatea, antzeratsu dira biak, zeren demokraziak baizik ez baitu eskaintzen erreformak bortxarik gabe egiteko eta, horrenbestez, politika gaietan arrazoiak baliatzeko esparru instituzional bat. Baina haien aldarrikapenak totalitarismoaren kontra borrokan dihardutenei gogoia hozteko joera du; eta, hala, zibilizazioaren kontrako jazarpena bultzatzen du. Metafisika historizista horiek gizonak beren erantzukizunetatik arintzeko egokia izatea da, itxura denez, horretarakoxe beste zio bat. Zer ere egiten duen batek, gauzak berdin gertatuko direla jakinez gero, zertarako haien kontra borrokan aritu? Eta aise utz daiteke jende gehienak gizartearentzat txartzat dauzkan gauzak –gera, adibidez– kontrolatzeko ahalegina; edota hain okerra ez den baina hala ere garrantzi gutxiagorik ez duen beste bat aipatzearren, funtzionario kaskarraren tirania kontrolatzeko ahalegina.

Ez dut pentsarazi nahi historizismoak beti horrelako ondorioak dituenik nahitaez. Badira historizista batzuk –marxistak batez ere– gizakiari bere erantzukizunen pisua kendu nahi ez diotenak. Beste alde batetik, berriz, badira zenbait filosofia sozial balitekeenak historizista izatea edo ez izatea, baina arrazoiak gizarte-bizitzan zer eginik ez duela diotenak, eta, beren antiarrazionalismo horrexegatik, beste jarrera hau bultzatzen dutenak: «edo Buruzagiari, Estatu-gizon Handiari jarraitu, edo norbera bihurtu Buruzagi»; gizartea gobernatzen duten indar pertsonal edo anonimoekiko mendekotasun pasiboa esan nahi du jende gehienarentzat jarrera horrek.

Nolanahi ere, interesgarria da ikustea arrazoa salatzen duten eta, are gehiago, gure garaiotako gaitz sozialen erruduna arrazoa dela dioten horietako batzuek, iragarpen historikoak arrazoiaren ahalmena

gainditzten duela ohartzen direlako egiten dutela hori, alde batetik, eta, bestetik, ezin buruan sartu zaielako gizarte-zientziak, edo arrazoiak gizartean, iragarpen historikoaz beste eginkizunik izan lezakeenik. Bestela esanda, historizista desengainatuak dira; historizismoaren eskastasuna aitortu arren, historizismoaren aurreiritzirik oinarritzkoena atxikitzen dutela ohartzen ez diren pertsonak dira: gizarte-zientziek, ezertarako balio behar badute, iragarpenezkoak izan behar duela dioen doktrina atxikitzen dute, alegia. Garbi dago zientzia edo arrazoa gizarte-bitzitzako arazoetan aplika daitekeela ukatzera eraman behar duela, nahitaez, jarrera horrek, eta aginpidearen doktrinara, gailentasunaren eta mendekotasunaren doktrinara, azken buruan.

Zergatik bultzatzen dute filosofia sozial horiek guztiek zibilizazioaren kontrako jazarpena? Eta zertan datza horien entzute zabalaren sekretua? Zergatik erakartzen eta liluratzen dituzte hainbeste intelektual? Nire ustean, honetan datza horren arrazoa: gure ideal moralak eta gure perfekzio-ametsak asebetetzen ez dituen eta ezin asebeste dituen mundu batek eragindako atsekabe-sentipen oso errotu bati kanpora adierazteko bidea ematen diotela. Baliteke historizismoa bera gure zibilizazioaren eta zibilizazio honek eskatzen duen erantzukizun pertsonalaren pisuaren kontrako erreakzio bat delako izatea hark (eta haren kideko ikuspegiek) zibilizazioaren kontrako jazarpena bultzatzeko joera.

Baliteke azkeneko aipamen hauek lauso samarrak izatea, baina aski izan beharko dute sarrera honetarako. Aurrerago berretsiko ditut, historiako datuekin, «Gizarte irekia eta haren etsaiak» kapituluari, batez ere. Tentatuta nengoen liburuaren hasieran jartzeko kapitulu hori; gaurkotasunak ematen duen interesarekin, sarrera erakargarriagoa izango zatekeen, inondik ere, irakurlearentzat. Baina iruditu zitzaidan ezin zitekeela zinez sentitu interpretazio historiko horren pisu osoa, liburuan lehenago aztertzen den materiala ez baldin badu aurrean. Platonen justiziari buruzko teoriaren eta totalitarismo modernoaren teoriaren eta praktikaren antzekotasun eta kidetasuna begien aurrean ikustearen zirrara sentitu behar da, nonbait, lehendabizi, gai hauek interpretatzea zein premiazkoa den sentitu ahal izateko.

# I. LIBURUKIA: PLATONEN LILURA

Gizarte irekiaren alde (K.a.ko 430. urte inguruan):

*Politika bat sortzeko gai direnak banaka batzuk baizik ez badira ere, denok gara hura epaitzeko gai.*

PERIKLES ATENASKOA

Gizarte irekiaren aurka (80 urte inguru geroago):

*Printzipio guztietan hau da nagusia: ez duela izan behar ez gizonezkorik ez emakumezkorik, buruzagiren bat ez duenik. Eta inoren gogoa ez litzateke ohitu behar gauzak bere ekimenez egitera ere; ez arduraz ez atsegin hutsez ere. Bestela baizik, gerran bezalaxe bakean ere, buruzagiarengan jarri behar ditu begiak eta leialtasunez jarraitu hari. Eta gauzarik xeheenetan ere buruzagiaren mende behar du egon. Agindu bazaio baizik ez du jaiki beharko, edo mugitu, edo garbitu, edo jan (...). Hitz batean esateko, askatasunez inoiz ametsik edo egintzarik ez egiten, eta horretarako guztiz ezgai bihurtzen irakatsi beharko dio bere arimari, ohitura luze baten eraginez.*

PLATON ATENASKOA



# JATORRIAREN ETA PATUAREN MITOA

## 1. Kapituluia: Historizismoa eta patuaren mitoa

Oso uste zabaldua da politikari buruz egiaz jarrera zientifikoa eta filosofikoa izan nahi bada, eta gizarte-bizitza hobeto ulertu nahi bada, oro har, giza historiari buruzko gogoetan eta haren interpretazioan behar dela oinarritu. Gizaki arruntak bere bizimodua eta bere esperientzia pertsonalen eta eguneroko borrokan garrantzia inolako zalantzarik gabe onartzen baditu ere, gizarte gaietako zientzialariak edo filosofoak goragoko maila batetik aztertu behar omen ditu gauzak, esan ohi denez. Hala, xake-taulako peoi baten gisa, gizakiaren garapenean ia garrantzirik ez duen tresna baten gisa ikusten du hark norbanakoa. Eta Historiako Eszenan egiaz garrantzia duten aktoreak Nazio Handiak eta haietako Buruzagi Handiak, edota, agian, Klase Handiak, edo Ideia Handiak direla iruditzen zaio. Dena delarik ere, Historiaren Eszenan jokatzeko den antzerki-lanaren esanahia ulertzen saiatuko da; historiaren garapenaren legeak ulertzen ahaleginduko da. Lortzen baldin badu, bistan da, gai izango da etorkizunean izango den bilakaera aurrez iragartzeko. Eta gauza izango da politikari oinarri sendo bat emateko, eta aholku praktikoa onak emateko, arrakasta izan lezaketen ekintza politikoak zein diren eta zeinek porrot egin lezakeen esanez.

Horra nik *historizismoa* deitzen dudaren deskribapen labur bat. Oso ideia zaharra da, edo lotura estu-esturik gabeko ideia multzo bat, hobeto esateko, gure giro espiritualean hain barreneraino sartua, tamalez, non ideia horiek gauza segurutzat ematen baitira normalean, eta nekez baizik ez baitira zalantzan jartzen.

Beste leku batzuetan ere ahalegindu naiz gizarte-zientzien ikuspegi historizistak emaitza eskasak ematen dituela erakusten. Nire iritzian emaitza hobeak emango litzuzkeen beste metodo bat zirriborratzen ere saiatu izan naiz.

Baina historizismoa merezi duten emaitzarik ez dakarren metodo erreus bat baldin bada, interesgarria izan liteke ikustea ea nola sortu zen, eta nola lortu duen horren finko errotzea. Helburu horretarako saio historiko bat egiteak balio lezake historizismoaren doktrina zentralaren inguruan –historia historiaren edo bilakaeraren lege bereziek gobernatzen dutela eta lege horiek aurkitzeak gizakiaren etorkizuna iragartzeko aukera emango ligukeela, alegia– poliki-poliki metatuz joan den ideia multzoa zein askotarikoa den aztertzeko ere.

Historizismoa –orain arte modu abstraktu samar batean baizik ezaugarritu ez duguna– zer den ezagutzeko, historizismo-formarik soilen eta zaharrenetako bat, herri aukeratuarena, izan daiteke adibide on bat. Doktrina honen arabera, interpretazio teista bat emanez egin nahi da ulergarri historia, Historiaren Eszenan jokatzen den antzerkilararen egiletzat Jainkoa aitortuz, alegia. Zehazkiago esateko, herri aukeratuaren teoriaren arabera, Jainkoak herri bat aukeratu du bere asmoetarako tresna hautatu gisa, eta herri horrek hartuko du lurra oinordetzan.

Doktrina honetan, Jainkoaren Nahiak ezartzen du historiaren bilakaeraren legea. Horixe da historizismoaren forma teistak eta bestelakoak desberdintzen dituen berezitasuna. Historizismo naturalista batek, esate baterako, izadiaren legea balitz bezala tratatuko luke bilakaeraren legea; historizismo espiritualista batek, garapen espiritualaren legea balitz bezala; historizismo ekonomiko batek, garapen ekonomikoaren lege bat balitz bezala. Historizismo teistak doktrina hau du berdina bestelako forma horiekin: badirela historiaren lege berezi batzuk, ezagutu daitezkeenak, eta, haietan oinarrituta, gizadiaren etorkizunari buruzko iragarpenak egin daitezkeela.

Zalantzarik ez dago herri aukeratuaren doktrina gizarte-bizitzaren tribu formatik sortu zela. Tribalismoa –hau da, garrantzirik handiena tribuak duela, eta, hura gabe, norbanakoa ezer ez dela– teoria historizistaren forma askotan aurkituko dugun elementua izango da. Tribalismoa atzean utzi duten beste forma batzuek baliteke oraindik *kolektibismo*-kutsu<sup>1</sup> pixka bat gordetzea; gerta liteke oraindik talde edo multzo jakin baten esanahia nabarmentzea –klase batena, esate baterako–, halakorik eduki ezean norbanakoa ezertxo ere ez dena. Herri aukeratuaren doktrinaren beste alderdi bat, historiaren amaiera deitzen diona zein urruti jartzen duen izaten da. Zeren, amaiera hori



nolabaiteko zehaztasun batez deskribatu badezake ere, bide luzea egin behar da oraindik hartara iristeko. Eta bide hori, luzea ez ezik, bihurria da, bihurguneak ditu ezker-eskuinera, gora eta behera. Horregatik, bada, pentsa litekeen historiako edozein gertaera egokitu daiteke interpretazio-eskema horren barruan. Beraz, ez dago hori gezurta dezakeen esperientziarik pentsatzerik ere<sup>2</sup>. Baina horretan sinesten dutenei segurtasuna ematen die gizakiaren historiaren azken ondorioaz.

Liburu honen azkeneko kapituluaren historiaren interpretazio teistaren kritika bat egiten saiatuko gara, eta pentsalari kristau handienetako gehienek teoria hori idolatriatzat nola arbuaiatu duten ere erakutsiko dugu. Historizismo mota horren kontrako erasoak ez litzateke erlijioaren kontrako erasotzat hartu behar, horrenbestez. Kapitulu honetan adibide gisa baizik ez dugu hartzen herri aukeratuaren doktrina. Adibide-balio hori garbi geratzen da historizismoaren bi bertsio moderno nagusiek haren ezaugarri nagusi berberak<sup>3</sup> dituztela ikusten badugu; horien analisiak hartuko du liburu honen zatirik handiena: arrazismoaren edo faxismoaren filosofoaren historiak alde batetik (eskuinetik) eta historiaren filosofia marxistak bestetik (ezkerretik). Zeren herri aukeratuaren ordeztarra arraza aukeratua jartzen baita (Gobineauk aukeratua), patuaren tresnatzat aukeratua, azkenean lurra oinordetzan hartzeko aukeratua. Marxen historiaren filosofoak klase aukeratua jartzen du haren lekuan, klaserik gabeko gizartea sortzeko tresna gisa, eta aldi berean lurra oinordetzan hartuko duen klase gisa. Bi teoria hauek historiaren bilakaera arautzen duen lege bat aurkitzea dakarren historiaren interpretazio batean oinarritzen dituzte beren iragarpen historikoak. Arrazismoari dagokionez, lege natural bat balitz bezala hartzen da lege hori; arraza aukeratuaren odolaren nagusitasun biologikoak esplikatzeko historiaren nondik norakoak, iragana, oraina eta etorkizuna; arrazek nagusitasuna lortzeko egiten duten borroka, horixe besterik ez da historia. Marxen historiaren filosofoari dagokionez, ekonomiarena da legea; gizarte-klaseek nagusitasun ekonomikoa lortzeko egiten duten borroka gisa interpretatu behar da historia guztia. Bi mugimendu horien izaera historizistak ematen dio, hain zuzen, gaurkotasuna gure ikerketa honi. Geroago ere itzuliko gara horietara liburu honetan. Batak zein besteak Hegelen filosofian dute jatorria. Haren filosofia ere aztertu beharko dugu, horrenbestez. Eta Hegelek, punturik garrantzitsuenetan antzinaroko zenbait filosofo

jarraitzen dionez, Heraklitoren, Platonen eta Aristotelesen teoriak ere aztertu beharko ditugu, berriro historizismo mota modernoagoetara itzuli aurretik.

## 2. Kapituluak: Heraklito

Heraklito arte ez da aurkitzen Grezian, bere izaera historizistagatik, herri aukeratuaren doktrinarekin aldera daitekeen teoriarik. Homeroren interpretazio teistan edo, hobeto esateko, politeistan, jainkoen nahiaren emaitza da historia. Baina Homeroren jainkoek ez dute lege orokorrik ezartzen historiaren bilakaerarako. Homerok azpimarratu eta azaldu nahi duena ez da historiaren batasuna, haren batasun-falta baizik. Historiako Eszenako antzerkianaren egilea ez da jainko bat; jainko mota mordo batek hartzen du parte hartan. Halako patu-sentipen lauso bat, hori du Homeroren interpretazioak Juduenaren interpretazioaren berdina, eta eszenaren atzean indar ezkutua daudelako ideia. Baina azken zoria ez da ezagutzen, Homeroren arabera; Juduengan ez bezala, misterioan geratzen da azken zori hori.

Nabarmenkiago historizista zen doktrina bat sartu zuen lehenengo greziarra Hesiodo izan zen; ekialdeko iturburuen eraginez, seguru asko. Historiaren bilakaeran halako bultzada edo joera orokor bat delako ideia erabili zuen. Interpretazio pesimista du historiak. Gizakia, Urrezko Arotik aurrera, bere bilakaeran, gorputzez zein moralez, endekatzen kondanatuta dagoela uste zuen. Lehenengo greziar filosofoek zabalduak zuten ideia historizisten gailurra Platonekin iritsi zen; hark, izan ere, munduaren erretratu filosofiko erraldoi bat margotu zuen greziar tribuen eta, batez ere, atenastarren historia eta gizarte-bizitza interpretatzeko ahaleginean. Bere historizismoan oso eragin handia jaso zuen bere aitzindariengandik, Hesiodorengandik batez ere; baina Heraklitorengandik jaso zuen eragin erabakigarriena.

Heraklito izan zen *aldaketaren* ideia asmatu zuen filosofoa. Haren garaia arte, greziar filosofoek, ekialdeko ideien eraginez, izugarritzko eraikin baten gisan ikusten zuten mundua, eta gauza materialak, haren eraikuntzarako gaiak balira bezala<sup>1</sup>. Eraikin hori zen gauza guztien osotasuna, *kosmosa* (badirudi ekialdeko oihala-

etxola bat edo estalki bat zela hasieran). Filosofoek planteatzen zituzten galderak era honetakoak ziren: «zerez egina da mundua?» edota «nola dago egina, zein da munduaren oinarritzko egiazko plano?»). «Naturaren» ikerketatzat hartzen zuten, hau da, eraikin horren, munduaren, jatorrizko osagaiaren ikerketatzat hartzen zuten filosofia edo fisika (oso denbora luzean ezin bereizizkoak izan ziren biak). Prozesuei zegokienez, edo eraikinaren beraren osagarritzat hartzen ziren edota oinarrian estatikotzat hartzen zen egitura baten egonkortasuna edo oreka galarazten edo berrezartzen zuten haren eraikuntza edo mantenu gisa hartzen ziren. Prozesu ziklikoak ziren (eraikinaren jatorriari zegokion prozesuak salbu; ekialdekoek egiten zuten, Hesiodok eta bestek, «nork egin zuen?» galdera). Ikuspegi guztiz natural hori, gaur egun bertan ere gutako askorentzat naturala dena, Heraklitoren jeinuak baztertu zuen. Haren ikuspegiaren arabera, ez zegoen halako eraikinik, ez egitura egonkorrik, ez kosmosik. «Kosmosa, menturara barreiatutako zabor pila bat baizik ez da, onenera ere», da haren esaeretako bat<sup>2</sup>. Ez zuen ikusten mundua eraikin baten gisan, prozesu erraldoi baten gisan baizik; ez *gauza* guztien guztirako batura baten moduan, gertaera, edo aldaketa edo *egitate* guztien osotasun moduan baizik. «Dena doa jarioan eta ezer ez dago geldirik» da filosofia honen lema.

Heraklitoren aurkikuntzak denbora luzez izan zuen eragina greziar filosofiaren bilakaeran. Parmenides, Demokrito, Platon eta Aristotelesen filosofiak, denak deskriba daitezke Heraklitok aurkitutako mundu aldakor haren arazoak konpontzeko ahalegin gisa. Nekez aitor dakioke haren aurkikuntzari dagokiona baino handitasun gehiago. Aurkikuntza beldurgarri bat izan zela esan izan da, eta haren eragina lurrikara batekin alderatu izan da: «badirudi dena kordokan dagoela»<sup>3</sup>. Eta nik neuk zalantzarik ez dut bere garaiko nahasmendu politiko eta sozialen ondorioz sufritu behar izan zituen esperientzia beldurgarriek eraginik egin zuela Heraklitok aurkikuntza hori. Heraklito, «naturaz» gainera etika eta politikazko arazoez ere jardun zuen lehenengo filosofoa, gizarte-iraultzazko garai batean bizi izan zen. Greziako tribu-aristokrazia demokraziaren indar berriari lekua uzten ari ziren unea zen.

Tribu-aristokrazia bateko gizarte-bizitzaren egonkortasuna eta zurruntasuna gogoratu behar da, iraultza horren eragina ulertu ahal izateko. Gizarte-bizitza gizarte eta erlijiozko tabuez dago araututa;

zeinek bere lekua izendaturik du gizarte-egituran; denek sentitzen dute hura dutela dagokien lekua, leku «naturala», mundua arautzen duten indarrek berentzat izendatua; denek dakite zein den «dagokien lekua».

Tradizioak dioenez, Efesoko apaiz-erregeen errege-familiako oinordeko izatea omen zen Heraklitori zegokion lekua, baina eskubideei uko egin eta anaiaren alde utzi omen zituen. Bere hiriko bizitza politikoan parte hartzeari harrotasunez uko eginagatik ere, ordea, aristokraten kausa defenditu zuen, alferrik ari baitziren iraultzat indar berrien gorakadari eusteko ahaleginetan. Gizarte eta politika alorretako esperientzia horiek argi eta garbi islatzen dira haren lanetatik geratzen diren zatietan<sup>4</sup>. «Efesoko pertsona larriek beren burua urkatu beharko lukete guztiek, banan-banan, eta haurren esku utzi hiriaren gobernu (...)», dio Heraklitok, Hermodoro, haren adiskide aristokrata, hiritik kanpo egozteko herriak hartutako erabakiak botarazi zizkion purrustada haietako batean. Herriaren arrazoiez ematen duen interpretazioa oso interesgarria da, zeren garbi uzten baitu demokraziaren kontrako argudioen eztabaidagai nagusia ez dela batere aldatu demokraziaren lehenengo egunez gerotik. «Esaten dute: gure artean ez du onenik izan behar; eta inor nabarmentzen bada, doala beste norabait, beste batzuen artera». Demokraziaren kontrako aiherkunde hori alde guztietan agertzen da haren idatzi-zatietan: «(...) jendailak abereek bezala betetzen du urdaila (...). Koblariak eta herri-sinesteak hartzen dituzte gidatzat, ohartu gabe gehienak txarrak direla eta gutxi direla onak (...). Prienen bizi izan zen Bias, Teumatesen semea; haren hitzek beste gizonenak baino gehiago balio du. (Hark esana da: 'gizon gehienak gaiztoak dira'). Jendaila ez da ezertaz arduratzen, ezta aurrean topatzen dituen gauzez ere; ez da ezer ikasteko gauza, gauza direla uste badu ere». Zentzu bertsuan dio: «Legeak eska dezake Gizon Baten nahia obeditu behar dela ere». Hona Heraklitoren ikuspegi kontserbadore eta antidemokratikoaren beste adierazpen bat, hitzek diotenagatik, demokratek onartzeko modukoa, baina ez, seguruenik, bere asmoan: «Herri batek hiriaren harresiak balira bezalaxe borrokatu behar du hiriko legeen alde».

Baina Heraklitok bere hiriko lege zaharren alde egin zuen borroka alferrik izan zen; eta gauza guztien iragankortasun horrek

berbiziko zirrara eragin zion. Haren aldakuntzaren teoriak adierazten du sentimendu hori<sup>5</sup>: «Dena dago jarioan», esaten du; eta «ezin da bi bider ibai berean bainatu». Ilusioa galdurik, gizartearen une bateko ordenak betiko iraun behar zuelako ustearen kontra argudiatu zuen: «Ez dugu jokatu behar 'hala iritsi zaigu guri ere' dioen ikuspegi estuan hazitako haurren moduan».

Aldakuntza, gizarte-bizitzaren aldakuntza batez ere, hainbestearino azpimarratze hori Heraklitoren filosofiaren ezaugarri nagusietako bat ez ezik, historizismoaren filosofiaren garrantzi handiko ezaugarria da, oro har. Gauzak, eta baita erregeak ere, aldatu egiten direla ongi ulertu beharreko gauza da, beren gizarte-ingurunea eztabidaezinekotzat hartzen dutenentzat batez ere. Onartu beharra dago hori. Baina Heraklitoren filosofian bada historizismoaren ezaugarriarik arbuigarrienetako bat: aldakuntza gehiegi azpimarratzea, aldi berean, harekin batera eta haren osagarri, *patuaren lege* ezin saihestuzko eta aldaezin batean sinestearekin konbinaturik.

Lehen ikusian historizismoak aldakuntza azpimarratzeko duen joerari kontrajarria dela dirudien arren, historizista guztiena ez bada historizista gehienek ezaugarria den jarrera bat topatzen dugu sineste honetan. Historizistek aldakuntzan jartzen duten gehiegizko enfasi hori aldakuntzaren ideia horren kontrako oharkabeko erresistentzia gainditzeko egin behar duten ahaleginaren sintoma gisa hartzen badugu, ordean, orduan uler genezake, agian, jarrera hori. Horrek esplikatuko luke, orobat, zergatik jartzen duten historizista askok (baita gaur egun bertan ere) horrenbesteko emoziozko tentsioa gizarteari egin behar dioten jakinarazpen inoiz entzun gabearen berritasuna azpimarratzen. Gogoeta hauek pentsarazten dute balitekeela historizista horiek aldakuntzen beldur izatea, eta barne-borroka latz bat izan gabe ezin onartu izatea aldakuntzaren ideia hori. Askotan badirudi aldakuntza guztiak aldaketarik ez duen lege batek arautzen dituelako ikuspegiari atxikiz kontsolatu nahi dutela, mundu egonkor bat galdu izanagatik. (Parmenidesengan eta Platonengan areagoko teoria bat ere topatuko dugu: bizi garen mundu aldakor hau ilusio bat baizik ez dela eta badela aldatzen ez den mundu errealo bat).

Heraklitoren kasuan, gauza material guztiak, gotorrak, isurkariak edo gasak izan, garraren antzekoak direla esatera darama aldakuntzan jartzen duen enfasi horrek: prozesuak direla gauzak baino

areago, eta suaren aldaerak direla horiek guztiak; itxuraz gotorra den lurra (errautsez osatua) sua baizik ez da, modu batera eraldatua, eta isurkariak ere (ura, itsasoa) su eraldatuak dira (eta erregai bihurtu daitezke, olio gisa, beharbada). «Suaren lehenengo eraldakuntza itsasoa da; erdia lurra da eta erdia aire beroa»<sup>6</sup>. Eta horrelaxe gainerako «elementu» guztiak –lurra, ura eta airea– su eraldatuak dira: «Gauza guztiak truka daitezke suz, eta sua gauza guztiez; urrea salgaiez eta salgaiak urrez truka daitezkeen bezalaxe».

Baina gauza guztiak garretara, erretzea bezalako prozesuetara murrizturik, Heraklitok lege bat, neurri bat, arrazoi bat, jakituria bat sumatzen du prozesu horietan; eta kosmosa eraikin gisa erauzi ondoren, eta hura dena zabor pila bat baizik ez zela aldarrikatu ondoren, mundu osoaren prozesuko gertaeren helburuko ordena gisa sartzen du berriro.

Munduan diren prozesu guztiak, sua bera batez ere, lege definitu baten arabera, haren «neurriaren»<sup>7</sup> arabera gauzatzen dira. Ezin saihestuzko eta ezin eutsizko lege bat da eta, alde horretatik, antz handia du lege naturalen ikuspegi modernoarekin eta baita historizista modernoek historiaren edo bilakaeraren legeez duten ikuspegiarekin ere. Baina zeran bereizten da ikuspegi horietatik: arrazoiaren dekretutzat hartzen duela lege hori, zigorrez behartua, estatuak legea inposatzen duen bezalaxe. Alde batetik legezko lege edo arauak eta bestetik lege naturalak edo erregularitasunak ez bereizte hori tabuismo tribalaren ezaugarria da: bi lege mota horiek, hain zuzen ere, magiazko legetzat hartzen dira biak; horrek, jakina, pentsatu ere ezinezko gauza bihurtzen du gizakiak sortutako tabuak arrazionalki kritikatzeko, mundu naturaleko legeen edo erregularitasunen azken arrazoa eta jakituria hobetzen ahalegintzeak zentzurik ez duen bezalaxe: «Halabeharraren beharkizunez gertatzen dira gertaera guztiak (...). Eguzkia ez da izpi bat ere desbideratuko bere bidetik; bestela, Halabeharraren jainkosek, Justiziaren mirabeek jakingo dute non aurkitu». Eguzkiak, ordea, ez du obeditu bakarrik egiten; Suak, eguzkiaren itxurapean eta (ikusiko dugun bezala) Zeusen oinaztarriaren itxurapean, legea bete dadin begiratzen du, eta haren arabera ematen du bere epaia. «Eguzkia da aldien zaindari eta begiralea, hark mugatzen, epaitzen, aldarrikatzen eta adierazten ditu gauza guztien jatorria diren aldaketak eta urtarook (...). Gauza

guztientzat berdina den ordena kosmikoa ez dute ez jainkoek ez gizakiek sortu; beti izan da, da eta izango da betidanik pizturik dagoen Sua, neurriaren arabera irazekitzen dena, eta neurriaren arabera iraungitzen dena (...). Bere aurrerabidean Suak hartzen, epaitzen eta burutzen du dena».

Maiz mistizismo-ideia bat topatzen da ezin saihestuzko patuaren ideia historizista horrekin batera konbinaturik. 24. kapituluan egingo dugumistizismoaren azterketakritikobat. Hemen anti-arrazionalismoak eta mistizismoak Heraklitoren filosofian jokatzen duten papera erakutsi nahi dut bakarrik<sup>8</sup>: «Naturak atsegin du ezkutatzea» idatzi zuen, eta «orakulua Delfosen duen Jaunak ez du erakusten ez ezkutatzen, iradokizunez adierazten baizik, zer esan nahi duen». Heraklitok pentsaera enpirikoagoa zuten zientzialariei zien erdeinu hori tipikoa da jarrera hau hartzen dutenen artean: «Gauza asko dakitzanak ez ditu garun asko behar; zeren Hesiodok eta Pitagorasek gehiago izango zituzketen, bestela, eta berdin Xenofaneseke ere (...). Pitagoras iruzurti guztien aitona da». Zientzialarien mespretxu horrekin batera ibili ohi da intuiziozko ulermenaren teoria mistikoa ere. Heraklitoren arrazoimenari buruzko teoriak honetan du abiapuntua: iratzarririk bagaude, guztiontzat berdina den mundu batean bizi garela. Badugu elkarrekin komunikatzea, eta elkar egiaztatu eta kontrolatzea; eta horretantxe bermatzen da lilura baten mende ez gaudelako segurtasuna. Baina teoria honi beste esanahi sinboliko, mistiko bat ere ematen zaio. Aukeratu, iratzarririk daudenei, ikusteko, entzuteko eta hitz egiteko ahalmena dutenei ematen zaien intuizio mistiko baten teoria da: «Ez da jokatu behar edo hitz egin behar lotan bageunde bezala (...). Iratzarririk gaudenek badugu mundu komun bat; lotan daudenak beren mundu pribatueta murgilduta daude (...). Ez dira gai ez entzuteko ez hitz egiteko (...). Entzunda ere gorra bezala dira. Zinez esan daiteke halakoez: Badaude baina ez daude (...). Gauza bat bakarra da jakituria: gauza guztiak gauza guztietan zehar gidatzen dituen pentsamendua ulertzea». Iratzarririk daudenek elkarrekin berdin esperimentatzen duten mundu hori arrazoiaren bidez baizik hauteman ezin daitekeen gauza guztien batasun mistikoa, bakartasuna da: «Denentzat komuna denari behar zaio jarraitu (...). Arrazoiaren denentzat komuna da (...). Dena Bat bihurtzen da, eta Bat Dena (...). Jakintza oro bera den hark Zeus izenez dei dezaten nahi du eta ez du nahi (...). Hura da gauza guztiak gidatzen dituen oinaztarria».

Aski bedi oraingoz Heraklitoren aldakuntza unibertsalaren eta halabehar ezkutuaren filosofiaren ezaugarri orokorrez. Filosofia horretatik aldakuntza orenen atzean dagoen eta hura gidatzen duen indarraren teoria jaiotzen da; teoria horrek «gizarte-dinamika» –«gizarte-estatikari» kontrajarririk– nabarmenduz erakusten du historizista dela. Heraklitok aipatzen duen naturaren dinamikak oro har, eta gizarte-bizitzaren dinamikak batez ere, are gehiago berresten du filosofia hori Heraklitok pairatutako nahasmendu sozial eta politikoei eragina delako iritzia. Heraklitok berak dio, hain zuzen, gatazka edo gerra dela aldakuntza oro, gizakien arteko desberdintasun oro bereziki, eragiten eta sortzen duen printzipioa. Historizista tipikoa denez, epai moralak bailitzan onartzen du historiaren epaia<sup>9</sup>; hala dio gerraren emaitza justiziazkoa dela beti<sup>10</sup>: «Gerra da gauza guztien aita eta erregea. Batzuk jainkoak direla eta besteak gizakiak baizik ez direla frogatzen du, eta hauek esklabo bihurtzen ditu eta haiek nagusi (...). Jakin beharra dago gerra unibertsala dela, eta justizia –auzia– gatazka dela, eta gatazka bidez eta premiaren bidez garatzen direla gauza guztiak».

Baina justizia gatazka edo gerra baldin bada; «Halabeharraren jainkosak» Justiziaren mirabeak baldin badira aldi berean; historia, edo zehazkiago, arrakasta –gerran arrakasta izatea, alegia– baldin bada merituen irizpidea, merituen araua bera ere «*jarioan*» egongo da hortaz, nahitaez. Heraklitok erlatibismoaren eta aurkakoen identitatearen doktrinaren bidez ebazten du problema hori. Hori ateratzen da haren aldakuntzaren teoriatik (eta horixe da Platonen teoriaren oinarria, eta are gehiago oraindik Aristotelesen teoriarena). Aldatzen ari den gauza batek bere tasunen bat galdu behar du, eta aurkako tasuna hartu. Gauza bat baino areago, egoera batetik haren aurkako egoerara aldatzeko prozesu bat izango litzateke hori, aurkako egoeren bateratze bat, beraz<sup>11</sup>: «Gauza hotzak berotu egiten dira, eta gauza beroak hoztu; heze dagoena lehor bihurtzen da, eta lehorra heze (...). Gaixotasunak osasuna estimatzeko gaitzen gaitu (...). Bizitza eta heriotza, iratzarrita egotea eta lotan egotea, gaztaroa eta zahartzarora, dena da gauza bera; zeren bata bestea bihurtzen baita, eta bestea bata (...). Bere buruarekin adosten ez dena bere buruarekin adosten da: harmonia edo lotura bat dago, atzeramenduarengatik eta tentsioarengatik, arkuaren edo liran bezala (...). Elkarren aurkakoak elkarrenak dira,



liskarretik dator harmoniarik hoberena, eta gatazkatik garatzen da den-dena (...). Gorako bidea eta beheko bidea bide bera dira (...). Bide zuzena eta bide okerra bide bera dira (...). Jainkoentzat gauza guztiak dira ederrak, onak eta zuzenak; gizonek, berriz, gauza batzuk bidezkoetat hartu dituzte, beste batzuk bidegabeketat (...). Ongia eta gaizkia gauza bera dira».

Baina azkeneko pasarte horretan adierazten den balioen erlatibismo horrek (erlatibismo etiko bat dela ere esan daiteke) ez dio eragozten Heraklitori bere justiziaren, gerraren eta historiaren epaiaren teoriaren gainean Famaren, Patuaren eta Gizon Handiaren etika tribalista eta erromantiko bat garatzea; gauza bitxia badirudi ere, oso ideia moderno batzuekin antz handia duena, zinez<sup>12</sup>: «Borrokan erortzen dena jainkoek eta gizonek goretsiko dute (...). Zenbat eta erorikoa handiago, loriatsuagoa zoria (...). Onenek gauza bat nahi dute ororen gainetik: betiko ospea (...). Gizon batek gehiago balio du hamar milak baino, Handia bada».

Harrigarria da K.a.ko 500 inguruko pasarte goiztiar hauetan historizismo modernoaren eta joera antidemokratikoen ezaugarriezkoak diren hainbeste ideia nola aurki daitekeen. Baina Heraklito gainditu ez den indar eta originaltasun bateko pentsalaria zela eta, horrenbestez, haren ideia asko (Platonen bidez) filosofiaren tradizioaren gorputz nagusiaren osagarritzko parte bilakatu direla aparte utzita ere, doktrinaren antz hori esplika daiteke, neurri batean bederen, aipatzen diren bi garaietako gizarte-egoerek duten antzagatik. Badirudi gizarte-aldaketa handiak gertatzen diren garaietan aise nagusitzen direla ideia historizistak. Hala agertu ziren horrelako ideiak, esate baterako, Greziako tribu-bizitzak hondoa jo zuenean, edota babiloniarren konkistaren eraginez juduen tribu-bizitza mila puska egin zenean<sup>13</sup>. Ez dago zalan-ta handirik, nik uste, Heraklitoren filosofia noraezeko galbide sentimendu baten adierazpena dela; antzinako gizarte-bizitzako tribu-egitura suntsitzean izandako erreakzio tipikoa dirudien sentipen bat. Europa modernoan industria-iraultzaren garaian, eta batez ere, iraultza politikoei Ameriketara eta Frantziara izan zuten eraginaren ondorioz berpiztu ziren ideia historizistak<sup>14</sup>. Ez dirudi kointzidentzia hutsa denik Hegel, Heraklitoren pentsaeratik hainbeste gauza hartu eta mugimendu historizista modernoetara pasatu zituena, izatea Frantziako Iraultzaren kontrako erreakzioaren bozeramaleetako bat.

### 3. Kapituluua: Platonen Formen edo Ideien teoria

Dakigunagatik behintzat, Heraklitoren bizitza asaldatu zuena baino gerra eta gatazka politikozko aldi gorabeheratsuago batean bizi izan zen Platon. Platon hazi bitartean, greziarren tribu-bizitzaren suntsitzeak tirania-aldi bat sortzea ekarri zuen Atenasen, haren jaioterrian, eta geroago demokrazia sortzea; demokrazia hori arreta handiz ahalegindu zen berriro tirania edo oligarkia, aristokraziako familien gobernu, alegia, berriro ezartzeko saio guztietatik babesten<sup>1</sup>. Platonen gaztaroan, Atenas demokratikoa hilgarritzko gerra batean aritu zen antzinako tribu-aristokraziako lege eta ohitura asko gordetzen zituen Esparta, Peloponesoko hiri-estatu nagusiarekin. Peloponesoko gerrak hogeita zortzi urte iraun zuen, eten batekin. (10. kapitulan xehetasun gehiagoz aztertzen da ingurune historikoa, eta han azalduko da nola ez zen bukatu gerra K.a.ko 404an Atenas erori zenean, inoiz esan izan den bezala<sup>2</sup>). Platon gerra garai horretan jaio zen, eta hogeita lau urte inguru zituen gerra bukatu zenean. Izurrite lazgarriak ekarri zituen gerrak; eta, azkeneko urtean, gosetea, Atenasko hiria erortzea, gerra zibila, eta izumenezko gobernu bat, Hogeita Hamar Tiranoen gobernu deitu ohi dena; Hogeita Hamar Tirano horien gidariak Platonen bi osaba ziren, eta biek galdu zuten bizitza beren erregimena demokraten kontra defenditzeko ahalegin arrakasta gabe. Berriro demokrazia eta bakea ezartzeak ez zuen inolako arnasaldirik esan nahi izan Platonentzat. Sokrates, haren irakasle maitea, gero bere elkarriketa gehienetako protagonista egingo zuena, epaitu eta hil egin zuten. Badirudi Platon bera ere arriskuan egon zela; Sokratesen beste lagun batzuekin batera, Atenastik alde egin zuen.

Geroago, Siziliara egin zuen lehenengo bisitan, Dionisio Zaharra Sirakusako tiranoaren gortean kateatu ziren intrigetan nahasita ibili zen Platon, eta Berriro Atenasera itzuli eta Akademia sortu ondoren ere, parte eraginkorra eta, azkenean, tamalgarria izan zuen, bere ikasle batzuekin batera, Sirakusako politika bilakatu zen konspirazio eta iraultz multzoan<sup>3</sup>.

Platonen bizitza inguratu zuten gertaera politikoen laburpentxo honek esplikatu dezake zergatik aurkitzen ditugun Platonen lanetan, Heraklitorenetan bezalaxe, bere garaiko ezegonkortasun politikoaren eta segurtasun-faltaren mende bizi zuten sufritu izanaren arrastoak. Heraklito bezala, Platon ere errege-odolekoa zen; tradizioak dienez behintzat,

Platonen aitaren familia Kodroren, Atikako azkeneko tribu-erregeren ondorengoa zen<sup>4</sup>. Platon oso harro zegoen bere amaren familiagatik ere, Solonen, Atenasko legelariaren, familiarekin ahaidetasunezko loturak baitzituen, bere elkarrizketetan dioenez (*Karmidesen eta Timeon*). Kritias eta Karmides osabak, Hogeita Hamar Tiranoen buruzagiak, amaren familiakoak ziren. Familian horrelako tradizioa izanda, uste izatekoa zen Platonek interes handia izango zuela bizitza publikoko gaietan; eta, halaxe da, bere lan gehienek betetzen dute itxaron izatekoa den hori. Platonek berak kontatzen du (*Zazpigarren gutuna* egiaz berea bada) «politikan jarduteko irrika bizia zuela hasieratik bertatik», baina bere gaztaroko esperientzia asaldagarriek atzeratu zutela<sup>5</sup> hartatik. «Gauza guztiak noraezean zabuka eta hara-hona zebiltzala ikusirik, zorabiatu eta etsita sentitu nintzen». Gizartea, eta, egia esateko, «gauza guztiak» etengabe aldatzen ari direlako sentipen horretatik sortu zen, nire ustez, Platonen filosofiaren oinarritzko bulkada, Heraklitoren filosofiarena bezalaxe; Platonek, izan ere, bilakaera historikoaren lege bat proposatzu laburbiltzen du bere gizarte-esperientzia, bere aitzindariak egin zuen bezalaxe. Lege horren arabera –hurongo kapituluaren xehekiago aztertuko dugu–, *gizarte-aldakuntza oro usteltzea, gainbehera edo endekatzea da*.

Historiaren oinarritzko lege hau lege kosmiko baten parte bat da, Platonen ikuspegian, sortu edo generatutako gauza guztientzat balio duen lege baten parte. Jarioan dauden gauza guztiek, sortutako gauza guztiek, hondatzea dute patua. Platonek, Heraklitok bezala, historian eragina duten indar guztiak indar kosmikoak direla sentitzen zuen.

Baina ia gauza segurua da, nolanahi ere, Platonen iritzian endekatzearen lege hori ez zela kontu guztia. Heraklitorengan ere ikusi dugu garapenaren legeak lege ziklikoen gisa ikusteko joera hori; urte-sasoien segida ziklikoa erabakitzen duen legearen moduan ikusten dira lege horiek. Modu bertsuan, Platonen zenbait lanetan ere aurki daiteke halako Urte Handi baten iradokizuna (urte horren luzera 36.000 urte normalekoa izango litzateke); horren barruan aurreramendu edo sorkuntza-aldi bat izango litzateke lehendabizi, Udaberriari eta Udazkenari legokiokeena, pentsatzekoa denez, eta endekatze- edo beherakada-aldi bat ere bai, Udazkenari eta Neguari legokiokeena. Platonen elkarrizketa batean adierazten denez (*Politikaria*), Urrezko Aldi bat, Kronosen aldia –Kronosek berak gobernatzen du mundua,

eta gizakiak lurretik jaiotzen dira—, da lehendabizi, eta gero gure garaia etorri da, Zeusen garaia, jainkoek mundutik alde egin eta bere gisara abandonatu dutena, eta, horrexegatik, geroz eta ustelkeria handiagoa duena. Eta *Politikaria* elkarriketa horretan iradokitzen denez, orobat, erabateko ustelkeriara iristen denean, jainkoak hartuko du berriro bere eskuetan ontzi kosmikoaren lema, eta gauzek hoberantz egingo dute berriro.

Ez da gauza segurua zenbateraino sinesten zuen Platonek *Politikaria* elkarriketako istorio horretan. Alde batetik, nahiko garbi utzi zuen ez zuela sinesten den-dena literalki egia zenik. Beste alde batetik, ordea, ezin zalantza handirik egin daiteke halako marko kosmiko batean ikusten zuela gizakiaren historia; bere garaia ustelkeria sakon bateko garaia iruditzen zitzaiola —izan daitekeen ustelkeriarik handiena, seguru asko— eta gainbeherarako joera batek gobernatu zuela ordu arteko historia-aldi guztia, historiaren bilakaerak eta kosmosarenrak, biek zuten gainbeherarako joera batek, alegia<sup>6</sup>. Behin ustelkeriazko goreneko puntura iritsitakoan joera horrek *nahitaez* bukatu behar zuela sinesten zuen ala ez, zalantzazko gauza iruditzen zait niri. Baina, inondik ere, zinez sinesten zuen *gai garela*, giza ahalegin batez edota, agian, gizagaindiko ahalegin batez, joera historiko hori eteteko, eta gainbehera prozesu horri amaiera emateko.

## II

Platonen eta Heraklitoren artean kidetasun handiak badira ere, puntu honetan desberdintasun handi bat ikusten dugu haien artean. Platonen iritzian patu historikoaren legea, gainbeheraren legea, eten daiteke gizakiaren borondate moralaren eraginez, haren arrazoimenaren ahalmenak lagundurik.

Ez dago garbi nola adosten zuen Platonek ikuspegi hori patuaren legean zuen sinestearekin. Baina badira aztarna batzuk itxurazko gai hori argitu dezaketenak.

Platonen iritzian endekatzearen lege horrek degenerazio morala ere esan nahi zuen. Degenerazio politikoa degenerazio moralaren ondorioa (eta ezagutza-faltarena) da, batez ere, haren iritzian; eta degenerazio morala arrazaren degenerazioaren ondorioa da, aldi berean. Horra nola gauzatzen den gainbeheraren lege kosmikoa gizakiaren gauzen alorrean.

Ulertzekoa da, beraz, atzera-buelta handiaren unea giza arazoetan –alor moralean eta intelektualean– gertatu behar duen atzera-buelta batekin batera gertatuko dela, eta, horrenbestez, gizakiaren ahalegin moral eta intelektual batek eraginak direla iruditzea. Aise gerta liteke Platonek sinetsi izatea ezen, gainbeheraren lege orokorra politika ustelkeriara eraman duen moral-gainbeheraren bidez adierazi den bezala, atzera-buelta kosmikoa ere bere arrazoitzeko ahalmenaren bidez eta bere moralaren bidez gainbehera politikozko garai horri azkena emateko gai izango zen legelari handi baten etorreraren bidez adieraziko zela. Litekeena da *Politikaria* elkarriketan egiten duen iragarpen hori, Urrezko Aldi berri baten, milaldi berri baten etorrerarena, sineste horren adierazpena izatea, mito baten gisan. Nolanahi dela ere, bietan sinesten zuen, inondik ere, Platonek: joera historiko orokor bat dagoela ustelkeriarako, eta badagoela usteltze hori gelditzea, politikaren alorrean, *aldakuntza politiko oro geldiaraziz*. Horixe da, beraz, Platonek lortu nahi duen helburua<sup>7</sup>. Eta gainerako estatuak jota dauzkaten oker guztietatik libre egongo den estatu bat ezarritz ahaleginduko da hori gauzatzen, halako estatuan aldakuntza oro gelditurik egongo baita, eta ez baita endekatuko, horrenbestez. Aldakuntzaren okerretik eta ustelkeriatik libre dagoen estatua da estatutik onena, estatu perfektua. Aldakuntzarik ezagutu ez duen Urrezko Aroko estatua. *Estatu gelditua*.

### III

Aldatzen ez den halako estatu ideal batean sinetsiz, Platon erabat desbideratzen da Heraklitorengan aurkitu ditugun historizismoaren printzipioetatik. Baina desberdintasun hori garrantzitsua izanagatik ere, kideasun-puntu gehiago sortzen dira horretatik Platonen eta Heraklitoren artean.

Heraklito, bere arrazonamenduaren ausardia gorabehera, badirudi beldurtu egin zela kosmosaren lekuan kaosa jartzeko ideiarekin. Badirudi aldakuntza guztiak aldaketarik ez duen lege batek arautzen dituelako ikuspegiari atxikiz kontsolatu zela, esan dugun moduan, mundu egonkor bat galdu izanagatik. Historizista askoren ezaugarria da historizismoaren azken ondorioetatik atzera egiteko joera hori.

Platonengan guztiz nabarmena da joera hori. (Parmenidesen, Heraklitoren kritikari handiaren, filosofiaren eraginpean zegoen

honetan). Heraklitok «gauza guztien» mundura zabalduz orokortu zuen bere gizarte-jarioaren esperientzia, eta Platonek gauza bera egin zuen, adierazi dugun bezala. Baina Platonek «gauza guztien» erreinura ere zabaldu zuen estatu perfektuaren sineste hori. Gainbeherak jotako gauza arrunt orori estatu hartan endekatzen ez den gauza bat dagokiola sinesten zuen. Gauza perfektuen eta aldatzen ez direnen sineste hori, *Formen edo Ideien Teoria*<sup>8</sup> deitu ohi dena, bihurtu zen haren filosofiaren doktrina zentrala.

Patuaren burdinazko legea hautsi dezakegulako eta aldaketa oro geldituz gainbehera eragotzi dezakegulako Platonen uste horrek garbi erakusten du muga nabarmenak dituztela haren joera historizistek. Historizismo zurrun eta guztiz garatu batek zalantza handiak izango zituzkeen gizonak, bere ahaleginez, patu historikoaren legeak aurkitu ondoren ere, lege horiek alda ditzakeela onartzeko. Alderantziz, lege horien kontra ezer ezin egin daitekeela esango luke, bilakaeraren lege saihestezinen patu historikoa burutzeko bideak baizik ez direnez gizakiaren asmo eta ekintzak oro; Edipok bere patua iragarpenak eta bere aitak patu hori ekiditeko hartu zituen neurriek *eraginda* –eta ez haien kontra– bete zuen bezalaxe. Jarrera historizista setatsu hori hobeto ulertzeko, eta patuan zerbait eragin daitekeelako Platonen sinestean ageri den kontrako joera aztertzeko, kontraste-ahalegin bat egingo dugu, historizismoa, Platonengan aurkitzen dugun bezala, guztiz kontrako ikuspegiarekin, *gizarte-ingeniaritzako jarrera*<sup>9</sup> dei genezakeenarekin –hau ere Platonengan aurkitzen da– kontrajarritz.

#### IV

Gizarte-ingeniariak ez du inolako galderarik egiten historiaren joerei edo gizakiaren patuari buruz. Gizakia bere buruaren jabe dela sinesten du, eta, lurraren itxura aldatu dugun bezalaxe, historia ere berdin alda edo bideratu dezakegula gure helburuen arabera. Gizarte-ingeniariak ez du uste helburu horiek gure aurrekari historikoei edo historiaren joerek ezarriak direnik, alderantziz baizik, geuk aukeratuak direla uste du, edo, areago, geuk sortuak direla, pentsamendu berriak edo artelan berriak edo etxe berriak edo makineria berria sortzen ditugun bezalaxe. Historizistaren iritzian, ekintza politiko bat zentzuzkoa izango bada, historiaren etorkizuneko nondik norakoak ezagutu behar dira lehendabizi; gizarte-ingeniariaren iritzian, aldiz,

oso bestelakoa izan behar du politikaren zientzia-oinarriak: gizarte-instituzioak gure asmoen eta helburuen arabera aldatu edo sortu ahal izateko behar den egiazko egitateen informazioak izan behar du oinarri hori. Gisa horretako zientzia batek gai izan beharko luke esateko zer pauso eman beharko genituzkeen ekonomiaren beheraldiak saihesteko, esate baterako, edota beheraldi horiek eragiteko; edota aberastasunaren banaketa berdinagoa, edo desberdinagoa, izatea nahiko bagenu. Beste era batera esanda, gizarte-ingenariak *gizarte-teknologia* gisako bat hartzen du politikaren oinarri zientifikotzat (Platonek, geroago ikusiko dugun bezala, medikuntzaren zientziatzko oinarriarekin alderatzen du hori); historizistak, aldiz, historiaren joera aldaezinen zientziatzat hartzen du politikaren zientziatzko oinarria.

Gizarte-ingeniariaren jarreraz esan dudana honetatik ez da atera behar ondorio gisa gizarte-ingeniaritzaren alorraren barruan batetik bestera alde handiak ez daudenik. Oso bestela baizik: «pixkanakako gizarte-ingeniaritza» deitu dudanaren eta «gizarte-ingeniaritza utopikoaren» desberdintasuna da liburu honetako aztergai nagusietako bat. (Ikus 9. kapitulua batez ere, non haren alde agertzeko eta azken hau arbuiatzeko ditudan arrazoiak azalduko ditudan). Oraingoz, ordea, historizismoaren eta gizarte-ingeniaritzaren arteko kontrakotasunera mugatuko naiz. Kontrakotasun hori argiago erakusteko interesgarria izan liteke, agian, historizistak eta gizarte-ingenariak *gizarte-instituzioei* dagokienez hartzen dituzten jarrerak aztertzea, aseguru-konpainiei, polizia-indarrei, edo gobernuari, edota janari-dendei eta horrelako instituzioei dagokienez, adibidez.

Historizistak gizarte-instituzioak batez ere beren historiaren ikuspegitik aztertzeke joera izango du, gizarte-instituzio horien jatorriaren, bilakaeraren eta egunean eta etorkizunean izango duten esanahiaren ikuspegitik aztertzeke, alegia. Baliteke, agian, instituzio horiek asmo edo xede jakin bategatik eta helburu jakin batzuetarako – gizonarenak edo jainkoenak – sortuak direla azpimarratu nahi izatea; edo esan lezake ez direla argi eta garbi pentsatutako inolako helburutarako asmoz pentsatuak, baizik eta, alderantziz, instintu eta grina batzuen bat-bateko adierazpenak baizik ez direla; edo esan lezake bere garaian helburu jakin baterako baliagarriak izan zirela baina gaur egun galduta dutela ezaugarri hori. Gizarte-ingenariak eta teknologialariak, aldiz, nekez izango dute interes handirik instituzioen jatorriari dagokionez,

edo instituzio horien sortzaileek jatorrian zituzten asmoez (nahiz eta ez dagoen inolako arrazoirik aitortu ez dezaten «gizarte-erakunde gutxi batzuk, gutxienak, baizik ez direla ohartuki diseinatu, eta instituzio gehien-gehienak berez ‘hazi’ direla, giza ekintzen planifikatu gabeko ondorio gisa»<sup>10</sup>). Bestela baizik, era honetan planteatuko du arazo hori: gure helburuak halakoak eta halakoak badira, ongi diseinatuta dago instituzio hau helburu horiek erdiesteko? Aseguruaren instituzioa azter dezakegu, adibide gisa. Gizarte-ingeniarria edo teknologialaria ez da askorik kezkatuko ea aseguru irabazi asmoko negozio gisa sortu zen, ala guztien ongiaren interesetarako balio izatea duen bere betebeharrak historikoa. Hori egin ordez, aseguru-erakunde jakin batzuen kritika egingo du, haien irabaziak nola hobetu adieraziz, beharbada, edota, oso gauza desberdina zinez, jendeari eskaintzen dioten onura nola hobetu daitekeen esanez; eta helburu bat zein bestea lortzeko eginkizunean eraginkorrago izateko bideak ere proposa ditzake. Har dezagun beste gizarte-erakunde bat: polizia-indarra, adibidez. Historizista batzuek askatasuna eta segurtasuna zaintzeko tresna gisa deskribatuko dute; beste batzuek klase-zapalkuntzarako eta klase-gobernurako tresna gisa aurkeztuko dute. Gizarte-ingenariak edo teknologialariak baliteke polizia-indarra askatasuna eta segurtasuna babesteko tresna egoki bat izan dadin zer neurri hartu behar den iradokitzea, edota proposa ditzake polizia-indar hori gizarte-klase jakin baten gobernurako arma ahaltsu bat bihurtzeko neurriak ere. (Berak sinesten dituen helburu batzuk lortzea nahi duen hiritar gisa, badu helburu horiek onar daitezen eta horiek iristeko behar diren neurriak ezar daitezen eskatzea. Baina teknologialari gisa, zehatz eta ongi bereizi beharko litzuke helburuen eta helburu horiek aukeratzearen kontuak, alde batetik, eta gertaerei dagozkien kontuak bestetik, har daitekeen neurri bakoitzak gizartean izango dituen ondorioen kontuak, alegia<sup>11</sup>).

Orokorrago mintzatuz, esango guke ingeniariak edo teknologialariak helburu jakin batzuetarako balio duten baliabide gisa aztertzen dituela erakundeak arrazionalki, eta, teknologialaria den aldetik, beren egokitasunaren, eraginkortasunaren, soiltasunaren eta horrelako tasunen arabera epaitzen dituela. Historizistak, bere aldetik, nahiago du erakunde horien jatorria eta helburua ezagutzen saiatu, erakunde horiek historiaren garapenean jokatu duten «egiazko eginkizuna» balioesteko, eta «Jainkoak nahi izandakotzat» edo «halabeharrak nahi izandakotzat» edota «joera historiko garran-



tzizkoetarako baliagarritzat» balioetsiko ditu, esate baterako. Honek guztiak ez du esan nahi erakundeak helburu jakinetarako baliabideak edo tresnak direnik esatera behartuta egongo denik gizarte-ingeniaría edo teknologialaria; oso bestela baizik, gizarte-ingeniarí edo teknologialari horrek oso ongi jakin dezake erakundeak tresna mekanikoen edo makinén oso desberdinak direla, garrantzi handiko ikuspegi askotatik begiratuta. Ez du ahaztuko, esate baterako, erakundeak organismoak hazten diren bezalatsu (baina ez berdin, inondik ere) «hazten» direla, eta horixe, hain zuzen, guztiz garrantzizko gauza dela gizarte-ingeniaritzarentzat. Ez dago gizarte-erakundeei buruz filosofia «instrumentalista» bat izatera beharturik. (Nork esango du, adibidez, laranja bat tresna bat dela, edo helburu bat lortzeko baliabide bat dela; baina maiz *hartzén ditugu* laranja helburu batzuk lortzeko baliabidetzat, jan nahi ditugunean, adibidez, edota laranja salduz bizimodua atera nahi dugunean, hala egiten badugu).

Bi jarrera horiek, historizismoa eta gizarte-ingeniaritza, konbinaketa tipiko batzuetan elkarrekin bat eginik agertzen dira zenbaitetan. Adibiderik zaharrena, eta seguruenik eragin handiena izan duena, Platonen filosofia soziala eta politikoa da. Nolabait esateko, elementu teknologiko nabarmenezko lehen plano bat, guztiz ezaugarri historizistak nabarmentzen diren atzeko plano batekin konbinatzen du. Konbinaketa hori tipikoa da geroago sistema utopikoak deitu izan direnak asmatu zituzten zenbait filosofo sozial eta politikorengan. Sistema horiek guztiek halako nolabaiteko gizarte-ingeniaritza bat gomendatzen dute, zenbait baliabide instituzional –ez beti-beti oso errealistak– hartzea eskatzen baitute beren helburuak lortzeko. Baina helburu horiek aztertzen hasten garenean, maiz ikusten dugu historizismoak ezarriak direla. Platonen helburu politikoak, batez ere, bere doktrina historizistek aginduak dira neurri handi batean. Gizarte-iraultzak eta gainbehera historikoak agerian jartzen duten Heraklitoren jarioari ihes egiteko asmoa ageri da, lehenik eta behin. Bigarrenik, Platonen iritzian, hori lortzeko aski izango da estatu bat sortzea, hain perfektua non bilakaera historikoaren joera orokorretik kanpo geratuko baita. Hirugarrenik, Platonen iritzian, iragan urrun batean, historiaren egunsentian izan zen Urrezko Aro batean aurki daiteke estatu perfektu horren eredia edo jatorrizkoa; hain zuzen ere, egia baldin bada mundua hondatuz doala denbora joan ahala, zenbat eta iraganean atzerago jo, orduan eta perfekzio handiagoa beharko genuke aurkitu.

Estatu perfektua geroztiko estatuen arbaso bat-edo, aitzindari gisako zerbait izango litzateke, nolabait esateko, eta geroztiko estatuak estatu perfektu, bikain edo «ideal» horren ondorengo endekatuak izango lirateke<sup>12</sup>; fantasma hutsa edo amets hutsa edota «gure gogoan dugun ideia» huts bat ez den estatu ideal bat, alderantziz baizik, jarioan doazen eta edozein unetan suntsi daitezkeen gainbeherako gizarte horiek guztiak baino errealagoa den estatu ideal bat. Horrela, bada, Platonen helburu politikoa bera –estaturik hoberena– haren historizismoaren mende dago, neurri handi batean; eta estatuaren filosofiari dagokionez egia dena, egia da orobat, lehen ere esan dugun bezala, «gauza guztiei buruzko» haren filosofiari dagokionez ere, haren Formen edo Ideien Teoriari dagokionez, alegia.

## V

Jarioan doazen gauzak, gainbehera doazen gauzak (eta estatua ere berdin) gauza perfektuen ondorengoak, kumeak dira, nolabait esateko. Eta, haurrak bezala, beren jatorrizko gurasoen kopiak dira. Jarioan doan gauza baten aita edo originala, Platonek haren «Forma» edo haren «Eredua» edo haren «Ideia» deitzen duena da. Lehen bezala, hemen ere azpimarratu beharra dago Forma edo Ideia hori, izena gorabehera, ez dela «gogoan dugun ideia bat»; ez da fantasma bat, ez amets bat, gauza erreal bat baizik. Hain zuzen ere, jarioan doazen gauza arruntak baino errealagoa da, haiek, itxuraz sendoak izan arren, endekatzeraren kondaturik baitaude; Forma edo Ideia, berriz, gauza perfektu bat da, eta ez da suntsitzen.

Ez da uste izan behar Formak edo Ideiak espazioan eta denboran daudenik, gauza suntsikorrek bezala. Espazioaz kanpo daude, eta denboraz kanpo (betierekoak direnez). Baina espazioarekin eta denborarekin harremanetan daude; zeren, gauza sortuen eta, horrenbestez, denboran eta espazioan garatu eta endekatzen direnen sortzaile edo ereduak direnez, espazioarekin harremanetan behar zuten egon, denboraren hasieran. Baina gure espazioan eta gure denboran gurekin ez daudenek, ezin ditugu gure zentzuen bidez atzeman, gure zentzuekin elkarreraginean jokatzeko duten eta horrexegatik «gauza sentigarri» deitzen ditugun gauza aldakorrek bezala. Gauza sentigarri horiek, eredu edo original beraren kopia edo kume direnek, beren originalaren, beren Formaren edo Ideiaren antza ez ezik, elkarren

antza ere badute, familia bereko hurrek ohi duten bezala; eta haurrak beren aitaren deituraz deitzen diren bezala, halaxe gauza sentigarriek ere, bere Formaren edo Ideiaren izena hartzen dute; «haien arabera izendatzen dira guztiak», Aristotelesek dioen bezala<sup>13</sup>.

Haurrak aitari begiratu eta harengan ideial bat, eredu bakar bat, berak izan nahi duenaren pertsonifikazio jainkotu bat, perfektioaren, jakituriaren, egonkortasunaren, aintzaren eta bertutearen gorpuztea, bere mundua hasi baino lehen bera sortu zuen ahalmena, orain berari eusten eta iraunarazten dion indarra, existitzea hari zor diona, ikus dezakeen bezala, halaxe ikusten ditu Platonek Formak edo Ideiak. Ideia platonikoa da gauzaren originala eta jatorria; hura da gauzaren oinarria eta izateko arrazoia, gauza existituarazten duen euskarrizko printzipio egonkorra. Hura da gauzaren bertutea, haren ideala, haren perfektioa.

Gauza sentigarrien klase bateko Formaren edo Ideiaren eta familia bateko aitaren eta haurren arteko konparazio hori *Timeon*, bere azken elkarrizketetako batean lantzen du Platonek. Konparazio hori oso ongi egokitzen da Platonen lehenagoko idatzi gehienekin<sup>14</sup>, eta asko argitzen ditu haiek. Baina *Timeon* ordu arteko irakaskuntza baino urrats bat aurrerago joaten da, Formaren edo Ideiaren eta espazio eta denborazko munduaren arteko ukipen-puntua bere simul horren hedapen baten bidez irudikatuz. Hala, gauza sentigarriak mugitzen diren «espazio» abstraktua (jatorriz zeruaren eta luraren arteko espazio edo hutsunea) ontzi baten moduan deskribatzen du, eta gauza guztien amarekin alderatzen du, espazio horretan sortu baitituzte Formek gauza guztiak, Forma horiek espazio soilean estanpatuz edo inprimatuz, eta halaxe beren ondorengoei beren itxura emanez. «Hiru gauza mota hartu behar ditugu gogoan –idazten du Platonek–: lehenik, zeri gertatzen zaion sortzea; bigarrenik, non gertatzen den sorkuntza; eta, hirugarrenik, zer ereduren antzera jaiotzen diren sortzen direnak. Eta, hala, printzipio hartzailea amarekin aldera daiteke, eta ereduak aitarekin, eta haien produktua haurrarekin». Eta ereduak –aitak, Forma edo Ideia aldaezinak– zehazkiago deskribatzen jarraitzen du: «Forma aldaezina dugu lehenik eta behin, sortu gabea eta suntsiezia (...) zentzuek ikusi eta atzeman ezin dutena, eta pentsamendu soilez baizik begietsi ezin daitekeena». Forma edo Ideia horietako bakoitzari gauza sentigarritzko bere ondorengo bat edo leinu oso bat dagokio, «beste

mota bateko gauzak, beren Formaren izena eta antza dutenak, baina zentzumenez atzeman daitezkeenak, sortuak, beti jarioan daudenak, leku batean sortuak eta gero leku hartatik ezabatzen direnak, eta pertzepzioan oinarritutako iritziz atzematen direnak». Eta espazio abstraktua, amarekin alderatzen dena, honela deskribatzen du: «Bada hirugarren mota bat, espazioa, eta eternoa eta ezin suntsituzkoa da, eta hartan dute lekua sortutako gauza guztiek (...)»<sup>15</sup>.

Platonen Formen edo Ideien teoria hobeto ulertzeko lagungarria izan liteke teoria hori Greziako erlijiozko zenbait sinesterekin alderatzea. Erlijio primitibo askotan bezala, Greziako jainko batzuk behintzat tribu-sortzaile eta heroi idealizatuak baizik ez ziren: tribuaren «bertutearen» edo «perfekzioaren» pertsonifikazioak. Zentzu berean, tribu eta familia batzuek jainko horietako batean edo bestearengan jartzen zuten beren etorkia. (Platonen beraren familiak Poseidonen etorkikoa zela esaten omen zuen<sup>16</sup>). Aski da, beraz, pentsatzea jainko horiek hilezkorrak eta eternoak, eta perfektuak direla —edo ia-ia perfektuak— eta gizaki arruntak, aldiz, gauza guztien jarioaren mende daudela, eta endekapenaren mende daudela, horrenbestez (horixe baita, egiaz, gizabanako ororen azken patua), argi ikusteko jainko horiek gizaki arruntekin duten lotura eta Platonen Formek edo Ideiek haien kopiak diren gauza sentigarriekin dutena<sup>17</sup> (edo Platonen estatu perfektuak gaur egun existitzen diren estatuekin duena) berdinak direla. Bada, ordea, garrantzi handiko desberdintasun bat greziar mitologiaren eta Platonen Formen edo Ideien teoriaren artean. Greziarrek jainko asko gurtzen zituzten tribu edo familia desberdinen arbasotzat; Ideien teoriaren arabera, berriz, gizakiaren Forma edo Ideia bakarra izan behar zuen<sup>18</sup>; zeren horixe baita Formen teoriaren doktrina nagusietako bat: Forma bakarra dagoela gauza-«arraza» edo -«mota» bakoitzeko. Arbasoaren bakartasunari dagokion Formaren bakartasun hori ezinbesteko elementua da teoria honetan, teoria honek bere eginkizunik behinenetako bat beteko badu, hots, gauza sentigarrien antzekotasuna, elkarren antzeko gauzak Forma *baten* kopiak edo inprimaketak direla esanez azalduko badu, alegia. Horrela, bada, bi Forma elkarren antzekoak edo berdinak baleude, beste hirugarren jatorrizko baten kopiak direla onartzera behartuko gintuzke haien antzekotasunak, eta, horregatik, hura izango litzateke egiazko Forma bakarra. Edo, Platonek *Timeon* esaten duen bezala: «Antzekotasuna ez litzake esplikatu, zehazkiago, bi gauzen arteko

antz gisa, beren prototipoa duten goragoko mailako gauza horren erreferentziaz baizik»<sup>19</sup>. *Timeo* baino lehenagokoa den *Errepublikan* oraindik ere argiago azaldu zuen Platonek puntu hau, adibide gisa «ohe esentziala», hots, ohe baten Forma edo Ideia erabiliz: «Jainkoak (...) ohe esentzial bat egin zuen, bat bakarrik; ez zituen bi edo gehiago egin, ez egingo ere (...). Zeren (...) Jainkoak bi baizik egingo ez balitu ere, ez gehiagorik, beste bat azalduko zatekeen, sortutako bi ohe haiek erakusten duten Forma, alegia; eta hura izango litzateke, orduan, eta ez beste biak, ohe esentziala»<sup>20</sup>.

Arrazoibide honek erakusten du Formek edo Ideiek, espazioan eta denboran gertatzen diren prozesu guztietarako (eta gizakiaren historiarako, bereziki) jatorri edo hasierako puntu bat ez ezik, mota bereko gauza sentigarrien arteko antzekotasunen azalpen bat ere eskaintzen diotela Platoni. Gauzak beren artean partekatzen duten bertute edo tasunen batengatik baldin badira elkarren antzekoak, zurtasunagatik, gogortasunagatik edo ontasunagatik, adibidez, bertute edo tasun horrek bakarra beharko du izan, eta guztientzat berdina; bestela ez litzuke berdinduko. Platonen arabera, denek dute parte, zuriak badira, zurtasunaren Forma edo Ideia bakarrean; edo gogortasunarenean, gogorrek badira. Haurrek aitaren ondasunetan eta dohainetan parte hartzen duten zentzuan hartzen dute haiek ere parte; xafra beraren inprimaketa desberdinak baizik ez diren eta, horrenbestez, elkarren antzekoak diren grabatu baten erreprodukzio bereziek originalaren edertasunean parte har dezaketen bezalaxe.

Teoria hau gauza sentigarrien arteko antzekotasunak esplicitzeko pentsatua izateak ez dirudi inolako zerikusirik izan behar denik, lehen ikusian behintzat, historizismoarekin. Badu, ordea; eta, Aristotelek esaten digun bezala, lotura horrexek bultzatu zuen Platon Ideien teoria lantzerantz. Gogoeta horren zirriborrotxo bat eskaintzen ahaleginduko naiz orain, Aristotelek ematen duen laburpena eta Platonen idazlanetan agertzen diren zenbait oharpen batera baliatuz.

Gauza guztiak etengabeko jarioan baldin badaude, ezin esan daiteke haiei buruz ezer behin betikorik. Ezin dugu egiazko ezagutzarik izan haiez, «iritzi» lauso eta engainagarriak baizik, onenean ere. Puntu honek, Platonek eta Aristotelek esanda dakigunez<sup>21</sup>, Heraklitoren ikasle asko kezkatu zituen. Parmenidesez, Platonen aitzindari eta harengan eraginik handiena izan zutenetakoak, irakatsia zuen

arrazoimenaren ezagutza soilak, esperientzian oinarritutako iritzi engainagarriak ez bezala, aldatzen ez zen mundu bat baizik ezin izan zezakeela xedetzat, eta arrazoimenaren ezagutza soilak agerrarazten zuela, agerrarazi ere, mundu hori. Baina gauza suntsikorren munduaren atzean Parmenidesek aurkitu uste zuen errealtate aldaezin eta zatiezinak<sup>22</sup> ez zuen inolako erlaziorik gu bizi eta hiltzen garen mundu honekin. Eta horrenbestez ezin zuen esplikatu.

Horrekin ezin zen Platonen gogoa bete. Aldatuz doan mundu enpiriko honenganako zuen atsekabe eta mespretxuagatik ere, barren-barreanean oso interes handia zuen mundu honetan. Mundu honen gainbeheraren, mundu honen aldaketa bortitzen eta mundu honen zorigaiztoaren ezkutuko arrazoiak agerira atera nahi zituen. Mundu hau salbatzeko bidea aurkitzeko esperantza zuen. Eta sufritzen ari zen mamu-itxurako mundu honen atzean mundu aldaezin, erreal, sendo eta perfektu bat zelako Parmenidesen doktrinak zirrara handia eragin bazion ere, ikuspegi horrek ez zizkion konpontzen arazoak, gauza sentigarrien munduarekin inolako harremanik ez zuenez. Ezagutza nahi zuen Platonek, ez iritzia; aldatzen ez den mundu baten arrazoibidezko ezagutza; baina mundu aldakor hau eta, batez ere, gizarte aldakor hau –aldakuntza politikoak, beren lege historiko bitxiekin– ikertzeko baliagarri izango zen ezagutza bat nahi zuen, batez ere. Politikaren, gizonak gobernatzeko artearen erregezko ezagutzaren sekretua nahi zuen ezagutu.

Baina politikaren zientzia zehatz bat izatea jarioan doan mundu baten ezagutza zehatza bezain ezinezkoa zela ematen zuen; politikaren alorrean ez zegoen gauza finkorik. Nola eztabaida zitekeen inolako politika-gairik «gobernu», «estatu» edo «hiri» gisako hitzen esanahia bera bilakaera historikoaren aldi bakoitzean aldatu egiten baldin bazen? Teoria politikoa politikaren praktika bezain engainagarria, gorabeheratsua eta ezin ulertuzkoa iruditu behar zitzaion Platoni bere Heraklito-zaletasuneko aldian.

Egoera horretan, berebiziko garrantzia izan zuen iradokizun bat jaso zuen Platonek Sokratesengandik, Aristotelesek dioenez. Sokratesi etikako gaiak interesatzen zitzaizkion batez ere; erreformatzaile etiko bat zen, jende guztia bere jokaeren printzipioez gogoeta egitera, haien azalpenak ematera behartzen eta kalaka ematen aritzen zen moralista bat zen. Galdezka aritzen zitzaion jendeari, eta ez zen erraz

gogobetetzen ematen zizkieten erantzunekin. Jaso ohi zuen erantzun tipikoak –modu jakin baten jokatzun badugu modu horretan jokatzeari «zentzuzkoa», edo «komenigarria», «bidezkoa» edo «errukitsua» delako jokatzun dugula horrela–, galdetzen jarraitzera baizik ez zuen bultzatzen: zer den «zentzuzkoa» edo «komenigarria» edo «bidezkoa» edo «errukizkoa» izatea, alegia. Bestela esanda, gauza baten «bertuteaz» galdetzera eramaten zuen. Hala, zenbait lanbide eta tratutan erakusten zen zuhurtasuna edo jakituria aztertzen zuen, esate baterako Sokratesek, jokaera «zuhur» desberdin horiek guztiek berdinak zer zuten bilatzeko, hala, egiaz jakituria zer den edo (Aristotelesek adierazteko zuen modu bera erabiltzeko) haren egiazko *esentzia* zer den aztertzeko. «Normala zen –dio Aristotelesek– Sokratesek gauzen esentzia bilatzea»<sup>23</sup>, gauzaren bertutea edo arrazoia, eta terminoen egiazko esanahia, esanahi aldaezina edo esentziala bilatzea. «Zentzu honetan, Sokrates izan zen definizio unibertsalen arazoa lehendabizi planteatu zuena».

«Justizia», «apaltasuna», «errukia» edo gisako termino etikoak aztertzeko Sokratesen ahalegin horiek zuzen onez konparatu izan dira Askatasunaren kontzeptuaren azterketa modernoekin (Mill-enarekin<sup>24</sup>, adibidez), edo Autoritatearen, edo Gizabanakoaren eta Gizartearen kontzeptuen azterketekin (Catlin-enarekin, adibidez). Ez dago zertan uste izanik Sokratesek, termino horien esanahi aldaezin edo esentzialaren bilaketa horretan, termino horiek pertsonifikatu edo objektu gisa tratatu zituenik. Aristotelesen komentarioak ezetz iradokitzen du, behintzat; Sokrates ez baina Platon izan zela esanahia edo esentzia bilatzeko metodo sokratikoa garatu eta gauza jakin baten egiazko izaera, Forma edo Ideia zehazteko metodo bat bihurtu zuena. Platonek mantendu egin zuen «Heraklitoren doktrina, gauza sentigarri guztiak beti jario-egoeran daudelakoa, eta gauza horiei buruz ezagutzarik ez dagoelakoa», baina Sokratesen metodoan aurkitu zuen zailtasun horietatik ihes egiteko irtenbidea. «Gauza sentigarriak etengabe aldatzen ari direnez, haien definiziorik ezin izan bazitekeen ere», izan zitezkeen beste kategoriatan bateko gauzen definizioak eta haien egiazko ezagutza lortu: gauza sentigarrien bertuteena, hain zuzen. «Ezagutzak edo gogoetak xederik izan behar badute, zerbait desberdina izan beharko du xede horrek, aldatzen ez den zerbait beharko du izan, gauza sentigarriak ez bezalakoa», dio Aristotelesek<sup>25</sup>, eta Platon komentatuz dio «beste era horretako gauzei deitzen zela

hark Formak edo Ideiak, eta gauza sentigarriak desberdinak zirela, hark zioenez, eta haien arabera hartzen zutela izena. Eta Forma edo Ideia baten izen bera duten gauzak, harengandik parte hartuz existitzen direla».

Aristotelesen laburpen hau oso zehazki egokitzen da Platonek berak *Timeon* adierazten dituen arrazoibideekin<sup>26</sup>, eta garbi erakusten du gauza sentigarriak aztertzeke metodo zientifiko egoki bat bilatzea zela Platonen oinarritzko arazoa. Ezagutza arrazional soil bat lortu nahi zuen, eta ez iritzi soil; eta gauza sentigarrien ezagutza soilik lortu ezin zitekeenez, gauza sentigarriekin nolabait lotura bazuen eta, horrenbestez, haiei aplikatu zekiekeen halako ezagutza soil bat lortzen ahalegintzen zen –lehen esan den bezala–. Formen edo ideien ezagutzak betetzen zuen eskaera hori, Formak, izan ere, aita batek bere adin txikiko haurrekin duen loturaren antzekoa baitzuen bere objektu sentigarriekin. Forma zen gauza sentigarrien erantzukizuna zuen ordezkaria, eta eska zekizkiekeen hari argibideak jarioan doan munduari dagozkion garrantzizko gauzei zegokienez.

Gure analisiaren arabera, Formen edo Ideien teoriak hiru funtzio ditu, gutxienez, Platonen filosofian. (1) Guztiz garrantzi handiko baliabide metodologikoa da, hari esker izan baitaiteke ezagutza zientifikorik, eta baita gauza aldakorren munduan aplikagarri izango den ezagutzarik ere, gauza aldakor horien zuzeneko ezagutzarik ez baina iritzia baizik lortu ezin genezakeen arren. Horrela azter daitezke aldatuz doan gizarte baten problemak, eta landu daitezke politikaren zientzia bat. (2) *Aldaketaren* eta gainbeheraren *teoria* guztiz beharrezkorako, sorkuntzaren eta hondamenaren teoriarako eta, batez ere, historiako giltza ematen du. (3) Gizartearen alorrean halako gizarte-ingeniaritza baterako bidea zabaltzen du; eta gizarte-aldakuntzak gelditzeke tresnak sortzeke aukera ematen du, «estatu perfektu» bat diseinatzea iradokitzen baitu, estatuaren Formaren edo Ideiaren hain antzekoa non ezin izango baita hondatu.

(2) arazoa, aldakuntzaren eta historiaren teoria, hurrengo bi kapituluetan, 4.ean eta 5.ean, Platonen soziologia deskriptiboaz, bera bizi den gizarte-mundu aldakorraz ematen duen deskribapenaz eta azalpenaz, dihardutenean, aztertuko da. (3) arazoa, gizarte-aldakuntzak gelditzearena, 6.etik 9.era bitarteko kapituluetan, Platonen programa politikoari buruzkoetan, aztertuko da. (1) arazoa,



Platonen metodologiari dagokiona, kapitulu honetan beronetan aztertu da zertxobait, Aristotelesek Platonen teoriaren historiaz egiten duen komentarioaren laguntzarekin. Azterketa horretarako, ordea, beste oharpen batzuk egin nahi nituzke oraindik.

## VI

Hemen esentzialismo metodologiko izena darabilgu Platonen eta haren jarraitzaile askoren irizpidea, ezagutza soilaren edo «zientziaren» eginkizuna gauzen egiazko natura, hau da, haien errealitate ezkutua edo esentzia zein den jakitea eta deskribatzea dela dioena ezaugarritzeko. Platonen uste berezia zen gauza sentigarrien esentzia beste gauza errealago batzuetan –haien jatorrizko guraso edo Formetan– aurki daitekeela. Geroztiko esentzialista metodologiko askok, Aristotelesek esate baterako, ez zioten erabat jarraitu puntu horretan; baina denak ziren ados Platonekin *esateko* ezagutza soilaren eginkizuna gauzen ezkutuko izaera edo Forma edo esentzia aurkitzea dela. Esentzialista metodologiko horiek guztiak Platonekin ados zetozen, orobat, esateko intuizio intelektualaren laguntzaz aurkitu eta bereiz daitezkeela esentzia horiek; esentzia bakoitzak bere izena berezia duela, eta izen horren arabera deitzen direla gauza sentigarriak; eta esentzia hori hitzez deskriba daitekeela. Eta gauza baten esentziaren deskribapenari «definizio» deitzen diote denek. Esentzialismo metodologikoaren arabera, hiru bide izan daitezke gauza bat ezagutzeko: «Esan nahi dut ezagutu dezakegula gauzaren errealitate aldaezina edo esentzia, ezagutu dezakegula esentziaren definizioa eta ezagutu dezakegula haren izena. Horregatik, bada, bi galdera egin daitezke edozein gauza erreale buruz: eman daiteke izena eta definizioa galdetu, edo eman daiteke definizioa eta izena galdetu». Metodo horren adibide gisa, «bikoiti»-ren esentzia aipatzen du Platonek («bakoiti»-ri kontrajarririk): «Zenbakia (...) zati berdinetan zatitu daitekeen gauza bat izan daiteke. Hala baldin bada, zenbaki hori ‘bikoitia’ izango da; eta ‘zati berdinetan zati daitekeen zenbaki bat’ izango da ‘bikoiti’ izenaren definizioa. Eta izena eman eta definizioa eskatzen zaigunean, edo definizioa eman eta izena galdetzen zaigunean, esentzia berberaz ari gara hitz egiten batean zein bestean, ‘bikoitia’ deitu edo ‘zati berdinetan zati daitekeen zenbaki bat’ deitu». Adibide hori eman ondoren, arimaren egiazko izaerari buruzko «froga» batean aplikatzen du Platonek metodo hori; geroago mintzatuko gara proba horri buruz<sup>27</sup>.

Esentzialismo metodologikoa, hau da, zientziaren helburua esentziak agerira atera eta definizioen bidez haiek deskribatzea delako teoria, haren kontrakoarekin, *nominalismo metodologikoarekin*, kontrajarrita ulertzen da hobeto. Gauza bat egiaz zer den aurkitzen eta haren egiazko izaera definitzen ahalegindu ordez, gauza horrek zirkunstantzia desberdinetan nola jokatzten duen eta, batez ere, haren jokaeran inolako erregularitasunik ikusten den deskribatzen ahalegintzen da nominalismo metodologikoa. Beste modu batera esanda, nominalismo metodologikoak gure esperientziako gauzak eta gertaerak deskribatzea, eta gertaera horien «azalpen» bat ematea, hau da, gertaera horiek lege unibertsalen arabera deskribatzea, hartzen du zientziaren helburutzat<sup>28</sup>. Eta gure hizkuntza, ongi egindako esaldiak eta inferentziak hitz mordo hutsetatik bereizten dituzten hizkuntzaren arauetan batez ere, ikusten du deskribapen zientifikorako tresna nagusia<sup>29</sup>; hitzak eginkizun horretarako tresna lagungarritzat hartzen ditu, beraz, eta ez esentzien izentzat. Nominalista metodologikoak inoiz ez du uste izango «*Zer da energia?*» edo «*Zer da mugimendua?*» edo «*Zer da atomoa?*» eta gisako galderak fisikarako garrantzitsuak direnik; baina garrantzi handia aitortuko die beste era honetako galderei: «Nola bihur daiteke erabilgarri eguzkiaren energia?» edo «Zerk mugiarazten ditu planetak» edo «Zein baldintzatan irradiatzen du argia atomo batek?». Eta «zer da» galderari erantzun baino lehen «nola» galderei erantzun zehatzik eman ezin dakiekeela dioten filosofoei erantzungo die esanez, gehienez ere, nahiago duela bere metodoen bidez irits daitekeen zehaztasun-mailatxo apal hori haiek beren metodoen bidez lortu duten nahaste-borraste pretentsioz betea baino.

Gure adibideak erakusten duenez, nominalismo metodologikoa ia erabat onartua da gaur egun zientzia naturaletan. Gizarte-zientzien problemak, beste aldetik, metodo esentzialistez aztertzen dira gehienetan. Horixe da, nire iritzian, zientzia horien atzeramenduaren arrazoi nagusietako bat. Baina egoera hori nabarmendu duten askok<sup>30</sup> beste iritzi bat dute horri buruz. Horien iritzian metodo-desberdintasun hori beharrezkoa da, eta azterketa-eremu bi horien «izaeraren» «esentziazko» desberdintasuna baizik ez du agerian jartzen.

Iritzi horren alde eman ohi diren arrazoibideek aldaketak gizartean duen garrantzia azpimarratzen dute, eta historizismoaren

beste alderdi batzuk ere azaltzen dituzte. Fisikaria –arrazoibide tipiko bat baizik ez aipatzearren–, energiak edo atomoez bezala, aldatzen badira ere, halako jarraitutasun-maila bat duten objektuez arduratzen da. Hala, gai da izaki aski aldagaitz horiek izaten dituzten aldaketak deskribatzeko, eta ez du esentziak edo Formak edo gisa horretako entitate aldaezinak sortzen edo atzematen jardun beharrik adierazpen zehatzak egiteko oinarri egonkorren bat lortu ahal izateko. Gizarte-ikertzailearen egoera, berriz, oso bestelakoa da. Azterketa-eremu osoa aldatzen zaio. Gizartearen eremuan ez dago entitate iraunkorrik, hartan dena baitago jario historikoaren gorabeheren mende. Nola azter genezake gobernu, esate baterako? Nola identifika genezake, izan ere, gobernu, estatu desberdinetan eta historiako aldi desberdinetan aurkitzen diren gobernu-erakunde desberdinen artean, erakunde horiek guztiek esentziaz berdina den zerbait dutela suposatuta gabe? Erakunde bati gobernu deitzen diogu, baldin eta esentziaz gobernu bat osatzen duela uste badugu, hots, gobernu bat zer den pentsatzeko dugun intuizioarekin ados badator; eta intuizio hori definizio batean formulatu dezakegu. Gauza bera esan daiteke beste entitate soziologiko batzuek ere, «zibilizazioak» esate baterako. Horien esentzia atzeman behar dugu –hala bukatzen da arrazoibide historizista–, eta definizio baten gisa gauzatu.

Arrazoibide moderno hauek antz handia dute, nire iritzian, lehen esan dugun bezala, Aristotelesen arabera, Platon bere Formen edo Ideien teoriara eraman zuten arrazoibideekin. Gauza batean dago aldea: Platonek (ez baitzuen onartzen teoria atomikoa eta ezer ez baitzekien energiaz), fisikako alorrean ere aplikatzen zuen bere doktrina, eta munduari zegokion guztian aplikatzen zuen, horrenbestez. Horren adierazpen garbia da, adibidez, gizarte-zientzietan gaur egun bertan ere Platonen metodoen azterketa gaur-gaurko gaia izatea.

Platonen soziologia eta Platonek soziologiaren eremuan esentzialismo metodologikoa nola baliatu zuen aztertzen hasi aurretik, hala ere, garbi utzi nahi nuke Platonen historizismora eta «estaturik hoberenaz» duen kontzeptura mugatu dudala, hari dagokionez, nire azterketa. Jakinaren gainean jarri beharra dut, bada, irakurlea ezen ez duela espero izan behar Platonen filosofia osoaren azalpen bat, ez duela espero izan behar platonismoaren azalpen «zehatz eta doi» bat. Etsaitasunezko jarrera agerikoa dut historizismoari dagokionez,

historizismoa gauza hutsala, edo hori baino okerragoa, baizik ez delako uste osoan oinarritua. Horrexegatik, oso ikuspegi kritikoa dut platonismoaren ezaugarri historizistei buruz. Platonen filosofia, nire ustez Sokratesengandik datorkion partea batez ere, asko miresten dudan arren, ez dut uste nire egitekoa denik haren jeinuari egin zaizkion ezin konta ahala laudorioei ezer gehitzea. Areago joko nuke filosofia horrek, nire iritzian, dituen alde kaltegarriak suntsitzera. Platonen filosofia politikoaren joera totalitarioa, hori da aztertzen eta kritikatzeko ahaleginduko naizena<sup>31</sup>.

# PLATONEN SOZIOLOGIA

## DESKRIPTIBOA

### 4. Kapituluia: Aldakuntza eta gelditasuna

Platon izan zen zientzialari sozialetan lehenengoetako bat eta eragin handiena izan zuena, zalantzarik gabe. «Soziologia» hitza Comtek, Millek eta Spencerrek erabili zuten zentzuan hartu behar bada, Platon soziologoa izan zen; esan nahi baita arrakastaz aplikatu zuela bere metodo idealista gizakiaren gizarte-bizitzaren eta haren garapenaren legeen eta egonkor izateko baldintzen eta legeen analisian. Platonek eragin handia izan zuen arren, haren irakaskuntzaren alderdi hau ez da askorik nabarmendu. Bi faktorengatik gertatu da, itxuraz, hori. Lehenik eta behin, hain elkarrekin loturik jartzen ditu Platonek bere soziologia eta bere eskakizun etiko eta politikoak, non askotan ez baitira aintzat hartu haren deskribapen-elementuak. Bigarrenik, haren gogoeta asko hainbestetan hartu izan dira gauza jakintzat non onartu egiten baitziren, besterik gabe, jarrera kritikorik batere gabe, beraz. Modu horretan iritsi ziren, batez ere, haren teoria soziologikoak hainbesteko eragina izatera.

Platonen soziologia espekulazio eta gertaeren behaketa zorrotzezko nahaste asmotsu bat da. Haren espekulazio-markoa Formen eta jarioaren eta gainbeheraren, sorkuntzaren eta hondamenaren teoria da, jakina. Baina oinarri idealista horren gainean Platonek eraikitzen duen gizartearen teoria harrigarriro errealista da, Greziako estatu-hirien garapen historikoaren joera nagusiak eta bere garaian izan ziren gizarte- eta politika-indarrak esplikatzekeo gai dena.

### I

Lehen ere egin dugu Platonek gizarte-aldakuntzaz duen teoriaren espekulaziozko eta metafisikazko markoaren laburpen-zirriborro bat. Espazioan eta denboran aldatuz doazen gauzen mundu hau Forma edo Ideia aldaezinen munduaren emaitza da. Eta Forma edo Ideia

horiek aldaezinak, suntsiezinak eta ustelezinak ez ezik, perfektuak, egiazkoak, errealak eta onak dira, gainera; *Errepublikan*<sup>1</sup>, hain zuzen, «iraunarazten duen guztia» bezala definitzen da «ona», eta «txarra», berriz, «suntsitzen edo usteltzen duen edozer». Forma edo Ideia perfektu eta on horiek kopiak –gauza sentigarriak– baino lehenagokoak dira, eta aldatuz doan munduan gertatzen diren aldakuntza guztien jatorrizko guraso edo abiaburuen<sup>2</sup> gisako zerbait dira. Ikuspegi hau gauza sentigarrien munduan gertatzen diren aldakuntza guztien joera orokorra eta noranzko nagusia ebaluatzeko erabiltzen da. Zeren aldakuntza ororen abiapuntua perfektua eta ona baldin bada, aldakuntza ezin izan daiteke perfektutasunetik eta ontasunetik urruntzen den mugimendu bat besterik; ez-perfektutasunera eta txarrera eraman behar du nahitaez, usteltzera, alegia.

Teoria hau xeheago azal daiteke. Zenbat eta antz handiagoa izan gauza sentigarri batek bere Forma edo Ideiarekin, orduan eta gutxiago izango da ustelkorra, Formak berak ustelezinak direnez. Baina gauza sentigarri edo sortuak ez dira kopia perfektuak; hain zuzen ere ezin da kopia perfekturik izan, egiazko errealitatearen imitazio bat baizik ez baita kopia, itxura eta lilura bakarrik, ez egia. Horrela, bada, ez da gauza sentigarriak (bikainenak salbu, agian) bere jatorrizko Formaren antza ezin aldatuzkoa izateko adinakoa duenik. «Erabateko eta betiko aldaezintasuna gauza guztietan jainkozkoea denari baizik ez zaio aitortzen, eta gorputzak ez dira ordena horretakoak»<sup>3</sup> dio Platonek. Gauza sentigarri edo sortu bat –gorputz fisiko bat edo giza arima, esate baterako–, kopia ona bada, baliteke oso gutxi aldatzea hasieran; eta aldaketa edo mugimendurik zaharrena –arimaren mugimendua– «jainkozkoea» da oraindik (bigarren eta hirugarren mailako aldaketak ez bezala). Baina aldaketa orok, denik eta txikiena izanda ere, desberdin egingo du, eta bikaintasuna galaraziko dio, horrenbestez, Formaren antz gutxiagoizango duenez. Horrela, aldagarriago bihurtzen da aldaketa bakoitzean, eta endekagarriago orobat, «haren mugieztasunaren eta gelditasunaren kausa den» Formatik geroz eta gehiago urruntzen denez, Aristotelesek, Platonen doktrina parafraseatuz, dioten bezala: «Gauzak Forman parte hartuz sortzen dira, eta Forma galduz endekatzen». Endekatze-prozesu hori, hasieran geldia eta gero bizkorragoa dena –gainbeheraren eta erorikoaren legea– modu ikusgarrian deskribatzen du Platonek *Legeak*, bere elkarrizketa handietako azkenean. Pasarte honetan giza arimaren patuaz dihardu batez ere, baina Platonek

garbi uzten du «ariman partekide diren» gauza guztientzat balio duela, eta horrenbestez izaki bizi guztiak sartzen ditu horretan. «Ariman partekide diren gauza guztiak aldatzen dira –idazten du–, eta aldatzen ari diren bitartean patuaren ordenak eta legeak eramaten ditu. Zenbat eta txikiagoa izan beren izaeraren aldaketa, orduan eta txikiagoa beren gradu-mailaren galera-hasiera. Baina aldaketa handitu ahala, eta harekin batera inikitatea handitu ahala, erori egiten dira: amildegira eta infernuko leizeetara erortzen. (Pasarte horretan aurrerago, «bertute-maila bereziki altua duen arima bat, bere gogoz (...), jainkozko bertutearekin elkertasunean badago, guztiz bertutetsu bihurtu eta goragoko maila batera igotzeko» aukera ere aipatzen du Platonek. Bere burua patuaren lege orokorretik salba dezakeen –eta agian beste batzuk ere salba ditzakeen– salbuespenezko arimaren arazoa 8. artikuluan aztertuko da). Zerbait lehentxeago, *Legeak* lanean, honela laburtzen du Platonek bere aldakuntzaren legea: «Aldakuntza, gauza txar batena salbu, gauza bati gerta dakiokkeen arriskurik makurrena da beti, zeinahi delarik ere, dela urtaro aldaketa, dela haize aldaketa, dela gorputz-erregimenarena, edo arimaren izaerarena». Eta enfasi handiagoa emateko jarraitzen du: «Baieztapen honek gauza guztietarako balio du, gauza txarren salbuespen bakarrarekin, oraintxe esan dudan bezala». Laburtuz, bada, Platonek irakasten duenaren arabera, *aldakuntza txarra da, eta gelditasuna, jainkozkoa*.

Ikusten dugunez, Platonen Formen edo ideien teoriaren arabera, joera bat dago jarioan doan munduaren bilakaeran. Mundu horretan gauza guztien endekagarritasunak etengabe handituz joan behar duelako legea da joera horren ondorioa. Ez da, beraz, endekapen orokor geroz eta handiago baten lege zurrun bat, endekagarritasun geroz eta handiago batena baizik; esan nahi baita endekatzeko arriskua edo probabilitatea handitzen dela, baina ez dela baztertzen, salbuespen gisa, beste zentzuan ere bilakaerak gerta daitezkeenik. Horrela bada, azkeneko aipamenotan adierazten den bezala, gerta daiteke oso arima zintzo batek aldakuntzari eta gainbeherari aurre egitea, eta gauza txar bat, hiri gaiztotu bat, adibidez, aldatu eta hobetzea. (Aurreramendu horrek nolabait baliorik izan dezan, iraunkor bihurtzen ahaleginduko beharko genuke, geroztiko aldakuntza oro geldiarazten, alegia).

*Timeon* ageri den espezieen jatorriaren historia guztiz ados dago Platonen teoria orokor honekin. Historia horren arabera, gizona,

animalia guztietan gorena dena, jainkoak sortua da; gainerako espezieak harengandik datoz, usteltze eta endekatze prozesu batez. Lehendabizi, gizon batzuk –koldarrak eta gaiztoak– emakume bihurtuz endekatzen dira. Jakintzarik ez dutenak, pausoz pauso, beheragoko mailako animalia bihurtzen dira. Txoriak –dio Platonek– beren zentzumenez gehiegi fidatzen diren gizaki kaltegabe edo lasaiegietatik datoz; «lehorreko abereak filosofia interesatzen ez zaien gizonetatik datoz»; eta arrainak, eta itsaskiak orobat, «gizonik ergelen, tontoen eta makalenen endekatzaz datoz»<sup>4</sup>.

Garbi dago gizarteari eta haren historiari ere aplika dakiekeela teoria hau. Hala espikatzten du Hesiodoren<sup>5</sup> bilakaera legea, gainbehera historikoaren legea, hain zuzen. Azkeneko kapituluan laburtu den Aristotelesen komentarioa sinetsi behar baldin bada, Formen edo Ideien teoria eskakizun metodologiko bat betetzeko sartu zuen jatorrian, ezagutza soil edo arrazionalaren eskakizuna betetzeko, hain zuzen, zeina ezinezkoa baita jarioan doazen gauza sentigarrien kasuan. Orain ikusten dugu teoria ez dela horretara mugatzen. Eskakizun metodologiko horiek betez gainera, *aldakuntzaren teoria* bat ematen du. Gauza sentigarri guztien jarioaren noranzkoa azaltzen du, eta, horrenbestez, gizakiak eta gizarteak erakusten duten degeneratzeko joera historikoa ere bai. (Eta gehiago ere egiten du; 6. kapituluan ikusiko dugun bezala, Formen teoriak eragiten du Platonen eskakizun politikoen joera ere, eta baita haiek betetzeko medioak ere). Platonen filosofia eta baita Heraklitorena ere, nik uste dudana bezala, beren esperientzia sozialetik, eta batez ere beren klase arteko gerren esperientziatik, eta beren mundu soziala desegiten ari zelako sentipen etsigarritik sortuak baldin baziren, ulertzekoa da zergatik jokatu behar zuen Formen teoriak hain garrantzizko eginkizuna Platonen filosofian, ohartu zenean horren bidez esplika zitekeela endekapenerako joera. Pozez hartuko zuen teoria hori igarkizun ezin asmatuzko haren irtenbidetzat. Heraklito ez zen gauza izan bilakaera politikoen joeraren gaitzespen etiko zuzen bat formulatzeko; Platonek, berriz, bere Formen teoriaren bidez, Hesiodoren gisa, iritzi pesimista bat izateko oinarri teorikoa aurkitu zuen.

Platonek soziologo gisa duen handitasuna ez datza, ordea, gizartearen endekapenaren legeari buruzko espekulazio abstraktu eta orokorretan, haren oharpenen aberastasunean eta xehetasunean



eta haren intuizio soziologikoaren zorrotasun txundigarrian baizik. Berak baino lehen inork ikusi gabeko gauzak, gure garaian baizik berriro ikusten jakin ez direnak, ikusten jakin zuen. Aipa daitezke, adibide gisa, gizartearen jatorrizko hasieraren teoria, patriarkatu tribalari buruzkoa eta, oro har, gizarte-bizitzaren bilakaeran aldi tipikoak zehazteko ahalegina. Platonen historizismo soziologiko eta ekonomikoaren beste adibide bat, bizitza politikoaren eta bilakaera historikoaren *oinarri ekonomikoa* azpimarratzeko ahalegina da; gero Marxek biziberrituko zuen berriro teoria hori, «materialismo historikoaren» izenaz. Beste adibide bat Platonen iraultza politikoen lege guztiz interesgarrian aurkitu daiteke; lege horren arabera, iraultza bat izateko agintari-klaseak (edo «eliteak») ez du batasunik izan behar; lege hori da Platonek aldakuntza politikoak geldiarazi eta gizartean oreka sortzeko baliabideez egiten duen analisiaren oinarria; lege hori oraindik aspaldi ez dela aurkitu dute berriro totalitarismoaren teoriariek, Paretok batez ere.

Orain zehazkiago aztertuko ditugu puntu hauek, hirugarrena batez ere, iraultzaren eta orekaren teoriarena.

## II

Platonek gaiok aztertzen dituen elkarriketak hauek dira, ordena kronologikoan: *Errepublika*, askoz ere geroagoko beste elkarriketa bat, *Estatu-gizona* (edo *Politikaria*) deitua, eta *Legeak*, bere lanetan azkena eta luzeena. Desberdintasun txikitxo batzuk salbu, adostasun handia dago elkarriketa horien artean; zenbait zentzutan elkarren paraleloak baitira, eta beste batzuetan elkarren osagarri. *Legeetan*<sup>6</sup>, esate baterako, greziar historiaurretik historiarako inolako etenik gabeko igarotzearen kontaketa bidez aurkezten du gizarteren gainbehera eta erorikoa; *Errepublikan* haren paralelo diren pasarteetan berriz, gobernuaren bilakaeraren eskema sistematiko bat ematen du, hartan baino era abstraktuago batean; *Politikariak*, aldiz, oraindik ere modu abstraktuagoan, gobernu moten sailkapen logiko bat eskaintzen du, gertaera historikoen aipamen gutxi batzuk baizik eman gabe. *Legeetan* ere oso garbi formulatzen da ikerketaren alderdi historizista. «Zein da estatuaren arketipoa edo jatorria?», galdetzen du hartan Platonek, galdera hori beste honekin lotuz: «galdera honi erantzuteko modurik egokiena ez ote da (...) estatuak, aldatu ahala, dela

hoberantz dela okerrerantz nola hazten diren ikustea?». Baina doktrina soziologikoen barruan, badirudi itxuraz Platon kezkatu zuen zailtasun espekulatibo huts batek eragina dela desberdintasun handi nagusi bakarra. Bilakaeraren abiapuntutzat egoera perfektu eta, horrenbestez, endekaezin bat harturik, zaila gertatzen zitzaion gauza guztiak abian jartzen dituen lehenengo aldaketaren, Gizakiaren Erorikoaren, azalpen bat ematea<sup>7</sup>. Hurrengo kapituluan aztertuko dugu Platonek arazo horri irtenbide bat emateko egin zuen saioa; lehendabizi, ordea, haren gizartearen bilakaeraren teoriaren ikuspegi orokor bat emango dugu.

*Errepublikaren* arabera, gizartearen jatorrizko edo lehen forma eta, aldi berean, estatuaren Forma edo Ideiaren antzik handiena duena, «estaturik hoberena», gizonik jakintsuen eta jainkozkoenen gobernua da. Hiri-estatu hori hain hurbil dago bikaintasunetik non nekez ulertzen baita nola gerta litekeen aldatzea. Baina aldaketaren bat gertatu da, eta, harekin, Heraklitoren borroka hasi, mugimendu oro gidatzen duen indarra, alegia. Platonen arabera, interes egoistek, eta batez ere norberekoikeriazko interes material edo ekonomikoek eragindako barneko borrokak, gerra zibilak dira «gizarte-dinamikaren» indar nagusia. Marxen formula –«orain arte izan diren gizarte guztien historia klase-borrokaren historia da»<sup>8</sup>– ia Marxenarekin bezain ongi egokitzen da Platonen historizismoarekin. Lau aldi garrantzizkoenak, «endekapen politikoaren historian mugarri» izan direnak, eta aldi berean «existitzen diren estatuen aldaera nagusiak»<sup>9</sup> direnak, ordena honetan deskribatzen ditu Platonek: lehenik eta behin, estatu guztiz bikainaren ondoren, «trimarkia» edo «timokrazia» dator, ohorea eta ospea nahi duten nobleen gobernua, alegia; bigarrenik, oligarkia, familia aberatsen gobernua; «ondoren, demokrazia sortu zen», askatasunaren aginpidea, legerik ez izatea, alegia; eta, azkenik, «tirania...», hiriaren laugarren eta azken gaixotasuna»<sup>10</sup>.

Azken oharpen honetatik aise suma daitekeenez, gaixotasun bat bailitzan ikusten du Platonek historia –gizartearen gainbeheraren historia baita harentzat–: gaixoa gizartea da; eta, geroxeago ikusiko dugun bezala, estatu-gizonak medikua behar du izan (eta alderantziz), sendagilea, salbatzailea. Gaixotasun baten bilakaera tipikoaren deskribapenak gaixo guzti-guztientzat beti balio ez duen bezalaxe, Platonen gizartearen gainbeheraren teoria historikoak ere ez zuen hiri guzti-guztien bilakaera azaltzeko gai izateko asmorik. Gainbehera

konstituzionalaren forma nagusiak sortzen hasi ziren bilakaera originala eta gizarte-aldakuntzaren bilakabide tipikoa deskribatzea zuen helburua<sup>11</sup>. Hala ikusten dugu bilakaera-lege batek gobernatutako aldi historikoen sistema bat finkatu nahi izan zuela Platonek; beste era batera esanda, gizartearen teoria historizista bat finkatu nahi izan zuen. Ahalegin hori Rousseauk hartu zuen berriro, eta Comtek eta Millek, eta Hegelek eta Marxek modan jarri; baina, Platonen garaian eskura zegoen ebidentzia historikoa kontuan hartuz gero, aise ikusiko da haren aldi historikoen sistema, historizista moderno hauen beste edozein sistema bezain ona zela. (Historiak eraman duen bidearen balorazioan datza desberdintasun nagusia. Platon aristokratak kondenatu egiten zuen deskribatzen zuen bilakaera; autore moderno hauek, berриз, txalotu egiten zuten, historiaren aurreramenduaren lege bat dagoela sinesten zutelako).

Platonen estatu perfektua zehazki aztertu baino lehen, estatuaren hondamenera bideko lau formen arteko igarobidean arrazoi ekonomikoek eta klase-borrokak jokatzten duten paperaz egiten duen analisiaren zirriborro labur bat azalduko dugu. Estatu perfektuak bere hondamen-bidean izaten duen lehenengo forma, timokrazia edo noble handinahien aginpidea, Estatu perfektuaren oso antzekoa da, Platonek dioenez, ia alderdi guztietan. Esan beharra dago Platonek zehazki identifikatzen duela estatu-formarik onen eta zaharren hori Esparta eta Kretako konstituzio dorikoarekin, eta bi aristokrazia tribal horiek zirela, egiaz, Grezia barruan, existitzen ziren bizitza politikoko formarik zaharrenak. Haien instituzioez Platonek ematen duen deskribapen bikainaren parterik handiena, hain zuzen, timokrazia hain antzekoa den estatu hoberen edo perfektuaz ematen duen deskribapenean ematen du. (Espartaren eta estatu perfektuaren arteko antzaren doktrina horren bidez, «Espartaren mito handia» deituko genukeenaren, hau da, Espartako konstituzioaren eta Espartako bizimoduaren gailentasunaren mito iraunkor eta eraginkorraren propagandagilerik arrakastatsuenetako bat bihurtu zen Platon).

Estatu perfektu edo idealaren eta timokraziaren arteko desberdintasun nagusia zeran datza: timokrazia baduela aldakortasun-puntu bat; behinola bateraturik egondako agintari-klase patriarkala banatuta dago orain, eta batasun-falta horrexek eramaten du hurrengo urratsera, oligarkia bihurtuz endekatzerara. Batasun-falta hori

handinahikeriak sortzen du. «Lehenik –esaten du Platonek timokrata gazteari buruz–, amari entzungo dio bere senarra agintaria ez delako kexuka (...)»<sup>12</sup>. Orduan handinahi bihurtzen da, eta nabarmentzako irrika sortzen zaio. Baina hurrengo aldaketa eragiten duten eragile nagusiak gizartearen zekenkeria- eta lehia-joerak dira. «Timokrazia oligarkia nola bihurtzen den deskribatu behar dugu –dio Platonek– (...) Itsuak ere ikusiko luke (...) Altxorrek hondatzen du konstituzio hau. (Timokratak) beren diruaren erakuskeria egiten eta eralgitzen hasten dira lehendabizi, eta horretarako legeak nahasten eta ez betetzen hasten dira, beraiek eta beren emazteak (...); eta elkarren lehian ahalegintzen dira, gainera, horretan». Horrela sortzen da, beraz, gizarte-klaseen arteko lehenengo liskarra: bertutearen eta diruaren artekoa, edo aspalditik finkatuta dagoen soiltasun feudalaren eta aberastasun-bide berrien artekoa. Aberatsek «hitzartutako kopuru baterainoko baliabiderik ez duten guztiak kargu publikoak izatetik baztertzen dituen lege bat ezartzen dutenean, erabat burutzen da oligarkiarako igarobidea. Aldaketa hori armen indarrez inposatzen da, mehatxuak eta xantaiak aski ez badira (...)».

Oligarkia ezartzen denean, oligarken eta gizarte-klaserik txiroenen arteko gerra zibil estalizko egoera batera iristen da: «gorputz gaixo bat (...) batzuetan bere buruarekin borrokan egoten den bezalaxe (...) halaxe egoten da hiri gaixoa ere. Gaixotu egiten da, eta aitzakiarik arinenarekin bere buruaren kontra gerran hasten da, alderdi batek edo besteak kanpotik, batek hiri oligarkiko batetik, besteak demokrazia batetik, laguntzarik lortzen badu. Ez al da, bada, estatu gaixo hori gerra zibiletan lehertzen, aldian behin, kanpotik laguntzarik ez izanda ere?»<sup>13</sup>. Gerra zibil horrek sortzen du demokrazia: «Orduan jaiotzen da demokrazia (...) pobreak gailentzen direnean, batzuk hilez (...), beste batzuk erbesteratuz, eta gainerakoekin herritartasun-eskubideak eta kargu publikoak izateko eskubideak, baldintza berdinetan, partekatuz».

Platonek demokraziaz ematen duen deskribapen hori Atenasko bizitza politikoaren eta Periklesek, Platon baino hiru bat urte lehenago, oraindik ere gaingitu ez den modu batean formulatu zuen kredo demokratikoaren parodia bizi baina arras etsaia eta bidegabeya da. (Periklesen programa aurrerago aztertuko da, 10. kapitulu<sup>14</sup>). Platonen deskribapena propaganda politikoko lan bikain bat da, eta aise ikusiko

dugu nolako kaltea egin duen, kontuan hartzen badugu nola Adam batek, *Errepublikaren* aztertzaile bikain eta haren argitaratzaileak, adibidez, ez duen lortzen Platonek bere jaiotzako hiriaz egiten duen salakuntzari aurre egitea. «Platonek gizaki demokratikoaren sorreraz egiten duen deskribapena –idazten du Adamek<sup>15</sup>– literatura mota guztietan, antzinakoan zein modernoan, idatzi den zatirik bikainen eta ederrenetako bat da». Eta idazle berak jarraitzen duenean esanez «demokrata gizarteko kameleoia bezala definitzen duenean, *betiko margotzen duela horrela*», garbi ikusten dugu Platonek arrakasta izan zuela pentsalari hau demokraziaren kontrako bihurtzen behintzat, eta pentsatzen hasi beharra dugu ea zenbateko kaltea ez ote duen eragin haren idatzi pozoigarriak hain indartsuak ez diren buruei kontrako irizpiderik gabe aurkeztu zaienean...

Badirudi Platonen estiloa, Adamen esaera bat erabiltzeko<sup>16</sup>, «gogoeta, irudi eta hitz jasoz betetako ibai» bat bihurtzen denean, haren arrazoibidearen zarpak eta piltzarrak, edota, oraingo kasu honetan bezala, arrazoibide arrazionalen erabateko falta, estaltzeko mantu baten behar larriagatik egiten duela askotan. Arrazoibideen ordeztiraina erabiltzen du, libertatea ilegalkeriarekin berdinduz, askatasuna lizentziarekin eta legearen aurrean berdin izatea desordenarekin berdinduz. Demokratak pertsona lizun eta zekentzat, lotsagabe, legegabe eta mutiritzat, harrapari basati eta beldurgarritzat, apeta guztiak bete zaletzat, plazererako eta behar gabeko gutizia zikinatarako baizik bizi ez diren pertsonatzat deskribatzen ditu. («Piztiek bezala betetzen dute sabela», Heraklitok esan bezala). «Erokeriari erreberentzia (...), neurritasunari koldarkeria (...); eratasunari eta gastutan neurrizkoa izateari zekenkeria eta zakarkeria»<sup>17</sup> deitzen diotela eta abar salatzen die. «Eta badira horrelako beste begirune-falta asko ere –jarraitzen du Platonek, bere irain erretorikozko uholdea baretzen hasten denean–; eskola-maisuak beldurra die ikasleei eta lausengatu egiten ditu (...), eta zaharrek laineza ematen diete gazteei (...) garratzak edo despotikoak direlako itxura ez emateagatik». (Eta Platonek, Akademiako Nagusiak, jartzen du hori Sokratesen ahoan, ahazturik hura ez zela inoiz maisua izan, eta aguretu ondoren ere inoiz ez zuela eman garratza edo despotikoa zenik. Sokratesek atsegin zuen, ez gazteei laineza ematea, bere kide edo lagun gisa tratatzea baizik, Platon gaztea tratatu zuen bezala, adibidez. Platoni dagokionez, badugu zergatik pentsatu ez zegoela bere ikasleei «laineza emateko»

eta haiekin gaiak eztabaidatzeko Sokrates bezain prest). «Baina (...) –jarraitzen du Platonek– azokan erosi diren esklaboak, gizonezkoak zein emakumezkoak, gauza guzti-guztietan beren jabeak bezain aske bihurtzen direnean (...) orduan iristen da askatasunaren gehiegikeria horren guztiaren gailurra (...) Eta zer izaten da hori guztia pilatzearen ondorioa? Hiritarren bihotzak hain samurrak bihurtzen direla non esklabotza bezalako edozer gauza ikusi hutsak gogaitu egiten baititu eta ez baitute onartzen inor haren mende jartzetik (...) eta hala esklaboek ez dute nagusirik beren gainean». Hemen, nolana ere, Platonek goratarre egiten dio bere jaiotzako hiriari, nahi gabe bada ere. Atenasko demokraziaren garaipen handienetakoen artean betiko geratuko da esklaboak gizalegez tratatu izana, eta, Platonen beraren eta Aristotelesen propaganda gizagabeagatik ere, esklabotza ezeztatzetik oso gertu egon izana, hark lekukotasuna ematen duen bezala<sup>18</sup>.

Askosaz meritu handiagokoa da, nahiz eta gorrotoak inspiratua izan, Platonek tiraniaren eta, batez ere, hartarako igarobideaz, egiten duen deskribapena. Platonek behin eta berriro dio berak ikusitako gauzak deskribatzen dituela<sup>19</sup>; zalantzarik ez dago, beraz, Dionisio Zaharra, Sirakusako tiranoaren gortean izandako esperientziak aipatzen dituela. Demokraziatik tiraniarako aldaketa aise gertatzen da, Platonek dioenez, estatu demokratikoan aberatsen eta pobreen arteko klase-aurkakotasuna esplotatzen dakien eta bere defentsarako bizkartzain-guardia bat edo gudaroste bat osatzea lortzen duen herri-buruzagi bat sortzen denean. Hasieran askatasunaren defendatzailetzat goratzen zuten berak, berehalaxe egiten ditu esklabo; eta orduan haren alde borrokatu behar dute «tiranoak bata bestearen ondoren probokatu behar dituen gerretan (...) jendeari jeneral baten beharra duela sentiarazi behar diolako»<sup>20</sup>. Tiraniarekin iristen da estatu-formarik zitalena.

*Politikari*an gobernu mota desberdinen aurrekoaren oso antzeko azterketa bat aurki daiteke; Platonek «tiranoen eta erregeen, oligarkien eta aristokrazien eta demokrazien jatorria»<sup>21</sup> aztertzen du han. Hemen berriro aurkitzen dugu azalpen bera: existitzen diren gobernu-formak estatuaren egiazko eredu edo formaren, estatu perfektuaren, esaten denez Kronosen garaietan, Zeusen aitaren garaietan existitu zen imitazio guztien ereduaren kopia hondatuak baizik ez dira. Hemen, ordea, Platonek sei era bereizten ditu estatu andeatuen artean; baina desberdintasun horrek ez du garrantzirik, batez ere gogoratzen badugu

Platonek *Errepublikan*<sup>22</sup> esaten duela han aztertzen diren lau motak ez direla guztiak, eta badirela bitarteko aldiak ere. *Politikarian* lehendabizi hiru gobernu mota, gizon bakarraren gobernua, gutxi batzuen eta askorena, bereiziz iristen da sei mota horietara. Hiru gobernu mota horiek bina motatan banatzen dira orduan, bata bestea baino hobea eta bestea txarra, «egiazko original bakarraren» antzinako legeak kopiatuz eta gordez hura imitatzen duen ala ez begiraturik<sup>23</sup>. Horrela, bada, hiru forma kontserbadore edo legezko eta hiru forma erabat gaiztotu edo legegabe bereizten ditu: monarkia, aristokrazia eta demokraziaren forma kontserbadorea dira, merituen arabera ordenaturik, legezko imitazioak. Baina demokrazia legegabe bilakatzen da, eta gero, oligarkiaren, gutxi batzuen gobernu legegabearen bidez, bakarraren gobernu legegabe bilakatuz hondatzen da, tirania bilakatzen da, alegia, zeina baita, Platonek *Errepublikan* dioen bezala, guztietan txarra.

Bilakaeraren azken egoera nahitaez beti tirania zertan izanik ez duela, partez *Politikariako* historiaren haria errepikatzen duen eta beste parte batez harekin lotzen den *Legeetako* pasarte batean<sup>24</sup> adierazten du Platonek. «Emadazue tirano gazte batek gobernatzen duen estatu bat —dio Platonek *Politikarian*—; izan dezala legelari handi baten garaikide izateko zoria, eta eman diezaiola suerteak hura topatzeko aukera. Zer gehiago egin lezake jainko batek zoriontsu egin nahi duen hiri baten alde?». Horrela erreformatu daiteke tirania, estatutik zitalena. (Puntu honetan bat dator lehenago aipatu dugun *Legeetako* oharpenarekin, non esaten baita aldakuntza oro txarra dela, «gauza txar baten aldaketa salbu». Zalantza gutxi dago Platonek legegile handia eta tirano gaztea aipatzen dituenean, bere burua eta tirano gazteekin egindako esperimentuak, Dinonisio Gazteak Sirakusaren gain ezarritako tirania erreformatzeko egindako ahaleginak batez ere, zituela gogoan. Geroago aztertuko ditugu zoritxarreko esperimentu horiek).

Platonek bilakaera politikoez egiten duen analisiaren helburu nagusietako bat aldaketa historiko guztiak gidatzen dituen indarra egiaztatzea da. *Legeetan* helburu hori kontuan hartuta antolatu da zehazki azterketa historikoa: «Ez al dira denbora horretan milaka eta milaka hiri sortu (...), eta ez al da horietako bakoitza gobernu mota guztietatik igaro? (...) Aurki dezagun, bada, ahal badugu, hainbeste aldaketaren zergatia. Badut itxaropena bide horretatik konstituzio

horien jaiotzaren sekretua eta beren aldaketena argitu ahal izango dugula»<sup>25</sup>. Ikerketa horien emaitza gisa, iraultza politikoak oro gidatzen dituen indarra, barneko batasun-falta, klaseen interes ekonomikoen kontrakotasunak bultzatutako klase arteko gerra delako lege soziologikoa aurkitzen du. Baina oinarritzko lege horrez Platonek ematen duen formulazioa aurrerago doa. Platonek behin eta berriro dio, izan ere, gobernari klasearen baitako matxinadak baizik ezin dezakeela klase hori aginpidea galtzeraino ahuldu. «Konstituzio orotako aldaketak gobernari-klasearen baitan sortzen dira beti, salbuespenik gabe, eta klase horretan batasun-falta agertzen denean bakarrik»<sup>26</sup>; horrela adierazten da *Errepublikan*: eta honela dio *Legeetan* (*Errepublikako* pasarte hori gogoratuz seguru asko): «Nola suntsi daiteke erresuma bat, edo bestelako edozein gobernu mota, bere gobernariaren arteko norbaiten eraginez ez bada? Ahaztu egin ahal dugu, bada, zer esaten genuen orain dela egun batzuk gai honi buruz ari ginela?». Lege soziologiko hau da, batasuna desagiteko arrazoi gertagarrienak interes ekonomikoak direlako oharpenarekin batera, Platonen iritzian, historiaren giltzarria. Baina bada gehiago ere. Hauxe da, orobat, oreka politikoa ezartzeko, hots, aldakuntza politikoak gelditzeko, behar diren baldintzez egiten duen analisiaren giltzarria ere. Platonen iritzian baldintza horiek ongi betetzen ziren antzinako garaietako estaturik bikainen edo perfektu hartan.

### III

Platonek estatu perfektuaz ematen duen deskribapena progresista baten programa utopikoa balitz bezala interpretatu izan da normalean. *Errepublikan*, *Timeon* eta *Kritiasen* behin eta berriro erreplikatzeko duen arren antzinako garai zaharra deskribatu baizik ez duela egiten, eta *Legeetan* dituen pasarte paraleloak gorabehera – *Kritiasen* helburu historikoa agerikoa da –, etorkizunaren deskribapen estali bat eman nahi izan zuela uste izan da askotan. Nire iritzian, ordea, esaten zuena esan nahi zuen Platonek, eta haren estatu hoberenaren ezaugarri asko, *Errepublikako* Bigarren eta Laugarren Liburuan deskribatzen diren bezala, batez ere (eta berdin gizarte primitiboaz *Politikarian* eta *Legeetan* ematen dituen deskribapenak ere), deskribapen historikoak<sup>27</sup> edo historiaurrearen deskribapenak izateko asmoz idatziak dira. Baliteke horrek ez balio izatea estatu hoberenaren ezaugarri guztietarako. Filosofoen erreinuari dagokionez, esate



baterako (*Errepublikako* V.-VII. liburuetan deskribatzen da), Platonek berak dio Formen edo Ideien denboraz kanpoko munduaren, «Zeruko Hiria» ezaugarria baizik ezin daitekeela izan. Geroago aztertuko ditugu haren deskribapenaren elementu horiek, nahita ez-historikoak direnak, Platonen eskakizun etiko-politikoekin batera. Aitortu beharra dago, jakina, konstituzio primitibo edo zaharren deskribapen horretan ez zuela haien berri zehatzik eman nahi izan; ongi zekien, jakin ere, ez zuela behar adina datu horrelako asmo bati onez buru emateko. Platonek saio serio bat egin zuen hala ere, nire iritzian, gizarte-bizitzaren antzinako forma tribalak ahalik eta ongien deskribatzeko. Ez dago arrazoirik hori zalantzan jartzeko, ahalegin horrek xehetasun askotan arrakasta izan zuela kontuan harturik, batez ere. Nekez izan zitekeen bestela, Platonek Kreta eta Espartako antzinako aristokrazia tribalen deskribapen idealizatu batetik atera zuenez koadro hori. Bere intuizio soziologiko zorrotzaren bitartez, garbi ikusi zuen, zaharrak izatez gainera, fosilizatuak, geldituak zirela forma horiek; oraindik ere forma zaharrago baten erlikiak zirela. Eta, hala, ondoriotzat atera zuen forma zaharrago horiek egonkorragoak izan zirela, forma finkoagoak zirela. Guztiz antzinakoa eta, horrenbestez, oso ona eta oso egonkorra zen estatu horren deskribapenean ahalegin berezi bat egin zuen argi gera zedin nola mantendu zen zatiketetatik libre, nola saihestu zen klase arteko gerra, eta nola mugatu zen gutxieneko mailara eta nola eduki zen kontrolpean interes ekonomikoen eragina. Horiek dira, beraz, Platonek estaturik hoberenaz egin zuen deskribapenaren arazo nagusiak.

Nola konpontzen du Platonek klaseen arteko borroka ekiditeko arazoa? Progresista izan balitz, klaserik gabeko, berdintasunezko gizarte baten ideia bururatuko zitzaiokeen; Atenasen baziren, izan ere, garai hartan berdintasunaren aldeko joera indartsuak, Platonek berak Atenasko demokraziaz egiten duen parodiak erakusten digunez. Baina Platon ez zegoen etorkizunerako estatu bat eraikitzeko irrikan, lehenago izandako estatu bat berreraikitzeko baizik: Espartako estatuaren jatorria, inondik ere klase gabeko gizartea izan ez zena, hain zuzen. Esklabotza zegoen estatu bat zen, eta, horrenbestez, klaseen arteko bereizkuntzarik zurrunean oinarritzen da Platonen estatu perfektua. Kasta-estatu bat da. Klaseen arteko borroka ekiditeko arazoa ez da konpontzen klaseak ezeztatuz, agintarien klaseari aurre egin ezin zaion gailentasun bat emanez baizik. Espartan bezala, Platonen

estatuan agintarien klaseari baizik ez zaio uzten armak erabiltzen, hark baizik ez du eskubide politikorik edo bestelako eskubiderik, hari bakarrik ematen zaio hezkuntza, hau da, hiriaren giza artaldea edo giza ganadua kontrolatzeko artean trebatzen espezializatutako irakaskuntza bat. (Egiaz, erabateko nagusitasun horrek zertxobait gogaitzen du Platon; beldur da klase horretako kideek ez ote dituzten «nahigabetuko ardiak», haien artilea aprobetxatzera mugatu orde, eta ez ote diren «otsoak bezala portatuko, zakurrak bezala portatu orde»<sup>28</sup>. Problema au aurreraxeago aztertuko da, kapitulu honetan). Agintarien klasea baturik dagoen bitartean, ezin erronkarik izan daiteke haien autoritatearen kontra, eta, horrenbestez, ezin izan daiteke klase arteko borrokarik.

Platonek hiru klase bereizten ditu bere estatu perfektuan: zaintzaileak, haien laguntzaile armatuak edo gudariak eta langile-klasea. Baina, izatez, bi kasta baizik ez dira: kasta militarra (agintari armatu eta eskolatuek osatua) eta mendeko armagabe eta eskolatu gabeak, giza artaldea; zeren zaintzaileak ez baitira kasta bereizi bat, gudaririk zaharren eta jakintsuenak baizik, laguntzaileenartetik mailaz jasoak. Platonek agintarien kasta bi kasetan, zaintzaileetan eta laguntzaileetan, banatzen badu, eta langileen klasean halako banaketarik egiten ez badu, bere interesa agintarietara mugatzen delako gertatzen da hori, batez ere. Langileak, merkatariak eta abar ez zaizkio batere interesatzen; giza ganadua baizik ez dira, eta agintarien klasearen premia materialak betetzea baizik ez da haien eginkizuna. Platonek gehiago egiten du oraindik: gizarte-klase horrentzat eta horren arazo hutsaletarako legeak ematea debekatu egiten die bere agintariei<sup>29</sup>. Horrexegatik da hain urria klase apalenei buruz dugun informazioa. Baina Platonen isiltasuna ez da erabat etenik gabea. «Ez al daude bada astolangileak –galdetzen dio behin bere buruari–, adimenter txinparta bat bera ere ez dutenak eta gizartearen barruan onartuak izatea merezi ez dutenak, baina lan zakarretarako gorputz indartsuak dituztenak?». Oharpen lazgarri hori leuntzeko asmoz, Platonek bere hirian esklaborik ez duela onartzen komentatu izan denez, iritzi hori okerra dela esango dut hemen. Egia da Platonek ez duela inon aztertzen esplizituki zein estatus izango duten esklaboek bere estatu perfektuan, eta egia da, halaber, hobe litzatekeela «esklabo» *izena* saihestea, eta langileei «eusle» edo «behargin» *deitu* beharko litzaikeela, Platonek dioenez. Baina propagandarako egiten du hori. Inon ere ez du egiten

iradokizunik txikiena ere esklabotzaren instituzioa ezeztatu behar dela edo arindu egin behar dela esateko. Alderantziz baizik, Platonek mespretxua baizik ez du esklabotza ezeztatzeko mugimenduaren aldezle diren Atenasko demokrata «bihotz samurreko» guztientzat. Eta garbi adierazten du bere ikuspegia, timokrazia, bigarren estatirik perfektuenaz, estatu perfektuenari jarraitzen dion hurbilenekoaz, egiten duen deskribapenean. Honela dio timokrataz: «Esklaboak ankerkeriaz tratatzeko joera izango du, zeren ez baita gai ongi hezitako gizonak mespretxatuko lituzkeen bezala mespretxatzeko». Baina timokraziak ematen duen hezkuntza baino hoberik hiri perfektuan baizik aurki ezin daitekeenez, beharturik gaude ondorioz ateratzera ezen Platonen hiri perfektuan ere badirela esklaboak, eta ez dituztela ankerkeriaz tratatzen, baina bai behar bezala mespretxatzen. Horrenbestez, esklaboei dien erdeinuaren arabera, Platonek ez du gehiago lantzen puntu hau. Ondorio hau guztiz berresten du *Errepublikako* pasarte batek; pasarte horretan Platonek argi eta garbi kritikatzten du greziarrek beste greziar batzuk esklabo egiteko duten ohitura, eta zehazki onartzen du barbaroak esklabo egitea, eta aholku bat ematen die «gure hiritarrei» –hau da, hiri perfektuko hiritarrei–: «greziarrek orain greziarrekiko jokatzten duten moduan jokatzeko barbaroekiko». Eta ikuspegi hori are gehiago berresten du *Legeen* edukiak, eta hartan esklaboei buruz ageri den jarrera gizagabeagoak.

Agintarien klaseak baizik ez duenez aginpide politikoa, giza artaldea arriskutsu bihurtzea eragotziko duten muga batzuen barruan mantentzeko aginpidea ere barne, agintari-klasearen batasuna mantentzera mugatzen da estatua mantentzeko arazo guztia. Nola gordetzen da agintarien batasun hori? Trebakuntzaren bidez eta beste eragin psikologiko batzuen bidez, baina batasuna galtzera eraman lezaketen interes ekonomikoak ezabatuz batez ere. Abstinentzia ekonomiko hori komunismoa sartuz lortzen eta kontrolatzen da, hau da, jabetza pribatua, metal bitxien jabetza batez ere, ezeztatuz. (Metal bitxiak edukitzea debekatuta zegoen Espartan). Komunismo hori agintarien klasera mugatzen da, hura bakarrik mantendu behar baita zatiketarik gabe; mendekoen arteko liskarrek ez dute merezi kontuan hartzerik. Jabetza oro jabetza komuna denez, emakumeen eta haurren jabetzak ere komuna izan behar du, era berean. Agintarien klaseko kideek ez dute gai izan behar beren seme-alabak edo beren gurasoak identifikatzeko. Familia suntsitu egin behar da, edo, hobeto

esan, gudari-klase osoa hartzeraino zabaldu behar da. Bestela familia barruko leialtasunak zatiketa-bide bihur litezke; horregatik, bada, «hiritar bakoitzak familia batekoak balira bezala eduki behar ditu beste guztiak»<sup>30</sup>. (Ideia hori ez zen ematen duen bezain berria ez ematen duen bezain iraultzailea ere; gogoan izan behar ditugu Espartan ezarrita zeuden familia-bizitzaren pribatutasunaren murrizketak eta otordu pribatuaren debekua, Platonek «otordu komunen» instituzioa izenez behin eta berriro aipatua). Baina emakumeen eta seme-alaben jabetza komuna bera ere ez da aski agintarien klasea arrisku ekonomiko guztietatik salbu edukitzeko. Garrantzi handiko gauza da joritasuna zein pobrezia, biak saihestea. Bata zein bestea arriskutsuak dira batasunerako: pobrezia, jendea bere premiak betetzeko etsi-etsian edozein medio erabiltzera bultzatzen duelako; joritasuna, oparotasunetik sortzen direlako aldakuntza gehienak, aberastasunak metatzeak esperimentu arriskutsuak egiteko aukera ematen duelako. Urritasun handietarako eta aberastasun handietarako aukerarik uzten ez duen komunismo batek baizik ezin ditzake mugatu gutxineko batera interes ekonomikoak, eta, horrela, agintari-klasearen batasuna bermatu.

Horrela, Platonen hiri perfektuko agintarien kastaren komunismoa haren aldakuntzaren oinarritzko lege soziologikotik ondoriozta daiteke; nahitaezko baldintza da haren ezaugarri nagusia den egonkortasun politikoa izan dadin. Baina garrantzi handiko baldintza bada ere, ez da aski. Agintarien klasea egiaz baturik senti dadin, tribu bat balitz bezala senti dadin, hau da, familia handi bat balitz bezala senti dadin, klase barruko kideen arteko loturak bezain premiazkoa da klaseaz kanpotiko presioa. Agintarien eta mendekoen arteko leizea sakonduz eta zabalduz ziurta daiteke presio hori. Zenbat eta bortitzagoa izan mendekoak desberdinak eta guztiz arraza apalago batekoak direlako sentipena, orduan eta indartsuagoa izango da agintarien artean batasun-sentipena. Bide horretatik, bada, oinarritzko printzipioa finkatzera iristen gara –zalantza pixka baten ondoren baizik adieraziko ez bada ere–, klaseen artean ez dela nahasketarik izan behar, alegia<sup>31</sup>: «Klaseen arteko ukitze oro edo klase batetik bestera aldatze oro –dio Platonek– krimen handi bat da hiriaren kontra, eta gaiztakeriarik okerrentzat salatu behar da». Baina bistan da justifikatu beharra dagoela klaseen artean horren banakuntza zurruna izatea, eta hori justifikatzeko ahalegina agintariak mendekoak baino goragoko

mailakoak direlako aldarrikapenean baizik ezin daiteke oinarritu. Horrela, bada, agintariak hiru zentzutan –arrazaz, hezkuntzaz eta balio-eskalaz– mendekoak baino askoz ere hobeak direlako aldarrikapenean oinarrituta justifikatzen du bere klase-banaketa. Platonen balorazio moralak –estatu perfektuko agintarienen berdinak direnak, jakina– 6., 7. eta 8. kapituluetan aztertuko dira; hemen, beraz, Platonek bere agintari-klasearen jatorriaz, hazkuntzaz eta hezkuntzaz adierazten dituen ideia batzuk baizik ez ditugu deskribatuko. (Ideia horiek deskribatzen hasi aurretik, hala ere, nire konbentzimendua azaldu nahi nuke gehiagotasun pertsonalak –dela arrazazkoa, intelektuala, morala zein hezkuntzazkoa– ezin duela balio abantaila politikoak erreklamatzeko oinarri gisa, gehiagotasun hori ziur baieztatu ahal badaiteke ere. Gaur egun, herrialde zibilizatuetakoa jende gehienak onartzen du arrazazko gehiagotasuna mito bat dela; baina gauza egiaztatua balitz ere, horrek ez luke sortu behar eskubide politiko berezirik, goi-mailako pertsonen erantzukizun moral bereziak sortu beharko balizkie ere. Antzeko eskakizunak egin beharko litzaizkieke intelektualki, moralez eta hezkuntzaz gehiago direnei ere; eta nahitaez beharturik nago pentsatzera zenbait intelektualistak eta zenbait moralistak egiten dituzten kontrako eskakizunek haien hezkuntzak zein arrakasta gutxi izan duen baizik ez dutela erakusten, beren mugez eta beren fariseismoaz ohartun egiteko ere balio izan ez dienez).

#### IV

Platonek bere agintari-klasearen jatorriaz, hazkuntzaz eta hezkuntzaz adierazten dituen iritziak ulertu nahi baldin baditugu, ez ditugu ahaztu behar gure analisiaren bi puntu nagusiak. Lehenik eta behin, oso kontuan eduki behar dugu iraganeko hiri bat ari dela berreraikitzen Platon, baina hiri horrek baduela lotura bat orainarekin, eta haren ezaugarri batzuk ikus daitezkeela oraindik, existitzen diren estatu batzuetan, Espartan, adibidez; eta, bigarrenik, hiri horren egonkortasuna lortzeko baldintzak ezagutu nahiz ari dela berreraikitzen hiri hori, eta egonkortasun horren bermeak agintarien klasearen baitan bilatzen dituela Platonek, klase horren batasunean eta indarrean, hain zuzen.

Agintari-klasearen jatorriari dagokionez, esan daiteke estatu perfektua bera baino lehenagoko aldi bat aipatzen duela Platon

*Politikarian*, «gizonen artzaina Jainkoa bera zen eta gizonak (...) gaur egun piztiak gobernatzen dituen bezala gobernatzen zituen garai bat. Orduan ez zegoen emakumeen eta seme-alaben jabetzarik»<sup>32</sup>. Hau ez da artzain onaren simulakroa; Platonek *Legeetan* esaten duena kontuan harturik, hori baino zentzu literalagoan hartu behar da hau. Lan horretan esaten zaigunez, izan ere, gizarte primitibo hori, lehenengo hiri perfektua baino lehenagokoa dena, patriarka baten mende dauden mendiko artzain nomadez osatua da: «Gobernua –dio Platonek lehenengo hiria baino lehenagoko aldi horri buruz– (...) zaharrenaren aginpide gisa sortu zen; hark bere aitarengandik eta amarengandik heredatzen zuen bere autoritatea; gainerako guztiek txori aldra baten moduan jarraitzen zioten, erresuma guztietan bidezkoena den autoritate eta erregetza patriarkal hark gobernatutako horda bakar bat osatuz era horretan». Tribu nomada horiek Peloponesoko hirietan kokatu ziren –esaten digu Platonek–, Espartan batez ere, eta «doriarrak» deitu ziren. Hori nola gertatu zen ez zaigu garbi azaltzen, baina aise ulertzen da zergatik den Platon horren uzkur hori azaltzeko, «kokatze» hori, izatez, inbasio bortitz bat izan zela iradokitzen baitugu. Horixe baita, ezagutzen dugunez behintzat, doriarrak Peloponesoan kokatu zireneko egiazko historia. Arrazoi guztiak ditugu, beraz, uste izateko ezen historiaurreko gertaeren deskribapen serio bat egin nahi izan zuela Platonek bere historian; ez doriarren arraza gailenaren deskribapena bakarrik, baizik eta baita haien giza artaldearen, hau da, jatorrizko biztanleen jatorriarena ere. Errepublikako pasarte paralelo batean, konkistaren beraren deskribapen mitologiko baina oso egoki bat eskaintzen digu Platonek, «lurretik jaioen», hiri perfektuko agintari-klasearen jatorriaz diharduenean. (Lurretik jaioen mitoa 8. kapituluaz aztertuko dugu berriro, beste ikuspuntu batetik). Hona nola deskribatzen den haien garaipenezko martxa, merkatariek eta langileek lehenetik sortua duten hirirantz: «Lurretik jaioak armatu eta trebatu ondoren, horra non doazen, zaindarien agindupean, hirira iristen diren arte. Ondoren inguru guztia aztertzen dute, beren kanpamentua non kokatu lekurik egokiena bilatzeko: bertako biztanleak, inor legegari obeditzeko nagitzen bada ere, mendean edukitzeko eta artegiaren gainera otsoen moduan etor litezkeen kanpoko etsaiak uxatzeko punturik egokiena». Beti eduki behar da gogoan horda guduzale konkistatzaile batek herri sedentario bat menderatzen duen ipuin labur baina garaipenezko hau (*Politikarian* kokatzea gertatzen den

aldiaren aurreko aldiko mendiko artzain nomadekin identifikatzen da horda hori), agintari onak, jainkozkoak zein erdi-jainkozkoak, gizonen artzain patriarkalak direla, eta egiazko politika-antzea, gobernatzeko antzea, halako artzaintza gisako bat dela, hau da, giza artaldea manejatu eta mendea edukitzeko artea dela Platonek behin eta berriro zergatik errepikatzen duen interpretatzen denean. Honen guztiaren argitan aztertu behar dugu Platonek laguntzaileen hazieraz eta trebakuntzaz egiten duen deskribapena: «artzain-zakurrak artzainarentzat bezain esaneko agintarieintzat».

Laguntzaileen hazkuntza eta hezkuntza, eta horrenbestez Platonen estatu perfektuko agintari-klasearena, armak erabiltzeko eskubidea bezala, klase-sinbolo bat da, eta klase-abantaila bat, horrenbestez<sup>33</sup>. Eta hazkuntza eta hezkuntza ez dira sinbolo hutsak, klase-gobernuaren tresnak baizik, armak bezala, eta beharrezkoak gobernu horren egonkortasuna ziurtatzeko. Platonek ikuspuntu horretatik soilik aztertzen ditu, hots, indar handiko arma politiko gisa, giza artaldea gidatzeko eta agintari-klasea elkartzeko baliagarri diren tresna gisa.

Helburu horretarako, garrantzi handiko gauza da klase nagusiak goi-mailako arrazatzat sentitzea bere burua. «Zaintzaileen arrazak garbi iraun behar du»<sup>34</sup> dio Platonek (haur-hilketaren alde), harrezkero hainbeste aldiz errepikatu den arrazakeriazko argudioa, animalien hazkuntzan gizakiena baino ere kontu handiagoz egiten delakoa, darabilelarik. (Haur-hilketa ez zen Atenasen indarrean zegoen instituzio bat; Platoni, Espartan eugenesia asmoz egiten zutela ikusirik, antzinakoa izan behar zuela iruditu zitzaion, eta gauza ona, horrenbestez). Esperientzia handiko abere-hazleak zakurrak, zaldiak edo txoriak hazteko erabiltzen dituen printzipio berberak, nagusien arraza hazteko ere berdin-berdinak aplikatzeko eskatzen du Platonek. «Ez al zaizue iruditzen gure txorien edo zakurren arraza berehala degeneratuko litzatekeela, horrela haziko ez bagenitu?», arrazoitzen du Platonek; eta hortik ateratzen du ondorioa «printzipio berak aplikatu behar direla giza arrazari dagokionez». Zaintzaile bati edo laguntzaile bati eska dakizkiokeen arraza-ezaugarriak ardi-zakur bati eska dakizkiokeenak dira, zehazki. «Gure gudari-atletek (...) zakur zaintzaileak bezalakoak behar dute izan», eskatzen du Platonek, eta galdetzen du: «Egiaz ez dago inolako alderik gazte adoretzu baten eta

arraza oneko zakur baten artean, zaintzen erne egoteari dagokionez?». Zakurraren miresmen sutsu horretan, zakurrarengan halako «egiazko izaera filosofiko» bat antzemateraino iristen da Platon; zeren «ikasteko zaletasuna ez al da jarrera filosofikoaren berdin-berdina?».

Zaintzaileak eta laguntzaileak izaera gogorra eta aldi berean izaera onbera izan behar dutela, horra Platonek topatzen zuen zailtasun nagusia. Garbi dago ankerra izateko hazi behar direla, «edozein arriskuri gogo ausart eta garaiezin batez aurre egingo badiote». Nolanahi ere, «horrelako izaera izan behar baldin badute, zer egin elkarren kontra edo gainerako hiritarren kontra bortitzak izan ez daitezen?»<sup>35</sup>. Zinez, «munstrokeria hutsa izango litzateke artzainek, zakurrek bezala ez baina otsoek bezala jokatzuz, ardiei eraso egiten dieten zakurrak erabiliko balituzte». Arazo hau garrantzitsua da oreka politikoaren edo, hobeto, estatuaren egonkortasunaren ikuspegitik, zeren Platon ez baita fidatzen klase desberdinen arteko indarren oreka batez, ez bailitzateke egonkorra izango. Ez du zentzurik agintarien klasea, haren aginpide arbitrarioak eta gogortasuna, mendekoek kontrako indarra izanez kontrolatzeak, zeren klase nagusiaren gehiagotasunak inork zalantzan jartzen ez duela jarraitu behar baitu. Klase nagusia kontrolatzeko onar daitekeen modu bakarra auto-kontrola da, beraz. Agintarien klaseak abstenentzia ekonomikoa praktikatu behar duen bezala, hau da, mendekoen gehiegizko esplotazio ekonomikotik ihes egin behar duen bezala, mendekoekiko harremanetan gogorregi jokatzetik ere ihes egiteko gai izan behar du. Hori, ordea, bere izaeraren gogortasuna bere eztitasunaz orekatuz baizik ezin lor daiteke. Platonen iritzian oso arazo serioa da hau, «izaera gogorra izaera eztiaren erabat kontrakoa denez». Platonen bozeramaleak, Sokratesek, nahastuta dagoela esaten du, harik eta berriro zakurra gogoratzen duen arte. «Ongi hazitako zakurrak otzanak izaten dira beren lagunekin eta ezagunekin, baina etsai amorratuak arrotzekin». Frogatuta geratzen da, horrenbestez, «gure zaintzaileei eman nahi diegun izaera ez dela naturaren kontrakoa». Arraza nagusi bat hazteko helburua ezarrita geratzen da, beraz, eta bistan dago lor daitekeela. Hau dena estatua egonkor izan dadin behar diren baldintzen analisitik atera da ondorioz.

Platonen hezkuntzaren helburua horixe da zehazki. Agintarien izaeran oldarkortasun- eta otzantasun-elementuak nahasiz estatua egonkortzeko helburu politiko soilak. Greziarren arteko goi-mailako



klaseko hurrei irakasten zitzaizkien bi diziplinak, hau da, gimnastika eta musika (azken hau hitzaren zentzurik zabalenean hartuta, literatura ikasketa guztiak ere barnean sartuta), izaeraren bi elementuekin, oldarkortasunarekin eta otzantasunarekin lotzen ditu Platonek. «Ez duzue ikusi –galdetzen du<sup>36</sup>– nola aldatzen den pertsona baten izaera gimnastikan soilik entrenatzen bada, musikarik gabe, edo alderantziz entrenatzen bada? (...) Gimnastikaz soilik arduratuz gero, normalean izan beharko luketena baino oldarkorragoak egiten dira gizonak, eta musikaz soilik arduratuz gero, bigunegiak egiten dira (...). Gure iritzian, berriz, bi izaera horiek konbinatu behar dituzte gure zaintzaileek (...). Horregatik diot jainkoren batek eman dizkiela gizonei bi arte horiek, musika eta gimnastika; eta horien helburua ez da batak arimari eta besteak gorputzari zerbitzatzea, bi hari nagusiak modu egokian adostea baizik», arimaren bi elementuen artean, otzantasunaren eta oldarkortasunaren artean, harmonia ezartzea alegia. «Hori da gure hezkuntza eta trebakuntza sistemaren zirriborroa», esaten du Platonek bere analisiaren bukaeran.

Platonek, arimako elementu amultsua arimaren jarrera filosofi-koarekin berdintzen badu ere, eta filosofiak *Errepublikaren* azkeneko zatietan hain paper nagusia izango badu ere, ez du inolako joerarik sentitzen arimaren alderdi amultsuaren alde, musikazko hezkuntzaren edo literaturazko hezkuntzaren alde, alegia. Bi elementu horiek orekatzeko inpartzialtasun hori are nabarmenagoa da, kontuan hartzen bada guztiz murrizketa zorrotzak ezartzen dituela, horrexegatik, hezkuntza literarioari dagokionez, bere garaian Atenasen ohikoa zenaren aldean. Hori, bistan da, Atenasko ohituren aldean Espartakoak nahiago izateko zuen joeraren parte bat baizik ez da. (Kreta, bere beste eredua, Esparta bera baino musikaren aurkakoagoa zen<sup>37</sup>). Platonek hezkuntza literarioari dagokionez proposatzen dituen printzipioak konparazio soil batean daude oinarrituta. Espartak, Platonek ikusten zuenez, gogortxoegi tratatzen zuen giza artaldea; ahulezia-sintoma bat<sup>38</sup>, edota are ahulezia onartzen delako sintoma bat da hori, eta agintarien klasea hondatzen hasi delako sintoma bat, horrenbestez. Atenas, alderantziz, liberalegia eta bigunegia zen esklaboak tratatzeko moduan. Espartak gimnastikari garrantzi handiegia ematen ziola, eta Atenasek, jakina, musikari ematen ziola garrantzi handiegia adierazteko froga gisa erabili zuen hori dena Platonek. Kalkulu soil horrek aukera erraza eman zion bere iritzian estatu perfektuko hezkuntzan bi elementu horien egiazko neurria edo

egiazko konbinazioa zein izan zitekeen deskribatzeko, eta hala bere hezkuntza-politikaren printzipioak ezartzeko. Atenasen ikuspegitik, zer eta, Espartan estatuak literatura-gai guztien gainean zuen kontrol estuaren ereduari oso estu jarraituz literaturazko hezkuntza oro itotzea<sup>39</sup> nahi zuen esan horrek. Olerkia ez ezik, musika ere, hitz horren zentzu arruntan, zentsura zurrun batez behar ziren kontrolatu, eta estatuaren egonkortasuna sendotzera bideratu behar ziren bata zein bestea, gazteak beren klase-diziplinaren ohartunago egiteko<sup>40</sup> eta, horrenbestez, klase- interesen zerbitzuan jartzeko prestuago bihurtzeko. Areago, Platonek ahaztu egiten du gazteak baketsuago egitea dela musikaren eginkizuna, zeren gazteak ausartago, oldarkorrago bihurtuko dituzten musika motak eskatzen baititu. (Platon atenastarra zela kontuan harturik, musikaz –zentzurik estuenean– ematen dituen argudioak ia sinetsi ere ezinezkoak iruditzen zaizkit, beren intolerantzia sinetzeriaz bete horrekin, bere garaiko kritika eskolatuagoarekin alderatuz gero batez ere<sup>41</sup>. Baina gaur egun bertan ere musikari asko daude haren alde, hark musikari ematen dion garrantzi handia, hau da, musikari tresna politiko gisa aitortzen dion indarra losintxagarri iruditzen zaielako, agian. Gauza bera esan daiteke hezitzaileez, eta gehiago oraindik filosofoez, filosofoei eman nahi baitie Platonek aginpidea; 8. kapituluaz aztertuko dugu eskaera hori).

Arimaren hezkuntza gidatzen duen printzipio politiko berak, hau da, estatuaren egonkortasuna gordetzeak, gidatzen du gorputzaren hezkuntza ere. Horren helburua Espartako berbera da. Atenasko hiritarrak edozertara egokitzeko moduan hezten ziren arren, agintari-klaseari estatuaz kanpotik edo estatu barrenetik sortutako etsaien kontra borrokan ekiteko prest dauden gudari profesional gisako hezkuntza emateko eskatzen du Platonek. Bi lekutan esaten du bi sexuetakoa haurrak «zaldi gainean gerra ikusten den lekuraino eraman behar direla, eta, arriskurik gabe egin baldin badaiteke, gudura bertara eraman behar direla, eta odola probarazi behar zaiela; ehiza-zakur gazteekin egiten den bezalaxe»<sup>42</sup>. Idazle moderno batek gaur egungo hezkuntza totalitarioaz ematen duen deskribapena –«mobilizazio modu areagotu eta etengabe» baten moduan definitzen du– ezin hobeto egokitzen da Platonen hezkuntza-sistema honekin.

Hona, bada, Platonen estaturik hoberen edo antzinakoenaren, bere giza ganadua artzain jakintsu baina zaildu batek bere artalde

bezalaxe –ez ankerkeria gehiegiz baina bai behar den mespretxuaz– tratatzen duen hiriaren teoriaren laburpen bat. Espartako gizarte-instituzioen eta haien egonkortasunerako eta ezegonkortasunerako baldintzen azterketa gisa, eta tribu-bizitzaren forma zurrun eta primitiboagoak berreraikitzeo ahalegin gisa, oso deskribapen bikaina da, zinez. (Kapitulu honetan deskribapenezko alderdia baizik ez da kontuan hartu. Alderdi etikoak aurrerago aztertuko dira). Platonen lanaren parte handi bat, normalean espekulazio mitologiko edo utopiko soiltzat hartu izan dena, deskribapen eta analisi soziologiko gisa interpreta daitekeela iruditzen zait. Leku batean kokatuta dagoen biztanle talde bat menderatzen duten gudari-horda garaileen mitoa hartzen badugu, adibidez, soziologia deskribatzailearen ikuspegitik oso ongi burutua dela aitortu beharko dugu. Platonek eskubide osoa izango luke aginpide politiko zentralizatu eta organizatu gehienak horrelako konkista batetik sortuak direla dioen<sup>43</sup> estatuaren jatorriaren teoria moderno interesgarri baten (asmo zabalegiko teoria beharbada) aurrekaritzat aitor dezagun. Baliteke Platonen lanetan era honetako beste deskribapen asko ere izatea, orain arte aurkitu ditugunez gainera.

## V

Laburtuz, bada, bizitzea suertatu zitzaion gizarte-mundu aldakorra ulertzeko eta interpretatzeko ahaleginean, soziologia historiko sistematiko xehe eta zehatz bat garatzera behartu zen Platon. Hala pentsatu zuen bere garaian existitzen ziren estatuak Forma edo Ideia aldaezin baten kopia dekadenteak zirela. Estatuaren Forma edo Ideia hori berreraikitzen, edo, besterik ez bazen, haren ahalik eta antzik handiena zuen gizarte bat deskribatzen ahalegindu zen. Berreraikuntza horiek egin ahal izateko material gisa, antzinako tradizioekin batera, Esparta eta Kretako –Grezian aurkitu ahal izan zituen gizarte-bizitzaren formarik zaharrenetako– gizarte-instituzioez egin zituen azterketen emaitzak erabili zituen, antzinagoko tribu-gizarteen forma zurrundutzat hartu baitzituen instituzio horiek. Baina material horretaz guztiaz behar bezala baliatu ahal izateko, printzipio bat behar zuen, existitzen ziren erakundeen ezaugarri on, jatorrizko edo antzinakoak eta haien gainbehera-sintomak elkarrengandik bereizi ahal izateko. Printzipio hori iraultza politikoen legean aurkitu zuen; lege horren arabera, izan ere, agintarien klasearen zatiketa da,

arazo ekonomikoez ardura gehiegi izateaz gainera, gizarte-aldaketa ororen iturburua. Estatu perfektua, beraz, zatiketa eta gainbehera ekar zezaketen hazi eta elementu guztiak ahalik eta modurik guztiz eta erradikalenean erauziko ziren moduan behar zen berreraiki; esan nahi baita Espartako estatuaren ereduaren arabera eraiki behar zela, agintari-klasearen batasuna, klase horren abstinentzia ekonomikoak, haren hazkuntzak eta haren trebakuntzak bermatua, ez hausteko baldintzak kontuan hartuz.

Existitzen diren gizarteak estatu ideal baten kopia hondatuak balira bezala interpretatuz, Platonek marko teoriko bat eta praktikan aplikatzeko aukera ugari eman zien Hesiodok gizakiaren historiari zituen iritzi aski gordinei. Errealismo aski nabarmeneko teoria historizista bat landu zuen, gizartearen aldakuntzen kausa Heraklitoren zatiketari eta klase-borroketari kokatzen zuena, faktore horiek hartu baitzituen historia bultzatzen eta aldi berean hondatzen duten indartzat. Printzipio historizista horiek Greziako hiri-estatuaren Gainbeheraren eta Erokikoaren historiari aplikatu zituen, demokrazia, afeminatu eta usteldutzat deskribatuz, kritikatzeko batez ere. Eta –gaineratu daiteke– geroago, *Legeetan*<sup>44</sup>, Pertsiar Inperioaren Gainbeheraren eta Erokikoaren historia batean ere aplikatu zituen printzipio horiek, era horretan inperioen eta zibilizazioen Gainbehera eta Erorikozko dramatizazio-sail bati hasiera emanez. (O. Spengleren *Mendebaldearen Gainbehera* ezaguna da, beharbada, horietan okerreana, baina ez azkena<sup>45</sup>). Hau dena gizarte tribalaren hondamenaz izan zuen esperientzia azaltzeko eta arrazionalizatzeko ahalegin gisa, ahaleginik zirrargarriena bezala interpreta daiteke, nik uste; Heraklito aldakuntzaren lehenengo filosofia garatzera eramanearen antzeko esperientzia, hain zuzen.

Baina Platonen soziologia deskribatzailearen analisi hau osatu gabe dago oraindik. Estatuaren Gainbeheraren eta Erokikoaren istorio hauek eta geroztiko ia istorio guztiek badituzte beste bi ezaugarri gutxienez, oraindik aztertu ez ditugunak. Gainbehera zihoazen gizarte horiek halako organismo baten moduan irudikatzen zituen, eta gainbehera prozesua zahartze prozesu baten moduan. Eta gainbehera ongi merezitakoa zela uste zuen, gainbehera morala, arimaren gainbehera eta erorikoa, gizarte-gorputzarenarekin batera gertatzen den zentzuan. Horrek guztiak garrantzi handiko papera jokatzen du

Platonen lehenengo aldaketaren teorian: Zenbakiaren eta Gizakiaren Erorikoaren Historian. Teoria hau, eta Formen eta Ideien doktrinarekin duen lotura, hurrengo kapituluan aztertuko dira.

## 5. Kapituluak: Natura eta Konbentzioa

Ez zen Platon izan gertaera sozialei ikerketa zientifikoaren espirituaz heldu zien lehena. Gizarte-zientziaren hasiera Protagorasen belaunaldiraino, bere buruari «sofista» deitu zioten pentsalari handi haietan lehenengoaren belaunaldiraino atzeratu behar da gutxienez. Gizakiaren ingurumenean bi elementu desberdin –ingurumen naturala eta ingurumen soziala– bereizi beharra ulertu izanak markatzen du hasiera-puntu hori. Nekez egiten eta ulertzen den bereizkuntza bat da, gaur egun bertan ere gure pentsamenduan oraindik garbi ezarrita ez dagoela kontuan hartzen badugu. Beti jarri izan da zalantzan, Protagorasen garaitik bertatik hasita. Badirudi gutako gehienok berebiziko joera dugula gure ingurumen sozialaren berezitasunak «naturalizat» hartzeko.

Gizarte primitibo tribal edo «itxi» baten jarrera magikoaren ezaugarrietako bat zera da: eguzkiaren irteera, urtaroen zikloa eta izadiaren antzeko erregularitasun nabarmenak bezain itzuriezinezkoak balira bezala sentitzen diren tabu aldaezin, arau eta ohiturazko zirkulu xarmatu batean<sup>1</sup> bizi dela. Eta «gizarte itxi» magiko hori egiaz desegin denean baizik ezin daiteke garatu «izadiaren» eta «gizartearen» arteko desberdintasunaren ulermen teoriko bat.

### I

Garapen hori analizatu ahal izateko, oso ongi atxiki behar da garrantzi handiko bereizkuntza bat. Bereizi beharra baitago, alde batetik, (a) *lege naturalak* edo izadiaren legeak, eguzkiaren, ilargiaren eta planeten mugimenduak, urtaroen segida eta abar deskribatzen dituzten legeak, edo grabitatearen legea edota termodinamikaren legeak, esate baterako, eta, beste alde batetik, (b) *arauzko legeak* edo arauak, edo debekuak eta aginduak, hots, jokabide batzuk debekatzen edo exijitzen dituzten arauak; horren adibideak dira hamar aginduak edo Parlamentuko kideak aukeratzeko prozedura arautzen duten legezko arauak, edo Atenasko konstituzioa osatzen duten legeak.

Gai hauen azterketa askotan bereizkuntza hori lausotzeko joera batek kutsatzen duenez, ez da gauza txarra izango horri buruz zertxobait luzatzea. (a) erako lege batek –lege naturalak– aldaketarik ez duen erregularutasun zurrun bat deskribatzen du, egiaz izadian betetzen dena (eta, hala bada, egiazko baieztapen bat da legea) edo ez dena betetzen (eta, hala bada, faltsua da legea). Izadiaren lege bat egia ala gezurra den ez dakigunean, eta gure segurtasun-falta nabarmendu nahi dugunean, «hipotesia» deitzen diogu askotan. Naturaren legea ezin aldatuzkoa da; ez du salbuespenik. Hain zuzen ere, lege hori gezurtatzen duen zerbait gertatu dela konbentzitzen bagara, ez dugu esaten salbuespena denik, edo legea aldatu denik, gure hipotesia gezurtatu egin dela baizik, zeren frogatuta geratu baita ustezko erregularutasun zurrun hura ez zela egiaz halakoa, edo, beste era batera esanda, ustez izadiaren legea zena ez zela egiaz izadiaren legea, baieztapen faltsu bat baizik. Izadiaren legeak aldaezinak direnez, ezin daitezke ez hautsi ez betetzera behartu. Gizakiaren kontroletik kanpora daude, gure helburu teknikoetarako erabil baditzaiegu ere, edota, behar bezala ezagutzen ez ditugulako edo kontuan hartzen ez ditugulako, arazo larritan sar bagaitezke ere.

Hori dena gutziz bestela da (b) erako legeetara bagoaz, arauzko legeetara bagoaz, alegia. Arauzko lege bat, dela legez agindua dela agindu moral bat, behartu dezakete gizonek betetzera. Baina alda daiteke. Eta esan daiteke, agian, ona dela edo txarra dela, zuzena edo okerra dela, onargarria dela edo ez dela; baina metaforaz baizik ezin esan daiteke «egiazkoa» edo «faltsua» dela, zeren ez baitu gertaera bat deskribatzen, gure jokaerarako zuzentarauak adierazten baizik. Mimirik edo garrantzirik batere baldin badu, orduan hautsi ahal izango da; eta hautsi ezin baldin badaiteke, orduan alferrikakoa eta garrantzirik ez du. «Daukazun dirua baino gehiago ez gastatu» garrantzi handiko arauzko legea da; legez zein moralez izan daiteke garrantzitsua, eta, lege hori hain sarri hausten denez, horrexegatik da are beharrezkoagoa. «Ez atera diru-zorrotik han daukazun dirua baino gehiago» esanez gero, badirudi, adierazteko moduagatik, arauzko lege bat dela; baina inori ez litzaioke buruan sartuko halako arau bat sistema moralaren edo lege-sistemaren garrantzi handiko parte denik, ezin baita hautsi. Arauzko lege esanguratsu bat betetzen baldin bada, giza kontrolari zor zaio beti: gizakiaren ekintzei eta erabakiei. Zigorrek ezartzeko erabakiaren ondorioa izango da normalean, legea hausten dutenak zigortzeko edo horrelakorik egiten ez uzteko erabakiaren ondorioa.

Nire iritzian, eta beste pentsalari askorenean, gizarte-zientzialari askorenean batez ere, (a) zentzuko legeen, hau da, izadiko erregulartasunak deskribatzen dituzten adierazpenen eta (b) zentzuko legeen, hau da, debeku edo aginduen gisako arauen arteko bereizkuntza hori oinarri-oinarrizkoa da, eta bi lege mota horiek izena besterik ez dute berdina. Iritzi hori, ordea, ez da inola ere orokorki onartua; alderantziz baizik, pentsalari askok uste du badirela zenbait arau – debeku edo agindu– «naturalak» direnak, (a) zentzuko lege naturalen arabera ezarriak direlako zentzuan. Hala diote, esate baterako, legezko arau batzuk gizakiaren izaeraren arabera direla, eta, horrenbestez, lege psikologiko naturalen arabera direla (a) zentzuan, eta beste lege-arau batzuk izan daitezkeela gizakiaren izaeraren kontrakoak; eta jarraitzen dute esanez gizakiaren izaeraren arabera direla froga daitekeen arau horiek ez direla egiaz (a) zentzuko lege naturalen oso bestelakoak. Beste batzuek diote (a) zentzuko lege naturalak arauzko legeen oso antzekoak direla, Unibertsoaren Sortzailearen nahiz edo erabakiz ezarriak direnez; ikuspegi honetan oinarritzen da, zalantzarik gabe, «lege» hitza, hasieran arau esan nahi zuena, (a) erako legeetarako erabiltzea. Ikuspegi horiek guztiek aztertzea merezi dute. Azterketa horretarako, ordea, (a) zentzuko legeak eta (b) zentzuko legeak bereizi beharra dago lehendabizi, eta ez nahastu arazoa terminologia txar bat erabiliz. Horrela bada «lege naturalak» terminoa (a) motako legeetarako bakarrik gordeko dugu, eta arbuiatu egingo dugu termino hori zentzu batean edo bestean «naturalizat» hartu nahi diren arauak izendatzeko erabiltzea. Nahaste hori alfer-alferrekoa da gainera, ez baita batere kostatzen «eskubide eta betebeharrak naturalak» edo «arau naturalak» esatea, (b) erako legeen izaera «naturala» azpimarratu nahi bada.

## II

Platonen soziologia ulertzeko, beharrezkoa iruditzen zait lege naturalen eta arauzkoen bereizkuntza nolatsu egin zen gogoeta bat egitea. Itxuraz prozesu horren hasierako puntua eta azkeneko urratsa izan zirenak aztertuko ditugu lehenik, eta gero aztertuko ditugu itxuraz bitarteko urratsak izan zirenak, denek izan baitzuten beren eragina Platonen teorian. Abiapuntua halako *monismo bakun* baten moduan defini daiteke. «Gizarte itxiaren» ezaugarritzat dela esan daiteke

agian. Azkeneko urratsa, hemen *dualismo kritiko* gisa deskribatzen duguna (edo konbentzionalismo kritiko gisa), «gizarte irekiaren» ezaugarria da. Oraintxe bertan ere jende asko azkeneko urrats hori saihesten ahalegintzea oso garbi erakusten du, gizarte itxitik gizarte irekirako igarobidearen erdian gaudela oraindik. (Honi dagokionez, alderatu 10. kapituluarekin).

Abiapuntua, hemen «monismo bakun» deitu duguna, lege naturalen eta arauzko legeen arteko bereizkuntzarik oraindik egin ez den garaia da. Esperientzia desatseginak dira gizakiari bere burua ingurumenara egokitzen irakasten dioten baliabideak. Aldi honetan ez da bereizkuntzarik egiten batek arauzko tabu bat hausten badu besteek ezartzen dizkioten zigorren eta ingurumen naturalean sufritutako esperientzia desatseginen artean. Maila honetan beste bi aukera ere bereiz daitezke. Bata, *naturalismo bakun* deitu daitekena. Maila honetan, ezertan ere aldatu ezinezkoak balira bezala sentitzen dira erregularutasun guztiak, naturalak zein konbentzionalak. Nire iritzian, ordea, posibilitate bat baizik ez da maila hau, errealtatean halakorik inoiz izan ez dena seguru asko. Horrek baino garrantzi handiagoa du *konbentzionalismo bakuna* dei genezakeen aldiak: aldi honetan erregularutasun naturalak eta arauzko erregularitasunak, gizaki-itxurako jainko edo demonio batzuen erabakiek erabakiak balira bezala, eta haien mendekotzat, hartzen dira biak. Horrela bada, urtaroen zikloa edo eguzkiaren, ilargiaren eta planeten mugimenduak interpreta daitezke «zeru-lurrak arautzen dituzten» eta «jainko sortzaileak hasieran ezarri zituen»<sup>2</sup> «dekretu» edo «erabakiak» beteko balituzte bezala. Ulertzekoa da pentsaera hori dutenek sinets dezaketela lege naturalek ere izan ditzaketela inoiz aldaketak, salbuespenezko zirkunstantzia batzuetan; eta gizonak izan dezakeela eragin bat haien gain, magiazko praktiken bidez; eta izadiaren erregularitasunak ere berrespenez bermatuak direla, arauzkoak balira bezala. Puntu hau oso argi agertzen da Heraklitoren esaldi hartan: «Eguzkiak ez du izpi bat ere desbideratuko bere bidetik; bestela Halabeharraren jainkosek, Justiziaren mirabeek jakingo dute non aurkitu».

Tribalismo magikoaren hondamenak zerikusi handia du tabuak tribu batetik bestera desberdinak direla, gizonak ezarriak eta betetzera behartuak direla, eta, kideek ezartzen dituzten zigorrei ihes egiteko modurik izanez gero, inolako ondorio desatseginik gabe hautsi



daitezkeela ohartzearekin. Aurkikuntza hori asko bizkortzen da legeak gizatiar legegileek aldatzen eta egiten dituztela ikusten denean. Ez ditut Solon baten mailako legelariak bakarrik gogoan, baizik eta baita hiri demokratikoetan jende arruntak egiten eta betearazten zituen legeak ere. Esperientzia horiek aise lagun dezakete ohartuki bereizten gizonak betearazten dituen legeak, erabakietan edo konbentzioetan oinarrituak, batetik, eta haren ahalmenetik kanpo dauden erregularitasun naturalak, bestetik. Bereizkuntza hori argi ulertzen denean, *dualismo kritiko* edo konbentzionalismo kritiko bezala dei daitekeen egoera iristen da. Greziar filosofiaren bilakaeran, izadiaren eta konbentzioaren arteko aurkakotasun gisa agertzen da gertaeren eta arauen dualismo hori<sup>3</sup>.

Protagoras sofista, Sokratesen garaikidea baina hura baino zaharragoa, maila horretara aspaldi iritsi bazen ere, hain gutxi ulertzen da oraintxe ere, non azalpen xehe bat eman beharra dagoela ematen baitu gaur bertan ere. Lehenik eta behin, ez dugu uste izan behar dualismo kritikoak arauen jatorri historikoaren teoria bat eskatzen duenik. Ez du zerikusirik arauak hasieran gizonak *ohartuki* sortu edo ezarri zituela, eta ez zituela halaxe topatu (horrelako gauzak aurkitzeko gai bihurtu zenean), diotenen adierazpen historiko eta, bistan denez, ezin defendatuzkoarekin. Ez du inolako zerikusirik arauak gizonarekin sortzen direla –eta ez Jainkoarekin– dioen azalpenarekin, eta ez du gutxien arauzko legeen garrantzia ere. Eta ez du zerikusirik, ezta ere, arauak, konbentziozkoak direnez, hau da, gizonak eginak direnez, nahitaez «arbitrario hutsak» direla dioen baieztapenarekin ere. Dualismo kritikoak gauza bat esaten du soilik: arauak eta arauzko legeak gizakiak egin eta alda *ditzakeela*, edo zehazkiago, arau edo lege horiek betetzeko edo aldatzeko erabaki edo konbentzio batez egin edo alda daitezkeela, eta gizonak duela, horrenbestez, haien erantzukizun morala; ez beharbada gai horiez lehenengo aldiz pentsatzen hasten denean gizartean aurkitzen dituen arau edo legeei dagokienez, baina bai arau edo lege horiek aldatzeko zerbaite egin dezakeela ohartzen denean toleratzeko prest dagoen arauari dagokienez. Arauak gizonak eginak dira, arau horien errua beste inori, ez izadiari ez Jainkoari, bota ezin diogun zentzuan, Gure eginkizuna da arauak ahal dugun adina hobetzea, arau horiek ezin onartuzkoak iruditzen bazaizkigu. Azken ohar honek ez du esan nahi, arauak konbentziozko gisa definitzen direlarik ere, arbitrarioak izan behar dutenik horrenbestez, edo arauzko lege sorta baten ordeztuak beste edozein ezar daitekeenik.

Lege-sistema bat hobetu daitekeela, lege batzuk beste batzuk baino hobeak izan daitezkeela esanez, zera esan nahi da: dauden arauzko legeak (edo gizarte-erakundeak) konpara daitezkeela ezartzea merezi dutela erabaki dugun zenbait arau estandarrekin. Baina estandar horiek ere guk eginak dira, horien alde hartzen dugun erabakia gure erabakia baizik ez den, eta lege horiek onartu izanaren erantzukizuna gurea baizik ez den zentzuan. Estandarrak ez dira izadian bilatu behar. Izadia gertaera eta erregularutasun multzo bat da, eta berez ez da ez morala ez inmoral. Guk ezartzen dizkiogu izadiari gure ereduak eta guk sartzen dugu, horrela, morala izadiaren munduan<sup>4</sup>, nahiz eta geu ere mundu horretako partaide izan. Gu izadiaren produktua gara, baina izadiak, gure izatearekin batera, mundua aldatzeko ahalmena, etorkizuna aurrez ikusteko eta planifikatzeko eta luzerako erabakiak hartzeko gaitasuna eman digu, eta guri dagokigu horien erantzukizun morala. Baina erantzukizuna, erabakiak, gurekin baizik ez dira sartzen izadiaren munduan.

### III

Jarrera hau ulertzeko, garrantzi handia du ulertzeak ezen erabaki horiek ez direla inoiz gertaeretatik eratortzen (edo gertaeren adierazpenetatik), gertaerei badagozkie ere. Esklabotzaren kontra egiteko erabakia hartzeko, esate baterako, ez dago gizaki guztiak libre eta berdin jaio izanaren eta inor kateaturik ez jaio izanaren beharrik. Zeren, gizaki guztiak libre jaioko balira ere, gerta liteke batzuek beste batzuk katepean jarri nahi izana eta, areago, gerta daiteke besteak katepean jartzeko obligazioa dutela uste izatea ere. Eta, alderantziz, gizakiak katepean jaioko balira ere, gutako askok kate horiek kentzeko eskatuko genuke. Edo, zehatzago esateko, gertaera bat alda daitekeela iruditzen bazaigu –jende askok gaixotasunak dituela, esate baterako–, beti dugu aukera gertaera horri dagokionez bestelako jarrerak hartzeko: zehazkiago, aukera izango dugu gertaera hori aldatzeko ahalegina egiteko erabakia hartzeko, edo erabaki genezake horrelako ahaleginei kontra egitea, edo erabaki genezake, azkenik, ezertan parterik ez hartzea.

Bide horretatik, erabaki moral guztiak gertaeraren bati dagozkio, gizarte-bizitzako gertaerei batez ere, eta gizarte-bizitzako gertaera (aldagarri) guztiek eragin ditzakete era askotako erabakiak. Zeinak

esan nahi baitu erabakiak ezin eratorri daitezkeela inoiz gertaeretatik edo gertaera horien deskribapenetik.

Baina beste era bateko gertaeretatik ere ezin dira eratorri; lege naturalen laguntzaz deskriba daitezkeen erregularitasun natural horietatik, nahi dut esan. Egia da lege naturalekin egokitzeo modukoak izan behar dutela gure erabakiek (gizonaren fisiologiaren eta psikologiaren legeekin egokitzeoak), egiaz burutu nahi baldin badira; zeren lege horien kontrakoak badira, ezin dira bete, besterik gabe. Lan gehiago egin eta gutxiago jan beharko litzatekeelako erabakia, adibidez, ezin daiteke neurri batetik aurrera eraman, fisiologiazko arrazoiengatik, hau da, neurri batetik aurrera ezin adostuzkoa izango litzatekeelako fisiologiaren zenbait lege naturalekin. Eta, era berean, jende guztiak lan gutxiago egin eta gehiago jateko erabakia ere ezin daiteke neurri batetik aurrera eraman, arrazoi askorengatik, ekonomiaren lege naturalengatik, besteren artean. (Aurrerago, kapitulu honen VI. atalean ikusiko dugunez, gizarte-zientzietan ere badira lege naturalak: «lege soziologikoak» deituko diegu).

Horrela, bada, kendu daitezke erabaki batzuk, bete ezinezkoak direlako, lege natural batzuekin (edo «gertaera aldaezin» batzuekin) adostu ezinezkoak direlako. Horrek ez du esan nahi, ordea, «gertaera aldaezin» horietatik logikaz inolako erabakirik ondorioz atera ezin daitekeenik. Oso bestela baizik: edozein gertaera dela-eta, aldagarria zein aldaezina izan, era askotako erabakiak har ditzakegu –gertaera hori aldatzea, aldatu nahi dutenengandik babestea, ez esku hartzea, eta abar–. Baina aipatzen ari garen gertaera hori ezin aldatuzkoa baldin bada –dela, izadiaren legeak ezagututa, aldaketa egitea ezinezkoa delako edo, beste arrazoiaren bategatik, aldatu nahi dutenentzat aldaketa hori egiten zailegia delako–, halako kasuan beteezina izango da gertaera hori aldatzeko edozein erabaki; halako gertaera bati buruzko erabaki oro zentzugabea eta inolako esanahirik gabea izango da.

Dualismo kritikoak erabakiak edo arauak gertaera hutsetara murriztu ezintasuna azpimarratzen du, bada; horregatik, beraz, *gertaeren eta erabakien dualismo* gisa deskriba daiteke.

Baina halako dualismo batek erasoak izateko arriskua duela ematen du. Erabakiak gertaerak *dira* –esan daiteke–. Arau bat hartzea erabakitzen badugu, erabaki hartze hori bera gertaera psikologiko edo soziologiko bat da, eta horrelako gertaeren eta bestelako gertaeren artean

ezer berdinik ez dela esateak ez luke inolako zentzurik. Arauei buruz hartzen ditugun erabakiak, hau da, hartzen ditugun arauak, gertaera psikologiko batzuen mende daudenez nabarmenki, gure hezkuntzaren eraginaren mende, adibidez, zentzugabea dirudi gertaeren eta erabakien artean dualismo bat dagoela postulatzea, edo erabakiak gertaeretatik ezin erator daitezkeela esatea. Oztopo horri, ordea, «erabakia» bi zentzu desberdinetan erabili daitekeela nabarmenduz erantzun dakiok. «Erabaki» hitza erabil genezake onartu edo pentsatu, edo hartu den erabaki bat adierazteko; edota, bestela, erabil daiteke erabakitzeko egikera bera adierazteko, eta horri deitu «erabaki». Bigarren zentzu honetan baizik ezin daiteke deskribatu erabakia gertaera bat bezala. Beste adierazpen askorekin ere egoera bera gertatzen da. Zentzu batean, kontseilu baten mende jarri den erabaki bat adieraz dezakegu, eta, beste zentzu batean, kontseiluak erabaki hori hartzeko egikera bera ere kontseiluaren erabakia dela esan daiteke. Modu bertsuan, aipa dezakegu egin zaigun proposamen edo iradokizun bat, eta, beste alde batetik, zerbait proposatzea edo iradokitzea bera, «proposamen» edo «iradokizun» dei daitekeena. Deskribapenezko adierazpenen alorrean ere horren gisako anbiguitate asko daude. Eman dezagun adierazpen hau: «Napoleon Santa Elenan hil zen». Komenigarria izango da ongi bereiztea adierazpen hori eta bertan deskribatzen den egikera, gertaera primarioa dei genezakeena, hau da, Napoleon Santa Elenan hil zela. Eman dezagun, bada, historialari batek, A. jaunak, aipatu dugun adierazpena egiten duela Napoleonen biografia idaztean. Hori egiten duenean, gertaera primarioa deitu duguna deskribatzen ari da. Baina bada bigarren mailako gertaera bat ere, primarioaren guztiz bestelakoa, adierazpen hori egin izana, alegia; eta baliteke beste historialari batek, B. jaunak oraingoan, A. jaunaren biografia idazterakoan, bigarren mailako gertaera hori deskribatzea, esanez: «A. jaunak Napoleon Santa Elenan hil zela esan zuen». Honela deskribatzen den bigarren mailako gertaera deskribapen bat da, berez. Baina deskribapena izanda ere, «Napoleon Santa Elenan hil zen» adierazpena deskribapen bat zela esan dugunean eman diogun zentzutik bereizi behar den zentzu batean da deskribapena. Deskribapen bat edo adierazpen bat egitea bera, egikera soziologiko edo psikologiko bat da. Baina *egiten den deskribapena ongi bereizi behar da deskribapena egin izanaren gertaeratik*. Eta ezin daiteke gertaera horretatik eratorri ere; zeren, hala balitz, zilegi izango bailitzateke «A. jaunak Napoleon Santa Elenan hil

zela esan zuen»-etik «Napoleon Santa Elenan hil zen» ondorioztatzea, eta ez da hala, bistan denez.

Erabakien eremuan ere antzekoa da egoera. Erabaki bat hartzea, arau bat edo eredu bat hartzea, gertaera bat da. Baina hartu den eredua edo araua ez da gertaera bat. Jende gehiena bat datorrela «ez duzu ostuko» arauarekin, gertaera soziologiko bat da. Baina «ez duzu ostuko» araua ez da gertaera bat, eta ezin da ondorioztatu gertaerak deskribatzen dituzten esakuneetatik. Garbi ikusiko da hori gogoratzen badugu beti har daitezkeela era askotako erabakiak, eta are elkarren kontrakoak ere, gertaera jakin bati dagokionez. Jende gehienak «ez duzu ostuko» araua onartzen duelako gertaera soziologikoaren aurrean, esate baterako, erabaki daiteke arau hori onartzea, edo arau hori onartzearen kontra jokatzera; saia daiteke arau hori onartu dutenei adorea ematen, edo adorea kentzen eta beste arau bat onar dezaten konbentzitzen. Laburtuz, bada, *arau bat edo erabaki bat edota politika jakin bat ezartzeko proposamen bat, esate baterako, ezin daiteke ondorioztatu gertaera bat adierazten duen adierazpen batetik*; zeinak ez baitu besterik esan nahi, ezpada ezin direla arauak edo erabakiak edo proposamenak gertaeretatik ondorioztatu<sup>5</sup>.

Askotan interpretatu izan da gaizki arauak gizonak eginak direlako baieztapena (gizonak eginak, ez berariaz eta ohartuko landu direlako zentzuan, gizakiek arau horiek juzgatu eta alda ditzaketelako zentzuan baizik, arauon erantzukizuna gurea beste inorena ez delako zentzuan, alegia). Gaizkiulertu gehien-gehienak oinarritzko nahaste bakar batetik datozela ikus daiteke, «konbentzioa» izateko «arbitrariotasuna» behar delako ustetik batez ere; nahi dugun arau-sistema aukeratzeko libre baldin bagara, sistema bat beste edozein bezain ona dela uste izatetik, hain zuzen. Aitortu beharra dago, jakina, arauak konbentzionalak edo artifizialak badira, seinale dela badela horretan halako arbitrariotasun-maila bat, hots, izan daitezkeela arau-sistema desberdinak, eta horien artean ez dagoela aukera handirik (Protagorasek nahikoa azpimarratu zuen gertaera, hain zuzen). Artifizialtasunak ez du erabateko arbitrariotasunik, ez eta gutxiagorik ere, esan nahi, ordea. Matematikazko kalkuluak, esate baterako, edo sinfoniak edo antzerki-lanak oso artifizialak dira, baina horrek ez du esan nahi edozein kalkulu edo sinfonia edo antzerki-lan beste edozein bezain ona denik. Gizakiak mundu berriak sortu ditu: hizkuntzaren

mundua, musikarena, zientziarena; mundu horietan guztietan garrantzi gehien duena eskakizun moralen mundua da, berdintasunaren, askatasunaren eta behartsuei laguntzearen eskakizun moralen mundua<sup>6</sup>. Etikaren eremua musikarenarekin edo matematikarenarekin konparatzean, ez dut gehiegi zabaldu nahi antzekotasun hori. Alde handia dago, bereziki, erabaki etikoen eta artearen eremuko erabakien artean. Erabaki etiko askotan beste gizaki batzuen bizitza ala heriotza jokatzen dira. Artearen eremuko erabakiak ez dira, urrutitik ere, hain larriak eta garrantzitsuak. Oso nahasgarria da esatea gizon batek musika edo literaturako zenbait lanen alde edo kontrako erabakia hartzen duen bezalaxe hartzen duela esklabotzaren aldeko edo kontrako erabakia, edota erabaki etikoak gustu-kontua baizik ez direla. Ez dira mundua ederrago nola egin edo horrelako beste dotorezia batzuei buruzko erabakiak ere; askoz ere erabaki larriagoak baizik. (Honi dagokionez, ikus 9. kapitulua). Erabaki etikoak gure esku daudela esateak erabat arbitrarioak direnik ez duela esan nahi erakustea da alderaketa honen helburu bakarra.

Arauak gizakiak eginak direlako ikuspegi horren kontra daude, harrigarria badirudi ere, jarrera hori erlijioaren kontrako eraso bat dela iruditzen zaienak. Onartu beharra dago, jakina, ikuspegi hori eraso bat dela erlijio-modu batzuen kontra, autoritate itsuaren erlijioaren, magiaren eta tabuismoaren kontra. Baina ez dut uste erantzukizun pertsonalaren eta kontzientzia-askatasunaren ideian finkatzen den erlijio baten kontrakoa denik. Hori diodanean kristautasuna dut gogoan, noski, herrialde demokratikoetan interpretatu ohi den bezala behintzat; tabuismo ororen kontra «entzun duzue zer esan izan duten antzinako garaietatik (...) baina nik esaten dizuet (...)» predikatzen duen eta une oro legearen obedientzia eta betetze formal hutsari kontzientziaren ahotsa kontrajartzen dion erlijio hori, hain zuzen.

Etikako legeak, zentzu honetan, gizakiak eginak direla uste izatea lege horiek Jainkoak emanak direla dioen ikuspegi erlijiosoarekin ezin adostuzkoa denik ezin da onartu. Historikoki, etika oro erlijioarekin hasten da, zalantzarik gabe; baina ez gara historiako kontuez ari. Ez gara ari lehenengo legegile etikoa nor izan zen galdetzen. Gauza bat baizik ez diogu: gu garela, eta ez beste inor, proposatzen zaizkigun lege moral jakin batzuk onartzeko edo arbuiaitzeko erantzukizuna dutenak; guk jakin behar dugula egiazko profetak eta gezurrezkoak bereizten.

Era guztietako arauetz aldarrikatu izan da Jainkoak emanak direlakoa. Berdintasunaren, tolerantziaren eta kontzientzia-askatasunaren «kristau» etika Jainkoaren autoritatearen gainean finkatzen delako aldarrikapenean baizik bermatzen ez baldin bada, oinarri ahuletan eraikiko da etika hori; hain zuzen ere, gehiegitxotan aldarrikatu izan da desberdintasuna Jainkoak nahi izandakoa dela, eta ez dugula toleranteak izan behar sinesten ez dutenekin. Kristau etika horrela aginduta dagoelako ez baina erabaki zuzena hori delako konbentzimenduagatik onartzen bada, aldiz, orduan norberak hartu du erabakia. Erabakiak geuk hartzen ditugula eta haien erantzukizuna guri dagokigula behin eta berriro aldarrikatu nahi hau ez da hartu behar, bada, fedearen laguntzarik ezin dugula izan edo ez dugula behar, edo tradizioetik edo eredu handietatik inspiraziorik hartu behar ez dugula aldarrikatu nahiko bagenu bezala. Ez du esan nahi erabaki moralen sorrera prozesu «natural» huts bat denik ere, prozesu fisiko-kimikoen mailako prozesu bat denik, alegia. Protagoras lehenengo dualista kritikoaren irakatsien arabera, hain zuzen ere, izadiak ez du araurik ezagutzen, eta arau horiek gizakiak sartu ditu, eta horixe da gizakiaren konkistarik handiena. Hala zioen «instituzioek eta konbentzioek jaso zutela gizakia piztien mailaz goiti», Burnet-ek dioen bezala<sup>7</sup>. Baina arauak gizakiak sortzen dituelako eta gauza guztien neurria gizakia delako tema hori gorabehera, gizakiak naturaz gaindiko laguntzari esker lortu zuela arauak sortzea sinesten zuen Protagorasek. Arauak gizonak ezartzen zituen gauzen jatorrizko egoeraren eta egoera naturalaren gainean, baina Zeusek lagundurik egiten zuen hori, Protagorasek irakasten zuenez. Zeusen aginduz ematen die Hermesek gizakiei justiziaren eta ohorearen ulermena; eta berdintasunez banatzen du gizaki guztien artean opari hori. Dualismo kritikoaren lehenengo adierazpen argiak gure erantzukizun-zentzuaren interpretazio erlijioso baterako lekua ematen duen moduak berak erakusten du zein gutxi kontrajartzen zaion dualismo kritikoa jarrera erlijioso bati. Antzeko jarrera suma daiteke, nire iritzian, Sokrates historikoarengan (ikus 10. kapitulua); hain zuzen ere, bere kontzientziak eta bere erlijiozko sinesteek autoritate oro zalantzan jartzera bultzatu baitzuten, eta etengabe aritu baitzen justiziazkoak zirela sinesteko moduko era fidagarri batzuen bila. Etikaren autonomiaren doktrina bereizirik dago erlijioaren arazotik, baina ongi adosten da, eta beharrezkoa ere bada agian, norbanakoaren kontzientzia errespetatzen zuen erlijio ororentzat.

## IV

Honainokoa gertaeren eta erabakien dualismoari buruz, edo, lehendabiziko aldiz Protagorasek eta Sokratesek proposatu zuten<sup>8</sup> etikaren autonomiaren doktrinari buruz. Autonomia hori nahitaezkoa da, nire iritzian, gure gizarte-ingurumena zentzuz ulertu ahal izateko. Baina horrek ez du esan nahi, jakina, «lege sozial» guztiak, hau da, gure gizarte-bizitzako erregularutasun guztiak arauzkoak eta gizakiak ezarriak direnik. Alderantziz, badira gizarte-bizitzan garrantzi handia duten lege naturalak ere. Horiek izendatzeko egokia dirudi *lege soziologikoak* terminoak. Horrexegatik du, hain zuzen, gizarte-bizitzan bi eratako legeak, naturalak eta arauzkoak, topatzen ditugulako, hainbesteko garrantzia bi mota horiek argi eta garbi bereizteak.

Gizarte-bizitzaren lege soziologikoak edo lege naturalak aipatzean, ez ditugu gogoan bereziki Platon bezalako historizistei interesatzen zaizkien bilakaeraren legeak, nahiz eta, bilakaera historikoen halako erregularatasunik izanez gero, lege horien formulazioa lege soziologikoen kategorian sartuko litzatekeen. Ez ditut aipatu nahi «giza naturaren» legeak ere, hau da, giza jokaeraren erregularutasun psikologikoak eta sozio-psikologikoak. Teoria ekonomiko modernoek formulatzen dituzten legeen erakoez ari gara batez ere, nazioarteko merkataritzaren teoriak edo ziklo ekonomikoen teoriak formulatzen dituztenen gisakoez. Lege horiek eta garrantzi handiko beste lege soziologiko batzuek gizarte-erakundeen funtzionamenduekin zerikusia dute. (Ikus 3. eta 9. kapituluak). Lege horiek, ingeniariarza mekanikoan palankaren printzipioak jokatzen duenaren pareko papera –nolabait esateko– jokatzen dute gure gizarte-bizitzan. Zeren erakundeak beharrezkoak baitira, palankak bezala, gure giharraren indarra baino gehiago eskatzen duen ezer lortzerik nahi badugu. Makinek bezala, erakundeek ere biderkatu egiten dute gure ahalmena, onerako zein txarrerako. Makinek bezala, nola funtzionatzen duten eta, batez ere, zertarako diren ulertzen duen norbaitek ganoraz begiratu behar ditu, zeren ezin baititugu erabat automatiko funtzionatuko duten moduan egin. Erakundeak diseinatzeko, erakunde horien bitartez lor daitekeena mugatzen duten erregularutasun sozialak zertxobait ezagutu beharra dago, gainera<sup>9</sup>. (Muga hauek etengabeko mugimenduko makina bat egitea ezinezkoa dela erakusten duen kontserbazioaren legearen era bertsukoak dira, adibidez). Baina, oinarri-oinarrian, erakundeak helburu



jakin baterako xedatutako arau jakin batzuk ezarri sortzen dira beti. Hau berariaz sortu diren instituzioetan betetzen da batez ere; baina gizakien ekintzen asmo gabeko emaitza bezala sortzen direnak ere –gehienak– (ikus 14. kapitulua), era batera edo bestera nahita egindako ekintzen zeharkako ondorioak izaten dira; eta instituzio horien funtzionamendua arauak betetzearen mende egoten da, neurri handi batean. (Motor mekanikoak ere ez dira burdina hutsez eginak, nolabait esateko, burdina eta arauak konbinatuz baizik; hau da, gauza fisikoak transformatuz, baina arauzko erregela batzuen arabera, motorraren planaren edo diseinuaren arabera transformatuz, betiere). Instituzioetan, arauzko legeak eta lege soziologikoak, hots, lege naturalak, oso korapilaturik egoten dira elkarrekin, eta, bi lege mota horiek bereizteko gai izan ezean, ezin uler daiteke, horrenbestez, instituzioen funtzionamendua. (Oharpen hauen helburua, irtenbideak eman baino areago, izan daitezkeen arazo batzuk iradokitzea da. Berezi kiago, aipatu dugun instituzioen eta makinaren arteko analogia hori ez da interpretatu behar instituzioak, zentzu esentzialista batean, makinak *direlako* teoria proposatzen ari bagina bezala. Badakigu ez direla makinak. Eta instituzio bat helburu jakinen baterako den ala ez, eta zein helburutarako den geure buruari galdetzen badiogu emaitza baliagarriak eta interesgarriak atera ditzakegulako tesia iradoki badugu ere, ez dugu baieztatu instituzio orok helburu jakin, zehatz baterako, bere funtsezko helbururako, balio behar duenik.

## V

Lehen adierazi dugun bezala, bitarteko etapa asko dago monismo bakun edo magiko batetik arauak eta lege naturalak ongi bereizten dituen dualismo kritiko baterako garapen-bidean. Bitarteko jarrera horietako gehienak, arau bat konbentzionala edo artifiziala baldin bada, erabat arbitrarioa izan beharko duelako gaizkiulertutik sortzen dira. Platonen jarrera ulertuko bada, bitarteko jarrera horietako guztietako elementuak konbinatzen baititu, bitarteko jarrera horietako hiru garrantzitsuenen azterketatxo bat egin behar da lehendabizi. Hona zein diren: (1) naturalismo biologikoa, (2) positibismo etiko edo juridikoa, eta (3) naturalismo psikologiko edo espiritual. Komeni da jakitea hiru jarrera horiek erabili izan direla erro-errotik elkarren kontrakoak diren ikuspegi etikoak aldezteko; aginpiderearen gurtza defenditzeko, alde batetik, eta behartsuen eskubideak defenditzeko bestetik, batez ere.

(1) Naturalismo biologikoak, edo, zehazkiago esateko, naturalismo etikoaren forma biologikoak zera dio: lege moralak edo estatuen legeak arbitrarioak izanik ere, badirela izadiaren lege betiereko eta aldaezin batzuk, eta arau haiek lege hauetatik erator daitezkeela. Naturalista biologikoak argudia dezake, adibidez, elikadura-ohiturak, hau da, zenbat janaldi izango diren, konbentzioen arbitrariotasunaren adibide ona direla; baina ez dagoela zalantzarik badirela lege natural batzuk alor honetan. Gizon batek janari gutxiegi edo gehiegi jaten badu, esate baterako, hil egingo da. Beraz, badirudi, itxuren atzean errealitateak dauden bezala, gure konbentzio arbitrarioen atzean ere badirela lege natural aldaezin batzuk, biologiaren legeak batez ere.

Naturalismo biologikoa ez da igualitarismoa aldezteko bakarrik erabili; indartsuenaren aginpidearen doktrina antiigualitarioa aldezteko ere erabili izan baita. Era honetako naturalismoa aurkeztu zuen lehenengoetako bat Pindaro olerkaria izan zen, eta aginpidea indartsuenek izan behar dutelako teoria aldezteko erabili zuen. Hark zioenez<sup>10</sup>, izadi osoan balio duen legea da indartsuenak gogoak ematen dion guztia egiten duela ahulagoarekin. Eta, horrenbestez, behartsuak babesten dituzten legeak, arbitrario hutsak ez ezik, egiazko lege naturalaren desitxuratze bat dira, hark agintzen duenez, indartsuak aske izan behar baitu eta behartsuak haren esklabo. Ikuspegi hau nahiko zehazki aztertzen du Platonek; oraindik Sokratesen eragin handia duen *Gorgias* elkarrizketan haren kontra egiten du; *Errepublikan* Trasimakoren ahoan jartzen da, eta indibidualismo etikoarekin berdintzen da (ikus hurrengo kapitulua); *Legeetan* Platon ez da agertzen Pindaroren ikuspegiaren lehen bezain etsai; baina oraindik ere jakintsuenaren aginpidea kontrajartzen dio, zeren, Platonek dioenez, printzipio hobea baita eta hobeto adosten baita izadiarekin (ikusi kapitulu honetan bertan, beherago, transkribatu den aipamena).

Naturalismo biologikoaren bertsio humanitario edo igualitario bat proposatu zuen lehenengoa Antifonte sofista izan zen. Hari zor zaio, orobat, izadia egiarekin eta konbentzioa iritziarekin (edo «iritzi engainagarriarekin»<sup>11</sup>) berdintzea. Antifonte naturalista erradikala da. Haren ustean arau gehienak ez dira arbitrario hutsak, zuzenean izadiaren kontrakoak baizik. Arauak –dio– kanpotik inposatuak dira; izadiaren legeak, berriz, ezin itzurizkoak dira. Kaltegarria eta arriskutsua ere bada gizonak inposatutako arauak haustea, arau-urratze hori arauak

inposatzen dituztenek ikusten badute; baina arau horiek ez dute berezko betebeharririk beraiei atxikirik, eta ez dago zertan lotsaturik arauak urratu direlako; lotsa eta zigorra kanpotik arbitrarioki ezartzen diren zigorrak baizik ez dira. Antifontek etika utilitario bat oinarritzen du moral konbentzionalen kritika horretan. «Hemen aipatu diren egikeren artetik, asko aurkituko lirateke izadiaren kontrakoak. Zeren sufrimendu gehiago eragiten baitute gutxiago izan beharko litzatekeen lekuan, eta atsegin gutxiago, gehiago izan zitekeen lekuan, eta zauriak, behar ez diren lekuan»<sup>12</sup>. Eta, horrekin batera, norbere burua kontrolatu beharra irakatsi zuen. Honela formulatu zuen bere igualitarismoa: «Leinargi onean jaioei begirunea diegu eta gurtu egiten ditugu, baina ez jatorri apalekoei. Gisagabeko ohiturak dira horiek. Zeren, dohain naturalei dagokienez, oin berean gaude denak, guzti-guztian, greziarrak zein barbaroak izan (...). Leku beretik hartzen dugu guztiok arnasa: ahotik eta sudurretik».

Antzeko igualitarismo bat proposatu zuen Hippias sofistak; Platonek honela aurkeztu du, bere entzuleei hitz egiten: «Jaunak, konbentzituta nago familia bereko senideak, adiskideak eta herrikideak garela denok; lege konbentzionalerik ez bada, naturaz bai behintzat. Naturari dagokionez, izan ere, ahaidetasunaren seinalea izaten baita antza, baina lege konbentzionalak, gizadiaren tirano horrek, izadiaren kontrakoak diren gauza asko egitera behartzen gaitu»<sup>13</sup>. Pentsaera honek bazuen loturarik Atenasen esklabotasunaren kontra zegoen mugimenduarekin (4. kapituluaren aipatu da); honela adierazi zuen pentsaera hori Euripidesek: «Izenak berak lotsa eragiten dio esklaboari, zeina bikaina izan baitaiteke, gainerakoan, alor guztietan, eta libre jaio diren gizonen berdina, egiaz». Eta beste leku batean dio: «Gizakiaren lege naturala berdintasuna da». Eta Altzidamas, Gorgiasen ikasle eta Platonen garaikideak, idatzi zuen: «Jainkoak aske egin zituen gizon guztiak; inor ez da esklabo bere izatez». Antzeko ikuspegiak adierazi zituen Likofronte, Gorgiasen eskolako beste kide batek: «Leinargi onak ematen duen distira irudipen hutsa da, eta haren pribilegioak hitzetan baizik ez dira oinarritzen».

Mugimendu humanitario handi horri erantzunez –«Belaunaldi Handiaren» mugimendua, geroago deituko diogun bezala (10. kapituluak)–, Platonek eta Aristotelesek, haren jarraitzaileak, gizonen ezberdintasun biologiko eta moralaren teoria proposatu zuten.

Greziarrak eta barbaroak ezberdinak dira beren izaeraz; beren arteko kontrakotasuna berez nagusi direnen eta berez esklabo direnen artean dagoen berbera da. Gizonen ezberdintasun naturala da elkarrekin bizitzeko duten arrazoieta bat, beren dohain naturalak elkarren osagarriak baitira. Gizarte-bizitza ezberdintasun naturalarekin hasten da, eta oinarri horren gainean jarraitu behar du. Doktrina hauek geroago aztertuko ditugu xeheago. Naturalismo biologiko hau doktrina etikorik kontrakoenak aldezteko nola erabil daitekeen erakusteko balioko digute oraingoz. Emaidza honek ez gaitu askorik harrituko, arauak gertaeretan oinarritzeko ezintasunaz goraxeago egin dugun analisiaren argitan.

Baliteke, hala ere, gogoeta horiek ez izatea aski naturalismo biologikoa bezain zabaldurik dagoen teoria bat arbuiatzeko; bi kritika zuzenago proposatuko ditugu, beraz. Lehenik, onartu beharra dago esan daitekeela jokamolde batzuk «naturalagoak» direla beste modu batzuk baino; biluzik ibiltzea eta janari gordinak bakarrik jatea, adibidez; eta, zenbaiten iritzian, horixe aski da jokamolde horiek aukeratzea justifikatzeko. Baina, zentzu horretan, ez da naturala artekontuetan, edo zientzian, edota naturalismoaren aldeko arrazoietan, interesa izatea. Eredu nagusitzat «izadiaren» araberkotasuna hartzeak onartzeko prest oso gutxi egongo liratekeen ondorio batzuetara eramango gintuzke azken batean; ez gintuzke eramango zibilizazio modu naturalago batera, aberekeriara baizik<sup>14</sup>. Bigarren kritikak garrantzi handiagoa du. Naturalista biologikoak uste du ondoriozta ditzakeela bere arauak osasun-baldintzak eta abar mugatzen dituzten lege naturaletatik, uste ez badu, xalo-xalo, ez dugula inolako araurik ezarri behar, baizik eta «izadiaren legeen» arabera bizi behar dugula, besterik gabe. Ez du kontuan hartzen aukera bat egiten duela horrela, erabaki bat hartzen duela; eta gerta daitekeela beste pertsona batzuek zenbait gauza gehiago estimatzea beren osasuna baino (medikuntzako ikerketaren alde beren burua jakinaren gainean arriskatu dutenek, esate baterako). Eta huts egiten du, horrenbestez, uste badu ez duela inolako erabakirik hartu, edo bere arauak lege biologikoetatik atera dituela uste badu.

(2) Positibismo etikoak arauak gertaeretara murriztu behar ditugulako sinestea partekatzen du naturalismo etikoaren forma biologikoarekin. Baina gertaerak gertaera soziologikoak dira oraingo

honetan, zehazki existitzen diren arauak. Positibismoak dio ez dagoela beste araurik, zehazki berretsi diren (edo ezarri diren) arauak izan ezik, eta horrenbestez existentzia positibo bat duten arauak izan ezik. Bestelako eredu guztiak irudipen irrealtzat hartzen ditu. Existitzen diren legeak dira izan daitezkeen ontasunaren arau bakarrak; existitzen dena ona da. (Ahala zuzen da). Teoria honen joera batzuen arabera, gaizkiulertu handia da sinestea gizabanakoa gai dela gizartearen arauak juzgatzeko; oso bestela baizik, gizarteak ematen du gizabanakoa epaitzeko erabili behar den kodea.

Gertaera historikoen ikuspuntutik, positibismo etikoa (edo morala, edo juridikoa) kontserbadorea izan da normalean, eta are autoritarioa ere; Jainkoaren autoritatea aipatu izan du maiz. Era honetako positibismoaren arrazoibideak arauen ustezko arbitrariotasunean oinarritzen dira, nik uste. Dauden arauetan sinetsi egin behar dugu –dio positibismoak–, zeren ezin baitezakegu arau hoberik aurkitu guretzat. Erantzun lekiok, ordea, beste galdera hau eginez: zer arau da hori, «sinetsi egin behar dugu, eta abar»? Lehendik dagoen arau bat besterik ez bada, ez du balio arau horien aldeko arrazoibide gisa; eta, aldiz, gure zentzuari egiten zaion dei bat baldin bada, orduan, azkenean geure arauak geuk bilatzeko gai garela onartzen du. Eta, arauak juzgatzeko ez garenez, autoritateagatik onartu behar ditugula esaten bazaigu, orduan ez gara gai izango juzgatzeko ea autoritate aldarrikapen horiek arrazoizkoak diren ala ez ote gabiltzan gezurrezko profeta baten atzetik. Eta esaten bazaigu ez dela existitzen profeta faltsurik –lege guztiak arbitrarioak direnez, azken finean, eta axola dion gauza bakarra legeren batzuk izatea denez–, orduan galde genezake, baita ere, ea zergatik den hain garrantzitsua legeak izatea; zeren eredurik ez bada, zergatik ez dugu aukeratu behar legerik batere ez izatea? (Oharpen hauek aski erakusten dute, beharbada, zergatik uste dudan printzipio autoritarioak edo kontserbadoreak nihilismo etiko baten adierazpena izaten direla normalean; esan nahi baita, ezin gehiagoko eszeptizismo moral baten, gizakian eta haren ahalmenetan ez sinestearen seinale izaten direla, alegia).

Eskubide naturalen teoria, historian zehar, ideia igualitarioen eta humanitarioen alde erabili izan den bezala, eskola positibista kontrako eremuan egon izan da normalean. Hori, ordea, halabeharrez izan da ia-ia horrela. Lehenago ikusi dugun bezala, oso modu desberdinetan

erabil daiteke naturalismo etikoa. (Oraindik aspaldi ez dela gai hau goitik behera nahasteko erabili izan da, eskubide eta obligazio «natural»-usteko batzuk «lege naturalak» balira bezala aldarrikatuz). Alderantziz, badira positibista humanitarioak eta aurrerazaleak ere. Zeren, arau guztiak arbitrarioak badira, zergatik ez izan toleranteak? Positibismoaren ildotik alde egin gabe jarrera humanitario bat justifikatzeko ahalegin tipiko bat da hori.

(3) Naturalismo psikologiko edo espiritual aurreko bi ikuspegi konbinazio bat da, nolabait esateko, eta ikuspegi haien aldebakartasunaren kontrako arrazoibide batez baliatuz esplika daiteke ondoenik. Positibista etikoak arrazoi du –dio arrazoibide horrek– baldin eta arau guztiak konbentzionalak direla azpimarratzen badu, gizakiak eta gizarteak sortutako produktuak direla azpimarratzen badu; baina ez du kontuan hartzen, hala badira, gizakiaren izaera espiritual edo psikologikoaren eta gizartearen izaeraren adierazpenak direla horrenbestez. Naturalista biologikoak arrazoi du esaten duenean badirela xede edo helburu natural batzuk, zeinetatik ondorioz arau naturalak atera ditzakegun; baina ez du kontuan hartzen gure xede naturalak ez direla nahitaez osasuna, atsegina, janaria, aterpea edo ugaltzea. Giza izaera halakoa da non gizonak, edo gizon batzuek behintzat, ez baitute ogia jan eta bizi bakarrik egin nahi, eta goragoko helburuak, helburu espiritualak bilatzen dituzte. Gizonaren egiazko xede naturalak ondoriozta ditzakegu, bada, haren egiazko naturatik, zeina espiritual eta soziala baita. Eta, areago, ondoriozta ditzakegu bizitzako arau naturalak haren helburu naturaletatik.

Ikuspegi onargarri hau Platonek formulatu zuen lehenengo aldiz, nik uste; une horretan Sokratesen arimari buruzko doktrinaren eraginaren mende baitzegoen, hau da, espirituak haragiak baino gehiago axola diola dioen Sokratesen irakaskuntzaren mende<sup>15</sup>. Gure sentimenduetarako, bistan da, askoz ere erakargarriagoa da jarrera hau aurreko bi jarrerak baino. Haiek bezalaxe, ordea, edozein eratako erabaki etikorekin konbina daiteke; bai jarrera humanitarioekin bai aginpidearen gurtzarekin. Izan ere, erabaki genezake gizon guztiak gizakiaren izaera espiritual beraren partaide balira bezala tratatzea; edo tematu gaitezke, Heraklito bezala, esanez «askok piztiekin bezala betetzen dituztela beren sabelak», eta izaera apalagoa dutela, eta aukeratu bakan batzuek baizik ez dutela merezi gizonen komunitate

espiritualean egotea. Horrexegatik, hain zuzen, naturalismo espiritualak askotan erabili izan da, Platonek batez ere, «nobleen» edo «aukeratuen» edo «jakintsuen» edo «buruzagi naturalen» pribilegio naturalak justifikatzeko. (Hurrengo kapituluetan aztertuko da Platonen jarrera). Beste aldeko eremuan, berriz, etika kristauak eta beste etika humanitario batzuek<sup>16</sup> ere erabili izan dute, Paine-ek eta Kantek, esate baterako, gizabanako ororen «eskubide naturalak» aintzat har zitezen eskatzeko. Garbi dago naturalismo espiritualak erabil daitekeela edozein arau «positibo», hau da, existitzen den edozein arau aldezteko. Zeren beti argudia baitaiteke arau horiek ez liratekeela indarrean egongo gizakiaren naturaren ezaugarri batzuk adieraziko ez balituzte. Alderdi horretatik, bada, naturalismo espiritualak aise berdindu daiteke, arazo praktikoetan, positibismoarekin, tradizioz elkarren kontrakoak izan arren. Naturalismo forma hau hain da, izan ere, zabala eta lausoa, non edozer gauza aldezteko erabil baitaiteke. Ez dago ezer gizakiari inoiz gertatu zaionik, «naturalizat» har ezin daitekeenik, zeren nola gerta zekiokeen bestela gizakiari, haren izaeran ez balego?

Berriro aipamen labur honi begiratuz, bereiz genitzake, agian, bi joera nagusi, dualismo kritiko bat onartzeko bidea oztopatzen dutenak. Lehenengoa monismorako joera orokorra da<sup>17</sup>, arauak gertaeretara murritzeko joera alegia. Bigarrena sakonagoa da, eta baliteke lehenengoaren atze-markoa izatea. Gure erabaki etikoen erantzukizun guztia gurea dela eta beste inori, ez Jainkoari, ez izadiari, ez gizarteari, ez historiari ezin egotzi zaiola onartzeko beldurrean oinarritzen da. Teoria horiek guztiek era guztietako ahaleginak egiten dituzte karga honetatik arinduko gaituen norbait, edo arrazoibideren bat agian, bilatzeko<sup>18</sup>. Baina ezin dugu erantzukizun hori saihestu. Edozein autoritate onartzen dugularik ere, guk onartzen dugu autoritate hori. Geure burua engainatzen ari gara, egia soil hori aditzen ez badugu.

## VI

Platonen naturalismoarekin eta historizismoarekin duen loturaren azterketa xeheago bat egiten hasiko gara orain. Platonek, jakina, ez du «natura» terminoa zentzu berean erabiltzen beti. Termino honi ematen dion esanahirik garrantzitsuena «esentzia» terminoari ematen dion berbera da ia-ia, nik uste. «Natura» terminoa erabiltzeko modu horrek badirau oraindik ere gaur egungo esentzialisten artean;

hala, matematikaren naturaz, indukziozko inferentziaren naturaz, edo «zorianaren eta miseriaren naturaz» hitz egiten dute oraindik<sup>19</sup>. Platonek zentzu horretan erabiltzen duenean, «Formak» edo «Ideiak» esan nahi duen gauza bera esan nahi du gutxi gorabehera «naturak»; zeren gauza baten Forma edo Ideia baita haren esentzia ere, lehenago esan den bezala. Naturen eta Formen edo Ideien arteko ezberdintasun nagusia zera da, itxuraz: gauza sentigarri baten Forma edo Ideia ez dago, ikusi dugun bezala, gauza horretan, gauza horretatik bereizita baizik; gauza horren asaba da, gauza horren lehen arbasoa; baina bada Forma edo guraso horrek bere ondorengoak diren gauza sentigarriei ematen dien zerbait, bere natura, hain zuzen. «Natura» hori, gauza baten berezko ezaugarria, ezaugarri originala da, beraz, eta haren berezko esentzia, horrenbestez; gauza horren jatorrizko ahalmena edo xedapena da, eta hark erabakitzen ditu bere Forma edo Ideiarekin duen antzaren, edo hartatik duen berezko partearen oinarria diren ezaugarriak.

«Naturala», hortaz, gauza batek berezkoa, originala edo jainkozkoa duena da, eta «artifiziala», aldiz, geroztik, kanpotiko hertsatsez, gizonak aldatu, gehitu edo inposatu diona. Platonek behin baino gehiagotan dio gizonaren «artearen» produktu guztiak gauza sentigarri «naturalen» kopiak baizik ez direla, onenean ere. Baina, gauzak, beren aldetik, jainkozko Forma edo Ideien kopiak baizik ez direnez, artearen produktuak kopien kopiak baizik ez dira, errealtatetik bi bider bereiziak, eta, horrenbestez, jarioan doazen gauzak (naturalak) baino gutxiago dira ontasunean, errealtasunean eta egiazkotasunean<sup>20</sup>. Ikusten denez Platon bat dator Antifonterekin<sup>21</sup> gauza batean behintzat, alegia, egiaren eta faltsutasunaren artean, errealtatearen eta itxuraren artean, lehen mailako edo originalaren eta bigarren mailako edo gizonak egindakoen eta ezagutza arrazionalakoen eta iritzi engainagarriakoen artean dagoen kontrakotasunaren araberakoa dela naturaren eta konbentzioaren edo artearen arteko kontrakotasuna. Kontrakotasun hori «Jainkoaren egikeraren ondorengo» edo «Jainkoaren artearen produktuen» eta «gizonak haiez egindakoaren, hau da, gizonaren artearen produktuen» arteko kontrakotasunaren araberakoa da orobat, Platonek dioenez<sup>22</sup>. Platonek beren berezko balioa azpimarratu nahi duen gauza guztiak, naturalak direla aldarrikatzen du, artifiziialaren kontrako gisa. Hala behin eta berriro dio *Legeetan* arima gauza material guztien aurretikotzat behar dela hartu, eta bere izatez existitzen dela aitortu beharra dagoela: «ia inork ere ez du ezagutzen arimaren



ahalmena, haren jatorria batez ere. Ez dakite lehen-lehenengo gauzen artean dagoela, eta gorputz guztiak baino lehenagokoa dela (...). ‘Natura’ hitza erabiltzean, lehenengo sortu ziren gauzak esan nahi izaten dira; baina arima gainerako guztien aurretikoa baldin bada (eta ez sua edo airea, adibidez), orduan beste oroz baino arrazoi gehiagoz esan daiteke arima bere izatez existitzen dela, hitz horren zentzurik egiazkoenean»<sup>23</sup>. (Platonek berriro berresten du hemen bere teoria zaharra: arimak Formen edo Ideien antz handiagoa duela gorputzak baino; eta teoria haxe da, orobat, bere hilezkortasunari buruzko doktrinaren oinarria).

Baina Platonek ez du irakasten arima beste gauzen aurrekoa dela eta horrenbestez «bere izatez» existitzen dela bakarrik; «natura» izena, gizonari aplikatuz, ahalmen espiritualak eta dohain edo talentu naturalak izendatzeko ere erabiltzen du, halako moduan non esan baitezakegu gizonaren «natura» haren «arima» bezalaxe dela ia; gizona bere arrazaren jainkozko jatorrizko gurasoa den Forma edo Ideiaren partekatzaile egiten duen jainkozko printzipioa da. Eta «arraza» terminoa ere oso antzeko zentzuan erabiltzen du askotan. «Arraza» bat arbaso beraren ondorengo izateak elkartzen duenez, izaera komun batek elkartua izan behar du, era berean. Horregatik, «natura» eta «arraza» terminoak sinonimo gisa erabiltzen ditu askotan Platonek, «filosofoen arraza» edo «izaera filosofikoa» dutenena aipatzen dituenean, esate baterako; halako moldez non termino horiek «esentzia» eta «arima» terminoen oso-oso antzekoak baitira.

Platonen «naturaren» teoriak beste ikuspegi bat zabaltzen du bere metodologia historizistan. Zientziaren eginkizuna, oro har hartuta, itxura denez, bere objektuen egiazko natura aztertzea denez, zientzia sozialaren edo politikoaren eginkizuna gizartearen eta estatuaren natura aztertzea izango da. Baina gauza baten natura haren jatorria da, Platonen arabera; edo jatorriak mugatzen du behintzat. Horrela, bada, gauzen jatorria (edo haien «kausak») ikertzea izango da zientzien metodoa. Printzipio horrek, gizartearen edo politikaren zientzian aplikatzen denean, gizartearen eta estatuaren jatorria aztertu beharra eskatzera eramaten du. Historia, beraz, ez da estudiatzen bere balioagatik, baizik eta gizarte-zientzietarako metodo gisa – metodo egiazko eta bakarra– erabiltzen da. *Horixe da metodologia historizista.*

Zer da gizartearen, estatuaren natura? Metodo historizisten arabera, beste era honetan formulatu behar da soziologiaren oinarritzko galdera hori: zein da gizartearen eta estatuaren jatorria? Platonek *Errepublikan* eta *Legeetan*<sup>24</sup> ematen duen erantzuna bat dator goian naturalismo espiritual izenez deskribatu dudan jarrerarekin. Gizartearen jatorria konbentzio bat da, *kontratu sozial* bat. Baina ez da hori bakarrik; baizik eta, hobeto esanda, konbentzio natural bat, hots, gizakiaren izaera oinarritzen den, edo, zehazkiago, gizakiaren natura sozialean oinarritzen den konbentzio bat da.

Gizakiaren izaera sozialak *gizabanakoaren perfektu ez izatean* du jatorria. Sokratesek ez bezala<sup>25</sup>, Platonek irakasten du gizabanakoa ezin izan daitekeela beregaina, gizakiaren naturak berez dituen mugak ikusita. Nahiz eta Platonek behin eta berriro esan gizakiaengan oso perfektzio-maila desberdinak daudela, azkenean gizon perfektu samar bakanek ere besteen beharra dute oraindik (hain perfektu ez direnen beharra), haiek egiten duten lan zikina, esku-lana haiengandik hartzen dutelako, besterik ez bada ere<sup>26</sup>. Honela perfektziotik hurbil dauden «ohikoaz kanpoko natura bakanek» ere gizartearen beharra dute, estatuaren beharra dute. Estatuaren bitartez eta estatuan baizik ezin irits daitezke perfektziora; estatu perfektuak «gizarte-habitat» egokia eskaini behar die, habitat hori ezean erremediorik gabe usteldu eta hondatu egingo baitira. Estatua gizabanakoaren gainetik jarri behar da, beraz, zeren estatua baizik ezin baitaiteke izan beregaina («autarkikoa»), perfektua, eta norbanakoaren ezinbesteko inperfekzioa hobetzeko gauza.

Gizartea eta norbanakoa elkarren beharrak dira beraz. Batak besteari zor dio izatea. Gizarteak gizakiaren naturari zor dio izatea, haren beregaintasunik ezari batez ere; eta norbanakoak gizarteari zor dio izatea, norbanakoa beregaina ez denez. Baina elkarrekiko mendekotasunezko erlazio horren barruan, era askotan agertzen da estatuak norbanakoarekiko duen gailentasuna; adibidez, estatu perfektuaren gainbeheraren eta zatiketaren hazia ez datorrelako estatuaren baitatik bertatik, norbanakoengandik baizik; giza arimaren, giza izaeraren inperfekzioan du erroa, edo, zehazkiago esateko, giza arrazak endekatzeko duen joera du erroa. Berehalaxe itzuliko gara berriro puntu honetara, gainbehera politikoaren jatorria eta gizakiaren naturaren hondamenarekiko duen mendekotasunera; hori

baino lehen, ordea, nahiago dut komentario labur batzuk egin Platonen soziologiaren ezaugarriez, kontratu sozialaren teoriaz ematen duen bertsioaz eta estatuaz norbanakoaz gaindiko zerbaiten gisa duen ikuspegiaz, hau da, estatuaren teoria biologiko edo organikoaz ematen duen bertsioaz batez ere.

Legeak kontratu sozial batez sortzen direlako teoria proposatu zuen lehenengoa Protagoras izan zen ala Likofronte (honen teoria hurrengo kapituluaz aztertuko da) izan zen, ez da gauza segurua. Edozeinetara ere, ideia horrek oso lotura estua du Protagorasen konbentzionalismoarekin. Platonek konbentzionalismoaren zenbait ideia, eta, areago, kontratuaren teoriaren bertsio bat, bere naturalismoarekin jakinaren gainean konbinatu izanak berak erakusten du, neurri batean, konbentzionalismoak ez zuela aldezen, jatorrizko forman bederen, legeak guztiz arbitrarioak direnik; eta Platonek Protagorasi buruz egiten dituen oharrek berresten dute hori<sup>27</sup>. *Legeetako* pasarte batean ikus daiteke, batez ere, zein jakitun zen Platon bere naturalismoaren bertsioan konbentzionalismo-elementu bat bazuen. Platonek autoritate politikoaren berme izan behar duten printzipio batzuen zerrenda ematen du pasarte horretan, eta Pindaroren naturalismo biologikoa (ikus gorago) aipatzen du, hau da, «indartsuenek agindu eta ahulenak aginduak izango direlako printzipioa», Platonek «naturaren arabera kotzat» daukana, «Tebasko Pindaro olerkariak behin adierazi zuen bezala». Printzipio honi beste bat kontrajartzen dio Platonek, eta hura aholkatzen du, konbentzionalismoa eta naturalismoa, biak konbinatzen dituelako: «Baina bada beste (...) baiespen bat, printzipio guztietan nagusia dena, hau da, jakintsuek gidatzen eta agintzen dutela, eta ezjakinek jarraitu egiten dietela; eta hau, o Pindaro, olerkari guztietan jakintsuena, ez da inondik ere naturaren kontrakoa, haren arabera kotza baizik, zeren ez baitu eskatzen kanpotiko hertsatzerik, elkar hartzearen gainean oinarritzen den lege baten egiazko autoritate naturala baizik»<sup>28</sup>.

Errepublikan ere aurkitzen dira kontratuaren teoria konbentzionalistaren elementuak, naturalismoaren (eta utilitarismoaren) zenbait elementuekin era bertsuan konbinaturik. «Hiria –esaten du Platonek– beregainak ez garelako sortzen da; (...) ala bada hirietan kokatzearen bestelako jatorririk? (...). Gizonek hainbat (...) lagungarri biltzen dituzte jende-gune batean, gauza asko behar dituztelako

(...). Eta beren ondasunak elkarrekin partekatzen dituztenean, batek ematen duelarik, besteak hartzen duelarik, ez al dute espero guztiek era horretan beren interesen onerako izango dela?»<sup>29</sup>. Hala, leku bateko biztanleak bakoitzak bere interesa bultzatzeko elkartzen dira; kontratuaren teoriako elementua da hori. Baina horren atzean biztanle horiek beregainak ez izatea dago, hala baitagokio gizakiaren naturari; eta hori naturalismoaren elementua da. Eta elementu hau gehiago garatzen da oraindik. «Izaeraz, ez daude bi gizon guztiz berdinak direnak. Bakoitzak bere izaera berezia du; batzuk era bateko lanerako dira egokiak, beste batzuk beste baterako (...). Zer litzateke hobe, gizon bakoitzak lanbide askotan lan egitea, ala batean bakarrik egitea? (...) Zalantzarik ez dago gehiago produzituko dela, eta hobeto eta errazago, gizon bakoitzak lanbide bakarrean lan eginez gero, bere dohain naturalen arabera».

Hona, bada, nola agertzen den lehenengo aldiz lanaren banaketaren printzipio ekonomikoa (Platonen historizismoaren eta historiaren interpretazio materialistaren artean dagoen kidetasuna gogoratzen zaigularik). Hemen, ordea, naturalismo biologikotik hartutako elementu batean oinarritzen da printzipio hori, gizonen ezberdintasun naturalean, alegia. Hasieran oharkabez bezala sartzen da ideia hori, tolesgabeki, nolabait esateko. Baina hurrengo kapituluan ikusiko dugu zein irismen zabala duen; izatez, benetan garrantzia duen lanaren banaketa bakarra agintarien eta agindupekoen artekoa da, nagusien eta esklaboen, jakintsuen eta ezjakinen ezberdintasun naturalean oinarritua, aldarrikatzen denez.

Lehen ere ikusi dugu konbentzionalismotik hartutako elementu asko dagoela, eta naturalismo biologikotik hartuak ere bai, Platonen jarrean; horrek ez gintuzke harritu behar, kontuan hartzen badugu ikuspegi hori, bere osotasunean, naturalismo espiritualarena dela, honek, izan ere, erraz ematen baitu era horretako edozein konbinazio egiteko aukera, bere lausotasunagatik beragatik. Naturalismoaren bertsio espiritual hau *Legeetan* dago, beharbada, ongien formulaturik. «Gizonek esaten dute –dio Patonek–, gauzarik handien eta ederrenak naturalak direla (...) eta artifizialak kaskarrenak». Horrainokoan ados dago; baina orduan eraso egiten die «sua eta ura, lurra eta airea, denak berez existitzen direla (...) eta arauzko lege guztiak guztiz antinaturalak eta artifizialak, eta gezurrezko superstizioetan oinarrituak direla» dioten

materialistei. Iritzi horren kontra, Platonek lehendabizi frogatzen du ezen ez direla gorputzak edo elementuak, arima baizik, egiaz «bere naturaz existitzen dena»<sup>30</sup> (lehenago ere aipatu dut pasarte hori); eta horretatik ordena eta legea ere naturaz existitu behar direla ateratzen du ondorioz, arimatik jaioak direnez: «Arima gorputza baino lehenago baldin bada, gauzak arimaren mende dauden gauzak» (espiritukontuak, alegia) «gorputzaren mende dauden gauzak baino lehenago dira (...). Eta arimak ordenatzen eta gidatzen ditu gauza guztiak». Horrek ematen du oinarri teorikoa «legeak eta helburu jakin baterako instituzioak, arrazoimenetik eta egiazko pentsamendutik jaioak direnez, naturaz existitzen direla, eta ez natura baino beheragokoa den beste ezerengatik» dioen doktrinarentzat. Naturalismo espiritualaren aldarrikapen garbia da hauxe, aldi berean joera kontserbadoreko sineste positibistekin konbinaturik: «Ongi pentsatutako legegintza zuhur batek oso laguntza indartsua izango du, legeak, behin idatzen direnez gero, aldatuko ez direnez».

Orain arteko honetatik garbi ikusten da Platonen naturalismo espiritualetik ateratzen diren arrazoibideek ez dutela ia batere balio lege baten «zuzentasunaz» edo «naturaltasunaz» egin daitekeen inolako galderari erantzuteko. Naturalismo espiritualak lausoegia da problema praktikoetara aplikatu ahal izateko. Kontserbatismoaren aldeko argudio orokor batzuk ematez gainera, ezin du beste askorik lagundu. Praktikan, legegile handi baten jakituriaren esku uzten da dena (ia jainkoaren mailako filosofo bat, *Legeetan* ageri den bezala, batez ere, zalantzarik gabe Platonen beraren buruaren erretratua dena; ikus 8. kapitulua). Naturalismo espiritualak ez bezala, ordea, askoz ere emaitza zehatzagoak ematen ditu Platonen gizartearen eta norbanakoaren elkarrekiko mendekotasunaren teoriak, eta gauza bera gertatzen da bere Platonen naturalismo biologiko antiigualitarioarekin.

## VII

Gorago esan dugu estatu ideala dela, bere beregaintasunagatik, norbanako perfektua, eta banakako hiritarra estatuaren kopia ez-perfektu bat dela, horrenbestez. Ikuspegi honek, zeinak halako superorganismo edo Leviathan moduko bat bihurtzen baitu estatua, sartzen du lehendabiziko aldiz mendebaldean estatuaren teoria biologikoa. Teoria honen printzipioa geroago kritikatu dugu<sup>31</sup>.

Oraingoz zera azpimarratu nahi dut: Platonek ez duela defenditzen teoria hori, eta egiaz ia-ia ez duela teoria horren formulazio espliziturik egiten ere. Baina nahiko argi dago inplizituki; izatez, estatuaren eta norbanakoaren arteko oinarritzko analogia da *Errepublikako* gai klasikoetako bat. Honi dagokionez, merezi du aipatzea ezen analogia horrek gehiago balio duela norbanakoa analizatzeko, estatua analizatzeko baino. Defendatu daiteke, agian, Platonek (Alkmeonen eraginez beharbada), giza norbanakoaren teoria politiko bat eskaintzen duela, estatuaren teoria biologiko bat baino areago<sup>32</sup>. Ikuspegi hau guztiz bat dator, nire ustez, norbanakoa estatua baino gutxiago delako, haren kopia ez-perfektu bat-edo delako Platonen teoriarekin. Platonek bere oinarritzko analogia proposatzen duen lekuan, zentzu horretan erabiltzen da, hots, norbanakoa esplikatze eta azaltzeko metodo gisa. Hiri –dio–, norbanakoa baino gehiago da, eta aztertzen errazagoa, horrenbestez. Zera iradoki nahi digu arrazoi horren bidez: «hirian hasi behar dugula gure azterketa (justiziaren izaerarena, alegia), eta gero norbanakoan jarraitu, antzekotasun-puntuak bilatuz betiere (...). Ez al da espero izatekoa aiseago bereiziko dugula era horretan, bila ari garena?».

Analogia hori nola sartzen duen ikusita, aise kontura gaitzezke Platonek (eta bere irakurleek ere bai, beharbada) gauza jakintzat ematen duela oinarritzko analogia hori. Baliteke estatu bateratu eta harmoniatu, «organiko» baten nostalgia edo irrika baten sintoma izatea: gizarte-modu primitiboago baten irrika. (Ikus 10. kapitulua). Hiri-estatuak txikia izanez jarraitu behar du –dio–, eta hazkundeak batasuna arriskuan jartzen ez duen heinean baizik ez du hazi behar. Hiri osoak bat izan behar du, bere izaeraz, eta ez asko<sup>33</sup>. Platonek behin eta berriro azpimarratzen du, beraz, bere hiriaren «batasuna» edo banakotasuna. Baina behin eta berriro azpimarratzen du, orobat, gizabanakoaren «aniztasuna». Arima banakoaz egiten duen analisisan, eta ariman bereizten dituen hiru alderdietan –arrazoia, energia eta abere-instintuak, banan-banan bere estatuko hiru klaseei dagozkienak hain zuzen, zaintzaileak, gudariak eta langileak (oraindik ere «sabela piztiekin bezala betetzen» jarraitzen dutenak, Heraklitok esan bezala)–, alderdi horiek, «pertsonek desberdinak, eta elkarren arerioak»<sup>34</sup> balira bezala kontrajartzeraino iristen da Platon. «Horrela esaten zaigu –dio Grote-k– gizakia itxuraz Bat bada ere, izatez Askok dela (...) eta Herrialde perfektua itxuraz Askok bada ere, Bat dela izatez». Garbi dago

hau bat datorrela norbanakoa halako kopia ez-perfektu bat baizik ez den estatuaren Ideia-izaerarekin. Batasuna eta osotasuna –estatuarena batez ere, edota mundu osoarena, beharbada– hainbeste azpimarratze hori «holismoaren» adierazpentzat har liteke. Platonen holismoak oso lotura estua du, nik uste, aurreko kapitulueta aipatu den kolektibismo tribalarekin. Platon tribu-bizitzaren batasun galduaren miran bizi zen. Gizarte-iraultzaren erdi-erdian, etengabe aldatuz zihoan bizitza errealiterik gabea iruditzen zitzaion. Osotasun egonkor batek, irauten duen kolektibitateak, beste ezerk ez du errealiterik, ez norbanako igarokorrek. Horrela bada, gauza «naturala» da norbanakoa osotasunari mendekotzea, osotasuna ez baita banakoen batura soila, goragoko maila bateko unitate «natural» bat baizik.

Platonek deskribapen asko eta oso onak ematen ditu gizarte-bizitza «natural», hots, tribal eta kolektibista horrenak: «Legea –idazten du *Errepublikan*– estatu osoaren ongizatea bultzatzeko xedatua da, herritar guztiak, konbentzimenduaren eta indarraren, bien bitartez, batasun bakar batean elkarturik. Hari esker denek hartzen dute parte herritar bakoitzak komunitateari ekar diezaiokeen onura guztiguztietan. Eta lege horrek sortzen ditu, estatuarentzat, behar bezalako pentsamoldea duten gizonak, ez nor bere bidetik joan daitezen libre uzteko, denak batera hiria ongi soldatu dezaten erabiltzeko baizik»<sup>35</sup>. Holismo horretan halako emoziozko estetizismo bat, edertasun-irrika bat badela, aise ikus daiteke, esate baterako, *Legeetako* ohar batean: «Artista guztiek (...) osotasunaren onerako jotzen dute beren zatia, eta ez osotasuna zatiaren onerako». Leku berean holismo politikoaren formulazio klasiko bat ere aurkitzen dugu: «Osotasunaren onerako sortua zara, eta ez osotasuna zure onerako». Osotasun horren barruan, norbanako desberdinek, eta norbanako multzoek, beren ezberdintasun naturalekin, zeinek bere zerbitzu bereziak eta oso desberdinak eman behar dituzte.

Honek guztiak erakusten du Platonen teoria estatuaren teoria organizistaren forma bat dela egiaz, nahiz eta Platonek ez duen beti-beti estatua organismo batekin alderatzen. Baina behin behintzat egin zuenez, zalantzarik ez dago teoria horren aldezetat, edo, hobeto esanda, teoria horren sortzaileetaketat hartu behar dela Platon. Teoria horren Platonen bertsioa bertsio pertsonalista edo psikologikotzat har liteke, estatua, ez orokorrean organismo baten edo besteren antzeko

gisa deskribatzen duelako, gizabanakoaren analogo gisa, eta bereziki gizonaren arimaren analogo gisa irudikatzen duelako baizik. Estatuaren gaixotasuna, haren batasuna haustea, giza arimaren, giza naturaren gaixotasunaren parekoa da. Izan ere, estatuaren gaixotasuna ez dago giza naturaren usteltzearekin loturik soilik, baizik eta hark sortzen du zuzen-zuzenean, agintarien klasearen ustelkeriak bereziki. Estatuaren desagitearen aldi tipiko bakoitzak dagokion giza arimaren, giza naturaren, arrazaren desagitearen aldiak sortzen du. Eta, degenerazio moralak arrazaren degenerazioan oinarritzen dela interpretatzen denez, esan daiteke Platonen naturalismoaren elementu biologikoak berebiziko garrantzia duela haren historizismoaren oinarrian, azken finean ikusten denez. Zeren lehenengo estatuaren edo estatu perfektuaren gainbeheraren historia gizakien arrazaren degenerazio biologikoaren historia baizik ez baita.

### VIII

Aurreko kapituluak aipatu dugu aldaketa- eta gainbehera-prozesuen hasiera dela Platonen gizartearen teoria historizistak zuen oztopo handienetako bat. Ezin daiteke pentsatu lehenengo hiri-estatu natural perfektuak bere baitan inolako desintegrazio-hazirik eduki zezakeenik, «zeren bere baitan desintegrazio-haziren bat duen hiria ez-perfektua baita dagoeneko, horrexegatik»<sup>36</sup>. Arazo hori gainditzeko, bere bilakaeraren legeari, endekatze historiko, biologiko eta agian are kosmologikoaren lege balio unibertsalekoari egotzi zion errua Platonek, lehenengo hiriaren edo hiri perfektuaren konstituzio zehatzari egotzi ordez<sup>37</sup>: «Generatua den orok zor du hondatzea». Teoria orokor horrek, ordea, ez du guztiz irtenbide asebetegarririk ematen, zerenez ez baitu esplikatzen zergatik behar bezain perfektua den estatu batek ere ez dion ihes egiten endekatzearen legeari. Eta, hain zuzen ere, Platonek iradokitzen du gainbehera historikoa itzuri zitekeela<sup>38</sup>, baldin eta lehenengo estatu naturaleko agintariak filosofo trebatuak izan balira. Ez ziren, ordea. Eta ez zuten prestakuntzarik (Platonek bere hiri zerutarreko agintariei eskatzen dien bezala) matematikan eta dialektikan ere; eta, gainbehera saihesteko, iniziatuak beharko lukete izan eugenesiaren goi-mailako misterioetan, «zaindarien arraza garbi edukitzea», eta haien zainetako metal nobleak langileen metal arruntekin nahastetik gortzeko jakintzan. Baina goi-mailako misterio horiek ez dira azaltzen errazak. Platonek zehazki bereizten ditu, matematikaren,



akustikaren eta astronomiaren alorretan, zer den iritzi (engainagarri) hutsa, esperientziak zikindua, eta erabateko zehaztasunera iritsi ezin daitekeena, eta oro har beheragoko maila batean dagoena, eta zer den ezagutza arrazional soil, zentzumenezko esperientziatik libre eta zehatza dena. Bereizkuntza hori eugenesiaren alorrean ere aplikatzen du. Hazkuntzari buruzko jakintza enpiriko soil ezin daiteke zehatza izan, hau da, ez da aski arraza guztiz garbi mantentzeko. Horrek esplikatzen du zergatik erortzen den jatorrizko hiria, hain ona dena, hau da, Ideiaren edo Formaren hain berdina dena, non, «hala osatua izanik, nekez ahularazi baitzitekeen». «Baina honela desegiten da», jarraitzen du Platonek, eta hazkuntzaren, Zenbakiaren eta Gizonaren Erorikoaren teoriaren laburpen bat eskainiz bukatzen du.

Landare eta animalia guztiak aldi jakinen arabera hazi behar dira, esaten du Platonek, banakoak antzu izatea eta arraza hondatzea saihestu nahi badira. Aldi horiek badute zerikusia arrazaren bizitzaren luzerarekin, eta zertxobait ezagutzea baliagarria izango da estatu perfektuko agintarientzat, arraza nagusia hazteko eginkizunean aplika dezaten. Ez da ezagutza arrazionala, nolana ere, ezagutza enpirikoa baizik; «pertzepzioak lagundutako (edo hartan oinarritutako) kalkulu bat» (ikus hurrengo aipamena). Baina, oraintxe ikusi dugun bezala, pertzepzioak eta esperientziak ezin dute inoiz zehatzak eta fidagarriak izan, beren objektuak Forma edo Ideia soilak ez direnez, jarioan doan mundua baizik; eta zaintzaileek beren eskura bestelako ezagutza hoberik ez dutenez, ezin daiteke hazkuntza garbi mantendu, eta poliki-poliki arrazaren degenerazioa hasten da. Honela azaltzen du Platonek gai hau: «Arrazari dagokionez (hau da, gizakien arrazari dagokionez, abereenari kontrajarririk), hiriko agintariek, horretarako trebaturik, aski jakitsuak izan behar dute; baina pertzepzioaren bidez lagundutako kalkulua erabili behar dutenez, gerta daiteke ez asmatzea ondore onik izateko modua, edo batere ondorerik izatekoa». Arrazional soil-soila den metodo bat eduki ezean<sup>39</sup>, «huts egingo dute, eta egunen batean modu desegokian sortuko dituzte haurrak». Ondoren datorren zatian, iradokizun bat egiten du Platonek, badela orain hori saihesteko modu bat, «Zenbaki Platonikoaren» bitartez (giza arrazaren Egiatzko Aldia finkatzen duen zenbakia) goi-mailako eugenesiaren lege nagusirako giltza daukan zientzia erabat arrazional eta matematiko bati esker. Baina, antzinako zaintzaileek Pitagorasen mistizismo numerikoa ezagutzen ez zutenez, eta, harekin batera, hazkuntzaren goi-mailako

jakintzarik ez zutenez, gainerakoan perfektua zen estatu naturalak ezin izan zuen gainbehera itzuri. Eta misteriozko Zenbaki horren sekretua zertxobait azaldu ondoren, Platonek jarraitzen du: «Zenbaki honek agintzen du jaiotzen izaera hobe edo txarragoa izango den; eta zuen zaintzaile horiek –arazo hauen berririk ez dutenak– andregaiia eta senargaia modu desegokian elkartzen dituztenean»<sup>40</sup>, elkartze horietatik jaiotako haurrek ez dute ez izaera onik ez suerte onik izango. Horietan onenek ere (...) ez dute merezimendurik izango beren gurasoen boterea heredatzeko; eta zaintzaile bihurtzen diren bezain laster, ez dute entzun nahiko gure aholkurik», hots, musika eta gimnastikako hezkuntzari dagokionez, eta –Platonek bereziki azpimarratzen duena– hazkuntza gainbegiratzeari dagokionez. «Horrela, bada, zaintzaile-lanetarako batere balio ez dutenak aukeratuko dira agintari izateko; arrazen (Hesiodorenen zein gureen) metalak, urrea eta zilarra eta brontzea eta burdina, zaintzeko eta aztertzeko balio ez dutenak. Hala burdina zilarrarekin nahastuko da, eta brontzea urrearekin, eta nahastura horretatik Aldaketa eta Irregularitasun zentzugabea jaioko dira; eta behin horiek hasten direnean, Borroka eta Liskarra sortuko dituzte. Honela deskribatu behar dugu, beraz, Desadostasunaren jatorria eta jaiotza, non ere agertzen den».

Hau da Platonek Zenbakiari eta Gizonaren Erorikoari buruz dakarren historia. Horixe da bere soziologia historizistaren oinarria, aurreko kapituluaz aztertu den Platonen gizarte-iraultzen oinarritzko legearena batez ere<sup>41</sup>. Izan ere arrazaren degenerazioak esplikatzen du nondik datorren agintarien klasearen zatiketa eta, zatiketa horrekin, historiako bilakaera oro. Gizakiaren naturaren barneko zatiketak, arimaren zismak agintarien klasearen zisma ekartzen du. Eta, Heraklitorentzat bezala, klaseen arteko gerra da aldaketa ororen aita eta bultzatzailea, eta gizakiaren historiarena, horrenbestez, zeina ez baita gizartearen hausturaren historia besterik. Hala garbi geratzen da Platonen historizismo idealista ez dela oinarritzen, azken batean, oinarri espiritual batean, oinarri biologiko batean baizik; giza arrazaren halako metabiologia-edo<sup>42</sup> batean oinarritzen dela. Platon, estatuaren teoria biologiko bat proposatu zuen naturalista bat ez ezik, gizarte-dinamikaren, historia politikoaren teoria biologiko eta arrazazko bat proposatu zuen lehenengoa izan zen orobat. «Zenbaki Platonikoa Platonen ‘Historiaren Filosofia’ kokatzen den markoa da horrela», dio Adamek<sup>43</sup>.

Platonen soziologia deskribatzailearen zirriborro hau bukatzeko komenigarria izango da, nik uste, horren laburpen bat eta balorapen bat egitea.

Platonek arrakasta izan zuen Greziako antzinateko Espartakoa bezalako gizarte tribal eta kolektibista baten irudikapen harrigarriro egiazko bat –idealizatu samarra, jakina– egiten. Era horretako gizarte baten egonkortasuna mehatxatzen duten indarren analisiak, indar ekonomikoenak batez ere, gizarte hori geldiarazteko behar diren politika orokorra eta instituzio sozialak deskribatzeko aukera ematen dio. Eta, horrez gainera, Greziako estatu-hirien garapen ekonomiko eta historikoaren berreraikuntza arrazional bat ematen du, gainera.

Lorpen hauei kalte besterik ez die egiten bizitzen ari zen gizarteari zion gorrotoak, eta gizarte-bizitzaren forma tribal zaharrari zion maitasun erromantikoak. Jarrera horrek bultzatzen du historiaren bilakaeraren ezin aldeztuzko lege bat formulatzera, hau da, degenerazio eta gainbehera unibertsalaren legea formulatzera. Eta jarrera hori da, gainerakoan guztiz bikaina den bere analisisan sartzen dituen elementu irrazional, fantasiako eta erromantikoak sarrarazten dizkiona ere. Beste alde batetik, bere interes pertsonal hori eta bere partzialtasuna izan ziren bere begia zorroztu ziotenak eta, hala, ekarpen horiek egiteko aukera eman ziotenak. Ikusgai den mundu aldakorra ikusi ezineko mundu aldaezinaren kopia usteldu bat baizik ez delako fantasiako doktrina filosofikotik atera zuen bere teoria historizista. Pesimismo historizista bat optimismo ontologiko batekin konbinatzeko ahalegin asmotsu horrek, ordea, oztopo larrietara eramaten du, areago garatzen denean. Oztopo horiek, («psikologismoarekin»<sup>44</sup> batera, hau da, gizartea bere kideen «giza naturaren» mende dagoelako teoriarekin batera) mistizismora, eta gorenazkuntzaren teoria matematiko sasi-arrazional batekin jotzen duen sineskeriara daraman naturalismo biologiko bat onartzera behartu zuten azkenean. Oztopo horiek, areago, arriskuan jarri zuten Platonen eraikuntza teorikoaren batasun harrigarria bera.

## IX

Eraikuntza horretara itzulirik, egin genezake haren oinarritzko planoaren<sup>45</sup> azterketa labur bat. Arkitekto handi batek pentsatu duen oinarritzko plano horretan Platonen pentsamenduaren oinarritzko

dualismo metafisikoa agertzen da. Logikaren alorrean, unibertsalaren eta partikularren arteko kontrakotasun gisa. Espekulazio matematikoaren alorrean, Baten eta Askoren arteko kontrakotasun gisa. Epistemologiaren alorrean, pentsamendu soilean oinarritutako ezagutza arrazionalaren eta esperientzia partikularretan oinarritutako iritziaren arteko kontrakotasuna da. Ontologiaren alorrean, errealitate bakar, original, aldaezin eta egiazkoaren eta agerpen ugari, aldakor eta engainagarrien arteko kontrakotasuna; izate soilaren eta bilakatzearen, edo, zehazkiago, aldatzearen arteko kontrakotasuna. Kosmologiaren alorrean, generatzen duenaren eta generatua denaren, eta hondatu behar duenaren, arteko kontrakotasuna. Etikan, onaren, hau da, kontserbatzen duenaren, eta txarraren, usteltzen duenaren arteko kontrakotasuna da. Politikan, perfektutasuna eta autarkia lor ditzakeen batasun kolektibo baten, estatuaren, eta herriaren masa handiaren, hau da, ez-perfektu eta mendeko izatera kondenaturik dauden norbanako ugarien, beren partikularitasuna estatuaren batasunaren onerako suntsitu behar den norbanakoen arteko kontrakotasuna da (ikus hurrengo kapitulua). Eta filosofia dualista hori guztia gizarte ideal baten ikuspenaren eta suertatu zitzaion gizarte-egoera gorrotagarriaren, gizarte egonkor batean eta iraultza-prozesuan zegoen gizarte baten arteko kontrastasuna esplikatzen nahi larri batek eragina da, nik uste.

# PLATONEN PROGRAMA POLITIKOA

## 6. Kapituluia: Justizia Totalitarioa

Platonen soziologiaren azterketak asko errazten du haren programa politikoaren aurkezpena. Haren oinarritzko eskakizuna bi formula hauetako edozeinetan adieraz daiteke; lehenengoa haren aldakuntzaren eta atsedenen teoria idealistari dagokio, eta bigarrena haren naturalismoari. Formula idealista honako hau da: *Gelditu aldakuntza politiko guztiak!* Aldakuntza txarra da, gelditasuna jainkozkoa<sup>1</sup>. Aldakuntza oro geldiaraz daiteke estatua bere originalaren, hau da, hiriaren Forma edo Ideiaren kopia zehatza bihurtzen baldin bada. Hori nola egin daitekeen galdetzen bada, formula naturalistaz erantzun daiteke: *Itzuli naturara!* Itzuli gure aurrekoen estatu originalera, gizakiaren natuaren arabera sortu eta, horrenbestez, egonkorra den estatu primitibora; itzuli Erorikoa baino legenagoko patriarkatura, ezjakin ugariak jakintsu bakan batzuek gobernatzen zituzten klase-aginpide naturalera.

Platonen programa politikoaren ia elementu guztiak ondoriozta daitezke, nik uste, eskakizun hauetatik. Eta, aldi berean, Platonen historizismoan oinarritzen dira; eta haren klase-aginpidearen egonkortasunerako baldintzei buruzko doktrina soziologikoekin konbinatu behar dira. Hona gogoan ditudan elementu nagusiak:

(A) Klaseen arteko erabateko bereizkuntza; hau da, agintarien klasea, artzainez eta zakur zaintzailez osatua, erabat bereizita eduki behar da giza artaldetik.

Estatuaren zoria agintarien klasearen zoriarekin berdintzea; klase horretan eta horren batasunean dago interes guztia; eta batasun horren mende, klase hori hazteko eta hezteko arau zurrunak, eta klase horretako kideen interesak zorrozki zaintzea eta kolektibizatzea.

Elementu nagusi horietatik, beste batzuk ondoriozta daitezke; hauek, esate baterako:

Agintarien klaseak zenbait gauzaren monopolioa du: bertute militarra eta trebakuntza militarra, armak erabiltzeko eskubidea eta edozein eratako hezkuntza jasotzeko eskubidea; baina baztertuta dago ekonomia-jarduera orotatik, dirua irabaztekoetatik batez ere.

Zentsura zorrotza egon behar du agintarien klasearen jarduera intelektual guztien gain, eta etengabeko propaganda bat haien buruak moldatzeko eta bateratzeko. Hezkuntzari, legegintzari eta erlijioari dagozkion gaietan eragotzi edo baztertu behar egon da berrikuntza oro.

Estatuak beregaina izan behar du. Autarkia ekonomikoa izaten saiatu behar du; zeren, bestela, agintariak edo merkatarien mende jarriko dira, edo beraiek bihurtuko dira merkatari. Bi aukera horietan lehenak haien aginpideari azpia jango lioke, bigarrenak haien batasunari eta estatuaren egonkortasunari.

Programa honi zuzen onez dei dakioke totalitario, nire ustez. Eta soziologia historizista batean oinarritzen da, zalantzarik gabe.

Baina hori al da dena? Ez al dago bestelako ezaugarriarik Platonen programan, ez al dago totalitarioa ez den eta historizismoan oinarritua ere ez den elementurik? Zertan da Platonek Ontasunerako eta Edertasunerako zuen gogo suhar hura, edo Jakituriari eta Egiari zien maitasuna? Zertan da aginpidea jakintsuek, filosofoek izan dezaten eskaera hura? Zertan da bere estatuko hiritarrak bertutetsuak eta zoriontsuak egiteko itxaropen hura? Eta zertan estatuak Justizian oinarritua izan behar duelako exijentzia hura? Platon kritikatzan duten idazleek ere uste osoa dute haren doktrina politikoa, gauza batzuetan antza badu ere, argi eta garbi urruntzen dela totalitarismo modernotik, hiritarrentzako zoriona eta Justiziaren nagusitasuna lortzeko helburu horiengatik. Crossman-ek, esate aterako, zein jarrera kritikoa duen neurtzeko, «Platonen filosofia historiak ezagutu duen ideia liberalen kontrako erasorik basatien eta sakonena da»<sup>2</sup> oharpen hura ikustea nahikoa bada ere, uste osoa du, hala ere, itxuraz, «hiritarrak egiaz zoriontsuak izango diren estatu perfektua eraikitzea» dela Platonen plana. Beste adibide bat Joad-ena izan daiteke: nahiko xehe aztertzen ditu Platonen programaren eta faxismoaren artean dauden antzekotasunak, baina esaten du oinarri-oinarrizko desberdintasunak daudela, zeren Platonen estatu perfektuan «gizon arruntak (...) bere izaerari dagokion zoriontasuna iristen baitu», eta «erabateko ongiaren eta erabateko justiziaren» ideietan oinarrituta eraikitzen baita estatu hori.

Halako arrazoibideak gorabehera, Platonen programa politikoa, moralki totalitarismoa baino hobea izatetik urrun, oinarrian haren berdin-berdina dela uste dut nik. Ikuspegi honen kontrako eragozpenak Platon idealizatu baten aldeko aurreiritzi zahar eta ongi errotu batean oinarritzen dira, nire iritzian. Crossmanek lan handia egin zuen joera hori nabarmendu eta suntsitzeko, aipamen honetan garbi ikusten denez: «Mundu gerra baino lehen (...) Platon (...) oso gutxitan kondenatzen zen argi eta garbi erreakzionarioratzat, kredo liberalaren printzipio ororen arerio deliberatutzat. Alderantziz, goragoko maila batera jaso ohi zen (...) bizitza praktikoaren maila baino gorago, Jainkoaren Hiri transzendentean ametsetan»<sup>3</sup>. Crossman bera ere ez dago, nolahi ere, berak hain garbi salatzen duen joera horretatik aske. Gauza interesgarria da nola iraun duen joera horrek hainbeste denbora, Grotek eta Gomperzek dagoeneko *Errepublikan* eta *Legeetan* agertzen ziren zenbait doktrinaren izaera erreakzionarioa nabarmendu ondoren ere. Baina horiek beroriek ere ez zituzten ikusi doktrina haien ondorio guztiak; inoiz ez zuten zalantzan jarri Platon, barren-barrean, humanitariotasunaren aldekoa zenik. Haiek egindako kontrako kritikei jaramonik ez zitzaion egin, edo Platon, kristauak «Kristo aurreko lehenengo kristautzat» eta iraultzaileak iraultzailatzat zeukatena, ulertzeko eta estimatzeko gauza ez izanaren ondorioztatzat interpretatu ziren. Zalantzarik ez dago Platonenganako erabateko fede hori nagusi dela oraindik, eta Field-i, esate baterako, beharrezkoa iruditzen zaio bere irakurleei ohartaraztea «gutziz interpretazio okerra egiten dugula Platonez, pentsalari iraultzaile bat dela uste badugu». Bistan dago egia dela guztiz; eta bistan dago, orobat, inolako zentzurik ez lukeela Platon pentsalari iraultzailea dela, edo aurrerazalea dela behintzat, uste izatea oso zabaldurik ez balego. Baina Fieldek berak ere fede berbera du Platonengan; zeren aurrerago esaten duenean Platon bere garaiko «joera subertsibo berrien oso kontrakoa zela», agerian dago errazegi hartzen duela aintzat Platonek berak joera berri horien subertsibotasunaz ematen duen lekukotasuna. Askatasunaren etsaiek subertsibo gisa salatu izan dituzte beti askatasunaren aldezeleak. Eta ia beti konbentzitu izan dute jende xaloa eta asmo onekoa.

Idealista handiaren idealizazioak Platonen idatzien interpretazio guztiak ez ezik, haien itzulpenak ere kutsatzen ditu. Askotan gertatzen da itzultzaileak filosofo humanitario batez esan behar duenari buruz duen ikuspegiarekin bat ez datozen Platonen oharpen drastikoak leuntzea,

edo gaizki interpretatzea. Joera hori Platonen «Errepublika» deituaren egiazko izenburuaren itzulpenetik bertatik hasten da. Izenburu hori irakurtzen dugunean burura etortzen zaigun gauza zera da: idazleak liberala izan behar duela, iraultzailea ez bada. Baina «Errepublika» izenburua horrelako asoziaziorik batere ez duen eta euskararako itzulpen zehatza «Konstituzioa» edo «Estatu-Hiria» edo «Estatua» izango litzatekeen grekerazko hitz baten latinezko itzulpenaren bihurrera izango litzateke. «Errepublika» itzulpen tradizionalak asko lagundu du, zalantzarik gabe, Platon inola ere erreakzionarioa ezin izan zitekeelako konbentzimendua zabaltzen.

Platonek Ongiaz eta Justiziaz dioena eta lehen aipatu diren gainerako Ideiak kontuan hartuta, haren programa politikoa guztiz totalitarioa eta anti-humanitarioa delako nire tesiak frogak behar ditu. Tesiaren defentsarako, bada, hurrengo lau kapituluetan alde batera utziko dugu historizismoa, eta aipatutako Ideia etikoen eta Ideia horiek Platonen eskakizun politikoetan jokatzten duten paperaren analisi kritiko bat egiten zentratuko gara. Kapitulu honetan Justiziaren Ideia aztertuko dugu; hurrengo hiru kapituluetan jakintsuenak eta onenak agindu behar duelako doktrina eta Egiaren, Jakituriaren, Ongiaren eta Edertasunaren Ideiak aztertuko ditugu.

## I

Zer esan nahi dugu egiaz, «Justizia» esaten dugunean? Ez zait iruditzen honelako hitzezko kontuek garrantzi berezirik dutenik, edota galdera horiei erantzun zehatzik eman dakiekeenik, termino horiek betiere zentzu askotan erabiltzen direnez. Nolanahi ere, banago gutako gehienek, ikuspegi orokorra humanitarioa dugunok batez ere, honelako zerbait esan nahi dugula «Justizia» aipatzen dugunean: (a) hiritarren karga, hau da, gizarte-bizitzan beharrezkoak diren askatasunaren mugapenak, berdintasunez banatzea<sup>4</sup>; (b) hiritarrek legearen aurrean tratatu berdina izatea, baldintza hauekin betiere; (c) legeak ez izatea ez mesedegarri ez kaltegarri hiritar norbanako edo talde edo klase jakinentzat; (d) justizia-auzitegieta alderdikieriarik ez izatea; eta (e) partaidetza berdina izatea hiritarrarentzat estatu bateko kide izateak ekar ditzakeen onuretan (eta ez kargetan soilik). Platonek «justizia» aipatzean horrelako zerbait ulertu izan bazuen, haren programa erabat totalitarioa delako aldarrikapen hau oker legoke, zalantzarik gabe,



eta Platonen politika oinarri humanitario onargarri batean oinarritzen dela diotenak egongo lirатеke zuzen. Baina kontua da oso bestelako gauza esan nahi zuela Platonek «justizia» esatean. Zer esan nahi zuen Platonek, «justizia» esanez? Gure iritzian, «justiziazkoa» hitza «estatu perfektuaren interesetarako egokia denaren» sinonimo gisa erabiltzen zuen Platonek. Eta zer da estatu perfektuaren interesetarako egokia? Aldakuntza oro geldiaraztea, klase-bereizkuntza zurrun bat eta klase-aginpidea mantenduz. Interpretazio hau zuzena baldin bada, onartu beharra izango dugu Platonen justizia-eskaerak totalitarismoaren maila berean uzten duela haren programa politikoa; eta ondorioztat atera beharko dugu gure buruak ongi begiratu beharra dugula hitz soilek eragindako zirraren arriskutik.

Justizia da *Errepublikaren* gai nagusia; «Justiziaz» du izan ere, izenburu-azpia. Justiziaren izaera aztertzeke, aurreko kapituluaren aipatu den<sup>5</sup> metodoa erabiltzen du Platonek; lehendabizi estatuan bilatzen du Ideia hori, eta, orduan, azterketaren emaitza norbanakoari aplikatzen saiatzen da. Ezin esan daiteke Platonen «Zer da Justizia?» galdera horrek erantzuna laster aurkitzen duenik, zeren Laugarren Libururaino itxaron behar baita erantzuna aurkitzeko. Erantzun horretara gidatzen duten gogoetak aurrerago aztertuko dira xehetasun handiagoz, kapitulu honetan bertan. Hauek dira, laburtuz.

Hiria gizakiaren izaeran, haren premietan eta haren mugapenetan oinarritzen da<sup>6</sup>. «Lehen ere esan dugu –gogoan izango duzuen bezala–, eta behin eta berriro errepikatu dugu, gure hiriko gizon bakoitzak lanbide bakarra izan behar duela; bere izaeraz onez burutzeko dohain egokienak dituen lanbidea, alegia». Hortik Platonek ondorioa ateratzen du bakoitzak bere eginkizinez arduratu behar duela, arotzak arotzeriara mugatu behar duela, oskigileak oinetakoak egitera mugatu behar duela. Bi langilek beren leku naturalak aldatzen badituzte, hala ere, ez da kalte handirik gertatzen. «Baina bere naturaz langilea den norbaitek (edota irabazpidezko jardueretan diharduen klaseko edozein kidek) (...) gudarien klasean sartzea lortuko balu, edo gudari bat, merezimendurik gabe, zaintzaileen klasean sartuko balitz (...) zilegi ez diren aldaketa eta azpijoko horiek hiriaren hondamena esan nahiko lukete». Armak erabiltzeak klase-pribilegio bat izan behar duelako printzipioarekin lotura guztiz estua duen arrazoibide horretatik, azken ondorio hau ateratzen du Platonek: hiru klaseen arteko aldaketa

edo nahasketa guztiak justiziaren kontrakoa izan behar duela, eta alderantzizkoak izan behar duela, hortaz, justiziazkoa: «Hiriko klase bakoitzak, irabazpidean diharduenak, laguntzaileak eta zaintzaileak, zeinek bere gauzetan pentsatzen duenean, horixe da orduan justizia». Ondorio hori geroxeago indartu eta laburtu egiten du: «Hiria justiziazkoa izango da (...) hiru klaseek zeinek bere lanaren ardura hartzen badute». Platonek justizia klase-aginpidearekin eta klase-pribilegioekin berdintzen duela esan nahi du baieztapen honek. Klase bakoitzak bere kontuen ardura izan behar duelako printzipioak zera esan nahi du, labur eta itzulinguruka ibili gabe: *estatua justiziazkoa dela agintariak agintzen badu, langileak lan egiten badu eta*<sup>7</sup> *esklaboa esklabo bada*. Ikusiko den bezala, Platonek justiziaz duen kontzeptua guk ohi dugunaren guztiz bestelakoa da, goian analizatu dugun zentzuan. Platonek «justiziazkoa» deitzen dio klase-pribilegioari; guretzat, berriz, halako pribilegiorik ez izatea iruditzen zaigu justizia. Baina hori baino handiagoa da diferentzia. Guk, *norbanakoen* tratuan halako berdintasun bat izateari deitzen diogu justizia; Platonek, berriz, justizia ez du hartzen *norbanakoen* arteko erlazio baten gisan, *estatu osoaren* ezaugarri bat balitz bezala baizik, klaseen arteko erlazioan oinarritua. Estatua justiziazkoa da baldin eta osasuntsua, indartsua, batua eta egonkorra bada.

## II

Baina, zuzen ote zegoen Platon? Platonek dioena esan nahi ote du «justiziak»? Ez dut gai hori aztertzeko asmorik. Inork uste baldin badu «justiziak» klase baten aginpide eztabaida ezina esan nahi duela, orduan ni erabat injustiziaren alde nagoela erantzungo nioke halakoari. Beste era batera esanda, ez dut uste hitzen arabera direnik gauzak, baizik eta gure eskaeren eta gure politika diseinatzeko hartzen ditugun proposamen praktikoen arabera dela dena. Platonek justiziaz ematen duen definizioaren atzean klasearen aginpide totalitarioaren eskakizuna eta hura gauzatzeko erabakia dago batez ere.

Baina ez ote zegoen zuzen beste zentzu batean? Ez ote zegokion, ausaz, hark justiziaz zuen ideia, hitz hori greziarrek erabiltzen zuten moduari? «Justizia» hitzaren bidez ez ote dute adierazi nahiko greziarrek halako gauza holistikoa bat, «estatuaren osasuna» edo horrelako zerbait, eta ez ote da guztiz bidegabekoa eta antihistorikoa izango justiziaren

gure ideia modernoa, hiritarrak legearen aurrean berdinak izatearena, alegia, eskatzea Platoni? Galdera honi baietz erantzun zaio, eta Platonen «justizia sozialaren» ideia holistikoa greziarren pentsamolde tradizionalaren, «greziar jeinuaren» ezaugarria dela, eta ikuspegi hori «ez zela erromatarrena bezalakoa, bereziki legeari zegokiona», «zehazki metafisikoa baizik»<sup>8</sup>, esateraino iritsi izan dira batzuk. Baina aldarrikapen horri ez dago nondik eutsirik. Izatez, hain zuzen, greziarrek «justizia» hitzari ematen zioten zentzuak guk ematen diogun zentzu indibidualista eta igualitarioaren harrigarritzko antza du.

Hori erakusteko, Platon bera aipatuko dugu, zeren *Gorgias* elkarrizketan (zeina *Errepublika* baino lehenagokoa baita) esaten baitu, «justizia berdintasuna delako» ikuspegia dela jende gehien-gehienak duena, eta ikuspegi hori bat datorrela «konbentzioarekin» ez ezik, baita «naturarekin berarekin ere». Aristoteles ere aipa daiteke, igualitarismoaren arerioa hura ere, zeinak, Platonen naturalismoaren eraginaren mende, gizon batzuk naturaz esklabo jaiotzen direlako teoria<sup>9</sup> landu baitzuen, besteren artean. Inork ez zuen hark baino interes gutxiago izango «justizia» terminoaren interpretazio igualitario eta indibidualista bat zabaltzeko. Baina epaileaz hitz egitean –eta «justiziazkoa denaren pertsonifikazioa» bezala deskribatzen du–, haren eginkizuna «berdintasuna berrezartzea dela» esaten baitu Aristotelesek. «Justizia berdintasun mota bat dela uste dute guztiek» esaten du, «pertsonei dagokien» berdintasun bat, hain zuzen ere. Areago, iruditzen zaio (baina oker dago) «justizia» adierazteko grekerazko hitza «berdinkako zatiketa» esan nahi duen erro batetik datorrela. («Justizia» hitzak «harrapakinak eta ohoreak hiritarren artean banatzean halako berdintasun bat izatea» esan nahi duelako ikuspegi hori bat dator Platonek *Legeetan* ematen duen ikuspegiarekin; han, izan ere, bi berdintasun modu bereizten baitira harrapakinen eta ohoreen partiketan: berdintasun «numerikoa» edo «aritmetikoa» eta «proportziozkoa»; bigarren honetan kontuan hartzen da dagokion pertsonak duen bertute, hazkuntza eta aberastasun-maila; eta leku berean esaten da proportziozko berdintasuna dela «justizia politikoa»). Eta Aristotelesek demokraziaren printzipioak aztertzen dituenean, «justizia demokratikoa berdintasun aritmetikoaren printzipioa aplikatzea dela (proportziozko berdintasunaren desberdina den zentzuan)» esaten du. Hori dena ez da, noski, justiziaren esanahiaz berak duen irudipen soila, ezta hitz hori, Platonen ondoren, *Gorgiasen*

eta *Legeen* eraginez, erabiltzen zen zentzuaren deskribapen soila ere, bestela baizik: «justizia»<sup>10</sup> hitza herriak erabiltzen zuen modu orokor eta zaharraren adierazpena da.

Froga hauek guztiak ikusita, esan beharra dugu, nik uste, *Errepublikan* justiziaz ematen den interpretazio holistiko eta anti-igualitarioa berrikuntza bat zela, eta Platonek bere klase-aginpide totalitarioa aurkeztu nahi zuela «justiziazko» gisa, baina jendeak guztiz kontrakoa zeukala hain zuzen, oro har, «justiziazkotzat».

Emaizta hori harrigarria da, eta galdera asko eragiten ditu. Zergatik aldarrikatzen du Platonek *Errepublikan* justiziak ezberdintasuna esan nahi duela, erabilera normalean berdintasuna esan nahi badu? Nire iritzian, zera da izan litekeen erantzun bakarra: propaganda egin behar zuela bere estatu totalitarioaren alde, horretarako, «justiziazko» estatua zela konbentzitzen jendea. Baina merezi al zuen halako ahaleginak, kontuan harturik ez direla hitzak, hitzen bidez esan nahi duguna baizik, axola diona? Jakina merezi zuela; ikusi besterik ez dago bere irakurleak konbentziturik dauzkala, ez bere garaikoak bakarrik, baita gaurdainokoak ere, xaloki ziharduela justiziaren alde, beraiek ere lortzeko ahalegintzen ari ziren justiziaren alde. Eta egia da, orobat, horrela zabaltzeko zela zalantza eta nahastea igualitaristen eta indibidualisten artean, eta haiek, Platonen autoritatearen eraginez, pentsatzen hasi zirela ez ote zen hark justiziaz zuen ideia berena baino egiazkoagoa eta hobe. «Justizia» hitzak guretzat hainbesteko garrantzia duen helburu bat sinbolizatzen duenez, eta helburu hori lortzeko hainbeste jende dagoenez edozer gauza pairatzeko prest, eta hori lortzea beren esku dutenez, indar humanitario horiek bere alde jartzea edo, besterik ezean, igualitarismoa une batez gelditzea, merezi zuen helburu bat izango zen totalitarismoan sinesten zuen batentzat. Baina ohartzen al zen Platon justiziak gizonentzat horrenbeste esan nahi zuenik? Ohartzen zen; zeren honela idazten baitu *Errepublikan*: «Gizon batek injustizia bat egin duenean (...) ez da egia haren kemenak ez duela piztu nahi izaten? (...) Baina injustizia bat nozitu duela iruditzen zaionean, ez al zaizkio pizten adorea eta amorrua, biak batera? Eta ez al da egia, era berean, justiziazkoa iruditzen zaion aldean borroka egiten duenean gai dela gosea eta hotza eta bestelako edozein estualdi onez eramateko? Eta ez al da tematzen, bere berotasunean, harik eta lortu nahi duena lortzen duen arte, edo hiltzen den arte, bestela»<sup>11</sup>.

Hau dena irakurrita ez zaigu dudarik geratzen Platonek oso ongi ezagutzen zuela fedearen indarra, justizian fedea izatearen indarra batez ere. Eta ez da dudarik geratzen, ezta ere, *Errepublikak* fede hori hondatu eta kontrako fede bat sartu nahi duela haren orde. Eta eskura dauden frogen argitan, oso gauza probablea iruditzen zait Platon jakinaren ganean aritzea horretan. Igualitarismoa bere etsairik amorratuena zuen, eta suntsitu beharra zeukan; igualitarismoa arras kaltegarria eta arrisku handia zelako usterik onenean, zalantzarik gabe. Baina igualitarismoaren kontra egin zuen eraso ez zen eraso zintzoa izan. Platon ez zen ausartu etsaiari agerian aurre egiten.

Ondoren, baieztapen hau on egiten duten frogak ematen jarraituko dugu.

### III

*Errepublika* da, seguruenik, justiziari buruz inoiz idatzi den monografiarik xeheena. Hainbeste iritzi aztertu zituen justiziari buruz, eta halako moduan aztertu zituen, non berak ezagutzen zituen teoria garrantzitsuenetatik bat ere ez zuela baztertu pentsarazten baitugu. Hain zuzen ere, Platonek argi eta garbi ematen du aditzera<sup>12</sup>, ohiko ikuspegien artean justiziaren arrastoa harrapatzen egindako ahalegin alferrak kontuan hartuta, beste nonbait bilatu behar dela justiziaren kontzeptua. Baina, bere garaiko teorien azterketan, inoiz ez du aipatzen justizia legearen aurrean berdintasuna izatea («isonomia») dela dioen ikuspegia. Ez aipatze horren zergatia azaltzeko bi bide baizik ez daude. Edo ez zuen aintzat hartu teoria igualitarioa<sup>13</sup>, edota nahita saihestu zuen. Lehenengo aukerak ez dirudi batere probablea denik, *Errepublika* nolako arretaz landu zuen eta bere teoriaren aurkezpen konbentzigarri bat egiteko bere arerioen teoriak aztertzeko nolako premia zuen kontuan hartzen badugu. Eta aukera hori are probabilitate txikiagokoa da, teoria igualitarioak zein ospe zabala zuen kontuan hartzen badugu. Baina ez dugu zertan probabilitatezko argudioak soilik erabili, aise froga baitaiteke Platonek, teoria igualitarioa ongi ezagutu ez ezik, oso ongi zekiela zenbateko garrantzia zuen teoria hark, *Errepublika* idatzi zuenean. Kapitulu honetan lehen ere esan dugun bezala (II. atalean) eta geroago xehekiago ikusiko dugun bezala (VIII. atalean), igualitarismoak nahiko paper garrantzitsua jokatzeko Platonen lehenagoko *Gorgias* lanean, non aldeztu ere egin baitzuen

teoria hori; eta igualitarismoaren merituak edo akatsak *Errepublikan* inon seriotasunez aztertzen ez badira ere, Platonek ez zuen iritzia aldatu hark zuen eraginari buruz, *Errepublikan* bertan ere ematen baita horren lekukotasuna. Sineste demokratiko oso zabaldu bat balitz bezala aipatzen du, izan ere; baina mespretxuz baizik ez du tratatzen; eta destainazko iruzkin eta ziztadaxo batzuk baizik ez ditu egingo hari buruz<sup>14</sup>, Atenasko demokraziaren kontrako eraso iraingarri batean ongi loturik, non eta gai nagusia justizia ez den leku batean, hain zuzen. Baztertu beharra dago, beraz, Platonek teoria igualitarioa kontuan ez hartu izana, eta baita Platon ez ohartu izana ere, bere teoriaren guztiz kontrakoa zen beste teoria bat, hainbesteko eragina zuena gainera, aztertzea zein beharrezkoa izan zitekeen. *Errepublikako* isiltasun hori txantxa-isekazko ohar bakan batzuez baizik ez etetea (testutik kentzeko onegiak iruditzen zitzaizkion, nonbait<sup>15</sup>), hortaz ez hitz egiteko nahita hartutako erabakiak baizik ezin esplika dezake. Hori dena kontuan harturik, bada, ez da ikusten nola adostu daitekeen Platonek bere irakurleei garrantzizko teoria guztiak aztertu dituela sinetsarazteko erabiltzen duen metodoa zintzotasun intelektualarekin; nahiz eta gehitu beharra dugun hutsegite hori, ona zela guztiz sinetsita zegoen kausa bati zion erabateko adorazioak eragina dela, inondik ere.

Platonek gai honi buruz ia behin ere eteten ez duen isiltasunaren ondorioak behar bezala neurtu ahal izateko, ongi ulertu behar dugu, lehenik eta behin, mugimendu igualitaristak, Platonek ezagutu zuen bezala, berak gehien gorroto zuena esan nahi zuela, eta haren teoria, *Errepublikan* eta geroagoko beste lan batzuetan aurkezten duen bezala, igualitarismo eta humanitarismo berriaren erronka indartsuari eman nahi zion erantzuna zela, neurri handi batean. Hori frogatzeko, mugimendu humanitarioaren printzipio nagusiak aztertuko ditugu, dagozkien Platonen totalitarismoaren printzipioei kontrajarriz.

Justiziaren teoria humanitarioak hiru eskaera edo proposamen nagusi egiten ditu: (a) Printzipio igualitarioa bera, hau da, pribilegio «naturalak» kentzeko proposamena, (b) indibidualismoaren printzipio orokorra, eta (c) estatuaren eginkizun eta helburuak hiritarren askatasuna babestea izan behar duelako printzipioa. Eskakizun edo proposamen politiko horietako bakoitzari guztiz kontrako printzipio bat dagokio Platonen programan: (a<sup>1</sup>) pribilegio naturalaren printzipioa, (b<sup>1</sup>) holismoaren edo kolektibismoaren printzipio orokorra, eta (c<sup>1</sup>)

norbanakoaren eginkizunak eta helburuak estatuaren egonkortasuna mantentzea edo indartzea izan behar duelako printzipioa. Hiru puntu hauek ordenan aztertuko ditugu, bakoitzari kapitulu honetan atal bat eskainiz: IV., V. eta V. atalak.

#### IV

Igualitarismoak, zehazki harturik, estatuko hiritarrak alderdikeriarik gabe tratatu behar direla eskatzen du. Jaiotzak, familia-harremanek, edo aberastasunek ez dezatela eraginik izan hiritarrentzat legea administratzen dutenengan. Beste era batera esanda, ez du onartzen inolako pribilegio «naturalik», nahiz eta hiritarrek baduten fidagarri iruditzen zaizkienei pribilegio batzuk ematea.

Printzipio igualitario hori ezin hobeto formulatu zuen Periklesek Platon jaio baino urte batzuk lehenago, Tuzididesek gorde zuen hitzaldi batean<sup>16</sup>. 10. kapituluan hitzaldi horren aipamen osoagoa emango dugu, baina bi esaldi ekar ditzakegu hona: «Gure legeak –dio Pleriklesek– justizia berdina banatzen die guztiei, beren liskar pribatuetarako, baina horrek ez du esan nahi meritu-eskubideak kontuan hartzen ez direnik. Hiritar bat gailentzen denean, nahiago izaten da hura zerbitzu publikorako, ez pribilegio gisa, merituen sari gisa baizik; eta pobretasuna ez da oztopoa (...)». Esakune horietan adierazten dira, lehen aipatu dugun bezala, esklaboen instituzioari kontra egiteko ere beldurrik izan ez zuen mugimendu igualitarioaren oinarritzko helburuetako batzuk. Periklesen beraren belaunaldian, Euripides, Antifonte eta Hippias, azkeneko kapituluan aipatu ditugunak, eta Herodoto ere bai, mugimendu honetako kideak izan ziren<sup>17</sup>. Platonen belaunaldian, Altzidas eta Likofronte, gorago aipatuak, mugimendu horretakoak izan ziren; beste aldeze bat Antistenes izan zen, Sokratesen lagunik minenetako bat izana.

Platonen justiziaren printzipioa horren guztiaren beste muturrekoa zen, jakina. Pribilegio naturalak eskatzen zituen buruzagi naturalentzat. Nola gezurtatzen du, ordea, printzipio igualitarioa? Eta nola oinarritzen ditu bere eskakizunak?

Aurreko kapituluan esandakoagatik gogoratuko den bezala, igualitarismoaren eskakizunen formulaziorik ezagunenetako batzuk «eskubide naturalen» hizkera zirrargarri baina eztabaidagarrian daude adierazita, eta haien aldeze batzuek gizonen berdintasun «naturala»,

hau da, biologikoa nabarmentzen dute eskakizun horien aldeko arrazoi gisa. Ikusi dugu argudio horrek ez duela baliorik; gizonak berdinak direla garrantzi handiko zenbait ikuspegitatik begiratuta, baina desberdinak direla beste batzuetatik begiratuta; arau-eskakizunak ezin daitezkeela gertaera horretatik edo beste edozeinetatik atera, horrenbestez. Interesgarria da, hala ere, ohartaraztea arrazoibide naturalista hori ez zutela igualitarista guztiek erabiltzen, eta Periklesek, esate baterako, bat aipatzeagatik, aipatu ere ez duela egiten<sup>18</sup>.

Platon berehalaxe konturatu zen igualitarismoaren doktrinaren ahulune bat zela naturalismoa, eta ahalik eta probetxurik handiena atera zuen ahulune horretatik. Gizonei berdinak direla esateak badu, zalantzarik gabe, erakarpen sentimental indartsu bat. Baina erakarmen hori ezer ez da besteen gainetik daudela eta gainerakoan berak baino beherago daudela dioen propaganda batek izan lezakeen erakarmenarekin alderatuta. Berdinak al gara gu eta gure zerbitzariak, gure esklaboak, eskulangileak, abereak baino hobeak ez direnak? Galdetzeak ere barre eragiten du! Platon izan zen, itxura denez, erreakzio horrek ematen zituen aukerak ikusi, eta berdintasun naturaleko aldarrikapenari mespretxua, iraina eta iseka kontrajarri zien lehenengoa. Honek esplikatzen du zergatik zuen hainbesteko lehia naturalismoaren argudiorik erabiltzen ez zuten bere kontrarioei argudio hori egozteko; *Menexenon* –Periklesen hitzaldiaren parodia bat da– behin eta berriro saiatzen da, horregatik, lege berak izateko eskariak eta berdintasun naturaleko aldarrikapena elkarrekin lotzen: «Gure konstituzioaren oinarria jaiotza-berdintasuna da –aldarrikatzen du irri gaiztoz–. Elkarren haurride eta ama batengandik jaioak gara guztiok; (...) eta jaiotza-berdintasun natural horrek legearen aurrean ere berdinak izateko borroka egitera bultzatzen gaitu»<sup>19</sup>.

Geroxeago, *Legeetan*, honela laburtzen du Platonek igualitarismoari ematen dion erantzuna: «Ezberdinak berdin tratatzeak bidegabekeria eragin dezake»<sup>20</sup>; eta gai horixe beste era honetara formulatu zuen Aristotelesek: «Berdintasuna berdinentzat, ezberdintasuna ezberdinentzat». Formula honetan jasotzen da igualitarismoaren kontrako objektio tipikoa dei daitekeena: berdintasuna gauza bikaina izango litzateke gizonak berdinak balira, baina ezinezkoa da, nabarmen, gizonak berdinak ez direnez, eta berdinak ezin izan daitezkeenez. Itxuraz errealista den objektio hori, ordea, ez da batere errealista,



zeren pribilegio politikoak ez baitira inoiz izaerazko desberdintasun naturaletan oinarritu. Eta, egiaz, badirudi Platonek ez zuela segurtasun handirik izan objekzio horretan, *Errepublika* idazten ari zenean, zeran demokraziaren kontra botatzen duen eztenkada batean baizik ez baitu erabiltzen han, demokraziak «berdintasuna berdinen eta ezberdinen artean berdin banatzen duela»<sup>21</sup> dioenean. Oharpen horretatik kanpora, nahiago du igualitarismoaren kontra ez argudiatu, eta alde batera utzi.

Laburtuz, bada, esan daiteke Platonek ez zuela inoiz ere gutxietsi igualitarismoaren teoriaren garrantzia, Perikles bezalako gizon batek aldeztu zuenez; horren ordez, aintzat ez hartzea erabaki zuen *Errepublikan*, eta kontra erasotzea, baina ez prestutasunez eta agerian.

Baina nola ahalegindu zen bere anti-igualitarismoa, pribilegio naturalen printzipioa, ezartzen? *Errepublikan* hiru arrazoibide desberdin erabili zituen, horietako bik arrazoibide izena ozta-ozta merezi badute ere. Lehenengoa<sup>22</sup> oharpen harrigarri bat da: estatuaren beste hiru bertuteak aztertu direnez, geratzen den laugarrenak, «nor bere kontuez arduratzea» alegia, «justizia» izan behar duela, alegia. Ezin nuke sinetsi nahi hau argudiotzat erabili nahi izan zuenik; baina halaxe da, nonbait, zeran Platonen bozeramaileak, «Sokratesek», galdera hau eginez ematen baitio bidea: «Ba al dakizu nola iritsi naizen ondorio honetara?». Bigarren arrazoibidea interesgarriagoa da, bere anti-igualitarismoa justizia alderdikieriarik eza delako ikuspegi arruntetik (hau da, ikuspegi igualitariotik) ondoriozta daitekeela frogatzeko ahalegin bat baita. Osorik aipatuko dut pasartea. Hiriko agintariak aldi berean epaileak ere izango direla ohartzean, «Sokratesek» esaten du<sup>23</sup>: «Eta epaitzerakoan ardura handiagorik izango ote dute, inork inorena izan ez dezan, eta inori berea ken ez diezaion, horretaz baino?».

—Bai —erantzuten dion ‘Glaukonek’, solaskideak—, horixe izango dute asmoa.

—Horixe izango litzatekeelako zuzena?

—Bai.

—Hortaz, bakoitzari dagokiona eta nork berea edukitzea eta berean aritze hori da normalean justiziatzat hartzen duguna». Erabakita geratzen da, beraz, «nork berea edukitzea eta nor berean aritzea» dela justiziazko jurisdikzioaren printzipioa, justiziaz izan ohi ditugun

ideia arrunten arabera. Hemen bukatzen da bigarren arrazoibidea, eta hirugarrenerako bidea zabaltzen da (geroago aztertuko dugu); justizia nork bere lekua (edo nork bere eginkizuna) zaintzea delako ondoriora eramaten gaitu horrek, eta norbere lekua (edo eginkizuna) *norbere klase edo kastaren* lekua (edo eginkizuna) da.

Bigarren arrazoibide honen helburu bakarra zera da: irakurlea, «justiziak», hitz horrek normalean duen zentzuan hartuta, gure lekua mantentzeko eskatzen digula konbentzitzea, nork berea beti zaindu behar duenez. Horrek esan nahi du ondoko inferentzia hau aterarazi nahi diola Platonek bere irakurleari: «justiziazkoa da nork berea mantentzea eta berean aritzea. Nire lekua (edo nire eginkizuna) nirea da. Beraz, justiziazkoa da niretzat nire lekua edukitzea (edo nire eginkizunean aritzea)». Beste arrazoibide hau bezain zentzuzkoa da, gutxi gorabehera, arrazoibide hori: «justiziazkoa da nork berea mantentzea eta berean aritzea. Zure dirua lapurtzeko plan hau nirea da. Beraz, justiziazkoa da nire planari jarraitu eta betetzea, hau da, zure dirua ebastea». Garbi dago Platonek eginarazi nahi digun inferentzia hori esku-joko arrunt bat besterik ez dela, «nork berea» hitzen esanahiaz baliatuz. (Justiziak nolabait «gurea» den guztia, «gure klasea» esate baterako, gure jabetzako zerbaiten moduan ez ezik, gure jabetza ezin besterenduzkotzat trata dezagula eskatzen digun ala ez, horixe da, hain zuzen, arazoa. Baina printzipio horretan Platonek berak ere ez du sinesten; zeren komunismorako igarobidea guztiz ezinezkoa bihurtuko bailuke horrek. Eta zertan da geure haurrak mantentzea?). Hitz-joko arrunt hori erabiltzen du Platonek, Adamek «berak Justiziaz duen irizpidea eta hitz horri herriak ematen dion esanahiaren arteko lotura-puntu bat» deitzen duena finkatzeko. Horrela sinetsarazi nahi digu inoiz izan den filosoforik handienak justiziaren egiazko izaera aurkitu duela.

Platonek ematen duen hirugarren arrazoibidea, azkena, askoz ere serioagoa da. Holismoaren edo kolektibismoaren printzipioari heltzen dio, eta norbanakoaren helburua estatuaren egonkortasuna mantentzen laguntzea delako printzipioarekin lotzen du. Ondoren aztertuko dugu beraz, V. eta VI. ataletan.

Baina puntu horietan sartu aurretik, aztertzen ari garen «aurkikuntza» horren deskribapenaren aurrean Platonek jartzen duen «sarrerara» ekarri nahi nuke arreta. Orain arte egin ditugun oharpenen

argitan aztertu behar da. Ikuspegi horretatik ikusita, «sarrera luze» hori –halaxe deskribatzen baitu Platonek berak– badirudi ahalegin asmotsu bat dela irakurlea «justiziaren aurkikuntzarako» prestatzeko, irakurleari sinetsaraziz, hain zuzen, arrazoibide bat dagoela, haren kritikako dohainak itzaltzeko prestatutako baliabide dramatikoak erakusketa bat baizik aurkituko ez duen lekuan.

Jakituria zaintzaileen bertute berezia dela, eta ausardia laguntzaileen bertutea dela aurkitu ondoren, justizia zer den aurkitzeko azken ahalegin bat egitera doala azaltzen du «Sokratesek». «Gauza bi dira, bada<sup>24</sup> –esaten du–, (d) hirian ondino aztertu beharreko geratzen zaizkigunak: neurritasuna eta gure ikerketa guztien helburua den beste gauza hori, justizia.

–Horixe –esan zuen Glaukonek.

Neurrizkotasuna alde batera uzteko proposatzen du orduan Sokratesek. Baina Glaukonek protesta egiten du, eta Sokratesek amore ematen du, esanez gaizki legokeela (edo «okerra» litzateke) ukatzea. Eztabaidatxo horrek justiziaren gaiari berriro ekiteko prestatzen du irakurlea, Sokratesek justizia hori zer den «aurkitzeko» bideak badituela iradokitzen dio, eta gauza segurutzat sinetsarazten dio Glaukonek kontu handiz zainduko duela Platon, arrazoibidean zintzotasun intelektualez joka dezan, eta, horrenbestez, irakurleak berak ez duela hortaz kezka zertan izanik<sup>25</sup>.

Sokrates neurrizkotasuna aztertzen hasten da orduan; neurrizkotasuna da, aurkitzen duenez, eskulangileen bertute berezi bakarra. (Bide batez, Platonen «justizia» haren «neurrizkotasunetik» bereiz ote daitekeen hainbeste bider eztabaidatu den auzia, aise konpon daiteke. Justiziak *nor bere lekuan egotea* esan nahi du; neurrizkotasunak *nork bere lekua zein den jakitea*; esan nahi baita, zehazkiago, nork bere lekuarekin pozik egotea. Zer beste bertute izan zitekeen sabelak abereek bezala betetzen baizik ez dakiten eskulangileen berezia?). Neurrizkotasuna zer den azaldu denean, Sokratesek galdetzen du: «Eta zein da azkeneko printzipioa? Justizia, jakina».

–Jakina –erantzuten du Glaukonek.

–Hala bada, Glaukon adiskidea –esaten dio Sokratesek–, ehiztariek bezala gordelekua inguratu beharko dugu guk ere, eta ez diogu ihes egiten eta joaten utzi behar; zeren justiziak hemen inguruan

izan behar baitu nonbait. Begiratu ondo eta bilatu lekua. Eta lehenengo zeuk ikusten baduzu, egin oihu niri!»

Glaukon, irakurlea bezalaxe, ez da gauza, jakina, horrelakorik egiteko, eta Sokratesi erregutzen dio aurea har dezan. «Egin otoitz nirekin batera –esaten du Sokratesek– eta jarraitu niri». Baina Sokratesi berari ere «ibiltzeko zaila eta zakarra» iruditzen zaio lekua, «sasiz estalita dagoelako; leku iluna, eta arakatzeko zaila delako (...)». Baina –esaten du– jarraitu beharra dugu». Eta «Zer jarraitu? Gure bilaketa, hau da, gure arrazoibidea? Baina, ez gara hasi ere egin eta. Orain arte esan dugun guztian zentzu-argitxo bat ere ez da izan» protesta egin orde, Glaukonek, eta harekin batera irakurle xaloak ere, apal-apal erantzuten dute: «Bai, jarraitu egin behar dugu». Orduan Sokratesek «zerbaiten zantzua» ikusi duela (guk ez) esaten du, eta gogoberotzen hasten da: «Aupa! Aupa! –egiten du oihu–, Glaukon! Hemen badirudi arrasto bat dagoela! Orain seguru nago ehizak ez digula ihes egingo!

–Berri ona da hori –erantzuten dio Glaukonek.

–Ala ene fedea –esaten du Sokratesek–, erabat ergeldu gara. Urruti bilatu nahi genuena geure aurre-aurrean eduki dugu denbora guztian! Eta ez dugu ikusi!».

Horrelako beste oihu eta errepika asko eginez jarraitu du Sokratesek puska batean, harik eta Glaukonek eten, eta, irakurlearen sentimenduak adieraziz, Sokratesi zer aurkitu duen galdetzen dion arte. Baina Sokratesek «Denbora guztian hartaz hitz egiten aritu gara eta ez gara konturatu deskribatzen ari ginela egiaz» besterik esaten ez duenean, Glaukonek irakurlearen urduritasuna adieraziz esaten du: «Sarrera hau luze samarra ari da bihurtzen; gogoratu zertan den entzun nahi dudala». Eta orduan hasten da Platon goian laburtu ditugun bi «arrazoibideak» azaltzen.

Glaukonen azkeneko oharpen hori, pentsa daiteke seinale dela Platonek bazekiela zertan ari zen «sarrera luze» hori egiten ari zenean. Ez zait beste interpretaziorik bururatzeko, ezpada nahita egindako ahalegin bat dela irakurlearen kritika-dohaina kamusteko –eta frogatu dut zenbateraino arrakasta izan zuen–, eta, hitzezko su-festa erakusketa ikusgarri baten bidez, haren arreta maisutasunik handieneko elkarrietzeta literariozko lan honen pobretasun intelektualetik

desbideratzeko. Batek tentazioa du pentsatzeko Platonek bazekiela ahulezia hori zenbatekoa zen, eta baita nola estali ere.

## V

Indibidualismoaren eta kolektibismoaren arazoak oso lotura estua du berdintasunaren eta ezberdintasunaren arazoarekin. Gai hau aztertzen aurrera jarraitu baino lehen, badirudi terminologiari buruzko ohar batzuk beharrezkoak izan litezkeela.

«Indibidualismo» terminoa bi zentzutan erabil daiteke (*Oxford Dictionary* hiztegiaren arabera): (a) kolektibismoaren kontrako bezala, eta (b) altruismoaren kontrako bezala. Lehendabizi eman den zentzua adierazteko beste hitzik ez dago, baina bai bigarren zentzua adierazteko, «norberekoikeria» edo «buruzalekeria» adibidez. Horregatik, bada, hemendik aurrerako guztian, (a) zentzuan erabiliko dugu *soil-soilik* «indibidualismo» hitza, eta bigarren zentzua (b) adierazi behar denean «egoismo» edo «norberekoikeria» hitzak erabiliko ditugu. Hona koadrotxo bat, baliagarria izan daitekeena:

*Indibidualismoa* kontra *jarria* (a) *Kolektibismoa*.

*Egoismoa* kontra *jarria* (b) *Altruismoa*.

Era horretan, lau termino hauek arauzko legeei dagokienez izan daitezkeen jarrera, eskakizun edo erabaki eta proposamen batzuk deskribatzen dituzte. Halaber beharrez lausoak diren arren, aise irudika daiteke haien edukia adibideak erabiliz, eta hala hemen dugun helbururako behar den zehaztasunez erabili. Has gaitzen kolektibismoarekin<sup>26</sup>, jarrera hori nahiko ongi ezagutzen baitugu dagoeneko, Platonen holismoa aztertu dugunez gero. Aurreko kapituluan argitu da, pasarte bakan batzuetan, kolektibismoaren eskakizuna: norbanakoa osotasunaren interesetara menderatu behar dela, osotasun hori unibertsoa, hiria, tribua edo bestelako zernahi gorputz kolektibo izan. Ikus dezagun berriro aipamen haietako bat, baina oraingoan osoago<sup>27</sup>. «Zatia osotasunaren onerako existitzen da, baina osotasuna ez da existitzen zatiaren onerako (...). Norbanakoa osotasunaren onerako sortua da, eta ez osotasuna norbanakoaren onerako». Aipatu dugun pasarte honek holismoa eta kolektibismoa azaldu ez ezik, emoziozko erakarpen handia zuen orobat, Platonek garbi ikusten zuena inondik ere (pasartearen sarrerari begiratzen bazaio aise ikusten denez). Era askotako sentimenduak pizten ditu, tribu bateko

edo talde bateko kide izateko irrika, esate baterako; eta altruismoaren aldeko eta norberekoikeriaren edo egoismoaren kontrako erakarpen morala da faktoreetako bat. Bat bere interesak osotasunaren onerako sakrifikatzeke gai ez bada, berekoia dela iradokitzen du Platonek.

Baina gure taulatxoari begirada bat egiten badiogu aski izango da gauzak horrela ez direla ikusteko. Kolektibismoa ez da egoismoari kontrajarria, eta ez da altruismoaren edo eskuzabaltasunaren berdina ere. Egoismo kolektiboa edo talde-egoismoa oso gauza arrunta da (Platonek oso ongi zekien hori<sup>28</sup>), eta nahiko garbi erakusten du horrek kolektibismoa, zentzu estuan harturik, ez dagoela norberekoikiarekin kontrajarria. Beste alde batetik, antikolektibista bat, hau da, indibidualista bat, izan daiteke, aldi berean, altruista; egon daiteke prest beste pertsona banako batzuei laguntzearren sakrifizioak egiteko. Dickens bera izan daiteke jarrera horren adibiderik bikainenetako bat. Ez litzateke gauza erraza izango asmatzea zerk duen harengan indar handiagoa, norberekoikeriari dion gorroto sutsuak ala norbanakoez, beren akats eta giza ahulezia guztiekin, duen interes sutsuak; jarrera horrekin batera halako aiherkunde bat du bere jarreraren, ez bakarrik gaur egun gorputz kolektibo<sup>29</sup> deituko geniekeenenganako, baizik eta baita egiazko altruismoarenganako ere, altruismo hori pertsona konkretuetara ez baina talde anonimoetara bideratzen bazen. (*Bleak House*ko Mrs. Jellyby dut gogoan, «eginbehar publikoetara emana zegoen dama bat»). Adibideok aski izango dira, nik uste, gure lau terminoen esanahia argi uzteko; eta argi erakusten dute, orobat, gure taulako lau terminoetako edozein konbina daitekeela beste zutabeen dauden bi terminoekin (eta lau konbinazio gerta daitezke horrela).

Hala, gauza interesgarria da ohartzea Platonentzat, eta platoniko gehienentzat, indibidualismo altruista (Dickensena, esate baterako) ezin daitekeela existitu. Platonen arabera, egoismoa da kolektibismoaren alternatiba bakarra; altruismo guztiak kolektibismoarekin berdintzen ditu, besterik gabe, eta indibidualismo guztiak egoismoarekin. Ez da terminologia-kontua bakarrik, hitz-kontua soilik, zeren lau aukeren ordeztu bi baizik ez baititu onartzen Platonek. Horrek nahasmendu handia eragin du etika gaietako espekulazioetan, eta gaur ere eragiten du nahasmendua.

Platonek indibidualismoaren eta egoismoaren artean egiten duen berdinketa horrek indar handiko arma ematen dio kolektibismoaren

defentsarako eta indibidualismoaren kontra erasotzeko. Kolektibismoa aldeztu duenean, aukera du, era horretan, gure eskuzabaltasun-sentimendu humanitarioak ukitzeko; erasoan, berriz, indibidualista guztiei egoista, beren burua ez den beste ezertaz arduratzeko ezgauza izatea egotzeko aukera du. Eraso horrek, Platonek berez indibidualismoaren kontra xedatua bazen ere –indibidualismoa gure zentzuan hartuta, hau da gizabanakoen eskubideen kontra–, beste xede bat jotzen du, izatez, egoismoa alegia. Baina ezberdintasun hori ahaztu egiten du beti Platonek, eta platoniko gehienek.

Zergatik saiatu zen Platon indibidualismoari erasotzen? Nire iritzian Platonek oso ongi zekien zer ari zen egiten bere armak jomuga hartara begira jartzen zituenean, zeren indibidualismoa, igualitarismoa baino areago beharbada, gotorleku sendoa baitzen kredo humanitario berriaren defentsan. Norbanakoaren askatasuna zen, izan ere, tribalismoaren erorikoa eta demokraziaren goraldia ekarri zuen iraultza espiritual handia. Platonen intuizio soziologiko harrigarria argi agertzen da etsaia topatzen duen bakoitzean zehazki ezagutzeko duen moduan.

Indibidualismoa justiziaren intuiziozko ideia zaharraren parte bat zen. Justizia ez dela –Platonek nahiko zukeen bezala– estatuaren osasuna eta harmonia, baizik eta norbanakoak tratatzeko modu bat dela, behin eta berriro azpimarratzen du Aristotelesek, «justizia pertsonen dagokien gauza bat da»<sup>30</sup> dioenean. Elementu indibidualista hau Periklesen belaunaldiak nabarmendua zuen dagoeneko. Periklesek berak utzi zuen argi eta garbi legeek justizia-berdintasuna bermatu behar zietela «guztiei, beren liskar pribatueterako»; baina gehiago ere esan zuen: «Gure auzokoak bere bidetik jarraitzea aukeratzen duenean, ez dugu zertan uste izanik agiraka egin behar diogunik». (Konparatu hori Platonek egiten duen oharpenarekin<sup>31</sup>: estatuak ez dituela gizonak sortzen «nor bere bidetik joan daitezen libre uzteko [...]). Periklesek behin eta berriro azpimarratzen du indibidualismoa altruismoarekin lotu behar dela: «Zaurituak babestu behar ditugula inoiz ez ahazteko (...) irakatsi ziguten», eta helduaroan «orotara egokitze gaitasun zoriontsu batera eta bere buruan uste osoa edukitzera» iristen den atenastar gaztearen deskribapenez bukatzen du hitzaldia.

Indibidualismo hori, altruismoarekin baturik, bilakatu da mendebaldeko zibilizazioaren oinarria. Horixe da Kristautasunaren

doktrina zentrala («maita ezazu lagun hurkoa» dio Eskriturak, ez «maita ezazu zure tribua»); eta horixe da gure zibilizaziotik sortu diren eta hura bultzatu duten doktrina etiko guztien muina. Horixe da, orobat, Kanten doktrina praktikoa zentrala («beti aitortu gizabanakoak helburuak direla, eta ez erabili gizabanakoak nork bere helburuetarako baliabide soil bezala»). Ez dago gizonaren garapen moralean halako indarra izan duen beste irakaskuntzarik.

Platonek arrazoia zuen kastetan oinarritutako bere estatuaren etsaia doktrina hau zela uste zuenean; eta horrexegatik gorrotatu zuen bere garaiko beste doktrina «subertsibo» guztiak baino gehiago. Hau dena argiago eta garbiago ikus dadin, *Legeetatik*<sup>32</sup> hartutako bi pasarte ekarriko ditut hona; haietan nabari den norbanakoaren kontrako harrigarritzko aiherkundea gutxiegi nabarmendu da, nik uste. Lehenengoa oso famatua da, *Errepublikaren* aipamenagatik, hartan aldarrikatzen den «emakumeen, haurren eta jabetzen komunitatea» aztertzen baitu. Platonek «estatu forma goren» gisa definitzen du hor *Errepublikako* konstituzioa. Goren mailako estatu horretan, esaten digunez, «emakumeen, haurren eta ondasun guztien jabetza komuna dago. Eta egin zitezkeen guztiak egin dira gure bizitzatik pribatua edo indibiduala den guztia erabat eta osoki erauzteko. Ahal zen neurrian, beren izaerak pribatu edo indibidual egin dituen gauzak ere, guztien jabetzakoak bihurtu dira nolabait. Gure begiek, belarriek eta eskuek ere gizabanakoenak ez baina komunitatearenak balira bezala ikusten, entzuten edo jokatzen dutela ematen du. Zer goratu eta zer gaitzetsi erabakitzerakoan guztiz aho-batekoak izateko tankeratzen dira gizon guztiak, eta gauza berekin eta aldi berean poztera eta tristatzeraino iristen dira. Eta hiria ahalik eta maila goreneraino bateratzeko bikaintzen dira lege guztiak». Platonek jarraitzen du esanez «ezin aurkituko duela inork estatu baten bikaintasuna neurtzeko irizpide hoberik adierazi berri diren printzipioak baino»; eta halako estatua «jainkozkoa» dela esaten du, eta estatuaren «eredua» edo «originala» dela, estatuaren Forma edo Ideia dela, alegia. Hori da Platonek *Errepublikaz* duen ikuspegia, bere ideal politikoa oso-osorik gauzatzeko itzaropena baztertua zuen garai batean adierazi zuen bezala.

Bigarren pasartea, *Legeetatik* hartua hau ere, begien bistakoagoa da oraindik, ahal bada. Azpimarratu beharra dago pasarte honen gai nagusia espedizio militarrek eta diziplina militarra direla,



baina Platonek ez du zalantzarik uzten printzipio militarista horiek gerra-garaian ez ezik, «bake-garaian ere beharko liratekeela bete, haurtzaroaren hasieratik bertatik». Beste militarista totalitario eta Espartaren miresle batzuek bezala, Platonek ere goratik aldeztu du diziplina militarreko hil ala biziko eskakizunei erabateko garrantzia eman behar zaiela bake-garaian ere, eta haiek zuzendu behar dutela hiritar guztien bizitza osoa; zeren adin nagusiko hiritarrek (denak dira soldaduak) eta haurrek ez ezik, abereek ere erabateko eta etengabeko mobilizazioan eman behar dute bizitza osoa<sup>33</sup>. «Printzipio guztietan hau da nagusia –idazten du–: ez duela inor izan behar, ez gizonezko ez emakumezko, buruzagiren bat ez duenik. Eta inoren gogoia ere ez litzateke ohitu behar gauzak bere ekimenez egitera; ez arduraz ez atsegin hutsez ere. Bestela baizik, gerran bezalaxe bakean ere, buruzagiarengan jarri behar ditu begiak eta leialtasunez jarraitu hari. Eta gauzarik xeheenetan ere buruzagiaren mende behar du egon. Hala, esate baterako, halaxe egiteko agindu bazaio baizik ez du jaiki beharko, edo mugitu, edo garbitu, edo jan<sup>34</sup> (...). Hitz batean esateko, askatasunez inoiz ametsik edo egintzarik ez egiten, eta horretarako gutziz ezgai bihurtzen irakatsi beharko dio bere arimari, ohitura luze baten eraginez. Horrela, erabateko komunitatean igaroko da denen bizitza. Ez dago legerik, eta ez da izango ere, honen gaindikoa denik, edo gerran salbamena eta garaipena ziurtatzeko hobia eta eraginkorragoa denik. *Eta bake-garaian, eta haurtzaroaren hasieratik bertatik* bultzatu beharko litzateke besteei agintzeko eta besteen agindupean egoteko ohitura hau. Eta anarkia-aztarna oro erroik erauzi beharko litzateke *gizon guztien bizitzatik*, eta baita haien mende dauden abereenetik ere».

Hitz gogorak dira horiek. Inoiz ez du inork horren serio jokatu norbanakoaren kontrako aiherkundean. Eta gorroto hori oso sakon dago erroituta Platonen filosofiaren oinarritzko dualismoan; gauza sentigarrien mundu aldakorra eta esperientzia berezi aldakorak gorrotatzen zituen bezalaxe gorrotatzen zituen norbanakoa eta haren askatasuna. Politikaren alorrean, Deabrua bera zen norbanakoa Platonentzat.

Jarrera hori, ordea, den bezain anti-humanitarioa eta anti-kristaua izanagatik, idealizatu egin da beti. Gizatasunezkoztat, eskuzabaltzat, altruistatzat eta kristautzat interpretatu izan da. E. B.

England-ek, esate baterako, «norberekoikeriaren salakuntza kementsu bat» dela esaten du<sup>35</sup> *Legeetako* bi pasarte horietako lehenengoaz. Antzeko hitzak erabiltzen ditu Barker-ek, Platonen justiziari buruzko teoria aztertzen duenean. Hark dioenez, «norberekoikeriaren eta liskar zibilararen lekuan harmonia jartzea» zen Platonen helburua, eta «estatuaren interesen eta norbanakoaren interesen arteko behinolako harmonia (...) Platonen irakaskuntzaren bidez berrezartzen da; goragoko maila batean berrezartzen, ordea, zeren harmoniaren zentzu kontziente batera jaso baita». Horrelako aldarrikapenak eta antzeko beste asko aise esprika daitezke Platonek indibidualismoa eta egoismoa nola berdintzen zituen gogoratuz; zeren platoniko hauek guztiek uste baitute anti-indibidualismoa eta eskuzabaltasuna gauza bera direla. Frogatuta geratzen da, beraz, berdintze horrek propaganda anti-humanitariozko lan arrakastatsu baten ondorioa izan zuela, eta gaur egun arte nahastu duela etika-gaietako espekulazioa. Baina kontuan hartu behar dugu, orobat, berdinketa horrek eta hitz handiek engainaturik, Platonek moral-irakasle gisa duen ospea goratzen eta munduari haren etika Kristo baino lehen kristautasunari gehien hurbildu zitzaiona dela aldarrikatzen diotenek, totalitarismorako bidea zabaldu baizik ez dutela egiten, kristautasunaren interpretazio totalitario eta anti-kristau baterako bidea zehazki. Gauza arriskutsua da hori, zeren lehen ere izan baitira kristautasunean ideia totalitarioek agindu izan duten garaiak. Lehen ere izana da Inkisizio bat; eta gerta daiteke berriro izatea.

Merezi lezake, beraz, Platonen asmoak gizalegezkoak zirela konbentzitzeko aipatutako arrazoiez gainera izan diren beste batzuk ere aipatzea. Arrazoi horietako bat zera izan da: Platonek, bere doktrina kolektibistetarako giroa prestatu nahi duenean, esakun eta atsotitz bat aipatu ohi du (badirudi Pitagorasen eskolakoa dela): «Adiskideek elkarrena dute daukaten guztia»<sup>36</sup>. Sentipen eskuzabal, goititua eta ezin hobia da, zalantzarik gabe. Nork susmatuko luke horren adierazpen gomendagarri batez hasten den arrazoibide bat ondorio guztiz anti-humanitario batera irits litekeenik. Garrantzi handiko beste puntu bat hau da: Platonen elkarriketetan, *Errepublika* baino lehenago idatzi zirenetan batez ere, Sokratesen eraginpean zegoenean idatzitakoetan alegia, sentimendu asko adierazten dela zinez humanitarioa. *Gorgiasen* adierazten den Sokratesen doktrina aipatu nahi nuke bereziki, gizagabekeria bat sufritzea baino egitea okerragoa dela dioen hura,

alegia. Doktrina hori, bistan da, altruista ez ezik, indibidualista ere bada; zeren justiziari buruz *Errepublikan* adierazten dena bezalako teoria kolektibista batean, injustizia estatuaren kontrako egikera bat da, ez pertsona partikular baten kontrakoa, eta injustiziazko egikera bat gizabanako batek egin badezake ere, kolektibitateak baizik ezin sufri dezake injustizia hori. *Gorgiasen* ez da horrelakorik aurkitzen. Han ageri den justiziaren teoria normala da erabat, eta «Sokratesek» ematen dituen adibideak (kasu honetan Sokrates beraren parte on bat dago, seguru asko) pertsona bati belarrondokoak ematea, zauritzea, hiltzea eta horrelakoak dira. Sokratesen irakaskuntza, horrelako egikerak sufritzea hobe dela egitea baino, kristautasunaren irakaskuntzaren oso antzekoa da, eta haren doktrina oso ondo egokitzen da Periklesen espirituarekin ere. (10. kapituluaren egingo dugu hau interpretatzeko saiotxo bat).

*Errepublikak*, ordea, justiziaren doktrina berri bat garatzen du, horrelako indibidualismo batekin adostu ezina ez ezik, haren guztiz etsaia dena. Erraz gerta daiteke Platonek oraindik ere *Gorgiaseko* doktrina jarraitzen duela uste izatea irakurleak. Zeren *Errepublikan* askotan aipatzen baitu Platonek injustizia bat egitea baino sufritzea hobe delako doktrina, lan horretan aldarrikatzen den justiziaren teoria kolektibistaren ikuspegitik horrek inolako zentzurik ez duen arren. Areago oraindik, *Errepublikan* «Sokratesen» arerioek adierazten dute kontrako teoria: gauza ona eta atsegina dela gainerakoei injustiziak egitea, eta txarra dela injustiziak sufritzea. Horrelako zinikokeria batek nazka ematen dio, nola ez, humanitarioa den edonori, eta hala, Platonek Sokratesen ahoz bere helburuak adierazten dituenean: «beldur naiz bekatu handiren bat ez ote naizen egiten ari, nire aurrean Justiziaz hain gaizki hitz egiten utziz, nire aldetik hura defenditzeko ezer egin gabe»<sup>37</sup>, irakurle fidaerraza aise konbentzitzen da Platonek asmo zintzoak zituela, eta noranahi ere doan, hari jarraitzeko prest jartzen da.

Platonen berme hori areagotzeko, Trasimakoren hitz ziniko eta berekoien<sup>38</sup> ondoren dator pasarte hau, harekin kontrastasuna eginez, hura politikako klaserik okerreneko gaizkile baten moduan pintaturik. Eta, aldi berean, indibidualismoa Trasimakoren iritziekin berdintzera, Platonek, hari erasotzean, bere garaiko joera subertsibo eta nihilisten kontra borroka egin baino ez duela egiten sinestera, eramaten da

irakurlea. Ez dugu utzi behar, ordea, Trasimako bezalako fantasma indibidualista batek beldurtu gaitzan (hemen antzekotasun handia dago haren erretratuaren eta gaur egungo «boltxebismoaren» fantasma kolektibista modernoaren artean) eta hala, hain agerikoa ez denez, askoz ere erreala goa eta arriskutsu goa den barbarismo mota batera eraman gaitzan. Zeren, norbanakoaren indarra eskubidea delako Trasimakoren doktrinaren orde, hura bezain barbaroa den beste doktrina bat proposatzen baitu Platonek: estatuaren egonkortasunarentzat eta indarrarentzat lagungarri den guztia zuzen dela.

Laburtuz, bada. Bere erro-errotiko kolektibismoaren ondorioz, Platonek ez du batere interesik gizonek normalean justiziaren arazoak deitu ohi dituztenetarako, gizabanakoen elkarren kontrako errebindikazioak alderdikeriari gabe balioesteari dagozkionetarako. Eta norbanakoen eskariak estatuaren eskariekin adosteko ere ez. Zeren norbanakoa haren azpitik baitago erabat. «Estatu osoarentzat onena denari begira ematen ditugu legeak –dio Platonek– (...), zeren norbanakoaren interesak beheragoko balio-maila batean kokatu baititugu, zuzen onez»<sup>39</sup>. Platoni kolektibo osoa baizik ez zaio axola, eta justizia gorputz kolektiboaren osasuna, batasuna eta egonkortasuna baizik ez da, harentzat.

## VI

Orain arte, etika humanitarioak justiziaren interpretazio igualitario eta indibidualista bat egitea eskatzen duela ikusi dugu; baina oraindik ez dugu aztertu estatuaren beraren ikuspegi humanitarioa zer den. Beste alde batetik, ikusi dugu Platonen estatuaren teoria totalitarioa dela; baina oraindik ez dugu esplikatu nola aplikatzen den teoria hori gizabanakoaren etikara. Bi lan horiei heldu behar diegu orain, bigarrenari lehendabizi; eta Platonek justiziaren «aurkikuntza» hartan ematen duen hirugarren arrazoibidea aztertuz hasiko gara, orain arte gutxi gorabehera baizik ez baitugu zirriboratu. Hona Platonen hirugarren arrazoibidea<sup>40</sup>:

«Begira ezazu, bada, nirekin bat zatozen –dio Sokratesek–. Hargin batek oinetako-konpontzaile baten zereginei ekiteak edo oinetako-konpontzailea harginarenetan aritzeak hiriari kalte handirik egin liezaiokeenik uste al duzu?

–Handirik ez.

–Baina bere naturaz langilea den norbaitek (edota irabazpidezko jardueretan diharduen klaseko edozein kidek) (...) gudarien klasean sartzea lortuko balu; edo gudari bat, merezimendurik gabe, zaintzaileen klasean sartuko balitz (...) zilegi ez diren aldaketa eta azpijoko horiek hiriaren hondamena esan nahiko lukete?

–Bai horixe.

–Hiru klase ditugu gure hirian, eta klaseen arteko ukitze oro edo klase batetik bestera aldatze oro krimen handi bat iruditzen zait hiriaren kontra, eta gaiztakeriarik okerrentzat salatu behar ote nuke?

–Jakina.

–Baina ez zara esaten ariko hiriaren kontrako halako gaiztakeria bat injustizia ez denik?

– Bistan da.

–Horixe da, beraz, injustizia. Eta, alderantziz, esan beharko dugu hiriko klase bakoitza, irabazpidean diharduena, laguntzaileak eta zaintzaileak, zein bere eginkizunez arduratzen denean, horixe dela justizia».

Arrazoibide hau ondo aztertzen badugu, zera topatuko dugu: (a) kasta-sistema zurruna arintzeak hiriaren gainbehera ekarriko duelako hipotesi soziologikoa; (b) hiriari kalte eragiten dion guztia bidegabea delako arrazoibide behin eta berriro errepikatua; eta (c) kontrakoa justizia delako inferentzia. (a) hipotesi soziologikoa onar dezakegu, Platonen ideala aldaketa sozial oro geldiaraztea denez, eta aldaketa ekar dezakeen guztia «kaltetzat» hartzen duenez; eta seguru asko egia da, gainera, kasta-sistema zurrun baten bitartez baizik ezin daitekeela eragotzi gizarte-aldaketa. Eta (c) inferentzia ere, injustiziaren kontrakoa justizia dela, alegia, onar genezake. Horiek baino interesagarriagoa da, nolana ere, (b); Platonen arrazoibideari begirada bat eginez, berehala ikusten da haren gogoeta-bide guztian galdera hau dela nagusi: honek kalte egiten dio hiriari? Kalte handia egiten dio ala kalte txikia egiten dio? Behin eta berriro errepikatzen du hiriari kalte egiteko mehatxagarri dena moralki gaiztoa eta bidegabea dela.

Honetan garbi ikusten da Platonen estatuaren interesa hartzen duela neurgai bakartzat. Haren aldeko den guztia ona eta bertutetsua eta justiziazkoa da; hura arriskuan jartzen duen guztia txarra eta gaiztoa

eta bidegabekoa da. Hartarako baliagarri den egikera morala da; hura arriskuan hartzen jartzen duena, inmorala. Beste era batera esanda, Platonen kode morala utilitariora da zeharo; utilitarismo kolektibista edo politikozko kode bat da. *Moraltasunaren irizpidea estatuaren interesa da*. Higiegi politikoak baizik ez da moraltasuna.

Hau da moraltasunaren teoria kolektibista, tribala, totalitarioa: «Nire taldearen, edo nire tribuaren edo nire estatuaren interesetarako komeni dena da ona». Moraltasun horrek nazioarteko harremanetarako zer esan nahi duen aise ikusten da: estatuak, indartsua den bitartean, ezin duela inoiz huts egin bere ekintzetan; estatuak eskubidea duela bortxa erabiltzeko, indartzeko balio dion heinean, bere herritarrekin ez ezik, baita beste estatu batzuei eraso egiteko ere, horrek ahulago bihurtzen ez badu behintzat. (Inferentzia hori, estatuaren amoraltasunaren aitortzen esplizitua, eta, horrenbestez, nazioarteko harremanetan nihilismo morala aldeztua, Hegelek ateratu zuen).

Etika totalitarioaren ikuspegitik, baliagarritasun kolektiboaren ikuspegitik, Platonen justiziaren teoria zuzena da erabat. Nor bere lekuan egotea bertutea da. Diziplinaren bertute militarri zehazki dagokion bertute zibila, hain zuzen. Eta bertute horrek Platonen bertute-sisteman «justiziak» jokatzen duen paper berbera jokatzen du zehazki. Estatuaren erloju-makineria handiko haginek bi modutan erakuts dezakete, izan ere, «bertutea». Lehenik eta behin, beren eginkizunerako egokiak izan behar dute tamainaz, formaz, iraupenez, eta abarrez; bigarrenik, bakoitzak dagokion lekuan egon behar du, eta leku hari eutsi behar dio. Lehenengo bertute motak, eginkizun baterako egokitasunak, bereizkuntza eragin behar du, hortz edo pieza bakoitzaren eginkizun bereziaren arabera. Pieza batzuk («beren izaeraz») handiak badira izango dira bertutetsuak, egokiak alegia; beste batzuk, sendoak badira, eta beste batzuk, ondo leunduak badira. Baina zein bere lekuan egoteko bertutea denentzat berdina izango da; eta osotasunaren bertutea izango da, aldi berean: elkarren artean behar bezala egokituta egotea, harmonian egotea alegia. Bertute unibertsal honi Platonek «justizia» izena ematen dio. Prozedura hau ezin hobeto egokitzen da eta erabat justifikatzen, moraltasun totalitarioaren ikuspegitik begiraturik gero. Norbanakoa pieza bat baizik ez baldin bada, pieza hori osotasunaren barruan egokitzeko moduari azterketa baizik ez da etika.

Garbi utzi nahi dut sinesten dudala Platonen totalitarismoaren zintzotasunean. Klase batek gainerako guztien gain guztizko nagusitasuna izan behar zuelako eskakizun horretan ez zuen amore ematen, baina Platon bultzatzen zuen ideala ez zen goiko klaseak langile-klaseak ahalik eta gehien esplotatzea, osotasunaren egonkortasuna baizik. Esplotazioa muga batzuen barruan mantendu beharraz ematen duen arrazoia, ordea, utilitario soil-soila da berririo. Klase-aginpidea egonkortzeko interesa da. Zaintzaileek gehiegi lortu nahiko balute –arrazoitzen du Platonek–, ez lukete ezer lortuko azkenean. «Egonkortasun eta segurtasunezko bizitza batekin aski ez badute (...) eta, beren aginpidearen indarrez, hiriko aberastasun guztiaz jabetu nahi badute, seguru egon daitezke berehala ohartuko direla zein jakintsua zen Hesiodo esaten zuenean ‘erdia gehiago dela guztia baino’»<sup>41</sup>. Baina ez dugu ahaztu behar klaseen pribilegioen esplotazioa mugatzeko joera hori ere totalitarismoaren nahiko ohiko osagarria izaten dela. Totalitarismoa ez da amorala soilik. Gizarte itxiaren, taldearen edo tribuaren, moralitasuna da; ez da egoismo indibiduala, egoismo kolektiboa baizik. Kontuan harturik Platonen hirugarren arrazoibidea zuzena eta sendoa dela, egin daiteke galdera ea zertarako behar zituen «sarrera luzea» eta aurreko bi arrazoibideak. Zertarako horrenbeste neke? (Platonikoek berehala erantzungo dute, noski, nire irudimenean baizik ez daudela neke horiek. Baliteke hala izatea. Baina pasarte horien izaera irrazionala nekez esplika daiteke, hala ere). Horren erantzuna zera da, nik uste: Platonen engranaje kolektiboak nekez erakarriko zituzkeela irakurleak bere lehortasun eta esanahigabezia guztiarekin aurkeztu izan balu. Platon deseroso aurkitzen zen, zeren bazekien zein ahaltsuak ziren eta zenbateko erakargarritasun morala zuten suntsitu nahi zituen indarrek. Ez zen ausartzen erronka jotzen, eta bere helburuetarako erakartzen ahalegintzen zen. Platonen idatzi hauek humanitarismo berriaren sentimendu moralak bere helburuetarako erabiltzeko berariaz eta zinikoki egindako ahalegin bat diren, ala bere kontzientziaren alderik onenak indibidualismoaren gaiztotasunaz konbentzitzeko ahalegin tragiko bat diren, ez dugu inoiz jakingo. Nik neuk irudipena daukat bigarrena dela gertatzen dena, eta barne-barneko gatazka hori dela Platonek eragiten duen liluraren sekretua. Nire iritzian, Platon bere arimaren barren-barreneraino hunkitu zuten ideia berriek, Sokrates indibidualista handiak eta haren martirioak batez ere. Eta uste dut bere adimen paregabeak ematen

zizkion baliabide guztiekin jo zuela, baina ez beti agerian, bere gain eta besteen gain aurkitzen zuen eragin horren kontra. Horrek esplikatzen du, halaber, zergatik agertzen diren, han-hemenka, haren totalitarismo guztiaren erdian, ideia humanitario batzuk. Eta horrek esplikatzen du zergatik gerta zitekeen filosofoek Platon humanitario bat balitz bezala aurkeztea.

Interpretazio honen alde, arrazoi sendo bat da Platonek estatuaren teoria humanitario eta arrazionala, lehendabiziko aldiz bere belaunaldian garatua, hain zuzen, tratatzeko edo, hobeto esanda, gaizki tratatzeko izan zuen modua.

Teoria honen aurkezpen argi batean *exijentzia politikoetako edo proposamen politikoetako hizkera* erabili behar da (ikus 5. kapitulua, III); hau da, ez dugu ahalegindu behar galdera esentzialistari erantzuten: Zer da estatua, zer da haren egiazko izaera, haren egiazko esanahia? Eta galdera historizistari ere ez: Nola sortu zen estatua, eta zein da obligazio politikoaren jatorria? Aitzitik, beste era honetan egin beharko genuke galdera: Zer eskatzen diogu estatu bati? Zer deritzogu dela estatuaren jardueraren zilegizko xedea? Eta gure oinarritzko *exijentzia politikoak* zein diren aurkitzeko, honela egin genezake galdera: Zergatik dugu nahiago ongi ordenatutako estatu batean bizitzea, estaturik gabe, hau da, anarkian bizitzea baino? Gure galdera egiteko modu hau arrazionala da. Teknologo batek, instituzio politiko bat eraikitzen edo berreraikitzen hasi baino lehen erantzun behar dion galdera da. Zeren eta, zer nahi duen baldin badaki baizik ezin baitu erabaki instituzio bat bere eginkizunetarako ongi egokitzen den ala ez.

Bada, galdera era horretan egiten baldin bada, honako hau izango da humanitarioaren erantzuna: nik babesa eskatzen diot estatuari; ez niretzat bakarrik, denentzat baizik. Nire askatasunaren babesa eta gainerako guztien askatasunarena. Ez dut bizi nahi ukabil sendoagoak edo arma handiagoak dituenaren mende. Beste era batera esanda, inoren erasoetatik babestua izatea nahi dut. Erasoa eta defentsa ongi bereiz daitezen nahi dut, eta defentsa estatuaren aginpide organizatuak berma dezala. (*Status quo*-arena da defentsa, eta proposatzen den printzipioak hau esan nahi du: *status quo*-a ez dela aldatu behar bortxa-bidez, legearen arabera baizik, hitzarmenez edo hautsi-mautsiz, berrikusteko legezko prozedurarik ez dagoenean salbu). Nire ekimen-askatasuna estatuak zertxobait mugatu diezadan



guztiz prest nago, geratzen zaidan askatasunaren babesa ekarriko badit horrek, jakinaren gainean bainago beharrezkoak direla nire askatasunaren mugatze batzuek; neuk erasotzeko «askatasunari» uko egin beharra dut, esate baterako, estatuak eraso guztietatik babes nazala nahi baldin badut. Baina estatuaren helburu nagusia, gainerako hiritarrei kalterik egiten ez dien askatasun-zatia babestea, alegia, ez dadila ahaztu exijitzen dut. Horregatik, estatuak hiritarren askatasuna ahalik eta berdintasunik handienaz muga dezala exijitzen dut, eta ez dezala mugatu askatasunaren mugatze berdin bat lortzeko behar dena baino gehiago.

Horrelako zerbait izango da humanitarioaren, igualitarioaren edo indibidualistaren exijentzia. Exijentzia horrek ematen dio aukera teknologo sozialari arazoei arrazionalki, hau da, helburua nahiko garbi eta definituta edukita, aurre egiteko.

Eragozpen asko jarri izan dira horrelako helbururik behar bezain argi eta zehazki ezin finka daitekeela esanez. Hala esan izan da, esate baterako, behin askatasuna mugatu egin behar dela esaten denez gero, askatasunaren printzipio guztiak behea jotzen duela, eta zein mugaketa behar diren eta zein ez diren beharrezkoak ezin daitezkeela erabaki arrazionalki, autoritatez soilik baizik. Eragozpen hori nahasmendu batek eragina da, ordea. Hor, izan ere, estatuari zer eskatzen diogun, funtsezko galdera, eta gure helburuak gauzatzeko bidean izan daitezkeen garrantzi handiko arazo teknikoak nahasten dira. Egia da zaila dela erabakitzea zenbateko askatasuna eman dakiekeen hiritarrei, estatuak babestu behar duen askatasuna arriskuan jarri gabe. Baina esperientziak berak frogatzen du maila hori, gutxi gorabehera behintzat, erabaki daitekeela; horrexegatik daude, izan ere, estatu demokratikoak. Gutxi gorabeherako erabakitze eta hurbiltze hori da, hain zuzen, demokrazietan legegintzak duen eginkizun nagusietako bat. Prozesu zaila da, baina zailtasun horiek ez dira, hala ere, gure funtsezko eskakizunak aldarazteko adinakoak. Funtsezko eskakizun horiek, batean biltzen dira, laburtuz: estatua har dadila krimenari, hau da, erasoari aurrea hartzeko elkarte gisa. Eta askatasuna non bukatzen den eta krimena non hasten den jakitea gauza zaila delako eragozpen honi erantzun dakioke, printzipioz, beste gaizkile haren historia kontatuz: berak, hiritar librea izanik, bere ukabila nahi zuen lekurantz mugitzeko eskubidea zuela aldarrikatzen zuen; eta epaileak erantzun

zion: «Zure ukabilaren mugimendu-askatasuna zure aldamenekoaren sudurraren posizioak mugatzen du».

Hemen zirriborratu dudan estatuaren ikuspegia «protektionismo» dei daitekeena da. «Protektionismo» terminoa askatasunaren kontrakoak diren jarrerak deskribatzeko erabili izan da askotan. Hala, ekonomistak interes industrial batzuk konkurrentziaren kontra babesteko politikari deitzen dio protektionismo; eta moralistak, estatuko funtzionarioek biztanleen gain halako jagoletza moral bat ezar dezaten eskakizunari ere bai. Protektionismo deitzen dugun teoria politiko honek joera horiekin inolako loturarik ez badu ere, eta oinarri-oinarrian teoria liberal bat bada ere, izen hau erabil daiteke, nire iritzian, liberala izanik ere, *interbentzionismorik-ez erabatekoaren politikarekin* (askotan, baina ez guztiz zuzen, '*laissez-faire*' deitzen denarekin) zerikusirik ez duela adierazteko. Liberalismoa eta estatuaren esku-hartzea ez dira elkarren kontrakoak. Alderantziz, garbi ikusten da ezin dela askatasunik izan, estatuak bermatzen ez badu<sup>42</sup>. Estatuaren kontrol pixka bat behar da, hezkuntzan esate baterako, gazteak beren askatasuna defenditzeko ezgauza egingo lituzkeen utzikeria batetik babestu behar dira, eta estatuak begiratu beharra du ea hezkuntzako aukera guztiak eskura dauden jende guztiarentzat. Baina hezkuntza-gaietan estatuaren aldetik gehiegizko kontrola izatea hilgarritzko arriskua da askatasunerako, doktrinatzera eraman dezakeelako. Lehen ere esan den bezala, askatasunaren mugaketen arazo garrantzitsu eta zaila ezin daiteke konpondu aurrez erabakitako formula baten bidez. Eta betiere muga-mugan dauden kasuak agertzeak ongi etorria behar du izan, zeren horrelako arazo politikoen eta indarka politikoen akuilurik ezean, berehala desagertuko litzateke hiritarren artean beren askatasuna defenditzeko prestutasuna eta, harekin batera, askatasuna ere bai. (Ikuspegi horretatik begiratzuz gero, askatasunaren eta segurtasunaren artean aipatzen den ezin adostu hori, hau da, estatuak bermatutako segurtasuna, kimera hutsa bilakatzen da. Zeren ez baitago askatasunik, estatuak segurtatua ez bada; eta, alderantziz, hiritar libreek kontrolatzen duten estatu batek baizik ezin eskaini diezaieke haiei zentzuzko segurtasun bat).

Horrela formulatzen bada, estatuaren teoria protektionista garbi dago historizismo- edo esentzialismo-elementu orotatik. Teoria horrek ez du esaten estatua protektionismo asmoko norbanakoen

elkartasun gisa sortu zenik, edo historian egiaz izan den estatu bat ere helburu horren arabera gobernatu izan denik, berariaz. Eta ez du ezer esaten estatuaren esentziazko izaeraz, edota askatasun-eskubide naturalaz. Eta ezer ere ez, estatuek egiaz nola funtzionatzen duten. *Eskakizun* politiko bat egiten du, edo, zehazkiago esateko, politika bat ezartzeko *proposamen* bat egiten du. Badut susmoa, hala ere, estatua bere kideak babesteko elkartasun batetik sortu balitz bezala deskribatu izan duten konbentzionalista askok exijentzia hori bera adierazi nahi zutela, horretarako hizkera trakets eta engainagarri bat erabili baldin bazuten ere –historizismoaren hizkera, alegia. Exijentzia hauxe bera adierazteko beste bide nahasgarri bat, estatuaren oinarritzko eginkizuna bere kideak babestea dela esatea da; edo estatua elkarren babeserako elkarte baten gisan definitu behar dela esatea. Teoria horiek guztiak ekimen politikorako eskakizun edo proposamenen hizkuntzara itzuli behar dira, nolabait esateko, serio aztertu ahal izango badira. Bestela ezin saihestuko da hitz hutsezkoak besterik ez diren amairik gabeko eztabaidan sartzea.

Ikus dezagun horrelako itzulpen baten adibide bat. Protekzionismo deitzen dugun horren kritika bat Aristotelesek<sup>43</sup> egin zuen, eta geroztik Burkek eta beste platoniko moderno askok errepikatu dute. Kritika horrek dio protekzionismoak ikuspegi estuegia duela estatuaren eginkizunez, zeren estatuari (Burkeren hitzak erabiliz) «bestelako erreberentzia batez begiratu behar baitzaio, ez baita behin-behineko izaera galkorreko animalia-existentzia gisagabe baterako diren gauzetarako elkartasun bat soilik». Beste era batera esanda, estatua helburu arrazionalak dituen elkartasun bat baino goragokoa eta nobleagoa den zerbait dela esaten da. Gizakiak eta haien eskubideak babestea baino goragoko eginkizunak ditu. Eginkizun moralak ditu, alegia. «Egiaz izen hori merezi duen estatu baten egitekoa bertutea zaintzea da», dio Aristotelesek. Kritika hori eskakizun politikoen hizkuntzara itzultzen badugu, protekzionismoaren kritiko horiek bi gauza nahi dituztela ikusiko dugu. Lehenik eta behin, gurtzeko objektu bat bihurtu nahi dute estatua. Gure ikuspegitik begiratura, ez dago ezer nahi horren kontra. Erlijio-kontu bat da; eta estatuaren gurtzaileek konpondu beharko dute nola adostu beren kredoa beren gainerako sinesteekin, Lehenengo Agindurekin, esate baterako. Bigarren eskakizuna politikoa da. Praktikan, estatuko funtzionarioek herritarren moraltasunaz arduratu behar dutela esan nahiko luke,

soil-soilik, eskakizun honek, eta aginpidea herritarren askatasuna babesteko baino haien bizitza morala kontrolatzeko erabili beharko luketela. Beste era batera esanda, zera eskatzen da: legezkotasunaren erreinua, hau da, estatuak ezartzen dituen arauena, indartu dadila moraltasunaren beraren erreinuaren gainera, hau da, estatuak ez baina geure erabaki moralek, geure kontzientziak agintzen dituen arauen gainera. Horrelako eskaera edo proposamen bat azter daiteke arrazionalki; eta esan daiteke, haren kontra, horrelako eskaerak egiten dituztenek ez dutela ikusten, nonbait, norbanakoaren erantzukizun moralaren akabera izango litzatekeela hori, eta indartu orde, suntsitu egingo lukeela moraltasuna. Erantzukizun pertsonalaren lekuan tribuen tabuak eta norbanakoaren ardura-gabezia totalitarioak ezarriko lituzke horrek. Jarrera honen guztiaren kontra, estatuaren moraltasunak (halakorik bada) hiritar arruntarenak baino askiz kaskarragoa izateko joera duela baietsi behar du indibidualistak, eta, horrenbestez, askoz ere komenigarriagoa dela estatuaren moraltasuna hiritarrek kontrolatzea, alderantziz baino. Politika moralizatzea da behar duguna eta nahi duguna, ez morala politizatzea.

Ez da ahaztu behar, protekzionismoaren ikuspegitik, gaur egun dauden estatu demokratikoak, perfektuak izateko asko falta badute ere, lorpen handiak zirela gizarte-ingeniaritza zuzenean. Krimen mota asko, eta gizabanako batzuek besteen eskubideen kontra egindako eraso asko ia desagertu egin dira, edo oso urritu dira, eta justiziako auzitegiek nahiko arrakastaz administratzen dute legea interes-konkurrentziako kasu zailetan. Metodo hauek<sup>44</sup> nazioarteko delituetara eta liskarretara zabaltzea amets utopiko bat baizik ez da, askoren ustean; baina oraindik ez da aspaldi bake zibila mantentzeko aginpide betearazle bat ezartzea utopia hutsa iruditzen zitzaizela, gaur egun bake zibila arrakastaz mantentzen den herrialdeetan, gaizkileen mehatxupean sufritzen ari zirenei. Eta ez zait iruditzen nazioarteko krimenaren kontrola lortzeko ingeniaritza-arazoak hain zailak direnik ere, argi eta garbi eta arrazionalki aurre egiten bazaie. Gaia argi aurkezten bada, ez da zaila izango jendea ados jartzen babes-instituzioak beharrezkoak direla, bai leku bakoitzaren eskalan bai mundu osoarenean. Jarrai dezatela estatuaren gurtzaileek estatua gurtzen, baina exiji dezagun utz dakielako instituzio-teknologoei ez estatuaren makineria hobetzen bakarrik, baizik eta baita nazioarteko krimenari aurre egiteko organizazio bat eraikitzen ere.

## VII

Berriro mugimendu hauen historiara itzuliz, badirudi estatuaren protekzionismoaren historia Likofronte sofistak, Gorgiasen ikasleak, proposatu zuela lehendabizi. Lehen ere esan da lehenengoetakoa izan zela (Altzidamasekin batera –Gorgiasen ikaslea hau ere–) pribilegio naturalaren teoriari kontra egiten. Hemen «protekzionismo» deitu dugun teoriaren aldezea izan zela Aristotelesen idatzi batean dator jasota; hartan aditzera ematen denez, nahiko gauza segurua da Likofrontek sortu zuela teoria hori. Eta iturburu beretik dakigu haren ondorengo jarraitzaileek nekez lortu zuten argitasun batez formulatu zuela, gainera.

Aristotelesek esaten duenez, Likofrontek «gizonek elkarri justizia segurtatzeko akordio» bat bezala hartzen zuen estatuaren legea (baina hiritarrak onak edo zintzoak bihurtzeko ahalmenik ez zuela). Eta esaten digu, gainera<sup>45</sup>, Likofrontek bertako hiritarrak bidegabekerietatik babesteko (eta elkarrekiko bakezko tratua, trukea batez ere, izateko aukera emateko) tresna bat bezala ikusten zuela estatua, eta estatuak «krimenari aurre egiteko elkarlanerako elkartasun bat» izan behar duela exijitzen zuela. Gauza interesgarria da ohartzea Aristotelesen aipamenean ez dela adierazten Likofrontek bere teoria modu historizista batean formulatu zuenik, hau da, estatuak kontratu sozial baten gisa izan zuen jatorri historikoari dagokion teoria baten moduan formulatu zuenik. Bestela baizik, Aristotelesen testuingurutik argi eta garbi ageri da Likofronteren teoria estatuaren helburuari zegokiola soil-soilik; Likofrontek estatuaren funtsezko helburua hiritarrak bertutetsu bihurtzea denik ez zuela ikusi argudiatzen baitu, izan ere, Aristotelesek. Horrek erakusten du Likofrontek arrazionalki interpretatzen zuela helburu hori, ikuspegi tekniko batetik, igualitarismoaren, indibidualismoaren eta protekzionismoaren eskakizunak bere eginez.

Modu honetan, Likofronteren teoria salbu dago kontratu sozialaren teoria historizista tradizionalari jar dakizkiokeen eragozpen guztietatik. Pentsalari askok diote, Barker-ek<sup>46</sup> esate baterako, kontratuaren teoria «puntutuz puntu gezurtatu dutela pentsalari modernoek». Litekeena da; baina Barkerren puntuak aztertuz gero, garbi ikusten da ez dutela gezurtatzen Likofronteren teoria, Barkerren iritzian (eta puntu honetan harekin ados natorrela uste dut) Likofronte

baita seguruenik geroago kontratuaren teoria deitu izan den teoria baten lehenengo forma sortu zuena. Barkerren puntuak era honetan sailka daitezke: *(a)* Historian inoiz ez da izan horrelako kontraturik; *(b)* historikoki, estatua ez da inoiz eratu; *(c)* legeak ez dira konbentzionalak, alderantziz baizik, tradizioetik, goragoko indar batetik, senetik agian, sortuak dira; ohiturak dira kode bihurtu baino lehenago; *(d)* legeen indarra ez da oinarritzen zigorrean, legeak bermatzen dituen estatuaren babes-ahalmenean, baizik eta norbanakoak haiei obeditzeko duen prestutasunean, hau da, norbanakoaren borondate moralean.

Berehalaxe ikusten da *(a)*, *(b)*, eta *(c)* eragozpenak, berez – aitortu behar da– zuzenak direnak (nahiz eta izan diren, egiaz, kontratu batzuk), teoria honen formulazio historizistari baizik ez dagozkiola, eta ez dutela garrantzirik Likofronteren bertsioari dagokionez. Ez dugu zertan kontuan harturik, beraz. *(d)* eragozpenak, ordea, hurbilagotik aztertzea merezi du. Zer esan nahi du? Gezurtatu nahi den teoriak beste ezein teoriak baino gehiago azpimarratzen du norbanakoaren «borondatea» edo, hobeto esanda, erabakia; «kontratu» hitzak berak «borondate librez» hartutako adostasun bat gogoratzen du; legeen indarra norbanakoak haiek onartzeko eta betetzeko duen prestutasunean datzala iradokitzen du, beste ezein teoriak baino nabarmenago, agian. Nola izan daiteke, hortaz, *(d)* kontratuaren teoriaren kontrako eragozpena? Barkerren iritzian, kontratua norbanakoaren «borondate moraletik» ez baina borondate egoista batetik sortzen dela, horixe izan daiteke, itxuraz, esplikazio bakarra; eta interpretazio hauxe da egiantz handienekoa, bat baitator Platonen kritikarekin. Baina ez dago zertan egoista izanik, protekzionista izateko. Babesa behar izateak ez du esan nahi norbere buruaren babesa; jende askok egiten du bizi-asegurua beste batzuk babesteko asmoz, eta ez beren burua babesteko, eta, bide beretik, aise gerta daiteke estatuaren babesa batez ere besteentzat eskatzea, eta askoz ere maila apalagoan (edo batere ez) eskatzea berentzat. Protekzionismoaren funtsezko ideia hau da: ahulak indartsuen bidegabekieretatik babestea. Exijentzia hau ez da ahulengandik bakarrik etorri, baizik eta indartsuengandik ere bai, askotan. Engainagarria litzateke, gutxi esateko, eskakizun hori egoista edo inmorala dela iradokitzea.

Likofronteren protekzionismoa salbu dago, nik uste, eragozpen horietatik guztietatik. Periklesen garaiko mugimendu humanitario eta

igualitarioaren adierazpen beteena da. Eta hori gabe utzi gaituzte, hala ere. Distorsionaturik iritsi zaie geroagoko belaunaldiei; estatua gizarte-hitzarmen batez sortu zelako teoria historizista baten moduan; edo estatuaren egiazko izaera hitzarmen bat dela dioen teoria esentzialista baten moduan; edo gizakiaren izaera oinarrian inmorala delako irizpidean oinarritutako norberekoikeriaren teoria baten moduan. Platonen autoritatearen eragin eutsiezinenaren ondorioa da hori dena.

## VIII

Zalantza gutxi dago Platonek ongi ezagutu zuela Likofronteren teoria, elkarren garaikideak izan baitziren biak (ia seguru). Eta, hain justu ere, teoria hori aise berdindu daiteke lehendabizi *Gorgiasen* eta geroago *Errepublikan* aipatzen denarekin. (Ez batean ez bestean ez du aipatzen egilea Platonek; askotan erabiltzen zuen prozedura hori, kontrarioa oraindik bizirik zenean). *Gorgiasen* Kaliklesek aurkezten du teoria; nihilista etikoa da, *Errepublikan* agertzen den Trasimako bezala. *Errepublikan* Glaukok aurkezten du. Hitz egiten duena ez batean ez bestean ez da identifikatzen aurkezten duen teoriarekin.

Bi pasarteak elkarren paraleloak dira puntu askotan. Bietan forma historizistan aurkezten da teoria, «justiziaren» jatorriaren teoria bat bezala, alegia. Bietan teoria honen premisa logikoez nahitaez berekoikeriazkoak eta are nihilistak ere izan beharko balute bezala aurkezten da gaia; hau da, injustiziak egitea *gustatuko* litzaiekeenek baina egiteko ahulegiak direnek eta, *horrenbestez*, indarra duenak beste horrenbeste ez egitea eskatzen dutenek baizik ez dutela mantentzen estatuaren ikuspegi protekzionista; ez da aurkezpen zuzen-zuzena, zinez, krimena, edo injustizia ezeztatzea baita teoriaren premisa bakarra.

*Gorgiaseko* eta *Errepublikako* bi pasarteak paralelo doaz orain artean; paralelismo hori askotan komentatu izan da. Baina bada sekulako desberdintasun bat batetik bestera, nik dakidan arterainokoan behintzat, komentaristek kontuan hartu ez dutena. Hauxe da: *Gorgiasen* teoria horren kontra dagoela adieraziz aurkezten du Kaliklesek; eta Sokratesek diotenaren kontra ere badagoenez, ondorioz atera daiteke Platonek ez diola teoria protekzionistari eraso egiten, aldeztu baizik. Eta, zorrozkiago begiratu gero, ez da zaila ikusten Sokratesek teoria honen hainbat alderdi aldeztu zituela, Kalikles nihilistaren kontra.

*Errepublikan*, berriz, teoria hori bera Glaukonek aurkezten du, Trasimakoren ikuspegiari fruitua eta garapena balitz bezala, hau da, lan honetan Kaliklesen lekua hartzen duen nihilistarena balitz bezala; beste era batera esanda, nihilista balitz bezala aurkezten da teoria hau, eta Sokrates norberekoikeriaren deabruzko teoria hori suntsitzen eta haren gainetik garaitzen den heroia balitz bezala.

Horrela, komentarista gehienek *Gorgiaseko* eta *Errepublikako* joeren artean antza ikusten duten pasarteek erabateko fronte-aldaketa bat adierazten dute egiaz. Kaliklesen aurkezpene teoriaren kontrakoa izan arren, *Gorgiasen* joera protekzionismoaren aldekoa da; *Errepublikan*, berriz, bortizki kontrakoa da.

Hona Kaliklesen solasaren zati bat *Gorgiasen* agertzen den bezala<sup>47</sup>: «Herriaren masa zabalak egiten ditu legeak, eta masa hori gizon ahulez osatua da gehienbat. Eta horiek (...) beren buruak eta beren interesak babesteko egiten dituzte legeak. Horrela atzera eragiten diete gizon indartsuenei (...) eta abantaila izan lezaketen guztiei, hori egitetik; (...) eta 'injustizia' hitza erabiltzen dute gizon batek bere auzokoei abantaila kentzeko ahalegina izendatzeko; eta gutxiago direla jakinik, pozik baino pozikago daude berdintasuna lor badezakete». Laburpen hau aztertzen badugu, eta Kaliklesen ageriko mespretxuari eta aiherkundeari zor zaiena kentzen badiogu, Likrofonteren teoriaren elementu guztiak aurkituko ditugu bertan: igualitarismoa, indibidualismoa eta injustiziaren kontrako babesa. «Indartsuen» eta beren gutxiagotasunaren jakinaren gainean dauden «ahulen» aipamena ere ongi egokitzen da, zinez, protekzionismoarekin, baldin eta hemen sartu den karikatura-elementuarentzat lekurik uzten bada. Ez da guztiz ezinezkoa Likrofonteren doktrinak esplizituki adieraztea estatuak ahula babestu behar zuelako eskakizuna, doilorkeria ez beste edozer izan daitekeen eskaria, noski. (Eskakizun hori egunen batean beteko den itxaropena kristau-irakaskuntza batean dago adierazita: «Otzanek heredatuko dute lurra»).

Kaliklesi berari ez zaio gustatzen protekzionismoa; indartsuagoen eskubide «naturalen» alde dago. Esanguratsua da Sokrates, Kaliklesen kontrako argudioetan, protekzionismoaren alde jartzea; bere tesiaren muinarekin lotzen du: hobe dela bidegabekeria sufritzea, egitea baino. Honela dio, esate baterako<sup>48</sup>: «Ez al dute uste gehienek, esan berri duzun bezala, justizia berdintasuna dela? Eta



baita lotsagarriagoa dela inori bidegabekeria egitea, sufritzea baino?». Eta geroago: «(...) naturak berak, eta ez konbentzioak bakarrik, esaten du inori bidegabekeria egitea lotsagarriagoa dela, eta justizia berdintasuna dela». (Bere joera indibidualista, igualitarioa eta protekzionista gorabehera, argi eta garbi antidemokratikoak diren joera batzuk ere ageri ditu *Gorgias*ek. Platonek, *Gorgias* idazten ari zenean, bere teoria totalitarioak oraindik garatu gabe zituela izan daiteke horren esplikagarria; eta sinpatiak anti-demokratikoak bazituen ere, Sokratesen eraginpean zegoen oraindik. *Gorgias* eta *Errepublik*a, biak ere Sokratesen egiazko iritzien egiazko bertsioa direla nola pentsa lezaketen batzuek, ez da erraza ulertzen).

Itzul gaitezen *Errepublik*ara; hartan Glaukonek Trasimakoren nihilismoaren bertsio berri baten moduan aurkeztzen du protekzionismoa; bertsio berria, logikoki zehatzagoa, eta etikoki berdin-berdina. «Nire gaia justiziaren jatorria da –dio Glaukonek<sup>49</sup>–, ea zer eratako gauza den egiaz. Batzuek diotenez, bidegabekeria egitea berez gauza ona da, eta hura jasatea, gauza txarra. Baina, horiek diote bidegabekeria jasatearen okertasuna askoz ere handiagoa dela bidegabekeria egitearen desiragarritasuna baino. Aldi batez, bada, gizonek bidegabekeriak egingo dizkiote elkarri, eta bidegabekeriak jasango dituzte, jakina, eta bietatik dastatuko dute ondo. Baina, azkenean, bidegabekeria uxatzeko edo bidegabekeriak eginez gozatzeko behar den indarra ez dutenek berentzat kontratu batean elkartzea hobe dela erabakitzen dute, eta hala inork ez duela bidegabekeriarik egingo edo jasango segurtatu elkarri. Horrela ezarri ziren legeak (...). Eta hori da justiziaren izaera eta jatorria, teoria horren arabera».

Eduki arrazionalari dagokionez, garbi dago teoria bera dela; eta teoria aurkezteko moduari dagokionez, antz handia<sup>50</sup> du Kaliklesek *Gorgias*en duen solasarena. Baina erabateko fronte-aldaketa egin du Platonek. Oraingo honetan ez du aldeztu teoria protekzionista egoismo ziniko batean oinarritzen delako salaketaren kontra; alderantziz, baizik. Gure sentimendu humanitarioak, gure sumindura morala –lehendik ere Trasimakoren nihilismoak piztuak– protekzionismoaren etsai bihur gaitezen erabiltzen ditu. Teoria hori, *Gorgias*en humanitariotzat agertua, anti-humanitariotzat agerrarazten du orain Platonek, areago, bidegabekeria oso gauza ona delako (zigorrik gabe ihes egin dezaketentzat) doktrina nazkagarri

eta sinesgarritasun gutxikoaren emaitzatzat. Eta ez du zalantzarik puntu horretan behin eta berriro zapaltzeko. Aipatutako pasartearen jarraipen luze batean, Glaukonek zehaztasun handiz lantzen ditu bere iritzian protekzionismorako behar diren hipotesi edo premisak. Besteren artean norbaiti bidegabekeria bat egitea «gauzarik onena»<sup>51</sup> delako irizpidea aipatzen du, esate baterako; justizia gizon asko krimenak egiteko ahulegiak direlako baizik ez dela ezarri; eta hiritar norbanakoarentzat, krimenezko bizitza dela probetxagarriena. Eta «Sokratesek», Platonek alegia, esplizituki<sup>52</sup> egiaztatzen du Glaukonek aurkeztutako teoriari emandako interpretazioa egiazkoa dela. Badirudi metodo honi esker Platonek bere irakurle gehienak, platoniko guztiak behintzat, konbentzitu dituela Trasimakoren norberekoikeria zakar eta zinikoaren berdina dela hemen adierazten den teoria protekzionista<sup>53</sup>; eta, are garrantzitsuagoa dena, indibidualismo mota guztiak gauza bera direla azkenean, norberekoikeria hutsa. Baina ez zituen bere miresleak bakarrik konbentzitu; aurkariak ere lortu zuen konbentzitzea, kontratuaren teoriaren aldekoak batez ere. Karneadesengandik<sup>54</sup> hasi eta Hobbesenganaino, haren aurkezpen historizista zorigaiztokoa ez ezik, haien teoriaren oinarria nihilismo etiko bat zelako baieztapenak ere ontzat eman zituzten.

Baina ohartu beharra dago ustezko berekoikeriazko oinarri horren garatzea dela Platonek protekzionismoaren kontra duen arrazoibide bakarra; eta eraso horretarako zenbat leku erabili duen kontuan hartuta, huts egiteko arriskurik gabe esan dezakegu ez zela nahi ez zuelako izan arrazoibide hoberik ez era biltzea, arrazoibide hoberik ez zuelako baizik. Horregatik, bada, protekzionismoa gure sentimendu moralei dei eginez gaitzetsi behar zen: justiziaren ideia kontrako, eta gure lotsa oneko sentimenduen kontrako irain baten moduan.

Hau da Platonek bere doktrinaren aurkari arriskutsua ez ezik, humanitarismoaren eta indibidualismoaren kredo berriaren, hau da, Platonek gehien maite zuen ororen guztizko etsaiaren ordezkaria zen teoria bat suntsitzeko erabili zuen metodoa. Metodoa burutsua da; hori argi erakusten du izan zuen harrigarritzko arrakastak. Baina ez nuke zintzo jokatu Platonen metodoa trebea ez ezik, egiaz gaiztoa iruditzen zaidala aitortuko ez banu. Zeren erasotzen zaion teoriak ez baitu behar bidegabekeria txarra dela, hau da, saihestu egin behar dela eta kontrolpean jarri behar delako baino abiapuntu

inmoralagorik. Eta Platonek oso ongi zekien teoria hori ez zela oinarritzen noberekoikerian, zeren *Gorgiasen* ez baitzuen aurkeztu teoria nihilistaren berdina balitz bezala, hari kontrajarritzat baizik, eta gero *Errepublikan* hartatik «eratorrarazten» du.

Laburtuz, bada, esan dezakegu Platonen justiziaren teoria, *Errepublikan* eta geroztiko lanetan aurkeztu den bezala, bere garaiko joera igualitarioei, indibidualistei eta protekzionistei gaina hartzeko eta, teoria moral totalitario bat garatuz, berriro tribalismoaren printzipioak ezartzeko berariaz egindako ahalegin bat izan zela. Aldi berean, moraltasun humanista berriak oso hunkiturik agertzen da, baina igualitarismoari aurre egiteko arrazoiak erabili ordez, aztertzea ere saihestu egiten du. Eta arrakasta handiz lortu zuen sentimendu humanitarioak, zein indartsuak ziren ongi zekienak, bere alde jartzea, naturaz besteen gainetik zegoen nagusien arraza baten esku egongo zen klase-aginpide totalitario baten alde.

Klase-abantaila horiek beharrezkoak dira, Platonek zioenez, estatuaren egonkortasuna mantentzeko. Horiexek ziren, horregatik, justiziaren esentzia. Azken finean, aldarrikapen hori arrazoibide honetan oinarritzen da: justizia baliagarria dela estatuaren indarraren, osasunaren eta egonkortasunaren mesederako; definizio totalitario modernoaren antz handiegia duen definizioa, alegia: nire nazioa, nire klasea edo nire alderdia indartzeko baliagarria den guztia da zuzena.

Baina ez da hori kontu guztia. Klase-pribilegioak hainbeste azpimarratuz, Platonen justiziaren teoriak teoria politikoaren erdi-erdian kokatzen du «Nork gobernatu behar du?» galdera. Jakintsuenek eta hoberenek agindu behar dutela erantzuten du. Baina ez al du erantzun bikain horrek bere teoriaren izaera aldatzen?

## 7. Kapituluia: Buruzagitzaen printzipioa

*Jakintsuek gidatuko eta aginduko dute, eta ezjakinek haiei jarraituko.*

PLATON

Platonen programaz egin dugun interpretazioaren kontrako zenbait eragozpenek<sup>1</sup>, Justizia, Ongia, Edertasuna, Jakituria, Egia, Zoriona eta gisako zenbait ideia moralek programa horren barruan zer

paper jokatzten duten ikertzera behartu gaituzte. Kapitulu honen eta hurrengoaren helburua analisi hori jarraitzea da; Jakituriaren ideiak Platonen filosofia politikoan jokatzten duen papera aztertuz hasiko gara.

Lehen ere ikusi dugu, Platonek Justiziaz duen ideiak agintari naturalek agintzea eta esklabo naturalak esklabo izatea eskatzen duela, oinarrian. Estatuak, aldaketa oro eragozteko, bere Ideiaren edo bere egiazko «naturaren» kopia izan behar duelako eskakizun historizistaren parte bat da hori. Justiziaren teoriak argi eta garbi erakusten du galdera hau zela, Platonen iritzian, politikaren oinarri-oinarrizko problema: *Nork gobernatu behar du estatua?*

## I

Konbentzituta nago politikaren problema «Nork gobernatu beharko luke?» edo «Noren nahia izango da gorenekoa?» eta gisako galderen moduan adieraziz, betirako nahasmendu bat sortu zuela Platonek filosofia politikoan. Nahasmendu hori filosofia moralaren alorrean kolektibismoa eta altruismoa berdintzeak –aurreko kapituluan aztertu da– sortu zuenaren antzekoa da. Garbi dago behin «Nork gobernatu beharko luke?» galdera egiten denez gero, zaila dela «onenak» edo «jakintsuenak» edo «agintari izateko sortu denak» edo «gobernatzeko artea menderatzen duenak» (edo, beharbada, «Guztien Nahiak» edo «Arraza Nagusiak» edo «Industriako Langileek» edo «Herriak») edo antzeko erantzunak saihestea. Baina horrelako erantzun batek, oso konbentzigarria iruditu litekeen arren –zeren nork erantzun behar baitzuen, izan ere, «okerrenak» edo «eroenak» edo «esklabo jaioak»?–, izatez, ez du askorik balio, frogatzen ahaleginduko naizen bezala.

Lehenik eta behin, horrelako erantzun batek sinetsaraz diezaguke teoria politikoaren oinarri-oinarrizko arazoren bat konpondu dugula. Baina teoria politikoari beste ikuspegi batetik begiratzen badiogu, berehala ohartuko gara, funtsezko inolako arazorik konpondu ordez, haien gaintetik jauzi baizik ez dugula egin «Nor gobernatu beharko luke?» galdera funtsezkoa dela uste izanez. Zeren Platonen hipotesi honekin ados daudenek ere onartzen dute agintari politikoak ez direla beti-beti behar bezain «onak» edo «jakintsuak» (ez dugu termino horien esanahia zehazten zertan kezkatutik), eta ez dela batere gauza

erraza bere ontasunean eta jakintzan erabat fida gaitzekeen gobernu bat edukitzea. Hori segurutzat ematen badugu, galdetu beharra dago ea ez ote lukeen pentsamendu politikoak hasiera-hasieratik planteatu behar gobernu txar bat izateko aukera; eta ez ote genukeen prestaturik egon behar buruzagirik txarrenak izateko, eta onenak desiratzeko. Horrek, ordea, politikaren problemari beste alde batetik heltzera garamatza, zeren *Nork gobernatu beharko luke?* galderaren ordeztu beste galdera berri hau<sup>2</sup> egitera behartuko baikintuzke: *Nola antola ditzakegu instituzio politikoak gobernari txarrei edo ezaiaiei kalte gehiegi egin dezaten eragozteko moduan?*

Lehendabiziko galdera funtsezkoa dela uste dutenek aipatu gabe ontzat ematen dute aginpide politikoak «esentzialki» kontrolik gabea dela. Hala ontzat ematen dute norbaitek duela aginpidea, norbanako batek edo gorputz kolektibo batek, klase batek, esate baterako. Eta ontzat daukate aginpidea duenak nahi duen guztia egin dezakeela, esaterako, bere aginpidea indartzeko lagundu dezakeen guztia batez ere, eta aginpide mugagabe edo kontrolik gabeko batera hurbildu, horrela. Ontzat daukate aginpide politikoak subiranoa dela esentzialki. Hori dena ontzat ematen bada, jakina, «Nor izango da subiranoa?» da geratzen den garrantzizko galdera bakarra.

Uste horri *subiranotasun (kontrolik gabearen) teoria* deituko diogu hemen; adierazpen hori ez dugu erabiltzen Bodin, Rosseau, Hegel edo gisako pentsalariak mantendu dituzten subiranotasunaren teoretako jakin bat izendatzeko, aginpide politikoak praktikan kontrolik ez duelako irizpideak, edo aginpideak horrelakoa izan behar duelako aldarrikapenak oro har izendatzeko baizik; geratzen den arazo nagusia aginpide horiek eskurik onenetan jartzea dela dioen ondorioarekin batera. Subiranotasunaren teoria hori, zuzenean aipatu gabe, ontzat ematen du Platonen ikuspegiak, eta garrantzi handiko papera jokatu du harrezkero. Eta zehazki esan gabe ematen dute ontzat arazo nagusia «Nork agindu behar du, kapitalistek ala langileek?» galdera dela uste duten idazle moderno horiek guztiek ere.

Kritika xehe bat egiten hasi gabe, azpimarratu nahi nuke, hala ere, eragozpen handiak jar daitezkeela teoria hori inplizituki eta itsumustuan onartzearen kontra. Zein ere diren teoria honen espekulaziozko merituak, batere errealista ez den ustekizun bat da, bistan denez. Inoiz ez da izan kontrolik gabeko aginpide politikorik, eta gizona

gizon den artean («Bai Mundu Berria» gauzatzen ez den bitartean), ezin izango da aginpide politiko absolutu eta muga gabekorik. Gizon bakar batek gainerako guztiak mendean edukitzeko adina indar fisiko bere eskuetan bildu ezin duen bitartean, bere laguntzaileen laguntza beharko du. Tiranorik ahaltsuenak ere bere polizia sekretuaren, bere jarraitzaileen eta bere borraroen beharra du. Mendekotasun horrek garbi erakusten du haren aginpidea, denik eta handiena izanda ere, ez dela kontrolik gabea, eta hautsi-mautsiak egitera behartuta dagoela, talde bat bestearen kontra jarritz. Esan nahi du badirela beste indar politiko batzuk, beste botere batzuk harenaz gainera, eta haiek erabiliz eta baketuz baizik ezin duela gauzatu bere aginpidea. Garbi ikusten da, horrenbestez, subiranotasun-kasurik muturrenekoak ere ez direla subiranotasun soileko kasuak. Inoiz ez da gertatzen gizon bakar baten nahiak edo interesak (edota, halakorik gertatu ahal izango balitz, talde baten nahiak edo interesak), bere helburuak zuzenean lor ditzakeen kasurik, menderatu ezin dituen botereak bere alde jartzeko zerbaitetan amore eman gabe. Eta kasu asko eta askotan, hori baino askoz ere urrutiagora iristen dira botere politikoaren mugapenak.

Ez ditut puntu enpiriko hauek argudio bezala erabili nahi ditudalako azpimarratu, eragozpenak saihesteko baizik, soil-soilik. Nik diodana da subiranotasunaren teoria guztiek erantzun gabe uzten dutela askoz ere oinarritzkoagoa den galdera bat: ea borroka egin behar dugun ala ez agintarien kontrol instituzional bat lortzeko, haien botereak beste botere batzuekin orekatuz. *Kontrolaren eta orekaren teoria* honek arreta handiz aztertzea behintzat merezi du. Irizpide honen kontra jar daitezkeen eragozpenak hauek dira, nik ikusten ditudan heinean behintzat: (a) halako kontrol bat ezinezkoa dela *praktikoki*, edo (b) *esentzialki* pentsatu ere ezinezkoa dela, botere politikoa esentzialki subiranoa<sup>3</sup> denez. Bi eragozpen dogmatiko horiek gertaerek berek gezurtatzen dituzte, ordea, nik uste; eta haiekin batera eragin handia duten beste ikuspegi asko erortzen dira (klase baten diktaduraren alternatiba bakarra beste klase baten diktatura dela dioen doktrina, esate baterako).

Agintarien kontrol instituzionalaren gaia planteatzeko, gobernariak beti-beti onak eta jakintsuak ez direla onartzea aski da. Baina gertaera historikoak aipatu ditugunez, iruditzen zait aitortu beharra dudala irizpide hori baino harago joateko agintzen didala gogoak.

Esango nuke gobernariak gutxitan egon direla batez bestekoaren gainetik, ez moralari dagokionez, ez intelektuali, eta askotan haren azpitik egon direla. Eta zentzuzkoa iruditzen zait, politikan okerrenerako prestatuta egoteko printzipioa hartzea, nahiz eta onena ere lortzen saia gaitzekeen aldi berean. Erokeria iruditzen zait gure ahalegin politiko guztiak gobernari bikainak, edota are beren eginkizunetarako gai direnak ere, izango ditugulako uste ustelean oinarritzea. Alor honetan sentimendu sendoak ditudan arren, nabarmendu beharra dut, hala ere, soberaniaren teoriari egiten diodan kritika ez dagoela nire irizpide pertsonalago horien mende.

Iritzi pertsonal horiez aparte, eta subiranotasunaren teoria orokorraren kontra gorago aipatu diren argudio enpirikoez aparte, bada beste halako arrazoibide logiko bat ere, subiranotasunaren teoriaren forma berezi bakoitzaren kontraesanak erakusteko erabil daitekeena; zehazkiago esateko, arrazoibide logikoa modu desberdin baina analogoetan eman daiteke, jakintsuenak gobernatu beharko lukeelako teoriari aurre egiteko, edota onenak, edo legeak, edo gehiengoak eta abar gobernatu beharko lukeelako teoriari aurre egiteko. Argudio logiko horren forma berezi bat liberalismoaren, demokraziaren eta gehiengoak gobernatu behar duelako printzipioaren bertsio xaloegi baten kontra doa; «*askatasunaren paradoxa*» ezagunaren nahiko antzekoa da, eta Platonek erabili zuen, arrakasta handiz erabili ere, lehenengo aldiz. Demokraziari egiten dion kritikan, eta tiranoaren etorreraren istorioan, galdera hau planteatzen du inplizituki Platonek: Zer gertatzen da herriak nahi duena berak gobernatzea ez baina tirano batek gobernatzea baldin bada? Gizon askeak balia dezake bere erabateko askatasuna, lehenengo eta behin legeei desobedituz, eta, azkenean, askatasunari berari uko eginez eta tirano bat eskatuz<sup>4</sup>. Ez da egiantzik ez duen posibilitate bat; behin baino gehiagotan gertatu da; eta, gertatu den bakoitzeko, ezin eutsizko egoera intelektual batean jarri ditu beren kredo politikoaren azkeneko oinarritzat gehiengoaren gobernua edo subiranotasun-printzipioaren antzeko formaren bat hartu duten demokrata guztiak. Alde batetik, hartu duten printzipioak eskatzen die gehiengoaren gobernuari ez beste guztiei aurre egin behar diotela, tirania berriari ere bai, horrenbestez; beste alde batetik, berriz, printzipio berak eskatzen die gehiengotik datozen erabaki guztiak onartu beharko lituzketela, eta tirano berria ere bai, horrenbestez. Beren teoriaren kontraesanek beren ekimen

guztiak geldiarazi behar dizkiete, jakina<sup>5</sup>. Agindupekoek agintariak kontrolatzeko kontrol instituzional bat eskatzen dugun demokratok, berriz, gehiengoaren botoaz gobernua arbuiatzeko eskubidea eskatzen dugunok batez ere, subiranotasunaren teoria kontraesanezkoan baino oinarri hobeetan oinarritu behar ditugu, horrexegatik, eskakizun horiek. (Hori egin daitekeela kapitulu honetako hurrengo atalean ikusiko dugu laburki).

Platonek, ikusi dugun bezala, ez zuen asko falta izan askatasunaren eta demokraziaren paradoxak aurkitzeko. Baina Platonek eta haren jarraitzaileek ikusi ez zutena zera izan zen: subiranotasunaren teoriaren gainerako forma guztiek ere antzeko kontraesanak sortzen zituztela. *Subiranotasunaren teoria guztiak dira paradoxazkoak*. Eman dezagun, esate baterako, «jakintsuena» edo «onena» aukeratu dugula agintari izateko. Baina gerta daiteke «jakintsuenari» bere jakiturian iruditzea ez duela berak izan behar agintaria, «onenak» baizik, eta gerta daiteke «onenak», bere ontasunean, gehiengoak agindu behar duela erabakitzea. Ohartu beharra dago «Legearen Erreinu» eskatzen duen subiranotasun-teoriaren formari ere eragozpen bera egin dakiokela. Oso goiz ikusi zen hori, Heraklitoren ohar hark<sup>6</sup> erakusten duen bezala: «Legeak eska dezake Gizon Bakarraren nahia obeditu dadin ere».

Kritika labur hau laburtuz, bada, esan daiteke, nik uste, subiranotasunaren teoria oso egoera ahulean dagoela, bai ikuspegi enpirikotik bai logikotik. Beste aukera batzuk kontuan hartu gabe ez dela onartu behar, horixe da gutxien eska daitekeena.

## II

Egiaz, nahiko erraz froga daiteke garatu daitekeela subiranotasunaren paradoxarik ez duen kontrol demokratikoaren teoria bat. Esan nahi dugun teoria hori, gehiengoaren gobernuaren ontasun edo zuzentasunaren doktrina batetik ez baina, tiraniaren doilorkeriatik abiatzen da, nolabait esateko; edo, tirania ekidin eta hari aurre egiteko erabakiaren gainean, edo proposamenaren onespeneren gainean oinarritzen da, zehazkiago esateko.

Bi gobernu mota bereiz daitezke, izan ere. Lehenengo mota, haietatik odola isuri gabe libra gaitezkeen gobernuak osatzen dute: hauteskundeak bitartez libra gaitezkeenak, adibidez; honekin esan nahi da gizarte-instituzioek ematen dituztela bideak agintepkoek



agintariak karguetatik ken ditzaten, eta tradizio sozialek<sup>7</sup> segurtatzen dutela instituzio horiek ez dituztela aise suntsituko aginpidea dutenek. Bigarren motakoak agintepekoak iraultza arrakastatsu baten bitartez baizik askatu ezin daitezkeen gobernuak dira; agintepekoak inola ere askatu ezin daitezkeenak, beraz, gehienetan. «Demokrazia» terminoa lehenengo motako gobernuak izendatzeko erabil daitekeela iradokitzen dut, eta bigarrena izendatzeko «tirania» edo «diktatura» gordetzea. Termino horiek erabilera tradizionaletik oso hurbil daudela iruditzen zait. Baina garbi utzi nahi nuke nire arrazoibidearen zati bat ere ez dagoela izendapen horien mende; eta, inork erabilera hori trukatu nahiko balu (gaur egun maiz egiten den bezala), orduan halakoak «tirania» deitzen duenaren alde egongo nintzatekeela ni, eta «demokrazia» deitzen duenaren kontra; eta alferlantzat baztertuko nituzke «demokrazia» «egiaz» zer den edo «esentzialki» zer esan nahi duen aurkitzeko saio guztiak; termino hori «herriaren gobernu» bezala itzuliz, esate baterako. (Zeren, «herriak» agintariak aginpidetik kentzeko mehatxuaren bidez haien egikeren gain nolabaiteko eragina izan badezake ere, «herriak» berak ez baitu gobernatzen, inolako zentzu zehatz, praktikoan).

Gorago proposatu ditugun bi txartelak erabil baditzakegu, esan genezake tirania eragozteko instituzio politikoak sortu, garatu eta babesteko proposamena dela politika demokratiko baten printzipioa. Printzipio horrek ez du esan nahi beti sortu ahal izango direnik horrelako instituzioak, akatsik gabeak edo hutsik gabeak, edo gobernu demokratiko batek hartutako politikak onak edo zuhurrak izango direla segurtatzen dutenak, edota borondate oneko tirano batek hartuko lituzkeenak baino hobeak edo zuhurragoak izango direla segurtatzen dutenak ere. (Horrelako baieztapenik egiten ez denez, demokraziaren paradoxa ekidini dago). Baina egiaz esan daiteke, hala ere, printzipio demokratikoa hartzen baldin bada, hartan inplizitu doala, borondate oneko tirania bada ere, tirania baten mende egotea baino demokrazia batean politika txar bat onartzea (bakez aldatzeko lan egin daitekeen bitartean behintzat) hobe delako konbentzimendua. Ikuspegi honetatik ikusita, demokraziaren teoria ez da oinarritzen gehiengoak gobernatu behar duelako printzipioan; bestela baizik, kontrol demokratikoa izateko metodo igualitarioak, hauteskunde orokorrak eta ordezkaritzako gobernuak, adibidez, tiraniaren gaitzespen tradizional guztiz zabaldua kontuan harturik, tiraniaren kontra ongi prestatutako salbaguarda

instituzional soiltzat behar dira hartu, beti hobetzeko prest, eta beti hobetzeko metodoak eskaintzen.

Demokraziaren printzipioa zentzu honetan onartzen duena ez ba beharturik egongo, horrenbestez, hauteskunde demokratiko baten emaitza hartzera justiziazkotasunaren autoritatezko adierazpentzat. Instituzio demokratikoek lan egin ahal izan dezaten gehiengoaren erabakia onartzen badu ere, libre izango da erabaki horren kontra baliabide demokratikoez borroka egiteko, eta erabakia alda dadin lan egiteko. Eta egunen batean gehiengoaren botoak instituzio demokratikoak suntsituko balitu, tirania eragozteko hutsik gabeko metodorik ez dela baizik ez lioke erakutsiko esperientzia triste horrek. Baina horrek ez du zertan ahuldurik tiraniaren kontra borroka egiteko erabakia, eta ez du frogatuko bere teoria funtsik gabea zenik ere.

### III

Berriro Platonengana itzulirik, «nork gobernatu behar duen» problemaman jartzen duen enfasiaren bidez, subiranotasunaren teoria, esan gabe, finkatutzat ematen duela iruditzen zaigu. Horrela erabat baztertzen da, planteatu ere egin gabe, agintarien kontrolaren gaia eta haien boterearen oreka instituzionalaren gaia. Interesa instituzioetatik kargudunetara aldatzen da era horretan, eta, hala, buruzagi naturalak aukeratzeko modua eta haiek buruzagi izateko gaitzea bihurtzen da problemarik larriena.

Hori dela-eta, zenbaitek uste du, estatuaren ongizatea kontu etiko eta espiritual bat dela azken finean Platonen teorian, eta instituzio inbertsonalak sortzeak baino areago erantzukizun pertsonalak baldintzatzen duela. Platonismoaren ikuspegi hori azalekoa da, nire iritzian. *Epe luzerako politika guztiak instituzionalak dira*. Hortik ez dago ihes egiterik, ezta Platonek ere. Buruzagitzaaren printzipioak ez ditu kargudunen problemek ordezkatzen instituzio-arazoak; instituzio-arazo berriak sortzen ditu, gehienez ere. Aurki ikusiko dugun bezala, instituzio soil batetik zentzuz espero izatekoa arras gainditzen duen eginkizun batez kargatzen ditu, gainera, instituzioak: *etorkizunean buruzagi izango direnak aukeratzeko lanaz*, hain zuzen. Hutsegite handia litzateke, horregatik, orekaren teoriaren eta subiranotasunaren teoriaren arteko aurkakotasuna instituzionalismoaren eta pertsonalismoaren arteko aurkakotasunari

dagokiola use izatea. Platonen buruzagitzaren teoria oso urruti dago pertsonalismo soil batetik, instituzio batzuek funtzionatzea eskatzen baitu; eta zinez esan daiteke, gainera, pertsonalismo soil bat ezinezkoa dela egiaz. Baina esan beharra dago instituzionalismo soil ere ezinezkoa dela. Ez bakarrik instituzioak ezartzeak garrantzi handiko erabaki pertsonalak eskatzen dituelako, baizik eta baita instituziorik hoberenen funtzionamendua (kontrol eta oreka demokratikorakoak, adibidez), hartan sarturik dauden pertsonen mende egongo delako ere, neurri handi batean. Instituzioak gotorlekuak bezala dira. Ongi diseinatuak *eta* ongi artatuak behar dute izan.

Egoera sozial baten elementu pertsonalaren eta elementu instituzionalaren arteko bereizkuntza hori ahaztu egiten dute askotan demokraziaren kritikoek. Gehienak kexu dira instituzio demokratikoez, instituzio horiek ez direlako aski estatu bat edo politika bat berez urgentziazkoak eta miragarriak izan daitezkeen eredu moral edo eskakizun politiko batzuetara ez iristea eragozteko. Kritiko horiek huts egiten dute, ordea, beren eraso zuzentzerakoan; ez dute ulertzen zer eska daitekeen instituzio demokratikoei egin dezaten, eta zer izan litekeen instituzio demokratikoen alternatiba. Demokraziak (txartel hori gorago proposatu den zentzuan erabiliz, instituzio politikoak erreformatzeko marko instituzionala ematen du. Instituzioak bortxa erabili beharrik gabe eraldatzeko, eta, hala, instituzio berriak diseinatzeko eta zaharrak egokitzeko eginkizunean arrazoiz jokatzeko aukera ematen du. Arrazoiak ez, hori ezin du eman. Estatu bateko hiritarren eredu intelektuala eta morala arazo pertsonalak dira neurri handi batean. (Arazo horri instituzioen aldeko eugenesiazko eta hezkuntzazko kontrol baten bidez hel dakiokelako ideia erratua dabil, nire iritzian; geroago emango ditut uste hori izateko ditudan arrazoi batzuk). Estatu demokratiko batek dituen akats politikoen errua demokraziari egozte oker dago. Geure buruari bota beharko genioke horren errua, hau da, estatu demokratiko horretako hiritarrei. Demokratikoa ez den estatu batean, gobernua bortxaz bota eta sistema demokratiko bat jartzea da zentzuzko edozein erreforma egiteko bide bakarra. Demokrazia oinarri «moral» batetik abiatuta kritikatzeko dutenek ez dute kontuan hartzen arazo pertsonalen eta arazo instituzionalen arteko desberdintasuna. Guri dagokigu gauzak hobetzea. Instituzio demokratikoei ezin dituzte beren buruak hobetu. Instituzio horiek hobetzeko arazoa *pertsonen* arazoa da, instituzioena

baino gehiago. Baina hobekuntzak egin nahi baditugu, oso garbi utzi behar dugu zein *instituzio* hobetu nahi dugun.

Bada beste bereizkuntza bat ere, arazo politikoen alorrean, pertsonen eta instituzioen arteko bereizkuntzari dagokiona. Une bakoitzean dauden arazoen eta etorkizunean izango direnen arteko bereizkuntza, alegia. Une jakin bateko arazoak pertsonalak dira gehienbat; etorkizuna eraikitzeak, berriz, instituzioen arazoa izan behar du nahitaez. Arazo politikoei «Nork gobernatu behar du» galdetuz heltzen bazaie, eta Platonen buruzagitzaren printzipioa hartzen baldin bada –onenak gobernatu behar duelako printzipioa hartzen bada, alegia–, etorkizuneko buruzagiak aukeratzeko instituzioak diseinatu beharraren moduan azalduko da, orduan, etorkizuna eraikitzeko arazoa.

Hauxe da Platonen hezkuntzaren teoriaren problemarik garrrantzitsuenetako bat. Arazo horri buruz, zalantzarik gabe esango dugu Platonek erabat usteldu eta nahastu zituela hezkuntzaren teoria eta praktika bere buruzagitzaren teoriarekin lotu zituenean. Zentzu honetan egindako kaltea handiagoa da, izan baldin badaiteke, etikan kolektibismoa eta altruismoa berdinduz eta teoria politikoan subiranotasunaren printzipioa sartuz egin zuena baino. Platonek jartzen duen oinarrizko abiapuntua, hezkuntzaren helburua (edo hezkuntzako instituzioena, zehazkiago) etorkizuneko buruzagiak aukeratzea eta haiek buruzagi izateko prestatzea dela, alegia, gauza segurutzat hartzen dute oraindik ere askok. Instituzio horiei edozein instituzioren irismenetik kanpora dagoen eginkizun baten karga ematen dienez, Platon da, partez bederen, haien egoera negargarriaren errua dutenetako bat. Baina hezkuntzaren eginkizunaz Platonek duen ikuspegiaren azterketa orokor bat egiten hasi aurretik, xehekiago azaldu nahi nuke haren buruzagitzaren teoria, jakintsuenaren buruzagitzarena, alegia.

#### IV

Gure iritzian oso probablea da Platonen teoria honek Sokratesen eraginari zor izatea elementu asko eta asko. Sokratesen printzipioetako bat haren intelektualismo moralaren zen, nik uste. Zera esan nahi dugu horrekin: (a) ontasuna jakituriarekin identifikatzea, bere ezagutzaren kontra inork jokatzeko ez duelako, eta hutsegite moral guztien errua jakintza-falta delako teoria; (b) zuzentasun moralaren erakutsi

daitekeelako, eta horretarako, giza adimen unibertsalaz kanpo, inolako gaitasun moral berezirik behar ez dekaiko teoria.

Sokrates moralista eta gogo beroko gizona zen. Edozein gobernu mota, haren akatsengatik, kritikatzeko gauza zena (kritika hori beharrezkoa da egiaz, eta baliagarria izan beharko luke edozein gobernurentzat, izatez demokrazia batean baizik ezin egin daitekeen arren), baina estatuko legeekiko leial izatearen garrantzia ere onartzen zuena. Bizitzaren partetik handienagobernu mota demokratikoen mende bizi izan zuen, eta, demokrata zintzoa zenez, bere garaiko buruzagi demokratiko batzuen ezgaitasuna eta hitzontzikeria salatu beharra zuela iruditu zitzaion. Aldi berean, tirania mota ororen kontra zegoen; eta Hogeita Hamar Tiranoen garaian izan zuen jokaera ausarta kontuan hartzen badugu, ez dugu inolako arrazoirik buruzagi demokratikoei egiten zien kritika joera anti-demokratikoren batek bultzatua zenik uste izateko<sup>8</sup>. Litekeena da inoiz hoberenak gobernatu beharko zuketela eskatu izana ere (Platonek bezala); jakintsuenek gobernatzea esan nahiko zukeen horrek, haren iritzian, justiziaz zerbait bazekitenek, alegia. Baina ez dugu ahaztu behar, «justizia» esaten zuenean, justizia igualitarioa esan nahi zuela Sokratesek (aurreko kapituluan aipatu diren *Gorgias*eko pasarteek erakusten duten bezala), eta igualitarista ez ezik, indibidualista zela gainera; inoiz izan den etika indibidualista baten apostolurik handiena, beharbada. Eta konturatu beharra dugu ezen, jakintsuenek agindu beharko luketela eskatzen bazuen ere, garbi utzi zuela ez zuela esan nahi gizon ikasiek gobernatu behar zutenik; hain zuzen ere, nahiko eszeptikoa zen ikasketa profesionalei buruz, bai iraganeko filosofoenari buruz, bai bere garaiko gizon ikasienari buruz, sofistenari buruz, alegia. Beste era bateko jakituria esan nahi zuen Sokratesek. Zein gutxi dakidan! konturatzea, horixe besterik ez zen. Hori ez dakitenek, ez dakite ezer –irakatsi zuen–. (Hau da egiazko espiritu zientifikoa. Badira batzuk oraindik uste dutenak, Platonek berak bere burua jakintsu pitagorikotzat<sup>9</sup> agertu zuenean bezala, bere garaiko zientziak izan zuen arrakasta-faltari egotzi behar zaiola Sokratesen jarrera agnostikoa. Horrek, ordea, gauza bat besterik ez du erakusten: hori diotenek ez dutela ulertu espiritu hori, eta Sokrates baino lehenagoko jarrera magikoaren mende daudela zientziari eta zientzialariei dagokienez, nolabait esateko, xamanen gisa goratuak iruditzen baitzaizkie, jakintsu, ikasi, iniziatuak. Pilatu dituen ezagutzen arabera epaitzen dute zientzialaria, zientzia-mailaren eta zintzotasun

intelektualaren neurri gisa, Sokratesek bezala, jakiteko falta zaionaz duen kontzientzia hartu ordez.

Garrantzi handiko gauza da ikustea Sokratesen intelektualismo hau igualitarioa dela zalantzarik gabe. Sokrates konbentzituta zegoen edonori irakats dakiokela: *Menonen*, esate baterako esklabo gazte bati gaur egun Pitagorasen teorema deitzen denaren bertsio bat<sup>10</sup> irakasten aurkituko dugu, inolako eskolarik ez duen esklabo batek ere gairik abstraktuenak ulertzeko gaitasuna ere baduela frogatzeko asmoz. Eta haren intelektualismoa anti-autoritarioa da, gainera. Teknika bat, erretorika esate baterako, baliteke, agian, aditu batek irakatsi ahal izatea, Sokratesek dioenez; baina egiazko ezaguera, jakituria, eta baita bertutea ere, Sokratesek obstetrika modu baten gisan deskribatzen duen teknika batez baizik ezin daiteke irakatsi. Ikasteko irrika dutenei lagundu dakieke beren aurreiritzietatik askatzen; eta, hala, ikas dezakete autokritika egiten, eta egia ezagutzeko bidea zaila dela. Baina irakats dakieke nor bere erabakiak hartzen, eta, zentzu kritiko batean, beren erabakietan eta beren senean fidatzen. Halako irakaspen bat ikusita, garbi dago Sokratesek egiten duen eskakizuna (inoiz halakorik egin bazuen, behintzat), onenak, hau da, intelektualki zintzoa denak, gobernatuko lukeelakoa alegia, zein urruti dagoen ikasienak agindu beharko lukeelako eskakizun autoritariorik, edo onenak, hau da, nobleenak agindu beharko lukeelako eskakizun aristokratikotik. (Ausardia bera ere jakituria delako Sokratesen ustea, noblea heroi jaiotzen delako doktrina aristokratikoaren zuzeneko kritikatzat har daiteke, nire iritzian).

Baina Sokratesen intelektualismo moral hau bi ahoko ezpata da. Badu bere alderdi igualitario eta demokratikoa, geroago Antistenesek garatu zuena. Baina badu beste alderdi bat oso joera anti-demokratikoetarako bidea eman lezakeena. Jakin eta ikasi beharrean jartzen duen enfasia aise uler daiteke autoritarismo-eskakizun bat balitz bezala. Honek badu lotura bat itxuraz Sokrates nahikoa nahastu eta kezkatu zuen beste gai batekin: behar bezain ikasiak ez direnak eta, horrenbestez, beren urritasunak ezagutzeko bezain jakintsuak ez direnak direla, hain zuzen, hezkuntza-premiarik handiena dutenak. Ikasteko prest egoteak berak jakituria badela frogatzen du, horixe baitzen, izan ere, Sokratesek beretzat eskatzen zuen jakintza guztia; ikasteko prest dagoenak badaki, izan ere, zein gutxi dakien. Ikasi

gabeak, beraz, iratzarriko duen autoritate baten premia duela ematen du, bestela ezin izan baitaiteke auto-kritika egiteko gaitasuna izango duen itxaropenik. Baina autoritarismo-elementutxo hori ezin ederkiago orekatu zuten Sokratesen irakaspenek, autoritateak beretzat hori baizik ez duela eskatu behar behin eta berriro azpimarratuz. Egiazko irakasleak ikasi gabeari falta zaion auto-kritika erakutsiz baizik ezin du frogatu egiaz halakoa denik. «Nik dudan autoritate guztiaren funtsa zein gutxi dakidan jakitean datza»: hori da Sokratesek jendea zirikatu eta bere lozorro dogmatikotik esnatzeko bere zeregina justifikatzeko erabil zezakeen modu bakarra. Irakaskuntza-zeregin hori zeregin politikoa ere bazen, Sokratesen iritzian. Hiriko bizitza politikoa pizteko bidea hiritarrak auto-kritiko izateko hezteka zela sentitzen zuen. Zentzu honetan, hain zuzen, «bere garaiko politikari bakarra»<sup>11</sup> bera zela aldarrikatzen zuen, herriaren egiazko interesak bultzatu ordez herria balakatu baizik egiten ez zutenak ez bezala.

Sokratesek bere irakaskuntza-jardueraren eta jarduera politikoaren artean egiten zuen berdintze hori aise nahas daiteke Platonek eta Aristotelesekin estatuak hiritarren bizitza morala zaindu beharko zukeela esanez egiten zuten eskakizunarekin. Eta aise erabil daiteke gaizkiulertu hori kontrol demokratiko oro asmo txarrekoa delako frogatzen arriskutsu eta konbentzigarri bat bihurtzeko ere. Zeren nola epaitu ditzakete ikasi gabeek beren eginkizuna irakastea dutenak? Nola kontrola dezake hobea okerragoa denak? Argudio horrek ez du zerikusirik Sokratesekin, uste izatekoa zenez. Argudio honetan aipatzen den jakintsuen eta ikasien autoritatea askoz ere urrutiago iristen da Sokratesek dioen irakaslearen autoritate hura, bere mugapenen ezagutza baizik oinarritzen ez dena, baino. Estatuak gai hauetan izan dezakeen autoritatea Sokratesek jartzen zuen helburuaren guztiz kontrakoa da, izatez. Probabilitate handia dago gogobetetze dogmatiko bat eta ikaragarritzko harrotasun intelektual bat eragiteko, eragin beharko zukeen kontentagaitasun kritikoa eta hobetzeko irrika sortu ordez. Ez zait iruditzen soberan dagoenik arrisku hori zenbatekoa den azpimarratzea, zeren gutxitan erreparatzen baitzaio argi eta garbi. Crossman bezalako idazle bat, esate baterako, bat dator<sup>12</sup>, nire iritzian Sokratesen espiritua zuzen ulertu bazuen ere, Platonek Atenasi egiten dion hirugarren kritikarekin, berak deitzen duen bezala: «*Hezkuntza, estatuaren erantzukizun nagusia izan beharko zukeena, gizabanakoaren gogoaren agindura utzi zen (...).*» Zintzotasuna frogatua duten gizonei baizik eman beharko

ez litzaiekeen eginkizuna hau ere. Estatuaren etorkizuna belaunaldi gazteen eskuetan dago, eta erokeria da, horrenbestez, haurren gogoia bakoitzaren gustuaren arabera eta zirkunstantzien arabera moldatzen uztea. Hori bezain penagarria izan zen estatuak irakasleei, eskola-maisuei eta sofista-irakasleei zegokienez izan zuen *laissez faire* politika ere»<sup>13</sup>. Baina Crossmanek eta Platonek kritikatzan duten Atenasko estatuaren *laissez faire* politika horrek bazuen ondorio ezin baliotsuago bat: zenbait sofista-irakasleri, haietan handiena zen Sokratesi batez ere, irakasten uztearena. Eta geroago, politika hori baztertu zenean, Sokrates hiltzea izan zen ondorioa. Abisu bat izan beharko zukeen horrek, honelako gaitan estatuaren kontrola zein arriskutsua den, eta «zintotasuna frogatua duten gizonak» exijitzeak haietako hoberenak galtzea ekar dezakeela ohartarazteko. (Orain dela gutxi gertatu den Bertrand Russelen kanporatzea da adibide bikaina). Baina oinarritzko printzipioei dagokienez, hauxe dugu *laissez faire* politikarentzako alternatiba bakarra estatuaren erantzukizuna delako aurreiritzi ondo errotuaren adibide bat. Nire iritzian, estatuaren erantzukizuna da, egiaz, hiritarrei komunitatearen bizitzan parte hartzeko eta beren interesak eta dohainak garatzeko aukerak aprobetxatzeko gaitasuna emango dien hezkuntza bat eman dakien zaintzea; eta estatuak zaindu beharko luke, orobat, (Crossmanek arrazoi guztiaz azpimarratzen duen bezala) «norbanakoak ordaintzeko ahalmenik ez izateak» ez dezala hura goimailako ikasketarik egin ezinik utzi. Estatuaren babes-eginkizunei dagokie hori, nire iritzian. Nolanahi ere, «estatuaren etorkizuna belaunaldi gazteen eskutan dagoela, eta, horrenbestez, haurren gogoia bakoitzaren gustuaren arabera uztea erokeria dela» esatea totalitarismoari atea erabat zabaltzea dela iruditzen zait. Estatuaren interesak ez dira arinki aipatu behar askatasun motarik preziatuena, askatasun intelektuala, alegia, arriskuan jar dezaketen neurriak aldezteko. Eta «irakasleei eta eskola-maisuei dagokienez *laissez faire* politikaren» aldekoa ez banaiz ere, sinetsita nago mila aldiz hobeia dela politika hori, estatuaren ofizialei ikasleen adimena moldatzeko eta zientziaren irakaskuntza kontrolatzeko erabateko aginpidea emanez eta adituaren autoritate nahiko zalantzazkoa estatuaren autoritatez bermatuz, zientzia, askotan ohi den bezala, autoritatezko doktrina bat balitz bezala irakatsiz erabat hondatzen eta ikerketarako espiritu zientifikoa –egia bilatzeko espiritua, egiaren jabe garelako sinesteari kontrajarria– erabat suntsitzen duen politika autoritario bat baino.



Sokratesen intelektualismoa funtsean igualitariora eta indibidualista zela erakusten ahalegindu gara, eta hartan ageri zen autoritarismo-elementua hutsaren hurrengora mugatzen zela, Sokratesen apaltasun intelektualak eta haren jarrera zientifikoak eraginda. Platonen intelektualismoak ez du haren inolako antzik. Platonen *Errepublikako* «Sokrates»<sup>14</sup> ageriko autoritarismo baten hezurmamitze bat da. (Bere buruaren kontra egiten dituen erdeinuzko balioespenak berak ere ez dira bere mugapenen jakinaren gainean dagoelako eginak, bere gailentasuna adierazteko ironiazko modu bat baizik). Haren hezkuntzazko helburua ez da autokritika-zentzua eta, oro har, gogoeta kritikoa piztea, doktrinatzea baizik, adimenak eta arimak moldatzea; «ohitura luze batez, guztiz ezgai bihurtu behar baitute beren kabuz ezer egiteko» (*Legeetatik* hartutako pasarte bat<sup>15</sup> hitzez hitz errepikatzeke). Eta Sokratesen ideia igualitario eta askatzaile handiaren ordezt, esklabo batekin arrazoitu daitekeelakoa, eta gizon baten eta bestearen artean beti dela lotura intelektual bat, elkar ulertzeko baliabide unibertsal bat, «arrazoia» alegia, ideia horren ordezt, hezkuntzaren monopolioa agintarien klaseak edukitzeko eskakizun bat jartzen da, ahozko eztabaidak ere eragotziko dituen erabateko zentsurarekin batera.

Sokratesek behin eta berriro esan zuen bera ez zela jakintsua; ez zeukala egia, baizik eta egiaren bilatzailea zela, ikertzaile bat, egia maite zuena. Hori esan nahi du «filosofo» hitzak –azaldu ohi zuen–, jakituria maite duena, jakituriaren bilatzailea, «sofista» hitzak ez bezala, jakintsu profesionalak ez bezala, alegia. Inoiz estatu-gizonek filosofoak izan beharko luketela aldarrikatu zuenean, ezin zuen besterik esan nahi izan, ezpada, beren gain izaten duten gehiegizko erantzukizunaren kargarekin, egiaren bilatzaileak beharko luketela izan, eta beren mugapenen jakinean egon.

Nola moldatu zen Platon doktrina hori itzulikatzeko? Lehen ikusian eman lezake ez zuela batere aldatu, estatuaren subiranotasuna filosofoetan oinarritu dadin eskatzen duenean; Sokratesek bezala, filosofoa egiaren maitatzaile gisa definitzen duenean, batez ere. Baina izugarritzakoa da, zinez, Platonek egindako aldaketa. Platonen egiaren maitatzailea ez da, dagoeneko, bilatzaile apal bat, egiaren jabe harro bat baizik. Dialektiko trebea da, intuizio intelektualazko izateko gai dena, hau da, Forma eta Ideia betiereko eta zerutiarrak ikusteko eta haiek in komunikatzeko gai da. Gizon arrunta baino askoz ere gorago dago,

«jainkoen gisakoa da (...) jainkozkoa ez bada»<sup>16</sup>, bai bere jakituriaz bai bere botereaz. Platonen filosofo ideala oso hurbil dago orojakitetik eta guztiahaltasunetik, bietatik. Filosofo-Erregea da. Zaila da, nire iritzian behintzat, Sokratesen filosofo idealaren eta Platonenaren artekoa baino kontrastasun handiagorik aurkitzea. Bi munduren arteko kontrastasuna da: indibidualista apal, arrazional baten munduaren eta erdi-jainko totalitario baten munduaren artekoa.

Platonek egiten duen eskakizunak, jakintsuek –egiaren jabe direnek, «gaitasun osoa duten filosofoek»<sup>17</sup>– agindu behar dutelakoak, agintariak nola aukeratu eta nola hezi arazoa planteatzen du, noski. Teoria pertsonalista soil batean (teoria instituzionalista bati kontrajarririk), erantzun erraza izango luke arazo horrek: agintari jakintsuak gai izango dira, beren jakiturian, beren ondorengo izatea merezi izateko bezain jakintsu den bat aukeratzeko. Erantzun hori ez da, ordea, arazo honi heltzeko modu egoki-egokia. Gauza gehiegi geratuko lirateke kontrolatu ezin diren zirkunstantzien mende; istripu soil bat aski izango litzateke estatuaren etorkizuneko egonkortasuna deuseztatzeko. Baina zirkunstantziak kontrolatzeko, gerta daitekeen guztia aurrez ikusteko eta horrek eskatzen duen bezala jokatzeko ahaleginak, alde guztietan bezala, irtenbide pertsonalista soilak baztertu eta irtenbide instituzionalak bilatzera eraman behar du. Lehen ere esan dugun bezala, etorkizuna planifikatzeko ahaleginak instituzionalismora eraman behar du beti.

## V

Platonen arabera etorkizuneko buruzagien prestakuntza zaindu behar duen instituzioa estatuaren hezkuntza-saila deitu ahal izango litzateke. Ikuspegi politikotik begiratuta, Platonek margotzen duen gizarteko instituziorik garrantzitsuen da, askogatik. Bere eskuetan ditu boterearen giltzak. Arrazoi horrexegatik bestegatik ez bada ere, garbi egon beharko luke agintariek zuzenean kontrolatu behar dituztela hezkuntza-maila gorenak. Baina badira beste arrazoi batzuk ere horretarako. Lehenengoa, eta garrantzitsuen: «adituei eta (...) zintzotasuna frogatua duten gizonei» –Crossmanek dioen bezala–, Platonen ikuspegian alegia, aditurik jakintsuenei, hau da, agintariei beraiei baizik ezin zaie utzi etorkizuneko jakintsuak jakintzaren gorenko misterioetan barrena sartzeko eginkizuna. Horrek dialektika

esan nahi du batez ere, hau da, intuizio intelektualaren artea, jainkozko jatorrizkoak, Formak edo ideiak, bistartzeko ahalmena, gizon arruntaren eguneroko itxura hutsezko munduaren atzean dagoen Misterio Handia argitzeko ahalmena nahi du esan.

Zein dira Platonek hezkuntza mota goreneko honi dagokionez dituen eskakizun instituzionalak? Ohargarriak dira, benetan. Bizitzaren udaberria igaro dutenak baizik ez direla onartu behar, eskatzen du. «Gorputzeko indarra huts egiten hasten denean, eta eginbehar publiko eta militarren adina igaro dutenean, orduan izango dute zilegi, eta orduan bakarrik, eremu sakratuan sartzea (...)»<sup>18</sup>, goi-mailako dialektika ikasketen eremuan sartzea, alegia. Platonek arau harrigarri hori jartzeko zer arrazoi duen, nahiko garbi dago. Gogoetaren ahalmenari beldur dio. «Gauza handi guztiak arriskutsuak dira»<sup>19</sup> esaten du, filosofiako pentsamenduak zahartzaroaren mugan ez dauden adimenetan izan lezakeen eraginak beldurtzen duelako aitorpenaren hasieran egiten duen oharrean. (Hau dena noren eta Sokratesen ezpainetan jartzen du, gainera, gazteekin askatasunez eztabaidatzeko eskubidea defenditzeagatik hil zenaren ezpainetan). Baina horixe zen, hain zuzen, espero izatekoa, Platonen helburu nagusia aldaketa politikoa eragozteko zela gogoan izanez gero. Gazteak diren bitartean, klase goreneko kideek borroka egin beharko dute. Nork bere kabuz pentsatzeko zaharregiak direnean, ikasle dogmatikoak bihurtuko dira, jakituriaz eta autoritatez jantzi ahal izan daitezen, hala berak ere jakintsu bihurtzeko, eta beren jakituria, kolektibismoaren eta autoritarismoaren doktrina, etorkizuneko belaunaldiei transmititzeko.

Gauza interesgarria da, geroago, agintariak kolorerik distirasuenez margotu nahi dituen pasarte batean, Platonek aldatu egiten duela bere iradokizuna. Oraingo honetan<sup>20</sup> etorkizunean jakintsu izatekoei beren dialektika-ikasketen hasi-masiak egiten 30 urterekin hasten uzten die, betiere «oso kontu handia izan behar dela» eta «hainbeste dialektiko usteltzen duen obedientzia-faltaren» arriskua dagoela azpimarratuz, jakina; eta «argudioak erabiltzeko baimena ematen zaienek izaeraz diziplina eta oreka handikoak» izan behar dutela exijitzen du. Aldaketa hori lagungarria da, egiaz, margoa alaiago egiteko. Baina oinarritzko joera lehengo bera da. Pasarte horren ondoren, izan ere, esaten zaigu etorkizuneko buruzagiak berrogeita hamar urte bete eta azterketa eta tentaldi asko gainditu arte ez direla

sartu behar goi-mailako filosofia ikasketetan, Ongiaren esentziaren ikuspen dialektikoan.

Hori da *Errepublikak* irakasten duena. Badirudi *Parmenides*<sup>21</sup> elkarriketak antzeko mezua dakarrela, zeren aldi batez filosofia soilean arrakasta handiz aritu ondoren, Ideien teoriaren problema sotilenen laburpen bat egiteko eskatzen diotenean, arazo larriak dituen gazte distiratsu baten itxuran margotzen digu Sokrates lan horretan. Parmenides zaharrak kanpora egozten du, berriro filosofia-ikasketen alor jasoan menturatu aurretik pentsamendu abstraktuaren artean sakonago trebatu beharko lukeela ohartaraziz. Badirudi hor dugula Platonek bere iritzian emateko goizegi zen inimizio bat eskatuz gogaitzen zuten ikasleentzat zeukan erantzuna: «Sokrates bera ere gaithegia izan zen garai batean dialektikarako».

Zergatik ez du nahi Platonek bere buruzagiek originaltasunik edo inizatibarik izatea? Erantzuna oso argi dago, nire ustez. Gorroto dio aldakuntzari, eta ez du ikusi egunen batean egokitzapenak beharrezkoak bihurtu direnik. Baina Platonen jarreraren azalpen hau ez da sakoneraino iristen. Zeren, izatez, buruzagitza-printzipioaren oinarrizko oztopo bat aurkitzen baitugu hemen. Etorkizuneko buruzagiak aukeratu eta hezteko ideia bera kontraesanez betea dago. Baliteke soinketaren alorrean arazo hori, maila bateraino behintzat, konpondu ahal izatea. Baliteke ekimen fisikoa eta gorputz-ausardia ez izatea antzematen hain zailak. Baina bikaintasun moralaren sekretua kritika-espiritua da; independentzia intelektuala da. Eta inolako autoritarismok gaingitu ezin dituen oztopoak ekarriko ditu horrek. Autoritarioak, izan ere, obeditzen dutenak aukeratuko ditu normalean, bere eraginari erantzuten diotenak. Hori egitean, ordea, seguru egon daiteke erdipurdikoak aukeratuko dituela. Zeren alde batera utziko baititu matxinatzen direnak, zalantzak dituztenak, buruzagiaren eraginari aurre egiten ausartzen direnak. Autoritate batek inoiz ezin onartuko ditu intelektualki ausartak direnak, hau da, bere autoritateari aurre egitera ausartzen direnak, izan daitekeen gizon motarik baliagarriena, hain zuzen. Autoritateak konbentzitura egongo dira, jakina, inoren iniziatiba antzemateko gai direla. Haientzat, ordea, beren asmoak bizkor antzematea da gaitasun hori, eta bataren eta bestearen arteko aldea ikusteko ezgai izango dira beti. (Honetan gaitasun handiko buruzagi militarrek aukeratzeko izaten diren zailtasun

berezien sekretua urratzen ari gara, beharbada. Diziiplina militarren eskakizunek are zailago egiten dituzte hemen aztertu diren zailtasunak, eta bizitza militarrean aurrera egiteko metodoak halako moduan daude antolatuta, non beren kabuz pentsatzera ausartzen direnak baztertu egiten baitituzte askotan. Ez dago gezur handiagorik, iniziatiba intelektualari dagokionez behintzat, obeditzen ona dena agintzen ere ona izango delako ustea baino<sup>22</sup>. Alderdi politikoetan ere antzeko arazoak izaten dira: alderdiko buruzagiaren factotuma gutxitan izaten da haren ondorengo duina).

Hala, bada, garrantzia duen eta orokortu daitekeen ondorio batera iristen gara. Nekez diseinatu daiteke jende bikainena aukeratzeko instituziorik. Hautaketa instituzionalak oso ongi balio lezake Platonek buruan zituenak bezalako helburuetarako, aldaketa eragozteko alegia. Baina hori baino gehiago eskatzen badugu, alferrik izango dira, zeren iniziatiba eta originaltasuna, eta, oro har, ezohikoak eta espero ez diren dohainak baztertzeko joera izango baita beti. Hau ez da instituzionalismo politikoaren kontrako kritika bat. Lehen esan duguna berretsi baizik ez dugu egiten: buruzagirik txarrenak edukitzeko prestatu beharko genukeela beti, eta onenak edukitzen ahalegindu, jakina. Baina *bai* da instituzioak, hezkuntzako instituzioak batez ere, onenak aukeratzeko ezinezko eginkizunez zamatze joeraren kritika bat. Horrek ez luke haien eginkizuna izan behar. Joera horrek lasterketa-leku bat bihurtzen du gure hezkuntza-sistema, eta ikasketak hesi-lasterketa bat bihurtzen ditu. Ikasketaren gozamenagatik ikas dezan bultzatu ordez, harengan bere ikasketa-gaiaren eta ikerketaren egiazko zaletasun bat piztu ordez<sup>23</sup>, bere lanbideko karrera pertsonalerako bakarrik ikastera bultzatzen da ikaslea; bere aurreramendurako traba egiten dioten hesiak gainditzeko behar diren ezagutzak soil-soilik bereganatzera eramaten da ikaslea. Beste era batera esanda, zientziaren eremuan ere, nahiko handinahi arrunt batera jotzean oinarritzen dira gure hautaketa-metodoak. (Joera horren aurrean nahiko erantzun normala da, beraz, ikasle saiatuei beren kideek susmo txarrez begiratzea). Buruzagi intelektualak instituzioen bidez aukeratzeko bete ezinezko eskakizun horrek zientziaren bizitza ez ezik, adimenaren beraren bizitza ere arriskuan jartzen du.

Nahikoa eta gehiago arrazoiz esan izan da Platon izan zela gure batxilergoko eskolak eta gure unibertsitateak asmatu zituena. Ez dut argudio hoberik ezagutzen gizakiaren ikuspegi baikor bat izateko,

ez froga hoberik gizakiek egiari eta zintzotasunari dioten maitasun suntsiezina egiaztatzeko, gizonaren originaltasuna, iraunkortasuna eta osasuna frogatzeko, hezkuntza-sistema suntsigarri honek erabat ez hondatu izana baino. Hainbeste buruzagik traizioa egin izanagatik, asko dira oraindik ere, zahar eta gazte, zintzoak, adimentsuak eta beren lanean saiatuak direnak. «Miraz egoten naiz batzuetan nola ez den argiago ageri egin izan den kaltea –esaten du Samuel Butlerrek<sup>24</sup>–, eta nola hazten diren hain zentzuzkoak eta onak neska eta mutil gazteak, beren haziera bihurtzeko edo eragozteko ia berariaz egiten diren ahalegin guztien gainetik. Batzuei kalte handia egin izan zaie, inolako zalantzarik gabe, eta bizitzaren bukaeraraino sufritu behar izan dute kalte hori; baina askok ez dute ematen asko-asko sufritu dutenik, eta batzuei hoberako ere lagundu die. Horren arrazoia badirudi hau dela: gatzetxo berezko sena hainbestearaino erreboltatzen dela eman zaien irakaskuntzaren kontra, non, zer ere egiten duten irakasleek, alfer-alferrik izaten baita ikasleek ematen zaien irakaskuntzan arreta jar zezaten».

Esan daiteke, bide batez, Platonek ez zuela praktikan oso arrakasta handirik izan buruzagi politikoak aukeratzen. Eta, hori diodanean, ez dut gogoan Dionisio Gaztearekin, Sirakusako tiranoarekin egindako esperimenduaren emaitza etsigarria, Dione Dionisioren kontra antolatutako espedizio arrakastatsuan Platonen Akademiak izan zuen parte-hartzea baizik. Dion Platonen adiskide ospetsuak Platonen Akademiako kide mordoska bat izan zuen lagun, abentura hartan. Kalipo izan zen haietako bat, gero Dionen adiskiderik minenetako bat izango zena. Sirakusako tirano izendatu zutenean, Heraklides bere aliatua (eta beharbada bere arerioa ere bai) hiltzeko agindu zuen. Handik gutxira Kalipok hil zuen Dion, eta tirania usurpatu zuen, baina hamahiru hilabeteren buruan galdu egin zuen. (Kalipo, bere aldetik, Leptines filosofo pitagorikoak hil zuen). Baina ez zen hori izan Platonek bere irakasle-karrerari izan zuen era horretako gertaera bakarra. Klearko, Platonen (eta Isokratesen) ikasleetakoa, Herakleako tirano egin zen, buruzagi demokratikotzat aurkeztu ondoren. Kion bere familiartekoak hil zuen; Platonen Akademiako kidea hura ere. (Ez dakigu zer bilakaera izango zukeen Kionek, batzuek idealista baten gisan aurkeztu badute ere, handik pixka batera hil baitzuten). Platonen esperientzia horiek, eta antzeko beste batzuek<sup>25</sup> –bere ikasle izandakoen eta kideen artean gutxienez bederatzi tirano izanagatik

harro egon zitekeen— nahiko garbi erakusten dute zein diren erabateko aginpidea eman behar zaien gizonak hautatzeak dituen zailtasun bereziak. Oso zaila da erabateko aginpide horrek ustelduko ez duen gizon bat aurkitzea. Lord Actonek dioen bezala, aginpide orok usteltzen du, erabateko aginpideak erabat usteltzen du.

Laburtuz, bada. Platonen programa politikoa askoz ere gehiago zen instituzionala pertsonalista baino; aldakuntza politikoa buruzagitzaren ondorengotzaren kontrol instituzionalaren bitartez eragotzi nahi zuen. Kontrol horrek hezkuntzaren bidez egina izan behar zuen, ikasketaren ikuspegi autoritario batean oinarritua: aditu ikasiaren autoritatean eta «zintzotasuna frogatua zuten gizonenean» oinarritua. Horra bada, zertan bihurtu zuen Platonek Sokratesen eskakizuna, politikari arretatsu batek egiaren eta jakituriaren maitasuna behar zuela, aditua izan baino gehiago, eta bere mugak ezagutzen bazituen baizik ez zela jakintsu<sup>26</sup>.

## 8. Kapitulua: Errege-filosofoa

*Eta estatuak monumentuak jasoko dituzte (...) haien oroitzapenetan. Eta sakrifizioak eskainiko zaizkie erdi-jainko gisa, (...) jainkoaren graziaak bedeinkatutako gizon eta jainkoen antzeko gisa.*

—PLATON.

Platonen eta Sokratesen kredoen arteko kontrastasuna orain arte ikusi dena baino ere handiagoa da. Platonek, esan dugun bezala, Sokratesi jarraitzen dio filosofoaz ematen duen definizioan. «Nori deitzen diozu egiazko filosofo? —Egia maite dutenei», irakurtzen da *Errepublikan*<sup>1</sup>. Baina ez da oso-oso egiatia baieztapen hori egiten duenean. Ez du benetan sinesten horretan, zeren itzulinguruka ibili gabe aitortzen baitu beste leku batzuetan erregeren pribilegioa dela gezurrez eta engainuaz baliatzea: «Hiriko agintariei dagokie, inori badagokio, gezurrak esatea, hiriaren onerako bada, etsaiak eta hiriko hiritarrak engainatuz, behar izanez gero; baina beste inork ez du izan behar pribilegio hori»<sup>2</sup>.

«Hiriaren onerako», dio Platonek. Berririo ikusten da hemen onura kolektiboa nola den oinarritzko irizpide etikoa. Moral totalitarioa guztiaren gainetik dago, baita filosofoaren definizioaren, Ideiaren

gainetik ere. Ia esan beharrik ere ez dago egokiera politikoaren printzipio horrexengatik agindupekoak egia esatera behartu behar direla. «Agintariak *beste norbait* gezurretan harrapatzen badu (...) zigortu egingo du hiriari kalte egiten dion eta arriskuan jartzen duen praktika bat sartzen duelako (...)»<sup>3</sup>. Ia espero ez zen zentzu honetan baizik ez dira Platonen agintariak –errege-filosofoak– egiairen maitatzaile.

## I

Bere onura kolektiboaren printzipioa egiazkotasunaren arazoan aplikatzeko modu hau sendagilearen adibidearekin argitzen du Platonek. Ongi aukeratutako adibidea da, zeren Platoni asko gustatzen baitzaio bere eginbehar politikoa gizartearen gorputz gaixoaren sendatzaile edo salbatzaile gisa azaltzea. Hortaz kanpo, medikuntzari izendatzen dion eginkizunak asko argitzen du Platonen hiriaren izaera totalitarioa, non estatuaren interesa hiritarraren bizitzaren gainetik nagusi baita, gurasoen haragizko batzetik hasi eta hilobirainoko guztian. Platonek politika-modu baten gisan interpretatzen du medikuntza, edo, berak dioen bezala, «Eskulapio, medikuntzaren jainkoa, politikari baten gisan ikusten du!»<sup>4</sup>. Medikuntzako arteak, azaltzen du Platonek, ez du hartu behar bere helburutzat bizitza luzatzea, estatuaren interesa soilik baizik. «Ongi gobernatutako komunitate guztietan, gizon bakoitzak bere eginkizun berezia du izendatua, estatuaren barruan. Horixe egin behar du, eta ez dago astirik, gaixotuz eta sendatuz igarotzeko bizitza». Horregatik, hain zuzen, sendagileak «ez du eskubiderik bere eginkizun normalak betetzeko gai ez den gizonaz arduratzeko; halako gizonak alferrik baitaude bai berentzat bai estatuarentzat». Eta zera gehitzen du: halako gizonak izan litzakeela «haurrak, berak ere seguruenik gaixoak izango direnak», eta estatuaren karga bihurtuko liratekeenak. (Bere zahartzaroan ikuspegi pertsonalago batez aipatzen du Platonek medikuntza, indibidualismoa geroz eta gehiago gorrotatu arren. Kexu da medikuak hiritar libreak esklaboak balira bezalaxe tratatzen dituelako, «bere nahia legea balitz bezala emanez aginduak, eta laster batean hurrengo gaixo-esklaboarengana joanez»<sup>5</sup> eta medikuek tratatzeko moduan adeitasun eta egonarri handiagoa izan dezaten eskatzen du, esklaboak ez direnak tratatu behar dituztenean behintzat). Gezurren eta engainuaren erabilerari dagokionez, «sendabide gisa bakarrik direla erabilgarri»<sup>6</sup> iradokitzen du Platonek; estatu baten gobernariak, ordea, ez du jokatu behar erremedio bortitzak ematen ausartzen ez diren



«mediku arrunt» horiek bezala, azpimarratzen du Platonek. Errege-filosofoak, filosofo den aldetik egiaren maitatzailea ere badenak, «gizon ausartagoa» izan behar du, errege denez, zeren «gezur eta engainu ugari emateko» prest egon behar baitu, agindupekoen onerako, gehitzen du laster-laster Platonek. Badakigu zer esan nahi duen horrek, eta berriro esango zaigu hemen, Platonek medikuntzari egiten dion aipamenagatik, «estatuaren onerako». (Kantek oso bestelako zentzu batez azpimarratu zuen behin «Egiatzotasuna da politikarik onena» esaldia bera ere zalantzan jartzekoa dela, baina «egiazkotasuna politika baino hobea da» esaldia eztabaida ororen gainetik dagoela<sup>7</sup>).

Zer eratako gezurrak zituen buruan Platonek bere agintariei sendagai bortitzak erabiltzeko erregutzen zienean? Crossmanek arrazoi guztiaz azpimarratzen du Platonek «propaganda (...) agindupeko gehiengoaren masaren jokaera kontrolatzeko teknika»<sup>8</sup> adierazi nahi zuela horren bidez. Egia da hori zuela batez ere gogoan; baina Crossmanek dioenean propagandaren gezurrak agindupekoek bakarrik kontsumitu zituzaten bideratuak izan zitezkeela eta agintariak gauza guztien jakinaren gainean zeuden intelektualak izan behar zutela iradokitzen duenean, horretan ezin naiteke harekin ados egon. Nik ez dut horrelakorik uste, alderantziz baizik Platonek Sokratesen intelektualismoaren antza izan zezakeen ororekiko zuen erabateko haustura hementxe agertzen da beste inon baino argiago eta garbiago: bi bider adierazten du itxaropena *agintariak berak ere*, belaunaldi batzuen ondoren behintzat, sinetsi egingo dutela bere propagandako gezurrik handiena: haren arrazismoa, haren Odolaren eta Lurraren Mitoa, Gizonaren Metalen eta Lurretik Jaioen Mitoa deitua. Hemen ikusten dugunez, Platonen printzipio utilitaristak eta totalitarioak gauza guztien gainetik daude, baita agintariak egia ezagutzeko eta egia esan dakion duen pribilegioaren gainetik ere. Platonek agintariak beraiek ere propagandazko gezurrak sinets ditzaten duen gogo horren arrazoia, beren eragin osasungarria handiagotzeko, hau da, arraza nagusiaren gobernu indartzeko eta, azken finean, aldakuntza politiko oro geldiarazteko duen esperantza da.

## II

Platonek iruzur hutsa dela argi eta garbi aitortuz hasten du Odolaren eta Lurraren Mitoaren azalpena. «Ederki, –dio *Errepublikako*

Sokratesek– biribildu al genezake, agian, horrenbestez, oraintxe aipatu ditugun gezur baliagarri horietako bat? Gezur biribil baten bidez konbentzi genitzake, suerte pixka batekin, agintariak berak ere, eta, bestela, gainerako hiritar guztiak behintzat»<sup>9</sup>. Interesgarria da ohartzea «konbentzitu» terminoa erabiltzen duela. Norbait gezur bat sinets dezan konbentzitzeak, zehazkiago hitz egiteko, norbaiti bidea galaraztea edo engainatzea esan nahi du; eta pasarte honen ageriko zinismoarekin hobeto egokituko litzateke beste itzulpen hau: «engaina genitzake, suerte pixka batekin, agintariak berak ere». Platonek, ordea, oso sarri erabiltzen du «konbentzitu» hitza, eta oraingo erabilera hau lagungarria izan daiteke beste pasarte batzuk argitzeko. Ohar baten moduan har liteke, antzeko beste pasarte batzuetan ere ez ote darabiltzan gogoan propagandako gezurrak; estatu-gizonak «konbentzimenduaren eta indarraren, bien bitartez»<sup>10</sup> gobernatu beharko lukeela baiesten duenean batez ere.

Bere «gezur biribila» datorrela esan ondoren, zuzenean bere Mitoa kontatzen hasi ordez, hitzaurre luze bat lantzen du lehendabizi, bere justiziaren aurkikuntzaren aurretik jarri zuen sarrera luzearen nahiko antzekoa; Platonen urduritasunaren seinale, nik uste. Badirudi ez zuela espero ondoren datorren proposamenak bere irakurleen artean onarpen handirik izango zuenik. Mitoak berak bi ideia proposatzen ditu. Lehenengoa aberriaren defentsa indartu beharra da; bere hiriko gudariak bertakoak direla, «beren lurraldeko lurretik jaioak», eta beren ama duten lurra defenditzeko gertu daudela. Platoni zalantza eragiten diona ez da, inondik ere, ideia zahar eta ongi ezagutu hau (elkarriketaren testuak trebezia handiz hala iradokitzen duen arren). Bigarren ideia, ordea, «istorioaren beste alderdia», arrazismoaren mitoa da: «Jainkoak (...) urrea jarri du agintzeko gai direnengan, zilarra laguntzaileengan eta burdina eta kobrea nekazarien eta ekoizpenean diharduten gainerako klaseengan»<sup>11</sup>. Metal horiek herentziazkoak dira, arraza-ezaugarriak dira. Pasarte honetan aipatzen du Platonek lehenengo aldiz, zalantza pixka batez, bere arrazismoa; haurrak jaiotzen direnean beren gurasoenaz gainera beste metalen baten osagarriren bat ere ekar lezaketela onartzen du; eta aitortu beharra dago honako arau hau ezartzen duela: behe-mailako klase batean «urre- eta zilar-nahastura duten haurrak jaiotzen badira, (...) zaintzaile izendatuko dira, eta (...) laguntzaile». Platon, ordea, damutu egiten da *Errepublikako* aurreragoko pasarte batzuetan puntu horretan

amore eman izanaz (eta *Legeetan* ere bai), Gizonaren Erorikoaren istorioan eta Zenbakiarenean<sup>12</sup>, batez ere; azkeneko honen zati bat 5. kapituluari aipatu da. Pasarte honetan esaten du goi-mailako klaseetan ez dela metal arrunten nahaste *bat ere* onartu behar. Nahasteak izateko posibilitateak eta haiei dagokien estatus-aldaketak gauza bat bakarra esan nahi dute, beraz: jatorriz nobleak diren baina endekatuak diren haurrak behertu daitezkeela eskalan, baina ez alderantziz, arrunt-jaiorik ezin daitezkeela gorago jaso. Metalen nahasteak nahitaez suntsipena nola dakarren Gizonaren Erorikoaren istorioaren bukaerako pasartean deskribatzen da: «Burdina zilarrearekin nahastuko da, eta brontzea urrearekin, eta nahastura horretatik aldaketa eta erregularitasun zentzugabea jaioko dira; eta behin horiek sortzen direnean, borroka eta liskarra sortuko dituzte. Honela deskribatu behar dugu, beraz, Desadostasunaren jatorria eta jaiotza, non ere agertzen den»<sup>13</sup>. Horren argitan gogoratu behar dugu Lurretik Jaioen Mitoa fikziozko orakulu batek egindako iragarpen baten asmakuntza ziniko batez bukatzen dela, zeinak esaten baitu «hiria burdinaren eta kobrearen esku geratzen denean, suntsitu egingo da»<sup>14</sup>. Platonek bere arrazismoa kolpetik formarik erradikalenean aldarrikatzeko duen uzkurtasunak garbi erakusten du, nire iritzian, bazekiela bere garaiko joera demokratiko eta humanitarioen zeinen kontrakoa zen.

Platonek bere Odolaren eta Lurraren Mitoa propagandarako gezur bat baizik ez dela argi eta garbi aitortzen duela kontuan hartzen baldin bada, harrigarri samarra gertatzen da komentatzaileek Mito horri buruz duten jarrera. Adamek honela idazten du, esate baterako: «Hori gabe, estatuaren gaur egungo eskema ez litzateke osoa izango. Bermeren bat behar dugu hiriak iraun egingo duela (...); eta ezer ezin daiteke egokitu hobeto Platonen hezkuntzan *gailentzen den espiritu moral eta erlijiosoarekin* berme hori *arrazoian baino areago fedean* bilatu izana baino»<sup>15</sup>. Ados nago (nahiz eta ez den hau hain zehazki Adamek esan nahi zuena) ezer ez dela hobeto egokitzen Platonen moral totalitarioarekin propagandarako gezurrez egiten duen defentsa baino. Baina ez dut ongi ulertzen nola aldarrika dezakeen komentatzaile erlijioso eta idealista batek, inferentziaz, erlijioa eta fedea gezur oportunistaren baten maila berean daudenik. Izatez, Adamen komentarioak Hobbesen konbentzionalismoaren kutsua du, haren iritzian, izan ere, erlijioaren dogmak, egiazkoak ez izan arren, guztiz baliabide politiko komenigarri eta baztertu ezinezkoak baitira. Eta

gogoeta horrek garbi erakusten digu Platon uste izatekoa litzatekeena baino konbentzionalistagoa zela, azken finean. Ez du atzera egiten ezta fede erlijioso bat «konbentzioz» ezartzearen aurrean ere (nahita egindako asmazio bat dela aitortzeko tolesgabetasuna aitortu behar diogu, gutxienez); Protagoras konbentzionalista ezagutuak, berri, legeak, gizonak eginak izan arren, jainkoaren inspirazioak lagunduta eginak zirela sinesten zuen gutxienez. Ez da erraza ulertzea zergatik Platon sofisten konbentzionalismo subertsiboaren kontra borroka egin izanagatik eta azken finean erlijioan oinarritua den naturalismo espiritual bat ezarri izanagatik goraiatzuten duten komentariogile berek<sup>16</sup> ez duten gaitzesten erlijioaren azken oinarria konbentzio bat, edo asmakari bat, hobeto esanda, bihurtu izanagatik. Platonek erlijioari zegokionez duen jarrera, bere «gezur jenialean» agertzen den bezala, Kritiasenaren, bere osaba maitearen, berdin-berdina da ia; Kritias, Platonen osaba, Peloponesoko gerraren ondoren Atenasen erregimen odoltsu lotsagarri bat ezarri zuen Hogeita Hamar Tiranoen buruzagi distiratsua izan zen. Kritias olerkaria izan zen propagandako gezurrak goratu zituen lehenengoa; bertso biribiletan deskribatzen du, jendea «konbentzitzeko», hau da, mehatxuz menderatzeko, erlijioa asmatu zuen gizon jakintsu eta maltzurra<sup>17</sup>.

Eta orduan gizon jakintsu eta maltzur bat azaldu zen, itxuraz, jainkoen beldurraren lehenengo asmatzailea... Ipuin bat asmatu zuen, doktrinarik liluragarriena, jakituria gezurtiaren estalgarrien atzean ezkutaturik egia. Jainko izugarrien egoitzaz hitz egin zuen, han goian, ganga birakarietan, trumoiak orro egiten eta oinaztargiaren distira izugarriek begia itsutzen duten lekuan... Hala beldurrezko lokarritz lotu zituen gizonak; eta egoitza ederretan bizi ziren jainkoez inguratu zituen, bere xarmaz liluratu zituen eta izutu egin zituen, eta anarkia zena lege eta ordena bihurtu zuen.

Kritiasen ikuspegiari, bada, estatu-gizon handi eta burutsu baten gezur biribil bat besterik ez da erlijioa. Platonen ikuspegiak harenaren antz harrigarria du, bai *Errepublikan* Mitoa hau aurkezten duenean (han argi eta garbi aitortzen du Mitoa gezurra dela) bai *Legeetan*, errituak eta jainkoak ezartzea «pentsalari handi batentzako lana»<sup>18</sup> dela esaten duenean. Hau al da, ordea, Platonek erlijioari buruz zuen jarreraren egia osoa? Oportunista hutsa ote zen eremu honetan, eta lehenagoko lanetan agertzen duen guztiz beste era bateko espiritu hura Sokratesen

eraginari zor ote zitzaion soilik? Arazo hori seguru argitzeko modurik ez dago, jakina, baina badut susmoa, intuizioz, azkeneko lanetan ere adierazten direla zenbaitetan erlijio-sentipen egiazkoagoak. Baina konbentzituta nago, orobat, Platonek erlijio-gaiak politikari dagozkion bezainbatean aztertzen dituean, haren oportunismo politikoak arras kutsatzen dituela gainerako sentipen guztiak. Hala, *Legeetan*, zigorrik gogorrenak eskatzen ditu Platonek jende zintzo eta errespetagarriarentzat ere<sup>19</sup>, jainkoei dagozkien gaietan estatuak dituen irizpideetatik aldentzen baldin bada. Halako jendearen arimak Inkisidoreen Gaueko Kontseilu batek tratatu behar ditu<sup>20</sup>, eta beren delituari uko egiten ez badiote edo errepikatzen badute, heriotza esan nahi du fedegabetasun-salakuntzak. Ahaztu egin ote du salakuntza horrexen biktima hil zela Sokrates?

Eskakizun horiek eginarazten dizkiona funtsean estatuaren interesa dela, eta ez erlijiozko fedea bera, oso ongi erakusten du Platonen erlijiozko doktrina zentralak. Jainkoek, *Legeetan* irakasten duenez, gogor zigortzen dituzte ongiaren eta gaizkiaren arteko gatazkan alde txarrean kokatzen direnak; gatazka hori, berriz, kolektibismoaren eta indibidualismoaren arteko gatazkarekin berdintzen du<sup>21</sup>. Eta jainkoek, berriro azpimarratzen du, interes eraginkorra dute gizonengan, ez dira ikusle hutsak. Ezin dira baretu; ez otoitzez ez sakrifizio bidez ezin dira errukira mugitu eta zigorra ematetik atzeratu<sup>22</sup>. Garbi dago zein den irakaspen horren atzean dagoen interes politikoa, eta are argiago uzten du Platonek egiten duen hurrengo eskakizunak: estatuak zapaldu dezala dogma politiko-erlijioso honi buruzko zalantza oro, jainkoek zigorra behar denean eman gabe inoiz uzten ez dutelako doktrinari dagozkionak batez ere.

Platonen oportunismoak eta gezurren teoriak oso zaila bihurtzen du, jakina, zer dioen interpretatzea. Zenbateraino sinesten zuen bere justiziaren teorian? Zenbateraino sinesten zuen predikatzen zituen erlijiozko doktrinen egiazkotasunean? Ala atea zen bera ere, (bera bezain ateoak ez ziren) beste ateo batzuentzat zigorra eskatzen bazuen ere? Galdera horiei guztiei erantzun seguru bat eman ezin badiugu ere, zaila da, eta metodologikoki okerra, nik uste, zalantzaren onura behintzat ez ematea Platoni. Aldakuntza oro eragozteko premia guttiz larria zelako sinestea, batez ere, funtsean zintzoa zela nekez jar daiteke zalantzan, nire iritzian. (10. kapituluaren itzuliko naiz berriro

puntu honetara). Beste alde batetik, ezin zalantzarik izan genezake Sokratesek egiari zion maitasuna klase nagusiaren gobernua indartu behar delako printzipio funtsezkoagoari mendekotzen diola Platonek.

Interesgarria da nabarmentzea, nolanahi ere, Platonen egiaren teoria ez dela haren justiziaren teoria bezain erradikala. Justizia, ikusi dugun bezala, estatu totalitarioaren interesetarako egoki dena bezala definitzen da, praktikan. Egiaren kontzeptua ere defini zitekeen, jakina, modu utilitarista edo pragmatiko bertsuan. Platonek arrazoitu zezakeen beste modu honetan: Mitoa egia da, zeren nire estatuaren interesetarako ona den guztia sinetsi behar baita, eta «egiazkotchat» eduki, horrenbestez; eta ez dago bestelako egiazkotasun-irizpiderik. Teorian, Hegelen jarraitzaile pragmatistek egin zuten, egin, urrats hori; praktikan, Hegelek berak eta haren jarraitzaile arrazistek ere egin zuten. Platonek, ordea, nahikoa zeukan oraindik Sokratesen espiritutik, gezurretan ari zela xaloki aitortzeko. Hegelen eskolak egindako urratsa ez zukeen inola ere egingo, nik uste, Sokratesen jarraitzaile batek<sup>23</sup>.

### III

Aski da oraingoz Egiaren Ideiak Platonen estatu perfektuan jokutzen duen paperari buruz. Baina, 6. kapitulan Platonen programa politikoaz, guztiz totalitariora eta historizismoan oinarritua dela esanez, eman dugun interpretazioaren kontra azaldu ditugun eragozpenak gezurtatu nahi baditugu, beste Ideia batzuk ere azertu behar ditugu oraindik, Ongia, Edertasuna eta Zoriona, adibidez, orain arte aipatu ditugun Justiziaz eta Egiaz gainera. Ideia horien azterketa egiten hasteko, eta baita Jakituriarena ere, partez behintzat azkeneko kapitulan azertu bada ere, ez da gauza txarra Egiaren Ideiaren azterketatik atera dugun ondorio negatibo samarra kontuan hartzea. Emaizta horrek beste arazo bat planteatzen baitu: zergatik eskatzen du Platonek filosofoek errege izan beharko luketela, edo erregeek filosofo, filosofoa egiaren maitatzaile gisa definitzen baldin badu, eta, beste alde batetik, erregeak «ausartagoa» izan behar duela eta gezurrez baliatu behar duela azpimarratzen baldin badu?

Galdera horrek izan lezakeen erantzun bakarra zera da, jakina: Platonek «filosofo» esaten duenean oso bestelako gauza bat duela gogoan. Eta, egia da, azkeneko kapitulan garbi ikusi dugunez, Platonen filosofoa ez dela jakituriaren bilatzaile saiatua, haren jabe

harroa baizik. Gizon ikasia da, jakintsu bat. Platonek eskatzen duena ikasien gobernua da, sofokrazia, hala deitzea zilegi badut. Eskakizun hau ulertzeko, Platonen estatuko agintaria ezagutzaren jabea, Platonek dioen bezala, «gaitasun osoa duen filosofoa» izatea zer eginkizunek egiten duten komenigarri aztertu behar dugu lehendabizi. Aztertu behar ditugun eginkizun horiek bi multzo nagusitan bana daitezke: estatuaren *fundazioarekin* zerikusia dutenak, alde batetik, eta hura *mantentzearekin* zerikusia dutenak, bestetik.

#### IV

Errege-filosofoaren lehenengo eginkizuna, eta garrantzizkoena, hiriaren fundatzaile eta lege-emaila izatea da. Garbi dago filosofo bat behar duela Platonek eginbehar horretarako. Estatuak egonkorra izan behar badu, Estatuaren jainkozko Forma edo Ideiaren egiazko kopia bat izan behar du. Baina zientzietan goreneko mailan, dialektikan, gaitasuna duen filosofo batek baizik ez daki Original zerutiarra ikusten, eta kopiatzen. Puntu hau asko azpimarratzen da Platonek filosofoen erregetzaren aldeko arrazoiak ematen dituen *Errepublikaren* partean<sup>24</sup>. Filosofoek «egia ikustea maite dute», eta benetako maitatzaileek osotasuna ikusi nahi izaten dute beti, ez zatiak bakarrik. Hala, filosofoak ez ditu maite, jende arruntak bezala, gauza sentigarriak eta «haien soinu, kolore eta forma ederrak», baizik eta «edertasunaren egiazko natura mirestea» nahi du, Edertasunaren Forma edo Ideia, alegia. *Modu horretan, Platonek beste esanahi berri bat ematen dio filosofo terminoari*, Formen edo Ideien jainkozko munduaren maitatzaile eta behatzaile izatearen esanahia. Zentzu horretan hartuta izan daiteke filosofoa hiri bertutetsu baten fundatzailea bihur daitekeen gizona<sup>25</sup>: «Jainkozko munduarekin komunioa duen filosofoa» aurki daiteke hiri idealaren eta hango hiritar idealen «ikuspen zerutiarra (...) betetzeko premiak itoa». Filosofoa «eredutzat jainkozko mundua» duen marrazkigile edo margolari gisako bat da. Egiazko filosofoak baizik ez dira gauza «hiriaren oinarritzko planoa marrazteko», haiek baitira originala ikusteko eta kopiatzeko gai diren bakarrak, «beren begiei eredutik marrazkira eta marrazkitik koadrora, joan-etorrian ibil daitezen utziz».

«Konstituzio-margolari»<sup>26</sup> gisa, ongiaren eta jakituriaren laguntza behar du filosofoak. Oharpen batzuk egingo ditugu hemen bi

ideia horiei eta hiriaren fundatzaile gisa duen filosofoak eginkizunari dagokionez duten esanahiari buruz.

Platonen *Ongiaren Ideia* da Formen hierarkian gorenean dagoena. Formen eta Ideien jainkozko munduko eguzkia da, gainerako kide guztiak argitu ez ezik, haien existentziaren iturburua ere badena<sup>27</sup>. Ezagutza ororen eta egia ororen iturria edo kausa da, gainera<sup>28</sup>. Horregatik, bada, Ongia ikusteko, hautemateko, ezagutzeko ahalmena ezinbestekoa du<sup>29</sup> dialektikoak. Formen munduan eguzkia eta argi-iturria denez, hark ematen dio filosofo-margolariari gauzak bereizteko ahalmena. Haren eginkizunak berebiziko garrantzia du, beraz, hiriaren fundatzailearentzat. Baina informazio formal hau baizik ez dugu eskuratuko hari buruz. Platonen Ongiaren Ideiak beste inon ez du jokatzeko eginkizun etiko edo politiko zuzenagorik; inon ez zaigu esango zein egikera diren onak edo zein egikerak eragiten duten ongia, aginduak Ongiaren Ideian oinarritu gabe formulatzen diren moral kolektibistaren kode ezagunaz landa. Helburua Ongia dela, gizon guztiek nahi dutela<sup>30</sup> eta gisako oharrek ez digute informazio hori aberasten. Formalismo huts hau askoz ere nabarmenagoa da oraindik *Filebon*, hartan «neurriaren» edo «baliabidearen» Ideiarekin berdintzen baita Ongia<sup>31</sup>. Eta irakurtzen dugunean Platonek, bere «Ongiaz» hitzaldi famatuan, Ongia «determinatuaren klasea, batasuntzat harturik» bezala definituz, desilusionatuta utzi zuela eskolatu gabeko entzuleria, entzule horiengana joaten zaizkigu gure sinpatia guztiak. Errepublikan Platonek argi eta garbi esaten du<sup>32</sup> ez dela gauza «Ongia» esanez zer esan nahi duen azaltzeko. 4. kapituluaren hasieran aipatu dugun hura da egiten zaigun iradokizun bakarra: ongia, kontserbatzen duen guztia dela, eta txarra, suntsimenera edo degeneraziora daraman guztia. (Ez dirudi «Ongia» Ongiaren Ideia denik hemen, gauzak Ideien antzeko egiten dituen haien ezaugarri bat baizik). Ongia, beraz, gauzen egoera ezin aldatuzko, gelditu bat da, beraz; pausatuta dauden gauzen egoera.

Horrek ez gaitu eramaten, itxuraz, Platonen totalitarismo politikoa baino askoz urrutiago; eta Platonen *Jakituriaren Ideiaren* analisiak ere emaitza desilusionagarritara eramaten du. Platonen iritzian, jakituriak ez du esan nahi, ikusi dugun bezala, Sokratesek zioen norbere mugen ezagutza hura; eta ez du esan nahi gutako gehienek espero izango zuketena ere, gizadiarekiko eta giza arazoetarako interes



bero bat eta haien aditze lagungarri bat. Platonen jakintsuek, goragoko mundu bateko arazoez oso kezkatuak daudenez, «ez dute astirik begirada gizonen arazoetara behartzeko (...); haiek gora begiratzen dute, eta ordenatuta eta neurtuta dagoenari atxikitzen zaizkio». Ikasketa egokiek egiten dute jakintsu gizona: «Izaera filosofikoak betidanik existitzen den eta sorkuntzak eta endekapenak itotzen ez duten errealitate bat agertzen dien ikasketa mota horren zaleak dira». Ez dirudi Platonek jakituria tratatzen duen moduak aldakuntza oro geldiarazteko ideala baino askoz urrutiago eraman gaitzakeenik.

## V

Hiriaren fundatzailearen eginkizunen azterketak Platonen doktrinan etika-elementu berririk agerrarazi ez duen arren, bai erakusten digu badela arrazoi zehatz bat hiriaren fundatzailea filosofoa izan dadin. Horrek ez du erabat justifikatzen, ordea, aginpideak zergatik egon behar duen beti filosofoen eskuetan. Lehenengo legegileak filosofoa zergatik izan behar duen azaltzen du soilik, eta ez zergatik izan behar duen beti halakoa agintariak, ondotik datozen agintariek inolako aldaketarik egin behar ez dutenez, batez ere. Filosofoek agindu behar dutelako eskakizuna osorik justifikatzeko, hiriaren kontserbazioarekin zerikusia duten eginkizunak aztertu beharko ditugu, beraz.

Badakigu, Platonen teoria soziologikoetatik, behin estatua ezarri denez gero, egonkor jarraituko duela agintarien klasearen zatiketarik gertatzen ez den bitartean. Klase hori behar bezala haztea da, horrenbestez, subiranoak duen kontserbazio-eginkizun handia, estatua existitzen den bitartean iraunez jarraitu behar duen eginkizuna, hain zuzen. Zenbateraino justifikatzen du horrek aginpidea filosofoek izan behar dutelako eskakizuna? Galdera honi erantzuteko, bi jarduera bereizi behar ditugu eginkizun horren barruan: hezkuntzaren kontrola eta ugalketa eugenetikoaren kontrola.

Zergatik izan behar du filosofoa hezkuntzaren zuzendariak? Zergatik, estatua eta estatuaren hezkuntza-sistema finkatu direnean, ez da aski esperientzia handiko jeneral bat, errege-soldadu bat, haren ardura izateko? Hezkuntza-sistemak soldaduz ez ezik, filosofoz ere hornitu behar duela, eta horrenbestez kontrolatzaile-eginkizunetarako filosofoak eta soldaduak ere behar direlako erantzunak ez du asebetetzen, normala denez; zeren hezkuntza-zuzendari eta beti agintari izateko

filosofoak beharko ez balira, orduan hezkuntza-sistemak ez luke zertan filosofo berriak sortu beharrik izango. Hezkuntza-sistemak, bere izatez, dituen betebeharrak ezin dute justifikatu Platonen estatuan filosofo beharrik izatea, edota agintariek filosofoak izan beharko luketelako postulatuak ere. Gauzak oso bestela izango lirateke, jakina, Platonen hezkuntzak helburu indibidualista bat balu, estatuaren interesei zerbitzatzeko helburuaz gainera: dohain filosofikoak, besterik gabe, garatzeko helburua balu, esate baterako. Baina, aurreko kapituluan ikusi dugun bezala, ikusten dugunean zelako beldurra zuen Platonek pentsamendu independentearen antza duen ezertarako aukera emateko<sup>33</sup>, eta orain ikusten dugunean haren hezkuntza filosofikoa «Ongiaren Ideiaren Ezagutza» baizik ez dela, eta ez dela gauza, gainera, Ideia horren azalpen artikulatu bat emateko, konturatzen hasten gara ezin duela honek azalpena izan. Eta irudipen hori are sendoagoa bihurtzen zaigu laugarren kapitulua gogoratzen badugu, hartan ikusi dugunez, Platonek Atenasko «musika» irakaskuntzarako ere murrizketak eskatzen baitzituen. Platonek agintarien filosofia-ikasketei ematen zien garrantzi handia beste arrazoi batzuek baizik ezin esplikatu dezakete: politikazko arrazoiak baizik ezin izan daitezke horretarako.

Agintarien autoritatea ahal den guztian indartzea da niri bururatzeko zaidan arrazoi nagusia. Laguntzaileen hezkuntzak ongi funtzionatzeko baldin badu, soldadu on pila bat izango da. Baina gerta daiteke gaitasun militarretan nabarmentzea ez izatea aski erronkarik egiten ez zaion eta ezin egin zaion autoritate bat ezartzeko. Arrazoi sendoagoetan oinarritu behar da hori. Platonek bere buruzagiek omen dituzten naturaz gairik botere mistiko batzuen baiespenean oinarritzen du. Buruzagi horiek ez dira gainerako gizakiak bezalakoak. Beste mundu batekoak dira, jainkoaren munduarekin komunikazioa dute. Hala bada, errege-filosofoa, partez, apaiz-errege tribalaren kopia bat dela ematen du; Herodotori zegoen aipatu dugu instituzio hori. (Apaiz-erregearen edo sendagileen edo xamanen instituzioak badirudi sekta pitagoriko zaharrenean ere eragin handia izan zuela, bere tabu tribal guztiz bakun eta xaloekin. Badirudi tabu horietako genienak Platon baino lehen desagertuak zirela. Baina pitagorikoek beren autoritatearentzat aldarrikatzen zuten naturaz gairik oinarriaren baiespenak iraun egin zuen). Hala bada, Platonen hezkuntzak eginkizun politiko zehatza zuen. *Marka bat ezartzen die agintariei,*

*eta hesi bat jartzen du agintarien eta agindupekoen artean.* (Horixe izan da «goi-mailako» irakaskuntzak gaur arte izan duen eginkizun nagusietako bat ere). Platonen jakituria hau klase-aginpide politiko iraunkor bat ezartzen laguntzeko eskuratzen da, neurri handi batean. Esan liteke, nolabait, «sendagai» politiko bat dela, beren esku dutenei, hau da, sendagileei, ahalmen mistikoak ematen dizkiena<sup>34</sup>.

Hori dena ez da aski, ordea, filosofoak estatuan dituen eginkizunei buruz egin dugun galderari erantzun oso bat emateko. Bestela baizik, filosofo bat zergatik behar den egin dugun galdera beste eremu batera eraman dela esan nahi du, eta orain antzeko galdera egin behar dugula xamanaren edo sendagilearen eginkizun politiko praktikoez. Platonek nahitaez izan behar zuen helburu zehatzen bat bere trebakuntza filosofiko espezializatua pentsatu zuenean. Agintariaren eginkizun iraunkorren bat bilatu behar dugu, legegilearen behin-behineko eginkizunaren antzekoa. Halako eginkizunen bat aurkitzeko itxaropen bakarra arraza nagusia hazteko eginkizunaren alorrean egon daiteke, itxura denez.

## VI

Agintari iraunkorrek filosofoa zergatik izan behar duen jakiteko galdera hau egitea da biderik onena: Zer gertatzen zaio, Platonen arabera, denbora guztian filosofo batek gobernatzen ez duen estatu bati? Platonek argi eta garbi erantzun zion galdera horri. Estatuaren zaintzaileek, baita estaturik perfektuenekoe ere, jakintza pitagorikoa eta Platonen zenbakiari dagokiona ez baldin badakite, zaintzaileen arraza, eta haiekin estatua ere, endekatu egingo dira nahitaez.

Arrazismoak, horrela, lehen ikusian espero izatekoa zen baino askoz ere paper zentralagoa du Platonen programa politikoan. Platonen arraza- edo ezkon-zenbakiak haren soziologia deskribatzailerako markoa ematen zuen bezala, «Platonen Historiaren Filosofia kokatzen den markoa» alegia (Adamek dioen bezala), hark eratzen du filosofoen agintaritzaren eskakizun politikoa kokatzeko markoa ere. 4. kapituluari Platonen estatuko zakur- eta behi-hazleen gisako hazkuntzari buruz esan denaren ondoren, ez zaigu, beharbada, hain harrigarria gertatuko erregea ere hazlea dela ohartzen bagara. Baina gerta daiteke oraindik ere haren *filosofoa* hazle filosofiko bat delako harritzen denik izatea. Hazkuntza zientifiko, matematiko-dialektiko eta filosofiko baten

premia ez da Platonek filosofoen aginpidea eskatzeko erabiltzen dituen argudioetan azkena.

4. kapituluaren ikusi dugu dagoneko, giza zaintzaileen arraza garbi bat lortzeko arazoari arreta berezia eskaini ziola Platonek *Errepublikaren* hasierako zatietan. Baina orain arte ez dugu aurkitu arrazoi onargarri bat hazle politiko frogatua eta arrakastatsua izateko, nahitaez gaitasun osoa duen egiazko filosofo batek zergatik izan behar den esateko. Alabaina, ordea, zakur- edo zaldi- edo txori-hazle orok dakien bezala, hazkuntza arrazionala ezinezkoa da eredu bat eduki ezean, ahaleginetan bidea erakutsiko dion helburu bat eduki ezean, gurutzaketa eta hautaketazko metodoen bidez hurbilduz joan behar zaion ideal bat eduki ezean. Hazleak horrelako eredurik ez badu, inoiz ez du jakingo nola erabaki produktuetatik zein den «egokia»; ezin esango du zerk bereizten dituen «produktu onak» eta «txarrak». Bada, eredu hau zehatz-zehatz egokitzen da Platonek hazi nahi duen arrazaren Ideiara.

Hiriaren jainkozko originala egiazko filosofoak, dialektikoak baizik ikus ezin dezakeen bezala, era berean dialektikoak baizik ezin ikus dezake beste jainkozko original hau: Gizonaren Forma edo Ideia. Hura baizik ez da gai eredu hau kopiatzeko, Zeruetatik Lurrera<sup>35</sup> etor dadin deitu eta hemen gauzatzeko. Erregeren duineko Ideia bat da, Gizonaren Ideia hau. Ez du irudikatzen, batzuek uste izan duten bezala, gizonak berdin dutena; ez da «gizon» kontzeptu unibertuala. Bestela baizik, gizonaren jainkozko originala da, supergizon aldaezina; supergreziarra, eta super-nagusia. Platonek «gizonik irmoen, adoretuen eta, ahal den heinean, ederrenen: jaiotzaz noble eta beldurgarri direnen»<sup>36</sup> arraza gisa definitzen duena lur honetan gauzatzen ahalegindu behar du filosofoak. «Jainkozkoak ez badira, jainkoen gisakoak (...) edertasun perfektuan eskulpituak»<sup>37</sup> diren gizon eta emakumeen arraza bat da, jaun-arraza bat, naturak berak errege eta nagusi izateko xedatua.

Horrela, bada, errege-filosofoaren oinarritzko bi eginkizunak analogoak direla ikusten da: alde batetik hiriaren jainkozko originala kopiatu behar du, eta gizonaren jainkozko originala kopiatu behar du, bestetik. Bera da hori egin dezakeen eta «bai norbanakoengan bai hirian bere ikuspen zerutiarra gauzatzeko»<sup>38</sup> bulkada duen bakarra.

Orain uler dezakegu zergatik egiten duen Platonek estatu bat gobernatzeko iaotasun normala baino zerbait gehiago behar delako

lehenengo iradokizuna, non eta giza arrazaren hazkuntzan animalien hazkuntzako printzipio berak aplikatu behar direla dioen leku berean. Animalien hazkuntzan arduratsuagoak gara, esaten du. «Ez al zaizue iruditzen gure txorien edo zakurren arraza berehala degeneratuko litzatekeela, horrela haziko ez bagenu?». Horren ondorio gisa, gizakiak ere arreta beraz hazi beharko genituzkeela dioenean, honela esaten du «Sokratesek»: «Arraioa! (...) Nolako aparteko bikaintasuna eskatu beharko diegu gure agintariei, giza arrazari dagokionez printzipio horiek berak aplikatzen badira!»<sup>39</sup>. Harridurazko esapidea bera aski esanguratsua da; lehendabiziko iradokizuna da, esaten zaiguna agintarienak «aparteko bikaintasuna» duen klase bat izan behar duela, bere estatusarekin eta bere trebakuntza bereziarekin; eta hala, geroago egingo den eskakizunerako –filosofoak izan behar dutela– bidea prestatzen du. Baina pasarte hori are esanguratsuagoa da, hortik zuzenez ateratzen baitu Platonek agintariak, giza arrazaren sendagile direnez, gezurrak eta engainua administratzeko eginbeharra dutela. Gezurrak beharrezkoak dira, dio Platonek, «artaldeak perfektutasun gorenera iritsi behar badu»; horretarako «hartu beharra dago agintariak baizik ezagutu behar ez dituzten zenbait konponbide, zaintzaileen taldea zatiketarik urrutia eduki nahi baldin bada». Agintariei engainua sendagai gisa administratzeko ausartagoak izan daitezen egiten dien dei hori (gorago aipatua), horretarako egiten du Platonek; irakurlea hurrengo eskakizunerako, Platonek garrantzia berezia ematen dion eskakizun baterako, prestatzeko. Hala erabakitzen du<sup>40</sup>, laguntzaile gazteak elkarrekin gurutzatzeko agintariak «zozketa-sistema asmotsu bat asmatu behar dutela, halako moduan, non zapuztu diren pertsonak (...) beren suerte txarrari bota diezaioten errua, eta ez agintariei», nahiz eta haiek izan, berariaz eta ezkutupean, zozketaren emaitzak aurrez bilbatu dituztenak. Eta erantzukizuna onartu beharra saihesteko aholku zital horren ondo-ondoren (Sokratesen ezpainetan jartzen duelarik, bere maisu handiaren izen ona zikintzen du, bide batez), «Sokratesek» iradokizun bat egiten du<sup>41</sup>, Glaukonek berehalaxe jaso eta lantzen duena, eta horrenbestez, *Glaukonen Ediktua* dei genezakeena. Gerra garaian edozein sexutako pertson guztiei gudari bipilen desira orori mendeotzeko obligazioa ezartzen dien lege basatia<sup>42</sup> esan nahi dut: «Gerrak dirauen bitartean (...) inork ezingo die ezetz esan. Eta, hala, soldatu batek norbaitekin amodioa egin nahi baldin badu, gizonezkoa izan zein emakumezkoa izan, bere adorearen prezioa hartzeko zaleago

egingo du lege honek». Estatuak –oso zehatz adierazten da hau– bi onura bereizi aterako ditu horretatik: heroi gehiago, pizgarri horrek eraginda, eta are heroi gehiago, heroiengandik jaioko diren haurrak ugalduko direlako. (Azken onura hori, epe luzerako arraza-politikaren ikuspegitik garrantzi handiena duena, «Sokratesen» hitzetan adierazten da).

## VII

Era honetako hazkuntzarako ez da trebakuntza filosofiko berezien beharrik. Hazkuntza filosofikoak, nolanahi ere, degenerazioaren arriskuak indargabetuz jokatzen du bere eginkizun nagusia. Arrisku horiei aurre egiteko gaitasun osoa duen filosofo bat behar da, hau da, matematika hutsean (espazioaren geometria ere barne dela), astronomia hutsean, harmonia hutsean, eta, guztien gailurrean, dialektikan trebatuta dagoena. Eugenesia matematikoaren sekretuak, Platonen Zenbakiaren sekretuak ezagutzen dituenak baizik ezin diezaioke itzul gizonari, eta harentzat gorde, Erorikoaren<sup>43</sup> aurretik gozatzen zen zoriona. Hau dena eduki behar da kontuan, Glaukonen Ediktuan aldarrikatu ondoren (eta greziarren eta barbaroen arteko bereizkuntza naturalaz, Platonen arabera nagusien eta esklaboen arteko desberdintasunari dagokionaz, egiten duen tartearen ondoren), errege-filosofoen agintaritzaren doktrina adierazten denean, Platonek bere eskakizun politiko zentralen eta bereziena bezala azpimarratzen duena. Eskakizun honek bakarrik –irakasten du Platonek– eman diezaieke azkena gizarte-bizitzako okerre, estatueta guztiz zabaldua dagoen gaitzari, *ezegonkortasun politikoari*, eta haren ezkutuagoko arrazoari, giza arrazako kideen artean arras zabaldua dagoen gaitzari, hau da, *arrazaren degenerazioari*. Hona pasarte<sup>44</sup>.

«–Ongi –dio Sokratesek–, lehen olaturik handienarekin konparatu dudan gaian murgilduko naiz orain. Eta hitz egin behar dut, nahiz eta aurrez jakin barre-uholde bat baizik ez didala ekarriko gainera. Garbi ikusten baitut, izan ere, olatu handi hori nire buru gainera etortzen eta barre eta difamazio orro batean lehertzen (...).

–Buka ezazu behingoz istorio hori –esaten du Glaukonek.

–Non eta –dio Sokratesek–, non eta haien hirietan filosofoei ez zaien ematen erregeen aginpidea, edo orain errege eta oligarka deitzen ditugun horiek ez diren bihurtzen gaitasun osoa duten egiazko

filosofoak, edota horiek biek, aginpide politikoak eta filosofoiak, bat egiten ez badute (gaur egun horietako baterako baizik ez duten joerari jarraitzen dioten guztiak indarrez kanporatuz), horrelakorik gertatzen ez bada, Glaukon maitea, ez da sosegurik izango; eta gaitzak guztiz zabaldua jarraituko du hirietan, eta gizonen arrazan ere berdin, nik uste». (Horri Kantek erantzun zion jakituria handiz: «Erregeak filosofo bihurtzea, edo filosofoak errege, ez da probablea; eta nahi izatekoa ere ez, aginpidea edukitzeak salbuespenik gabe hondatzen baitu arrazoiaren judizio zuzena. Ezinbesteko gauza da, hala ere, erregeek –edo herri burujabeek– ez deuseztatzea filosofoak, haiei jendaurrean aldarrikapenak egiteko eskubidea uztea baizik»<sup>45</sup>).

Arrazoi handiz esan izan da, askotan, Platonen pasarte garrantzitsu hau dela lan osoaren giltza eta gakoa. Pasarte honetako azkeneko hitzak, «eta gizonen arrazan ere berdin, nik uste», hain zuzen, garrantzi handirik ez duen geroztiko burutazio bat dira, nire iritzian. Ongi aztertu behar ditugu, hala ere, hitz horiek, zeren, Platon idealizatzeko ohiturak eramanik, Platon «gizadiak» ari dela interpretatu izan baita<sup>46</sup>, haren salbamen-promesa hirien eremutik «gizadi osora» zabalduz. Esan beharra dago, gai honi dagokionez, «gizadiaren» kategoria etikoa, nazioen, arrazen eta klaseen bereizkuntzaren gainetik dagoen zerbait bezala, erabat arrotza zaiola Platoni. Izatez, froga aski dugu Platonek igualitarismoaren kredoaren kontra zuen aiherkundeaz, Antistenes<sup>47</sup>, Sokratesen ikasle zahar eta adiskidearekiko zuen jarrerari argi ikusten den aiherkundea, hain zuzen. Antistenes ere Gorgiasen eskolakoa izan zen, Alkidamas eta Likofronte bezala; badirudi haren teoria igualitarioak zabaldu egin zituela gizon guztien anaitasunaren eta gizonen inperio unibertsalaren doktrinan<sup>48</sup>. Kredo honen kontrako eraso egiten da *Errepublikan*, greziarren eta barbaroen arteko desberdintasuna nagusien eta esklaboaren artekoarekin lotuz; eta kontuan hartzekoa da aztertzen ari garen giltzarritzko pasarte honen aurre-aurrean egiten dela eraso hori<sup>49</sup>. Horregatik, eta beste arrazoi batzuegatik<sup>50</sup>, gauza segurua dirudi pentsatzea ezen, giza arrazan guztiz zabaltzen ari zen gaitzaz hitz egiten zuenean, bere irakurleek ordurako aski ongi ezagutu behar zuten teoria batez ari zela Platon, hau da, estatuaren osasuna, azken finean, agintarien klaseko kide bakoitzaren «naturaren» mende dagoela dioen bere teoriak; haien natura, eta haien arrazaren edo ondorengoen natura, arriskuan jartzen dutela hezkuntza indibidualistaren gaitzek, eta, garrantzitsuagoa

dena, arrazaren degenerazioak. Platonen oharpen horrek, jainkozko sosegua eta gainbehera eta aldakuntza zitalaren arteko kontrakotasuna argi eta garbi aipatuz, Zenbakiaren eta Gizonaren Erorikoaren istorioa<sup>51</sup> aurreratzen du.

Gutziz gauza normala zen Platonek bere eskakizun politikorik garrantzitsuena egiten duen giltzarritzko pasarte honetan aipatzea bere arrazismoa. Zeren eugeniesiarako aurrebaldintza diren zientzia guztietan trebatua den «gaitasun osoko egiazko filosoforik» ezean, galdurik da estatua. Zenbakiari eta Gizonaren Erorikoari buruzko bere istorioan, zaintzaile degeneratuek, egin gabe, egiten duten lehenengo bekatuetako bat, eta zorigaiztokoenetakoa, eugenesian interesik ez jartzea da, arrazaren garbitasuna ez zaintzea eta ez egiaztatzea: «Orduan beren zaintzaile-eginkizunerako guztiz ezgai direnak ordenatuko dira agintari; arrazetan (Hesiodoren arrazetan eta zurean) metalak, urrea eta zilarra, eta brontzea eta burdina, aztertu eta egiaztatzeko gai ez direnak, alegia»<sup>52</sup>.

Ezkon-zenbaki misterioa ez ezagutzeak eramaten du horretara. Baina Zenbaki hori Platonek berak asmatua zen, inondik ere. (Teoria honek harmonia hutsa behar du lehendabizi, eta hark espazioaren geometria, *Errepublika* idatzi zen garaian oraindik ere zientzia berri-berria zena). Hala, bada, egiazko zaintzailtzaren giltza Platonek berak beste inork ez zuen ezagutzen, ikusten dugunez. Horrek, ordea, gauza bat baizik ezin esan nahi dezake. Errege-filosofoa Platon bera da, eta Platonen *Errepublika* beretzat erregearen gisako aginpide-eskakizunaren aldarrikapena; bere iritzian berari zor zitzaion aginpidea, bere baitan baturik zituelako filosofo izatea, alde batetik, eta bestetik Kodro martiriaren, Atenasko azkeneko erregearen ondorengo eta legezko oinordekoa izatea; Kodro erregeak, izan ere, «erreinua bere semeentzat gordetzeko» sakrifikatu baitzuen bere burua, Platonek dioenez.

## VIII

Behin ondorio hori atera denez, bestela elkarrekiko loturarik gabe agertuko liratekeen gauza asko lotzen dira elkarrekin eta argitzen dira. Nekez izan daiteke zalantzarik, esate baterako, Platonen lana, bere garaiko arazoen eta pertsonaien aipamenez bete, teoriatzko lan bat baino askoz areago zela egilearentzat bere



eguneko manifestu politiko bat. «Platoni egin lekiokkeen okerrik handiena egiten diogu –dio A. E. Taylor-ek– *Errepublika* gobernuari buruzko azterketa teoriko sail bat ez ezik (...) Shelley bezala, ‘mundua erreformatzeko irrikak’ piztuta zegoen atenastar batek proposatutako erreforma praktiko baterako proiektu serio bat dela ahazten badugu»<sup>53</sup>. Zalantzarik ez dago egia dela hori, eta gogoeta horretatik bertatik ondorioa atera genezakeen, besterik gabe, errege-filosofoak deskribatzen ari zenean bere garaiko filosoforen bat zuela Platonek gogoan. Baina Errepublika idatzi zuen garaietan, hiru gizon nabarmengarri baizik ez zeuden Atenasen, filosofo izena merezi zutenak: Antistenes, Isokrates, eta Platon bera. *Errepublika* hori gogoan hartuta irakurtzen bada, berehalaxe ikusiko dugu, errege-filosofoen ezaugarriak aztertzen direnean, badela pasarte luze bat, Platonek inolako zalantzarik gabe bere buruaren aipamena egiten duena. Oso pertsonaia ezagun baten aipamena eginez hasten da<sup>54</sup>, Altiabiades aipatuz alegia, eta argi eta garbi beste izen bat aipatuz (Teagesena) eta «Sokratesek» bere buruaz egindako aipamen batez<sup>55</sup> amaitzen da. Pasarte horretatik ateratzen den lehenengo ondorioa zera da: oso gutxi direla egiazko filosofotzat har daitezkeenak, eta errege-filosofo izateko aukera daitezkeenak. Altiabiades jatorri noblekoa zen, baina filosofia alde batera utzi zuen, Sokratesek hura salbatzeko ahaleginak egin arren. Filosofia, bazterturik eta babesik gabe, merezi ez zuten gorteiatzaileek bereganatu zuten. Azkenazkenean, «eskutada bat gizon baizik ez da geratzen filosofiarekin lotura izateko merezimenduak dituztenak». Hartu dugun ikuspegi honetatik begiratuta, beraz, pentsatzekoa da «merezi ez duten gortejatzailak» esaten duenean, Antistenes eta Isokrates eta haren eskola nahi dituela aipatu (eta haiek direla Platonek «indarrez kanporatzeko» eskatzen duenak, errege-filosofoaren giltzarritzko pasartean dioen bezala). Eta bada, izan, pasarte horrekin zerikusirik ez duen frogarik, susmo hori berresten duenik<sup>56</sup>. Era berean, espero izatekoa da «merezimenduak dituzten gizon-eskutada» horretan Platon bera ere sartuta egongo dela, eta bere lagun batzuk ere bai, agian (Dion, beharbada); eta, halaxe, pasarte honen jarraipenak zalantza gutxi uzten du Platonek bere buruaz hitz egiten duela hemen: «Taldetxo horretan dagoenak (...) garbi ikusten du gehienen erokeria, eta gai publikoetan dagoen ustelkeria orokorra. Filosofoa (...) piztia basatien kaiola batean dagoen gizon bat bezalakoa da.

Ez du partekatuko gehienen bidegabekeria, baina bere ahalmena ez da aski bere borroka bakarrik jarraitzeko, basatien mundu batez inguratuta egonik, dagoen bezala. Hil lehenago egingo lukete, inori, bere hiriarri edo bere lagunei, onik egiten utzi baino (...). Gaiok guztiak behar bezala pentsatu ondoren, bakean geratuko da, eta bere lanera mugatuko ditu bere ahalegin guztiak (...)»<sup>57</sup>. Hitz garratz eta batere sokratikoak ez diren<sup>58</sup> hauetan adierazten den erresumin handiak garbi uzten du Platonenak berarenak direla. Aitorpen pertsonal hau behar bezala balioztatzeko, ordea, beste ondoko pasarte honekin alderatu behar da: «itsasgizon trebea ezer ez dakiten marinelei aginpidea eskatzen aritu beharra ez da egokitzen naturarekin: edota jakintsuek aberatsaren atean zain egon beharra ere (...). Gaixoa, pobre izan zein aberats izan, sendagilearen atera lasterka joatea da egiazko prozedura normala. Halaxe inguratu beharko lukete aginduak izan beharra dutenek gobernatu ditzakeenaren atera; eta ez luke agintari batek haiei erreguka jardun behar, bere burua ezertan badu behintzat, bere aginpidea onar dezaten». Nork ez du entzuten harrotasun pertsonal ikaragarri baten hotsa pasarte honetan? Hemen nauzue, dio Platonek, zuen agintari naturala, nola gobernatu badakien errege-filosofoa. Nahi banauzue, zatozte niregana, eta lehiatzen bazarete, baliteke zuen gobernari egitea. Baina ez natzaizue ni joango eskean.

Egiaz usteko ote zuen eske joango zitzaizkiola? Literaturako lan handi askotan bezala, *Errepublikan* ere aztarna asko dago bere egileak arrakasta-itxaropen barregarri bitxiak<sup>59</sup> izaten zituela erakusten dutenak, etsipen-aldiekin tartekaturik. Batzuetan behintzat Platonek izaten zuen itxaropena herria bila joango zitzaiola; bere lanaren arrakastak, bere jakituriaren famak, beregana ekarriko zituela. Beste alde batetik, ordea, bere lanarekin eraso amorratuak baizik ez zituela lortuko iruditzen zitzaion, «barre eta difamazio orro bat» baizik ez zuela erakarriko, eta heriotza, beharbada.

Handizalea zen? Platonek izarrak lortu nahi zituen, jainkozkotasuna. Behin baino gehiagotan galdetu izan diot neure buruari ea Platonek eragiten duen entusiasmo horren parte bat behintzat ez ote den amets sekretu asko adierazten dituelako, hain zuzen<sup>60</sup>. Handizalekeriaren kontra arrazoitzen duenean ere, ezinbestean sentitzen dugu handinahi horrexek inspiratzen duela. Filosofoa – esaten digu<sup>61</sup>– ez da handinahia; «bere patua agintzea bada ere, berak

du agintzeko irrika gutxien». Baina zer arrazoi emango horretarako (...) eta bere estatusa altuegia dela esaten du. Jainkoen munduarekin harremanetan egon denak beheko izaki hilkorrongana jaitsi behar du bere goialdeetatik, bere burua estatuaren interesen alde sakrifikatu. Ez du irrikarik; baina, agintari eta salbatzaile naturala denez, prest dago hona etortzeko. Gizaki hilkorrek haren beharra dute. Hura gabe estatua suntsitu egingo da, zeren hark beste inork ez baitaki estatua gordetzeko sekretua, degenerazioa geldiarazteko sekretua...

Nire iritzian, pentsatu beharra dugu errege-filosofoaren subiranotasunaren atzean aginpide-nahia dagoela. Subiranoaren erretratu eder hori autorretratu bat da. Aurkikuntza honek eragindako zirraratik oneratzeko garenean, gauza izango gara berriro erretratu beldurgarri horri begiratzeko; eta, Sokratesen ironiazko dositxo batez indarra eta kementa hartzen badugu, agian ez zaigu horren izugarria irudituko. Hala, haren giza ezaugarriak, gizatiarregiak egiaz, sumatu ahal izango ditugu. Areago, agian errukitu egingo gara zertxobait Platonez, filosofiaren lehenengo erreinua sortu ordez, filosofiako lehenengo katedra sortzearekin konformatu behar izan baitzuen; inoiz ezin izan baitzuen bete bere ametsa, bere buruaz zuen erregezko Ideia. Gure ironia-dosiak indarberriturik, aurki genezake, agian, Platonen istorio honetan Tonok idatzitako Platonismoaren satiraxo xalo eta asmo txarrik gabeko haren antz malenkoniatzko bat ere: Tonoren *Ugly Dachshund*, Daniar Handia, bere buruaz Zakur Handiaren erregezko Ideia zuena (baina, zorionez, azkenean egiaz Zakur Handia dela aurkitzen duena)<sup>62</sup>.

Gizonaren txikitasunaren zein dokumentu handia den errege-filosofoaren Ideia hauxe! Nolako kontrastasuna ideia horren eta bere bizitza estatu-gizonei beren aginpideak, bikaintasunak eta jakituriak lilura ez zitzaten ohartarazten eta gu guztiok gizaki hauskorak baizik ez garela esaten eman zuen Sokratesen tolesgabetasunaren eta gizatasunaren artean. Nolako gainbehera, ironia, arrazoi eta egiazkotasunezko mundu hartatik, Platonek adierazten duen erreinu honetara: bere magiazko botereek gizon arruntaz gainetik kokatzen duten jakintsuaren erreinura; gizon arruntaz gainetik bai, baina ez gezurraz ez baliatzeko edo xamanaren negozio negargarriari –bere kideen gain agindu ahal izateko, sorginkeriak asmatzen eta saltzen jarduteari– uko egiteko bezain gainetik, hala ere.

## 9. Kapitulua: Estetizismoa, Perfekzonismoa, Utopismoa

*«Dena desegin beharko da, hasteko. Gure zibilizazio madarikatu honek guztiak desagertu beharko du, mundu honetara zintzotasun pixka bat ekarri ahal izango dugunerako».*

‘Mourlan’, Du Gard-en *Les Thibaultsen*.

Platonen programak badu atxikirik politikaren ikuspegi bat, nire iritzian oso arrisksua dena. Gizarte-ingeniarietza arrazionalaren ikuspegitik, horren analisia berebiziko garrantzia du praktarako. Gogoan dugun Platonen ikuspegi hau ingeniarietza utopiko gisa defini daiteke, nire iritzian arrazional bakarra den eta *pixkanakako gizarte-ingeniarietza* izenez defini daitekeen beste era bateko gizarte-ingeniarietza bati kontrajarririk. Ikuspegi utopikoa are arrisksuagoa da, historizismo porrokatu baten, historiaren bidea aldatu ezinezkoa dela suposatzen duen ikuspegi historizista erradikal baten begi-bistako alternatiba delako, itxuraz; eta, aldi berean, badirudi horren erradikala ez den eta gizakiari esku hartzeko zirrikitu bat uzten dion historizismo baten behar-beharrezko osagarria dela –Platonen historizismoarena, esate baterako.

Ikuspegi utopikoa era honetara deskriba daiteke. Egikera arrazional orok helburu bat izan behar du. Bere helburua lortzeko ohartuki eta koherentziaz ahalegintzen den eta bere baliabideak helburu horretarako egokitzen dituen neurrian da arrazionala. Arrazionalki jokatu nahi baldin badugu, helburua aukeratzea da egin behar den lehenengo gauza: eta kontu handiz erabaki behar ditugu gure egiazko edo azken helburuak, eta oso ongi bereizi behar ditugu bitarteko helburuak edo helburu partzialak, izatez azken helburura iristeko baliabideak edo hartarako bidean egiteko urratsak baizik ez direnak. Bereizkuntza hori egiten ez badugu, orduan bitarteko helburu edo helburu partzial horiek azken helburua lortzeko egokiak ziren ere ezin begiratu dugu, eta, horrenbestez, ez dugu lortuko arrazionalki jokatzeko. Printzipio hauexek jarduera politikoaren eremuan aplikatzen badira, ezein ekimen praktikori lotu aurretik gure azken helburu politikoa, Estatu Ideala, zehazteko eskatuko digute. Azken helburu hori zehaztu denean, edo zirriboratu denean behintzat, iritsi nahi dugun gizartearen aurreproiektu gisako bat dugunean, orduan has gaitezke pentsatzen zein diren hori betetzeko biderik eta baliabiderik egokienak, eta ekintza-plan praktikoa bat prestatzen. Horiek dira

arrazionala deitzerik nahi duen edozein jokaldi politiko praktikok nahitaez izan behar dituen aurrekariak, gizarte-ingeniaritzako ekimenek batez ere.

Hori da, labur-labur, nik ingeniaritza utopikoa<sup>1</sup> deitzen dudana ikuspegi metodologikoa. Konbentzigarria eta erakargarria da, inondik ere. Hain zuzen, horixe da aurreiritzi historizistek jota ez dauden edo haien kontra erreakzionatu duten guztiak erakartzeko moduko ikuspegi metodologikoa. Horrexek, hain zuzen, are arriskutsuagoa egiten du, eta horren kritika egitea are beharrezkoagoa bihurtzen.

Ingeniaritza utopikoa xehe-xehe kritikatzan hasi baino lehen, ordea, gizarte-ingeniaritzaren beste ikuspegi baten zirriborroa eskaini nahi nuke, pixkanakako gizarte-ingeniaritzarena, alegia. Metodologiaren aldetik ikuspegi sendoa dela iruditzen zait. Metodo bat hartzen duen politikariak, baliteke bere gogoan edukitzea edo ez edukitzea gizarte-proiektu bat, baliteke itxaropena izatea edo ez izatea gizadiak lur honetan inoiz estatu ideal bat eratuko duen eta zoriontasuna eta perfektzioa iritsiko dituen. Baina jakinaren gainean egongo da perfektzioa, iritsi baldin badaiteke, oso urruti dagoela, eta gizaldi bakoitzak, eta, horrenbestez, bizi direnek ere bai, eskubide bat dutela; beharbada ez zoriontsu izateko eskubidea, zeren ez baitago gizon bat zoriontsu egiteko baliabide instituzionalik, baina bai zoritxarreko egin ez dezaten eskubidea, zoritxarra saiheztu daitekeen heinean. Sufritzen ari baldin badira, eskubidea dute ahal den laguntza guztia eman dakien. Gizarte-ingeniariak, bada, gizartearen gaitzik handien eta larrienak bilatu eta desagerrarazteko metodoa aukeratuko du, gizartearen azken ongia bilatzen eta hura lortzeko borrokatzen ahalegindu ordez<sup>2</sup>. Desberdintasun hori ez da hitz hutsezkoa, ez eta gutxiagorik ere. Guztiz garrantzitsua baizik. Gizonaren zoria hobetzeko arrazoizko metodo baten eta, egiaz probatzen baldin bada, gizonaren sufrimendua ezin eramanezko neurri bateraino aise handitu dezakeen metodo baten arteko desberdintasuna da, hain zuzen. Edozein unetan aplikatu daitekeen metodo baten eta bere defentsa, egiaz lanari ekiteko egoera hobe baten zain, ekimenak gerotik gerora atzeratzeko baliabide bat izan daitekeen metodo baten arteko desberdintasuna. Eta edonoiz eta edonon (Errusia bera ere barne harturik, ikusiko den bezala), orain arte behintzat, gauzak hobetzen arrakasta izan duen metodo bakarraren, eta probatu den leku guztietan arrazoiaren ordez bortxa erabiltzera eta

metodoa baztertzer, edota, jatorrizko plana baztertzer, eraman duen metodo baten arteko desberdintasuna da.

Pixkanakako gizarte-ingeniaritzan diharduenak esan lezake, bere metodoaren alde, sufrimenduaren, bidegabekeriaren eta gerraren kontrako borroka sistematikoak aukera gehiago duela jende gehiagoren onespena eta adostasuna erakartzeko, ideal bat ezartzeko borroka baino. Gaitz sozialak badirela, hau da, badirela jende askok sufritzen duen gizarte-egoerak, nahikoa erraz finkatu eta zehaztu daiteke. Sufritzen ari direnek beren kabuz juzga dezakete, eta gainerakoek nekez ukatuko dute ez leudekeela haien lekuan jartzeko prest. Gizarte ideal batez arrazoitzea hori baino mila aldiz zailagoa da. Gizarte-bizitza konplikatu egia da gizon batzuek, edo inork, eskala zabaleko gizarte-ingeniaritzarako aurreproiektu bat epaitu ahal izateko: ea egingarria den ala ez, ea egiaz hobekuntzarik ekarriko lukeen, zer eratako sufrimenduak ekarriko lituzkeen, eta zein izan litezkeen proiektu hori gauzatzeko baliabideak. Pixkanakako gizarte-ingeniaritzako proiektuak, aldiz, puskaz errazagoak dira. Instituzio batentzako proiektuak izaten dira, osasunerako edo langabeen aseguruetarako, adibidez, edo arbitraje-auzietarako, edo ekonomiaren beheraldiaren kontrako aurrekontuetarako<sup>3</sup>, edo hezkuntzaren erreformarako. Gaizki ateratzen badira, kalteak ez dira handi-handiak izaten, eta berregokitzea ere ez oso zaila. Arrisku gutxiago dute, eta horrexegatik eztabaida gutxiago eragiten dute. Baina gizartean dauden gaitzei buruz eta haiei aurre egiteko baliabideei buruz arrazoizko adostasun batera iristea errazagoa baldin bada ongi idealari buruz eta hartara iristeko moduei buruz adostasun batera iristea baino, era berean itxaropen handiagoa izango da pixkanakako metodoa erabiliz zentzuzko erreforma politiko ororen oztopo praktikorik handienak gainditzeko ere, programa hori gauzatzetarako arrazoia erabiltzeko, alegia, grina eta bortxa erabili ordez. Beti izango da zentzuzko hautsi-mautsi bat egiteko aukera, eta, horrenbestez, metodo demokratikoz hobekuntzak egiteko. («Hautsi-mautsi» hitz itsusia da, baina behar bezala erabiltzen ikastea komeni zaigu. *Instituzioak* zirkunstantziekin, interesekin eta abarrekin egindako hautsi-mautsien emaitzak dira nahitaez, nahiz eta *pertsona* gisa era horretako eraginei amore ez emateko prest egon gaitzekeen).

Horren alderantziz, gizarte osoaren plano bat erabiliz estatu ideal bat gauzatzeko saio utopikoak gutxi batzuen gobernu zentralizatu

indartsu bat izatea eskatzen du, eta, horrenbestez, aise eraman lezake diktadura batera<sup>4</sup>. Hau ikuspegi utopikoaren kritika gisa har daiteke; zeren, buruzagitzaren printzipioari buruzko kapituluan erakusten ahalegindu naizen bezala, aginpide autoritarioa da gobernu motarik gaitzesgarriena. Kapitulu hartan ukitu ez ditugun puntu batzuek, hala ere, are eta argudio zuzenagoak eskaintzen dizkigute ikuspegi utopikoaren kontra. Berak hartutako neurriek bere asmo onekin zenbateraino egokitzen diren nola asmatu da borondate oneko diktadore batek aurre egin behar dien oztopoetako bat (Tocquevillek orain dela ehun urte baino gehiago argi eta garbi esan zuen bezala<sup>5</sup>). Autoritarismoak kritika guztiak isiltzeko duen premiatik dator oztopoa; borondate oneko diktadoreak, izan ere, ez ditu erraz entzungo berak hartutako erabakiei buruzko kexuak. Baina horrelako kontrolen bat izan ezean, nekez jakin lezake ea bere neurriak nahi zen asmo oneko helburua lortu duten ala ez. Ingeniari utopikoarentzat egoera are okerragoa bihurtuko da. Gizartea berregitea sekulako egitekoa da, jende askori eragozpen handiak eragiten dizkiona eta denbora asko behar duena. Horrela bada, ingeniari utopikoak gortu egin beharko du kexu askotarako; eta, izatez, zentzugabeko eragozpenak ezabatzea bere eguneroko lantzat hartu beharko du. (Leninek bezala esan beharko du: «ezin da tortillarik egin arrautzak puskatu gabe»). Baina, haiekin batera, zentzuzko kritikak ere ezabatu egin beharko ditu, erremediorik gabe. Ingeniari utopikoaren beste zailtasun bat *diktadorearen oinordekoaren arazoari* dagokiona da. 7. kapituluan aipatu ditugu, lehen ere, arazo honen zenbait alderdi. Ingeniaritza utopikoak antzeko zailtasuna ageri du, baina bera bezain borondate oneko tiranoa bilatu nahi duen borondate oneko tiranoak baino larriagoa oraindik (ikus 7. kapituluko 25. oharra). Eginkizun utopikoaren zabaltasunak berak probabilitate gutxikoa bihurtzen du haren helburuak gizarte-ingeniari baten bizitzan edota are ingeniari talde oso baten bizitzan ere, bete ahal izatea. Eta haren ondorengoek ideal berari jarraitzen ez badiote, herriak ideal haren mesedetan sufritu behar izandako guztiak alfer-alferrik izango dira.

Arrazoibide hau orokortzeak ikuspegi utopikoaren kontrako beste eragozpen batera eramaten du. Ikuspegi honek balio izateko, izan ere, egiteko guztia bete arte jatorrizko planak izan beharko du lanaren oinarria, zuzenketatxo batzuekin, behar bada. Horrek denbora behar du, ordea. Eta bitarte horretan iraultzak izango dira, politikoak zein espiritualak, eta esperimentu eta esperientzia berriak izango dira

politikaren alorrean. Espero izatekoa da, beraz, ideiak eta idealak aldatu egingo direla. Hasierako plana egin zuen jendeari estatu ideala izan behar zuela iruditzen zitzaiona baliteke haien ondorengoei berdin ez iruditzea. Hori gauza segurutzat ematen baldin bada, ikuspegi guztia behera dator. Lehendabizi azken helburu politikoa finkatu eta orduan hartarantz bideratzen hasteko metodo hau alferrekoa da, baldin eta helburu hori, betetzeko prozesuan bertan, nahikoa alda daitekeela onartzen badugu. Edozein unetan gerta daiteke hasierako helbururako bidean egin diren urratsek urrundu egiten gaituztela helburu berriak. Eta helburu berri horren arabera norabidea aldatzen badugu, arrisku berean jartzen gara berriro. Egindako sakrifizio guztiak gorabehera, beti dago inora ez iristeko arriskua. Pixkanakako hautsi-mautsiak egin baino urrutiko ideal baterantz urrats bat egitea nahiago dutenek ondo gogoan izan beharko lukete, ideal hori oso urrutikoa baldin bada, balitekeela zaila izatea egindako urratsak hartara hurbiltzen gaituen ala hartatik urruntzen gaituen seguru jakitea. Eta hau are egiagoa da, baldin eta egin beharreko bidea sigi-sagakoa bada, edo, Hegelen jargoian esanda, «dialektikoa» bada, edo oso garbi planifikatuta ez badago. (Honek helburuak baliabideak zenbateraino justifikatzen dituen galdera zahar eta funsgabe samarrerako ere balio du. Helburuek baliabideak inoiz justifikatzen ez dituztela aldarrikatuz gainera, uste osoa dut helburu zehatz eta irisgarri batek justifika ditzakeela urrutiko ideal batek inola ere ezin justifika litzakeen aldi baterako neurriak<sup>6</sup>).

Agerian dago, beraz, ideal absolutu eta aldaezinezkoaren sineste platonikoaren bidez baizik ezin daitekeela salbatu utopismoa; horretarako beste bi hipotesi onartuz, gainera: (a) badirela ideala zein den behin betirako erabakitze metodo arrazionalak, eta (b) badirela metodo arrazionalak helburu hori iristeko baliabiderik onenak zein diren jakiteko. Helmen handiko hipotesi horiek bakarrik atzeratuko gintuzkete metodologia utopikoa guztiz alferrekoa dela deklaratzetik. Baina Platonek berak eta platoniko sutsuenek ere onartuko lukete (a) ez dela egia, inondik ere; ez dagoela metodo arrazionalik azken helburua erabakitze, intuizio moduren bat baizik, gehienez ere, zerbait izatekotan. Horrela, bada, ingeniari utopikoen artean iritzi desberdinik baldin bada, metodo arrazionalik ezean, indarraren bidez konpondu beharko da, arrazoiaren bidez konpondu ordez, hau da, bortxaz beharko da konpondu. Inorantz inolako aurreramendurik egiten baldin bada, ez da izango aukeratu den metodoak eraginda,



haren eraginaz bestera baizik. Arrakasta zor dakioke buruzagien egokitasunari, adibidez; baina ez dugu inoiz ahaztu behar ez dituztela metodo arrazionalak sortzen buruzagi egokiak, zoriak baizik.

Garrantzi handiko gauza da kritika hau ongi ulertzea; ez dut ideala kritikatu nahi esanez idealik ezin dela inola ere iritsi, eta beti utopia izango dela horrenbestez. Ez litzateke baliozko kritika izango, zeren gauza asko lortu baitira, beren garaian dogmatikoki ezin iritsizkoak deklaratu izan zirenak, bake zibila segurtatzeko instituzioak ezartzea, esate baterako, estatu *barruan* krimenari aurre hartzeko instituzioak ezartzea, alegia; eta konbentzituta nago, adibidez, nazioarteko krimenei aurre egiteko dagozkien erakundeak ezartzea ere, hau da, eraso armatuari edo xantaiari aurre egiteko erakundeak ezartzea, askotan utopikotzat eman izan dena, ez dela zinez oso arazo zaila<sup>7</sup>. Nik ingeniari-tza utopikoaren izenez kritikatzeko dudak horrek gizartearen erabat berreraikitzea gomendatzen du, hau da, berri-berritik hasita egiteko aldaketak, nahiz eta haien ondorioak ez izan kalkulatzeko errazak, gure esperientzia mugatuagatik, hain zuzen. Ingeniaritza utopikoak gizarte osoa nahi du planifikatu arrazionalki, nahiz eta ez izan halako handinahiko asmoari buru emateko beharko liratekeen gauzen ezagutzaren arrastorik ere. Eta ezin dugu halako ezagutzarik izan, zeren ez baitugu behar adinako esperientzia praktikorik halako plangintzetan, eta gertaeren ezagutzak esperientzian oinarritua behar du izan. Gaur egun gauzak diren bezala, helmen handiko ingeniari-tza baterako beharko litzatekeen ezagutza soziologikorik ez da existitzen, besterik gabe.

Kritika honen aurrean probabilitate handia dago ingeniari utopikoak begi-bistako gauzatzen ematea beharrezkoak direla esperientzia eta esperientzia praktikotik oinarritutako teknologia sozial bat. Baina arrazoi gisa esango du gai hauei buruz ez dugula inoiz gehiago jakingo esperimendu sozialak egitetik atzeratzen baldin bagara, horiek bakarrik eman baitiezagukete behar dugun esperientzia praktikoa. Eta jarrai lezake esanez metodo esperimentalak gizartera aplikatzea baizik ez dela ingeniari-tza utopikoa. Aldaketa zabalak egin ezean ezin egin daitezke esperimenduak. Esperimendu horiek eskala handian egin behar dira, gizarte modernoak, bere jende masa handiekin, duen izaera bereziagatik beragatik. Sozialismo-esperimendu bat, adibidez, lantegi batera edo herri batera edota distritu batera

mugatzen bada, ez digu emango hain premiazkoa dugun informazio errealista hori.

Ingeniaritza utopikoaren aldeko gisa horretako argudioek zabalduta bezain eutsiezinezkoa den aurreiritzi bat erakusten dute: esperimentu sozialak «eskala handian» egin behar direla nahitaez, gizarte osoa hartu behar dutela, baldintza errealistetan egingo badira. Baina zatikako esperimentu sozialak ere egin daitezke baldintza errealetan, gizartearen erdi-erdian, «eskala txikikoak» izanda ere, gizarte osoa irauli gabe, alegia. Izatez, denbora guztian ari gara egiten horrelako esperimentuak. Bizi-aseguru berri bat, zerga mota berri bat, zigor-legediaren erreforma berri bat sartzea, adibidez, gizarte osoan eragina duten baina gizarte osoa osorik birmoldatzen ez duten esperimentu sozialak dira. Denda berri bat zabaltzen duen gizon bat, edo antzerkirako sarrera bat erresebatzen duen bat, esperimentu sozial bat ari dira egiten, eskala txikian; eta gizartearen egoeraz dugun ezaguera guztia era horretako esperimentuak eginez hartutako esperientzian oinarrituta da. Aurka egiten ari gaitzaizkion ingeniari utopista horrek arrazoia du esaten duenean sozialismo-esperimentu batek oso balio txikia izango lukeela, batere balu, laborategiko baldintzetan egingo balitz, bakarturik dagoen herri batean egingo balitz, esate baterako, zeren egoera sozial normalean gauzak gizartean nola funtzionatzen duten jakitea baita guk nahi duguna. Baina adibide horrexek erakusten du zertan datzan ingeniari utopikoaren aurreiritzia. Ingeniari utopikoa konbentziturik dago gizartearen egitura osoa birmoldatu behar dela, harekin esperimentuak egiten direnean; eta, hala, esperimentu *apalago* bat egiteko gizarte *txiki* baten egitura birmoldatzean datzan esperimentua baizik ez zaio bururatzen. Baina aldiko egitura sozial bat aldatzen den esperimentua da guri gehien irakats diezagukeena. Hori baita, izan ere, instituzioak beste instituzio batzuen markoan nola kokatzen diren, eta instituzio horiek gure asmoen arabera funtziona dezaten nola doitu behar diren ikasteko modu bakarra. Eta horrela baizik ezin egin ditzakegu hutsegiteak eta hutsegite horietatik ikasi, bestela etorkizunean erreformak egiteko gogoia kenduko liguketen ondorio larririk izateko arriskurik hartu gabe. Metodo utopikoak hasierako planarekiko atxikimendu dogmatiko batera eramanez behar du nahitaez, haren izenean ezin konta ahala sakrifizio egin direnez. Interes ahaltsuak lotuko dira esperimentuaren arrakastarekin. Horrek guztiak ez du askorik laguntzen esperimentuaren arrazionaltasuna edo balio zientifikoa ziurtatzeko. Pixkanakako metodoak esperimentu

errepikatuak eta etengabeko egokitzapenak egiteko aukera ematen du. Izatez, politikariek, beren hutsegiteak justifikatzen eta beti arrazoia izan dutela frogatzen saiatu ordez, hutsegite horiek aztertzen saiatuko liratekeen zorionezko egoera batera ere eramán lezake. Hori izango litzateke –eta ez plangintza utopikoa edo iragarpen historikoa– politikan metodo zientifikoa sartu dela erakutsiko lukeena, zeren horixe baita metodo zientifikoaren sekretu guztia: hutsegiteetatik ikasteko prest egotea<sup>8</sup>.

Ikuspegi hauek aise berrets daitezke, nire iritzian, gizarte-ingeniaritza eta ingeniaritza mekanikoa alderatuz, esate baterako. Ingeniari utopikoak esan lezake, zalantzarik gabe, ingeniari mekanikoek badakitela zenbaitetan konplexutasun handiko makineria osotasun batean diseinatzen, eta haien proiektuek, era bateko makineria ez ezik, makineria hori ekoizten duen lantegia oso-osorik ere defini dezaketela aurretiaz. Horri erantzuteko, esan daiteke, ingeniari mekanikoa horrelako gauzak egiteko gai baldin bada, horretarako behar den esperientzia eskura duelako dela gai, saiakuntzaz eta hutsegitez landutako teoriak dituelako, esate baterako. Horrek, ordea, zera esan nahi du; lehendik era guztietako akatsak egin dituelako egin ditzakeela orain plan horiek; edo, pixkanakako metodoak aplikatuz metatu den esperientziaz fidatzen delako, bestela esanda. Aurreramendu txiki askoren emaitza da makineria berria. Ingeniariak eredu bat izaten du normalean hasieran, eta huraosatzen duten zatien arteko pixkanakako egokitzapen pila bat egin ondoren iritsi ohi da produkzioarako azken plano ahal izatera. Bere makina ekoizteko planak ere, antzeko moduan, esperientzia pila bat metatzen du, lehenagoko lantegietan pixkanaka egindako aurreramendu eta hobekuntza pila bat. Handikako edo eskala handiko metodoak lehendik pixkanakako metodoak esperientzia xehe pila bat eman digun alorretan baizik ez du funtzionatzen, eta esperientzia horien eremuaren barruan, funtzionatzen duenean ere. Fabrikatzaile gutxi egongo litzateke prest plano soil batean oinarrituta produzitzen hasteko, plano hori aditurik adituenak eginga balitz ere, lehenik eta behin produktuaren eredu bat egin eta gero eredu hori, ahal den bezainbatean, egokitzapen txikiak eginez «garatu» gabe.

Agian baliagarria izan daiteke Platonen politika-gaietako Idealismoaren kritika hau Marxek berak «Utopismoa» deitzen duenari

egiten dion kritikarekin alderatzea. Gauza bat dute berdina Marxen kritikak eta nireak; errealismo gehiago eskatzen dutela biek. Biok uste dugu utopisten planak ez direla inoiz beteko pentsatu izan ziren moduan, zeren nekez gertatzen baita egikera sozial batek espero zen emaitza zehatza eragitea. (Horrek ez du balio gabe uzten pixkanakako ikuspegia, nire iritzian, zeren metodo horren bidez ikas baikenezake –edo ikasi egin behar dugu, hobeto esanda–, eta alda ditzakegu gure ikuspegiak, dihardugun bitartean). Baina alde asko daude. Utopismoaren kontra argudiatzen duenean, Marxek gizarte-ingeniaritza *guztia*k kondenatzen ditu: puntu hau gutxitan ulertzen da behar bezala. Marxek instituzio sozialen planifikazio arrazionalen sinestea guztiz gauza amettezkatzat salatzen du, gizarteak historiaren legeen arabera garatu behar duelako, eta ez gure plan arrazionalen arabera. Prozesu historikoen erdiminak arintzea, hori da guk egin genezakeen guztia, dio Marxek. Beste era batera esanda, jarrera historizista erradikala hartzen du, gizarte-ingeniaritza ororen kontra. Baina bada Utopismoaren barruan elementu bat Platonen ikuspegiaren ezaugarritzkoa dena, eta Marx kontra ez dagoena, nik errealismo gabekotzat salatu ditudan elementu horietan garrantzizkoena bada ere, beharbada. Utopismoak izan nahi duen helmena, gizartearen alderdi guzti-guztiak mendean hartu nahia, ukitu gabeko puntu bat bera ere utzi gabe. «Mundu honetara zuzentasun pixka bat ekarriko badugu» (Du Gardek dioen bezala) gizartearen gaitzaren erro-erroetara jo behar delako konbentzimendua da, sistema sozial negargarri hau erabat erauzteak baizik ez balioko ez duelako konbentzimendua, alegia. Amore ematen ez duen *erradikalismo* bat da, labur esateko. (Irakurleak antzemango zionez, bere jatorrizko eta hitzez hitzeko zentzuan erabiltzen dugu hemen termino hori, ez orain ohikoa den «progresismo liberalaren» zentzuan, «gauzen errora joateko» jarrera hori ezaugarritzeko baizik). Platonek eta Marxek, gizarte-mundu guztia erro-errotik aldatuko duen iraultza apokaliptikoarekin amesten dute biek.

Platonen ikuspegiaren (eta baita ikuspegi marxistaren ere) erabateko erradikalismo honek badu lotura bat, nire iritzian, ikuspegi horren estetizismoarekin, hau da, gure mundu hau baino zertxobait hobe eta arrazionalagoa ez ezik, mundu honen itsustasun guztia garbitua izango den mundu bat eraikitzeke gogoarekin; ez da nahi nola-hala moldatutako estalki bat edo gaizki adabakitutako piltzar bat, soineko berri-berri bat baizik, mundu berri eder-eder bat baizik<sup>9</sup>.

Estetizismo-jarrera hau aise ulertzen da; denok izaten ditugu, nik uste, honelako perfekzio-amets batzuk. (Datorren kapituluan ikusiko ditugu, espero dut, horretara eramaten gaituzten arrazoi batzuk). Baina arrazoiak, erantzukizun-zentzuak, eta laguntzeko mugida humanitarioak bridatua baldin bada baizik ez da baliagarria entusiasmo estetiko hori. Horrela ez bada, entusiasmo arriskutsua da, nolabait neurosi edo histeria bihur daitekeena.

Estetizismo hori beste inorengan ez da agertzen Platonengan bezain suharki adierazirik. Platon artista bat zen; eta artista hoberenetako beste askok bezala, eredu bat, bere lanaren «jainkozko originala» bistaratu nahi izan zuen, zehazki «kopiatu» hura. Aurreko kapituluan ekarri ditugun haren aipamen askok ederki erakusten dute puntu hau. Platonek dialektika deitzen duena, erabateko edertasunaren munduaren intuizio intelektuala da gehienbat. Haren filosofo trebatuak «ederra, justiziazkoa eta ona denaren egia ikusi duten»<sup>10</sup>, eta mundu hori zerutik lurrera ekartzeko gai diren gizonak dira. Politika Erregeen Artea da Platonentzat. Artea da, eta ez gizakiak tratatzeko arteaz edo gauzak egiteko arteaz hitz egiten dugunean ematen diogun zentzu metaforikoan, hitz horren zentzu literalago batean baizik. Konposizio-arte bat da, musika, margolaritza edo arkitektura bezala. Platonen politikariak hiriak konposatzen ditu, edertasunagatik.

Baina protesta egin beharra dut. Ez zait iruditzen giza bizitzak artista batek bere gogoaren adierazteko baliabide bihur daitezkeenik. Alderantziz baizik, pertsona bakoitzari, hala nahi badu, besteei eragozten ez dien neurrian behintzat, bere bizitza berak moldatzeko eskubidea eman behar zaiola behar da exijitu. Barne bultzada estetikoaren guztiz aldekoa izanagatik ere, artistak bere adierazpiderako beste material bat bilatu beharko lukeela iradokiko nuke. Politikak printzipio igualitarioak eta indibidualistak aldeztu behar ditu, nire ustez; edertasun-ametsak, nahigabeetan daudenei eta bidegabekeriak sufrizten dituztenei lagundu beharrari, eta helburu horretarako balioko duten instituzioak sortu beharrari mendekotu behar zaizkio<sup>11</sup>.

Gauza interesgarria da ikustea zein lotura estua dagoen Platonen erabateko erradikalismoaren, neurri zorrotzak hartzeko eskakizunaren eta haren estetizismoaren artean. Ondoko pasarteok oso ezaugarritzakoak dira. «Jainkozko munduarekin komunioa duen filosofoaz» diharduenean aipatzen du lehenengo aldiz «bere ikuspen

zerutiarra, gizabanakoengan eta hirian, bietan betetzeko premiak itoa dagoela», eta hiriak «ez duela inoiz zorionik ezagutuko, non eta hiri horren marrazkia egiten dutenak ez diren jainkozko eredua aurrean duten artistak». Haien marrazkilaritzari buruz galdetzen diotelarik, erantzun harrigarri hau ematen du Platonen «Sokratesek»: «Hiria eta hango biztanleak izango dituzte beren oihala, eta *oihala garbituko dute*, lehenik eta behin, batere gauza erraza ez dena, hain zuzen. Baina puntu honetantxe jokatu dute beste guztiek ez bezala, badakizu. Ez dira lanean hasiko hiri batean edo gizabanako batekin (eta ez dute legerik emango ere) harik eta oihala garbi bat ematen zaien arte, edo beraiek garbitu duten arte»<sup>12</sup>.

Geroxeago azaltzen da zer duen Platonek gogoan oihala garbitze hori aipatzen duenean. «Nola egin daiteke hori?» galdetzen du Glaukonek. «Hamar urtetik gorako hiritar guztiak –erantzuten dio Sokratesek– hiritik kanpora bota behar dira, eta landako lekuren batera deportatu; eta beren gurasoen jokaeraren eta ohituren eraginetik oraindik ere libre dauden haurrak aukeratu behar dira. Haur horiek gisaz hazi behar dira (egiazko filosofo gisa), eta lehen deskribatu ditugun lekeen arabera». (Filosofoak ez dira sartzen, jakina, kanporatu behar diren hiritarren artean: haiek hezitzaile gisa geratzen dira, eta gauza bera egiten dute, seguru asko, haiek mantendu behar dituzten hiritar ez direnek ere). Zentzu berean esaten du Platonek *Politikarian* Gobernuaren Errege-Zientziaren arabera gobernatzen duten gobernariez: «Legez zein legerik gabe, beren mendekoen adostasunez zein haien nahiaren kontra gobernatzen dutela (...) estatua haren onerako garbitzen duten bitartean, dela estatuko zenbait hiritar hilez, edo deportatuz (edo ‘erbesteratuz’) (...), zientziaren eta justiziaren arabera jokatzeko bitartean, eta (...) estatua zaintzen duten bitartean eta lehen baino hobea bihurtzen duten bitartean, gobernu mota hori aldarrikatu behar da gobernu mota egoki bakartzat». Horrela jokatu behar du artista-politikariak. Hori esan nahi du oihala garbitzea. Sustraitik erauzi behar ditu dauden instituzioak eta tradizioak. Araztu, purgatu, kanporatu, erbestera, eta hil egin behar du. («Garbitzea» da hori esateko termino moderno beldurgarria). Platonen hitzok zuzen-zuzen deskribatzen dute kosta ahala kostako erradikalismo ororen, estetizistak hautsi-mautsietarako duen arbuioaren jarrera makurgaitza. Gizarteak artelan batek bezain ederra izan behar duelako ikuspegi horrek errazegi eta guzti eramaten du bortxazko neurriak hartzera.

Baina erradikalismo hori eta bortxa hori ez dira batere errealistak, eta hutsalak dira gainera. (Garbi erakutsi du hori Errusiaren bilakaeraren adibideak. «Gerrako komunismo» deituak egin zuen oihal-garbiketak ekarri zuen krisi ekonomikoaren ondoren, bere «politika ekonomiko berria» sartu zuen Leninek, izatez pixkanakako ingeniarietza baizik ez zena, alegia, hari dagozkion printzipioak edo haren teknologia ohartuki formulatu gabe bazen ere. Hasteko, hainbeste giza sufrimenduz erauzi ziren margoaren ezaugarri gehienak lehengoratu zituen. Berriro ezarri ziren dirua, merkatuak, sarrera-desberdintasunak, eta jabetza pribatua –aldi batez enpresa pribatua ere bai, produkzioan–, eta behin oinarri hori berriro finkatu ondoren, orduan hasi zen erreforma-aldi berri bat)<sup>13</sup>.

Platonen erradikalismo estetikoaren oinarriak kritikatzeko, bi puntu bereiziko ditugu.

Hona lehenengoa: Gure «gizarte-sistema» eta haren ordeztu bere «sistema» bat ezarri beharra aipatzen duten batzuek gogoan dutenak antz handia du oihal batean margotuta dagoen, eta beste lan bat margotzeko erabat garbitu behar den margolan batekin. Baina badira alde handiak bataren eta bestearen artean. Bat: margolariak eta laguntzen diotenak, haien bizitza bideragarri egiten duten instituzioak, mundu hobe bat egiteko ametsak eta proiektuak, haien zuzentasun- eta moralitasun-ereduak, horiek denak lehengo gizarte-sistemaren parte dira, ezabatu behar den margolanaren parte, alegia. Oihala ezabatu beharko balute, beraiek ezabatu beharko lirатеke lehendabizi, eta beraiekin batera beren utopia-planak. (Eta horren ondoren etorriko litzatekeena ez litzateke izango ideal platoniko baten kopia eder bat, kaosa baizik, seguru asko). Artista politikoak gizarte-mundutik kanpoko leku bat eskatzen du, Arkimedesek bezala, hartan bermatu eta, palanka eginez, bere orpotik ateratzeko. Baina ez da halako lekurik; eta gizarte-munduak funtzionatzen jarraitu behar du, berreraikitzen den bitartean. Horrexegatik erreformatu behar dira instituzioak aldiko gutxika, gizarte-ingeniarietzan esperientzia gehiago ez dugun bitartean.

Honek aurrekoa baino garrantzitsuagoa den bigarren puntura garamatza; erradikalismoak atxikirik daraman irrazionalismoari dagokionera. Gai guztietan saiakuntzaz eta hutsegitez baizik ezin dezakegu ikasi, hutsegiteak eta hobekuntzak eginez; ezin gaitezke

inspirazioarekin bakarrik fidatu, nahiz eta inspirazioa guztiz baliagarria izan, esperientziaz proba daitekeen neurrian. Horregatik, bada, *ez du zentzurik gure gizarte-munduaren goitik beherako birmoldaketa batek sistema bideragarri bat ekarriko digunik uste izateak*. Bestela baizik, uste izatekoa da, gure esperientzia-falta kontuan harturik, akats asko egingo direla, pixkanakako egokitzapenezko prozesu luze eta neketsu batek egingo ez lituzkeenak; aldeztan ari garen pixkanakako ingeniariatzako metodo arrazional horrek eragotziko lituzkeen akatsak, beste era batera esanda. Baina metodo hori behar bezain erradikala iruditu ez eta gustatzen ez zaienek gizarte eraiki berri hori erabat ezabatu beharko lukete berriro, hala berriro oihal garbi batean hasteko; eta hasiera berri horrek ere, esandako arrazoi berengatik, perfekzioa ekarriko ez lukeenez, berriro eta berriro errepikatu beharko lukete prozesu bera, inoiz ezertara iritsi gabe. Hau onartzen duten eta, lehenengo oihal-garbiketa erradikala egin ondoren, pixkanakako hobekuntzen gure metodo apalagoa hartzeko prest daudenek arriskua dute hasierako bortxazko neurriak, beharrezkoak ez zirelako, kritikatu diezaieten.

Estetizismoak eta erradikalismoak arrazoiabaztertzer a eramango gaituzte, erremediorik gabe, eta, haren ordean, mirari politikoetan neurrigabeko itxaropen bat izatera. Mundu eder baten amets bez mozortzeak eragiten duen jarrera irrazionala da Erromantizismoa deitzen dugun hori<sup>14</sup>. Bila daiteke hiri zerutiarra iraganean zein etorkizunean; predika daiteke «berriro naturara itzultzea» edo «maitasunezko eta edertasunezko mundu baterantz joatea»; baina gure emozioei hots egiten zaie beti, eta ez arrazoiari. Zerua mundu honetara ekartzeko asmorik onenekin ere, infernu bihurtzea baizik ez dugu lortuko, gizonak baizik bere kideentzat prestatzen ez dakien infernu hori bihurtuko dugu.



# PLATONEN ERASOAREN AURREKARIAK

## 10. Kapituluua: Gizarte irekia eta haren etsaiak

*Hark bihurtuko gaitu gure jatorrizko izaerara eta hark sendatuko gaitu, eta zoriontsu eta bedeinkatu egingo.*

PLATON

Bada oraindik ere gure analisisian falta den zerbait. Platonen programa totalitario hutsa delako iritziak eta 6. kapituluan iritzi horren kontra aipatu diren eragozpenek beharturik, Justizia, Ongia, Edertasuna, Jakituria, Egia, Zoriona eta gisako zenbait ideia moralek programa horren barruan zer paper jokatzten duten ikertu dugu. Azterketa horren emaitza beti bera izan da. Ideia horiek jokatu duten papera garrantzi handikoa dela ikusi dugu, baina ez dute Platon totalitarismoaren eta arrazismoaren mugetatik atera. Baina bada ideia horietan oraindik ere aztertzeke dugun bat: Zorionaren ideia. Gogoan izango da Crossman aipatu dugula Platonen programa politikoa oinarri-oinarrian «hiritarrak egiaz zoriontsuak izango diren estatu perfektua eraikitzeke plan bat» delako usteaz ari ginenean, eta uste hori Platon idealizatzeko joeraren hondar-erlikia bat dela esan dugula. Iritzi hori justifikatzeko eskatuko balitzaigu, ez litzateke gauza zaila izango frogatzea Platonek zorionari ematen dion trataera justiziari ematen dionaren berdin-berdina dela; gizartea «naturaz» klase edo kastetan banatuta dagoelako sineste berean oinarritzen dela frogatzea batez ere. Egiazko zoriona<sup>1</sup>, errepikatzen du behin eta berriro Platonek, justiziaren bidez lortzen da soil-soilik, nor bere lekuan kokatuz, alegia. Gobernariak gobernatuz aurkitu behar du zoriona, gudariak guduan; eta, guk ondorioa atera dezakegu, esklaboak esklabotzan. Hortik aparte, Platonek askotan esaten du berak ez duela bilatzen ez gizabanakoen zoriontasuna, edo estatuko klase jakin batena, guztiaren zoriona baizik, eta hori –argudiatzen du– izaeraz totalitarioa dela erakutsi dudana justiziazko gobernu

horren emaitza baizik ez da. Egiazko zoriona justizia horrek baizik ezin ekar dezakeela da, hain zuzen, *Errepublikaren* tesi nagusietako bat.

Hori guztia ikusita, zentzuzkoa dirudi, eta nekez gezurta daitekeena, Platon, bere berehalako ekintza praktiko guztietan porrot egin, baina luzera gorrotatzen zuen zibilizazio bat gelditu edo eraisteko propagandan arrakasta gehiegi eta guzti<sup>2</sup> izan zuen politikari totalitario baten moduan aurkeztzen duen interpretazioak. Baina aski da gauzak modu gordin honetan jartzea, interpretazio horretan zerbaitek oso oker egon behar duela sentitzeko. Hori da, behintzat, lehenengo aldiz formulatu nuenean sentitu nuena. Ez zitzaidan iruditzen, beharbada, egiazkoa ez zela, zerbait falta zuela baizik. Horregatik, bada, interpretazio hori gezurtatuko zuten frogen bila hasi nintzen<sup>3</sup>. Puntu bakar batean salbu, ordea, porrot egin nuen nire interpretazioa gezurtatzeko ahalegin horretan. Bildu nuen material berriak ageriagoan baizik ez zuen jartzen platonismoaren eta totalitarismoaren arteko berdintasuna.

Puntu batean, hala ere, gezurtapenaren bilaketan arrakasta izan nuela iruditu zitzaidan: Platonek tiraniari zion gorrotoan. Bazegoen hori beste bide batez esplikatzeko aukera, jakina. Aise esan zitekeen, adibidez, propaganda besterik ez zela tiraniaren salakuntza hori. Totalitarismoak maitasun handia izaten dio askotan «egiazko» askatasunari, eta Platonek askatasunari egiten dion gorazarreak esandako maitasun-aitorpen horren itxura bete-betea du. Hala eta guztiz ere, tiraniari buruzko haren oharpen batzuk<sup>4</sup>, kapitulu honetan aurrerago aipatuko direnak, zinezkoak zirela iruditu zitzaidan. Garbi dago, nolanahi ere, Platonen garaian «tiraniak» masen sostenguan oinarritzen zen gobernu mota bat esan nahi zuenez eskuarki, Platonek tiraniari zion gorrotoa adostu zitekeela, itxura batean, nire lehenengo interpretazioarekin. Horrek, ordea, ez zidan kendu nire interpretazioa aldatzeko sentitzen nuen premia. Eta, aldi berean, iruditzen zitzaidan Platonen funtsezko zinezkotasuna nabarmentzea ez zela behar besteko aldaketa. Enfasia handitzeak ez zuen orekatzen erretratuak ematen zuen inpresio orokorra. Erretratu berri bat egin behar zen, Platonek gaixo zegoen gizarte-gorputzaren sendagile izateko zuen eginkizunean zuen zinezko sinesmena, eta greziar gizartearen zer gertatzen zen bera baino lehen beste inork baino argiago ikusi zuela ere kontuan hartuko zuena.

Platonismoaren eta totalitarismoaren arteko berdintasuna arbuiaitzeko ahaleginak erretratua hobetzen ez zuenez, totalitarismoaren beraren interpretazioa aldatu beharra izan nuen. Beste era batean esanda, Platon totalitarismo modernoarekin analogia eginez ulertzeko egin nuen saioak totalitarismoaz nuen ikuspegia aldatzera behartu ninduen, neure harridurarako. Nire aiherkundera ez zen aldatu, baina horrek ikusarazi zidan joera horiek –antzinako mugimendu totalitaristak eta modernoak– egiazko premia bati erantzun nahi ziotelako zutela zuten indarra, ahalegin hori guztiz oker egina bazen ere. Nire interpretazio berri honen argitan, ez zait iruditzen estatua eta estatuko hiritarrak zoriontsu egiteko Platonek adierazten duen desira propaganda hutsa denik. Prest nago haren funtsezko asmo on hori aitortzeko<sup>5</sup>. Orobat aitortuko dut arrazoa zuela, neurri bateraino, bere zorion-promesa oinarritzen zuen azterketa soziologikoan. Gauzak zehatzago adierazteko: uste dut Platon, bere zorroztasun soziologikoari esker, konturatuta zegoela bere garaikideak tentsio latz baten mende sufritzen ari zirela, eta demokraziaren eta indibidualismoaren goraldiarekin hasi zen iraultza sozialari zor zitzaioela tentsio hori. Ongi jakin zuen haien zorigaitz ongi errotuaren eragile nagusiak aurkitzen –gizarte-aldakuntza eta ezin konpondu soziala– eta ahal zuen guztia egin zuen horien kontra borroka egiteko. Ez dago zertan zalantzan jarriarik Platonen motiborik sendoenetako bat hiritarrentzat zoriona berreskuratzea izan zela. Kapitulu honetan bertan aurrerago aztertuko ditugun beste arrazoi batzuegatik, konbentzituta nago hark gomendatzen zuen tratabide sendagile-politikoa, aldakuntza geldiaraztea eta berriro tribalismora itzultzea, okerra zela erremediorik gabe. Baina gomendio hori egiteak berak, terapia gisa bideragarria ez bada ere, argi erakusten du Platonek diagnosia egiteko zuen gaitasuna. Garbi erakusten du ongi zekiela zer zegoen gaizki, ulertzen zuela herria zenbateko tentsio eta zoritxarren mende ari zen lanean, nahiz eta gero oker ibili berriro tribalismora itzuliz tentsioa arinduko zelako eta berriro zoriontsu izango zirelako oinarritzko aldarrikapen horretan.

Honelako ondorioetara ekarri ninduten datu historikoen laburpentxo bat egiten ahaleginduko naiz kapitulu honetan. Liburu honen azkeneko kapituluaren hemen hautatzen dudan metodoari, interpretazio historikoaren metodoari buruzko oharpen kritiko batzuk agertuko dira. Hemen, beraz, aski izango da esatea ez dudala eskatzen estatus zientifikorik metodo honentzat, interpretazio historiko baten

frogak ezin baitaitezke inola ere hipotesi arrunten frogak bezain zorrotzak izan. Interpretazioa *ikuspuntu* bat baita batez ere, eta haren balioa haren emankortasunean datza, datu historikoak argitzeko, material historiko berria aurkitzen laguntzeko, eta material hori guztia arrazionalizatzeko eta bateratzeko duen balioan datza, hain zuzen. Esatera noanak ez du baieztapen dogmatiko bat izan nahi, beraz, nire iritzia adierazteko zenbaitetan jar nezakeen suhertasuna gorabehera.

## I

Gure mendealdeko zibilizazioa greziarrekin hasi zen. Haiek izan ziren, dirudienez, tribalismotik humanitarismorako lehenengo urratsa egin zutenak. Azter dezagun zer esan nahi duen horrek.

Greziako antzinako gizarte tribalak antz handia zuen, gauza askotan, Polinesiako herri batzuetakoarena, maorienarena, esate baterako. Gudari taldetxoak, bizileku gotortuetan bizi ohi zirenak, tribu-buruen edo erregeen agindupean, edo familia aristokratikoen agindupean, elkarren kontrako gerretan aritzen ziren, itsasoan zein lehorrean. Desberdintasun asko daude, jakina, greziarren bizimoduaren eta polinesiarrenaren artean, zeren gauza onartua baita tribalismoa ez dela gauza uniformea. Ez dago «tribu-bizimodu» estandarrik. Badira, hala ere, nire iritzian, gizarte tribal horietako gehienetan, guztietan ez bada, aurki daitezkeen zenbait ezaugarri. Gizarte-bizitzako ohiturei buruzko jarrera magiko edo irrazionala, eta, horrexegatik, ohitura horien zurruntasuna, nahi dut esan.

Gizarteko ohiturekiko jarrera magikoa gorago aztertu dugu. Gizarte-bizitzaren ohiturazko edo konbentziozko erregulartasunen eta «naturan» aurkitzen diren erregulartasunen artean bereizkuntzarik ez egitea da haren elementu nagusia; horrekin batera, bierregulartasun mota horiek naturaz gaindiko nahi batek ezarriak direlako sinestea izaten da, gainera, askotan. Ohitura sozialen zurruntasuna jarrera beraren beste ezaugarri bat baizik ez da, seguru asko, gehienetan. (Badira zenbait arrazoi uste izateko ezen alderdi hau primitiboagoa dela oraindik, eta naturaz gaindiko gauzetan sinestea ohitura aldatzeko beldur hori –oso haur txikietan ere ikus daitekeen beldurra– arrazionalizatzeko modu bat-edo dela). Tribalismoaren zurruntasuna esaten dugunean, ez du esan nahi tribuen bizimoduan aldaketarik izan ezin daitekeenik. Esan nahi da aldaketak –bestelakoan aldean normalean bakanagoak izan

ohi direnak—, erlijiozko konbertitze edo iraultza gisa, edo magiazko tabu berriak sartzeko gertaera gisa gertatzen direla. Ez dira oinarritzen gizartearen egoera hobetzeko ahalegin arrazional batean. Aldaketa horiez aparte —eta bakanak izaten dira—, tabuek oso zurrun arautzen eta agintzen dituzte bizitzaren alderdi guztiak. Hutsune gutxi uzten dute. Problema gutxi izaten da bizimodu honetan, eta ezer ez arazo moralekin berdindu daitekeenik. Horrekin ez dugu esan nahi tribu bateko kideak heroismo eta egonarri handia behar izaten ez duenik batzuetan tabuen arabera jokatzeko. Baizik eta gutxitan aurkituko dela nola jokatu behar duen zalantzan egongo den egoera batean. Bide zuzena aurrez argi erabakia dago beti, batzuetan hari jarraituz gero zailtasunak gehiago izatea gerta badaiteke ere. Bide zuzen hori tabuek, gogoeta kritikoz aztertzerik ez dagoen tribuaren instituzio magikoek definitzen dute. Heraklitok berak ere ez ditu bereizten tribu-bizitzako lege instituzionalak eta naturaren legeak; izaera magiko bera egozten die bie. Tribuaren tradizio kolektiboan oinarritzen direlarik, instituzioek ez dute lekurik uzten erantzukizun pertsonalarentzat. Nolabaiteko talde-erantzukizuna ezartzen duten tabuak har daitezke gaur egun erantzukizun pertsonala deitzen dugunaren aurrekari gisa, baina erro-errotik desberdinak dira, izatez. Ez dira oinarritzen erantzukizun arrazoizko baten printzipioan, ideia magikoetan baizik, patuaren ahalmenak baketzeko ideian, esate baterako.

Gauza jakina da horrelako zenbat geratzen den oraindik. Gure bizimoduak berak ere tabuz inguraturik ditugu oraindik; janariari dagozkion tabuak, kortesiari dagozkionak, eta beste asko. Baina badira garrantzi handiko desberdintasunak ere. Geure bizimoduan bertan ere, bada, alde batetik estatuaren legeen eta, bestetik, normalean betetzen ditugun tabuen artean, egunetik egunera zabaltzen ari den erabaki pertsonalen eremu bat, bere arazo eta erantzukizunekin; eta badakigu zein garrantzitsua den eremu hori. Erabaki pertsonalek behartu lezakete tabuak aldatzera, edota dagoeneko tabuak ez diren lege politikoak aldatzera ere. Gai horiei buruz arrazionalki gogoeta egiteko posibilitatea da alde handia. Gogoeta arrazionala Heraklitorekin hasten da, nolabait<sup>6</sup>. Alkmeonekin, Faleasekin eta Hipodamorenkin, Herodotorekin eta sofistekin, arrazionalki azter daitekeen arazo baten izaera hartzen du poliki-poliki «konstituziorik hoberenaren» bilaketak. Eta gure garai honetan ere, gutako askok hartzen ditugu erabaki arrazionalak lege berrien edo bestelako aldaketa instituzional batzuen

komenigarritasunaz edo desegokitasunaz; aldakuntza horiek izan ditzaketen ondorioen azterketan edo batzuen hobespen ohartunean oinarrituta hartzen ditugun erabakiak, alegia. Erantzukizun pertsonal arrazionala aitortzen dugu, horrela.

Hemendik aurrerakoan, gizarte magiko, edo tribal edo kolektibista horri gizarte itxia deituko diogu, eta gizabanakoek beren erabaki pertsonalak hartu behar dituzten gizarteari, gizarte irekia.

Erabateko gizarte itxia arrazoiz aldera daiteke organismo batekin. Nahiko neurri handian aplika dakioke estatuaren teoria organiko edo biologiko deitu ohi dena. Gizarte itxiak badu saldoaren edo tribuaren antza, bere kideek halako lotura erdi-biologikoz lotuta dauden batasun erdi-organiko bat osatzen dutelako: ahaidetasuna, elkarbizitza, lan beretan, arrisku beretan, jolas beretan eta zoritxar beretan partaide izatea. Lanaren banaketa edo ondasun-trukea edo gisako gizarte-harreman sozialez ez baina ukitzea, usaintzea edo ikustea bezalako harreman fisiko zehatzez lotutako norbanako jakinez osatutako talde jakin bat da oraindik. Eta halako gizarte bat esklabotzan oinarritua izan daitekeen arren, esklaboak izateak ez du zertan sorturik oinarri-oinarrian etxeko abereek sortzen dutenaz bestelako arazorik. Horrela, bada, gizarte ireki bati dagokionez, teoria organikoa aplikatzea ezinezko bihurtzen duten alderdiak falta dira.

Aipatu nahi ditugun alderdiok badute zerikusia gizarte irekian gertatzen den gauza batekin: gizarte ireki batean asko izaten direla gizartean gora egiten eta beste kideen lekuak hartzen ahalegintzen diren kideak. Horrek garrantzi handiko gertaera sozialak ekar ditzake: klase-borroka, adibidez. Organismo batean ezin daiteke klase-borroka bezalako gauzarik aurkitu. Gerta daiteke organismo bateko zelulek edo ehunek –askotan esaten da estatu bateko kideen parekoak direla–, janariagatik lehiatzea; baina ez dago berezko joerarik hankak garun bihur daitezen, edo gorputzeko beste atal batzuk sabel bihur daitezen. Organismoan gizarte irekiaren ezaugarri garrantzizkoenetako batekin –bertako kideen artean estatusagatik lehiatzearekin– aldera daitekeen ezertxo ere ez dagoenez, estatuaren teoria organikoa deitzen den hori analogia faltsu batean oinarritzen da. Gizarte itxiak, alderantziz, ez ditu asko ezagutzen horrelako joerak. Haren instituzioak, haren kastak ere barne direlarik, sakratuak dira, tabuak. Teoria organikoa ez da hain gaizki ere egokitzen horretan. Ez da harritzekoa, beraz, gure gizartean

teoria organikoa aplikatzeko ahalegin gehienak tribalismora itzultzeko propaganda modu estaliak izatea<sup>7</sup>.

Bere izaera organikoa galtzen duenez, gizarte irekia joan daiteke, mailaz maila, «gizarte abstraktua» dei litekeena bihurtzen. Gal lezake, nahiko neurri handian, gizon talde jakin bat edo horrelako talde jakinen sistema bat izate hori. Puntu hau, egiaz oso gutxitan ulertu izan dena, exajerazio baten bidez uler daiteke ongi. Imajina genezake gizarte bat gizonak elkar aurrez aurre ia inoiz topatzen ez dutena: negozio guztiak bakarrik dauden eta elkarrekin gutunez edo telegrafoz baizik komunikatzen ez diren, eta alde batetik bestera auto itxietan baizik mugitzen ez diren gizonak eramaten dituztena. (Intseminazio artifizialak inolako elementu pertsonalik gabe ugaltzeko aukera ere emango luke). Halako fikziozko gizarteari «guztiz gizarte abstraktua eta despertsonalizatua» dei geniezaioke. Bada, interesgarriena da gure gizarte modernoak gauza askotan duela horrelako gizarte guztiz abstraktu baten antza. Batetik bestera auto itxietan bakar-bakarrik ibiltzen ez bagara ere (horren orde, oinez doazen milaka pertsonarekin egiten dugu topo kalean), emaitza ia berdina da, zeren normalean ez baitugu inolako harreman pertsonalik izaten gainerako oinezkoekin. Era berean, sindikatu bateko kidea izateak baliteke ez esan nahi izatea karnet bat edukitzea eta idazkari ezezagun bati ordainketa jakin bat egitea baino gehiago. Gizarte moderno batean bizi diren pertsonen artean asko izaten dira beste pertsonekin batere harreman pertsonal esturik ez duten edo oso gutxi dutenak, anonimatuan eta bakardadean, eta horrenbestez, tristezian bizi direnak. Hain zuzen ere, gizartea abstraktu bihurtu baldin bada ere, gizakiaren osaketa ez da askorik aldatu; gizakiek badituzte gizarte abstraktu batean bete ezin dituzten premia sozialak.

Garbi dago, jakina, gure koadro hau oso exajeratua dela oraindik ere. Inoiz ez da izango, ezta ahal izango ere, guztiz abstraktua, edota gehienbat abstraktua den gizarterik, guztiz arrazionala edo batez ere arrazionala den gizarterik izan ezin daitekeen bezala. Gizakiek oraindik ere talde errealak osatzen dituzte, eta era guztietako harreman sozial errealak izaten dituzte, eta ahal duten modurik onenean ahalegintzen dira beren premia emozional sozialak betetzen. Baina gizarte moderno ireki bateko talde sozial gehienak (talde familiar zorionezko batzuk kenduta) ordezkotik pobretzat baizik ez dira, elkarbizitzaiek eskaintzen

ez dutenez. Eta horietako askok ez dute inolako eginkizunik gizarte-bizitzan, haren zabaltasun osoan hartuta.

Gure koadroa exajeratua bihurtzen duen beste arrazoi bat zera da: orain arte ez direla kontuan hartu alde onak, alde txarrak baizik. Baina badira alde onak ere. Sor daitezke, esate baterako, beste era bateko harreman pertsonalak, zeren askatasunez has baitaitezke harreman horiek, jaiotzako halabezarrez erabakiak izan ordez; eta, horrekin batera, indibidualismo berri bat azaltzen da. Modu bertsuan, lotura espiritualek paper handiagoa joka dezakete lotura biologikoak edo fisikoak ahuldu direnean; eta abar. Nolanahi dela ere, adibide honek argi eta garbi utziko du, nik uste, zer esan nahi dugun gizarte abstraktuago horrekin, talde sozial zehatzago edo errealegoei kontrajarririk; eta garbi utziko zuen, orobat, gure gizarte ireki modernoek harreman abstraktuen bidez funtzionatzen dutela neurri handi batean, trukez eta elkarlanez, adibidez. (Hain zuzen ere, harreman abstraktu horien analisisa da, batez ere, teoria sozial modernoaren aztergai eta mami nagusia, teoria ekonomikoarena, adibidez. Soziologo askok ez dute ulertu puntu hau, Durkheimek adibidez, ez baitzuen inoiz baztertu gizartea talde sozial errealean arabera aztertu behar delako sineste dogmatikoa).

Orain arte esan dugunaren argitan, garbi egongo da esan daitekeela gizarte itxitik gizarte irekirako igarobidea gizadiak izan zuen iraultzarik sakonenetako bat izan dela. Gizarte itxiaren izaera biologikoa deitu dugun horrengatik, hala ere, aldakuntza hori oso aldakuntza sakontzat sentitu behar izan da, inondik ere. Hala, gure mendebaldeko zibilizazioaren jatorria greziarren dagoela esaten dugunean, horrek zer esan nahi duen ulertu behar dugu. Horrek esan nahi du greziarrek hasi zutela guretzat, itxuraz hasi baizik egin ez den iraultza handia: gizarte itxitik gizarte irekirako igarobidea.

## II

Iraultza hori ez zen ohartuki egin, jakina. Tribalismoaren erorikoa, Greziako gizarte itxien gainbehera, biztanleriaren hazkundera lurjabeen klase agintariaren barruan ere nabaritzen hasi zen garaietaraino atzeratu daiteke. Tribalismo «organikoaren» bukaera esan nahi zuen horrek. Zeren tentsio soziala sortu baitzuen agintari-klasearen gizarte itxian. Hasieran problema horren konponbide «organiko» gisako bat



aurkitu zela ematen zuen: alaba-hiriak sortzea. (Konponbide honen izaera «organikoa» kolonoak bidaltzeko erabiltzen ziren magiazko prozedurek azpimarratzen zuten. Kolonizazioaren erritu horrek, ordea, atzeratu baizik ez zuen egiten erorikoa. Zeren arrisku-foku berriak sortu ere sortzen baitzituen, kulturazko harremanak eragiten zituen lekuetan; eta harreman horiek gizarte itxiarentzat beharbada arriskurik handiena izan zitekeena ekartzen zuten: merkatua, eta merkataritzan eta itsasketan ziharduen klase berri bat. K.a.ko VI. mende ingururako, antzinako bizimodua partez behintzat galtzea ekarri zuen garapen horrek, eta zenbait iraultza eta erreakzio politiko ere eragin zituen. Eta tribalismoa bortxaz mantentzeko ahalegin ugari ez ezik –Espartan, adibidez–, eztabaida kritikoa izan zen beste iraultza handi hura ere ekarri zuen, eta, haren ondorioz, magiazko obsesioetatik askatuta zegoen pentsaera bat. Aldi berean, artegatasun berri baten lehenengo sintomak ageri ziren. *Zibilizazioaren tentsioa sentitzen hasia zen.*

Tentsio hori, artegatasun hori, gizarte itxia erori izanaren ondorioa da. Gaur egun ere sentitzen da, gizarte-aldakuntzak diren garaietan batez ere. Gizarte ireki eta, partez behintzat, abstraktua den batean bizitzeak etengabe eskatzen digun ahaleginak sortzen duen tentsioa da: arrazionalak izateko ahaleginak, gure premia emozional-sozialetako batzuei behintzat uko egiteko ahaleginak, geure burua zaintzeko eta erantzukizunak onartzeko ahaleginak sortua. Tentsio hori jasan beharra dugu, nik uste, ezagueran, gure arazoizkotasunean, elkarlanean eta elkarrekiko laguntzan eta, horrenbestez, bizirik irauteko aukeretan eta biztanleriaren hazkundean egiten den aurre-ramendu guztien ordain gisa. Gizaki izateagatik ordaindu beharreko prezioa da.

Tentsioak oso lotura estua du klaseen arteko tiranduraren arazoarekin, eta tirandura hori gizarte itxia erortzen denean agertzen da lehenengo aldiz. Gizarte itxiak berak ez du ezagutzen arazo hori. Agintari direnentzat behintzat, esklabotza, kastak eta klase-agintaritza «naturalak» dira, ezin eztabaidatuzkoak diren zentzuan. Baina gizarte itxia suntsitzen denean, segurtasun hori galdu egiten da, eta segurtasun-sentipena ere bai, harekin batera. Tribu-komunitatea (eta geroago «hiria») segurtasun-lekua da tribuko kidearentzat. Etsaiez eta magiazko indar arriskutsuez eta are etsaiez inguratutik, haurrak bere familia eta bere etxea sentitzen dituen bezala sentitzen du tribu-

komunitatea; ongi definitutako paper bat jokatzeko du hantxe, berak ongi ezagutzen eta ongi jokatzeko duen paper bat. Gizarte itxiaren suntsitzeak, klaseen arazoa eta estatus sozialeko beste arazo batzuk ekartzen dituzenez, etxean istilu larriren bat izan eta familia desgaitak haur bati eragin diezaioketenaren antzeko eragina izan behar zuen, inondik ere, hiritarren<sup>8</sup>. Bistako gauza da horrelako tentsioak biziago sentituko zituztela klase abantailatsuetako kideek, mehatxupear baitzeuden orain, lehenago menderatuak izan zirenek baino; baina hauek ere deseroso sentitzen ziren. Beren mundu «naturalaren» suntsipenak ere beldurtzen zituen. Eta beren gudu jarraitu bazuten ere, askotan ez zituzten aprobeztatu nahi izaten beren klase-arterioaren gain lortutako garaipenak, tradizioa, *status quo*a, hezkuntza-maila altuagoa, eta autoritate naturaleko halako sentipen bat, haien alde baitzeuden.

Gauza hauek kontuan hartuta ahalegindu behar dugu ulertzeko Espartaren historia, zeina arrakasta handiz ahalegindu baitzen garapen horiek geldiarazten, eta Atenasena, demokraziaren buruzagiarena.

Gizarte itxiaren gainbehera ekarri zuen arrazoi ahaltsuena itsasoko komunikazioen eta merkataritzaren garapena izan zen, beharbada. Beste tribu batzuekiko harreman estuak instituzio tribalei begiratu ohi zaien premiazkotasun sentipenari azpia jan diezaiokie; eta badirudi merkaturak merkataritzako ekimena dela oraindik, tribalismoak agintzen duen gizarte batean bertan ere, ekimen eta independentzia indibiduala<sup>9</sup> nagusitu daitezkeen modu bakarretakoa. Bi jardura horiek, itsasketa eta merkataritza, Atenasen inperialismoaren ezaugarri nagusiak bilakatu ziren, K.a.ko V. mendean garatuz joan ahala. Eta, hain zuzen ere, guztiz garapen arriskutsutzat hartu zituzten oligarkek, Atenasko klase pribilegiatuetako, edo pribilegiatu izandakoetako, kideek. Garbi ikusi zuten Atenasen merkataritza, Atenasen merkantilismo monetarioa, haren itsasoko politika eta haren joera demokratikoak mugimendu beraren alderdi desberdinak zirela, eta ezin izango zela demokrazia menderatu gaitza erro-erroan jo ezean, eta itsasoko politika eta inperioa, biak suntsitu gabe. Baina Atenasen itsasoko politika haren portuetan oinarritzen zen, merkataritzagunea eta alderdi demokratikoaren gotorlekua zen Pireoan batez ere, eta, estrategikoki, Atenas gotortzen zuten harresiaren eta, geroago, Atenas Pireoko eta Faleroako portuekin lotzen zuten harresi luzeetan. Horregatik ikusten da mende bat baino gehiagoz inperioa, ontzidua,

portua eta harresiak gorrotatu egiten zituztela Atenasko alderdi oligarkikoei, demokraziaren sinbolo gisa, eta egunen batean suntsitu ahal izango zutela espero zuten haren indarraren iturburu gisa.

Bilakaera horren frogaraz asko Tuzididesen *Peeloponesoko gerraren historian*, edo, hobeto esanda, K.a.ko 431-421 bitartean eta 419-403 bitartean, Atenasko demokraziaren eta Espartako tribalismo oligarkikoaren artean izan ziren bi gerra handien historian aurki daitezke. Tuzididesen idazkiak irakurtzerakoan ez da ahaztu behar haren bihotza ez zegoela Atenasen, bera jaio zen hiriaren alde. Itxuraz behintzat gerra osoan zehar etsaiaren aldeko azpijokoan aritu ziren Atenasko talde oligarkikoetakoa izan ez bazen ere, alderdi oligarkikoko kidea zen, inolako zalantzarik gabe, eta ez zen izan ez Atenasko herriaren aldekoa, bera erbestera bidali zuen demos-aren aldekoa, ez haren politika inperialistaren aldekoa. (Honekin ez dut gutxietsi nahi Tuzidides, agian inoiz izan den historialaririk handiena izan zena. Baina jasotzen dituen gertaerak egiaztatzen nahi den guztia ahaleginduagatik, eta inpartzial izaten nahi den adina saiatuagatik, haren komentarioak eta iritzi moralak interpretazioa dira, ikuspuntu bat adierazten dute; eta horretan ez dugu zertan harekin bat etorri). Temistoklesek K.a.ko 482an, Peloponesoko gerra hasi baino mende erdi lehenago, egiten zuen politika deskribatzen duen pasarte bat ekarriko dugu lehendabizi: «Temistoklesek Pireoan falta zena eraikitzeko ere konbentzitu zituen atenastarrak (...). Atenastarrek itsasorantz jotzen zuten, inperio handi bat eraikitzeko aukera ona zutela iruditu zitzaion. Hura izan zen itsasoa beren mendeko eremua egin behar zutela esatera ausartu zen lehena (...)»<sup>10</sup>. Hogeita bost urte geroago «hasi ziren atenastarrak itsasoraino heltzen diren Horma Luzeak, Falerokoa eta Pireokoa, eraikitzen»<sup>11</sup>. Oraingo honetan, ordea, Peloponesoko gerra lehertu baino hogeita sei urte lehenago, alderdi oligarkikoak oso ongi zekien zer esan nahi zuten garapen berri haiek. Tuzididesek dioenez, traiziorik agerikoenaren aurrean ere ez zuten atzera egin. Oligarkekin gertatu ohi den bezala, klase-interesek gaina hartu zioten beren abertzaletasunari. Espartar oste etsai bat Atenasen iparraldean sartu eta bereak egiten hasi zenean izan zen aukera bat, eta Espartarekin beren herrialdearen kontra azpilanean jardutea erabaki zuten. Honela idazten du Tuzididesek: «Atenastar batzuk proposamenak egiten hasi zitzaizkien pribatuan (espartarrei), *demokrazia deuseztatu* eta Harresi Luzeak eraikitzea geldiaraziko zuten itxaropenez. Beste atenastar batzuek, berriz (...)

oligarkek demokraziaren kontra zuten asmoaren susmoa hartu zuten». Atenasko hiritar leialak espartarrei aurre egitera atera ziren, beraz, baina haiek menderatu zituzten. Badirudi, nolanahi ere, indarrak hiri barruan zeuden bosgarren ilarakoekin elkartzea eragozteko adina ahuldu zutela behintzat etsaia. Handik hilabete batzuetara Harresi Luzeak burututa zeuden; horrek esan nahi zuen demokrazia seguru egon zitekeela itsasoan nagusitasuna mantentzen zuen bitartean.

Gertakari honek argi erakusten du zein tirabiratsua zen Atenasen klaseen arteko egoera Peloponesoko gerra lehertu baino hogeita sei urte lehenago, eta gerra-garaian are okerragoa bihurtu zen egoera. Espartaren aldeko alderdi oligarkikoak zer-nolako metodoak erabiltzen zituen argitzeko ere balio du. Esan beharra dago, hala ere, Tuzididesek bidenabar baizik ez duela aipatzen traizioa, eta ez duela gaitzesten, nahiz eta beste leku batzuetan oso-oso gogor hitz egin klase-borrokaren eta alderdikieriaz. Ondoren aipatuko ditugun pasarteak, Korziran K.a.ko 427. urtean izan zen iraultzari buruzko gogoeta orokor baten moduan idatziak, oso interesgarriak dira, lehenik eta behin klaseen egoeraren erretratu bikaina direlako, eta, bigarrenik, ongi erakusten duelako nolako hitzak erabiltzen dituen Tuzididesek, Korzirako demokraten alderdian haien gisako joerak aurkitzen dituenean. (Haren inpartzialtasuna epaitu ahal izateko, kontuan hartu behar da gerra hasieran Atenasen aliatu demokratikoetako bat izan zela Korzira, eta oligarkek hasi zutela errebolta). Pasarte honetan ezin hobeto adierazten da, gainera, hondamen sozial orokor baten sentipena: «Heleniar mundu guztia, horrela esaterik badago, astindua izan zen nolabait –idazten du Tuzididesek–. Herri bakoitzean, alderdi demokratikoko eta alderdi oligarkikoko buruzagiak ahaleginak ari ziren egiten, batzuek atenastarrak ekartzeko, eta besteek lazedemondarrak (...). Alderdiaren lotura indartsuagoa zen odolaren lotura baino (...). Alderdi bakoitzeko buruzagiak izen engainagarriak erabiltzen zituen, batzuk gehiengoaren berdintasun konstituzionalaren alde zeudela esanez, besteek nobleziaren jakituria aldeztzen zutela; izatez, denek goraipatzen zuten interes publikoa, eta erabateko leialtasuna ziotela esaten zuten, jakina. Edozein bitartekoz baliatzen ziren bestea menderatzeko, eta krimenik izugarrienak egiten zituzten (...). Horrelaxe gertatu ziren edozertariko gaiztakeriak Heleniar munduan iraultzaren eraginez (...). Aurkakotasun zital bat zen nagusi alde guztietan. Ez zen ez behar bezain hitz tinkorik ez behar bezain zin beldurgarririk, etsaiak

baketzeko modukorik. Ezer segururik ez zela, horixe zen denek zuten konbentzimendu sendo bakarra»<sup>12</sup>.

Atenasko oligarkek Espartaren laguntza onartu eta Harresi Luzeen eraikitzea geldiarazteko ahalegin hori egiaz zenbaterainokoa izan zen, traiziozko jarrera hori, Aristotelesek mende bat geroago bere *Politika* idatzi zuenean, oraindik ere aldatu gabe zegoela konturatzen garenean baizik ezin kalibratu daiteke behar bezala. Hartan, izan ere, Aristotelesek dioenez, «orain boladan dagoen» zin bat aipatzen da: Honela dio zin horrek: «Hitz ematen dut herriaren etsaia egingo naizela, eta ahal dudan guztia egingo dudala aholku txarrak emateko!»<sup>13</sup>. Garbi dago, beraz, garai hau ezin daitekeela ongi ulertu, jarrera hori gogoratzen ez bada.

Tuzidides bera anti-demokrata zela esan dut gorago. Hori oso garbi geratzen da Atenasen inperioaz eta inperio hari Greziako beste estatu batzuek zioten gorrotoaz egiten duen deskribapenari begiratzen badiogu. Atenasek inperio horren gain zuen gobernua –dio Tuzididesek– tirania baino hoberik ez zela uste zen, eta Greziako tribu guztiek zuten haren beldurra. Peloponesoko gerra lehertu zen garaiko iritzi publikoa deskribatzen duenean, Espartaren kritika arin bat egiten du, baina oso kritika gogorra Atenasen inperioaz. «Jendearen begikotasuna lazedemondarrentzat zen gehienbat, Helade askatuko zutela aldarrikatzen zutelako batez ere. Mundu guztia, jendea eta hiriak, adoretu ageri ziren zerbaitetan laguntzeko (...), gehienak oso haserre zebiltzan atenastarrekin. Batzuk atenastarren uztarpetik askatzeko gogoz zebiltzan, besteak hark menderatuak izateko beldurrez»<sup>14</sup>. Guztiz interesgarria da jakitea Atenasen inperioaren iritzi hori bihurtu dela «Historiaren», hau da, historialari gehienek iritzi ofiziala, gutxi-asko. Filosofoei Platonen ikuspegitik askatzea asko kostatzen zaien bezala, halaxe historialariak ere seguru daude Tuzididesen iritziaz. Horren adibide gisa, aski da Meuer aipatzea (garai horri buruzko alemaniar autoritate nagusia), Tuzididesen hitzak errepikatu baizik ez baitu egiten, honela dioenean: Greziako jende ikasiaren sinpatiak (...) bizkarra ematen zion Atenasi»<sup>15</sup>.

Baieztapen horiek, ordea, ikuspegi antidemokratikoaren adierazpenak baizik ez dira. Tuzididesek jasotzen dituen gertaera askok –alderdi demokratikoko eta oligarkikoko buruzagien jarrerak deskribatzen dituen pasartea, lehenago aipatua, adibidez– garbi

erakusten dute Espartak ez zuela izen ona Greziako herrien artean, oligarken artean baizik; «ikasien» artean, Meyerrek hain dotore esaten duen bezala. Meyerrek berak ere aitortzen du «pentsaera demokratikoa zuten masak, hark garaitzea espero zuela leku askotan»<sup>16</sup>, Atenasek garaitzea, alegia; eta Tuzididesen kontaeran adibide asko aurkitzen dira demokraten eta zapalduen artean Atenasek zuen ospea erakusten dutenak. Nori axola zaizkio, ordea, masa eskolatu gabeak? Tuzididesek eta «eskolatuek» badiote Atenas tiranoa zela, Atenas tiranoa zen.

Oso interesgarria da ikustea nola Erroma inperio unibertsal bat sortzea lortu zuelako goraipatzen duten historialari berberak kondenatzen duten Atenas gauza hobe bat lortzen ahalegindu zelako. Atenasek huts egin zuen lekuan Erromak arrakasta izateak ez du esplikatzen jarrera hori. Ez baitute gaitzesten Atenas bere asmoa lortu ez zuelako, arrakasta izan zezakeelako posibilitatea bera gorrotatzen dutelako baizik. Atenas erruki gabeko demokrazia bat zen –uste dute–, ikasi gabekoek agintzen zutela han, ikasiak gorrotatzen eta zapaltzen zituztenek alegia, eta ikasiek, beren aldetik, haiek gorrotatzen zituztela. Iritzi horrek, ordea –Atenas demokratikoaren kulturazko intolerantziaren mitoak– ez ditu kontuan hartzen gertaera ezagunak eta, batez ere, ez du kontuan hartzen Atenasek garai jakin horretan izan zuen emankortasun espiritual harrigarria. Meyerrek berak ere aitortu beharra du emankortasun hori. «Atenasek hamarraldi horretan produzitu zuena –dio bere apaltasun ezagunaz– erraz aldera daiteke alemaniar literaturako hamarraldirik hoberenetako edozeinekin»<sup>17</sup>. Periklesek, garai horretan Atenasko buruzagi demokratikoa zenak, arrazoi handia zuen Atenas «Heladeren eskola» deitu zuenean.

Ez dut ontzat ematen, ez eta gutxiagorik ere, Atenasek bere inperioa eraikitzeko egin zuen guztia, bidegabeko erasoak (halakorik izan baldin bazen) edo basakeriak batez ere; eta ez dut ahazten Atenasko demokrazia esklabotzan oinarritzen zela oraindik ere<sup>18</sup>. Baina ulertu beharra dago, nire iritzian, eskusibotasun eta autarkia tribalista inperialismo moduren batez baizik ezin zitezkeela gainditu. Eta esan beharra dago Atenasek ezarri zituen neurri inperialista batzuk behintzat nahiko liberalak zirela. Oso adibide interesgarria da, adibidez, Atenasek K.a.ko 405. urtean Joniako bere aliatu Samos

uharteari eskaini zion tratua: «Samosko hiritarrak atenastarrak izatea hemendik aurrera; eta bi hiriak estatu bat bera izatea; eta samostarrak beren barne-arazoak nahi dituzten bezala antolatzea, eta beren legeak mantentzea»<sup>19</sup>. Beste adibide bat Atenasek bere inperioan zergak ezartzeko zuen moduak erakusten du. Asko esan izan da zerga edo legar horiez; hiri txikiagoak esplotatzeko modu lotsagabe eta tiraniko gisa deskribatu izan dira –guztiz bidegabeki, nire iritzian—. Zerga horiek zer esan nahi zuten neurtu nahi baldin badugu, ordainez Atenasko ontzidiak babesten zuen merkatuaren zenbatekoarekin alderatu beharko genuke, normala denez. Horretarako behar dugun informazioa Tuzididesek ematen digu; hark esaten duenez, atenastarrek K.a.ko 413an, «legarraren ordeztu, ehuneko 5eko zerga ezartzen zieten beren aliatuei, itsasoz inportatzen eta esportatzen ziren gauza guztien gainean; eta horrek irabazi gehiago ekarriko zietela uste zuten»<sup>20</sup>. Neurri hori, gerrako tentsio gogorraren mende hartua, hobe da, konparazioz, nik uste, erromatarrek zituzten zentralizazio-neurriak baino. Atenastarrek, zergak ezartzeko metodo horren bitartez, interes handia zuten aliatuen merkaturak garatzeko, eta baita beren inperioko kide zirenen ekimenean eta independentzian ere. Atenasen inperioa elkarren berdinak ziren herrien liga batetik sortu zen, jatorrian. Aldi batez Atenasek nagusitasuna izan bazuen ere, bertako hiritar batzuek publikoki kritikatu zuten bezala (ikus Aristofanesen *Lisistrata*, adibidez), oso litekeena dirudi merkataritza garatzeko zuen interesak halako konstituzio federal batera eraman zuela, denborarekin. Atenasen kasuan ez dugu ezer ezagutzen, behintzat, Erromak kulturazko ondasunak inperiotik hiri nagusira «aldatzeko» zuen ohiturarekin, arpilatzearekin, alegia, berdintzat eman daitekeenik. Eta plutokraziaren kontra zernahi esan, hobe da hori ezen ez lapur-gobernu bat<sup>21</sup>.

Atenasen inperialismoaren aldeko iritzia hau errazago mantentzen da Espartak kanpo-arazoak kudeatzeko zituen metodoekin alderatzen bada. Metodo horiek Espartaren politika guztia gidatzen zuen azken helburuak eragiten zituen, aldaketa oro eragotzi eta tribalismora itzultzeko ahaleginak, alegia. (Hori ezinezkoa da, aurrerago ikusiko dugun bezala. Behin errugabetasuna galdu denean, ezin daiteke berreskuratu, eta artifizialki mantendutako gizarte itxiak edo tribalismo eskolatu batek ezin du jatorrizkoaren berdina izan). Espartaren politikaren printzipioak hauek ziren: (1) Bere tribalismo

geldiarazia babestea; tribuaren tabuen zurruntasuna arriskuan jar zezaketen kanpotiko eragin guztiak uxatzea. (2) Anti-humanitarismoa: ideologia igualitarista, demokratiko eta indibidualista oro, batez ere, uxatzea. (3) Autarkia: merkataritzaren mende ez egotea. (4) Anti-unibertsalismoa edo partikularismoa: norbere tribuaren eta gainerakoen arteko desberdintasunari eustea; beheragokoekin ez nahastea. (5) Menderatzea: ingurukoak menderatu eta esklabo egitea. (6) Baina ez hedatzea gehiegi: «Hiriak bere batasuna galdu gabe haz daitekeen neurrian baizik ez du hazi behar»<sup>22</sup>, eta joera unibertsalistak sartzeko arriskua hartu gabe batez ere. Sei joera nagusi horiek totalitarismo modernoaren joerekin alderatzen baldin baditugu, oinarrian berdinderdinak direla ikusiko dugu, azkeneko puntuari dagokiona salbu. Desberdintasun hori adierazteko, esan daiteke totalitarismo modernoak joera inperialistak dituela, itxuraz. Baina inperialismo honek ez du tolerantziazko unibertsalismetik ezer ere, eta totalitarista modernoek mundu-mailako handinahiak beren asmoen kontra behartuak dira, nolabait esateko. Bi faktorek eragiten dute hori. Tirania orok bere existentzia estatua (edo herria) haren etsaietatik babestu beharraz justifikatzeko duen joera da lehenengoa; joera horrek, jakina, behin etsai zaharrak menderatu direnean, etsai berriak asmatzera edo sortzera behartzen du, nahitaez. Bigarrena programa totalitarioaren (2) eta (5) puntuak, elkarrekin oso loturik daudenak, gauzatzeko ahalegina da. Humanitarismoa, (2) puntuaren arabera nahitaez ezabatu beharrekoa, hain unibertsala bihurtu da, non mundu osoan gudukatu behar baita, etxean egiaz desagerrarazi nahi bada. Baina gure mundua hain txikia bihurtu zaigu, non elkarren bizilagunak baikara denak, eta, hala, (5) puntua beteko bada, jende guztia behar da menderatu eta esklabo bihurtu. Antzinako garaietan, ordea, ezer ezin zitzaien arriskugarriagorik iruditu Espartak bezala partikularismoa aldeztu zutenei, Atenasen inperialismoa baino, Greziako hirien komunitate bat, eta beharbada gizonaren inperio unibertsal bat bilakatzeko berez zuten joerarekin.

Orain arteko azterketa hau guztia laburbiltzeko, esan dezakegu Greziako tribalismoaren hondamenarekin hasi zen iraultza politiko eta espiritualak bosgarren mendean jo zuela gailurra, Peloponesoko gerra lehertzearekin batera. Une horretarako klase arteko gerra bortitz bat bilakatu zen, eta, aldi berean, Greziako bi hiri nagusien arteko gerra bihurtu.



## III

Baina nola esprika daiteke Tuzidides bezalako atenastar ospetsu asko erreakzioaren alde egotea, bilakaera berri hauen aurka? Klase-interesak ez dira behar besteko esplikazioa, nire iritzian; hain zuzen ere, nobleziako gazte aurrera-nahi asko alderdi demokratikoko kide eraginkor, ez beti fidagarri, bihurtu baziren ere, serioen eta talentu gehien zutenetako batzuek ez zioten amore eman haren erakarmenari. Badirudi zera izan zela kontu nagusia: gizarte irekia dagoeneko existitzen zen arren, eta praktikan balio berriak, berdintasunezko bizi-arauak garatzen hasiak ziren arren, bazela oraindik zerbait falta zena, «eskolatuentsat» batez ere. Gizarte irekiaren fede berria, hark izan lezakeen fede bakarra, humanitarismoa, finkatzen hasia zen, baina formulatu gabe zegoen oraindik. Gauzak zeuden bezala egonik, nekez begizatzen zen klase arteko gerra, demokratek oligarkiaren erreakzioari zioten beldurra, eta iraultza ahalegin gehiago izateko mehatxua besterik. Mugimendu horren kontrako erreakzioak gauza asko zituen, beraz, bere alde: tradizioa, behinolako bertuteen defentsa eta antzinako erlijioa. Joera hauek jende gehienaren sentimenduak erakartzen zituzten, eta joera hauen ospeak sortu zuen mugimenduak, espartarrek eta haien adiskide oligarkikoez beren asmoetarako baliatu baldin bazuten ere, gizon prestu asko ekarri zituen bertara, baita Atenasen ere. Mugimendu horren esloganetik —«Itzul gaitezen arbasoen egoerara» edo «Itzul gaitezen antzinako estatu aitatarrera»— dator «abertzale» terminoa<sup>1\*</sup>. Ez dago azpimarratu beharrik mugimendu «abertzale» honen aldekoen artean zabaldua zeuden sinesteak gisagabeki desitxuratu zituztela, demokraten kontra etsaiaren laguntza izango zutelakoan, beren hiria hari libratzeko atzera egin ez zuten oligarka haiek beraiek. Tuzidides izan zen «estatu aitatarraren» aldeko mugimendu horren buruzagi ezagunenetakoa bat<sup>23</sup>, eta seguru asko muturreko anti-demokraten traiziozko ekintzak sustengatu ez zituen arren, ezin izan zituen ezkutatu haien helburu nagusiaren alde zituen sinpatiak: aldakuntza sozialak geldiaraztea, eta Atenasko demokraziaren inperialismo unibertsalista eta haren boterearen tresnen eta sinboloen kontra —ontzidiaren, harresien eta merkataritzaren kontra— borroka egitea. (Platonen merkataritzari buruzko doktrinak kontuan hartuta, aipatzekoa da zenbateko beldurra

---

1\* Ingelesez «paternal» — «patriot»

eragiten zuen merkantilismoak. K.a.ko 404an Atenas garaitu ondoren, Lisandro, Espartako erregea gerrako harrapakin handi batekin itzuli zenean, Espartako «abertzaleak» hau da, «estatu aitatiarraren» aldeko mugimenduko kideak errearen inportazioa eragozten saiatu ziren; eta, azkenean onartu zuten arren, estatuarengana mugatu zen haren jabetza, eta heriotza-zigorra ezarri zen metal preziatuak zeuzkala harrapatutako hiritar ororentzat. Platonen *Legeetan* antzeko prozedurak aholkatzen dira<sup>24</sup>).

Mugimendu «abertzalea», partez bederen, bizimodu egonko-rragoetara, erlijiora, duintasunera, legera eta ordenara itzultzeko oroiminaren adierazpena baldin bazen ere, moralki usteldua zen bere baitan. Antzinako fedea galdua zen, eta, parte handi batean behintzat, erlijiozko sentimenduen esplotazio hipokrita eta, areago, ziniko bat zegoen haren lekuan<sup>25</sup>. Nihilismoa, Platonek Kaliklesen eta Trasimakoren erretratuetan hain ederki margotua, inon baldin bazegoen, «abertzale» gazteen artean zegoen, zeinek ez baitzuten atzera egiten alderdi demokratiko buruzagi bihurtzeko, aukerarik bazuten. Nihilismo horren erakusgarririk argiena Atenasi herio-kolpea ematen lagundu zuen buruzagi oligarkikoa izan zen: Kritias, Platonen osaba, Hogeita Hamar Tiranoen buruzagia, hain zuzen<sup>26</sup>.

Baina garai horretan, Tuzididesen belaunaldiaren garaian, fede berri bat sortu zen, arrazoian, askatasunean eta gizon guztien askatasunean eta anaitasunean sinesten zuen fede bat, izan daitekeen fede bakarra, gizarte irekiaren fedea.

#### IV

Gizadiaren historian iraultza-puntu erabakigarri bat markatzen duen belaunaldi hori Belaunaldi Handia deitu beharko litzateke, nire iritzian: Atenasen Peloponesoko berra baino lehentxeago eta gerragaraian bizi izan zen belaunaldia<sup>27</sup>. Baziren kontserbadore handiak haien artean, Sofokles edo Tuzidides, esate baterako. Baziren trantsizio-garai batekotzat har daitezkeenak, zalantzan zeudenak, Euripides bezala, edo eszeptikoak, Aristofanes, esate baterako. Baina han zen demokraziaren buruzagi handia ere, Perikles, legearen aurreko berdintasunaren eta indibidualismo politikoaren printzipioa formulatu zuena, eta Herodoto, Periklesen hirian, printzipio horiek goraiatzen zituen lan baten egile gisa ongietorria eta txalotua izan zena. Han ziren Protagoras, jaiotzaz

Abderakoa, Atenasen eragin handia izan zuena, eta Demokrito, haren aberkidea. Hauek formulatu zuten hizkuntzaren, ohituraren eta legearen giza instituzioak tabuen izaera magikokoak ez baina gizonak eginak direlako doktrina, naturalak ez baina konbentzionalak direlako, baina instituzio horien erantzukizuna gurea dela azpimarratuz, aldi berean. Han zen Gorgiasen eskola ere –Altzidas, Likofronte eta Antistenes–, esklabotzaren kontrako, protekzionismo arrazionalaren aldeko eta nazionalismoaren kontrako oinarritzko printzipioak garatu zituztenak, gizonen inperio unibertsalaren kredoa garatu zutenak, alegia. Eta han zen beharbada denetan handiena zena, Sokrates, giza arrazoian fedea izan behar dugula, baina aldi berean dogmatismoarekin kontuz ibili behar dugula irakatsi zuena; misologiatik<sup>28</sup>, teoriar eta arrazoian ez fidatzetik, eta jakituria idolotzat daukatenen jarrera magikotik urrundu egin behar dugula irakatsi zuena; beste era batera esateko, zientziaren espiritua kritika dela irakatsi zuena.

Periklesez ezer gutxi, eta Demokritoz batere ez, hitz egin dugunez, haien hitz batzuk aipatuko ditut, fede berriaren nondik norakoak adierazteko. Demokritorenak lehendabizi: «Ez beldurragatik, zuzentasunaren sentipenagatik baizik, behar dugu begiratu gaizkia egitetik (...). Bertutea beste gizonak errespetatzean oinarritzen da batez ere (...). Gizon bakoitza mundutxo bat da berez (...). Ahal dugun guztia egin behar dugu bidegabekeriak sufritu dituztenei laguntzeko (...). Ona izateak okerrik ez egitea esan nahi du; eta okerrik ez egin nahi izatea ere bai (...). Egintza onek axola diote, ez hitzek (...). Demokrazia batean pobre izatea hobe da, aristokraziak edo monarkiak ustez dakarren aberastasuna baino, askatasuna esklabotza baino hobe den bezalaxe (...). Gizon jakintsua herrialde guztietakoa da, arima handi baten aberria unibertso osoa baita». Hari zor zaio egiazko zientzialariari buruzko beste esaera hura ere: «Nahiago nuke kausazko lege bat bakarra aurkitu, Pertiako errege izan baino!»<sup>29</sup>.

Humanitarismoan eta unibertsalismoan jartzen duen enfasiari begiratzen bazaio, Demokritoren zati hauetako batzuk Platonen kontra zuzenduak direla ematen du, izatez lehenagokoak badira ere. Inpresio bera ematen du, baina askoz ere indar gehiagoz, *Errepublik*a idatzi baino gutxienez mende erdi lehenago Periklesek egindako hiletahitzaldi famatu hark. 6. kapituluari hitzaldi horretako bi esaldi aipatu ditut, igualitarismoaz hitz egitean<sup>30</sup>, baina beste pasarte osoago batzuk

ere ekar daitezke, haren espirituaren inpresio argiago bat emateko. «Gure sistema politikoa ez da lehiatzen beste leku batzuetan indarrean dauden instituzioekin. Ez diegu kopiatzen gure mugakideei, haientzat eredu izaten saiatzen baizik. Gure administrazioak gehiengoaren alde dihardu, eta ez gutxiengoaren alde: horregatik deitzen diogu demokrazia. Legeek justizia berdina banatzen diete guztiei, beren liskar pribatuatarako, baina horrek ez du esan nahi meritu-eskubideak kontuan hartzen ez direnik. Hiritar bat gailentzen denean, hari deitzen zaio zerbitzu publikorako, besteei baino lehenago, ez pribilegio gisa, merituen sari gisa baizik; eta pobretasuna ez da oztopoa (...). Gozatzen dugun askatasuna eguneroko bizitzara ere zabaltzen da; ez gabilta elkarren susmoz, eta ez gara auzotarra amorratzen aritzen, bere gisa ibili nahi badu (...). Baina askatasun horrek ez gaitu legegabe bihurtzen. Magistratuak eta legeak errespetatzen erakusten zaigu, eta ez ahazten zaurituak babestu egin behar direla. Eta beren berrespena zuzentasunaren sentimendu unibertsalean bermatzen den idatzitako gabeko legeak betetzen ere erakusten zaigu (...)».

«Gure hiriak ateak zabalik ditu mundu osora; ez dugu inoiz kanpora egozten atzerriar bat (...). Libre gara nahi dugun bezalaxe bizitzeko, baina beti prest gaude arrisku orori aurre egiteko (...). Maite dugu edertasuna, apetei amore eman gabe, eta gure adimena hobetzen ahalegintzen bagara ere, horrek ez digu ahultzen kemena (...). Norbere pobretasuna aitortzea ez da lotsagarria gure artean; baina, hori bai, lotsagarritzat daukagu hartatik ihes egiteko ahaleginik ez egitea. Atenasko hiritarrak ez ditu ahazten arazo publikoak bere negozio pribatuak zaintzeko (...). Estatuaz arduratzen ez direnak ez ditugu kaltegabetzat hartzen, baliogabetzat baizik; eta, *politika bat sortzeko gai direnak oso gutxi diren arren, denok gara hura epaitzeko gai*. Eztabaida ez zaigu iruditzen ekintza politikoaren bidean behaztopa bat denik, zuhurtasunez jokatzeko ezinbesteko aurrekaria baizik (...). Zoriona askatasunaren fruitua dela sinesten dugu, eta askatasuna ausardiaren fruitua, eta ez dugu atzera egiten gerrako arriskuen aurrean (...). Laburtuz, bada, nik diot Atenas Heladeren eskola dela, eta Atenasko gizabanako guztia edozertara egokitze gaitasun on bat, ustekabeetarako prestasuna eta bere buruan konfiantza izateko moduan hazten da»<sup>31</sup>.

Hitz horiek ez dira Atenasen gorazarre soil bat; Belaunaldi Handiaren egiazko espiritua adierazten dute. Indibidualismo igualitario

baten programa politikoa, demokrazia «herriak gobernatu behar duelako» printzipio esanahirik gabea ez dela agortu behar, baizik eta arrazoiaren fedean eta humanitarismoan oinarritua izan behar duela ongi ulertu duen demokrata baten programa politikoa adierazten dute. Egiazko abertzaletasun baten, bere eginkizuntzat beste hirientzat eredu izatea hartu zuen hiri baten harrotasunaren adierazpena da, aldi berean; eta Heladearen eskola ez ezik, dakigun bezala, gizadi osoaren eskola bilakatu zen, joandako mendeetarako, oraingo eta etorkizunekoetarako.

Periklesen hitzaldia ez da programa bat soilik, areago da. Defentsa bat ere bada, eta eraso bat ere bai, beharbada. Platonen kontrako eraso baten usaina du, lehen iradoki dudan bezala. Zalantzarik ez dago, izan ere, Espartako tribalismo mantenduaraziaren kontra ez ezik, bere hiriko bertako eraztun edo «kate-maila» totalitarioaren kontra ere bazihoala; aitatiar estatuaren aldeko mugimenduaren kontra, Atenasko «Lakoniaren adiskideen elkartearen» kontra, Th. Gomperz-ek 1902an deitu zituen bezala<sup>32</sup>). Hitzaldi hau da horrelako mugimendu baten kontra egin den lehenengo aldarrikapena<sup>33</sup>, eta inoiz egin den aldarrikapenik sutuena, agian. Haren garrantzia ongi sumatu zuen Platonek, eta mende erdi geroago Periklesen hitzaldi haren karikatura egiten du *Errepublikan*<sup>34</sup> demokraziari erasotzen dion pasarteetan eta baita beste parodia nabarmen hartan ere, *Menexeno edo Hileta-hitzaldia*<sup>35</sup> deitzen den elkarrizketan. Baina Periklesek eraso zien Lakoniako lagunek Platonek baino askoz ere lehenago hartu zuten mendekua. Periklesen hitzaldia baino bospasei urte geroago, panfleto bat argitaratu zen, *Atenasko konstituzioaz*<sup>36</sup>, idazle ezezagun batena (Kritias, seguru asko) gaur «Oligarka Zaharra» deitu ohi dena. Panfleto asmotsu hura, teoria politikozko trataturik zaharrena, gidari intelektualek gizadia abandonatzen duten monumenturik zaharrena da, agian, aldi berean. Atenasen kontrako erruki gabeko eraso bat da, Atenasko bururik hoberenetako batek idatzia, zalantzarik gabe. Panfleto haren ideia nagusia, gero Tuzididesentzat eta Platonentzat fedeko egia bilakatu zena, itsas inperialismoaren eta demokraziaren arteko lotura estua da. Eta bi munduren arteko<sup>37</sup>, demokraziaren eta oligarkiaren bi munduen arteko liskarrean konponbiderik ezin daitekeela izan frogatzen ahalegintzen da; errukirik gabeko bortxak, neurri zorrotzek, kanpoko aliatuen parte-hartzea, (Espartarena) ere barne, baizik ezin bota zezaketela askatasunaren gobernu erlijiogabea. Panfleto ohargarri hau

lehenengoa izango zen gaur egun arte, agerian edo hitz-erdika, gutxi-asko gai bera errepikatuz joan den filosofia politikozko lan-zerrenda ia mugagabe batean. Gizadiari berak sortu beharreko etorkizun ezezagun baterako bide zailan lagundu nahi ezta eta lagundu ezinik, iraganera itzularazi nahi izan zuten «eskolatueta» batzuek. Bide berri batean zehar gidatzeko gai ez zirelarik, *askatasunaren kontrako etengabeko errebolta* baten buruzagi bilakatzen baizik ez zuten jakin. Hala, bada, guztiz beharrezkoa bihurtu zitzairen beren gailentasuna finkatzea, horretarako igualitarismoaren kontra borrokatuz, misantropoak eta misologoak zirenez (Sokratesen hitzak erabiltzeko); gizonengan, giza arrazoian eta askatasunean uste ona izateak inspiratzen duen eskuzabaltasun soil eta arrunt hori sentitzeko ezgauza zirenez. Iritzi honek oso gogorra dirudien arren, beldur naiz ez ote den zuzena, Belaunaldi Handiaren ondoren, eta batez ere Sokratesen ondoren, etorri ziren askatasunaren kontrako erreboltaren buruzagi intelektualez mintzatzen bagara. Saia gaitezke intelektual horiek gure interpretazio historiko honen argitan aztertzen.

Filosofiaren beraren goraldia ere interpreta daiteke, nire iritzian, gizarte itxiaren eta haren sineste magikoen gainbeherari emandako erantzun gisa. Galdutako fede magikoa fede arrazional batez ordezkatzeko ahalegin bat da; teoria bat edo mito bat transmititzeko tradizioa aldatu eta tradizio berri bat sortzen du: teoriak eta mitoak zalantzan jarri eta teoria eta mito horiek kritikoki aztertzeko tradizioa<sup>38</sup>. (Asko esan nahi du ahalegin hori kideek galdutako batasun-sentipena erlijio mistiko berri batez ordezkatu nahi duten sekta orfikoaren zabalkundearekin batera gertatzeak). Lehen filosofoak, hiru joniar handiak eta Pitagoras, ez ziren ohartzen, seguru asko, zein eragingarri ari ziren erantzuten. Gizarte-iraultza baten ordezkariak eta oharkabeko aurkariak ziren aldi berean. Eskolak, sektak edo ordenak, hau da, elkarrekin bizi ziren eta funtzio komunak zituzten gizarte-instituzioak edo, hobeto esanda, tribu idealizatu baten bizimodu eta funtzioen ereduaren arabera moldatutako talde konkretuak sortu izanak argi frogatzen du erreformatzaileak zirela gizartearen eremuan, eta premia sozial batzuei erantzuten ari zirela, horrenbestez. Premiei horiei eta noraezean zebiltzalako sentsazioari, Hesiodok bezala, patuaren eta gainbeheraren mito historizista bat<sup>39</sup> asmatuz erantzun orde, kritikaren eta analisiaren tradizio bat eta, horiekin batera, arrazionalki pentsatzeko artea asmatuz erantzutea da,

hain zuzen, gure zibilizazioaren hasieran aurkitzen ditugun gertaera esplikaezin horietako bat. Baina arrazionalista hauek ere, emozionalki erreakzionatu zuten, neurri handi batean, tribalismoaren batasunaren galaren aurrean. Beren noraezeko sentipena, gure zibilizazio indibidualista sortzera zihoan garapen-tentsio bat, adierazten du haien arrazoitzeko jarduerak. Tentsio horren adierazpenik zaharrenetako batek Anaximandro<sup>40</sup> joniar filosofoetan bigarrenarengan du jatorria. Existentzia indibiduala *hubris* zen harentzat, bidegabekeria donge bat, usurpaziozko egikera zital bat, norbanakoek harengatik sufritu eta penitentzia egin behar dutena. Gizarte-iraultzaren eta klase-borrokaaren kontzientzia izan zuen lehena Heraklito izan zen. Liburu honetako bigarren kapituluaren deskribatu dugu nola arrazionalizatu zuen noraezeko sentipen hori lehenengo ideologia antidemokratikoa eta aldakuntzaren eta patuaren lehenengo filosofia historizista garatuz. Heraklito izan zen jakinaren gainean gizarte irekiaren etsaia izan zen lehena.

Hasierako pentsalari hauek tentsio tragiko eta etsi baten mende moldatzen ziren, ahal zuten bezala<sup>41</sup>. Xenofanes<sup>42</sup> monoteista izan zen, beharbada, salbuespen bakarra, kemen handiz eraman baitzuen bere karga. Ezin diegu haiei gizartearen bilakabide berrien kontrako aiherkundearen errua egotzi haien ondorengoei egotzi diezaiekegun bezala, neurri bateraino behintzat. Gizarte irekiaren fede berria, gizonarenganako fedea, justizia igualitarioarenganako eta giza arrazoimenarenganako fedea itxuratzen hasiak ziren ordurako, beharbada, baina zehazki formulatu gabe zeuden oraindik.

## V

Sokratesek egingo zuen ekarpenik handiena fede horretarako, eta fede horrengatik hilko zen. Sokrates ez zen Atenasko demokraziako lider bat, Perikles bezala, edo gizarte irekiaren teorialari bat, Protagoras bezala. Bestela baizik, Atenasen eta haren instituzio demokratikoen kritikatzailer bat zen, eta horretan bai, baliteke gizarte irekiaren kontrako erreakzioaren buruzagietako batzuen azaleko antz pixka bat izatea. Baina demokrazia eta demokraziaren instituzioak kritikatzeko dituen batek ez du zertan haien etsai izanik, nahiz eta bai kritikatzeko dituen demokratek, bai demokratikoen aldean izan litekeen edozein banaketatik probetxua ateratzea espero duten totalitarieok, denek izan

halakotzat hartzeko joera. Oinarri-oinarrizko desberdintasuna dago demokrata batek edo totalitario batek demokrazia kritikatzeko dituzten moduen artean. Sokratesen kritika demokratikoa zen, demokraziaren egiazko bizitza den motakoa, hain zuzen. (Demokraziaren kritika adiskidetsua eta etsaia bereizten ez dakiten demokratak berak espiritu totalitarioz kutsatuta daude. Totalitarismoak, jakina, ezin du inolako kritikarik kritika adiskidetsutzat hartu, zeren halako autoritate baten kritikarik ñimiñoenak ere autoritateari berari erronka egiten baitio nahitaez).

Lehen ere aipatu ditugu Sokratesen irakaskuntzaren alderdi batzuk: haren intelektualismoa, hau da, giza arrazoia komunikazio-bide unibertsaltzat daukan haren teoria igualitarioa; zintzotasun intelektualean eta autokritikan jartzen duen enfasia; haren justiziaren teoria igualitarioa, eta inori bidegabekeriak egitea baino bidegabekerien biktima izatea hobe delako doktrina. Azkeneko doktrina honek lagun diezaguke, nik uste, haren irakaskuntzaren funtsa, haren indibidualismoaren kredoa, gizabanakoa berez helburu bat delako sinestea, ulertzeko.

Gizarte itxia eta, harekin batera, tribua guztia zelako eta norbanakoa ezer ez zelako kredoa, eroria zen ordurako. Ekimen indibiduala eta norbere berrespena lortuak ziren. Bazagoen interesa gizabanakoaz, gizabanako gisa eta ez tribuko heroi edo salbatzaile gisa soilik<sup>43</sup>. Baina bere interesen erdi-erdian gizona jartzen duen filosofia bat Protagorasekin baizik ez zen hasi. Eta gure bizitza guztian beste gizabanakoak baino garrantzia handiagorik duen gauzarik ez delako sinestea, gizonei beste gizonak eta nork bere burua errespetatzeko deia, badirudi Sokratesi zor zaizkiola.

Burnetek nabarmendu du<sup>44</sup> Sokratesek sortu zuela *arima* kontzeptua, gure zibilizazioan sekulako eragina izan duen kontzeptua, hain zuzen. Egia puska handia dago oharpen horretan, nik uste; baina iruditzen zait oharpenaren formulazioa nahasgarria izan litekeela, «arima» terminoa erabiltzea, batez ere; zeren badirudi Sokrates ahal zuen bezain urruti mantendu zela teoria metafisikoetatik. Haren deia dei moral bat da, eta haren indibidualtasunaren teoria (edo «arimarena», hitz hori erabiltzea nahiago bada) doktrina morala da, nik uste, eta ez metafisikoa. Norbere buruaz betea izatearen eta auto-atseginaren kontra borrokan ari zen, beti bezala, doktrina horren laguntzaz. Indibidualismoa tribalismoaren deuseztatzea izan zedila ez



ezik, norbanakoak bere askapena merezi zuela froga zezala eskatzen zuen. Horregatik azpimarratu zuen hainbeste aldiz gizona ez dela haragi puska soil bat, gorputz bat soilik. Hori baino gehiago dago gizonarengan, jainkozko txinparta, arrazoia; eta egiaren, ontasunaren maitasuna, edertasunaren eta ongiaren maitasuna. Horri esker merezi du bizitzea giza bizitzak. Baina «gorputz» bat soilik ez banaiz, zer naiz, orduan? Adimena zara, lehendabizi, erantzuten zuen Sokratesek. Zure arrazoimenak egiten zaitu gizaki; hark ematen dizu aukera desira eta nahikunde sorta huts bat baino gehiago izateko; hark egiten zaitu zeure baitan aski zaren norbanako, eta hark ematen dizu eskubidea zeurez helburu bat zarela aldarrikatzeko. Sokratesen esaera hura, «zaindu zure arima» *intelektualki* zintzo izateko dei bat da, «ezagutu zeure burua» esaera gure muga intelektualak gogoratzeko erabiltzen den bezalaxe.

Gauza horiek dira garrantzia dutenak, esaten zuen Sokratesek behin eta berriro. Eta demokraziari eta politikari demokratikoei kritikatzeko ziena gauza horiez behar bezala ez ohartzea zen. Arrazoi handiz kritikatzeko zituen zintzotasun intelektualik ez zutelako, eta botere-politikarekin obsesionatuta zeudelako<sup>45</sup>. Arazo politikoaren giza alderdian jartzen zuen enfasia jarrita, ezin izan zuen interes handirik hartu instituzioen erreforman. Gizarte irekiaren berehalako alderdian, alderdi pertsonalean, zegoen interesatuta. Oker zebilen bere burua politikotzat zeukanean; Sokrates irakaslea zen.

Baina Sokrates, funtsean, gizarte irekiaren aldezerik sutuena eta demokraziaren adiskidea baldin bazen, zergatik nahasten zen anti-demokratekin? –galdetu daiteke–. Zeren badakigu haren lagunen artean zeudela ez bakarrik Altzibiades, une jakin batean Espartaren alde jarri zena, baizik eta baita Platonen bi osaba ere: Kritias, geroago Hogeita hamar Tiranoen buruzagi errukigabea izango zena, eta Karmides, haren ondoko izango zena.

Erantzun bat baino gehiago du galdera honek. Lehenik eta behin, Platonek esanda dakigu, herriaren balakari hipokriten, batez ere demokrata bezala azaldu baina herria beren botere-nahia betetzeko tresna bezala baizik erabiltzen ez zuten aristokrata gazteen norberekoieria eta botere-nahia<sup>46</sup> agerian jartzeko asmoz egin zuela Sokratesek, partez behintzat, bere garaiko politikari demokratikoen kontrako eraso hori. Jokaera horrek demokraziaren etsai batzuen sinpatia erakarri zion, alde batetik; beste aldetik, era hartako aristokrata

handi-nahiekin harremanetan jarri zuen. Eta hemen beste kontu bat hartu behar dugu gogoan. Sokrates moralista eta indibidualista ez zen gizon horiei erasotzera soil-soilik mugatuko. Bestela baizik, haiez egiaz interesatuko zen, eta nekez abandonatuko zituen haiek konbertitzeko ahalegin serio bat egin gabe. Horrelako ahaleginen aipamen asko daude Platonen elkarrizketetan. Baditugu arrazoiak –eta hemen hirugarren gogoetan sartzen gara– uste izateko ezen Sokrates, irakasle-politikaria, bere bidetik kanpora ere atera zela gizon gazteak erakarri eta haiengan itzala izateko, konbertitzeko egokiak iruditzen zitzaizkionean eta egunen batean beren hirian ardurazko karguak izan zitzaaketela uste zuenean batez ere. Adibide nabarmenena Altzibiades da, jakina, bere haurtzarotik bertatik Atenasko inperioaren etorkizuneko buruzagi handia izateko aukeratua. Eta Kritiasen distirak, aurrera-nahiak eta ausardiak Altzibiadesen duin izan zitekeen aurkari bakanetako bat bihurtu zuten. (Kritias, izan ere, Altzibiadesekin elkarlanean aritu zen aldi batez, baina haren etsai bihurtu zen gero. Ez da ezinezkoa, ezta gutxiagorik ere, aldi bateko elkarlan hori Sokratesen eraginagatik gertatu izatea). Platonen beraren hasierako eta geroagoko politika-asmoez dakigunagatik, litekeena eta gehiago da Sokratesekin zituen harremanak ere era hartakoak izatea<sup>47</sup>. Sokrates, gizarte irekiaren aldeko espiritu gidarietako bat bazen ere, ez zen alderdiko gizona. Bere lanak bere hiriarentzat onura ekar zezakeen edozein zirkulutan lan egingo zukeen. Eta etorkizun handiko gazte batez interesa hartzen bazuen, ez zuten atzeratuko hark familiatzat oligarkiarekin izan zitzakeen loturek. Baina lotura horiek ekarriko zioten heriotza. Gerra handia galdu zelarik, demokraziari traizio egin eta Atenasen erortzea probokatzeko etsaiarekin konspiratu zuten gizonen irakasle izana salatu zioten.

Peloponesoko gerraren eta Atenasen erorikoaren historia, Atenasen desegigoa, sistema demokratikoaren ahultasun moralaren azken froga gisa agertzen den era batean kontatzen zaigu oraindik ere askotan, Tuzididesen autoritatearen eraginez. Baina ikuspegi hori desitxuratze alderdikoi bat baizik ez da, eta oso bestelako historia kontatzen dute ongi ezagutzen diren gertaerek. Espartarekin etengabe konspiratzen aritu ziren oligarka traidoreei dagokie gerra galtzearen erantzukizun nagusia. Oligarka horien artean nabarmenak dira Sokratesen ikasle izandako hiru: Altzibiades, Kritias eta Karmides. K.a.ko 404an Atenas erori ondoren, azkeneko biak Hogeita Hamar

Tiranoen buruzagiak izan ziren: Espartaren babespeko txotxongilobernua baizik ez zena. Atenasen galera eta harresiaren eraistea K.a.ko 431n hasitako gerra handiaren emaitza gisa aurkezten dira askotan. Baina aurkezteko modu horretantxe datza, hain zuzen, desitxuratzetik handiena; zeren demokratek borrokan jarraitu baitzuten. Hasieran gutxi izanagatik ere, Trisabulo eta Anitoren gidaritzapean Atenasen askapena prestatu zuten; bien bitartean, Kritias hiritar pilak ari zen hiltzen hirian; haren izumenezko erreinuak iraun zituen zortzi hilabeteetan hildako hiritarren zerrenda «gerrako azkeneko hamar urteetan peloponesotarrek hildako atenastarrena baino ia handiagoa»<sup>48</sup> izan zen. Baina zortzi hilabeteren buruan (K.a.ko 403an) Kritias eta espartar garnizioa menderatu egin zituzten demokratek; demokratak Pireoan kokatu ziren; eta Platonen bi osabek guduan galdu zuten bizitza. Haien jarraitzaile oligarkikoek une batez izumenaren erreinua mantendu zuten Atenasko hirian bertan, baina haren indarrak nahasmenduzko eta barreiamenduzko egoera batean aurkitzen ziren. Gobernatzeko ezgauza zirela frogaturik, azkenean alde batera baztertu zituzten beren babesle espartarrek, eta hauek hitzarmen bat sinatu zuten demokratekin. Bakeak demokrazia berrezarri zuen Atenasen. Horrela, bada, gobernu modu demokratikoak indartsuagoa zela frogatu zuen, probarik larrienetan ere, eta etsaiak berak ere demokrazia menderaezina zela pentsatzen hasi ziren. (Bederatzi urte geroago, Knidoko gudua ondoan, atenastarrek beren harresiak berriro eraiki ahal izan zituzten. Demokraziaren menderakuntza izana garaipen bihurtu zen).

Demokraziak legezko egoera normala berrezarri bezain laster<sup>49</sup>, auzi bat hasi zen Sokratesen kontra. Karguak nahiko argiak ziren; estatuaren etsairik makurren, Alkibiades, Kritias eta Karmidesen, irakasle izana zen salakuntza. Nolanahi ere, eragozpen batzuk izan ziren salatzaileentzat, amnistia izan baitzen demokrazia berrezarri baino lehen egindako krimen politiko guztientzat. Karguak ezin zitezkeen argi eta garbi gai nabarmen horiei buruzkoak izan. Eta salatzaileek seguru asko ez zuten nahi Sokrates zigortzea batez ere iraganeko zoritxarreko gertaera politikoengatik, zeren, ongi zekitenez, Sokratesen gogoz kontra gertatuak baitziren gertaera haiek; Sokratesi irakasten jarraitzen ez uztea zen, seguruago, helburua, zeren, izandako ondorioen arabera, estatuaren kontrako arriskua zela zela iruditu behar baitzitzairen nahitaez. Arrazoi horiengatik guztiengatik, halako kargu lauso eta ia esanahi-gabe bat egin

zitzaion: Sokratesek gazteria galbideratzen zuela, fedegabea zela, eta estatuan erlijio-praktika berriak sartzen saiatu zela. (Azkeneko bi salakuntza hauek nabarmen adierazten zuten, trakets samar bazen ere, etikaren eta erlijioaren alorrean Sokrates iraultzaile bat zelako sentipena). Amnistiak ez zuen «galbideratutako gazteak» zein ziren zehazkiago adierazteko aukerarik ematen, baina denek zekiten, jakin, zeini buruz ari ziren<sup>50</sup>. Sokratesek behin baino gehiagotan nabarmendu zuen, bere defentsan, ez zuela inolako sinpatiarik Hogeita Hamarren politikarenganako, eta bizia arriskatu eta guzti egin zuela, haien krimenetako batean bera tarteaz sartu nahi izan zutelarik, uko egin zuelako. Eta epaimahaiari gogorarazi zion bere lagunik hurbilenekoen eta jarraitzaileak sutsuenen artean bazela demokrata sutsu bat behintzat, Kerefonte, Hogeita Hamarren kontra borrokan aritua (eta, itxura denez, borroka horretan hila)<sup>51</sup>.

Gaur egun gauza onartutzat ematen da Anitok, auzi hura bultzatu zuen buruzagi demokratikoak, ez zuela Sokrates martiri bat bihurtu nahi. Erbesteratzea zen asmoa. Baina Sokratesek bere printzipioetan amore eman nahi ez izanak hondatu zuen plan hori. Hiltzea nahi zuenik, edo martiriaren papera jokatzeko gustatzen zitzaionik ez dut uste<sup>52</sup>. Berak zuzentzat zeukanaren alde, eta bere bizitza guztiko lanaren alde borrokatu zen, besterik gabe. Inoiz ez zen ahalegindu demokraziari azpizana egiten. Izatez, hark behar zuen fedea ematen ahalegindu zen. Hori izan zen Sokratesen bizitza osoko lana. Lan hori mehatxu larriaren mende zegoen, haren iritzian. Bere behinolako kideen traizioak bera arras mindu zuen modu batean agerrarazi zuten bai bera bai bere lana. Litekeena da eskertu izana ere bere hiriarri zion leialtasuna mugagabea zela frogatzeko aukera ematen zion auzi hartara eramana izana.

Sokratesek oso zehazki azaldu zuen jarrera hori, ihes egiteko aukera eman ziotenean. Aukera aprobetxatu eta erbesteratua bihurtu izan balitz, demokraziaren etsaitzat hartuko zukeen jende guztiak. Horregatik, geratu egin zen, eta bere arrazoiak eman zituen. Azalpen hori, haren testamentua, Platonen *Kritonen*<sup>53</sup> aurki daiteke. Oso sinplea da. Alde egiten badut, dio Sokratesek, estatuaren legeak hausten ditut. Horrela jokatzeko lege horien kontra jarriko ninduke, eta nire desleialtasuna frogatuko luke. Nik ez diot kalterik egin nahi estatuari. Hemen geratuz baizik ezin dezaket frogatu, zalantzarik gabe, estatuari, bere lege demokratikoekin, diodan leialtasuna, eta hala, haren etsaia

inoiz ez naizela izan frogatu. Nire leialtasunaren froga hoberik ez da haren alde hiltzeko dudan erabakia baino.

Sokratesen heriotza da bere zintzotasunaren azken froga. Bere ausardiak, bere bakuntasunak, bere apaltasunak, neurrizkotasunak, umoreak ez zioten huts egin. «Jainkoak hiri honi jarri dion ezpara bezalakoa naiz ni –zioen bere *Sokratesen defentsan*– eta egun osoan eta leku guztietan, hementxe nago ni, beti ziztaka, beti jendea esnatzen eta erantzukiak egiten. Ez duzue erraz aurkituko ni bezalako beste bat, eta horrexegatik, aska nazazuen aholkatzen dizuet (...). Anitok aholkatzen dizuen bezala jotzen banauzue, eta zalapartan hiltzera kondenatzen banauzue, iratzarririk jarraitu beharko duzue zuen bizitza guztia, Jainkoak beste ezpararen bat bidaltzen ez badizue behintzat»<sup>54</sup>. Honela Sokratesek frogatzen zuen patuagatik eta ospeagatik edo horrelako bestelako gauza handi batzuegatik ez ezik, askatasunagatik eta pentsamendu kritikoagatik ere, eta norbere garrantziaren sentipenarekin edo sentimentalismoarekin zerikusirik ez duen norbere buruaren errespetuagatik ere hil daitekeela gizona.

## VI

Sokratesek ondorengo bat baizik ez zuen izan, egiaz merezi zuena, Antistenes bere lagun zaharra, Belaunaldi Handiko azkenekoa. Platonek, haren dohain gehieneko ikasleak, berehala frogatuko zuen bera zela leialtasunik gutxiena ziona. Traizioa egin zion Sokratesi, bere osabek egin zioten bezala. Haiek, izan ere, traizio eginez gainera, beren terrorismo-ekintzetan nahastu nahi izan zuten, baina ez zuten lortu, hark uko egin zielako. Platonen gizarte pausatuaren teoria eraikitzeko bere ahalegin handian sarrarazi nahi izan zuen; eta oraingo honetan ez zuen arazorik izan arrakasta izateko, Sokrates hilda zegoen-eta.

Badakit, jakina, iritzi gogorregia iruditut dakiekeela hau, baita Platoni dagokionez kritikoak direnei ere<sup>55</sup>. Baina *Sokratesen defentsa* eta *Kriton* Sokratesen azken nahiaren adierazpentzat hartzen baditugu, eta haren zahartzaroko testamentuok Platonen testamentuarekin, *Legeekin*, alderatzen baditugu, orduan zaila da bestelako iritzirik izatea. Sokrates kondenatu egin zuten, baina auzitara eraman zutenek lortu nahi zutena ez zen hura hiltzea. Platonen *Legeek* erremediatzen dute asmo-falta hori. Hartan, izan ere, Platonek hoztasun eta kontu handiz lantzen du inkisizioaren teoria. Pentsamendu librea, instituzio

politikoen kritika, gazteei ideia berriak irakastea, erlijio-praktika edota are iritzi berriak sartzen ahalegintzea ere, heriotza-zigorrez zigortzeko krimenak dira denak. Platonen estatuan, Platoni ez zioteten inoiz ere emango bere burua publikoki defenditzeko aukerarik; alderantziz baizik, Gaueko Kontseilu sekretuaren eskutan jarriko zuketena, haren arima gaixotua «tratatzeko», eta zigortzeko, azkenean.

Ezin dut zalantzarik izan Platonen traizioaz, eta ezta Sokrates *Errepublikako* solaskide nagusi gisa erabiltzea izan zela ere hura nahasteko modurik arrakastatsuenak. Ahalegin hori jakinaren gainean eginga zen ala ez, beste kontu bat da.

Platon ulertzeko, bere garaiko egoera osoa hartu behar dugu kontuan. Peloponesoko gerraren ondoren, inoiz baino biziroago sentitzen zen zibilizazioaren tentsioa. Oligarkiaren esperantza zabarrak bizirik zeuden oraindik, eta Atenasen menderakuntzak bizitu baizik ez zituen egin. Klase-borrokak jarraitu egin zuen. Baina Kritiasen, Oligarka Zaharraren programa betez, demokrazia desegiteko egindako saioak porrot eginga zuen. Ez zuen porrot egin erabakitasun-faltagatik; bortxaren erabilerarik errukigabeenak ere porrot egin zuen, Esparta garailearengandik hartzen zuten laguntza handiarekin, zirkunstantziak oso aldekoak bazituzten ere. Programa goitik behera berriro berregin behar zela sentitu zuen Platonek. Hogeita Hamarrak hiritarren justiziazko zentzuari eraso egin ziotelako izan ziren menderatuak botere politikoaren eremuan, parte handi batean behintzat. Desegigoa desegigo moral bat izan zen batez ere. Belaunaldi Handiaren fedea indarra bazuela frogatu zuen horrela. Hogeita Hamarrek ez zuten horrelakorik eskaintzeko; nihilistak ziren, moralari zegokionez. Oligarka Zaharraren programa ezin zen berriro piztu –sentitzen zuen Platonek– fede berri batean oinarritzen ez bazen, tribalismoaren balio zaharrak, gizarte irekiaren balioen aurrez aurre, berresten zituen konbentzimendu baten gainean oinarritzen ez bazen. *Justizia desberdintasuna dela erakutsi behar zaie gizonei*, eta tribua, kolektiboa, norbanakoaren gaintik dagoela<sup>56</sup>. Baina, Sokratesen fedea aurrez aurre erasotzeko indartsuegia zenez, fede hura gizarte itxiaren fede gisa berrinterpretatzera beharturik aurkitu zen Platon. Gauza zaila zen, baina ez zen ezinezkoa. Sokrates ez al zuen bada demokraziak hil? Ez al zituen galdu demokraziak haren gain izan zitzakeen eskubide guztiak? Ez al zuen, bada, Sokratesek beti

kritikatu izan jendetza anonimoa eta haren buruzagiak, jakituriarik ez zutelako? Beste alde batetik, ez zen hain zaila ere Sokratesen interpretazio berri bat ematea, jende «ikasiaren» gobernua, filosofo eskolatuen gobernua aholkatu izan balu bezala. Interpretatzeko modu horretan are gogoberotuago aurkitu zen Platon, aurkitu zuenean antzinako kredo pitagorikoan ere aholkatzen zela gobernu mota hori; eta are gehiago, Arkitas Tarentokoaren berri jakin zuenean, pitagoratar jakitsu eta arrakasta handiko gobernaria bera. Hantxe zegoen, bada, igarkizunaren irtenbidea. Ez al zituen Sokratesek berak bultzatu bere ikasleak politikan parte hartzera? Ez al zuen horrek esan nahi argituak, jakitsuak nahi zituela gobernurako? Nolako alde Atenasko jendaila-gobernuaren arrunkeariaren eta Arkitas baten duintasunaren artean! Zalantzarik ez zegoen Sokrates, konstituzioaren arazoari inoiz irtenbiderik eman ez ziona, ados egongo zela, bere adimenean, pitagorismoarekin.

Horrela aurkitu zuen, nonbait, Platonek bazegoela bidea Belaunaldi Handiko kiderik eraginkorrenaren irakaspenei, poliki-poliki, beste esanahi bat emateko, eta bere burua konbentzitzeko bere indar izugarri harekin inoiz aurre egin ezingo zion aurkari bat aliatua zuela, izatez. Hauxe da, nire iritzian, Platonek, Sokratesen irakaspenetatik bere desbideratzean ez ohartzeko baino askoz ere gehiago urrundu arren, bere elkarriketako solaskide nagusitzat hura zergatik hautatu zuen esplikatzeke interpretaziorik errazena<sup>57</sup>. Baina ez da horretan bukatzen istorioa. Platonek bazekien, nire ustez, bere barren-barrenean, Sokratesen irakaspenak berak hari egozten zizkionen oso desberdinak zirela, eta Sokratesi traizioa egiten ari zitzaiola.

Eta iruditzen zait Sokratesek bere burua berriro interpreta dezan Platonek etengabe eragiten dizkion ahaleginak, Platonek bere kontzientzia txarra lasaitzeko egiten dituen ahaleginak direla aldi berean. Bere irakaspenak Sokratesen egiazko doktrinaren garapen logikoa baizik ez zirela frogatzen behin eta berriro ahaleginduz, bere buruari traidore bat ez zela sinetsarazten ari zen ahalegintzen.

Platon irakurtzen dugunean, barne-gatazka baten, Platonen gogoan gertatzen zen ikaragarritzko gudu baten lekukoak gara. Haren «erresalbu deserosoa, bere nortasunaren ezabatze»<sup>58</sup> ospetsua ere, edo, hobeto esateko, erresalbu-ahalegina, –zeren ez baita batere zaila lerro artean irakurtzea–, borroka horren adierazpena da. Eta konbentzitutua

nago arima berean bi munduren arteko gatazka horren lilurak esplika lezakeela, partez behintzat, Platonek geroztik izan duen eragina; aise suma baitaiteke, izan ere, erresalbu deseroso horren azalaren azpian Platonengan berebiziko eragina izan zuen gatazka hori. Gatazka horrek gure sentimenduak ukitzen dizkigu, oraindik ere gertatzen ari baita gure baitan. Platon oraindik ere geurea dugun garai bateko semea zen. (Ez dugu ahaztu behar mende bat baizik ez dela joan oraindik Estatu Batuetan esklabotza ezabatu zenetik, eta gutxiago Europa Erdialdean joputza ezabatu zenetik. Barne-gatazka hori Platonen arimaren teoriaran agertzen da, beste inon baino argiago. Platonek, bere batasunaren eta harmoniaren oroiminen eraginez, giza arimaren egitura klaseetan zatitutako gizarte baten moduan<sup>59</sup> azaldu izanak berak erakusten du zein sakonki sufritu zuen berak zatiketa hori.

Platonen gatazkarik handiena Sokratesen ereduak bere baitan eragin zion zirrara sakonetik dator, baina bere oligarkiaren aldeko joerek indar gehiago izan zuten hark baino. Arrazoibide arrazionalaren eremuan, Sokratesen humanitarismoa humanitarismo horrexen kontra erabiliz jokatzeko da gudua. *Eutrifonen*<sup>60</sup> aurki daiteke era horretako lehenengo adibidea izan daitekeena. Ez dut Eutrifonek bezala jokatu, esaten dio Platonek bere buruari; ez zait burutik pasako nire aita salatzea, edo nire asaba gurgarriak salatzea, debozio arruntaren mailan dagoen lege eta moralitasun baten kontra bekatu egin dutelako. Giza bizitzaren bat kendu baldin badute, beren jopuena izango zen, gehienara ere, bizitza hori, eta kriminalak baino hobeak ez ziren; eta ez dagokit niri haiek epaitzea. Ez al zuen, bada, Sokratesek frogatu zein zaila den jakitea zer dagoen ongi eta zer gaizki, zer den zuzena eta zer okerra? Eta ez al zuten esetsi fedegabekeriagatik bere buruaz humanitarioak direla dioten horiek? Platonek humanitarismoaren ideien kontra erasotzen duen ia leku guztietan aurki daitezke barne-gatazka horren beste aztarren batzuk, *Errepublikan* batez ere. Justiziaren teoria igualitarioaren kontra ari denean ageri duen saiheuts-erantzunak eman eta irainaz baliatzeko duen joera, gezurraren defentsaren, arrazismoaren sarreraren, edo justiziaz ematen duen definizioaren aurretik egiten dituen sarrera zalantzatsuak, horiek guztiak lehenagoko kapituluetan aipatu dira. Baina gatazka horren adierazpenik argiena *Menexenon* dago agian, Periklesen hileta-hitzaldiaren erdeinuzko erantzun horretan. Hartan argi eta garbi mintzatzen da Platon, nire iritzian. Bere sentimenduak ironia eta erdeinuzko oihal baten atzean



ezkutatzen saiatu arren, ezin du ezkutatu zein zirrara sakona eragin zioten Periklesen sentimenduek. Hona nola jartzen duen Platonek bere «Sokrates» Periklesek eragin dion zirrara maltzurkeriaz deskribatzen: «Hiru egun baino gehiagoz kendu ez dudan bozkariozko sentipen bat; laugarren edo bosgarren eguna arte ezin izan nuen, eta ez ahalegin handia egin gabe, hala ere, neure baitara itzuli eta non nagoen ohartu»<sup>61</sup>. Nola jar daiteke zalantzan gizarte irekiaren kredoak zenbateko inpresioa eragin zion, eta bere onera itzultzeko eta non zegoen –alegia, haren etsaien alderdian zegoela– ohartzeko zein borroka gogorra egin behar izan zuen azaltzen ari dela Platon pasarte honetan?

## VII

Platonek borroka honetan erabili zuen argudiorik ahaltsuena zintzoa izan zen, nik uste: Humanitarismoaren doktrinaren arabera, gure hurkoei laguntzeko prest egon behar dugu beti –argudiatzen zuen—. Jendeak laguntza-behar handia du, dohakabea da, tentsio handi baten mende, noraezeko sentipen baten mende lan egitera beharturik dago. Bizitzan ez da gauza segururik, ziurtasunik<sup>62</sup>, dena igarotzen ari denean. Ni prest nago jendeari laguntzeko. Baina ezin ditut zoriotsu egin, gaitzaren erro-erroa joaten ez banaiz.

Eta gaitzaren erroa aurkitu zuen. «Gizonaren Erorikoa» da, gizarte itxiaren suntsipena. Aurkikuntza horrek konbentzitu zuen Oligarka Zaharrak eta haren jarraitzaileek arrazoa zutela oinarrian Atenasen kontra Espartaren alde jarritz, eta Espartaren aldaketa oro geldiarazteko programa imitatuz. Baina ez ziren behar bezain urrutiraino iritsi; haien analisisa ez zen behar bezain sakona izan. Ez ziren jabetu –edo ez zuten behar besteko arreta hartu horretan– Espartak ere bazituela gainbeheraren seinaleak, aldaketa oro geldiarazteko ahalegin heroikoak egiten ari bazen ere; Esparta bera ere epelegia izan zela, Erorikoaren eragileak –hau da, kopuruaren «gorabeherak» eta «irregulartasunak» eta agintari-arrazaren kalitatea<sup>63</sup>– ezabatzeko, beren haurren hazkuntza zaintzeko ahaleginetan. (Platon ohartu zen biztanleria handitzea zela Erorikoaren eragileetako bat). Oligarka Zaharra eta haren jarraitzaileek, beren azalkerian, uste izan zuten tiraniaren laguntzarekin, Hogeita Hamarren tiraniaren laguntzarekin, gai izango zirela esate baterako, behinolako garai onetara itzultzeko. Platonek hobeto ezagutzen zituen gauzak. Platon soziologo handiak

garbi ikusten zituen tirania horiek iraultza-espíritu modernoak mantentzen zituela, eta espíritu horixe pizten zutela aldi berean; behartuta zeudela hautsi-mautsiak egitera herriaren berdintasun-irrikarekin; eta beraiek ere garrantzi handiko papera jokatu zutela tribalismoa suntsitzen. Platonek gorrotoa zion tiraniari. Gorrotoak baizik ez daki hark tiranoaren deskribapen famatu hartan bezain zorrozki ikusten. Tiranoaren egiazko etsai batek baizik ezin esan dezake tiranoek «gerra gerraren ondoren piztu behar dutela, herriak jeneral baten premia senti dezan», erabateko arriskutik salbatuko duen salbatzaile baten premia senti dezan. Irtenbidea ez zen tirania –esan zuen behin eta berriro Platonek–, ez une hartako oligarkietako bat ere. Jendea bere lekuan edukitzea guztiz gauza beharrezkoa den arren, jendea erreprimitzea ez da berez helburua. Berriro erabat naturara itzultzea, egitura erabat garbitzea izan behar du helburua.

Alde batetik, Platonen teoriaren eta, bestetik, Oligarka Zahrerenaren eta Hogeita Hamarren arteko aldea Belaunaldi Handiaren eraginari zor zaio. Indibidualismoa, igualitarismoa, arrazoian sinestea eta askatasunaren maitasuna, sentipen berriak, ahaltsuak eta, gizarte irekiaren etsaien ikuspegitik begiratuta, arriskutsuak ziren, eta haien kontra borroka egin beharra zegoen. Platonek berak ere sentitu zuen haien eragina eta haien kontra borroka egin zuen, bere baitan. Belaunaldi Handiari eman zion erantzuna ikaragarritzko ahalegina izan zen. Zabaldur zen atea ixteko ahalegin bat izan zen, gizartea geldiarazteko ahalegina, haren gainean sakontasunean eta aberastasunean parerik ez zuen filosofia tentagarri baten lilura zabalduz. Politikaren alorrean gauza gutxi gehitu zion Periklesek inoiz kontra argudiatu zuen programa oligarkiko zaharrarari<sup>64</sup>. Baina, agian jabetu gabe, askatasunaren kontrako jazarraldiaren sekretu handia aurkitu zuen, gaur egun Pareto<sup>65</sup> honela formulatzen duena: «*Sentimenduetatik probetxua atera, eta ez galdu indarra sentimenduak desegiteko alferrikako ahaleginetan*». Arrazoiaren kontrako aiherkundera erakutsi ordez, intelektual guztiak bere distiraz liluratu zituen, ikasiek gobernatu behar zutelako eskakizunaz balakatuz eta emozionatuz. Justiziaren kontra eztabaidatzen aritu ordez, justiziaren defendatzailea bera zela konbentzitu zituen gizon zuzenak. Bere buruari ere ez zion aitortu argi eta garbi, Sokratesek defenditzeagatik bizia galdu zuen pentsamendu-askatasunaren kontra borrokan ari zenik; eta Sokrates aldezele nagusia eginez, bera ere alde zegoela konbentzitu zituen beste

guztiak. Eta, hala, fede onez askotan, helburu anti-humanitarioetarako, inmoraletarako sentimendu moralei, sentimendu humanitarioei deitzen dieten propagandista ugarien aitzindaria bilakatu zen, oharkabean. Eta humanitarista handi askori ere beren kredoa inmoral eta egoista zela sinetsarazteko nahiko lorpen harrigarria erdietsi zuen<sup>66</sup>. Zalantzarik ez dut bere burua ere konbentzitu zuela hortaz. Ekimen indibidualaren kontrako gorrotoa, eta aldaketa oro geldiarazteko irrika, justiziaren eta neurrizkotasunaren maitasunez, denak pozik eta zoriontsu biziko diren eta diruagatiko lehiaren<sup>67</sup> garratzasunaren ordezkuzabaltasunaren eta adiskidetasunaren legeek aginduko duten estatu zerutiar baten maitasunaz jantzi zituen. Batasun-, edertasun- eta bikaintasun-amets hori, estetizismo, holismo eta kolektibismo hori tribalismoaren talde-espíritu galduaren produktua eta sintoma da, aldi berean<sup>68</sup>. Zibilizazioaren tentsioarengatik sufritzen dutenen sentipenen adierazpena da, alde batetik, eta sentipen horietarako dei sutsu bat, bestetik. (Gure bizitzako, gure bizitza pertsonal zein instituzionaleko akats handien jakitun izateak, geroz eta ohartasun mingarriago horrek, eragiten digun tentsioaren parte bat da, itzur daitezkeen sufrimenduen, eralketaren eta itsuskeriaren jakitun baikara, eta, aldi berean, jakitun baikara ez dela ezinezkoa guretzat horri dagokionez zerbait egitea, baina hobekuntza horiek garrantzitsuak bezain zailak izango direla egiten. Kontzientzia horrek are larriagoa egiten du erantzukizun pertsonalaren tentsioa, gizaki izatearen gurutzea eraman beharraren tentsioa).

## VIII

Sokratesek ez zuen bere zintzotasun pertsonalari zegokionean amore eman nahi izan. Platon, bere oihal-garbiketa zurrunarekin, bere zintzotasunari zegokionez eman zuen pauso bakoitzeko amore eman behar izan zuen bide batetik abiatu zen. Pentsamendu librearen eta egiaren bilaketaren kontra borroka egitera beharturik aurkitu zen. Gezurra, mirari politikoak, tabu-sineskeriak, egia zanpatzea eta, azkenik, bortxa basatia defenditzera beharturik aurkitu zen. Sokratesek misantropiaren eta misologiaren kontra emandako abisua gorabehera, gizonaz ez fidatzera eta arrazoibidearen beldur izatera beharturik aurkitu zen. Tiraniari gorrotoa izanik, tirano baten laguntza bilatu behar izan zuen, eta neurririk tiranikoenak aldeztu. Bere helburu anti-humatinarioaren barne-logikak, boterearen barne-logikak, konturatu

ere gabe, behin Hogeita Hamarrak eraman zituen eta geroago Dion bere adiskidea eta bere ikasle-tiranoen<sup>69</sup> artean beste asko iritsi ziren leku berera eraman zuen bera ere. Ez zuen lortu aldakuntza soziala geldiarazterik. (Aldakuntza soziala askoz ere geroago baizik ez zen gelditu, garai ilunetan, esentzialismo platoniko-aristotelikoaren lilura magikoaren eraginez). Eta, alderantziz, bere buruaren liluraz, garai batean gorroto izan zien botereetara lotu zen azkenik.

Platonek irakatsi nahi izan zigunaren kontrakoa da, beraz, harengandik atera behar dugun ikaskizuna. Ahaztu behar ez den ikaskizuna, hain zuzen. Platonen diagnosi soziologikoa zinez bikaina bazen ere, haren garapenak berak erakusten du hark aholkatzen zuen terapia okerragoa dela erremediatu nahi zuen gaitza baino. Aldakuntza politikoak geldiaraztea ez da erremedioa; ezin du zorionik ekarri. Ez gara inoiz itzuliko berririo gizarte itxiaren bakuntasunera eta edertasunera<sup>70</sup>. Gure zeru-ametsa ezin daiteke gauzatu lur honetan. Behin gure arrazoimenaz fidatzen eta kritikaren ahalmenaz baliatzen hasten garenean, behin erantzukizun pertsonalaren deia eta, harekin batera, ezaguera aurrera bultzatzeko erantzukizuna sentitzen hasten garenean, ezin gaitezke itzuli tribuaren magiaren mendekotasun inplizituzko egoera batera. Jakintzaren arbolatik jan dutenentzat, galdua da paradisua. Zenbat eta gehiago ahalegindu tribalismoaren aro heroikora itzultzen, are eta seguruagoa da Inkisiziara, Polizia Sekretura eta gansterismo idealizatura iritsiko garela. Arrazoia eta egia ezabatzen badira, gizatiarra den guztiaren suntsipen bortitz eta basatian bukatuko dugu, nahitaez<sup>71</sup>. *Ez dago naturazko egoera harmoniatsu baterako atzerabiderik. Atzera itzultzen bagara, bide osoa beharko dugu egin: piztietara beharko dugu itzuli.*

Argi eta garbi begiratu behar diogun gai bat da, gogorra gertatzen bazaigu ere. Gure haurtzarora itzultzea amesten badugu, besteengan fidatu eta zoriontsu izateko gogoak tentatzen bagaitu, gure gurutzea, giza izaeraren gurutzea, arrazoiaren, erantzukizunaren gurutzea eramatea sailhesten badugu, adorea galtzen badugu eta tentsioari ihes egiten badiogu, geure buruak indartzen saiatu behar dugu, aurrean dugun erabaki soila argi ulertuz. Itzul gaitezke piztietara. Baina gizon jarraitu nahi badugu, bide bat baino ez dago, gizarte irekirako bidea. Mundu ezezagun, segurtasunik gabe eta ziurgaberantz jarraitu behar dugu, eskura dugun arrazoimenaz baliatuz nahi dugun segurtasuna eta askatasuna lortzeko planak egiteko.

# Oharrak

OHARPEN OROKORRAK. Liburuaren edukiak bere osotasuna du eta ohar hauek gabe ere irakur daiteke. Nolanahi ere, gauza asko aurkituko dira ohar hauetan, liburua irakurtzen dutenentzat interesgarriak izan daitezkeenak, eta baita agian denei interesatuko ez zaizkien zenbait aipamen eta eztabaida ere. Material hori ezagutzeko ohar hauek begiratu nahi dituzten irakurleei komenigarria gerta dakieke, beharbada, testuaren kapitulu oso bat etenik gabe irakurtzea, eta gero ohar hauetara jotzea.

Barkamena eskatu nahi dut liburu honetan beharbada aipamen gurutzatu gehiegi sartu dudalako; liburu honetan zeharka ikustatu diren gaitan (Platonen arrazismoaz zuen kezka, edo Sokratesen Problema, esate baterako) interes berezia duten irakurleen onerako sartu dira. Jakinik gerra-egoerak ez zidala aukerarik emango inprimaketako probak irakurtzeko, aipamen horien erreferentzia orrien arabera ez baina oharren zerbakiaren arabera ematea erabaki nuen. Horregatik, testuaren aipamenak era honetako oharren arabera egin dira: «ik. 3. kapituluko 24. oharrari dagokion testua», eta abar. Gerra-egoerak bibliografia lana ere zailago bihurtu zuen, eta ezinezkoa gertatu zitzaidan egoera normalean kontsultatu izango nituzkeen zenbait liburu eskuratzea, batzuk berriak eta beste batzuk ez.

\* Liburu honen lehenengo argitalpenerako eskuizkribua idazten ari nintzenean eskura eduki ez nuen materiala darabilten oharrak (eta 1943az geroztik idatziak direla nabarmendu nahi ditudan beste ohar batzuk) izartxoan artean sartu ditut; baina oharretan sartutako gauza berri guztiak ez ditut hala nabarmendu.\*

## SARRERARAKO OHARRA

Kanten aipamenari dagokionez, ikus 24. kapituluko 41. oharra eta testua.

«Gizarte irekia» eta «gizarte itxia» terminoak Henri Bergsonen erabili zituen, nik dakidala behintzat, lehenengo aldiz, *Morala eta erlijioaren bi iturriak* liburuan [Ingeles argitalpena *Two Sources of Morality and Religion*, 1935]. Bergsonen termino horiek erabiltzen dituen moduaren eta nirearen arteko desberdintasun handiak gorabehera (filosofiako ia problema guztiak aztertzeko, ikuspegi desberdina dugulako oinarri-oinarririk) bada antzekotasun bat ere,

aitortu nahiko nukeena. (Bergsonek gizarte itxiaz egiten duen ezaugarritzeari dagokionez —«naturaren eskuetatik irten berria den gizartea», ik. *op. cit.* 229. or.). Hau da, nolanahi ere, desberdintasun nagusia: Nire terminoek *bereizkuntza arrazionalista* bat adierazten dute, nolabait esateko; gizarte itxia tabu magikoetan sinesteak ezaugarritzen du; gizarte irekia, berriz, gizonek neurri batean behintzat tabuak kritikatzeko eta erabakiak beren adimenaren autoritatean (azterketa egin ondoren) oinarritzen ikasi dutena da. Bergsonek, bere aldetik, halako *erlijiozko bereizkuntza* gisako bat du gogoan. Horrek esplikatzeko du zergatik har dezakegun haren gizarte irekia intuizio mistiko baten emaitzatzat; nik, berrik, mistizismoa gizarte itxiaren batasun galduaren oroiminen adierazpen gisa interpreta daitekeela iradokitzen dut (10. eta 24. kapituluetan), eta gizarte irekiaren arrazionalismoaren kontrako erreakzio gisa, horrenbestez. Nire «gizarte irekia» adierazpena 10. kapituluaren erabiltzen den moduagatik, ikus daiteke baduela nolabaiteko antza Graham Wallas-en «gizarte handia» terminoarekin; baina nire terminoak «gizarte txiki» baterako ere balio du, nolabait esateko, Periklesen garaiko Atenas ezaugarritzeko adibidez; baina ez da pentsatu ezinezkoa, agian, «gizarte handi» bat geldiaraztea, eta horrenbestez, itxi bihurtzea. Bada beste antzekotasun bat, agian, nire «gizarte irekiaren» eta Walter Pillmann-ek bere *The Good Society* (1937) liburu miresgarriaren izenburuaren artean. Ikus 10. kapituluko 59. (2) oharra eta 24. kapituluko 29., 32. eta 58. oharrak eta testua ere.

## 1. KAPITULUKO OHARRAK

Periklesen aipamenari dagokionez, ikus 10. kapituluko 31. oharra eta testua. Platonen aipamena arreta gehiagoz aztertzen da 6. kapituluko 33-34. oharretan eta testuan.

- 1 «Kolektibismo» terminoa, norbanakoaren garrantziaren aurrean, talde edo multzo talde batzuen garrantzia, «estatuarena» esate baterako (edo estatu jakin batena, edo nazio batena edo klase batena) azpimarratzen duen doktrina izendatzeko erabiltzen dut soil-soilik. Kolektibismoa versus indibidualismoaren arazoa 6. kapituluaren azaldu da arreta handiagoz; ikus batez ere kapitulu horretako 26. eta 28. oharrak eta testua. «Tribalismoari» dagokionez, ikus 10. kapitulua, kapitulu horretako 38. oharra batez ere (tabu pitagorikoen zerrenda).
- 2 Honek esan nahi du interpretazio honek ez dakarrela inolako informazio enpirikorik, nire *Logik der Forschung* (1935) lanean erakutsi nuen bezala.
- 3 Herri hautatuaren, arraza hautatuaren eta klase hautatuaren doktrinek komun duten gauza bat era bateko edo besteko zapalkuntzaren kontrako erreakzio gisa sortu eta garrantzitsu bilakatu izana da. Herri hautatuaren doktrinak Eliza judua sortu zen garaian hartu zuen garrantzia, hau da, Babiloniako gatibualdian; Gobineau kondearen ariar arraza nagusiaren doktrina Frantziar Iraultzak teutoniar nagusiak kanporatzen arrakasta izan zuelako

aldarrikapenaren aurrean aristokrata emigratuek izandako erreakzioa da. Proletarioen garaipenari buruzko Marxen iragarpena historia modernoan izan den zapalkuntza eta esplotazio garairik makurrenetako bati emandako erantzuna da. Alderatu, honi dagokionez, 10. kapitulua, 39. oharra batez ere, eta 17. kapitulua, 13-15. oharrak batez ere, eta testua.

- \* Kredo historizistaren laburpenik laburren eta onenetako bat 9. kapituluko 12. oharrean osokiago aipatzen den Gilbert Cope-k idatzi eta Bradford-eko apezpikuaren hitzaurrea dakarren *Christians in the Class Struggle* [*Kristauak klase-borrokari*] izeneko liburuxka historizista erradikalean aurki daiteke. («Magnificat» argitalpena, 1. zk. Kleroaren eta Ministroen Jabetza Komunaren aldeko Kontseiluak argitaratua, 1942, Maypole Lane 28, Birmingham 14). Han irakur daiteke, 5-6. orrialdeetan: «Ikusmolde hauek guztiek dute halako 'ezin itzurizkotasun gehi askatasun' ezaugarri bat. Bilakaera biologikoak, klase-borrokaren jarraipenak, Espiritu Santuaren eraginak, helburu jakin baterantzko mugimendu zehatz bat izateko ezaugarria dute hirurek. Mugimendu hori eragotz dezake edo desbidera dezake aldi batez gizakiaren ekimenak, baina haren lastertasun geroz eta handiagoa ezin geldiaraz daiteke, eta haren helmuga lausoki baizik begiztatzen ez bada ere (...) prozesu horri buruz jakin daiteke behar adina, nahitaezko jario horri aurrerantz laguntzeko edo atzeratzeko. Beste era batera esanda, 'aurreramendua' dela ikusten dugun horren lege naturalak nahikoa ongi ulertzen dituzte gizonek (...) aukera izan dezaten, korrante nagusia geldiarazteko edo desbideratzeko ahaleginak egiteko; aldi batez arrakasta dutela eman lezaketen baina izatez porrot egitera kondenatuta dauden ahaleginak, hain zuzen».\*
- 4 Hegelek esan zuen, bere Logikan, Heraklitoren irakaskuntza guzti-guztiak gorde zituela. Zeukan guztia Platoni zor ziola ere esan zuen. \*Mereziko luke agian aipatzea Ferdinand von Lassallek, Alemaniako mugimendu sozial demokrataren sortzaileetako bat izan zenak (eta hegeldarra, Marx bezala) bi liburuki idatzi zituela Heraklitoz.\*

## 2. KAPITULUKO OHARRAK

- 1 Eskuarki onartuta dago Joniako lehenengo filosofoen oinarritzko arazoa «Zerez egin da mundua?» galdera izan zela. Ematen badugu mundua eraikin baten moduan ikusten zutela, munduaren planoaren gaia ere eraikuntzarako materialaren osagarria izango zen. Eta, hain zuzen, badakigu Talesi ez zitzaiola mundua eginda zegoen materiala bakarrik interesatzen, baizik eta bazuela interesa astronomia deskribatzailean eta geografian ere, eta Anaximandro izan zela lurraren plano bat marraztu zuen lehenengoa, lurraren mapa bat marraztu zuen lehena. Joniako eskolari buruzko beste azalpen batzuk (Anaximandrori buruz, batez ere, Heraklitoren aurrekari gisa) 10. kapituluan emango dira; ikus kapitulu horretako 38-40. oharrak, 39. oharra batez ere.

\* R. Eisler-ek, *Weltenmantel und Himmelszelt*, 693. orrialdean esaten duenez, denbora, espazioa eta patua jainkozko egiten dituen sortaldeko mistizismo

astralerraino jarrai daiteke Homerok patuaz («moira») duen sentipenaren arrastoa. Idazle berak dioenez (*Revue de Synthèse Historique*, 41, ap., 16. or. eta hur.), Hesiodoren aita Asia Txikikoa zen, eta haren urrezko aroaren ideiaaren jatorria, eta gizakiaren metalena, sortaldekoak dira. (Gai honi dagokionez, ikus Eislerren Platoni buruzko azterketa, aurki argitaratzekoa dena, Oxford, 1950). Eislerrek erakusten duenez (*Jesus Basileus*, II. lib., 618 eta hur.), mundua gauza guztien osotasuntzat hartzen duen ideiak («kosmos») Babiloniako teoria politikoa du jatorria. Mundua eraikin baten moduan (etxe baten edo oihal-etxola baten moduan) irudikatzen duen ideia bere *Weltenmantel* lanean aztertu du.\*

- 2 Ikus Diels, *Die Vorsokratiker*, 5. argitalpena, 1934 (aurrerantzean 'D<sup>5</sup>' laburdura erabiliko dugu), 124. zatia; ikus, orobat, D<sup>5</sup>, II. lib., 423. or., 21. eta hur. lerroak. (Tartekatutako ezezkoa zenbait autorek zati osoa ukatzeko egindako ahalegina bezain ustela iruditzen zait metodologiaren ikuspegitik; hortaz aparte, Rüstow-ren zuzenketari jarraitzen diot). Paragrafo honetako beste bi aipamenei dagokienez, ikus Platon, *Kratilo*, 401d, 402a/b.

Heraklitoren irakaskuntzari buruz nik dudak interpretazioa baliteke gaur egun zabalduen dagoenaren desberdina izatea, Burnetenarena adibidez. Interpretazio hori defenda daitekeen ala ez zalantzak dituztenek nire oharretara jo behar dute, ohar honetara eta 6., 7., eta 11. oharretara, haietan aztertzen baitut Heraklitoren filosofia naturala, testuan Heraklitoren irakaskuntzen alderdi historizistara eta haren filosofia sozialera mugatuz. Eta 4. kapitulutik 9.era bitartekoetan eta batez ere 10. kapituluaren ematen diren frogetara igortzen ditut, horien argitan, nire ikuspegitik behintzat, bizitzea tokatu zitzaion gizarte-iraultzaren aurrean izandako erreakzio tipiko bat baita, itxuraz, Heraklitoren filosofia. Ikus kapitulu horretako 39. eta 59. oharra ere (eta testua), eta Burneten eta Taylorren metodoen kritika orokorra 56. oharrean.

Testuan esan den bezala, Heraklitoren pentsamoldearen muina jario unibertsalaren doktrina dela diot (eta, nik bezala, beste idazle askok, Zeller-ek eta Grotek, besteren artean). Burnetek, alderantziz, esaten du «nekez izan daitekeela hori Heraklitoren sistemaren puntu nagusia» (ik. *Early Greek Philosophy*, 2. arg., 163). Baina haren argudioak xehekiago aztertuz (158. eta hur.), ez nau konbentzitzen Heraklitoren oinarritzko aurkikuntza «jakituria gauza asko jakitea ez baina elkarren kontra diharduten aurkakoen azpiko batasuna atzemateko delako» doktrina metafisikoa denik, Burnetek dioen bezala. Aurkakoen batasuna Heraklitoren irakaskuntzaren garrantzi handiko parte bat da, baina hori erator daiteke (honelako gauzak erator daitezkeen neurrian; ikus kapitulu honetako 11. oharra, eta hari dagokion testua) jarioaren teoria zehatzago eta ulergarriagotik, eta gauza bera esan daiteke Heraklitoren suaren teoriari dagokionez (ikus kapitulu honetako 7. oharra).

Burnetek bezala, jario unibertsalaren doktrina ez zela berria, baizik lehen joniarrak dagoeneko defendatzen zutela diotenak Heraklitoren originaltasunaren lekuko dira, nahi gabe ere, nik uste; zeren ez baitira gauza, orain,



2.400 urte igarota, haren ideia nagusia atxikitzeko. Ez dute ikusten zer desberdintasun dagoen ontzi, eraikuntza edo egitura kosmiko baten barruko, hau da, gauzen osotasun baten barruko zirkulazio edo jarioaren (egia da Heraklitoren teoriaren parte bat uler daitekeela horrela, baina oso originala ez den zatia bakarrik, hain zuzen; ikus beherago) eta gauza guztiak, ontzia bera ere, egitura bera ere, hartzen dituen fluxu edo jario unibertsal baten artean (ikus Luziano, in D<sup>s</sup> I, 190. or.), Heraklitok, dirauen ezer existitzen denik ukatzen duenean deskribatzen duen bezala. (Anaximandro hasia zen, nolabait, egitura desegiten, baina bide luzea dago handik jario unibertsalaren teoriara. ik. 3. kapituluko 15 (4). oharra).

Jario unibertsalaren doktrinak gauzek mundu honetan itxuraz duten egonkortasuna eta beste erregularitasun tipiko batzuk esplikatzeko ahalegin bat egitera behartzen du Heraklito. Ahalegin horrek osagarritzko teoriak garatzera behartuko du, suaren doktrina (ikus kapitulu honetako 7. oharra) eta lege naturalen doktrina (ikus 6. oharra), batez ere. Munduaren itxurazko egonkortasunaren azalpen honetan baliatzen da batez ere bere aurrekoen teoriez, haien arrarifikazioaren eta kondentsazioaren teoria eta haien zeruen biraketaren doktrina, materiaren zirkulazioaren eta aldizkakotasunaren teoria orokor batean garatuz. Baina haren irakaskuntzaren alderdi hau ez da zentrala, bigarren mailakoa baizik, nire iritzian. Apologetikoa da, nolabait esateko, zeren jarioaren doktrina berri eta iraultzailea esperientzia arruntarekin eta bere aurrekoen irakaskuntzarekin adosteko ahalegina baita. Nire iritzian, beraz, Heraklito ez da materiaren eta energiaren kontserbazioaren gisako zerbaitek erakutsi duen materialista mekaniko bat; badirudi alde batera utzi behar dela ikuspegi hori, legeezi zegokienez zuen jarrera magikoa eta haren mistizismoa nabarmentzen duen haren aurkakoen batasunaren teoria kontuan hartuz gero.

Heraklitoren teoria zentrala jario unibertsala delako nire iritzi hau Platonek berak egiaztatzen du, nik uste. Egiten dituen Heraklitoren aipamen zuzen gehien-gehienak (*Kratilo*, 401d, 402a/b, 411, 437 eta hur., 440; *Teetetes*, 153c/d, 160d, 177c, 179d eta hur., 182a eta hur., 183a eta hur., ikus, halaber, *Oturuntza*, 207d, *Fil.*, 43a; ikus Aristotelesen *Metafisika* ere, 987a33, 1010a13, 1078b13) teoria zentral horrek garai horretako pentsalariengan eragin zuen ikaragarritzko inpresioaren beste horrenbeste lekuko dira. Testigantza zuzen eta argi horiek askoz ere sendagoak ziren Burnet, Heraklitoren izena aipatu gabe, bere interpretazioa oinarritzen ahalegintzen den pasarte interesgarri aihortua baino (*Sofista*, 242d eta hur., Heraklitori dagokionez Ueberweg-ek eta Zellerrek dagoeneko aipatua). (Bere beste lekukotasunak, Filon Juduarengandik hartuak, ezin du pisu handirik izan, Platonek eta Aristotelesek emandako frogaren kontra). Baina pasarte hori bera ere, guztiz ados dator gure interpretazioarekin. (Burnetek pasarte honi dagokionez ematen duen irizpide zalantzatsuari dagokionez, ikus 10. kapituluko 56 (7) oharra). Heraklitoren aurkikuntza, unibertsoa ez dela gauzen osotasuna, gertaeren edo *egikarien* osotasuna baizik, ez da inondik ere aurkikuntza hutsala; aurkikuntza horren

neurria ikusteko, har daiteke kontuan oraindik aspaldi ez dela Wittgensteini aurkikuntza hori berretsi egin behar zuela iruditu izana: «Unibertsoa gertaeren osotasuna da, *ez gauzena*» (Ikus *Tractatus Logico Philosophicus*, 1921/1922, 1.1 esakuneak; letra etzana nirea da).

Laburtuz, bada. Jario unibertsalaren doktrina funtsezkoa iruditzen zait, eta Heraklitoren esperientzia sozialen eremutik sortua dela deritzot. Haren gainerako doktrinak haren osagarriak dira. Suaren doktrina (ikus Aristotelesen *Metafisika*, 984a7, 1067a2; eta baita 989a2, 996a9, 1001a15 ere; eta *Fisika*, 205a3) da, nire iritzian, haren doktrina zentrala, filosofia naturalaren alorrean; jarioaren doktrina gauza egonkorrez dugun esperientziarekin adosteko ahalegin bat da, lehenagoko zirkulazioaren teoriakiko lotura bat, eta haren legeen teoriara eramaten gaitu. Aukarien batasunaren doktrina esandakoak bezain zentrala ez dela iruditzen zait, eta abstraktuagoa dela, halako teoria logiko edo metodologiko baten aurrekaria-edo (hala, hemendik hartu zuen inspirazioa Aristotelesek bere kontraesanaren legea formulatzeko) eta haren mistizismoari lotua.

- 3 W. Nestle, *Die Vorsokratiker* (1905), 35.
- 4 Aipatutako zatiak errazago identifikatu ahal izan daitezen, Bywater-en argitalpeneko zenbakiak emango ditut (Burnetek, zation ingelesezko itzulpenean, *Early Greek Philosophy* lanean erabilia), eta baita Dielsen 5. argitalpeneko zenbakiak ere.  
Paragrafo honetan aipatzen diren 8 pasarteetatik (1) y (2) B 114 (= Bywater eta Burnet), D<sup>5</sup> 121 (= Diels, 5. argitalpena) zatietakoak dira. Gainerakoak zati hauetatik hartuak dira: (3) B 111, D<sup>5</sup> 29; ikus Platonen *Errepublika*, 586a/b... (4): B 111, D<sup>5</sup> 104... (5): B 112, D<sup>5</sup> 39 (ikus D<sup>5</sup>, I. lib., 65. or., Bias, I)... (6): B 5, D<sup>5</sup> 17... (7): B 110, D<sup>5</sup> 33... (8): B 100, D<sup>5</sup> 44.
- 5 Paragrafo honetan aipatzen diren hiru pasarteak zati hauetatik hartuak dira: (1) y (2): ikus B 41, D<sup>5</sup> 91; (1)-i dagokionez ikus kapitulu honetako 2. oharra ere. (3): D<sup>5</sup> 74
- 6 Bi pasarteak hauek dira: B 21, D<sup>5</sup> 31; eta B 22, D<sup>5</sup> 90.
- 7 Heraklitoren «neurriei» (edo legee, edo aldiei) dagokienez, ikus B 20, 21, 23, 29; D<sup>5</sup> 30, 31, 94. (D 31-k batera jartzen ditu «neurria» eta «legea» [*logos*]).

Paragrafo honetan geroago aipatzen diren bost pasarteak zati hauetatik hartuak dira: (1): D5, I. lib., 141. or., 10. lerroa. (Ik. *Diog. Laert.*, IX, 7.)... (2): B 112, D<sup>5</sup> 39 (ikus 5. kapituluko 2. oharra)... (3): B 34, D<sup>5</sup> 100... (4): B 20, D<sup>5</sup> 30... (5): B 26, D<sup>5</sup> 66.

(1) Legearen ideia aldagetaren edo jarioaren ideiaaren *korrelatiboa* da, zeren jarioaren barruko legeek edo erregularitasunek baizik ezin esprika baitezakete munduaren itxurazko egonkortasuna. Unibertso aldakor honetan gizonak ezagutzen dituen erregularitasunik tipikoenak aldi naturalak dira: eguna, ilargi-hilabetea eta urtea (urtaroak). Heraklitoren legearen teoria, hura baino

modernoagoak diren «kausazko legeen» teoriaren ikuspegiari (Leuzipok eta, batez ere, Demokritok aldeztuak) eta Anaximandroren patuaren ahalmen ilunen artean kokatzen da, logikaz. Heraklitoren legeak «magikoak» dira oraindik ere, hau da, oraindik ez dira bereizten erregularitasun kausal abstraktuak eta, tabuak bezala, berrespenez ezarritako legeak (ikus, honi dagokionez, 5. kapituluko 2. oharra). Heraklitoren patuaren teoriak badu zerikusirik, dirudienez, 18.000 edo 30.000 urte arrunteko «Urte Handiarekin» edo «Ziklo Handiarekin». (Ikus, esate baterako, Platonen *Errepublikaren* J. Adamen argitalpena, II. liburukia, 303). Ez dut uste, hala ere, teoria horrek esan nahi duenik Heraklitok ez zuela sinesten egiaz jario unibertsal batean, behin eta berriro egitura osoaren egonkortasuna berrezartzen zuten era bat baino gehiagotako zirkulazioetan baizik; baina bai uste dut beharbada zailtasunak izan zituela aldakuntzaren edota patuaren lege bat pentsatzeko, nolabait aldiorokotasunen bat behar ez zuena. (Ikus 3. kapituluko 6. oharra ere).

(2) Suak eginkizun zentrala du Heraklitoren naturaren filosofian. (Baliteke horretan pertsiar eraginaren bat izatea). Garra da jarioaren, *ikuspegi askotatik gauza bat dirudien prozesu baten*, begi-bistako sinboloa. Hala, gauza egonkorren esperientzia esplikatzen du, eta esperientzia hori jarioaren esperientziarekin adosten. Ideia hori aise zabal daiteke bizitza duten gorputzetara, garra bezala baitira, hura bezalakoak, baina geldiroago erretzen direnak. Heraklitok irakasten du gauza guztiak daudela jarioan, denak direla sua bezalakoak; gauzen jarioak, ordea, mugimendu-lege edo «neurri» desberdinak ditu. Sua erretzean dagoen ontziak askoz ere jario geldiagoa izango du suak baino, baina jarioan egongo da hura ere. Aldatu egiten da, bere patua eta bere legeak ditu, eta erre egingo da sutan, eta kontsumitu egingo da, bere patua betetzeko denbora luzeagoa behar badu ere. Beraz «Suak dena hartzen, epaitzen eta burutzen du bere aurrerabidean» (B 26, D<sup>5</sup> 66).

Horrela, bada, sua da gauzek, egiaz jarioan egonagatik ere, duten itxurazko gelditasunaren sinboloa eta esplikazioa. Baina sua da, orobat, materia egoera batetik (erregai) beste batera eramaten duen aldakuntzaren sinboloa ere. Horrela, hain zuzen, Heraklitoren naturaren teoria intuitiboaren eta haren aurrekoen arrarifikazioaren eta kondentsazioaren teorien eta abarren arteko lotura eskaintzen du. Suaren piztea eta itzaltzea ere, hornitutako erregaiaren arabera, lege baten adibide bat da. Lege hori aldiorokotasun moduren batekin konbinatzen baldin bada, aldi naturalen –egunak edo urteak, adibidez– erregularitasunak esplikatzeke erabil daiteke. (Pentsamenduaren joera honek probabilitate gutxi uzten du Burnetek arrazoia izan dezan, Heraklitok aldioro sute handi bat –seguru asko bere Urte Handiarekin loturik– gertatzen zela sinesten zuela dioten argibide tradizionaletan ez sinestean; ikus Aristotelesen *Fisika*, 205a3, D<sup>5</sup> 66-rekin batera).

- 8 Paragrafo honetan aipatzen diren hamahiru pasarteak zati hauetatik hartuak dira: (1): B 10, D<sup>5</sup> 123... (2): B 11, D<sup>5</sup> 93... (3): B 16, D<sup>5</sup> 40... (4): B 94, D<sup>5</sup> 73...

(5): B 95, D<sup>5</sup> 89... (4)-rekin eta (5)-ekin, ikus Platonen *Errepublika*, 476c eta hur., eta 520c... (6): B 6, D<sup>5</sup> 19... (7): B 3, D<sup>5</sup> 34... (8): B 19, D<sup>5</sup> 41... (9): B 92, D<sup>5</sup> 2... (10): B p91a, D<sup>5</sup> 113... (11): B <sup>s</sup>9, D<sup>5</sup> 10... (12): B 6<sup>s</sup>, D<sup>5</sup> 32... (13): B 28, D<sup>5</sup> 64.

- 9 Historizista moral gehienak baino kontsekuenteago, Heraklito positibista zen etikari eta zuzenbideari zegokionez ere (gai honi dagokionez, ikus 5. kapitulua): «Jainkoentzat gauza guztiak dira ederrak, eta onak eta zuzenak; gizonak, berriz, gauza batzuk ontzat dauzkate, eta beste batzuk txartzat». (D<sup>5</sup> 102, B 61: ikus 11. oharreko (8) pasartea). Zuzenbideari zegokionez lehenengo positibista Heraklito izan zelako lekukotasuna Platonek ematen du (*Teet.*, 177c/d). Prositibismo moralari eta juridikoari dagokionez, oro har, ikus 5. kapitulua (14. eta 18. oharrei dagokien testua) eta 22. kapitulua.

- 10 Paragrafo honetan aipatzen diren bi pasarteak zati hauetatik hartuak dira: (1): B 44, D<sup>5</sup> 53... (2): B 62, D<sup>5</sup> 80.

- 11 Paragrafo honetan aipatzen diren bederatzi pasarteak zati hauetatik hartuak dira: (1): B 39, D<sup>5</sup> 126... (2): B 104, D<sup>5</sup> in ... (3): B 78, D<sup>5</sup> 88... (4): B 45, D<sup>5</sup> 51... (5): D<sup>5</sup> 8... (6): B 69, D<sup>5</sup> 60... (7): B <sup>s</sup>0, D<sup>5</sup> 59... (8): B 61, D<sup>5</sup> 102 (ikus 9. oharra)... (9): B 57, D<sup>5</sup> 58. (ikus Aristotelesen *Fisika*, 185b20).

Jarioak edo aldaketak egoera edo tasun edo kokaera batetik beste batera igarotzea izan behar du. Jarioak zerbait aldatzea eskatzen duen neurrian, zerbait horrek den bezalakoa jarraitu behar du, nahiz eta kontrako egoera, tasun edo kokaera bat hartu. Honek jarioaren teoria aurkakoen batasunarenarekin lotzen du (ikus Aristotelesen *Metafisika*, 1005b25, 1024a24 eta 34, 1062a32, 1063a25), eta gauza guztien batasunaren doktrinarekin halaber; beti-beti aldatzen ari den zerbait aldakor baten (suaren) aldi edo itxura desberdinak baizik ez dira gauzak.

«Gorantz daraman bidea» eta «beherantz daraman bidea» jatorrian lehendabizi mendi baten gorenera eta gero berriro behera zeraman bide bat bezala hartzen ote zen (edota, beharbada, behean dagoen gizon baten ikuspegitik begiratuta gorantz, eta gorago dagoen gizon baten ikuspegitik begiratuta beherantz daraman bide bat bezala), eta metafora hori geroago baizik ez ote zen aplikatu zirkulazio prozesuari, lurretik, uretatik zehar (ontzi bateko erregai likidoa, agian?) sutara gorantz daraman eta gero berriro, goitik behera, uretatik zehar (euria?) lurrera daraman bideari; edota Heraklitoren gora eta beherako bidea jatorrian hark materiaren zirkulazioari aplikatu zion; horiek guztiak ebatzi ezin ditugun gaiak dira, jakina. (Baina lehenengo alternatiba da, nik uste, probableena, Heraklitoren lanetatik geratzen zaizkigun zatietan agertzen ziren antzeko ideia ugariak kontuan hartuta: ikus testua).

- 12 Hauek dira lau pasarteak: (1): B 102, D<sup>5</sup> 24... (2): B 101, D<sup>5</sup> 25 (Heraklitoren hitz-jokoa mantentzen duen bertsio hurbilagoko bat hau izango litzateke: «Heriotza handiagoak zori handiagoa irabazten du». Ikus Platonen *Legeak* ere, 903d/e; kontrako zentzuan, ikus *Errepublika*, 617d/e)... (3): B 111, D<sup>5</sup>

29 (jarraipenaren zati bat gorago aipatu dugu; ikus 4. oharreko (3) pasartea)... (4): B 113, D<sup>s</sup> 49.

- 13 Oso probablea dirudi (ikus Meyer, *Geschichte des Altertums*, I. liburukia batez ere) herri hautatuarena eta gisako irakaskuntza bereizgarriak garai honetan sortuak izatea, garai honetan salbamenezko hainbat erlijio sortu baitziren, juduenaz gainera.
- 14 Comte, zeinak Hegelen bertsio prusiarraren oso desberdina ez zen filosofia historizista bat garatu baitzuen Frantzian, iraultza-oldea geldiarazten ahalegindu zen, hura bezala. (Ikus de F. A. von Hayek, *The Counter-Revolution of Science, Economica*, N. S. VIII. lib., 1941, 119. or. eta hur., 281. or. eta hur.). Lasallek Heraklitoz zuen interesari dagokionez, ikus 1. kapituluko 4. oharra. Gauza interesgarria da, zentzu honetan, ikustea nolako paralelismoa dagoen ideia historizisten eta eboluzionisten historien artean. Ideia eboluzionistak, izan ere, Grezian sortu ziren, Enpedokles erdi-heraklitozalearekin (Platonen bertsioari dagokionez, ikus 11. kapituluko 1. oharra) eta Frantziako Iraultzaren garaian berpiztu ziren, bai Ingalaterran bai Frantzian.

### 3. KAPITULUKO OHARRAK

- 1 Oligarkia terminoaren azalpen honekin batera, ikus 8. kapituluko 44. eta 47. oharren bukaerak ere.
- 2 Ikus, batez ere, 10. kapituluko 48. oharra.
- 3 Ikus 7. kapituluaren bukaera, 25. oharra batez ere, eta 10. kapitulua, 69. oharra batez ere.
- 4 Ikus *Diogenes Laertio*, III, 1. Platonen familiaren harremanei dagokionez, eta, batez ere, aitaren familiaren aldetik ustez jatorria Kodrorengandik, eta «areago, Poseidon jainkoarengandik» zutelakoaz, ikus G. Groteren *Plato and Other Companions of Socrates* (1875eko argitalpena), I. lib., 114. (Ikus, nolanahi ere, antzeko oharpena Kritiasen familiari dagokionez, hau da, Platonen amaren familiari dagokionez, E. Meyerren *Geschichte des Altertums*, V. lib., 1922, 66. orrialdean). Hona zer dioten Platonek Kodrori buruz *Oturuntzan* (208d): «Uste al duzue Alzestesek (...) edo Akilesek (...) edo Kodrok berak beren heriotza nahi izango zutela –beren haurrentzat erreinua salbatu ahal izateko– espero izan ez balute gaur egun oraindik haiek gogoratzeko dugun oroitzapen hilezkor hura irabaziko zutela?». Platonek *Karmidesen* (157e eta hur.), hasierako garaietako lanean, eta geroagoko *Timeon* (20e) goraipatzen du Kritiasen familia, hau da, bere amaren familia; azken lan honetan Dropides atenastar gobernari (*arkonte*) eta Solonen adiskidearenganaino jarraitzen dio familiaren arrastoari.
- 5 Paragrafo honetan datozen bi aipamen autobiografikoak *Zazpigarren Gutunetik* (325) hartuak dira. Goi-mailako zenbait espezialistak zalantzan jarri dute gutun horiek Platonenak direnik (behar adinako oinarririk gabe, agian; Fieldek

gai honi buruz egin duen azterketa oso konbentzigarria iruditzen zait; ikus 10. kapituluaren 57. oharra; beste alde batetik, ordea, *Zazpigarren Gutuna* bera ere susmagarri samarra iruditzen zait, zeren gehiegi errepikatzen baitu *Sokratesen defentsak* esanda dakiguna, eta gehiegitan esaten du okasioak eskatzen duena). Horregatik, hain zuzen, Platonismoaz ematen dudan interpretazioa elkarrizketarik famatuenetako batzuetan oinarritzen ahalegindu naiz batez ere; nolana ere, nire interpretazioa *Gutunetan* dioenarekin ados dago gauza gehienetan. Irakurlearen mesederako, testuan gehien aipatzen diren Platonen elkarrizketen zerrenda bat emango dut hemen, seguru asko elkarrizketa hauen sorkuntza-ordena historikoa izan zenean (ikus 10. kapituluaren 56 (8) oharra): *Kriton*—*Sokratesen defentsa*—*Eutifron*; *Protagoras*—*Menon*—*Gorgias*; *Kratilo*—*Menexeno*—*Fedon*; *Errepublika*; *Parmenides*—*Teetetes*, *Sofista*—*Politikaria*—*Filebo*; *Timeo*—*Kritias*; *Legeak*.

- 6 (1) Platonek inon ez du argi eta garbi esaten bilakaera *historikoek* izaera *ziklikoa* izan dezaketarik. Badira horren zeharkako aipamenak haren lau elkarrizketetan gutxienez: *Fedonen*, *Errepublikan*, *Politikarian* eta *Legeetan*. Baliteke leku horietan guztietan Platonen teoriak Heraklitoren Urte Handia aipatu nahi izatea zeharka (ikus 2. kapituluko 6. oharra). Gerta liteke, ordea, aipamen horiek ez izatea Heraklitorenak zuzenean, Enpedoklesenak baizik, honen teoria (ikus, halaber, Aristoteles, *Metafisika*, 1000a25 eta hur.) jario osoaren batasunaren Heraklitoren teoriaren bertsio «bigunago» baten moduan hartzen baitzuen Platonek. *Sofistako* pasarte famatu batean adierazi zuen hori (242e eta hur.). Aristotelesek dioenez (*De Gen. Corr.*, B 6. 334a6), bada ziklo historiko bat, batetik maitasunak agintzen duen aldi batez eta, bestetik, Heraklitoren borrokak agintzen duen beste aldi batez osatua; eta Aristotelesek esaten du, Enpedoklesi jarraituz, oraingo aldia «borrokak agintzen duen aldi bat dela, lehenago maitasunaren aldia izan zen bezala». Gure aldi kosmikoaren jarioa bera ere borroka moduko bat dela, eta, horrenbestez, txarra dela azpimarratu nahi hori oso ondo egokitzen da Platonen teoriekin eta haren esperientziekin. Urte Handiaren iraupena zeruko gorputz *guztiak* aldi hori kontatzen hasi zen unean elkarrekiko zuten egoera berera itzultzen diren arteko denbora da, seguru asko. (Horrek «zazpi planeten» periodoen multiplo komunetako txikienaren berdina egingo luke).

(2) (1) paragrafoan aipatzen den *Fedonen* pasarte egoera batetik kontrako egoerara edo, besterik gabe, aurkari batetik bestera daraman aldakuntzaren Heraklitoren teoriaren aipamen bat da lehenik eta behin: «gutxiago denak handiago izan beharra du lehenago (...)» (70e/71a). Bilakaeraren lege zikliko bat adierazten du ondoren: «Ez al daude, bada, bi prozesu beti martxan daudenak, mutur batetik aurkakora, eta berriro atzera (...)»?». (*loc. cit.*). Eta aurreraxeago (72a/b) honelatsu da arrazoibidea: «Bilakaera lerro zuzen batean baizik gertatuko ez balitz, eta izadian inolako konpentsaziorik edo ziklorik ez balitz, (...) orduan ezaugarri berak hartuko litzukete gauza guztiak azkenerako (...) eta ez litzateke bilakaerarik izango». *Fedonen* joera orokorra

optimistagoa da azkeneko elkarrizketak baino (eta fede handiagoa erakusten du gizonagan eta giza arrazoimenean), baina hartan ez dago gizonaren bilakaera historikoaren aipamen zuzenik.

(3) Horrelako erreferentziak badira, hala ere, *Errepublikan*; 4. kapituluari aztertu dugun gainbehera historikoaren deskribapen landu bat dago hemen, VIII. eta IX. liburuetan. Deskribapen hori Gizakiaren Erorikoaren eta Zenbakiaren kontaktarekin hasten du Platonek; gai horiek 5. eta 8. kapituluari aztertuko dira xehekiago. J. Adamek, bere *Platonen Errepublikaren* edizioan (1902, 1921), arrazoi handiz dio historia hau «Platonen 'historiaren filosofia' kokatzen den markoa» dela (II. lib., 210). Kontakizun horrek ez du inolako baieztapen espliziturik egiten historiaren izaera ziklikoaz, baina baditu iradokizun misteriosu samar batzuk, Aristotelesen (eta Adamen) interpretazio interesgarri baina ziurtasunik gabearen arabera, Heraklitoren Urte Handiaren, hau da, garapen ziklikoaren aipamenak izan daitezkeenak. (Ikus 2. kapituluko 6. oharra eta Adam, *op. cit.*, II. lib, 303; han Enpedoklesi buruz egiten den oharpena, 303. eta hur., zuzendu beharra dago; ikus ohar honetako (1) paragrafoa).

(4) *Politikariako* mitoa ere hor dugu (268e - 274e). Mito horren arabera, Jainkoak berak gidatzen du mundua munduaren aro handiaren zikloaren erdi batean. Hark uzten duenean, ordu arte aurreraka joan den mundua atzeraka hasten da berriro. Horrela, bada, bi aro-erdi edo bi ziklo-erdi ditugu ziklo osoaren barruan, bat aurreranzkoa, Jainkoak gidatua, gerrarik edo borrokarik ez den aro ona dena, eta beste bat atzeranzkoa, Jainkoak mundua uzten duena, geroz eta desorganizazio eta borroka gehiago dagoena. Hau da, jakina, une honetan bizi dugun aroa. Azkenean hain gaizki egongo dira gauzak non Jainkoak hartuko baitu berriro lema, eta mugimendua alderantzikatu, mundua erabateko suntsipenetik salbatzeko.

Mito honek antz handia du lehenago (1) atalean aipatu dugun Enpedoklesen mitoarekin, eta seguru asko Heraklitoren Urte Handiarekin ere bai. Adamek (*op. cit.*, II lib., 296 eta hur.) Hesiodoren kontakizunarekin duen antza ere nabarmentzen du. \* Hesiodo ukitzen duten puntuetako bat Kronosen Urrezko Aroaren aipamena da; eta garrantzizkoa da ohartzea aro honetako gizonak lurretik jaiotak direla. Honek harreman-puntu bat erakusten du *Errepublikan* (414b eta hur., eta 546e eta hur.) berebiziko papera jokatzeko duen Lurretik Jaiotze eta gizonaren metalen Mitoarekin; paper hori 8. kapituluari aztertzen da, aurrerago). Lurretik Jaiotze Mitoa *Oturuntzan* ere aipatzen da (191b); baliteke atenastarrak «matxinsaltoak bezala», autoktonoak zirelako herri-sinestearen aipamen bat izatea (ikus 4. kapituluko 32 (1, e) oharra eta 8. kapituluko 11 (2) oharra).\*

Baina *Politikarian*, aurrerago (302b eta hur.) gobernu ez-perfektuaren sei formak beren inperfekzio-mailaren arabera ordenatzen dituzenez, ez dago historiaren teoria ziklikoaren aipamenen arrastorik. Bestela baizik, sei forma horiek, estatu perfektu edo hoberenaren kopia endekatuak baizik ez direnak

(ikus *Politikaria*, 293d/c; 297c; 303b), endekatze-prozesuaren aldi edo maila gisa agertzen dira; hau da, bai hemen eta bai *Errepublikan*, arazo historiko zehatzagoei buruz diharduenean, endekapenera daraman zikloaren partera mugatzen da Platon.

\* (5) Antzeko oharpenak egin daitezke *Legeak* saioari dagokionez ere. III. liburuan, 676b/c - 677b, teoria ziklikoaren gisako zerbait zirriborratzen da, Platon ziklo baten hasieraren analisi xeheago bat egiten ari denean; eta 678e eta 679c zatietan hasiera hori Urrezko Aro bat dela gertatzen da, eta hala, endekapen-aldi bat gertatzen da kontakizunaren gainerako guztia. Agian merezi du aipatzea Platonen arabera planetak jainkoak direlako doktrinak, jainkoek gizonen bizitzan eragina dutelako doktrinarekin batera (eta indar kosmikoei historian eragina dutelako sinestearekin batera), garrantzi handiko papera izan zuela neoplatonikoen espekulazio astrologikoetan. Hiru doktrina horiek ageri dira *Legeetan* (ikus, adibidez, 821b/d eta 899b; 899d-tik 905d-ra; 677a eta hur.). Kontuan hartu behar da aurrez iragar daitekeen patuan sinesten duela astrologiak, historizismoak bezalaxe; eta historizismoaren bertsio garrantzitsu batzuek bezala (platonismoak eta marxismoak bezala, batez ere), etorkizuna iragartzeko posibilitate hori izan arren, etorkizun horretan badugula eragin pixka bat, etorkizunak zer dakarkigun egiaz ezagutzen badugu batez ere.

(6) Aipamen bakan horiez aparte, ezer gutxi dago Platonek zikloaren gorako edo beheako aldi horiek serio hartzen zituela adierazten duenik. Baina badira beste oharpen asko, *Errepublikako* deskribapen landuaz eta (5) atalean aipatuaz gainera, beheako mugimenduan, historiaren gainbehera serio sinetsi zuela erakusten dutenak. *Timeo* eta *Legeak* hartu behar dira kontuan, batez ere.

(7) *Timeon* (42b eta hur.; 90e eta hur. eta, batez ere, 91 eta hur.; ikus *Fedro*, 238d eta hur.), espezieen endekapenezko sorrera dei litekeena deskribatzen du Platonek (ikus 4. kapituluko 4. oharri dagokion testua eta 11. oharra): gizonak emakume bilakatzen dira endekatuz, eta hauek behe-mailako animalia.

(8) *Legeen* III. liburuan (ikus IV. liburua, 713a eta hur. ere; baina ikus, hala ere, gorago aipatu dugun ziklo baten aipamen laburra ere) nahiko teoria landua dugu historiaren gainbeherari buruz, *Errepublikan* eskaintzen denaren analogoa, neurri handi batean. Ikus hurrengo kapitulua ere, 3., 6., 7., 27., 31., eta 44. oharrek batez ere.

7 G. C. Fieldek antzeko iritzia adierazten du Platonen helburu politikoez, bere *Plato and His Contemporaries* liburuan, (1930), 91. or.: «Esan daiteke ia desegiterra zihoala ematen zuen zibilizazio baterako pentsamendu- eta jokabide-arauak berrezartzea dela Platonen filosofiaren helburu nagusia». Ikus 6. kapituluko 3. oharra eta testua ere.

8 Antzinako autoritate gehienei eta gaur egungo askori jarraitzen diet (G. C. Field, F. M. Cornford, A. K. Rogers-i, adibidez), John Burnetek eta A. E. Taylorrek ez bezala, Formen edo Ideien Teoria, Sokratesena gabe, ia osorik



Platonena delako iritzian, Platonek Sokratesen ezpainetan jartzen badu ere. Sokratesen irakaskuntza ezagutzeko lehen eskuko iturburu bakarra badira ere, bereiz daitezke irakaspen horietan zein diren «sokratikoak», hau da, historiaren aldetik egia direnak, eta, Platonen bozeramale gisa, «Sokratesi» egotziak. *Sokratesen Problema* deitu izan dena 6., 7., 8. eta 10. kapituluari aztertu da; ikus 10. kapituluko 56. oharra, batez ere.

- 9 «Gizarte-ingeniaritza» adierazpena Roscoe Pound-ek erabili zuen, nonbait, lehenengo aldiz, bere *Introduction to the Philosophy of Law* liburuan (1922, 99. or.; \*Bryan Mageek esaten didanez, Webbs-ek ia seguru erabili omen zuen 1922 baino lehen\*). Idazle horrek «pixkanakako» zentzuan erabiltzen du termino hori. M. Eastman-ek, berriz, beste era bateko zentzua ematen dio bere *Marxism: Is It Science?* liburuan (1940). Eastmanen liburua nire hau bukatuta neukanean irakurri nuen; horregatik, bada, «gizarte-ingeniaritza» terminoak, nik erabiltzen dudana bezala erabilia, ez du Eastmanen terminologia aipatzeko inolako asmorik. Nik dakidala behintzat, hemen «gizarte-ingeniaritza utopiko» izendapenez kritikatzeko dudana ikuspegiaren alde agertzen da Eastman; ikus kapitulu honetako 1. oharra. Ikus 5. kapituluko 18 (3) oharra ere. Hipodamo Miletokoa, hiri-eraikitzailea, har genezake, agian, lehenengo gizarte-ingeniaritza. (ikus Aristotelesen *Politika* eta R. Eislerren *Jesus Basileus*, II, 754. or.).

«Teknologia sozial» terminoa C. G. F. Simkinek iradoki zidan. Garbi utzi nahi nuke metodoari buruzko arazoak eztabaidatzerakoan, esperientzia instituzional praktikoa irabaztea dela nire helburu nagusia. Ikus 9. kapitulu, kapitulu horretako 8. oharri dagokion testua, batez ere. Ingeniaritza eta teknologia sozialei dagozkien metodo-arazoen azterketa zehatzago bat nahi izanez gero, ikus nire *The Poverty of Historicism* lanaren III. partearen (2. argitalpena, 1960).

- 10 Aipatutako pasartea nire *The Poverty of Historicism* lanetik hartua da, 65. or. «Gizonaren egikeren nahi gabeko emaitzak» 14. kapituluari aztertzen dira xehetasun gehiagoz; ikus, batez ere, 11. oharra eta testua.
- 11 Nik gertaeren eta erabakien edo eskakizunen dualismoan («da»-ren eta «izan beharko luke»-ren dualismoan) sinesten dut; beste era batera esanda, erabakiak edo eskakizunak gertaeretara ezin murriztuzkoak direla, nahiz eta gertaera gisa ere trata daitezkeen. Puntu honi buruz gehiago hitz egingo da 5. kapituluari (4. eta 5. oharrei dagokien testuan), 22. ean eta 24. ean.
- 12 Hurrengo hiru kapituluari emango dira Platonen estatu perfektuaren teoriaren interpretazio honetarako bermea ematen duten frogak; bien bitartean, hauek aipatuko ditugu: *Politikaria*, 293d/e; 297c; *Legeak*, 713b/c; 139/e; *Timeo*, 22d eta hur., 25. eta 26.a batez ere.
- 13 Ikus Aristotelesen txosten famatua, kapitulu honetan beronetan aurreraxeago aipatua (ikus, batez ere, 25. oharra eta testua).
- 14 Hau ongi frogatu da Groteren *Plato* lanean, III. lib. u oharra, 267. eta hur. orrialdean.

15 Aipamen hauek *Timeotik* hartuak dira, 50c/d eta 51e-52b. Formak edo Ideiak gauza sentigarrien aita gisa eta Espazioa ama gisa deskribatzen dituen similar garrantzi handia du, eta oso lotura luze eta zabalak ditu. Ikus kapitulu honetako 17. eta 19. oharra eta 10. kapituluko 59. oharra ere.

(1) Badu Hesiodoren *kaosaren mitoaren* antza, zabaltzen ari den tarte (espazioa, ontzia) amari dagokio, eta Eros jainkoa aitari edo Ideiei dagokie. Kaosa da jatorria, eta kausazko esplikazioaren gaia (kaos = kausa) jatorriaren (arkhe), jaiotzaren edo generazioaren arazoa da luzaro.

(2) Ama edo espazioa Anaximandroren eta pitagorikoen zehaztugabeari edo mugagabeari dagokio. Ideia, arra dena, alegia, pitagorikoen zehatzari (edo mugatuari) dagokio, horrenbestez, nahitaez. Izan ere, zehatza mugagabeari kontrajarririk, arra emeari kontrajarririk, argia iluntasunari kontrajarririk, ona txarrari kontrajarririk, horiek denak alde berean daude *Pitagorikoen aurkariaren taulan*. (Ikus Aristotelesen *Metafisika*, 96a22 eta hur.). Espero izatekoa da, horrenbestez, Ideiak argiarekin eta ongiarekin elkarturik agertzea. (ikus 8. kapituluko 32. oharren bukaera).

(3) Ideiak mugak edo bazterrak dira, zehatzak dira, espazio mugagabeari kontrajarririk, eta gomazko zigiluek bezala edo, hobeto, moldeek bezala, inprimatu eta marka uzten dute (ikus kapitulu honen 17 (2) oharra) Espazioan (zeina ez baita espazioa soilik, Anaximandroren materia formagabea, hau da, tasunik gabeko gaia ere bai baizik), eta hala gauza sentigarriak eratzen ditu. \* J. D. Mabbottek adeitasun handiz ohartarazi dit Formak edo Ideiak, Platonen arabera, ez direla beren kabuz inprimatzen Espazioan, baizik eta Demiurgoak inprimatzen dituela hartan. Aristotelesek nabarmentzen duen bezala (*Metafisika*, 1080a2), *Fedonen* bertan (100d) ere badira Formak «izatearen eta generazioaren (edo bilakatzearen), bien kausak» direlako teoriaren aztarrenak.\*

(4) Generazio-egikeraren ondorioz, Espazioa, hau da, ontzia, lanean hasten da, eta gauza guztiak mugimenduan jartzen dira, Heraklitoren edo Enpedoklesen jario batean, mugimendu edo jario hori egiturara, hau da, espaziora beretara (mugagabera) zabaltzen den neurrian unibertsala den jario batean. (Heraklitoren azken ontzi kontzeptuari dagokionez, ikus *Kratilo*, 412d).

(5) Deskribapen honek badu Parmenidesen «Iritzi Engainagarriaren Metodoaren» kutsu pixka bat; haren arabera munduaren esperientzia eta jarioaren esperientzia bi aurkariren, argiaren (edo beroaren edo suaren) eta ilunaren (edo hotzaren edo lurraren) nahastez sortzen da. Garbi dago Platonen Forma edo Ideiak lehenengoari dagozkiola, eta espazioa edo mugagabea dena, azkenekoari, Platonen espazio soila materia zehaztu gabearen oso antzekoa dela kontuan hartzen badugu, batez ere.

(6) Zehaztuaren eta zehaztu gabearen arteko aurkakotasuna badirudi arrazionalaren eta irrazionalaren arteko aurkakotasunari dagokiola orobat, biren erro karratuaren irrazionaltasunaren aurkikuntza guztiz garrantzitsua egin

ondoren, batez ere. Baina Parmenidesek arrazionala izatearekin berdintzen duenez, espazioa edo irrazionala ez izate gisa interpretatzera behartuko gintuzke horrek. Beste era batera esanda, arrazionaltasuna irrazionaltasunaren kontrako gisa, eta izatea ez izatearen kontrako gisa estaltzeraino zabaldu beharra dago aurkarien taula pitagorikoa. (Hau ongi egokitzen da *Metafisika*, 1004b27-rekin, non Aristotelesek baitio «izan ala ez izatera murrizten direla aurkako guztiak»; 1072a31-rekin, non taularen alderdi bat –izatearena– pentsamenduaren (pentsamendu arrazionalaren) objektu gisa deskribatzen baita; eta 1093b13-rekin, non zenbaki batzuen berreturak –haien erroei kontrajarririk, seguru asko– alde honi atxikitzen baitzaizkio. Horrek esplikatuko luke Aristotelesek *Metafisika*, 986b27-an egiten duen oharpena; eta ez litzateke uste izan beharrik izango, F. M. Cornfordek bere «Parmenidesen bi bideak» artikulua bikainean (*Class, Quart*, XVII, 1933, 108 or.) bezala, Parmenides 8. zat., 53/54, «gaizki interpretatu izan zutela Aristotelesek eta Teofastrok», zeren aurkakoen taula era horretan luzatzen bada, Cornfordek 8. zati horren pasarte erabakigarri horrez ematen duen interpretazio konbentzigarria ongi adostu baitaiteke Aristotelesen oharpenarekin.

(7) Cornfordek azaldu du (*op. cit.*, 100) hiru «metodo» daudela Parmenidesengan, Egiaren metodoa, Ez-izatearen metodoa eta Itxuraren metodoa (edo, bestela dei litekeen bezala, iritzi engainagarriaren metodoa). Cornfordek erakusten duenez (101), *Errepublikan* aztertzen diren hiru eremuei dagozkien metodo horiek, alegia, Ideien mundu erabat arrazional eta errealarari, mundu erabat irrealari, eta iritziaren munduari (jarioan dauden gauzen pertzepzioan oinarrituari). Eta orobat frogatzen du (102) Platonek aldatu egiten duela bere jarrera *Sofistan*. Honi gehitu lekizkioke zenbait komentario, ohar hau dagokien *Timeoko* pasarteen ikuspegitik.

(8) *Errepublikako* Forma edo Ideien eta *Timeokoen* arteko desberdintasun nagusia zera da: Formak (eta baita Jainkoa ere, ikus *Errepublika*, 380d) petrifikatuta daudela hartan, nolabait esateko, eta azkenekoan, berriz, jainkotuta daudela. Lehenengoan askoz ere antz handiagoa dute Parmenidesen Batarena (ikus Adamek *Errepublika*, 380d28, 31-ri egindako oharra) azkenekoan baino. Bilakaera honek *Legeetara* darama; hartan Ideien lekua arimek hartzen dute neurri handi batean. Alderik erabakigarriena zera da: Ideiak geroz eta gehiago mugimenduaren abiaguneak eta generazioaren kausa bilakatzen direla, edota, *Timeon* esaten den bezala, mugitzen diren gauzen aitzak. Kontrastasan handiena *Fedon*, 79e: «Arimak neurri gabe antz handiagoa du ezin aldatuzkoarena; ergelena ere ez luke ukatuko hori» (ikus *Errepublika*, 585c, 609b eta hur.) eta *Legeak*, 895e/896a-ren artean dago (ikus *Fedro*, 245c eta hur.): «Zein da ‘arima’ deitzen dugun horren definizioa? Pentsa al daiteke ‘bere burua mugitzen duen mugimendua’-z bestelako definiziorik?». Bi jarrera horien arteko igarobidea *Sofistak* (zeinetan mugimenduaren beraren Forma edo Ideia sartzen baita) eta *Timeo*, 353-k (non Forma «jainkozko eta aldaezinak» eta gorpuz aldakor eta ustelkorrak deskribatzen baitira) erakusten dute, beharbada. Honek esplikatzen

du, itxuraz, zergatik esaten den *Legeetan* (ikus 894d/e) arimaren mugimendua «*lehenengoa dela jatorriz eta ahalmenez*» eta zergatik deskribatzen den arima (966e) «gauza guztietan zaharren eta jainkozkoea bezala, bere mugimendua existentzia errearen etengabeko jario-iturburua dena». (Platonen arabera, *bizi diren gauza guztiek* arima dutenez, esan daiteke gauzetan partez behintzat formala den printzipio bat bazela onartu zuela; ikuspuntu horretan oso hurbil zegoen aristotelismotik, gauza guztiak biziak direlako sineste primitibo eta guztiz zabaldua kontuan harturik, batez ere). (Ikus 4. kapituluko 7. oharra ere).

(9) Platonen pentsaeraren bilakaera honetan, ahalegina gidatzen duen asmoa jarioaren mundua Ideien laguntzarekin esplikatzeko, hau da, arrazoimenaren mundua eta iritziaren mundua gutxienez ulergarria egiteko ahalegin horren bilakaeran, badirudi paper erabakigarria jokatzen duela *Sofistak*. Cornfordek aipatzen duen bezala (*op. cit.*, 102), Ideien ugaritasunarentzat lekua eginez gainera, honela aurkezten ditu, Platonek berak lehenago izandako jarrera baten (248a eta hur.) kontrako argudio batean: (a) kausa eraginkor gisa, eragin-trukea izan dezaketelarik, adimenarekin, esate baterako; (b) aldaezin gisa, hala eta guztiz ere, nahiz eta orain baden mugimenduaren Ideia bat zeinetan mugitzen diren gauza guztiek baitute parte, eta zeina ez baitago geldirik; (c) beren artean nahas daitezkeen izaki gisa. Horrez gainera «Ez-izatea» ere sartzen du, *Timeon* Espazioarekin berdindua (ikus Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, 1935, 247. orrialdeko oharra), eta hala aukera uzten du Ideiak harekin nahas daitezen (ikus, halaber, *Filolao*, 2., 3., 5. zat., Diels<sup>5</sup>) eta jarioaren mundua, Ideien izatearen eta Espazioaren edo materiaren ez-izatearen arteko ezaugarritzko kokaerarekin, produzitu dadin.

(10) Azken finean, testuan adierazten dudana tesia defenditu nahi dut, Ideiak ez daudela espazioaz kanpo bakarrik, baizik eta denboraz kanpo ere badaudela, nahiz eta denboraren hasieran munduarekin harremanetan egon. Horrek errazago ulertarazten du, nik uste, nola jokatzen duten mugimenduan egon gabe, zeren mugimendu edo jario oro espazioan eta denboran gertatzen baita. Platonek denborak hasiera bat duela uste du, nik uste. Horixe iruditzen zait dela *Legeak*, 721c-ren interpretazio zuzenena: «gizonaren arraza denborarekin biki jaioa da», Platonek gizona lehenengo sortu ziren izakietakoa izan zela sinesten zuela uste izateko dauden zantzu ugariak kontuan harturik. (Puntu honetan badut desadostasun arintxo bat Cornfordekin, *Plato's Cosmology*, 1937, 145. or. eta 26 eta hur. or.).

(11) Laburtuz, Ideiak beren kopia aldakor eta ustelkorrak baino lehenagokoak eta hobeak dira, eta ez daude jarioan. (Ikus 4. kapituluko 3. oharra ere).

16 Ikus kapitulu honetako 4. oharra.

17 (1) Jainkoek *Timeon* jokatzen duten papera testuan deskribatzen denaren antzekoa da. Ideiek gauzak moldatzen dituzten bezala, jainkoek gizonen gorputzak eratzen dituzte. Gizonaren *arima* bakarrik sortzen du Demiurgoak berak, eta hark sortzen ditu mundua eta jainkoak ere. (Jainkoak aitalehenak direlako beste iradokizun baterako, ikus *Legeak*, 713c/d). Gizonek, jainkoen

haur ahul, endekatuek, are gehiago endekatzeko joera dute; ikus kapitulu honetako 6 (7) oharra eta 5. kapituluko 37.tik 41.erainoko oharrak.

(2) *Legeetako* pasarte interesgarri batean (681b; ikus 4. kapituluko 32. oharra (1, a)) bada beste iradokizun bat *Ideia-gauzak* erlazioaren eta *gurasoak-haurrak* harremanaren arteko paralelismoaz. Pasarte honetan legearen jatorria tradizioaren eraginez esplikatzan da, gurasoengandik haurrengana ordena zurrin bat transmitituz, zehazkiago; eta oharpen hau egiten da: «Eta haiek (gurasoak) arduratzen dira beren seme-alabengan eta haien seme-alabengan beren adimen-moldea inprimatzez».

18 Ikus 8. kapituluko 49. oharra, (3) batez ere.

19 Ikus *Timeo*, 31a. Nik «beren prototipoa duten goragoko mailako gauza» gisa libre samar itzuli dudan terminoa, Aristotelesek «termino generiko» edo «unibertsal» esanahiarekin maiz erabiltzen duen termino bat da. «Orokorra den gauza» bat, «gainditzen duena» edo «hartzen duena» esan nahi du, eta badut susmoa azken hauxe dela jatorrizko esanahia, «hartzea» edo «estaltzea», molde batek bere edukia hartzen edo estaltzen duen zentzuan.

20 Ikus *Errepublikak*, 597c. Ikus 596a ere (Adamek 596a5-ari jarritako bigarren oharra): «Zeren, gogoan izango duzuen bezala, izen bera ematen diegun gauza partikularren multzo bakoitzarentzat Forma edo Ideia bat postulatzeko ohitura baitugu».

21 Ezin konta ahala pasarte daude Platonengan; batzuk bakarrik aipatuko ditut: *Fedon* (79a, adibidez), *Errepublikak* (544a), *Teetetes* (249b/c), eta *Timeo* (28b/c, 29c/d, 51d eta hur.). Aristotelesek ere aipatzen du, *Metafisikan*, esate baterako, 987a32, 999a25-999b10, 1010a6-15, 1078b15; ikus kapitulu honetako 3. eta 25. oharrak ere.

22 Parmenidesez irakasten zuen, Burnetek dioen bezala (*Early Greek Philosophy*<sup>2</sup>, 208), ezen «den guztia (...) finitua, esferikoa, geldirik dagoena, gorpuzduna da», hau da, unibertsoa globo bat da, parterik ez duen osotasun bat, eta «hartaz kanpo ez dago ezer». Burnet aipatzen dut, (a) haren deskribapena bikaina delako eta (b) Parmenidesez «Hilkorren Iritzia» (edo Iritzi Engainagarriaren Metodoa) deitzen duenaz berak ematen duen interpretazioa hausten duelako (E.G.P, 208-11). Burnetek, izan ere, Aristoteles, Teofrasto, Sinplizio, Gomperz eta Meyerren interpretazio guztiak baztertzen ditu han, «anakronismotzat» edo «anakronismo nabarmentzat» irizita. Burnetek baztertzen duen interpretazioa, ordea, testuan proposatzen den interpretazio berbera da ia-ia: itxurazko mundu honen atzean errealitatezko mundu bat zela sinesten zuela Parmenidesez. Burnetek erremediorik gabe anakronikotzat baztertzen du horrelako dualismo bat, Parmenidesez itxuren munduaz ematen duen deskribapenak egokitasun pixkatxo bat baduela aldarrikatzeko aukera ematen duena. Nire iradokizuna da, nolanahi ere, Parmenidesez mugimendurik ez duen bere mundu horretan baizik sinetsi ez balu, eta ez mundu aldakor batean, erotuta egon beharko zukeela (Enpedoklesek iradokitzen zuen bezala). Baina

era horretako dualismo baten aztarrena Jenofanesengan ere aurki daiteke (23. zatitik 26. zatira), 34. zatiaren aurrez aurre jartzen bada batez ere («baina denek izan ditzakete gogoak ematen dizkien iritziak»); eta, hala, nekez esan daiteke anakronismorik dagoenik.<sup>15</sup> (6-7) oharrean esan bezala, Cornfordek Parmenidesez ematen duen interpretazioari jarraitzen diogu hemen. (Ikus 10. kapituluko 41. oharra ere).

- 23 Ikus Aristoteles, *Metafisika*, 1078b23; hurrengo aipamena: *op. cit.*, 1078b19.
- 24 Alderaketa baliotsu hau G. C. Fieldi zor zaio, *Plato and His Contemporaries*, 211.
- 25 Aurreko aipamena Aristotelesena da, *Metafisika*, 1078b15; hurrengo, *op. cit.*, 987b7.
- 26 Aristotelesekin Ideien teoriara daramaten arrazoiez egiten duen analisisan (*Metafisika*, 987a30-b18) (ikus 10. kapituluko 56 (6) oharra ere.), ondoko urrats hauek bereiz daitezke: (a) Heraklitoren jarioa, (b) jarioan dauden gauzen egiazko ezagueraren ezinezkotasuna, (c) Sokratesen esentzia etikoen eragina, (d) Ideiak egiazko ezagueraren objektu gisa, (e) pitagorikoen eragina, (f) «matematikoa», bitarteko objektu gisa. ((e) eta (f) ez ditut aipatu testuan, baina bai aipatu dut (g) Parmenidesez eragina).

Agian merezi du erakustea nola identifika daitezkeen urrats horiek Platonen beraren lanean, hark bere teoria azaltzen duen lekuan; Fedonen eta Errepublikan, Teetetes, Sofistan eta Timeon batez ere.

(1) Fedonen puntu guztien aztarrenak aurkitzen ditugu, (e)-raino, hau ere barne dela. 65a-66a pasarteetan, (d) eta (c) pausoak dira nagusi, (b)-ren zehar aipamen batekin. 70e pasarteetan (a) pausoa agertzen da, Heraklitoren teoria, pitagorismo-elementu batekin konbinatuta (e). Horrek 74a eta hurrengoetara eramaten du, eta (d) pausoa baiestera. 99-100 pasarteak (c) bitartez (d)-rako hurbilpen bat dira, eta abar. (a)-tik (d)-ra bitartekoari dagokionez, ikus Kratilo ere, 439c eta hur.

*Errepublikan*, IV. liburua da, jakina, batez ere, Aristotelesaren laburpenarekin zehatzen egokitzen dena. (a) IV. liburua hasieran, 485a/b (ikus 527a/b) Heraklitoren jarioa aipatzen da (eta Formen mundu aldaezinari kontrajartzen zaio). Platonek «betidanik existitzen den eta *generaziotik eta degeneraziotik aske dagoen* errealitate batez» hitz egiten du han. (Ikus 4. kapituluko 2(2) eta 3. oharra eta 8. kapituluko 33. oharra, eta dagokien testua). (b), (d) eta batez ere (f) pausok nahiko ageriko papera jokatzen dute Lerroaren Simil famatuan (*Errepublika*, 509c-511e; ikus Adamen oharra eta VII. libururako eranskina; Sokratesen eragin etikoa, hau da, (c) pausoa, etengabe aipatzen da, jakina, *Errepublika* guztian zehar. Garrantzi handiko papera jokatzen du Lerroaren Similean, haren aurre-aurretxoan batez ere, 508b eta hurrengoetan, alegia, non ongiaren papera azpimarratzen baita; ikus, batez ere, 508b/c: «Hona zer diodan ongiaren ondoreaz. Ikusgai den munduan eguzkiaren emaitzak bistarekin (eta haren objektuekin) lotuta dauden modu berean, halaxe dago

lotuta, mundu ulergarrian, ongiak bere irudira sortzen duena arrazoiarekin (eta haren objektuekin)». (e) pausoa inplizitu dago (f)-n, baina osokiago garatuta dago VII. liburuan, *Curriculum* famatuan (ikus batez ere 523a-527c), zeina VI. liburuko Lerroaren Similean oinarritzen baita neurri handi batean.

(2) Teetetesen, (a) eta (b) luze-zabalean tratatzen dira; (c) 174b eta 175c pasarteetan aipatzen da. Sofistan pauso guztiak aipatzen dira, (g) ere barne; (e) eta (f) bakarrik geratzen dira kanpoan; ikus batez ere 247a (c pausoa); 249c (b pausoa); 253d/e (d pausoa). Filebon pauso guztien aztarrenak aurkitzen dira, (f) pausoarena salbu, beharbada; (a)-tik (d)-ra bitarteko pausoak 59a-c pasarteetan azpimarratzen dira batez ere.

(3) *Timeon* Aristotelesekin aipatzen dituen pauso guztiak aipatzen dira, (c) salbuetsita, beharbada; pauso hori zeharbidez baizik ez baita aipatzen *Errepublikako* edukien sarrerako laburpenean eta 9d pasarteetan. (e) urratsa etengabe aipatzen da, nolabait esateko, zeren pitagorismoaren eragin handia duen «mendebaldar» filosofo bat baita «Timeo». Gainerako pauso guztiak bi bider ageri dira, Aristotelesen laburpenarekin ia paralelo-paraleloan; lehendabizi 28a-29d pasarteetan, labur-labur, eta geroago, arreta handiagoz, 48e-55c pasarteetan. (a)-ren ondo-ondoren, hau da, jarioan dagoen munduaren Heraklitoren gisako deskribapenaren ondoren (49a eta hur., ikus Cornford, *Plato's Cosmology*, 178), (b) arrazoibidea aipatzen da (51c-e) –arrazoa (edo egiazko ezaguer) eta iritzi soila bereiziz zuzen bagabiltza, Forma aldaezinak existitzen direla onartzera behartuta gaudela, alegia–; Forma horiek ondoren aipatzen dira (51e eta hur.) (d) pausoaren arabera. Orduan berriro ageri da Heraklitoren jarioa (espazioa lantzen), baina oraingo honetan generazio-egikeraren ondorio gisa *espilikatzen* da. Eta hurrengo pauso gisa (f) agertzen da, 53c pasarteetan. (Aristotelesekin *Metafisikan*, 992b13, aipatzen dituen «lerroak, planoak eta gorputz trinkoak» 53c eta hurrengoei dagozkiela iruditzen zait).

(4) Badirudi orain arte ez dela behar adina azpimarratu *Timeoren* eta Aristotelesen informazioaren arteko paralelismoa; C. G. Fieldek behintzat ez du erabiltzen Aristotelesen aipamenaz egiten duen analisi bikain eta konbentzigarrian (*Plato and His Contemporaries*, 202 eta hur.). Egin izan balu, gehiago indartuko zituzkeen Fieldek, Burnetek eta Taylorrek diotenaren kontra, Ideien Teoria Sokratesena delakoaren kontra, alegia, ematen dituen argudioak (nahiz eta, egiaz, indartu beharrik ez izan, erabatekoak baitira, izatez) (ikus 10. kapituluko 56. oharra). *Timeon*, izan ere, Platonek ez du teoria hori Sokratesen ezpainetan jartzen; eta horixe aski izango litzateke, Burneten eta Taylorren printzipioen arabera, teoria hori Sokratesena ez zela frogatzeko. (Autore horiek itzuri egiten diote ondorioztapen horri, esanez «Timeo» pitagorikoa dela, eta elkarriketa horretan Timeok ez duela Platonen filosofia adierazten, berea baizik. Baina Aristotelesekin hogeitaz egzagutu zuen pertsonalki Platon, eta jakin beharko zukeen gai horiek ongi epaitzen; eta platonismoaz egin zuen azalpena gezurtatu ziezaioketen Akademiako kide asko oraindik bizirik zirenean idatzi zuen, gainera, *Metafisika*).

(5) Burnetek honela dio bere Greek Philosophy lanean, I, 155 (ikus, halaber, haren Fedonen edizioaren XLIV. orrialdea, 1911): «Formen teoria, Fedonen eta Errepublikan aldeztu den moduan, ez da inola ere agertzen Platonen elkarriketetan platonikoena dela esan genezakeen partean, bozeramale nagusia Sokrates ez denetan, alegia. Zentzu honetan, ez da aipatu ere egiten Parmenides ondoko elkarriketa batean ere (...) Timeoren salbuespen bakarrekin (51 c), non bozeramalea pitagoriko bat baita». Baina Timeon Errepublikan ematen zaion zentzu berean aldeztu baldin bada, halaxe aldeztu da, zalantzarik gabe Sofistan ere, 253d/e, eta Politikarian, 269c/d; 286a; 297b/c; eta c/d; 301a eta e; 302e; eta 303b eta Filebon, 15a eta hur., eta 59a-d; eta Legeetan, 713b, 739d/e, 962c eta hur., 963c eta hur., eta, batez ere, 965c (ikus Filebo, 16d), 965d eta 966a; ikus hurrengo oharra ere. (Burneten iritzian Gutunak egiazkoak dira, Zazpigarrena batez ere; baina hartan ere, 342a eta hur., Ideien teoriaren azalpen bat ematen da; ikus 10. kapituluko 56 (5, d) oharra ere).

- 27 Ikus *Legeak*, 895d-e. Ez nago ados Englanden oharrekin (*Legeen* edizioa, II lib., 472) non esaten baitu «‘esentzia’ hitzak ez digula lagunduko». Egia, «esentzia» gauza sentigarriaren garrantzi handiko alderdi sentigarri bat balitz bezala hartuko bagenu (nolabaiteko destilazioaren batez araztu eta produzi litekeen alderdiren bat, beharbada), orduan, nahasgarria izango litzateke «esentzia». Baina «esentzial» hitza oso erabilia da hemen adierazi nahi duguna adierazteko oso ongi egokitzen den modu batean: gauzaren alderdi enpiriko, ez funtsezko, aldakor edo garrantzirik gabekoari kontrajartzen zaion zerbait, berdin diolarik hori gauzan bertan zein Ideien mundu metafisikoan dagoela pentsatzen den.

«Esentzialismo» terminoa «nominalismoari» kontrajarririk erabiltzen dut, «errealismo» termino tradizional nahasgarria itzurtzeko eta haren ordeztu erabiltzeko, («idealismoari» ez baina) «nominalismoari» kontrajartzen zaion guztietan. (Ikus 11. kapituluko 26. eta hurrengo oharrak eta testua, 38. oharra batez ere).

Platonek bere metodo esentzialista, testuan aipatzen den bezala, arimaren teoriara aplikatzen duen moduari dagokionez, esate baterako, ikus *Legeak*, 895e eta hur., kapitulu honetako 15 (8)a oharrean eta, batez ere 5. kapituluan, 23. oharrean bereziki, aipatua. Ikus, halaber, *Menon*, 86d/e eta *Oturuntza*, 199c/d, esate baterako.

- 28 Esplikazio kausalaren teoriari dagokionez, ikus nire Logik der Forschung, 12. atala, 59. or. eta hur. batez ere. Ikus 25. kapituluko 6. oharra ere, aurrerago.
- 29 Hemen aipatzen den hizkuntzaren teoria semantikarena da, A. Tarski-k eta R. Carnap-ek garatu zuten bezala, bereziki. Ikus Carnap, *Introduction to Semantics*, 1942, eta 8. kapituluko 23. oharra.
- 30 Zientzia fisikoak nominalismo metodologiko batean oinarritzen diren arren, gizarte-zientziek metodo esentzialistak («errealistak») erabili behar



dituztelako teoria K. Polanyi-k azaldu zidan (1925ean); egokiera hartan esan zuenez, pentsa zitekeen gizarte-zientzien metodologiaren aldaketa bat egin zitekeela, teoria hau baztertuz gero. Teoria honen aldekoak dira, neurritan batean, soziologo gehienak, batez ere J. S. Mill (*Logic*, VI, VI. kap., 2, esate baterako; ikus haren formulazio historizistak, esate baterako, VI, X. kap., 2, azken paragrafoa: «Gizarte-zientziaren [...] funtsezko arazoa gizartearen egoera batek haren ondoren datorren egoera produzitzeko dauden legeak aurkitzea da [...]»), K. Marx (ikus aurrerago), M. Weber (ikus, esate baterako, *Methodische Grundlagen der Soziologie*-ren hasiera, *Wirtschaft und Gesellschaft*-en, I, eta *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre*-n), G. Simmel, A. Vierkandt, R. M. MacIver, eta beste asko. Joera hauen guztien adierazpen filosofikoa E. Husserlen «Phaenomenology» da, Platonen eta Aristotelesen esentzialismo metodologikoaren berpizte sistematiko bat. (Ikus 11. kapitulua ere, 44. oharra batez ere).

Kontrakoko jarrera, jarrera nominalista, gizarte-instituzioen teoria teknologiko baten moduan baizik ezin daiteke garatu, nire ustez, soziologian.

Testuinguru honetan, beharbada merezi du aipatzea nola iritsi nintzen historizismoaren jatorria Platonenganaino eta Heraklitorenganaino eramatera. Historizismoa aztertzen ari nintzenean, orain esentzialismo metodologikoa deitzen dudana hau behar zuela ohartu nintzen; hau da, esentzialismoaren aldeko argudio tipikoak historizismoarekin lotuta daudela (ikus nire *Poverty of Historicism* lana). Horrek historizismoaren historia aztertzerako eraman ninduen. Eta Aristotelesek ematen duen informazioaren eta nik jatorrian platonismoaren inolako erreferentziarik gabe egin nuen analisiaren arteko paralelismoak harritu ninduen. Horrela gogoratu nuen Heraklitok eta Platonek prozesu horretan jokatu zuten papera.

- 31 R. H. S. Crossmanen *Plato To-day* (1937) izan zen (G. Groteren *Plato*-z gainera) Platoni buruz nik egiten nuen interpretazio politikoaren antzekoa zuela ezagutu nuen lehenengo liburua. Ikus 6. kapituluko 2-3. oharra eta testua. \*Harrez gero beste zenbait autore ere aurkitu ditut, Platoni buruz antzeko ikuspegiak ematen dituztenak. C. M. Bowra (*Ancient Greek Literature*, 1933) da, beharbada, lehenengoa; Platoni buruz egiten duen kritika labur baina sakona (186-90. or.) zorrotza bezain zuzena da. Hona gainerakoak: W. Fite (*The Platonic Legend*, 1934); B. Farrington (*Science and Politics in the Ancient World*, 1939); A. D. Winspear (*The Genesis of Plato's Thought*, 1940); eta H. Kelsen (*Platonic Justice*, 1933; orain *What is Justice?* liburuan sartua, 1957, eta *Platonic Love*, in *The American Imago*, 3. lib., 1942).\*

#### 4. KAPITULUKO OHARRAK

- 1 Ikus *Errepublik*a, 608e. Ikus kapitulu honetako 2 (2) oharra ere.
- 2 *Legeetan* (895b), «mugimendu ororen abiaburu» gisa deskribatzen da arima –«mugitzen diren gauza guztietan zaharrena eta jainkozkoen»

(966e)–. (1) Platonen teoriari Aristotelesek berea kontrajartzen dio; honen arabera, «ongia» ez da aldaketaren abiaburua, haren helburua edo jomuga baizik, zeren «ongiak» gauza guztiek hartara jotzen duten zerbait *esan nahi* baitu, *aldakuntzaren xedezko kausa*. Horregatik dio platonikoei buruz, hau da, «Formetan sinesten dutenei» buruz, Enpedoklesek in ados daudela (Enpedoklesek «bezalaxe» hitz egiten dute), zeren ez baitute hitz egiten «hauengatik ezer gertatu beharko balu bezala (gauza ‘onengatik’, alegia), *mugimendu oro haiengandik hasiko balitz bezala* baizik». Eta iradokitzen du ezen «ongiak» ez duela esan nahi platonikoentzat «kausa *qua non* bat», hau da, jomuga bat, baizik eta «halabeharrez baizik ez dela ona». Ikus *Metafisika*, 988a35 eta b8 eta hur. eta 1075a, 34/35. Kritika honen arabera, badirudi Aristotelesek inoiz Espeuziporen antzeko ikuspuntuak izan zituela; eta horixe da Zellerren irizpidea ere; ikus 11. kapituluko 11. oharra.

(2) Paragrafo honetako testuan aipatzen den *ustelketaranzko mugimenduari* eta gai horrek Platonen filosofia osoan zuen esanahiari dagokionez, beti kontuan izan behar dugu gauza aldaezinen edo Ideien munduaren eta jarioan dauden gauza sentigarrien munduaren arteko aurkakotasun orokorra. Platonek gauza aldaezinen eta gauza *ustelkorren* edota *generatuak ez diren gauzen* eta generatuak diren eta *degeneratzera* kondenaturik dauden gauzen arteko aurkakotasunaren bidez adierazten du aurkakotasun hori; ikus, adibidez, *Errepublika*, 485a/b, 3. kapituluko 26 (1) oharrean eta 8. kapituluko 33. oharrari dagokion testuan aipatutako pasartea; *Errepublika*, 508d/e, 527a/b, eta 546a, azkeneko hau 5. kapituluko 37. oharrari dagokion testuan aipatua: «Generatu diren gauza guztiek degeneratu (edo endekatu) beharra dute». Jarioan dauden gauzen munduaren *generazioaren eta ustelketaren* arazo honek Platonen eskolan garrantzi handia izan zuela ikusteko, aski da ohartzea Aristotelesek liburu berezi bat eskaini ziola gai honi. Beste aztarren interesgarri bat Aristotelesek bere *Politikaren* sarreran gai hauei buruz hitz egiten duen modua da, *Nikomakorentzako Etikaren* bukaerako esaldietan jasutzen dena, bestalde, (1.181b/15): «Saia gaitezen ikusten zer-nolako gauzek *babesten edo hondatzen* dituzten hiriak (...)». Pasarte hau ez da esanguratsua Aristotelesen iritzian bere *Politikaren* arazo nagusia zenaren adierazpen orokor bat delako bakarrik, baizik eta baita *Legeetako* pasarte garrantzitsu batekin duen antz harrigarriagatik ere bai: 676a eta 676b/c, aurrerago kapitulu honetako 6. eta 28. oharrei dagokien testuan aipatua. (Ikus kapitulu honetako 1., 3. eta 24/25. oharra; ikus 8. kapituluko 32. oharra eta 8. kapituluko 59. oharrean aipatzen den *Legeetako* pasartea).

- 3 Aipamen hau *Politikaria*, 269d-ri dagokio. (Ikus kapitulu honetako 23. oharra ere). Mugimenduen hierarkiari dagokionez, ikus *Legeak* 893c-895b. Gauza perfektuak (jainkozko «naturak»; ikus hurrengo kapitulua) aldatzen direnean hain perfektuak ez direnak baizik ezin bilaka daitezkeelako teoriari dagokionez, ikus, batez ere, *Errepublika*, 380e-381c, alderdi askotatik (ikus adibideak 380e pasartean) *Legeetako* beste pasarte baten paraleloa, 797d.

Aristotelesen aipamenak Metafisikakoak, 988b3 eta *De Gen., et Corr.*ekoak dira, 335b14. Paragrafo honetako azkeneko lau aipamenak *Legeak* 904c eta hur., eta 797d-tik hartuak dira. Ikus kapitulu honetako 24. oharra eta testua ere. (Gauza txarrei buruzko oharpena bilakaeraren izaera ziklikoaren beste aipamen bat balitz bezala ere interpreta daiteke, 2. kapituluko 6. oharrean aztertutaren arabera, mundua gaiztasun-mailarik beherenekora iristen denean, bilakaeraren zentzuak aldatu eta gauzek nahitaez hobetzen hasi behar dutelako sinestearen zeharbidezko aipamen gisa ere interpreta daiteke, alegia.

\* Platonen aldakuntzaren teoriaren eta *Legeetako* pasarteen nire interpretazioa gezurtatu nahi izan denez, iruzkin batzuk egin nahi nituzke hemen, *Legeetako* bi pasartei buruz batez ere: (1) 904c, eta hur. eta (2) 797d .

(1) *Legeetako* 904c pasartea, «zenbat eta txikiagoa izan beren gradu-mailaren hasierako beheraldia», beste era honetara itzul daiteke hitzez hitzeko itzulpenaren hurbilago: «zenbat eta txikiagoa izan beren gradu-mailaren hasierako *beherako* mugimendua». Testuinguruari begiratur gero, segurua iruditzen zait «beherako» gehiago esan nahi duela, «gradu-mailaren beheraldia» baino, hori ere itzulpen zuzena izan daitekeen arren. (Horretarako dudan oinarria ez da testuinguruaren eduki osora mugatzen, 904a-tik hasita, baizik eta «*kata ... kata ... kat*» segida ere bai, bereziki gainera, zeinak, geroz eta bizkorrago doan pasarte batean, bigarren «kata» horren esanahiari gutxienez kolore biziagoa eman behar baitio. Nik «maila» gisa itzuli dudana hitzari dagokionez, «plano» ez ezik, «gainazal» ere esan nahi *dezake*, aitortzen dut, eta «gradu» gisa itzuli dugunak «espazio» ere esan nahi *dezake*; baina Bury-ren itzulpenak: «zenbat eta txikiagoa izan izaeraren aldaketa, are eta txikiagoa da espazioaren gainazalean egiten den mugimendua», ez dut uste esanahi handirik duenik testuinguru honetan).

(2) Pasarte honen jarraipena (*Legeak*, 798) bereziki ezaugarritzkoa da. Zera eskatzen du: «Legegileak bere eskura baliabide guztiez ('zuzen ala oker' Buryk ongi itzultzen duen bezala) asmatu behar duela lortzen bere estatuarentzat, bertako hiritar guztien arima oro jarki dakiola, begirunez eta beldurrez, antzinatik finkatuta dauden gauzetan egin nahi den aldaketa orori». (Platonek esplizituki sartzen ditu beste legegile batzuek «joko-kontu soiltzat» dauzkaten zenbait gauza, haurren jolasetako aldaketak, adibidez).

(3) Oro har, Platonen aldakuntzaren teoriaz ematen dudana interpretaziorako froga nagusia –kapitulu honetako eta aurreko kapituluko oharretan aitatu ditudan bigarren mailako hainbat pasartez landa– horrelako pasarteak dituzten elkarriketa *guztietako* historiari edo bilakaerari buruzko pasarteak dira, zalantzarik gabe; hauek batez ere: *Errepublika* (estatuaren gainbehera eta erorikoa haren urrezko aro ia perfektutik hasita, VIII. eta IX. liburuetan), *Politikaria* (urrezko aroaren eta haren gainbeheraren historia), *Legeak* (hasierako patriarkatuaren eta doriarren konkistaren historia, eta pertsiar inperioaren gainbeheraren eta erorikoaren historia), *Timeo* (degenerazioaren

bidezko bilakaeraren historia, bi bider gertatzen dena, eta Atenasen urrezko aroaren historia, *Kritiasen* jarraitzen dena).

Froga hauei Platonek egiten dituen Hesiodoren aipamen ugariak gehitu behar zaizkie, eta Platonen adimenaren sintesi-ahalmena ez zela Enpedoklesena baino kamutsagoa (haren borroka-aroa da orain agintzen duena; ikus Aristoteles, *De Gen. et Corr.*, 334a, b) giza aferak marko kosmiko batean pentsatzeko (*Politikaria*, *Timeo*).

(4) Azkenik, oharpen psikologiko orokor batzuk egin beharko nituzke agian. Alde batetik, berrikuntzen beldurra (*Legeetako* hainbat pasartek erakusten duten bezala, 758c/d, adibidez) eta, bestetik, iraganaren idealizazioa (Hesiodorengan edo paradisu galduaren kontakizunean agertzen den bezala) oso maiz gertatzen diren fenomenoak dira, eta oso ohargarriak. Ez dakit oso behartua den azkeneko hori, edo biak, norbere haurtzaroaren –norbere etxearen, gurasoen– idealizazioarekin eta norbere bizitzako hasierako aldi horietara itzultzeko oroiminezko desirarekin lotzea. Platonek pasarte asko ditu gauzen jatorrizko egoera, edo jatorrizko natura, zoriontasunezko egoera bat izan zela gauza segurutzat ematen duenak. *Oturuntzako* Aristofanesen hitzaldia baizik ez dut aipatuko; gauza jakintzat ematen du maitasun sutsuaren hertsadurak eta sufrimenduak esplikatzeko aski dela horiek guztiak beren jatorria oroimin horretan dutela erakustea eta, antzera, atsegin sexualezko sentimenduak oroimin asebate batenak balira bezala esplika daitezkeela. Hona zer dioen, bada, Platonek Erosi buruz (*Oturuntza* 193d): «Gure jatorrizko naturara itzuliko gaitu (ikus 191d ere), eta sendatu egingo gaitu, eta zoriontsu eta dohatsu egingo». Gogoeta bera dago oharpen askoren azpian, *Filebotik* hartutako honetan, adibidez (16c): «Antzinako gizonak (...) hobeak ziren gu orain garena baino, eta (...) jainkoengandik hurbilago bizi ziren (...)». Honek guztiak zera adierazi nahi digu: gaur egunean dugun zoritxarreko egoera gupidagarri hau gure jatorrizko naturaz, gure Ideiaz bestelakoak egiten gaituen bilakaeraren ondorioa dela; eta orobat esan nahi du bilakaera hori ontasuna eta zoriontasunezko egoera batetik, ontasun eta zoriontasun horiek galtzen ari diren beste egoera baterantz gertatzen dela; eta horrek esan nahi du geroz eta ustelkeria gehiagorakoa dela bilakaera hori. Platonen *anamnesiaren* teoria –ezaguera oro ber-ezagutza bat, edo gure jaio aurreko iraganean izan genuenaren ezaguera delako teoria– ikuspegi horren beraren parte bat da: iraganean dago ontasuna, noblezia eta edertasuna ez ezik, baita jakintza oro ere. Iraganeko aldaketa edo mugimendua bera ere hobe da ondorengo mugimenduak baino; *Legeetan* esaten da, izan ere, arima «mugimendu ororen abiaburua, geldirik dauden gauzetan iratzartzen den lehena (...) mugimendurik zaharren eta ahaltsuena» (891b), eta (966e) «gauza guztietan zaharrena eta jainkozkoea» dela. (Ik. 3. kapituluko 15 (8) oharra).

Lehen ere esan dugun bezala (ikus, batez ere, 3. kapituluko 6. oharra), badirudi gainbeherarako joera historiko eta kosmikoa ziklo historiko eta kosmiko

batekin konbinaturik agertzen dela Platonengan. (Gainbeherako aldia ziklo horren zati bat da, seguru asko).\*

- 4 Ikus *Timeo*, 91d-92b/d. Ikus 3. kapituluko 6 (7) oharra eta 11. kapituluko 11. oharra ere.
- 5 Ikus, gorago, 2. kapituluaren hasiera eta 3. kapituluko 6 (1) oharra. Ez da halabehar hutsa Platonek Hesiodok dakarren «metalen» historia aipatzea bere gainbehera historikoaren teoria aztertzen duenean (*Errepublik*a, 546e/547a, 5. kapituluko 39. eta 40. oharrek batez ere); bistan dago bere teoria Hesiodorenarekin zein ongi egokitzen den eta zein ongi esplikatzen duen adierazi nahi duela.
- 6 *Legeen* historia zatia III. eta IV. liburuei dagokiena da (ikus 3. kapituluko 6 (5) eta (8)). Testuko lehendabiziko bi aipamenak zati horren hasierakoak dira, hau da, *Legeak*, 676a-koak. Aipatutako pasarte paraleloei dagokienez, ikus *Errepublik*a, 369b eta hur. («hiri baten jaiotza...») eta 545d («Nola aldatu beharko duen gure hiriak...»).

Eta askotan esaten da *Legeak* (eta *Politikaria*) ez dela *Errepublik*a bezain demokraziaren kontrakoa; eta aitortu beharra dago Platonen tonua ez dela, oro har, hartan bezain etsaia (baliteke demokraziak zuen geroz eta barne-indar handiagoagatik izatea hori; ikus 10. kapitulua eta 11.aren hasiera. Baina *Legeetan* demokraziari amore ematen zaion puntu praktiko bakarra funtzionario politikoak agintari-klaseko kideek (hau da, klase militarrekoek) hautatzea da; eta estatuko legeen aldaketa handi oro debekatuta dagoenez (ikus, esate baterako kapitulu honetako 3. oharreko aipamenak), ez du gauza handirik esan nahi horrek. Oinarritzko joera Espartaren aldekoa da hemen ere, eta joera hori adostu zitekeen, Aristotelesen *Politikan* ikus daitekeenez, II, 6, 17 (1265b) «bitariko» konstituzioa deituarekin. Izatez, demokraziaren espirituairen, hau da, norbanakoaren askatasunaren ideiaaren etsaia ageri da Platon *Legeetan Errepublikan* baino; alderatu, bereziki 6. kapituluko 32. eta 33. oharrei dagokien testuarekin (hau da, *Legeak*, 739c eta hur. eta 942a eta hur.) eta 8. kapituluko 19-22. oharrekin (hau da, *Legeak*, 903c-909a). Ikus hurrengo oharra ere.

- 7 Badirudi lehenengo aldaketa (edo Gizonaren Erorikoa) esplikatzeko zailtasun horrek eraman zuela Platon bere Ideien teoria aldatzera, kapituluko 15 (8) oharrean esan bezala; Ideiak beste Ideia batzuekin konbinatzeko (ikus *Sofista*, 252e eta hur.) eta gainerakoak arbuiatzeko (*Sofista*, 223) gaitasuna zuten kausa eta ahalmen erabilgarri bihurtu zituen eta, hala, jainkoen moduko zerbait bilakatu ziren, *Errepublikan* (ikus 380d) dioenaren kontra, non jainkoak berak ere petrifikatuta baitaude Parmenidesen izaki geldi eta mugiezinen antzera. Garrantzi handiko bihurtune bat *Sofista* 248e-249c da, itxura denez (kontuan hartu, batez ere, mugimenduaren Ideia hemen ez dagoela geldirik). Badirudi aldaketa horrek «hirugarren gizon» deituaren zailtasuna ere konpontzen duela, zeren Formak aitak badira, *Timeon* diren bezala, ez dago inolako «hirugarren gizonen» beharrik beren ondorengoekiko antza esplikatzeko.

*Errepublikaren* eta *Politikariaren* eta *Legeen* arteko erlazioari dagokionez, Platonek, azkeneko bi elkarrizketa horietan, gizartearen jatorria geroz eta atzerago eraman nahi horrek badu zerikusia, nik uste, lehenengo aldakuntzak bere baitan dituen zailtasunekin. Hiri perfektu batean aldakuntza bat nola gerta litekeen ulertzea zaila dela oso garbi adierazita dago *Errepublikan*, 546a; Platonek zailtasun hori gainditzeko *Errepublikan* egiten duen ahalegina hurrengo kapituluan aztertuko da (ikus 5. kapituluko 37-40. oharrei dagokien testua). *Politikarian*, maitasunaren ziklo-erditik (Enpedoklesen modura) gaur egungo arorako, borrokaren arorako aldaketa dakarren katastrofe kosmikoaren teoria hartzen du Platonek. Badirudi *Timeon* baztertu egin zela ideia hori, eta haren lekuan katastrofe mugatuagoen teoria bat (*Legeetan* ere mantentzen dena) aukeratu zela, uholdeak, esate baterako, zibilizazioak suntsitu ditzaketenak, baina unibertsoan eragin nabarmenik ez dutenak. (Baliteke irtenbide hori K.a.ko 373-372. urtean antzinako Helize hiria, lurrikara batek eta uholde batek suntsitzean bururatu izana Platoni). Gizartearen jatorrizko forma, *Errepublikan* oraindik ere existitzen zen Espartako estatutik urrats bat urrunago baizik ez dagoena, geroz eta iragan urrunagora eramaten da. Platonek oraindik ere giza bizilekuak hiri perfektua izan behar zuela sinesten badu ere, orain lehenengo bizileku hori baino lehenagoko gizarteak aztertzen ditu, «mendietako artzain»-gizarte nomadak, alegia. Ikus, batez ere, kapitulu honetako 32. oharra.

- 8 Aipamena Marx-Engelsen *Manifestu komunistatik hartua da*; ikus *A Handbook of Marxism* (E. Burns-en edizioa, 1935), 22.
- 9 Aipamena Adamek *Errepublikako* VIII. liburuari egindako iruzkinetatik hartua da: ikus haren edizioa, II lib, 198, 544a3-ri egindako oharra.
- 10 Ikus *Errepublika*, 544c.
- 11 (1) Platonek, Comterengandik aurrera soziologo moderno askok bezala, gizartearen garapenaren aldi tipikoen eskema bat eman nahi duelako nire iritziairen kontra, gaur egungo kritiko gehienen iritzian, Platonen kontakizuna konstituzioen sailkapen logiko soil baten aurkezpena baizik ez da. Baina horrek Platonek dioena ezeztatu ez ezik (ikus Adamen oharra, *Errepublika*, 544c19, *op. cit.*, II lib., 199), Platonen logikaren espirituairen kontra doa erabat, haren arabera gauza baten esentzia haren jatorrizko naturaren arabera ulertu behar baita, haren jatorri historikoaren arabera, alegia. Eta ez dugu ahaztu behar hitz bera, «genero», erabiltzen duela, klasea adierazteko, logikaren zentzuan, eta arraza adierazteko, biologiarenean. Logikako «generoa» «arrazaren» guztiz berdina da, «guraso beretik sortutako ondorengoa» den zentzuan. (Honi dagokionez, begiratu 3. kapituluko 15-20. oharrek eta testua, eta baita 5. kapituluko 23-24. oharrek eta testua ere, zeinetan *natura* = *jatorria* = *arraz*a ekuazioa aztertzen baita). Horregatik, bada, nahikoa eta sobera arrazoi dago Platonek dioena hitzez hitz hartzeko; zeren Adamek arrazoiak balu ere Platonek «ordena logiko» bat eman nahi duela dioenean (*loc. cit.*), ordena hori garapen historiko tipiko baten ordena izango bailitzateke, harentzat, aldi

berean. Adamek egiten duen oharpena (*loc. cit.*), «ordena, irizpide historikoek ez baina gehienbat irizpide psikologikoek eragina dela», bere kontra bihurtzen da, nik uste. Berak esaten baitu, izan ere (*op. cit.*, II lib., 195, 543a eta hur. oharra, esate baterako) Platonek «denbora guztian gordetzen duela Arimaren eta Hiriaren arteko analogia». Platonen arimaren teoriaren arabera (hurrengo kapituluaz aztertuko da), historia psikologikoak historia sozialarekin batera joan behar du, eta irizpide psikologikoen eta historikoen arteko ustezko aurkakotasuna desagertu egiten da, eta hala gure interpretazioaren aldeko argudio bilakatzen da.

(2) Erantzun berbera eman lekieke Platonen konstituzioaren ordena oinarrian logikoa ez baina etikoa dela esango balitz; zeren ordena etikoa (eta baita estetiko ere) ezin baitaiteke bereizi ordena historikotik, Platonen filosofian. Zentzu honetan, nabarmendu daiteke ikuspegi historizista honek oinarri teoriko bat ematen diola Platoni Sokratesen eudemonismorako, hau da, ontasuna eta zoriona gauza bera direlako teoriarako. Teoria hau ontasuna eta zoriona, edo gaiztakeria eta zoritxarra, elkarren proportziozkoak direlako doktrina gisa adierazten da *Errepublikan* (ikus, batez ere, 580b); eta hala behar dute izan, gizon baten ontasun- eta zorion-maila gure jatorrizko natura dohatsuaren –gizonaren Ideia perfektuaren–, arabera neurtu behar bada. (Bere teoriak, puntu honetan, itxuraz paradoxazkoa den Sokratesen doktrina teorikoki justifikatzera zeramalako konbentzitu zen, beharbada, Platon Sokratesen kredoa azaldu baizik ez zuela egiten; ikus 10. kapituluko 56/57. oharra).

(3) Rousseauk Platonen erakundeen sailkapena onartu zuen (*Gizarte Hitzarmena*, II. lib., VII. kap.; III. lib., III eta hur. kap., ikus, halaber, X. kap.). Baina baliteke Platonen zuzeneko eraginpean ez egotea gizarte primitibo baten haren Ideia berpizten duenean (ikus, hala ere, 6. kapituluko 1. oharra eta 9. kapituluko 14. oharra); nolanahi ere Italian, Sanazzaroren *Arkadia* izan zen, gerora eragin handia izan zuena, Berpizkunde Platonikoaren zuzeneko emaitza, Greziako menditar artzain (doriarren) gizarte primitibo zoriontsu baten Platonen ideiarekin. (Platonen ideia honi dagokionez, ikus kapitulu honetako 32. oharri dagokion testua). Horrela, bada, *Erromantizismoa* (ikus 9. kapitulu ere), platonismoaren ondorengo bat da, izatez.

(4) Comteren eta Millen, Hegelen eta Marxen historizismo modernoan zenbateko eragina izan duen Giambattista Vico-ren Zientzia Berria-ren (1725) historizismo teistak, ez da esaten erraza: Vicok berak Platonen eragina jaso zuen, baina baita San Agustinen Jainkoaren Hiriaz-ena eta Makiaveloren Tito Livio-ri buruzko Hitzaldiena ere. Platonek bezala (ikus 5. kapitulu), Vicok ere gauzen «natura» haien «jatorriarekin» berdintzen zuen (ikus *Opere*, Ferrariren 2. ed., 1852/1854, V. lib., 99. or.) eta herri guztiek bilakaera bera izan behar zutela, lege unibertsal baten arabera. *Esan daiteke, beraz, haren «herriak» (Hegelenak bezala) Platonen «Hirien» eta Toynbeeren «Zibilizazioen» arteko kate-begietako bat direla.*

- 12 Ikus *Errepublika*, 549c/d; hurrengo aipamenak leku hauetatik hartuak dira: *op. cit.*, 550d-e, eta azkena, *op. cit.*, 551a/b.
- 13 Ikus *op. cit.*, 556e. (Pasarte hau Tuzidides, III, 82/4-rekin alderatu beharko litzateke –10. kapituluko 12. oharri dagokion testuan aipatua–). Hurrengo aipamena *op. cit.*, 557a-tik hartua da.
- 14 Periklesen programa demokratikoari dagokionez, ikus 10. kapituluko 31. oharri dagokion testua, 6. kapituluko 17. oharra eta 10. kapituluko 35. oharra.
- 15 Adamek, bere Platonen *Errepublikaren* edizioan, II. lib., 240, 559d22-ren oharrean. (Bigarren aipameneko letra etzana nirea da). Adamek aitortzen du «koadroa exajeratu samarra dela, inondik ere»; baina zalantza gutxi uzten du oinarrian «betirako» egia dela uste duela.
- 16 Adam, *loc. cit.*
- 17 Aipamen hau *Errepublika*, 560d-tik hartua da (aipamen honi eta hurrengoari dagokienez, alderatu Lindsayren itzulpenarekin); hurrengo bi aipamenak lan beretik hartuak dira, 563a/b eta d. (Ikus Adamen oharra 563d25). Ohargarria da Platon jabetza pribatuaren instituzioaz baliatzea hemen –*Errepublikako* beste leku batzuetan oso gogor erasotzen du–, zalantzarik gabe justiziazko printzipioa balitz bezala. Erositako ondasuna esklabo bat denean, eroslearen legezko eskubidea da, nonbait, kontuan hartzekoa.
- Demokraziaren kontrako beste eraso bat zera da: «oinpean zapaltzen» duela «bere lehenengo urteak jolas nobleetan eman ezean, bat gizon zintzoa ezin bihur daitekeelako» hezkuntzako printzipioa. (*Errepublika*, 558b; ikus Lindsayren itzulpena; ikus 10. kapituluko 68. oharra). Ikus, halaber, 6. kapituluko 14. oharrean aipatzen diren igualitarismoaren kontrako erasoak.
- \* Sokratesek bere kide gazteenganako zuen jarrerari dagokionez, ikus lehenengo elkarriketa gehienak, baina baita *Fedon* ere, non «gazteen kritikak entzuteko (Sokratesen) modu atsegin, errespetuzko eta adeitsu» deskribatzen baita. Haren aurkako Platonen jarrerari dagokionez, ikus 7. kapituluko 19-21. oharrei dagokien testua; H. Cherniss-en *The Riddle of the Early Academy* (1945), 70. eta 79. or. batez ere (*Parmenides*, 135c/d-ri buruz) artikulua bikainak ere; eta ikus 7. kapituluko 18-21. oharra eta testua.\*
- 18 5. (13. oharra eta testua), 10. eta 11. kapituluaren arreta handiagoz aztertuko da esklabotza (ikus aurreko oharra) eta Atenasen haren kontra izan zen mugimendua; ikus kapitulu honetako 29. oharra ere. Platonek bezala, Aristotelesekin ere (*Politika*, 1313b11, 1319b20, eta *Atenasko Konstituzioa*, 59, 5, esate baterako) Atenasen esklaboekin izaten zen eskuzabaltasunaren lekukotasuna ematen du, eta beste horrenbeste egiten du pseudo-Xenofontek (ikus haren *Atenasko Konstituzioa*, 1, 10 eta hur.).
- 19 Ikus *Errepublika*, 577a eta hur.; ikus Adamen oharra 577a5 eta b12-ri (*op. cit.*, II. lib., 332 eta hur.). Ikus, halaber, *III. Eranskina* (Kritikari bati erantzuna), aurrerago, 405. eta hur. orrialdeak batez ere.



- 20 *Errepublika*, 566e; alderatu 10. kapituluko 63. oharrekin.
- 21 Ikus *Politikaria*, 301/d. Platonek sei eratako estatu endekatuak bereizten dituen arren, ez du termino berririk erabiltzen; *Errepublikan*, adibidez (445d), estatu perfektua bera adierazteko erabiltzen ditu «monarkia» (edo «erreinu») eta «aristokrazia» hitzak, eta ez endekatuz doazen estatu hoberenak adierazteko, *Politikarian* bezala.
- 22 Alderatu *Politikaria*, 301/d-rekin.
- 23 Ikus *Politikaria*, 297c/d: «Aipatu dudana gobernua baldin bada egiazko eta jatorrizko bakarra, gainerako guztiek ('haren kopiak baizik ez direnak'; ikus 297b/c) haren legeak erabili behar dituzte, eta haiek idatzi; horixe da modu bakarra lege horiek gordetzeko». (Ikus kapitulu honetako 3. oharra eta 7. kapituluko 18. oharra). «Eta edozein lege-hausteren zigorra heriotza eta zigorrak gogorrenak izango dira; eta hori zuzena eta ona da, nahiz eta bigarren perfektutasun-maila baizik ez izan, jakina». (Legeen jatorriari dagokionez, ikus kapitulu honetako 32 (1, a) oharra eta 3. kapituluko 17 (2) oharra). Eta 300e/301a-n eta hurrengoan, hau agertzen da: «Beheragoko mailako gobernu horiek egiazko gobernuaren antza izateko egin dezaketen gauzarik onena... idatzitako lege eta ohitura horiei jarraitzea da... Aberatsek gobernatzen dutenean eta egiazko Forma imitatzen dutenean, halako gobernuari aristokrazia deitzen zaio; eta (antzinako) legeak kontuan hartzen ez dituztenean, oligarkia», eta abar. Gauza garrantzitsua da ohartzea sailkapen-irizpidea ez dela legezkotasuna edo legegabekotasuna abstraktuan, jatorrizko estatuaren edo estatu perfektuaren antzinako instituzioak gordetzea baizik. (Honek nabarmen kontrastatzen du Aristotelesen *Politikarekin*, 1292a, non bereizgarri nagusia «legea gorena izatea» ala *jendailarena* izatea baita).
- 24 *Legeak*, 709e714a pasarteak *Politikariaren* hainbat aipamen ditu: 710d/e, adibidez, Herodoto III, 80-82ri jarraituz, sailkapen-irizpide gisa gobernari kopurua jartzen duena; 712c eta d-an, gobernu moten zerrendak; eta 713b eta hurrengoak, Kronosen garaiko estatu perfektuaren mitoa, «zeinaren imitazioak baitira gaur egungo estaturik hoberenak». Aipamen horiek kontuan hartuta, ez dut zalantza handirik esperimendu utopikoetarako tirania ongi egokitzen zelako teoria, *Politikariako* kontakizunaren jarraipen gisa edo (eta horrenbestez *Errepublikakoarena* ere bai) har zedila zela Platonen asmoa. Paragrafo honetako aipamenak *Legeak*, 709e eta 710c/d pasarteetatik hartuak dira; «gorago aipatutako *Legeetako* oharpena» 797d da, kapitulu honetako 3. oharri dagokion testuan aipatua. (Ados nago E. B. Englandek bere *The Laws of Plato* argitalpenean 1921, II lib., 258 pasarte honi egindako oharrekin: Platonen printzipioa dela «aldaketa kaltegarria dela edozer gauzaren (...) ahalmenarentzat» eta, horrenbestez, kaltegarria dela gaizkiaren ahalmenarentzat ere; baina ez nago ados harekin «gaizkitik aldatzea», hau da, onerakoa, begi-bistakoegia denik salbuespen gisa aipatu beharra izateko; ez da begi-bistakoa Platonen aldakuntza oro txarra delako doktrinaren ikuspegitik. Ikus hurrengo oharra ere).

25 Ikus *Legeak*, 676b/c (ikus 676a, 6. oharri dagokion testuan aipatua). «Aldaketa kaltegarria delako» Platonen doktrina gorabehera (ikus azkeneko oharren bukaera), E. B. Englandek zentzu optimista edo aurrerakoi bat emanaz interpretatzen ditu aldaketari eta iraultzari buruzko pasarte horiek. Platonen bilaketaren helburua «‘bizitasun politikoa’ dei genezakeena» dela iradokitzen du. (Ikus *op. cit.*, I. lib., 344). Eta aldaketa (kaltegarriaren) egiazko kausaren bilaketari buruzko pasarte hau «estatuaren egiazko bilakaeraren kausaren eta izaeraren, hau da, *perfekziozko aurreramenduen*» bilaketari balebegokio bezala interpretatzen du. (Letra etzana berea du; ik. I. lib., 345). Interpretazio horrek ezin du zuzena izan, zeren pasarte hori gainbehera politikoaren kontakizun baten sarrera baita; baina garbi erakusten du zenbateraino itsutu lezakeen Platon idealizatze eta aurrerazale bezala aurkezteko joera horrek England bezalako kritikari bikain bat, bere aurkikuntza bera, Platonek aldaketa kaltegarria zela uste zuela alegia, ez ikusteraino.

26 Ikus *Errepublika*, 545d (ikus pasarte paraleloa ere, 465b). Ondorengo aipamena *Legeak*, 683e-tik hartua da. (Adamek, bere *Errepublikaren* edizioan, II. lib., 203, 545d21-ren oharra, *Legeetako* pasarte hau aipatzen du). Englandek, bere *Legeen* edizioan, I. lib., 360 eta hur., 383e5-ren oharrean, *Errepublika*, 609a aipatzen du, baina ez 545d eta 465b, erreferentzia hori «lehenagoko azterketa batena edo galdutako elkarrizketaren batean jasoarena» dela deritzo. Ez dut ikusten zergatik ez zukeen Platonek *Errepublika* aipatu behar, hango gai batzuk bertan dituen solaskide batzuek eztabaidatu dituztelako fikzioa eginez. Cornfordek dioten bezala, Platonen azkeneko elkarrizketen multzoan «ez dago inolako arrazoirik elkarrizketa horiek egiaz gertatuak direlako ilusioari eusteko»; eta arrazoi du, orobat, Platon «ez zela bere fikzioen esklabo» dioenean. (Ikus Cornford, *Plato's Cosmology*, 5. eta 4. or.). Platonen iraultzen legea V. Paretok berraurkitu zuen, Platonen inolako erreferentziarik gabe; ikus haren *Treatise on General Sociology*, §§ 2054, 2057, 2058. (Honetan ere bada, § 2055-aren bukaeran, historiaren gelditzearen teoria bat). Rousseak ere berraurkitu zuen lege hori. (*Gizarte Hitzarmena*, III. lib., X. kap.).

27 (1) Beharbada merezi du nabarmentzea estatu perfektuaren ezaugarri ez-historikoak, filosofoen gobernua batez ere, ez dituela aipatzen Platonek *Timeoren* hasierako laburpenean, eta *Errepublikaren* VIII. liburuan estatu perfektuko agintariak zenbaki pitagorikoaren mistizismoan adituak ez direla suposatzen duela; ikus *Errepublika*, 546c/d, non esaten baita agintariak ez dituztela ezagutzen gai horiek. (Ikus *Errepublika*, 543d/544a oharpena, VIII. liburuko estatu perfektua gaindi daitekeela dioena, Adamek dioten bezala, V-VII. liburuetan aipatzen den hiriak, zeruetako hiri idealak gainditu dezakeela dioena, alegia).

Bere *Plato's Cosmology*, 6. or. eta hurrengoan, Cornfordek Platonen bukatu gabeko trilogiaren –*Timeo*, *Kritias* eta *Hermokrates*– eskema eta edukia berregiten du, eta *Legeetako* historia-zatiekin (III. liburua) nola lotzen diren erakusten du. Berregindako testu hori nire teoriaren egiaztapen baliotsua da:

Platonek munduaz zuen ikuspegia funtsean historikoa zela, alegia, eta «mundu hori nola generatzen den» (*eta* nola endekatzen den) jakiteko zuen interesa bere Ideien teoriarekin lotuta dagoela, eta, izatez, hartan oinarritua dela. Baina hori horrela bada, ez dago zertan uste izan *Errepublikako* azkeneko liburuak (hiria) «*etorkizunean* nola gauzatu daitekeen galderatik abiatzen direla eta hark politika okerragoen bidez izango duen gainbehera zirriborratzen duela» (Cornford, *op. cit.*, 6 or. Letra etzana nirea da); alderantziz, *Legeetako* hirugarren liburuarekin duten paralelismo estuaren arabera ikusi behar ditugu *Errepublikako* VIII. eta IX. liburuak, *iraganeko* hiri idealaren egiazko gainbeheraren eskema historikoaren laburpen baten moduan, eta gaur egun existitzen diren estatuen jatorriaren azalpen baten moduan, Platonek *Timeon*, bukatu gabeko trilogian eta *Legeetan* hartu zuen lan handian egin zuen bezalaxe.

(2) Paragrafo honetan aurreraxeago egiten dudan oharpenari dagokionez, Platonek «ziur zekiela behar beste datu ez zuela», alegia, ikus, adibidez, *Legeak* 683d eta Englandek 683d2-ri jarritako oharra.

(3) Paragrafo horretan aurreraxeago egiten dudan oharpenari, Platonek Kreta eta Espartako gizarteak gizarte-forma zurrundu edo *gelditu* bezala ikusten zituela, alegia (eta, hurrengo paragrafoan esaten dudan bezala, Platonen estatu perfektua klase-estatu bat ez ezik, *kasta-estatu* bat delako oharpenari), ondoren diodana gehitu dakioko. (Ikus kapitulu honetako 20. oharra eta 10. kapituluko 24. oharra ere).

*Legeak*, 797d pasartean (kapitulu honetako 3. oharriari dagokion testuan aipatzen den eta Englandek «garrantzi handiko adierazpen» deitzen duen sarreran), argi eta garbi uzten du Platonek bere kretar eta espartar solaskideak jakinaren gainean daudela beren gizarte-instituzioen izaera «geldituaz»; Klenias, kretar solaskideak irrikatan dagoela adierazten du, estatu baten izaera arkaikoaren defentsa bat entzuteko. Aurreraxeago (799a), testuinguru berean, aipamen berezi bat egiten da Egipton instituzioen bilakaera gelditzeko duten metodoaz; seinale nabarmena Platonek gizarte-aldakuntza hori geldiarazteko Egiptoko metodoaren paralelotzat zeuzkala Kretakoa eta Espartakoa.

Testuinguru horretan, garrantzi berezia ematen du duela *Timeoko* pasarte batek (ikus 24a/b batez ere). Pasarte horretan zera frogatu nahi du Platonek: (a) Atenasen, hiriaren historiaurreko oso garai zahar batean, *Errepublikako* klase-banaketa oso antzeko bat ezarri izan zela, eta (b) instituzio horiek Egiptoko kasta-sistemaren oso antzekoak zirela (hango kasta-instituzio pausatua bere antzinako Atenasko estatutik eratorriak ziren, Platonen iritzian). Era horretan, Platonek berak aitortzen du, zeharbidez, kasta-estatu bat dela *Errepublikako* antzinako estatu perfektua. Interesgarria da nabarmentzea Krantor-ek, *Timeoren* lehenengo komentariogileak dioela, Platon baino bi belaunaldi geroago, Atenasko tradizioa baztertu eta egiptoarren jarraitzaile bihurtzea salatu ziotela Platoni. (Ikus Gomperz, *Greek Thinkers*, alemaniar argitalpena, II, 476). Krantorrek Isokratesen *Busiris*, 8 aipatzen du, agian: 13. kapituluko 3. oharrean aipatua.

*Errepublikako* kasten arazoari dagokionez, ikus halaber, kapitulu honetako 31. eta 32 (1, d) oharrek, 6. kapituluko 40. oharra eta 8. kapituluko 11-14. oharrek. A. E. Taylorrek *–Plato: The Man and His Work*, 269. or eta hur.– gogorki salatzen du Platon kasta-estatu baten aldekoa zelako iritzia.

28 Ikus *Errepublika*, 416a. Arazo hori arreta handiagoz aztertzen da kapitulu honetako 35. oharri dagokion testuan. (Hurrengo paragrafoan aipatzen den kasten arazoari dagokionez, ikus kapitulu honetako 27 (3) eta 31. oharrek).

29 Platonek, herri xehearentzat, beren «azokako liskar arruntekin», legeak ematearen kontra emandako aholkuari dagokionez eta abar, ikus *Errepublika*, 425b/427a/b; 425d/e eta 427a batez ere. Pasarte horietan eraso egiten zaie, jakina, Atenasko demokraziari eta «pixkanakako» legegintza orori, 9. kapituluaren definitzen den zentzuan hartuta. \* Hori horrela dela Cornforden *The Republic of Plato* (1941) lanean ere frogatzen da; hain zuzen ere, honela esaten baitu Platonek ingeniariatza utopikoa aholkatzen duen pasarte bati (*Errepublika*, 500d eta hur.; «koadro-garbigeta» egiteko eta erradikalismo erromantikoa izateko aholkua) egindako oharrean: «nabarmentzekoa da 425e-an satirizatzen duen erreformaren puskakako adabakitzearekin duen kontrastea (...)). Ez dirudi Cornfordi asko gustatzen zaizkionik pixkanakako erreformak, eta badirudi nahiago dituela Platonen metodoak; baina badirudi, hala ere, Platonen asmoei dagokienez, bat datozela haren interpretazioa eta nirea.\*

Paragrafo honetako lau aipamenak *Errepublikatik* hartuak dira: 371d/e; 463a-b («aldekoak» eta «ugazabak»); 549a; eta 471b/c Adamek iruzkin hau egiten du (*op. cit.*, I. lib. 97, 371e32-ren oharra): «Platonek ez du onartzen esklaboek lanik bere hirian, lan hori barbaroek egina ez bada, agian». Ados nago Platonek ez duela onartzen *Errepublikan* (469b-470c) gerrako preso greziarrak esklabo egiterik; baina gero, (471b/c pasartearen) barbaroak greziarrentzat eta, batez ere, bere hiri perfektuko hiritarrentzat, esklabo bihurtzea onartzen du. (Badirudi iritzi honetakoa dela Tarn ere; ikus 15. kapituluko 13 (2) oharra). Platonek gogor eraso zion Atenasko esklabotzaren kontrako mugimenduari, eta behin eta berriro aldarrikatu zuen jabetza-eskubideen legezkotasuna, ondasuna esklabo bat zenean ere (ikus kapitulu honetako 17. eta 18. oharrei dagokien testua). Ohar hau dagokion paragrafoaren hirugarren aipamenean erakusten den bezala (*Errepublika*, 548e/549a), Platonek ez zuen deuseztatu esklabotza bere hiri perfektuan. (Ikus, halaber, *Errepublika*, 590c/d, non jende gisagabe eta arruntak gizonik hoberenen esklaboak izan beharko lukeela defenditzen duen). E. Taylor oker dabil, beraz, bi bider diotenean (bere *Plato* liburuan, 1908 eta 1914, 197. eta 118. orrialdeetan) «komunitatean inolako eskalaborik ez dagoela esaten duela» Platonek. Taylorren *Plato: The Man and His Work* (1926) lanean agertzen diren antzeko beste iritzi batzuei dagokienez, ikus kapitulu honetako 27. oharren bukaera.

Platonek *Politikarian* esklabotzari ematen dion trataerak argi asko dakar *Errepublikan* gai horri buruz duen jarrera ulertzeko. Han ere ez du askorik

hitz egiten esklaboei buruz, baina argi eta garbi ageri da bere estatuan badirela esklaboak, eta onartzen duela esklaboak izatea. (Gogoratu lehen ere ikusi dugula Platonen ezaugarritzko oharpena, 289b/c, «abere etxekotuak edukitzea, esklaboak salbu»; eta baita antzeko ezaugarritzko beste oharpen hura ere: egiazko errege-aginpideak «esklabo egiten dituela ezjakintasunean eta apaltasun zitalean murgildurik dauden guztiak». Platonek esklabotzari buruz askorik zergatik hitz egiten ez duen 289c eta hurrengoetan agertzen da argi eta garbi, 289d/e pasartean batez ere. Platonek ez du bereizkuntza nabarmenik egiten «esklaboen eta bestelako morroien» artean, eskulangile, nekazari, merkatarien artean, esate baterako (hau da, dirua irabazten duten pertsona «banausiko» guztien artean; ikus 11. kapituluko 4. oharrekin); esklaboen eta gainerakoen arteko desberdintasun bakarra, «haiek erosketaz morroi izatea» baizik ez da. Beste era batera esanda, arrunt jaioen hain gaineratik dago non ia ez baitio merezi ere, halako desberdintasun xeheez arduratzea. Hau dena *Errepublikaren* oso antzekoa da; esplizituagoa izatea beste alderik gabe. (Ikus 8. kapituluko 57 (2) oharra ere).

Platonek esklabotzaren gaiari *Legeetan* ematen dion trataerari buruz, ikus batez ere G. R. Morrow-ren artikulua, «Plato and Greek Slavery» (*Mind*, N. S, 48. lib., 186-201; ikus, halaber, 402. or.), gai honen berrikusketa kritikiko bikaina ematen duena, eta oso ondorio zuzena ateratzen duena, egilea oraindik ere Platonen alde samar makurtua bada ere. (Artikulu horrek ez du behar beste azpimarratzen, beharbada, Platonen garairako martxan zegoela esklabotzaren kontrako mugimendu bat; ikus 5. kapituluko 13. oharra).

30 Aipamena *Timeon* agertzen den *Errepublikaren* laburpenetik hartua da (18c/d). Iradokitzen den emakumeen eta haurren erkidegoaren berritasunik ezari dagokionez, konparatu Adamen *The Republic of Plato* edizioa, I. lib., 292. or. (457b eta hurrengoan oharra) eta 308. or. (463c17-ren oharra), eta baita 345-355. orrialdeak ere, 354. or. batez ere; Platonen komunismoan dauden Pitagorasen elementuei dagokienez, ikus *op. cit.*, 199. or., 416d2-ren oharra. (Metal baliotsuei dagokienez, ikus 10. kapituluko 24. oharra. Taldeko otorduei dagokienez, ikus 6. kapituluko 34. oharra; eta Platonen eta haren jarraitzaileen printzipio komunistari dagokionez, 5. kapituluko 29 (2) oharra eta han aipatzen diren pasarteak).

31 Aipatzen den pasartea *Errepublikatik* hartua da, 434b/c. Platonek luzaro izan zuen zalantza kasta-estatua eskatzeko. Hori urrun samar dago pasarte horren aurretik datorren «sarrera luzetik» (6. kapituluan aztertuko da; ikus kapitulu horretako 24. eta 40. oharra); gai hauek ukitzen dituen lehenengo aldian, 415a eta hurrengoetan, izan ere, beheko mailetatik goragokoetara igo ahal izango balitz bezala hitz egiten du, beheko klaseetan «haurrak urre- eta zilar-nahastura batekin jaiotzen badira» betiere (415c), hau da, goiko klasearen odolarekin eta bertutearekin jaiotzen badira, alegia. Baina 434b/d-an eta 547a-an garbiago oraindik, erabat baztertzen da aukera hori; eta 547a pasartean estatuarentzat hilgarria izan daitekeen zikinkeriatzat hartzen da metal-nahastura *oro*. Ikus

8. kapituluko 11-14. oharrei dagokien testua (eta kapitulu honetako 27 (3) oharra).

32 Ikus *Politikaria*, 271e. *Legeetan* artzain nomada primitiboek eta haien aitalahenei buruzko pasarteak 677e-680e bitartean daude. Aipatzen den pasarte *Legeetatik* hartua da, 680e. Ondoren aipatzen den pasarte Lurretik Jaioen Mitotik hartua da, *Errepublika*, 415d/e. Paragrafo honen bukaerako aipamena *Errepublikatik* hartua da, 440d. Baliteke ohar hau dagokion paragrafoko zenbait oharpeni dagokienez komentario batzuk egitea komeni izatea.

(1) Testuan esaten da ez dagoela oso ongi azalduta nola gertatu zen jendearen lehenengo «kokatzea». Bai *Legeetan*, bai *Errepublikan* (ikus (a) eta (c), behe-rago), halako akordio edo gizarte-hitzarmen bat aipatzen da lehendabizi (gizarte-hitzarmenari dagokionez, ikus 5. kapituluko 29. oharra eta 6. kapituluko 43-54. oharra eta testua); gero (ikus (b) eta (c), aurrerago) indarrezko menderakuntza bat aipatzen da.

(a) *Legeen* arabera, mendietako artzain tribuak gudari-talde handiagoak antolatzeke elkar hartu ondoren kokatzen dira ordokietan, eta errege-aginpidea duten bitartekariak osatutako hitzarmen edo akordioz ezartzen dituzte beren legeak (681b eta c/d; 681b-an deskribatzen den legeen jatorriari dagokionez, ikus 3. kapituluko 17 (2) oharra). Orain, ordea, saihestu-erantzunak ematen ditu Platonek. Talde horiek Grezian nola kokatu ziren, eta Greziako hiriak nola sortu ziren deskribatu ordez, Homerok dakarren Troiako hirien sorkuntzaren historiari eta Troiako gerrara alde egiten du Platonek. Handik aurrerak doriar izenez itzuli ziren, eta «gainerako historia lazedemoniarren historia da (682e) zeren Lazedemoniako kokaerara iritsi baikara» (682e/683a). Orain arte ez zaigu ezer esan nola gertatu zen kokatze hori, eta horren ondoren beste digresio bat dator (Platonek berak aipatzen du «argudioaren nondik norako bihurria»), hari eta azkenean (683c/d pasartean), testuan aipatzen den «iradokizunera» iristen garen arte; ikus (b).

(b) Testuan esaten dena, badiela aztarrenak doriarrek Peloponesoan «kokatzea» izatez bortxazko menderakuntza bat izan zela, alegia, *Legeei* dagokie (683c/d), han egiten baititu Platonek Espartari buruzko historiako lehenengo adierazpenak. Han esaten duenez, Peloponeso osoa doriarrek «ia-ia menderatuta» zeukaten garaian hasten da bera. *Menexenon* –lan honen egiazkotasunaz nekez izan daiteke zalantzarik (ikus 10. kapituluko 25. oharra)– bada, 245c pasartean, Peloponesoko biztanleak «kanpotik etorritako etorkinak zirelako» aipamen bat (Grotek dioen bezala: ikus haren *Plato*, III. lib., 5. or.).

*Errepublikan* (369b), eskulangileek sortzen dute hiria, beren gogoia lanaren banaketak eta elkarlanak dituzten abantailatan jarrita, hitzarmenaren teoriaren arabera.

(d) Geroago, ordea (*Errepublika*, 415d/e; ikus testuan paragrafo honen aipamena), misteriozko jatorriko –«lurretik jaioak»– gudari-klase baten

inbasio garaile baten deskribapena ematen zaigu. Deskribapen honetako pasarterik erabakigarrienean esaten zaigunez, lurretik jaiok ingurura begiratu behar dute non kokatu leku egokiena bilatzeko, hitzez hitz «barruan direnak menderatzeko», hau da, hirian bizi direnak, *hango biztanleak menderatzeko*.

(e) *Politikarian* (271a eta hur.) kokatzea baino lehenagoko menditar artzain primitibo nomadekin berdintzen dira «lurretik jaiok» horiek. Ikus *Oturuntzan*, 191b, egiten den matxinsalto autoktonoen aipamena ere; ikus 3. kapituluko 6 (4) oharra eta 8. kapituluko 11 (2) oharra.

(f) Laburtuz, badirudi Platonek nahiko ideia garbia zuela doriarren konkistaz, baina, begi-bistako arrazoi askorengatik, nahiago zuela konkista hori misterio artean ezkutatu. Badirudi, orobat, bazela tradizio bat konkistatzaileen horda guduazale horiek jatorriz nomadak zirela zioena.

(2) Paragrafo honetako testuan aurrerago Platonek *gobernatzea artalde zaintzea dela* «behin eta berriro dakarren errepikari» dagokionez egiten den oharpenaz, ikus ondoko pasarte hauek, adibidez: *Errepublikan*, 343b, non proposatzen baita lehenengo aldiz ideia hori; 345c eta hur., non, artzain onaren similarren moduan, ikerketaren gai nagusietako bat bihurtzen baita; 375a-376b, 444a, 440d, 451b-e, 459a-460c eta 466c-d (5. kapituluko 30. oharrean aipatua), non laguntzaileak ardi-zakurrekin alderatzen baitira, eta halaxe aztertzen dira haien hazkuntza eta heziera; 416a eta hur., non estatua kanpoko eta barruko otsoen arazoa planteatzen baita; alderatu, orobat, *Politikariarekin*, non hainbat orrialdetan luzatzen baita gai hau, 261d-276d batez ere. *Legeei* dagokienez, aipatzekoa da, agian, (694e) pasarte, non Platonek esaten baitu Zirok «abere eta ardi asko, eta giza artalde eta beste abere asko» konkistatu zituela bere semeentzat. (Ikus halaber *Legeak*, 735, eta *Teetetes*, 174d).

(3) Honekin guztiarekin alderatu, orobat, A. J. Toynbee, *A Study of History*, batez ere III. lib., 32. or. (n. 1), non A. H. Lybyer-en *The Government of the Ottoman Empire* aipatzen baita, 33 (n. 2), 50-100; ikus, batez ere, konkistatzaile nomadei buruzko oharpena (22. or.), «gizakiez egiten baitute tratua»- eta Platonen «giza zainzakurrei» buruzkoa (94. or., n. 2). Toynbeeren ideia distiratsuek asko akuilatu naute, eta asko bultzatu haren oharpen askok ere; nire interpretazioen egiaztapentzat hartzen ditut askotan, eta zenbat eta gehiago urruntzen diren nire oinarritzko hipotesietatik, are baliagarriagoak iruditzen zaizkit. Toynbeeri zor dizkiot nire testuan erabiltzen ditudan termino asko ere, «giza artalde», «giza ganadu» eta «giza zainzakur» batez ere.

Toynbeeren *Study of History* obra historizismoa deitzen dudanaren eredu da, nire ikuspuntutik; ez du gehiago esan beharrik, harekin dudana oinarri-oinarritzko desadostasuna adierazteko; eta beste leku batzuetan aztertutako ditut desadostasun-puntu nabarmenenak (ikus kapitulu honetako 43. eta 45 (2) oharra, 10. kapituluko 7. eta 8. oharra eta 24. kapitulua; ikus, halaber, Toynbeeri 24. kapituluan eta *The Poverty of Historicism* laneko 110. orrian eta hurrengoetan egiten diodan kritika). Ideia interesgarri eta akuilagarri pila bat du, hala ere. Platoni dagokionez, berekin ados egon gaitezkeen puntu-sail



bat azpimarratzen du Toynbeek; Platonen estatu perfektuaren ideia, hark bizi behar izan zituen iraultza sozialek eta aldakuntza oro geldiarazteko gogoak inspiratua dela, eta estatu hori Esparta geldiarazi baten modukoa dela (Esparta bera ere gelditua zen, berez), batez ere. Adostasun puntu horiek gorabehera, ordea, Platonen interpretazioan funtsezko desadostasun bat dago Toynbeeren ikuspegiaren eta nirearen artean. Toynbeeren iritzian, Platonen estatu ideala utopia (erreakzionario) tipiko bat da; nire iritzian, berriz, Platonen aldakuntzaren teoria orokorrarekin loturik, gizarte-modu primitibo bat berreraikitzeke ahalegin bat da. Eta ez dut uste Toynbee ados egongo denik Platonek hirian kokatu aurreko garaiaz eta kokatzeaz beraz kontatzen duen historiaz —ohar honetan eta dagokion testuan aipatzen da— ematen dudana interpretazioarekin, Toynbeek esaten baitu, hain zuzen (*op. cit.*, III lib., 80), «Espartako gizartea ez zela nomada jatorriz». Toynbeek nabarmen azpimarratzen du (*op. cit.*, III, 50. eta hur.) Espartako gizartearen izaera berezia; gizarte hura bere «giza ganadua» menderatzeko gizagaindiko ahalegin bat egin beharraren ondorioz gelditu baitzen bere garapenean aurrera egin gabe, Toynbeek dioenez. Nire iritzian, berriz, Espartaren egoera berezia horrenbestearaino azpimarratzeak zailago bihurtzen du Espartako eta Kretako instituzioen arteko antza, Platoni hain ohargarria iruditu zitzaiona (*Errepublik*a, 544c; *Legeak*, 683a), ulertzea. Instituzio horiek tribuen instituzio oso zahar batzuen forma geldituak bezala baizik ezin esplikatu daitezke, nire iritzian; Espartak Meseniako bigarren gerran egin behar izan zuen ahalegina baino askoz zaharragoak, nolana ere (K.a.ko 650-620; ikus Toynbee, *op. cit.*, III, 53). Instituzio horiek bi leku horietan bizirik irauteko izan ziren baldintzak hain desberdinak zirelarik, instituzio horien antzekotasuna bera arrazoi handia da primitiboak direla esateko, eta, horrenbestez, bietako batean baizik eraginik ez duen faktore baten arabera esplikatu nahia ez onartzeko.

\* Doriarren kokapenari dagokionez, ikus R. Eislerren lana *Caucasia*-n, V. lib., 1928, 113. or., 84. oharra batez ere; non «heleno» terminoa «kolono» itzultzen baita, eta «greziar» terminoa «aberezain» gisa, hau da, aberezain edo nomada gisa. Idazle horrek berak erakutsi du (*Orphisch-Dionisische Mysteriengedanken*, 1925, 58. or., 2. oharra) jainko artzainaren ideia jatorria orfikoa dela. Leku berean Jainkoaren ardi-zakurrak aipatzen dira (*Domini Canes*).\*

33 Platonen estatuan hezkuntza klase-pribilegio bat izatea desenkusatu egin dute Platonen aldele sutsuak diren zenbait pedagogok, Platoni hezkuntza finantza-baliabideetatik askatzeko meritua aitortuz; ez dute ikusten klase-pribilegioa izate hori dela okerra, eta ez diola axola pribilegio hori dirua izateak emana den edota agintari-klaseko kide izateko beste zer irizpideren arabera emana den. Ikus 7. kapituluko 12. eta 13. oharra eta testua. Arma edukitzeari dagokionez, ikus *Legeak*, 753b.

34 Ikus *Errepublik*a, 460c. (Ikus kapitulu honetako 31. oharra ere). Platonek haurren hilketa egiten duen defentsari dagokionez, ikus Adam, *op. cit.*, 1. lib.,



299. or., 460c18-ren oharra eta 357 eta ondoko orrialdeak. Adamek, arrazoiz, Platon haurren hilketaren aldekoa zela esaten badu ere, eta Platon horrelako jokaera lazgarria onartzen zuelako «errugabe aitortzeko» ahalegin oro alferrikakotzat arbuiazen badu ere, nolabait Platon aitzakiatzen ahalegintzen da, esanez «jokabide hori guztiz zabaldua zegoela antzinako Grezian». Baina Atenasen ez zen horrelakorik. Platonek gauza guztietan nahiago izaten du beti Espartako barbarismoa eta arrazakeria Periklesen Atenaseko argia baino; eta aukera horren erantzukizuna berea du, inondik ere. Espartako jokabidea esplikatzen duen hipotesi bati dagokionez, ikus 10. kapituluko 7. oharra (eta testua); ikus han ematen diren erreferentzia gurutzatuak ere.

Paragrafo honetako azkeneko aipamenak, gizonaren hazkuntzan abere-hazkuntzako printzipioak aplikatzearen aldekoak, *Errepublikatik* hartuak dira, 459b (ikus 8. kapituluko 39. oharra eta testua); zakurren eta gudarien arteko analogiari eta abarri dagozkienak ere *Errepublikatik* hartuak dira: 404a; 375a; 376a/b, eta 376b. Ikus 5. kapituluko 40 (2) oharra ere, eta baita ondoko oharra ere.

- 35 Oharraren zenbakia baino lehenagoko bi aipamenak *Errepublikatik* hartuak dira, 375b. Ondorengo aipamena 416a-tik hartua da (ikus kapitulu honetako 28. oharra); gainerakoak 375c/e-tik hartuak dira. Elkarren aurkako «naturak» (edota baita Formak ere; ikus 5. kapituluko 18-20. eta 40 (2) oharrak eta testua, eta 8. kapituluko 39. oharra) elkarrekin nahastearen arazoa da Platonen gai gustukoenetako bat. (*Politikarian*, 283e eta hur., eta geroago Aristotelesengan, batez bestekoaren doktrina bilakatzen da).

- 36 Aipamen hauek *Errepublikatik* hartuak dira, 410c; 410d; 410e; 411e/412a eta 412b.

- 37 *Legeetan* (680b eta hur.) Platonek berak ironia-puntu batez tratatzen du Kreta, hango literaturari buruzko ezjakintasun gisagabeagatik. Ezjakintasun horrek Homero ere harrapatzen du, Platonen solaskide kretarrak ez baitu ezagutzen, eta hari buruz esaten baitu: «kretarrek ez dituzte asko irakurtzen atzeritar olerkariak». («Baina Espartan irakurtzen dira» errepikatzen du espartar solaskideak). Platonek Espartako ohiturei eskaintzen dien hobespenari dagokionez, ikus 6. kapituluko 34. oharra eta kapitulu honetako 30. oharrari dagokion testua.

- 38 Platonek Espartak giza ganaduari ematen zion tratuaz duen ikuspegiari dagokionez, ikus kapitulu honetako 29. oharra, *Errepublika*, 548e/549a, non timokrata Platonen anaia Glaukonekin alderatzen baita: «Gogorragoa izan beharko zukeen (Glaukon baino), eta ez hain musikara emana»; pasarte horren jarraipena kapitulu honetako 29. oharrari dagokion testuan aipatu da. Tuzididesek (IV, 80) 2.000 iloten traiziozko hilketa kontatzen du; haien artetik hoberenak aukeratu zituzten hiltzeko, askatasuna emango zietela agindurik. Zalantza gutxi dago Platonek ongi ezagutzen zuela Tuzidides, eta seguru egon gaitezke, hartaz gainera, zuzeneko beste informazio-iturri batzuk ere bazituela.

Platonek Atenasen esklaboei ematen zitzaien tratu bigunagoaz zuen ikuspegiari dagokionez, ikus kapitulu honetako 18. oharra.

39 *Errepublikaren* Atenasen kontrako eta, horrenbestez, literaturaren kontrako joera nabarmena kontuan harturik, ez da erraz ulertzen hezitzaile asko nola izan daitezkeen Platonen hezkuntzari buruzko teorien hain aldeze suharrak. Hiru esplikazio baizik ez ditut ikusten, sinesgarri samarrak. Edo ez dute ulertzen *Errepublika*, liburu horrek garai hartan Atenasen ematen zen hezkuntza literarioaren kontra guztiz aiherkunde nabarmena erakusten baitu; edo lausengaturik sentitzen dira Platonek hezkuntzaren botere politikoaz behin eta berriro egiten duen aipamen erretorikoagatik; gauza bera gertatzen baitaie filosofo askori, eta baita musikari askori ere (ikus 41. oharrari dagokion testua); edo biak batera.

Nekez ulertzen da, orobat, nola aurki dezaketen adorarik Platonengan Greziako artearen eta literaturaren zaleek, kontuan harturik *Errepublikaren* Hamargarren Liburuan inon den erasorik bortitzena egin zuela olerkari eta antzerkigile guztien kontra, Homeroren kontra batez ere (eta baita Hesiodoren kontra ere). Ikus *Errepublika*, 600a: Homero teknikari edo mekanikari on baten mailaz behetik jartzen du (lanbide horiek Platoni mespretxua baizik eragiten ez badiote ere; ikus *Errepublika*, 495e eta 590c eta 11. kapituluko 4. oharra); *Errepublika*, 600c, non Protagoras eta Prodikto sofistak baino maila apalagoan jartzen baitu Homero (ikus Gomperz, *Greek Thinkers*, alemaniar edizioa, II, 401) eta *Errepublika*, 605a/b, non espresuki debekatzen baitaie olerkariei ongi gobernatutako edozein hiritan sartzea.

Platonen jarreraren adierazpen garbi horiek komentariogileek ez dituzte kontuan hartzen eskuarki, eta nahiago izaten dute Platonek Homeroren kontrako erasoa prestatzen ari denean egiten duen oharpen hura bezalakoetan zentratzea («[...] Homerori diodan maitasunak eta miresmenak ia esateko dudana adierazten ere uzten ez didan arren»; *Errepublika*, 595b). Adamek honela komentatzen du (595b11-ren oharra): «Platonek egiazko sentimenduz hitz egiten duela»; nire iritzian, ordea, Platonen oharpen horrek *Errepublikan* askotan darabilen metodo bat erakutsi baizik ez du egiten: irakurleen sentimenduei puntu batean amore eman (ikus 10. kapitulua, 65. oharrari dagokion testua batez ere), ideia humanitarioen kontra erasoa egin baino lehen.

40 Klase-diziplinak lortu nahi duen zentsura zurrunari dagokionez, ikus *Errepublika*, 377e eta hur., eta, batez ere, 378c: «gure hiriko zaintzaile izateko direnek krimenik makurrenentzat eduki behar dute beren artean eztabaidak erraz izatea». Interesgarria da ikustea Platonek ez duela adierazten printzipio politiko hori bat-batean, 376e eta hurrengoetan zentsuraren teoria azaltzen duenean, baizik eta leku horretan egiaz, edertasunaz eta gisakoez baizik ez duela hitz egiten. Zentsura hori askoz ere gogorragoa bihurtzen da gero, 595a eta hurrengoetan, 605a/b-an batez ere (ikus aurreko oharra eta 7. kapituluko 18-22 bitarteko oharrak eta testua). Zentsurari buruz *Legeetan* esaten denari dagokionez, ikus 801c/d. Ikus hurrengo oharra ere.

Platonek musikari buruzko bere printzipioa (*Errepublika*, 410c-412b, ikus kapitulu honetako 36. oharra), musikak gizonaren gogortasunaren kontra, haren alderdi amultsua indartu behar duelakoa, ahazteari buruz, ikus batez ere 399a eta hur., non gizona bigundu ez baina, «gudari izateko egoki egiten duten» musika motak eskatzen dituen. Ikus hurrengo oharra ere, (2). Garbi eduki behar da Platonek ez duela «ahaztu» *lehenago* aldarrikatutako printzipio bat, bere analisiak bide egin behar dion printzipioa baizik.

- 41 (1) Platonek musikari buruz duen jarrerari dagokionez, musikari buruz, zentzu estuenean batez ere, ikus, adibidez, *Errepublika*, 397b eta hur., 398e eta hur., 400a eta hur., 410b, 424b eta hur., 546d; *Legeak*, 657e eta hur., 673a, 700b eta hur., 798d eta hur., 801d eta hur., 802b eta hur., 816c. Platonen jarrera «musika mota berrietarako aldaketa ororen kontra prest» egotea da batez ere; «horrek arriskuan jartzen baitu dena, zeren musikaren estiloan aldaketarik eginez gero, estatu osoko instituziorik garrantzizkoenetan aldaketak eragiten dira. Hala dio Damon-ek, eta nik sinetsi egiten diot». (*Errepublika*, 424c). Platonek Espartako ereduari jarraitzen dio, ohi bezala. Adamek dio (*op. cit.*, I. lib., 216. or., 424c20-ren oharra; letra etzana nirea da; ikus haren erreferentziak ere) «musikako eta politikako aldaketen arteko lotura (...) Grezia osoan ezagutzen zela, *Espartan batez ere*, non Timoteori lira bahitu baitzioten lau hari gehiago jarri zizkiolako». Zalantzarik ez dago Espartako prozedura izan zela Platonen inspirazio-iturria; lotura hori Grezia osoan onartua zelakoa, Periklesen garaiko Atenasen batez ere, ez da hain sinesgarria. (Ikus ohar honetako (a)).

(2) Testuan atzerakoi eta superstiziozkotzat hartu dugu Platonek musikari buruz zuen jarrera (ikus batez ere *Errepublika*, 398e eta hur.), «bere garaiko kritika-eskolatuagoarekin alderatuz gero batez ere». Gogoan dudan kritika-idazle anonimo batek egina da, V. mendeko (edo IV. mendearen hasierako) musikari batek egina, gaur egun Grenfell eta Hunt-en *The Hibeh Papyri*-etako hamahirugarren zatia izenez ezagutzen den mintzaldiaren (olinpiar hitzaldi bat, seguruenik) egileak egina; Grenfell and Hunt, *The Hibeh Papyri*, 1906, 45. eta hurrengo orrialdeak. Baliteke Aristotelesek (bere *Politikaren* 1342b pasartean –Platonena bezain sineskeriaz betea, eta haren argudio gehienak errepikatzen dituen–) aipatzen duenez, Sokrates (hau da, Platonen *Errepublikako* «Sokrates») kritikatu omen zuten musikari haietako bat izatea testu horren egilea; baina autore anonimo horren kritika Aristotelesek esaten duena baino askoz ere urrunago doa. Platonek (eta Aristotelesek ere bai) uste zuen musika mota batzuek, Jonia eta Lidiako musika mota «bigunek», adibidez, arinago eta emakume gisakoago egiten zutela jendea, eta beste batzuek, doriar moduak, esate baterako, bipilago egiten zutela. Autore ezezagun honek gogorki erantzuten dio ikuspegi horri. «Esaten dutenez –hasten da esanez–, mota batzuek gizon neurritsuak produzitzen dituzte, eta beste batzuek gizon zuzenak; beste batzuek heroiak, eta beste batzuek koldarrak». Ondoren ikuspegi horren ergeltasuna azaltzen du, azpimarratuz Greziako triburik gudazaleetako batzuek ustez gizon koldarrak produzitzen dituzten musika

motak dituztela, eta, aldi berean, (operako) abeslari profesional batzuek musika mota «heroikoa» abesten zutela gehienbat, baina inoiz ez zutela heroia bihurtzen ari zirelako seinalerik eman. Baliteke kritika hau Damon atenastar musikariaren kontra egina izatea; Damon, Periklesen adiskidea, askotan aipatzen du Platonek autoritate gisa (Perikles, izan ere, aski liberala zen artearen kritikaren eremuan Espartaren aldeko jarrera bat toleratzeko). Baina Platonen kontra zuzendua ere izan zitekeen kritika hori. Damoni dagokionez, ikus Diels<sup>5</sup>; idazle anonimoari buruzko hipotesi baterako, ikus *ibid.*, II. lib., 334. or., oharra.

(3) Puntu honetan musikari buruzko jarrera «erreakzionario» baten kontra ari naizenez, esan beharra nuke, agian, nire eraso hori ez datorrela musika-gaietan «aurreramenduaren» aldekoa naizelako. Hain zuzen ere, musika zaharra gustatzen zait niri (zenbat eta zaharrago, orduan eta gustukoago) eta musika modernoa ez zait batere gustatzen (Wagner musika idazten hasi zenez geroztik idatzi diren obra gehienak, batez ere). Eta «futurismoaren» kontra nago orobat, bai artearen eremuan bai moralarenean (ikus 22. kapitulua eta 25. kapituluko 19. oharra). Baina besteak baten zaletasunak edo herrak hartzera behartzearen kontra nago, eta gai hauetan zentsura ezartzearen kontra. Eskubide osoa dugu, artearen alorrean batez ere, nahi duguna maitatzeko edo gorrotatzeko, baina gorrotatzen duguna suntsitzeko edo maite duguna kanonizatzeko legezko neurriak harrarazi gabe.

42 Ikus *Errepublik*a, 537a; eta 466e-467e.

Hezkuntza moderno totalitarioaren ezaugarritzea A. Kolnairi zor diogu: *The War against the West* (1938), 318 or.

43 Estatua, hau da, botere politiko zentralizatu eta organizatua, konkista batetik sortzen delako (nekazari herri sedentario bat nomadek edo ehiztariek menderatzeaz sortzen delako) Platonen teoria ohargarria, Humek berraurkitu zuen lehenengo aldiz (Makiaveloren zenbait oharpen baztertzan baldin baditugu), bere hitzarmenaren teoriaren bertsio historikoaren kritikan (ikus haren *Essays: Moral, Political, and Literary*, II. lib., 1752, Essay XII, *Of the Original Contract*). «Gaur egun diren edo historian arrastorik geratzen den ia gobernu guztiak –dio Humek– usurpatzeaz edo konkistaz sortuak dira, edo biez batera (...)». Eta esaten du «gizon maltzur eta ausart batentzat (...) erraza izaten dela askotan (...) batzuetan bortxa erabiliz, beste batzuetan gezurrezko aginduak eginez, bere aldekoak baino ehun aldiz handiagoa den herri baten nagusitasuna hartzea (...) Gobernu asko ezarri izan dira horrelako maltzurkerien bidez; eta hori da harro egon daitezkeen beren *jatorrizko hitzarmen guztia*». Teoria hori bera geroago Renanek hartu zuen berriro, bere *Qu'est-ce qu'une nation?* saioan (1882), eta baita Nietschek ere bere *Moralaren genealogia* saioan (1887); ikus alemanierazko hirugarren argitalpena, 1894, 98. or. Nietschek «estatuaren» jatorriari buruz dio (Humeren inolako aipamenik gabe): «Animalia harraparizko horda bat, konkistatzaile- eta jaun-arraza bat, gerrarako antolatua, (...) bere atzapar

ikaragarriak inolako eskrupulurik gabe, agian kopuruz askozaz handiagoa, baina artean formagabe eta alderraia zen biztanleria baten gainean jarritz (...). Horrela hasten da, izan ere, lurrean 'estatu': nik uste dut ezeztaturik gelditzen dela horrela 'hitzarmen' batekin hasarazten zuen fantasia hura». Piztia ilehoriak gustatzen zaizkiolako erakartzen du Nietzsche teoria honek. Baina orainago F. Oppenheimer-ek ere aldarrikatu du (*The State*, Gitterman-en ingeles itzulpena, 1914, 68. or); marxista batek ere bai, K. Kautskyk (bere *The Materialist Interpretation of History* liburuan); eta W. C. Macleod-ek (*The Origin and History of Politics*, 1931). Nire iritzian probabilitate handia dago, kasu guztietan ez bada ere, askotan behintzat, Platonek, Humek eta Nietzschek esandakoaren antzekoak gertatu izateko. Eta «estatu» diodanean, botere politiko antolatua eta zentralizatua nahi dut esan.

Toynbeek, ordea, oso bestelako teoria bat duela ere aipa daiteke. Baina hura aztertu aurretik, garbi utzi nahi nuke gai horrek ez duela garrantzi handi-handirik ikuspegi anti-historizistatik begiratuta. Baliteke interesgarria izatea «estatuak» nola sortu ziren aztertzea, baina horrek ez du inolako eraginik estatuen soziologian, nik ulertzen dudana moduan behintzat, teknologia politikoan alegia (ikus 3., 9. eta 25. kapituluak).

Toynbeeren teoria ez da «estatueta» mugatzen, botere politiko antolatua eta zentralizatuaren zentzuan. Toynbeek «*zibilizazioen* jatorria» aztertzen du. Hemen hasten dira, ordea, oztipoak; zeren hark esaten dituen «*zibilizazio*» batzuk estatuak baitira (hemen deskribatzen diren bezala), beste batzuk estatu multzoak, eta beste batzuk eskimalena bezalako gizarteak, estatuak ez direnak; eta «estatuak» eskema bakar baten arabera sortzen ote diren nahiko eztabaidagarria bada, askoz ere eztabaidagarriagoa izan behar du Egiptoko antzinako estatua edo Mesopotamiakoa eta haien instituzioak eta teknika, alde batetik, eta bestetik eskimalen bizimodua, adibidez, denak batera kontuan hartzen baditugu.

Baina muga gaitzke, hala ere, Toynbeek Egiptoko eta Mesopotamiako «*zibilizazioen*» jatorriaz egiten duen deskribapenera (*A Study of History*, I. lib., 305. eta hur.). Haren teoriaren arabera, oihan zail baten erronkak, adibidez, erantzun bat piztu lezake buruzagi asmotsu eta ekintzaileen aldetik; halakoek bailareta eramaten dituzte beren jarraitzaileak, eta haietan lurra lantzen hasten dira, eta estatuak sortzen dituzte. Gidaritza politikoa eta kulturazkoa daraman sormen handiko jeinuaren teoria hau (Hegelena eta Bergsonena) oso erromantikoa iruditzen zait niri. Egipto hartzen badugu, adibidez, kasta-sistemaren sorrera bilatu behar dugu lehenik eta behin. Hori, ordea, konkisten ondorioa da seguru asko, nire ustez, Indian ere, konkistatzaile-olde berri bakoitzak lehendik zeudenen gainean kasta berri bat ezarri zuen bezalaxe. Baina badira bestelako arrazoiak ere. Toynbeek berak seguru asko zuzena den teoria bat proposatzen du: abere-hazkuntza, eta abereen etxekotzea, batez ere, nekazaritza hutsa baino geroagoko bilakaera-aldi bat dela, hura baino zailagoa, gainera, eta aurrerapauso hori estepako nomadek egin zutela.

Baina Egipton aldi berean aurkitzen dira nekazaritza eta abere-hazkuntza, eta gauza bera esan daiteke gertatu zela hasierako «estatu» gehienetan (baina ez Amerikakoetan, jakin dudanez). Badirudi estatu horiek nomada-elementuren bat badutelako seinalea dela hori; eta normala dirudi elementu hori lehendik zeuden nekazari-biztanleei beren gobernu, kasta-gobernu bat, ezarri zieten inbaditzaile nomadei zor zaielako hipotesia proposatzea. Teoria hau ez dago ados Toynbeek dioenarekin (*op. cit.*, III, 23. eta hur.), jatorri nomadako estatuak normalean berehala desagertzen direla, alegia. Baina antzinako kasta-estatu askok abere-hazkuntzara jo izatea nolabait esplikatu beharra dago.

Jatorrizko goi-mailako kasta nomadez edota ehiztariz osatua zelako ideia goi-mailako klasearen urrezko arotik datorren eta oraindik ere bizirik dagoen tradizioak egiaztatzen du, haren arabera gerra, ehiza eta zaldiak baitira eskulanik egiten ez duen klasearen sinboloak; tradizio hori izan zen Aristotelesen etikaren eta politikaren oinarria, eta oraindik ere bizirik dago, Veblen-ek (*The Theory of the Leisure Class*) eta Toynbeek frogatu duten bezala, eta froga horiei gehitu lekieke, agian, aberezainek arrazakerian izan ohi duten sinestea, gorenko gizarte-klasearen nagusitasunean izan ohi duten sinestea batez ere. Azkeneko sineste hori, kasta-estatuetan eta Platonengan eta Aristotelesengan hain nabarmena zena, «gure (...) aro modernoaren (...) bekatuetakoa bat da», eta «jeinu helenikoari arrotza zaion gauza bat», Toynbeeren iritzian (*op. cit.*, III, 93). Baina greziar asko arrazismoaz harago garatu baziren ere, seguru samarra dirudi Platonen eta Aristotelesen teoriak tradizio zaharretan oinarritzen direla; arrazakeriazko ideiek Espartan nolako papera jokatu zuten kontuan hartuta batez ere.

44 Ikus *Legeak*, 694a-698a.

45 (1) Spenglerren *Decline of the West* ez da oso serio hartzekoa, nire iritzian. Baina sintoma bat da; desegigoari aurre egitera behartuta dagoen goi-mailako klase batean sinesten duen baten teoria da. Platon bezala, horren errua «munduak» duela frogatzen ahalegintzen da Spengler, bere gainbeheraren eta heriotzaren lege orokorrekina. Eta, Platonek bezala (jarraipenean, *Prussianism and Socialism*) ordena berri bat exijitzen du, historiaren indarrak etsi-etsian geldiarazteko esperimendu bat, Prusiako gobernari-klasea berritzea, «sozialismo» edo komunismo bat hartuz eta abinentzia ekonomikoaren bidez. Spenglerri dagokionez, gauza askotan ados nago L. Nelsonekin; izenburu luze eta ironiaz betetako batez argitaratu zuen bere kritika; honelatsu izango litzateke haren hasiera: «Sorginkeria: patua asmatzeko artearen sekretuetarako sarrera, Oswald Spenglerrena, eta haren iragarmenaren ezin gezurtatzeko egiaren frogarik agerikoa», eta abar. Spenglerren deskribapen doia da, nire iritzian. Aipa nezake Nelson izan zela hemen historizismo deitzen diodan horri aurre egin zioten lehenetakoa (horretan Kanti jarraitzen dio, hark Herderri egindako kritikan; ikus 12. kapituluko 56. oharra).

(2) Spenglerren *Decline and Fall* (Gainbehera eta Erorikoa) azkena ez dela esaten dudana hori, Toynbeerentzako aipamena da batez ere. Toynbeeren lana

hain dago Spenglerarenaz gainetik, non zalantzak izan baititut testuinguru berean aipatzeko; gailentasun hori Toynbeeren ideia-oparotasunari eta haren ezagutza hobeari zor zaie batez ere (hori garbi ikusten da, adibidez, zerupean dagoen guztiaz aldi berean jardun nahi ez izatean, Spenglerrek bezala). Baina ikerketaren helburua eta metodoa berdinak dira. Historizistak erabat, bai batenak bai bestearenak. (ikus *The Poverty of Historicism* lanean Toynbeeri egiten diodan kritika, 110. or. eta hur.). Eta hegeliarra da batez ere (nahiz eta ez dudan uste Toynbee hortaz jakitun denik). Haren «zibilizazioen hazkundeen irizpideak»—«autodeterminaziorantz egindako aurreramenduak»—garbi erakusten du hori; zeren Hegelen «auto-kontzientziaranzko» eta «askatasuneranzko» aurreramenduaren legea nabarmenegi ageri baita horretan. Toynbeeri Bradleyren bidez iristen zaio, nolabait, hegelianismoa, erlazioei buruz egiten dituen oharpenetan ikus daitekeenez, esate baterako, *op. cit.*, III, 223: «‘Gauzen’ edo ‘izakien’ arteko ‘erlazioen’ kontzeptuak berak kontraesan logiko ‘bat’ inplikatzten du (...). Nola gainditu genezake kontraesan hori?». (Ezin dut hemen erlazioen arazoa aztertzen hasi. Baina esan daiteke dogmatikoki erlazioei dagozkien arazo guztiak, logika modernoaren metodo aski sinple batzuen bidez, tasun- edo klase-problemetara murriz daitezkeela; beste era batera esanda, *ez dago erlazioei dagokien arazo filosofiko bereziki zailik*. Aipatzen dudan metodoa N. Wiener eta K. Kuratowski-rena da: ikus Quine, *A System of Logistic*, 1934, 16. eta hurrengo orrialdeak). Nolanahi ere, ez dut uste lan bat eskola jakin batekotzat sailkatzea lan hori gutxiestea denik; hegeliar historizismoari dagokionez, ordea, ezin bestela izan daiteke, liburu honen bigarren liburukian aztertuko ditugun arrazoiengatik.

Toynbeeren historizismoari dagokionez, argi eta garbi utzi nahi nuke oso zalantza handiak ditudala zibilizazioak jaio, hazi, behea jo eta hiltzen direlako horretaz. Puntu hau azpimarratu beharra dut, zeren neuk ere erabiltzen baititut Toynbeek erabiltzen dituen termino batzuk, «suntsitze» eta «geldiarazte» edo «pausatze» hitzak erabiltzen ditudan neurrian. Baina, garbi utzi nahi nuke «suntsitze» erabiltzen dudanean, ez dudala hitz egiten edozein zibilizazioz, gertaera berezi batez baizik: «gizarte itxi» magiko edo tribalaren desegitearekin loturik doan durduza- edo nahasmen-*sentipena*, alegia. Ez dut uste, beraz, Toynbeek uste duen bezala, greziar gizarteak bere «suntsipena» Peloponesoko gerra-garaian sufritu zuenik; askoz lehenago aurkitzen ditut nik Toynbeek deskribatzen duen suntsipenaren sintomak. (Alderatu honekin 10. kapituluko 6. eta 8. oharra eta testua). Gizarte «geldituei» dagokienez, beren forma magikoei atxikitzen zaizkien, eta gizarte ireki baten eraginaren kontra indarrez beren baitan ixten diren gizarteak edota kaiola tribalera itzultzen ahalegintzen diren gizarteak izendatzeko baizik ez dut erabiltzen termino hori.

Ez dut uste, ezta ere, gure mendealdeko zibilizazioa mota bateko kide bat baizik ez denik. Nire iritzian gizarte itxi asko daude, era askotako zoria izan dezaketanak; «gizarte ireki batek» ordea, aurrera baizik ezin dezake egin, nire

iritzian, edo berriro gelditu eta kaiolara itzuli berriro, piztietara itzuli, alegia. (Ikus 10. kapitulua ere, azkeneko oharra batez ere).

(3) Gainbehera eta Erorikoaren historiei dagokionez, esango nuke ia denak daudela Heraklitoren oharpen haren mende: «sabelak abereek bezala betetzen baizik ez dakite», eta Platonen abereen instintu makurren teoriaren mende. Esan nahi dut, alegia, zera frogatzen ahalegintzen direla historia horiek guztiak: (gobernarien klaseak) ustez langile-klaseak berez dituen eredu «makurragoak» hartzen dituelako gertatzen dela gainbehera hori. Beste era batera, gordinago baina argiago eta garbiago esanda, teoria honek dioenez, gehiegi elikatzez jausten dira zibilizazioak, Pertiako eta Erromako inperioak adibidez. (Ikus 10. kapituluko 19. oharra).

## 5. KAPITULUKO OHARRAK

- 1 «Zirkulu xarmatuarena» Burneten *Greek Philosophy* lanetik hartutako aipamen bat da (I, 106); honen gisako arazoez baitihardu han. Nolanahi ere, ez nago ados Burnetekin, hark esaten duenean «antzinako garaietan giza bizitzaren erregularitasuna askoz ere garbiago nabaritu izan zela izadiaren bilakaera bera baino». Horrek, hain zuzen ere, nire iritzian geroagoko garai bateko ezaugarritzko bereizkuntza bat, «legearen eta ohituraren zirkulu xarmatua» desegin zen garaikoa, eskatzen baitu. Aldi naturalak (urtaroak eta abar; ikus 2. kapituluko 6. oharra eta Platonen [?] *Epinomis*, 978d eta hur.) askoz ere lehenago nabaritu bide ziren, inondik ere. Lege naturalen eta arauzko legeen arteko bereizkuntzari dagokionez, ikus, batez ere, 18. (4) oharra.
- 2 \* Ikus R. Eisler, *The Royal Art of Astrology*. Eislerrek dioenez, planeten mugimenduen bereizitasunak «jainko sortzaileak hasieran emanik ‘zeru-lurrak’ (*pirisht sham u irsiti*) gobernatzen dituzten ‘lege’ edo ‘erabakiek agindutzat’ interpretatzen zituzten Assurbanipalen Liburutegiko xafiak idatzi zituzten idazleek (*op. cit.*, 288)». (*ibid.*, 232. eta hur.). Eta esaten du (*ibid.*, 88) (izadiaren) «lege unibertsalen» ideia «‘zeru-lurretako dekretuen’ (...) kontzeptu mitologiko (...) horretatik sortzen dela (...)».\*  
Heraklitoren pasarteari dagokionez, ikus D<sup>5</sup>, B 29 eta 2. kapituluko 7 (2) oharra eta baita kapitulu honetako 6. oharra eta dagokion testua ere. Ikus Burnet, *op. cit.* ere, bestelako interpretazio bat ematen baitu; autore honen iritzian, «izadiaren gertaera erregularra ikusten hasten denean, hura izendatzeko ezin aurki zitekeen Zuzenbide eta Justiziarena baino izen hoberik (...) giza bizitza gidatzen zuen ohitura aldaezina adierazten baitzuten, hain justu». Nik neuk ez dut uste termino horrek lehendabizi esanahi sozial bat zuenik, eta gero zabaldu zenik zentzu hori; bestela baizik, nire iritzian, gizarteko eta izadiko erregularitasunak («ordena») bereizi gabeak ziren hasieran, eta magikotzat interpretatzen ziren.
- 3 Aurkakotasun hau «naturaren» eta «legearen» (edo «arauaren» edo «konbentzioaren») arteko aurkakotasun gisa adierazten da batzuetan, beste



batzuetan «naturaren» eta «berrespen» edo «ezartzearen» (arauzko legeak) arteko aurkakotasun gisa, eta beste batzuetan «naturaren» eta «artearen» edo «naturalaren» eta «artifizialaren» arteko aurkakotasun gisa ere bai.

Naturaren eta konbentzioaren arteko antitesia Arkelaok, Sokratesen irakasle izan omen zenak, proposatu zuela esan ohi da askotan (*Diogenes Laertzioren* autoritatean oinarrituta, II, 16 eta 4; *Doxogr.*, 564b). Nire iritzian, ordea, Platonek nahiko garbi uzten du, *Legeetako* 690b pasartean, «Pindaro, Tebasko margolaria» izan zela, bere iritzian, antitesi honen sortzailea (ikus kapitulu honetako 10. eta 28. oharrak). Pindaroren testuen zatiez gainera (Platonek aipatzen ditu; ikus Herodoto ere, III, 38) eta Herodotoren zenbait oharrez gainera (*loc. cit.*), gorde diren jatorrizko lehenengo iturburuetako bat Antifonte sofistaren testu-zatiak dira, *Egiaz* (ikus kapitulu honetako 11. eta 12. oharrak). Platonen *Protagorasen* arabera, badirudi Hippias sofista antzeko ikuspuntuen aitzindari bat izan zela (ikus kapitulu honetako 13. oharra). Baina problema honi dagokionez, badirudi antzinako garaietako trataeretan eragin gehien izan zuena Protagorasena berarena izan zela, nahiz eta balitekeen bestelako terminologia bat erabili izana. (Aipatzekoa da Demokrito ere arduratu zela antitesiaz, eta hizkuntza bezalako gizarte-«instituzioei» zegokienez aplikatu zuela; eta Platonek beste horrenbeste egin zuen, *Kratilon* esate baterako, 384e.).

- 4 Oso antzeko ikuspegia aurki daiteke Russellen «A Free Man's Worship» lanean (*Mysticism and Logic*-en), eta Sherrington-en *Man on His Nature* liburuaren azkeneko kapitulan.
- 5 (1) Positibistek erantzungo dute esanez, arrazoiak egitatezko proposamenetatik ezin ondorioztatu ahal izateko arrazoia arauak zentzurik ez izatea dela; horrek, ordea, ez du besterik esan nahi, ezpada (Wittgensteinen *Tractatus*-arekin batera) arbitrarioki definitzen dutela «esanahia», egitatezko proposamenek baizik «esanahirik» ez izateko moduan. (Ikus, halaber, nire *The Logic of Scientific Discovery*, 35. or. eta hur. eta 51. or. eta hur.). «Psikologismoaren» jarraitzaileak, berriz, agintezko eskakizunak sentimenduen adierazpen gisa, arauak ohitura gisa, eta ereduak ikuspegi gisa esplikatzen ahaleginduko dira. Baina lapurretarik ez egiteko ohitura egitate bat baldin bada ere, zalantzarik gabe, gertaera hori bereizi beharra dago dagokion arautik, testuan adierazten den bezala. Arauen logikari dagokionez, guztiz ados nago K. Menger-ek bere *Moral, Wille und Weltgestaltung*, 1935, lanean adierazten dituen iritzi gehienekin. Mender da, hain zuzen, nire iritzian, *arauen logikaren* oinarriak landu zituzten lehenengo autoreetako bat. Hona, honi dagokionez, nire iritzia: arauak garrantzi handiko gauza direla eta bestetara murriztu ezinak direla onartu nahi ez izatea dela, beharbada, gaur egungo zirkulurik «aurrerakoien» ahulezia intelektual eta bestelakoen iturburu nagusietako bat.
- (2) Arau bat edo erabaki bat adierazten duen perpaus edo esakune bat gertaera bat adierazten duen beste perpaus edo esakune batetik ezin ondorioztatu daitekeelako nire aldarrikapenari dagokionez, honako hau gehitu daiteke:

Perpauzen eta gertaeren arteko erlazioak aztertzen ditugunean, A. Tarskik *Semantika* deitu duen logikako ikerketaren alorrean ari gara mugitzen (ikus 3. kapituluko 29. oharra eta 8. kapituluko 23. oharra). Semantikaren kontzepturik garrantzizkoenetako bat *egia* kontzeptua da. Tarskik frogatzen duen bezala, (Carnapek sistema semantikoa deitzen duenaren barruan) ondoriozta daiteke «Napoleon Santa Helenan hil zen» baiespena «A jaunak esan zuen Napoleon Santa Helenan hil zela» baiespenetik, baldin eta A jaunak esana *egia* delako beste baiespen batekin lotzen bada. (Eta «gertaera» terminoa, baiespenean deskribatzen den egitateaz ez ezik, *esakune hori egia delako egitateaz* ere ari garelako zentzu zabalean hartzen badugu, orduan esan genezake ondoriozta daitekeela «Napoleon Santa Helenan hil zen» baiespena beste bi egitateetatik: alegia, A jaunak hori esan zuela, eta hori esatean egia esan zuela). Ez dago inolako arrazoirik arauen eremuan ere modu bereberean ez jokatzeko. Hala bada, egiaren kontzeptuari egokituz, arau baten *baliozkotasun edo zuzentasunaren* kontzeptua ere sar genezake. Horrek esan nahiko luke *N* arau jakin bat ondoriozta litekeela (arauen semantika gisako batean) *N* arau hori baliozkoa edo zuzena dela dioen esakune batetik; edo, beste era batera esanda, «ez duzu ostuko» arau edo agindua har daiteke «‘ez duzu ostuko’ agindua baliozkoa edo zuzena da» babespenetik. (Eta, hemen ere, «gertaera» terminoa, *arau bat baliozkoa edo zuzena delako egitateaz* ere ari garelako zentzu zabalean hartzen badugu, orduan ondoriozta daitezke arauak gertaeretatik. Horrek ez du okertzen, ordea, testuan egin ditugun gogoeten zuzentasuna, zeren gertaera psikologiko, soziologiko edo bestelakoetatik, hau da semantikoak ez diren gertaeretatik arauak ondorioztatatu ezinaz ari baikin han).

\* (3) Arazo hauen lehenengo analisisan arauaz edo erabakiez ari nintzen, baina *proposamenak* ez nituen behin ere aipatu. Arauen eta erabakien ordeaz «proposamenez» hitz egitea L. G. Russellen proposamena da; ikus haren ‘Propositions and Proposals’ lana *Library of the Tenth International Congress of Philosophy*-n (Amsterdam, abuztuaren 11-18, 1948), I. lib., *Proceedings of the Congress*. Garrantzi handiko artikulua horretan gertaerei buruzko baiespenak edo «proposizioak»<sup>2\*</sup> jokabide bat (edo politika bat, edo helburu edo jomuga batzuk) hartzeko iradokizunetatik bereizten dira, eta azkeneko hauei «proposamen» deitzen zaie. Terminologia hau erabiltzeak duen abantaila handia zera da: gauza jakina den bezala, proposamen bat *eztabaida* daiteke, baina ez dago horren garbi ea erabaki bat edo arau bat eztabaida daitekeen, eta zein zentzutan eztabaida daitekeen; hala bada, «arauaz» edo «erabakiez» hitz egitean, joera dugu gauza horiek eztabaida oroz kanpo daudela dioten alde jartzeko (eztabaidaz gainetik daudelako, teologo edo metafisiko dogmatiko batzuek esan lezaketen bezala, ez eztabaidaz azpitik daudelako –zentzurik ez dutelako– positibista batzuek esango luketen bezala). Russellen terminologia hartuz, esan liteke proposizio bat *baiezlatu edo formulatu* egin daitekeela (edo 2\* Ingeleseaz «proposition» eta «proposal» bereizkuntzarekin jokatzen du Popperrek).

hipotesi bat *onartu* egin daitekeela); proposamen bat, berriz, *onartu* egiten da; eta ongi bereizi beharko ditugu *onarpenaren egitatea* eta *onartu* den *proposamena*.

Horrela bada, gure tesi dualista, *proposamenak, egitateei badagozkie ere egitateetara* (edo gertaeren baieztapenetara edo proposizioetara) *ezin murriztuzkoak direla* dioen tesia bilakatzen da.

## 6 (Ikus 10. kapituluko azkeneko oharra (71) ere).

Testuan diodanetik nire kontrakotasuna nahiko garbi ondorioztatzen bada ere, komeni liteke etika humanitario eta igualitarioaren printzipiorik garrantzizkoenak iruditzen zaizkidanak, labur bada ere, adieraztea.

(1) Intoleranteak ez diren eta intolerantzia zabaltzen ez duten guztiekiko tolerantzia. (Salbuespen honi dagokionez, ikus zer esaten den 7. kapituluko 4. eta 6. oharretan). Horrek ondorio hau dakar, batez ere: besteen erabaki moralak errespetuz tratatu behar direla, erabaki horiek tolerantziatzko printzipioaren kontrakoak ez diren heinean.

(2) Larritasun moral ororen oinarria oinazearen edo sufrimenduaren larritasunean datzala onartzea. Horregatik, bada, «ahalik eta jende gehienarentzat ahalik eta zorionik handiena bilatu» edo, laburrago, «zorion-maila jaso» formula utilitarioaren orde, «saihets daitekeen ahalik eta sufrimendu gutxien denentzat» edo, laburrago «sufrimendu-maila jaitsi» aldatzea proposatzen dut. Honelako formula bat bihur daiteke, nire iritzian, politika publikoaren oinarritzko printzipioetako bat (ez bakarra, jakina). («Zorion-maila jaso» printzipioak, berriz, borondate oneko diktatura bat sortzeko egokia dirudi). Kontuan hartu beharra dago, gainera, moralaren ikuspegitik sufrimendua eta zoriona ez direla simetrikoki tratatu behar; esan nahi baita, zoriona bultzatzeak askoz ere premiatasun txikiagoa duela sufritzen ari direnei laguntza emateak eta sufrimenduari aurea hartzeak baino. (Lan honek, izan ere, zerikusi gutxi du «gustu-kontuekin»; lehenengoak, berriz, asko). Ikus 9. kapituluko 2. oharra ere.

(3) Tiraniaren kontrako borroka; edo, beste era batera esanda, gainerako printzipioak, aginpidea duten pertsonen borondate onaren bidez baino areago baliabide instituzionalen bidez zaintzeko ahalegina. (Ikus 7. kapituluko II. atala).

## 7 Ikus Burnet, *Greek Philosophy*, I, 117. Paragrafo honetan aipatzen den Pitagorasen doktrina Platonen *Protagoras* elkarrizketan aurkituko da, 322a eta hur.; ikus, halaber, *Teetetes*, batez ere, 172b (ikus kapitulu honetako 27. oharra ere).

Platonismoaren eta protagorismoaren arteko desberdintasuna era honetan adieraz daiteke, agian, laburki:

(Platonismoa). Munduan bada justiziari datzekion ordena «natural» bat, hau da, natura sortu zen jatorrizko ordena edo lehenengo ordena, alegia.

Horrexegatik, hain zuzen, iragana ona da, eta arau berriak dakartzan bilakaera oro, txarra.

(Protagorismoa). Gizona da mundu honetako izaki morala. Natura ez da ez morala ez inmorala. Gizonak hobetu ditzake gauzak, beraz. Ez da ezinezkoa Protagorasek Xenofanesen eragina izatea; Xenofanes izan zen, izan ere, gizarte irekiaren aldeko jarrera eta Hesiodoren pesimismo historikoa kritikatu zituen lehenengoetako bat: «Hasieran Jainkoek ez zioten erakutsi gizonari hark nahi zuen guztia; baina denborarekin aukera izango du gauza hobeak bilatzeko eta aurkitzeko». (ikus Diels<sup>5</sup>, 18). Badirudi Espeuzipo, Platonen iloba eta haren ondorengoa, ikuspegi progresista honetara itzuli zela berriro (ikus Aristotelesen *Metafisika*, 1072d30 eta 11. kapituluko 11. oharra) eta Akademiak jarrera liberalagoa hartu zuela politikaren alorrean.

Protagorasen doktrinen eta erlijioaren dogmen arteko erlazioei dagokienez, aipatzekoa da filosofo horren iritzian Jainkoak gizonen bitartez jokatzeko duela. Ez dut ikusten jarrera hori zertan izan daitekeen kristautasunaren kontrakoa. Alderatu, esate baterako, K. Barth-ek dioenarekin (*Credo*, 1936, 188. or.) «Biblia giza dokumentu bat da» (hau da, gizakia Jainkoaren bitartekoa da).

- 8 Sokratesek etikaren autonomiaz egiten duen defentsa (naturaren arazoei axolarik ez diotela azpimarratzeko zuen lehiarekin oso lotura estua duena) gizabanako «bertutetsuaren» buruaskitasun edo autarkiaren doktrinan agertzen da batez ere adierazita. Geroago ikusiko dugu teoria hau norbanakoaren borondatez Platonek duen ikuspegiaren nabarmen kontrakoa dela; ikus batez ere kapitulu honetako 25. oharra eta hurrengoko 36.a eta testua. (Ikus 10. kapituluko 56. oharra ere).
- 9 Ezin ditugu «kudeatzeko» moduak beren funtzionamenduan eraginik ez duten instituzioak sortu, esate baterako. Arazo hauei dagokienez, ikus 7. kapitulua (7-8, 22-23. oharrei dagokien testua), eta 9. kapitulua batez ere.
- 10 Platonek Pindaroren naturalismoaz egiten duen analisiari dagokionez, ikus, batez ere, *Gorgias*, 484b; 488b; *Legeak* 690b (kapitulu honetan aurrerago aipatua; ikus 28. oharra); 714e/715a; ikus 890a/b ere. (Ikus Adamen oharra *Errepublikan* 359c20-ri).
- 11 Lehenago, Parmenidesi eta Platoni buruz ari ginenean, «iritzi engainagarri» gisa itzuli dugun terminoa erabiltzen du Antifontek (ikus 3. kapituluko 15. oharra); eta «egia» kontzeptuari kontrajartzen dio hark ere. Ikus, halaber, Barkerrek bere *Greek Political Theory, I—Plato and His Predecessors* (1918) lanean ematen duen itzulpena, 83. or.
- 12 Ikus Antifonte, *Egiaz*; ikus Barker, *op. cit.*, 83-5. Ikus hurrengo oharra ere (2).
- 13 Hippias Platonen *Protagorasen* aipatzen da, 337e. Hurrengo lau aipamenei dagokienez, ikus (1) Euripides *Ion*, 854 eta hur.; eta (2) haren *Feniziararak*, 538; ikus orobat, Gomperz, *Greek Thinkers* (alemaniar argitalpena, I, 325); eta Barker, *op. cit.*, 75; ikus Platonek Euripidesen kontra idatzitako eraso bortitza *Errepublikan*, 568a-d. Horiez gainera, (3) Altxidamas *Aristotelesen*

*Erretorikari Eskolioa*, I, 13, 1373b18. (4) Likofronte, Aristotelesen *Zatietan*, 91 (Rose); (ikus Peudo Plutarko ere, *De Nobil.*, 18.2). Atenasko esklabotzaren kontrako mugimenduari dagokionez, ikus 4. kapituluko 18. oharriari eta kapitulu bereko 29.ari dagokien testua (erreferentzia gehiagorekin) eta 10. kapituluko 18. oharra ere bai, eta, aurrerago, *III. Eranskina* (Kritikari bati erantzuna), 330 eta hur. orrialdeak batez ere.

(1) Merezi du aipatzea platoniko gehienek ez diotela berebiziko sinpatiarik mugimendu igualitario honi. Barkerrek, esate baterako, «ikonoklastia orokorra» izenburupean aztertzen du gai hori; ikus *op. cit.*, 75. (Ikus Fielden *Plato*-ren bigarren aipamena ere, 6. kapituluko 3. oharriari dagokion testuan aipatua). Sinpatia-falta hori Platonen eraginagatik da, zalantzarik gabe.

(2) Testuan, hurrengo paragrafoan, aipatzen den Platonen eta Aristotelesen antiigualitarismoari dagokionez, ikus, batez ere, 8. kapituluko 48. oharra (eta testua), eta 11. kapituluko 3. eta 4. oharrak (eta testua).

W. W. Tarnek oso argi deskribatu du antiigualitarismo hori eta horren ondorio suntsigarriak artikulatu bikain batean: «Alexander the Great and the Unity of Mankind» (*Proc. of the British Acad.*, XIX, 1933, 123. eta hurrengo or.). Tarnek aitortzen du balitekeela V. mendean «greziarren eta barbaroen arteko banaketa gordin eta erabatekoa baino zerbait hoberanzko mugimendu bat izatea; baina –jarraitzen du– horrek ez zuen garrantzirik izan historiako, zeren horrelako ekimen guztiak ito egiten zituzten filosofia idealistek. Platonek eta Aristotelesek ez zuten zalantzarik utzi zer iritzitakoak ziren. Platonek esan zuen barbaro guztiak etsaiak zirela, naturaz; eta haiei gerra egin, menderatu eta esklabo egitea zela zuzenena. Aristotelesek esan zuen barbaro guztiaz esklaboak zirela naturaz (...)» (124. or.; letra etzana nirela da). Filosofo idealistek, hau da, Platonek eta Aristotelesek, izan duten eragin antihumanitario okerraz Tarnek duen iritziarekin guztiz ados nago. Ados nago, orobat, Tarnek igualitarismoaren, gizadiaren batasunaren ideia berriz berebiziko garrantzia azpimarratzeko jartzen duen lehiarekin (ikus *op. cit.*, 147. or.). Puntu bakarrean ez nago guztiz ados Tarnekin: V. mendeko igualitarioez eta lehenengo zinikoez ematen duen iritzian. Baliteke zuzen egotea mugimendu horiek historian izan zuten eragina, Alexandrok izan zuenarekin alderatuta, txikia izan zela dioenean. Baina iruditzen zait garrantzi handiagoa aitortuko liekeela mugimendu horiei mugimendu kosmopolitanoaren eta esklabotzaren kontrakoaren paralelismoari jarraitu izan balio. *Greziar/barbaro* eta *gizon aske/esklabo* erlazioen arteko paralelismoa nahiko argi erakusten du Tarnek hemen dakarkigun aipamenean; eta esklabotzaren kontrako mugimenduak izan zuen zalantzan jarri ezinezko indarra kontuan hartzen badugu (ikus, batez ere, 4. kapituluko 18. oharra), orduan, greziarren eta barbaroen arteko bereizkuntzaren kontrako oharpen barreiatuek garrantzi handia hartzen dute. Ikus, halaber, Aristoteles, *Politika*, III, 5, 7 (1278a); IV (VI), 4, 16 (1319b); eta 111, 2, 2 (1275b). Ikus 8. kapituluko 48. oharra ere eta E. Badianen erreferentzia ohar horren bukaeran.

- 14 «Piztietara itzultzeaz», ikus 10. kapitulua, 71. oharra, eta dagokion testua.
- 15 Sokratesen arimari buruzko doktrinari dagokionez, ikus 44. kapitulua, 10. oharra.
- 16 «Eskubide naturala» terminoa zentzu igualitarioan hartuta, estoikoen bidez iritsi zen Erromara (Antistenesen eragina kontuan hartzekoa da; ikus 8. kapituluko 58. oharra) eta Erromatar zuzenbideak zabaldu zuen (ikus *Institutiones*, II, 1, 2: I, 2, 3; Tomas Akinokoak ere erabiltzen du; *Summa Teologica*, II, 91, 2). Lastima da tomista modernoek «eskubide naturala» terminoa erabili ordez, «lege naturala» terminoaren erabilera nahasgarria aukeratzea, eta tamalgarria, orobat, igualitarismoa hain gutxi azpimarratzea.
- 17 Hasieran arauak naturalizat interpretatzeko ahaleginera bultzatu zuen joera monistak guztiz kontrako ahalegina ekarri du azken aldi honetan, lege naturalak konbentzionalizat interpretatzekoa, alegia. *Konbentzionalismo* mota hau (fisikoa) definizioen izaera konbentzional edo hitzekoaren aitortuenean oinarritu zuen Poincarék. Poincarék eta, geroztik, Eddingtonek diote betetzen dituzten legeen arabera definitzen ditugula izaki naturalak. Baiezta pen horretatik ondorioz ateratzen da lege horiek, izadiaren legeak alegia, definizioak direla izatez, hitzeko konbentzioak, hain zuzen. Ikus Eddingtonen gutuna *Nature*-n, 148 (1941), 141: «Elementuak (fisika teorikokoak) (...) obeditzen dituzten legeen arabera (...) baizik ezin daitezke definitu; beraz, sistema formal huts batean geure isatsa harrapatu nahiz aurkitzen gara». Nire *Logik der Forschung* lanean aurki daiteke konbentzionalismo mota honen analisi eta kritika bat, 78. or. eta hurrengoetan batez ere.
- 18 (1) Gure erantzukizuna partekatzeko argudio edo teoriaren bat aurkitzeko esperantza da, nire iritzian, etika «zientifikoaren» oinarritzko zioetako bat. Etika «zientifikoa», bere erabateko antzutasunarekin, fenomeno sozialik harrigarrienetako bat da. Zer lortu nahi du? Zer egin behar dugun esan nahi digu, ausaz; oinarri zientifikoko arau-kode bat sortu nahi du, hala, edozein erabaki moral zail hartu behar dugunean, kode horren aurkibideari begiratuta aski izan dezagun? Zentzugabea litzateke; aparte utzita, horrelakorik lortuko balitz, erantzukizun pertsonal oro ezabatuko litzatekeela, eta, erantzukizunarekin, etika ere ezabatuko litzatekeela. Ala irizpide zientifikoak eman nahi dizkigu judizio moralen egiazkotasunari eta faltsutasunari buruz, hau da, «on» edo «txar» gisako terminoak dituzten judiziotarako? Baina garbi dago *judizio moralak* guztiz hutsalak direla, honi dagozkionetarako. Esamesa-kontalariei baizik ez zaie interesatzen jendea eta jendearen egintzak epaitzea; etika humanitarioaren legerik funtsezkoenetako bat «ez juzgatu» dela iruditzen zaigu gutako askori, baina behar baino gutxiago estimatua, nolahi ere. (Baliteke gaizkile bati armak kendu eta kartzelan sartu beharra izatea, gaiztakeria gehiago egiten ez uzteko, baina epaiketa moral gehiegia, eta haserre morala batez ere, hipokrisia- eta fariseismo-seinalea izan ohi da beti). Horrela bada, judizio moralezko etika bat, hutsala ez ezik, inmoral samarra ere izango litzateke. Arazo moralen guztizko garrantzia zera honetan datza,

izan ere: beti joka dezakegula aurreikuspen burutsu batez, eta beti galdetu diezaiokegula gure buruari zerk izan behar duen gure helburua, hau da, nola jokatu behar dugun.

Nola jokatu behar dugun arazoaz jardun duten ia filosofo moral guztiak (Kantek salbu, agian) «gizonaren naturari» erreferentzia eginez (Kantek hala egin zuen, giza arrazoiarekin lotu baitzuen) edo «ongiaren» naturari erreferentzia eginez ahalegindu dira galdera horri erantzuten. Bi bide horietan lehenengoak ez darama inora, zeren egikera guztiak oinarritzen baitira «gizonaren naturan», eta, hala, etikaren problema planteatzen daiteke beste era honetan ere: gizonaren naturaren zein elementu onartu eta garatu behar dugun, eta zein alderdi behar dugun ezabatu edo kontrolatu. Baina bigarren bideak ere ez darama inora; zeren «ongiaren» analisia «ongia halakoa eta halakoa da» (edo «halakoa eta halakoa da ona») gisako esakune baten bidez egiten badugu, beti galdetu beharko baikenuke: Eta zer? Zertan dagokit hori niri? «Ongia» zentzu etikoa erabiltzen badugu, hau da, «egin behar duguna» adierazteko erabiltzen badugu, orduan bakarrik atera ahal izango litzateke « $x$  ona da» informazioetik  $x$  hori egin behar dugulako ondorioa. Beste era batera esanda, «ongi» terminoak esanahi etikorik izango badu, «egin (edo bultzatu) behar dudana (edo duguna)» bezala definitu behar da. Hala definituz gero, ordea, definizio-esakunean bertan agortzen da hitz horren esanahi guztia, eta testuinguru guztietan ordezka daiteke esakune hartaz; esan nahi baita, «ongi» terminoa erabiltzeak ez du laguntzen materialki gure problema ebazten. (Ikus 11. kapituluko 49 (3) oharra ere).

Ongiaren definizioari edota ongia definitzeko posibilitateari buruzko eztabaida guztiak alfer-alferrik dira, beraz. Etika «zientifikoa» bizitza moraleko problema larrietatik zein urruti dagoen erakusteko baizik ez dute balio. Eta etika «zientifikoa» ihesbide bat dela erakusten digute, eta bizitza moralaren errealitateetatik, hau da, gure erantzukizun moraletatik, ihes egiten duela. (Gogoeta hauek guztiak kontuan hartuta, ez da harritzekoa etika «zientifikoaren» hasiera, naturalismo etiko bezala, erantzukizun pertsonalaren aurkikuntza dei litekeenarekin batera gertatu izana, denboran. Ikus zer esaten den gizarte irekiaz eta Belaunaldi Handiaz 10. kapituluan, 27-38. eta 55-7. oharrei dagokien testuan).

(2) Egokia izan daiteke hemen aztertzen ari garen erantzukizunari ihes egiteko modu jakin bat aipatzea, Hegelen eskolako positibismo juridikoa, hain zuzen, eta harekin guztiz lotura estua duen naturalismo espirituala ere bai. Arazo honek oraindik ere garrantzi handia duela argi erakusten du Catlinen mailako autore bat, garrantzi handiko puntu honetan (eta beste zenbaitetan) Hegelen mende egoteak; eta Catlinek naturalismo espiritualaren alde eta naturako legeen eta arauzko legeen arteko bereizkuntza egitearen kontra ematen dituen arrazoiak (ikus G. E. E. G. Catlin, *A Study of the Principles of Politics*, 1930, 96-99. or.) kritika baten forma hartuko du nire analisiak. Catlin, naturako legeen eta «giza lege-gileek egiten dituzten (...) legeen» arteko bereizkuntza

argi bat eginez hasten da; eta aitortzen du «lege natural» esapidea, arauari aplikatzen bazaie, «begi-bistan dagoela ez-zientifikoa dela, zeren badirudi ez dakiela bereizten berrespenaren indarra behar duen giza legea eta hautsi ezin daitezkeen lege fisikoak». Baina hori *ituraz* baizik ez dela gertatzen frogatzen ahalegintzen da gero, eta «lege naturala» terminoa zentzu horretan erabiltzeaz egiten dugun «kritika», «itsumustuan egina» zela. Eta naturalismo espiritualaren aldarrikapen argi bat egiten du orduan: «naturarekin ados» dagoen «lege sanoaren» eta beste legeen arteko bereizkuntza: «Lege sanoak, beraz, giza joeren formulazio bat eskatzen du, edo, labur esateko, zientzia politikoak ‘aurkitu’ behar duen lege ‘naturalaren’ kopia bat da. Lege sanoa, zentzu honetan hartuta, aurkitzen dena da, ez egiten dena. Lege sozial naturalaren kopia bat da lege sanoa» (nik «lege soziologikoak» deitzen ditudanena, alegia; ikus kapitulu honetako 8, oharrari dagokion testua). Eta bukatzen du berriro azpimarratuz, sistema juridikoa geroz eta arrazionalago bilakatzen den neurrian, haren arauak «agindu arbitrarioen izaera izateari utzi eta lege sozial primarioetatik ateratako dedukzio soil bihurtzen direla» (hau da, guk «lege soziologiko» deituko genituzkeenak).

(3) Naturalismo espiritualaren aldarrikapen irmoa da hau. Honen kritikak berebiziko garrantzia du, zeren, lehen ikusian, hemen aldeztzen dugun «gizarte-ingeniaritzaren» antzekoa dela eman lezakeen teoria batekin konbinatzen baitu Catlinek bere doktrina (ikus 3. kapituluko 9. oharrari eta 9. kapituluko 1-3 eta 8-11. oharrei dagokien testua). Hori aztertzen hasi aurretik, ordea, Catlinen ikuspegia Hegelen positibismoaren zordun dela zergatik deritzodan azaldu nahi nuke. Azalpen hau beharrezkoa da, zeren Catlinek lege «sanoak» eta bestelakoak bereizteko erabiltzen baitu bere naturalismoa; beste era batera esanda, lege «zuzenak» eta «bidegabeak» bereizteko erabiltzen du; eta bereizkuntza horrek ez du positibismo itxura askorik, ez ditu hartzen existitzen diren legeak justiziaren arau bakartzat, alegia. Hala eta guztiz ere, Catlinen ideiak positibismotik oso hurbil daudela iruditzen zait; hona zergatik: Catlinen iritzian lege «sanoak» baizik ezin daitezke izan eraginkorrak, eta egiaz «existitzen direnak», Hegelen zentzu zehatzean. Catlinek dioenez, izan ere, gure lege-kodea ez da «sanoa», hau da, ez dago ados gizonaren naturaren legeekin, eta horrenbestez, «gure estatutuak paper hutsa dira». Baieztapen hori positibismorik gardenena da; zeren kode bat «paper» hutsa izan ordez, arrakasta izatea eta indarrean egotea aski baita, horrenbestez, «sanoa» dela ondorioztatzeko, edo, beste era batera esanda, paper hutsa ez den legedia giza naturaren kopia dela eta, horrenbestez, zuzena dela ondorioztatzeko.

(4) Orain Catlinek (a) hautsi ezin daitezkeen naturako legeen eta (b) gizonek egindako, hau da, zigorrez berretsitako arauzko legeen arteko bereizkuntzaren kontra emandako arrazoibidearen kritika labur bat egingo dut; berak hasieran hain argi eta garbi egindako bereizkuntza bat, hain zuzen. Catlinen argudioa bikoitza da. Alde batetik frogatzen du (a<sub>1</sub>) naturako legeak ere, zentzu batean behintzat, gizonak eginak direla, eta hautsi daitezkeela, zentzu batean; eta (b<sub>1</sub>)



zentzu batean arauzko legeak ezin daitezkeela hautsi. (a<sub>1</sub>)-tik hasiko gara: «Fisikariaren lege naturalak –dio Catlinek– ez dira gertaera gordinak, mundu fisikoaren arrazionalizazioak baizik, gizonak ezarriak izan zein unibertsoaren berezko arrazionaltasunak eta ordenak justifikatuak izan». Eta «gertaera berriek» legea aldatzera behartzen gaituztenean, lege naturalak «baliogabetu daitezkeela» frogatuz hasten da. Hau da argudio horrentzat dudan erantzuna: Naturako lege baten formulazio gisa hartzen den adierazpen bat gizonak egina da, inolako zalantzarik gabe. Hipotesia *egiten dugu* badela aldaketarik ez duen erregularitasun bat, hau da, ustez dagoen erregularitasun bat esakune batez deskribatzen dugu, lege naturala. Baina, zientzialariak garenez, prest gaude izadiak oker geundela irakats diezagun, prest gaude legea beste era batera formulatzeko, gure hipotesia gezurtatzen duten gertaera berriek *legetzat geneukana, hautsi denez, halako legea ez zela* erakusten badigute. Beste era batera esanda: naturaren gezurtapena onartzean, zientzialariak erakusten du hipotesi bat gezurtatu ez den bitartean baizik ez duela onartzen arautzat; zeinak esan nahi baitu naturako legeak hautsi ezinezko legetzat hartzen dituela, zeren, hain zuzen ere, arau bat haustea arau horrek naturako lege bat adierazten ez zuelako frogatzat hartzen baitu. Areago: hipotesia gizonak egina bada ere, gerta daiteke haren gezurtapena ezin eragozte. Honek argi erakusten digu hipotesia sortzean ez dugula sortu hark ustez deskribatzen duen erregularitasuna (problema multzo berri bat sortu badugu ere eta agian behaketa eta interpretazio berriak eragin baditugu ere). (b<sub>1</sub>) «Ez da egia –dio Catlinek– gaizkileak debekatuta dagoen egikera bat egiten duenean legea ‘hausten’ duenik; kodeak ez du esaten ‘ezin duzu’, ‘ez duzu egin behar, edo halako zigorra emango zaizu’ baizik. Agindua den aldetik –jarraitzen du Catlinek–, hautsi daiteke, baina lege gisa, egiazko zentzu batean, zigorra ematen ez denean baizik ez da hausten (...). Legea hobetu eta haren zigorrak bete ahala, (...) fisikako legera hurbiltzen da». Erantzuna erraza da. Legea «hausteari» zeinahi esanahi ematen diogularik ere, lege juridikoa hautsi *daiteke*; ez dago hitzen moldaerarik hori alda dezakeenik. Onar dezagun Catlinek dioena, gaizkile batek ezin duela legea «hautsi», eta gaizkileak legean aginduta dagoen zigorra jasotzen ez badu baizik ez dela «hausten» legea. Baina ikuspegi horretatik begiratuta ere hautsi *daiteke* legea, estatuko funtzionarioek gaizkilea zigortu nahi ez badute, esate baterako. Eta zigor guztiak *izatez* bete egiten diren estatu batean ere, funtzionarioek eragotzi ahal izango *lukete*, nahiko balute, zigorra betetzea, eta hala legea «hautsi», Catlinek ematen dion zentzuan. (Era horretan legea zentzu arruntean ere «hautsiko» luketela, hau da, beraiek ere gaizkile bihurtuko lirатеkeela eta hala azkenean beraiek ere zigortu ahal izango lirатеkeela, hori beste kontu bat da, honetan zerikusirik ez duena). Beste era batera esanda: Arauzko legea *gizonek* eta haien zigorrek berresten dute beti, eta hipotesi baten guztiz desberdina da. Legez desagerraraz dezakegu hilketa, edo ekintza onak; edo faltsutasuna, edo egia; justizia edo injustizia. Baina ezin dezakegu behartu eguzkia bere bidetik desbideratzera. Horretan ez dago argudiorik amildegi hori estaltzeko.

- 19 «Zorionaren eta miseriaren izaeraz» *Teetetes*, 175c-an hitz egiten da. «Naturaren» eta «Formaren» edo «Ideiaren» arteko lotura estuari dagokionez, ikus, batez ere, *Errepublika*, 597a-b; pasarte honetan ohearen Forma edo Ideia aztertuz hasten da Platon, eta gero «naturaz existitzen den eta Jainkoak egin zuen ohe» gisa aipatzen du (597b). Leku berean, aurreko bereizkuntzari dagokion «artifizialaren» edo (gauza «fabrikatuaren», zeina «imitazio» bat baita) eta «egiazkoaren» arteko bereizkuntza egiten du. Ikus, halaber, Adamen oharra *Errepublika*, 597b10-ri (han aipatzen den Burneten aipamenarekin) eta 476b13, 501b9 eta 625c15-en oharrak; eta *Teetetes*, 174b (eta Cornforden *Plato's Theory of Knowledge* liburua 85. orrialdeko 1. oharra). Ikus, orobat, Aristotelesen *Metafisika*, 1015a14.
- 20 Platonen artearen kontrako erasoari dagokionez, ikus *Errepublikako* azkeneko liburua, 600a-605b pasarteak batez ere, 4. kapituluko 39. oharrean aipatuak.
- 21 Ikus kapitulu honetako 11., 12. eta 13. oharrak eta testua. Platon, partez behintzat, Antifonteren teoria naturalistekin ados dagoelako nire iritzia (nahiz eta ez dagoen ados, noski, Antifonteren igualitarismoarekin) baliteke askori bitxia iruditzea, Barkerren aipatutako lana irakurri dutenei batez ere. Eta baliteke are harrigarriagoa iruditzea esaten badiet desadostasunik handiena ez zela teorikoa, moral-mailako praktikari zegokiona baizik, eta Antifontek zuela arrazoia, eta ez Platonek, moralari zegokionez, igualitarismoaren arazo praktikoari zegokionez behintzat. (Platonek eta Antifontek natura egiazkoa eta zuzena delako printzipioaz duten adostasunari dagokionez, ikus, orobat, kapitulu honetako 23. eta 28. oharrei dagokien testua eta 30. oharra).
- 22 Aipamen hauek *Sofista*, 266b eta 265e-tik hartuak dira. Baina pasarte honetan (265c) bada kritika bat (*Legeetako* bezalakoa, kapitulu honetako 23. eta 30. oharrei dagokien testuan aipatua) naturalismoaren interpretazio materialista bat bezala har daitekeena, agian Antifontek aldeztu zuen moduan; «natura (...) adimenik gabe (...) sortzen delako sinestea» nahi dut esan.
- 23 Ikus *Legeak*, 892a eta c. Arimaren eta Ideien arteko kideasunari dagokionez, ikus orobat 3. kapituluko 15 (8) oharra. «Naturen» eta «arimen» arteko kideasunari dagokionez, ikus Aristotelesen *Metafisika*, 1015a14 aipatu diren *Legeetako* pasarteekin batera, eta 896d/e-rekin: «arima mugitzen diren gauza guztietan bizi da (...)».

Alderatu «natura» eta «arima» nabarmen sinonimo gisa erabiltzen diren ondoko pasarte hauek ere: *Errepublika*, 485a/b, 485e/486a eta d, 486b («natura»); 486b eta d («arima»), 499e/491a (biak), 491b (biak), eta beste pasarte asko (ikus, orobat, Adamek 370a7-ri egindako oharra). Kidetasun hori zuzenean baiesten da in 490b(10)-ean. «Natura», «arima» eta «arrazaren» arteko kideasunari dagokionez, ikus 501e, non antzeko pasarteetan agertzen diren «natura filosofikoak» edo «arimak» adierazpenen orde, «filosofoen arraza» jartzen baita.

Bada kidesun bat «arimaren» edo «naturaren» eta gizarte-klasearen edo kastaren artean ere; ikus, adibidez, *Errepublika*, 435b. Kastaren eta arrazaren arteko lotura oinarri-oinarrizkoa da, zeren hasieratik bertatik berdintzen baita kasta arrazarekin (415a).

«Natura» hitza «dohain» edo «arimaren egoera» gisa erabiltzen da *Legeetako* pasarte hauetan: 648d, 650b, 655e, 710b, 766a, 875c. Natura artearen aurretik eta haren gainetik dagoela *Legeak* 889a eta ondoko pasarteetan baiesten da. «Natural» hitzaren «zuzen» edo «egiazko» zentzuari dagokionez, ikus *Legeak*, 686d lehenengorako eta 818, bigarrenarako.

- 24 Ikus 4. kapituluko 32 (1), (a) eta (c) oharrean aipatzen diren pasarteak.
- 25 Sokratesen autarkiaren doktrina *Errepublika*, 387d/e pasarteetan aipatzen da (ikus *Sokratesen defentsa*, 41c eta hur., eta Adamek *Errepublikari* egindako oharra, 387d25). Hauxe da Sokratesen irakaspenen arrastoren bat agertzen diren pasarte bakanetako bat; baina *Errepublikako* doktrina nagusiarekin zuzeneko kontraesanean dago, testuan adierazi den bezala (ikus 6. kapituluko 36. oharra eta testua); hau aise ikus daiteke aipatutako pasarte 369c eta hurrengoetan, eta antzeko bestelako pasarte batzuetan esaten denarekin kontrastatuz.
- 26 Ikus, esate baterako, 4. kapituluko 29. oharrari dagokion testuan aipatzen den pasarte. «Natura bakan eta bitxie» ikus *Errepublika*, 491a/b eta beste pasarte asko, *Timeo*, 51e, adibidez: «Jainkoek oso gizon gutxiarekin partekatzen dute arrazoia». «Gizarte-habitatari» dagokionez, ikus 491d (ikus 23. kapitulua ere).
- Platonen (eta baita Aristotelesen ere; ikus, batez ere, 11. kapituluko 4. oharra eta testua) behin eta berriro esan zuen eskulana apalgarria zela; Sokratesek, berriz, badirudi oso bestelako jarrera izan zuela. (Ikus Xenofonte, *Memorabilia*, II, 7; 7-10; Xenofontek dakarren historia hori Antistenesek eta Diogenesek eskulanari buruz duten jarrerak egiaztatzen du, neurri batean; ikus 10. kapituluko 56. oharra ere).
- 27 Ikus batez ere *Teetetes*, 172b (Ikus Cornfordek pasarte honi buruz egiten dituen iruzkinak, haren *Plato's Theory of Knowledge* lanean). Ikus kapitulu honetako 7. oharra ere. Platonen irakaspenetan ikusten diren konbentzionalismo-elementuek esplikatu lezakete, agian, zergatik esaten zuten oraindik ere Protagorasen idatziak bazituztenek *Errepublikak* haien antza zuela. (Ikus *Diogenes Laertio*, III, 37). Likofronteren hitzarmen-teoriari dagokionez, ikus 6. kapituluko 43-54. oharrak (46. oharra batez ere) eta testua.
- 28 Ikus *Legeak*, 690b/c; ikus kapitulu honetako 10. oharra. Platonen beste leku batzuetan ere aipatzen du Pindaroren naturalismoa: *Gorgias*, 484b, 488b; *Legeak*, 714c, 890a. Alde batetik «kanpotiko bulkadaren», eta bestetik (a) «ekintza librearen» eta (b) «naturaren» arteko aurkakotasunari dagokionez, ikus halaber *Errepublika*, 603c eta *Timeo*, 64d. (Ikus *Errepublika*, 466c-d ere, kapitulu honetako 30. oharrean aipatua).

29 Ikus *Errepublika*, 369b-d. Hau *hitzarmenaren teoriaren* partea da. Hurrengo aipamena, estatu perfektuaren *printzipio naturalistaren* lehenengo adierazpena dena, 370a/b-c pasartetik hartua da. (Naturalismoa *Errepublikan* aipatzen da lehenengo aldiz; Glaukonek aipatzen du 358e eta hurrengoetan, baina garbi dago ez dela hori Platonek naturalismoari buruz duen doktrina).

(1) Lanaren banaketaren printzipio naturalistaren geroztiko garapenari eta printzipio horrek Platonen justiziaren teoriaran jokatu zuen paperari dagokionez, ikus batez ere 6. kapituluko 6., 23 eta 40. oharrei dagokien testua.

(2) Printzipio naturalistaren bertsio moderno erradikal bati dagokionez, ikus Marxek gizarte komunistaz ematen duen formula (Louis Blanc-engandik hartua): «Bakoitzarengandik bere ahalmenaren arabera: bakoitzari bere premien arabera!» (Ikus, adibidez, E. Burns *A Handbook of Marxism*, 1935, 752. or.; eta 13. kapituluko 8. oharra; ikus 13. kapituluko 3. oharra ere, eta 24. kapituluko 48. oharra eta testua).

«Komunismoaren printzipio» honen erro historikoei dagokionez, ikus Platonen esakune hura, «Adiskideek elkarrena dute daukaten guztia» (ikus 6. kapituluko 36. oharra eta testua; Platonen komunismoari dagokionez, ikus, orobat, 6. kapituluko 34. oharra eta 4. kapituluko 30. oharra, eta ohar horiei dagozkien testuak) eta alderatu pasarte horiek *Apostoluen eginak*-eko pasarte hauekin: «Fededun guztiak elkarturik bizi ziren, eta dena denentzat zeukaten: beren lur eta ondasunak saldurik, guztien artean banatzen zuten dirua, nork zer behar zuen» (2, 44-45). «Izan ere, ez zen haien artean behartsurik, zeren (...) apostoluen esku jartzten zuten; eta bakoitzari behar zuena ematen zitzaion» (4, 34-35).

30 Ikus 23. oharra eta testua. Paragrafo honetako aipamenak *Legeetatik* hartuak dira denak: (1) 889, a-d (ikus *Teetetese*ko oso antzeko pasarte, 172b); (2) 896c-e; (3) 890e/891 a.

Testuan ondoren datorren paragrafoari dagokionez (Platonen naturalismoak arazo praktikoak konpontzeko ez duela balio diodanari buruz), adibide bikaina izan daiteke ondoren datorrena. Naturalista askok esan izan dute gizonezkoak eta emakumezkoak «naturaz» desberdinak direla, bai fisikoki bai espirituali, eta gizarte-bizitzan eginkizun desberdinak bete behar dituztela, horrenbestez. Platonek, nolanahi ere, argudio berbera erabiltzen du kontrakoa frogatzeko; zeren –dio Platonek– ez al dira bi sexuetao zakurrak berdinak defentsarako edo ehizarako? «Ados zaude –esaten du (*Errepublika*, 466c-d)– emakumezkoek (...) gizonezkoek bezala hartu behar dutela parte begiraritzan eta ehizan, zakurren artean gertatzen den bezala; eta, hala eginez gero, modurik desiragarrienean ari direla jokatzan, desira hori naturaren kontrakoa ez baina sexuen arteko harreman naturalen arabera izango denez?» (Ikus kapitulu honetako 28. oharriari dagokion testua ere; zakurrari dagokionez, zaintzaile ideal gisa, ikus 4. kapitulu, 32 (2) oharra batez ere, eta testua).

31 Estatuaren teoria biologikoaren kritika labur baterako, ikus 10. kapituluko 7. oharra eta testua. \* Teoria horren jatorriari dagokionez, ikus Eisler, *Revue de Synthèse Historique*, 41. lib., 15. or.\*

- 32 Platonen arimari buruzko teoria politikoaren aplikazio batzuei eta hartatik ateratako ondorioei dagokienez, ikus 10. kapituluko 58-59. oharrrak eta testua. Hiririaren eta norbanakoaren funtsezko analogia metodologikoari dagokionez, ikus bereziki *Errepublika*, 368e, 445c eta 577c. Alkmeonen gizabanakoari edo giza psikologiari buruzko teoria politikoari dagokionez, ikus 6. kapituluko 13. oharra.
- 33 Ikus *Errepublika*, 423, b eta d.
- 34 Aipamen hau, eta hurrengo ere bai, G. Groteren *Plato and the Other Companions of Socrates* (1875) lanetik hartua da, III lib., 124.*Errepublikako* pasarte nagusiak hauek dira: 439c eta hur. (Leontzioren historia); 571c eta hur. (piztiaren aldea arrazoimenaren aldearen kontra); 588c (Munstro apokaliptikoa; ikus zenbaki platoniko bat duen «Piztia» *Agerkundean*, 13, 17 eta 18); 603d eta 604b (gizona bere buruaren kontrako gerran). Ikus *Legeak* ere, 689a-b, eta 10. kapituluko 58-59. oharrrak.
- 35 Ikus *Errepublika*, 519e eta hur. (ikus 8. kapituluko 10. oharra ere); hurrengo bi aipua *Legeak*, 903c-tik hartuak dira. (Ordena atzekoz aurrera jarri dut). Esan beharra dago bi pasarte horietan aipatzen den «guztia» ('*pan*' eta '*holon*') ez dela *estatua*, *mundua* baizik; baina zalantzarik ez dago holismo kosmologiko horren azpian dagoen joera holismo politikoa dela; ikus *Legeak*, 903d-e (non sendagilea eta eskulangilea politikariarekin kidetzen baitira); eta ez dago zalantzarik, ezta ere, Platonek maiz erabiltzen duela «*holon*» hitza (plurallean batez ere) «*estatua*» edota «*mundua*» adierazteko. Bi pasarte horietan lehena (nire aipamen-ordenan) *Errepublika*, 420b-421c pasartearen bertsio laburrago bat da, gainera; bigarrena, *Errepublika*, 520b eta hurrengoena. («*Estatuaren onerako eta zure onerako sortu zaitugu*»). *Holismoari edo kolektibismoari* buruzko beste pasarte batzuk: *Errepublika*, 424a, 449e, 462a, f., *Legeak*, 715b, 739c, 875a, f, 903b, 923b, 942a eta hur. (Ikus 6. kapituluko 31-32. oharrrak ere). Paragrafo honetan Platonek estatuaz organismo batez bezala hitz egiten duelako oharpenaz, ikus *Errepublika*, 462c eta *Legeak*, 964e, non giza gorputzarekin berarekin ere alderatzen baita.
- 36 Ikus Adam, bere *Errepublikaren* argitalpena, II. lib., 303; ikus 4. kapituluko 3. oharra eta testua ere.
- 37 Adamek puntu hau azpimarratzen du, *op. cit.*, 546a oharra, b7 eta 285. eta 307. or. Paragrafo honetan hurrengo aipamena *Errepublika*, 546a-tik hartua da; ikus *Errepublika*, 485a/b 3. kapituluko 26 (1) oharrean eta 8. kapituluko 33. oharrean aipatua.
- 38 Hauxe da Adamen interpretaziotik desbideratu beharrean aurkitzen naizen puntu nagusia. Nire iritzian Platonek dioena zera da: VI-VII. liburuetako errege-filosofoa, bere interes nagusia generatzen ez diren eta endekatzen ez diren gauzetan duenak (*Errepublika*, 485b; ikus azkeneko oharra eta han aipatzen diren pasarteak), bere trebakuntza matematiko eta dialektikoarekin batera Zenbaki Platonikoaren ezaguera lortzen du, eta harekin, gizartearen

gainbehera geldiarazteko eta, horrenbestez, estatuaren gainbehera geldiarazteko baliabideak. Ikus, batez ere, kapitulu honetako 39. oharri dagokion testua.

Paragrafo honetan segidan datozen pasarteak hauek dira: «zaindarien arraza garbi edukitzea»; ikus *Errepublika*, 460c eta 4. kapituluko 34. oharri dagokion testua. «Hala osatutako hiria, eta abar»: 546a.

Platonen matematikaren, akustikaren eta astronomiaren alorrean *ezaguera arrazionalaren eta esperientzian edo pertzepzioan* oinarritutako iritzi engainagarriaren artean egiten duen bereizkuntzaren erreferentzia *Errepublika*, 523a eta hur., 525d eta hur. pasarteetakoa da (azken honetan «*kalkulua*» aztertzen da; ikus batez ere 526a); 527d eta hur., 529 eta hur., 531a eta hur. (534a eta 537d-raino); ikus 509d-511e ere.

- 39 \* «Arrazional soil-soila den metodo bat eduki ezean» hitzak gehitu izana salatu izan didate (nik ez nituen jarri komatxo artean); baina *Errepublika*, 523a-537d bitartean esaten dena kontuan harturik, garbi iruditzen zait Platonek «*pertzepzioaz*» egiten duen aipamenak kontrastasu horixe nahi duela esan.\* Paragrafo honetako pasarteak *Errepublika*, 546b eta hurrengoetatik hartuak dira. Kontuan hartu pasarte honetan zehar «*Musak*» direla «Sokratesen» ezpainetatik hitz egiten dutenak.

Erorikoaren eta Zenbakiaren istorioaren nire interpretazioan, kontu handiz saihestu dut Zenbakiaren beraren konputazioaren arazoa, oraindik ebatzi ez dena eta agian ebatzi ezinezkoa dena. (Baliteke ezin ebatzizkoa izatea, agian Platonek inoiz azaldu ez zuelako bere sekretua). Nire interpretazioa Platonek Zenbakia bera deskribatzen duen paragrafoaren aurreko eta ondoko paragrafoetara mugatzen dut erabat; pasarte horiek nahiko garbiak dira, nire iritzian. Hala eta guztiz ere, nire interpretazioa urrundu egiten da, nik ezagutzen dudana heinean behintzat, lehenagoko ahaleginetatik.

(1) Nire interpretazioan oinarritzen dudana adierazpen erabakigarria zera da: (A) zaintzaileek «*pertzepzioaz lagundutako kalkuluz*» jokatzeko dutela. Horrekin batera, beste adierazpen hauek ari naiz erabiltzen: (B) zaintzaileek ez dutela «*ustekabearen asmatuko*» ondorengo onak nola izan; (C) «*huts egingo dutela*» eta behar ez bezala izango dituztela ondorengoak; (D) «*ezjakinak*» direla gai hauetan (Zenbakiaren gaian, adibidez).

(A)-ri dagokionez, Platonen irakurle arretatsu guztiek garbi ikusi behar dute hau bezalako pertzepzioaren aipamen batek metodo horren kritika baizik ezin esan nahi duela Platonengan. Aztertzen ari garen pasartearen (546a eta hur.) ikuspegi honen bermea da 523a-537d (ikus azken oharren bukaera) pasartearen ondoren oso hurbil datorrela, eta pasarte horietan *ezaguera arrazional soilaren eta pertzepzioan oinarritutako iritzien aurkakotasuna* dela gai nagusietako bat, eta pasarte horietan «*kalkulu*» terminoa *ezaguera arrazionalaren eta esperientziaren arteko aurkakotasuna* azpimarratzen den testuinguru batean erabiltzen dela, eta «*pertzepzioari*»

zentzu tekniko zehatz eta gaitzespenezko zentzua ematen zaiola (ikus 511c/d ere). (Ikus, baita ere, esate baterako, Plutarkoren hitz egiteko modua, aurkakotasun honetaz egiten duen analisisian, bere *Marzeloren bizitzan*, 306). Nire iritzian, beraz –eta iritzi hau testuinguruak bermatzen du, (B), (C) eta (D) pasarteek batez ere–, Platonen (A) oharpenak zera esan nahi du: (a) «pertzepzioan oinarritutako kalkulua» metodo pobre bat dela eta (b) badirela metodo hobeak, matematikaren eta dialektikaren metodoak, alegia, ezaguera arrazional soil bat ematen dutenak. Lantzen ari garen puntua hain laua da, izatez, non ez bainukeen horretarako hainbesteko lanik hartu beharrik, Adam bera ere ohartu gabe geratu zelako izan ez balitz. Bere 546a, b7 oharrean gobernariak baimendu behar zuten ezkontza-kopuruaren aipamen bat balitz bezala interpretatzen du «kalkulua», eta «pertzepzioa» «zein bikote elkartu, zenbat haur izan behar zituzten, eta abar erabakitzeko» baliabidetzat. Adamek deskribapen soil bat balitz bezala hartzen du, alegia, Platonen oharpena, eta ez metodo enpirikoaren ahuleziaren kontrako eraso baten moduan. Horregatik, hain zuzen, ez ditu lotzen bata bestearekin (C) baieztatpena, agintariak «huts egingo» dutelakoa edota (D), «ezjakinak» direlakoa, metodo enpirikoak erabiltzen dituztelakoarekin. ((B) oharpena, «ustekabea» metodo egokia «asmatuko» ez dutelakoa, itzuli gabe utzi beharko litzateke, Adamen iradokizunari jarraituko bagenio).

Gure pasartea interpretatzean, gogoan izan behar dugu VIII. liburuan, pasarte horren aurre-aurrean, II-IV. liburuetako lehenengo hiriaren gaira itzultzen dela berriro. (Ikus Adamek 449a eta hurrengoei eta 543a eta hurrengoei egindako oharrak). Baina hiri horretako zaintzaileak ez dira ez matematikoak ez dialektikoak. Horrela, bada, ez dute ideiarik ere VII. liburuan, 525-534-an hainbeste azpimarratzen diren metodo arrazional soilez. Honi dagokionez, begi-bistakoa da pertzepzioari, hau da, metodo enpirikoen pobreziari, eta horren ondorioz zaindarien duten ezjakintasunari buruzko oharpenen garrantzia.

(B) adierazpena, zaintzaileek ez dutela «ustekabea asmatuko ondorengo onak izateko modua, edo batere ez» oso garbi dago nire interpretazioan. Gobernariak metodo enpirikoak baizik ez dituztenez beren esku, zorioneko ustekabea baizik ez da izango ongi asmatzeko metodo matematikoak eta bestelako metodo arrazionalak behar diren metodo bat asmatzen baldin badute. Adamek beste itzulpen hau proposatzen du (546a, b7-ren oharra): «askoz ere gutxiago lortuko dute ondorengotza on bat kalkuluz eta pertzepzioz»: eta parentesi artean gehitzen du: «lit. lortzen asmatzea». Badut susmoa «asmatu» hitzari inolako zentzurik ez aurkitzea (A)-ren ondorioak ez atzeman izanaren ondorioa dela. Hemen iradokitzen dugun interpretazioak guztiz ulergarri bihurtzen ditu (C) eta (D); Platonek egiten duen oharpena, Zenbakia dela «jaiotza hobia edo okerragoa eragiten duena», ezin hobeto egokitzen da. Ohargarria da Adamek ez duela komentariarik egiten (D) puntuaz, ezjakintasunaz, alegia, nahiz eta halako komentario bat guztiz beharrezkoa izan haren teoriaren arabera

(546d22-ren oharra), «zenbakia ez dela (...) ezkontza-zenbaki bat» eta ez duela esanahi tekniko eugenetikorik.

Zenbakiaren esanahia egiaz teknikoa eta eugenetikoa dela garbi geratzen da, nire ustez, Zenbakiaz diharduen pasarte eugenetikaren ezagueraz edo, hobeto esanda, eugenetikaren ezagueraz-faltaz diharduten pasartearen artean dagoela kontuan hartzen badugu. Zenbakiaren aurretik (A), (B) eta (C) daude, eta haren ondoren (D), eta andregaiaren eta senargaiaren eta haien ondorengo endekatuaren kontakizuna. Eta, gainera, (C) Zenbakiaren aurrean eta (D) Zenbakiaren ondoren, elkar aipatzen dute; zeren (C), «huts egitearena» «modu desegokian ernaraztearen» aipamen batekin lotuta dago, eta (D) «ezjakintasunarena» erreferentzia berdinekin batekin dago lotuta, hau da, «andregai eta senargai modu desegokian batzearekin». (Ikus hurrengo oharra ere).

Nire interpretazioa defenditu behar dudaz azkeneko puntua zera da: Zenbakia *ezagutzen* dutenek, horrekin batera, «jaiotza hobeak edo okerragoak» izan daitezkeen eragiteko ahalmena lortzen dutela. Bistan dago ondorio hori ez dela zuzenean ateratzen Zenbakiak berak ahalmen hori duelako Platonen baieztapenetik; zeren, Adamen interpretazioa zuzena baldin bada, behin igaroz gero endekapena hasten den aldatu ezinezko aldi bat finkatzen duelako erregulatzen ditu Zenbakiak jaiotzak. Nire iritzian, ordea, Platonek, hutsegite eugenetikoen hurbileko zio bezala «pertzepzioaz», «huts egiteaz» eta «ezjakintasunaz» egiten dituen aipamen horiek ez lukete inolako zentzurik izango, esan nahi izan ez balu agintariek metodo matematiko egokiak eta metodo arrazional soilen ezaguerak on bat izan balute ez luketela hutsik egingo. Baina horrek nahitaez behartzen gaitu ondorioz ateratzera Zenbakiak eugenetikazko esanahi *tekniko* bat duela, eta hori ezagutzea dela endekapena gelditu ahal izateko giltza. (Ondorioztapen hau iruditzen zait dela era honetako sineskeriez ezagutzen dugun guztiarekin adostu daitekeen bakarra; astrologia guztia, esate baterako, gure patuaren ezaguerak patu horretan eragina izaten lagun diezagukeelako sineste itxuraz kontraesankor samarrean oinarritzen da).

Zenbakia ugalketako tabu sekretu bat bezala esplikatzea nahi ez izatea Platoni horrelako ideia gordinak egotzi nahi ez izatek dator, nik uste, Platonek argi eta garbi adierazi bazituen ere. Beste era batera esanda, Platon idealizatzeko joeratik sortuak dira.

(2) Zentzu honetan, aipatu beharra daukat A. E. Taylorren artikulua bat, «The Decline and Fall of the State in *Republic*, VIII» (*Mind*, N.S. 48, 1939, 23. or. eta hur.). Artikulu horretan Taylorrek Adam kritikatu du (nire iritzian arrazoirik gabe), eta honela arrazoitzen du haren kontra: «Egia da, jakina, 546b-an zehazki esaten dela estatu idealaren gainbehera 'gobernarien klaseak haurrak garaiz kanpo dituenen' hasten dela (...). Baina horrek ez du nahitaez esan nahi, eta nire iritzian ez du esan nahi, Platon ugalketaren higie-ne-arazoez ari denik hemen. Gogoeta nagusia oso sinplea da: gizonaren egitate orok



bezala, estatuak ere bere baitan daramala bere suntsipenaren hazia eta horrek esan nahi duela, lehenago edo geroago, gorenako aginpidea kontrolatzen duten pertsonak haien aurretik izan zirenak baino apalagoak izango direla nahitaez» (25. or. eta hur.). Interpretazio hau, ordea, Platonen adierazpen guztiz zehatzak kontuan hartuta, ezin eutsizkoa ez ezik, Platonen idatzietatik arrazismoa eta sineskeria bezalako elementu eragozgarri guztiak kentzeko ahaleginaren adibide tipiko bat iruditzen zait. Adam Zenbakiak eugenesiaren ikuspegitik garrantzi teknikoak zuela ukatuz hasi zen, esanez ez zela «ezkontza-zenbaki» bat, aldi kosmologiko bat baizik, soil-soilik. Orain Taylorrek Platon hemen inola ere «ugalketaren higie-ne-arazoez ari denik» ukatzen du. Baina Platonen pasarte hau arazo horien aipamenez bete-beteta dago, eta Taylorrek berak aitortzen du, bi orrialde lehenago (23. or.) «inon ez dela iradokitzen» Zenbakiak «ezeren erabakigarri direnik, 'jaiotza hobe edo okerragorena' ez bada». Eta, gainera, ez pasarte hau bakarrik, baizik eta *Errepublik*a osoa (eta berdin *Politikaria* ere, 310b, 310e, batez ere) bete-beteta dago «ugalketaren higie-ne-arazoen» gaineko enfasiaz. Taylorren teoriak, Platonek «giza sorkariaz» (edo, Taylorrek esaten duen bezala, «giza sorkuntzazko gauza» batez) diharduenean *estatu*a esan nahi duela, eta Platonek *estatu*a giza legegile baten sorkaria dela esan nahi duela, alegia, ez du inolako oinarririk, nik uste, Platonen testuan. Jarioan dagoen mundu sentigarriko gauzen aipamen batez, sortuak diren eta gainbehera doazen gauzen aipamen batez (ikus kapitulu honetako 37. eta 38. oharrak) hasten da pasarte osoa, gauza bizien, landareen eta animalien, eta haien arraza-arazoen aipamen batez, bereziki. «Gizonaren sorkaria» den gauza batek, Platonek honelako testuinguru batean azpimarratuko balu, gauza «artifizial» bat esan nahiko luke, gainera, gauza apalagoa, hain zuzen, errealitateetik «bi bider berezia» delako. (Ikus kapitulu honetako 20-23. oharrei dagokien testua eta *Errepublik*a, X. liburu osoa, 608b-ren bukaeraraino). Platonek inola ere ez zukeen esperoko «gizonaren sorkaria den gauza bat» esatean inork inoiz *estatu* «natural» perfektua ulertu behar zuenik; alderantziz, baizik, hura baino askoz ere gauza apalago bat ulertuko zuela esperoko zukeen (olerkia, esate baterako; ikus 4. kapituluko 39. oharra). Taylorrek «giza sorkuntzazko gauza» itzultzen duen perpausa, «giza sorkaria» itzuli ohi da normalean, eta horrek zailtasun guztiak kentzen ditu.

(3) Pasarte honi dagokionez nik ematen dudan interpretazioa zuzena dela emanik, egin daiteke iradokizun bat Platonek arrazaren endekapenaren garrantzian zuen sinestea gobernarien klasearen kide-kopurua ez aldatzeko behin eta berriro ematen zuen aholkuarekin lotzeko (aholku horrek argi eta garbi erakusten baitu, gainera, Platon soziologoa ohartua zela biztanleriaren ugaltzeak zuen eragin desestabilizatzaileaz). Baliteke Platonek, kapitulu honen bukaeran deskribatzen den bezala (ikus 45. oharri dagokion testua, eta 8. kapituluko 37. oharra), bere pentsamoldean, Bat monarka, timokrata Bakanak, jendaila baizik ez diren Ugariei kontrajartzeko duen moduak iradoki izana hari *kide-kopurua handitzeak kalitate-galera esan nahi duela*.

(Horrelako zerbait iradokitzen da *Legeetan*, 710d). Hipotesi hau zuzena baldin bada, orduan aise atera zezakeen ondorioa *biztanleriaren ugaltzeak baduela lotura bat arrazaren endekapenarekin, edo agian hark eragina dela, gainera*. Greziako lehen garaietako gizarte tribalen ezegonkortasunaren eta suntsipenaren arrazoa, izatez, biztanleriaren ugaltzea izan zenez (ikus 10. kapituluko 6., 7. eta 63. oharrrak eta testua), hipotesi honek ulertaraziko luke zergatik sinetsi zuen Platonek eragile «erreal» arrazaren endekapena zela (bere «naturaren» eta «aldakuntzaren» teoria orokorrekin ados).

- 40 (1) Edo 'garai txarrean'. Adamek berriro dio (546d22-ren oharra) ez dela itzuli behar «garai txarrean», «ezgaraian» baizik. Esan nezake nire interpretazioa ez dagoela arazo honen mende inondik ere, zeren berdin adostu baitaiteke «ezgaraian», «gaizki», «behar ez zen garaian», edo «behar zen sasoiak kanpo» itzulpenekin ere. (Delako esaldiak «dagokion neurriaz kontrako» gisako zerbait esan nahi du jatorrian; erabilera normalean «sasoiak kanpo»).

\* (2) Platonek «konbinazioaz» eta «nahasteaz» adierazten dituen iritziei dagokienez, esan daiteke badirudiela Platonek herentziaren teoria primitibo baina oso zabaldu bat mantendu zuela (lasterketako zaldiak hazten dituztenek oraindik ere mantentzen dutena); teoria horren arabera, kumeek beren bi gurasoen izaeren edo «naturen» nahaste edo konbinazio bat izaten dute, eta haien izaerak edo naturak edo «bertuteak» (iraupena, lastertasuna, eta abar, edota, *Errepublikan*, *Politikarian* eta *Legeetan* esaten denaren arabera, amultsutasuna, oldarkortasuna, ausartasuna, norbere buruaren jabetasuna, eta abar) ezaugarri horiek izan zituzten asaben (aitona-amona, birraitona-birramona, eta abar) kopuruaren proportzioan daude nahastuta kumearengan. Horregatik, natura desberdinak elkarrekin zentzuz, zientifikoki, matematikoki eta harmoniaz konbinatu edo nahasten jakitea da hazkuntzari buruzko jakintza. Ikus, batez ere, *Politikaria*, non politikaritzaz edo abere-hazkuntzako errege-lanbidea ehungintzakoarekin alderatzen baita, eta errege-ehuleak ausardia norbere buruaren jabetasunarekin konbinatu behar baitu. (Ikus *Errepublika*, 365c-e eta 410c eta hur. ere; *Legeak*, 7316; eta 4. kapituluko 34. eta hurrengo oharrrak; eta 8. kapituluko 13. eta 39. eta hurrengo oharrrak; eta testua).\*

- 41 Platonen gizarte-iraultzen legeari dagokionez, ikus, batez ere, 4. kapituluko 26. oharra eta testua.
- 42 «Metabiologia» terminoa G. B. Shaw-k erabiltzen du zentzu honetan, erlijio gisako zerbait adierazi nahiz, alegia. (Ikus *Back to Methuselah*-ren sarrera; ikus 12. kapituluko 66. oharra ere).
- 43 Ikus Adamek *Errepublika*, 547a3-ri egindako oharra.
- 44 Nik soziologiaren metodoan «psikologismo» deitzen dudaren kritika baterako, ikus 13. kapituluko 19. oharri dagokion testua eta 14. kapitulua, non Millen psikologismo metodologikoa, oraindik ere oso zabaldua dagoena, aztertzen baita.

45 Askotan esan izan da Platonen pentsamendua ez dela «sistema» baten barruan estutu behar; horregatik, bada, paragrafo honetan (baina ez honetan bakarrik) Platonen pentsamenduaren batasun sistematikoa –aurkakoen taula pitagorikoan oinarritzen dena, zalantzarik gabe– agerian jartzeko egiten ditudan ahaleginek kritika asko eragingo dituzte seguru asko. Baina honelako sistematizazio bat nahitaezko proba da edozein interpretazio egin ahal izateko. Interpretazio beharrik ez duela uste dutenak, eta filosofo bat edo haren lana «ezagutu» dezaketela, eta hura «zen bezala» edo haren lana «zen bezala» har dezaketela uste dutenak oker daude. Filosofoa eta haren lana interpretatu baizik ezin dezakete egin; baina interpretatzen ari direla ohartzen ez direnez (beren ikuspegia tradizioak, beren izaerak eta abarrek tindatua dela ohartzen ez direnez), halakoen interpretazioa inozoa eta kritika gabea izango da, erremediorik gabe. (Ikus, orobat, 10. kapitulua [1-5. eta 56. oharrak] eta 25. kapitulua). Interpretazio kritiko batek, nolanahi ere, berreraiketa arrazional baten forma behar du hartu, eta sistematikoa izan; filosofoaren pentsamoldea eraikin sendo bat balitz bezala berreraikitzen saiatu behar du. Ikus, halaber, zer dioen A. C. Ewing-ek Kanti buruz (*A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, 1938, 4. or.): «(...) filosofo handi batek denbora guztian bere buruarekin kontraesanetan aritzeko probabilitate gutxi duela hartu behar dugu abiapuntutzat, eta, horregatik, bi interpretazio daudenean, eta baten arabera Kant bere buruarekin koherente denean eta bestearen arabera koherentziarik ez duenean, hobe da lehenengoa hartu, eta ez bigarrena, aukeran zentzuzkoa bada behintzat». Horrek berdin balio du Platonentzat, eta baita interpretazio guztientzat ere, orokorrean.

## 6. KAPITULUKO OHARRAK

- 1 Ikus 4. kapituluko 3. oharra eta testua, paragrafo horren bukaera batez ere. Eta baita kapitulu bereko 2 (2) oharra ere. *Naturara bihurtu* formulari dagokionez, Rousseauk Platonen eragin handia izan zuela ohartarazi nahi nuke. Izan ere, aski da *Gizarte Hitzarmenari* ikusi bat egitea analogia pila bat ikusteko, aurreko kapituluan komentatu ditugun naturalismoari buruzko Platonen pasarteekin batez ere. Ikus, batez ere, 9. kapituluko 14. oharra. Oso antzekotasun interesgarria dago, baita ere, *Errepublikan*, 591a eta hurrengoan (eta *Gorgias*, 472e eta hurrengoan, non antzeko ideia bat agertzen baita testuinguru indibidualista baten barruan) eta Rousseauen (eta Hegelen) zigorrari buruzko teoria famatuaren artean. (Barkerrek –*Greek Political Theory*, I, 388 eta hur.– arrazoi handiz azpimarratzen du Platonek Rousseauengan izan zuen eragina. Baina ez du ikusten Platonengan dagoen erromantizismo-elementu indartsua; eta normalean ez da ikusten Sanazzaroren *Arcadiaren* bitartez Frantzian eta Shakespeareren garaiko Ingalaterran hainbesteko eragina izan zuen nekazaritza-giroko erromantizismoak Platonen doriar artzainengan duela jatorria; ikus 4. kapituluko 11 (3), 26. eta 32. oharrek eta 9. kapituluko 14. oharra).

- 2 Ikus R. H. S. Crossman, *Plato To Day* (1937), 132; hurrengo aipamena 111. orrialdekoa da. Liburu interesgarri horrek (Groteren eta T. Gomperzen lanek bezala) asko adoretu ninduten Platoni buruz nituen nahiko ortodoxiaz kanpoko irizpideak lantzeko eta beren ondorio desatsegin samarretaraino jarraitzeko. C. E. M. Joad-en aipamenei dagokienez, ikus haren *Guide to the Philosophy of Morals and Politics* (1938), 661, eta 660. Gogoratu beharra ditut, orobat, C. L. Stevenson-ek Platonek justiziaz duen irizpideaz bere «Persuasive Definitions» (*Mind*, N.S., 47. lib., 1938, 331. eta hurrengo orrialdeak) artikuluan egiten dituen oharpen guztiz interesgarriak ere.
- 3 Ikus Crossman, *op. cit.*, 132. eta hur. Hurrengo bi aipamenak hauek dira: Field, *Plato*, eta abar, 91. or.; ikus Barkerrek bere *Greek Political Theory* lanean egiten dituen antzeko oharpenak (ikus 5. kapituluko 13. oharra).

Platonen idealizazioak zerikusi handia izan du haren izenean iritsi zaizkigun zenbait lanen benetakotasunari buruzko eztabaidetan. Lan horietako asko Platonez zuten irudi idealizatuarekin egokitzen ez ziren pasarteak zituztelako arbuia izan dituzte kritiko batzuek. Jarrera horren adierazpen nahiko inozo bat, baina tipikoa, aldi berean, Davies-en eta Vaughan-en «Introductory Notice»-n aurki daiteke (ikus Golden Treasury-ren *Errepublikaren* argitalpena, VI. or.): «Grote jaunak, Platon bere gizakiaz gaindiko zutoinetik eraisteko lehia horretan, prestuegi eta guzti ematen du halako jainkozko filosofo baten lantzat hartzeko duin iritzi ez diren zenbait lan hari egozteko». Idazle horiei ez zaie bururatzen, nonbait, Platoni buruzko irizpidea hark idatzi zituenetan behar dela oinarritu, eta ez alderantziz; eta lan horiek benetakoak eta ez duinak baldin badira, Platon ez zela horren jainkozko filosofoa. (Platonen jainkozkotasunaz, ikus Sinplizio *Arist. de coelo*-n, 32b44, 319a15, eta abar).

- 4 (a)-ren formulazioa Kanten beste baten imitazioa da; hartan, Kantek, «legeak bakoitzaren askatasuna beste guztienarekin batera existi daitekeen moduan eratuz, gizabanakoen ahalik eta askatasun handiena lortzen duen konstituzioa» bezala deskribatzen du justiziazko konstituzioa. (*Arrazoimen hutsaren kritika*<sup>2</sup>, 373); ikus haren *Zuzenbidearen Teoria* ere, non honela esaten baitu: «Zuzenbidea (edo justizia) bakoitzaren aukera librea, askatasunaren lege orokor baten barruan, beste guztienarekin batera existitu ahal izan dadin bete behar diren baldintza guztien batura da». Kantek uste zuen horixe zela Platonek *Errepublikan* lortu nahi zuen helburua; hor ikus genezake Platonek engainatzen utzi zuten filosofoetako bat edo bere ideia humanitarioak hari egotziz idealizatu zutenetako bat izan zela Kant ere. Honi dagokionez, aipatzekoa da Kanten liberalismo sutsua ez dela askorik estimatu Ingalaterran edo Ameriketako filosofia politikoari buruz argitaratu diren idatzietan (Hastierren *Kant's Principles of Politics* lana gorabehera). Hegelen aitzindaritzat hartu ohi da gehiegitan; baina aldarrikapen hori guztiz bidegabekoa da Kantekiko, hark Herderren eta Fichteren erromantizismoan bere doktrinaren erabat kontrakoa ikusi zuenez, eta dudarik ez dago oso minduta egongo litzatekeela, ezagutu

izan balu. Hegelianismoaren ikaragarritzko eraginak ekarri zuen, nire iritzian, bestela guztiz onartezina den aldarrikapen hori.

- 5 Ikus 5. kapituluko 32-33. oharrei dagokien testua.
- 6 Ikus 5. kapituluko 25-29. oharrei dagokien testua. Paragrafo honetako pasarteak hauek dira: (1) *Errepublika*, 433a; (2) *Errepublika*, 434a/b; (3) *Errepublika*, 441d. Lehenengo aipameneko Platonen esapideari dagokionez «behin eta berriro errepikatu dugu», ikus bereziki *Errepublika*, 397e, non kontu handiz prestatzen baita justiziaren teoria, eta baita, jakina *Errepublika*, 369b-c ere, 5. kapituluko 29. oharrari dagokion testuan aipatua. Ikus kapitulu honetako 23. eta 40. oharrak ere.
- 7 4. kapituluaren esan zen bezala (18. oharra eta testua, eta 29. oharra), Platonek ez du esklaboez askorik hitz egiten *Errepublikan*, han esaten duena nahiko esanguratsua bada ere; *Legeetan*, berriz, bere jarrerari buruz izan daitekeen zalantza guztiak argitzen ditu (ikus, batez ere, G. R. Morrow-ren artikulua, *Mind*-en argitaratua, 4. kapituluko 29. oharrean aipatua).
- 8 Aipamenak Barkerren *Greek Political Theory* lanetik hartuak dira, I, 180. or. Barkerrek dio (176. or. eta hur.) «Platonen justizia» «justizia soziala» dela, eta arrazoi handiz azpimarratzen du haren izaera holista. Eta formula honek «jendeak justizia hitzaren bidez normalean adierazi nahi duenaren muina, hau da, jendearen nahien arteko liskarrak bideratzeko printzipio bat –hau da, justizia norbanakoei dagokiela–, (...) ukitzen ez duela» esanez egin daitekeen objektzioa ere aipatzen du (178 eta hur.). Baina «horrelako objektzio bat arazo honetatik kanpo dagoela» esaten du, eta Platonen ideia «ez zela lege-kontua», «moral sozialeko ikusmolde bat» baizik (179); eta Platonen justiziari ematen dion trataera, nolabait, garai hartan Grezian justiziari buruz zeuden ideiei egokitzen zaiela dio: «Justiziari zentzu hori ematen ziolarik, ez zebilen garai hartan Grezian nagusi ziren ideietatik oso urruti». Ez du aipatu ere egiten badirela kontrako frogak, ondorengo oharretan eta testuan aztertuko dugun bezala.
- 9 Ikus *Gorgias*, 488e eta hur.; pasarte hori xehetasun gehiagoz aipatu eta aztertu da kapitulu honetako VIII. atalean (ikus kapitulu honetako 48. oharra eta testua). Aristotelesekin esklabotzari buruz duen teoriari dagokionez, ikus 11. kapituluko 3. oharra eta testua. Paragrafo honetako Aristotelesen aipamenak hauek dira: (1) eta (2) *Nikomakorentzako Etika*, V, 4, 7 eta 8; (3) *Politika*, III, 12, 1 (1282b; ikus, orobat, kapitulu honetako 20. eta 30. oharrak. Pasarte honetan bada *Nikomakorentzako Etikaren* aipamen bat); (4) *Nikomakorentzako Etika*, V, 4, 9; (5) *Politika*, IV (VI), 2, 1 (1317b). *Nikomakorentzako Etikan*, V, 3, 7 (ikus *Politika*, III, 9, 1; 1280a ere), Aristotelesekin aipatzen du «justiziaren» esanahia desberdina dela estatu demokratikoetan, oligarkikoetan eta aristokratikoetan, «merituari» dagokionez dituzten irizpide desberdinen arabera. \* (Ondoren datorrena 1950eko Estatu Batuetako argitalpenean gehitu zen lehendabizikoa aldiz).

Platonek, *Legeetan*, *justizia politikoaz eta berdintasunaz* adierazten dituen irizpideei dagokienez, ikus bereziki bi berdintasun motei buruzko pasartea (*Legeak*, 757b/d) aurrerako (1) atalean aipatua. Testuan aipatzen denari buruz, ohore eta onura publikoak banatzerakoan, bertutea eta jatorria ez ezik, aberastasuna ere (eta baita tamaina eta edertasuna ere) kontuan hartu behar zela alegia, ikus *Legeak*, 744c, kapitulu honetako 20 (1) oharrean aipatua; ohar horretan garrantzi handia duten beste pasarte batzuk ere aztertzen dira.

(1) *Legeetan*, 757b/d pasartean, «bi berdintasun mota» aztertzen ditu Platonek. «Bata (...) neurri-, pisu- edo kopuru-berdintasuna da (hau da, berdintasun numerikoa edo aritmetikoa); baina egiazko berdintasunak, berdintasun hoberenak (...) handienei gehiago eta txikienei gutxiago banatzen die, bakoitzari bere neurriaren arabera emanez, *naturaren arabera* (...). Beren bertutez handiagoak direnei ohore handiagoak emanez, eta bertutez eta etorkiz apalagoak direnei txikiagoak emanez, *bakoitzari dagokiona ematen zaio, proportzio (arrazionalen) printzipio honi jarraituz*. Eta hauxe da, hain zuzen '*justizia politikoa*' deituko duguna. Eta nork ere estatu bat sortzen duen, hauxe hartu behar du bere legegintzaren helburu bakartzat (...): esan bezala, berdintasun naturala den eta egoerak eskatzen duen bezala desberdinen arten banatzen den justizia bakar horixe, hain zuzen». Bi berdintasunotan bigarren, Platonek «justizia politikoa» deitzen duena (eta Aristotelesek «banaketa-justizia» deitzen duena) eta Platonek eta Aristotelesek, biek «berdintasun proportzionala» ere deitzen dutena –berdintasunik egiazkoen, onen eta naturalena–, «berdintasun geometriko» deitu zuen geroago (*Gorgias* 508a; ikus 465b/c ere, eta Plutarko, *Moralia*, 719b eta hur.), berdintasun «aritmetikoa» apalago eta demokratikoari kontrajarriz. Berdintza honi buruz, (2) ataleko oharpenek argi pixka bat egin lezakete.

(2) Tradizioak dienez (ikus *Comm. in Arist. Graeca pars XV*, Berlin, 1897, 117. or., 29 eta *pars XVIII*, Berlin, 1900, 118. or., 18), honela omen zioen idazkun batek Platonen Akademiaren ate gainean: «Geometriarik ez dakiena ez dadila sartu nire etxean». Badut susmoa horren esanahia ez dela matematika-ikasketen garrantzia azpimarratzea, baizik eta beste hau nahi duela esan: «Aritmetika (edo, hobeto esanda, zenbakien teoria pitagorikoa) ez da aski; geometria ere jakin behar duzu!». Ondoren esaldi horrek Platonek zientziara egindako ekarpenik handienetako bat egoki laburbiltzen duela sinetsarazten didaten arrazoiak laburtzen saiatuko naiz. Ikus *Eranskina*, 401. or.

Gaur egun iritzi zabaldua den bezala, pitagorikoek geometria tratatzeko zuten hasierako moduan gaur egun «aritmetizazioa» deitu ohi den metodoaren antzeko bat erabiltzen zen. Zenbaki osoen (edo «naturalen», hau da, monadez edo «banako banaezinez» osatutako zenbakien) eta haien «logoi»-en, hau da, haien proportzio «arrazionalen» teoriaren parte bezala tratatzen zen geometria. Pitagorasen triangelu angeluzuzenak, esate baterako, proportzio arrazional horiek betetzen zituzten aldeak zituztenak ziren. (Adibidez, 3 : 4 : 5; edo 5 : 12 : 13). Hau da Pitagorasek asmatutaz ematen den formula orokor bat:  $2n +$

$1 : 2n(n+1) : 2n(n+1) + 1$ . Baina formula hori, «gnomon»-etik eratorria, ez da behar bezain orokorra,  $8 : 15 : 17$  adibideak erakusten duen bezala. Hona *formula orokor* bat,  $m = n + 1$  jarritz Pitagorasen formula atera daitekeena; hau da:  $m^2 - n^2 : 2mn : m^2 + n^2$  (non  $m > n$ ). Formula hori (lehenengo pitagorikoek ezagutu bide zuten aljebra kontuan hartuz) «Pitagorasen teorema» ezagunaren berehalako ondorioa denez, eta formula hori Pitagorasek ez ezik, Platonek berak ere ezagutzen ez zuenez (Platonek, izan ere, Proklok dioenez, beste formula ez-orokor bat proposatu zuen), badirudi ez Pitagorasek ez Platonek ez zutela ezagutzen «Pitagorasen teorema», bere forma orokorrean. (Gai honi buruz horren erradikala ez den ikuspegi bat izateko, ikus T. Heath, *A History of Greek Mathematics*, 1921, I. lib., 80-82. or. Hemen «formula orokor» deitu duguna Euklidesena da, oinarrian; Heathen formula konplikatuagetik (82. or.) atera daiteke, lehendabizi triangelu baten hiru aldeak atera eta  $2/mn$ -ez biderkatu eta emaitzan  $m$ ,  $n$ ,  $p$  eta  $q$  ordezkaturaz).

Biren erro karratuaren irrazionaltasunaren aurkikuntzak (Platonek Hippias Nagusian eta Menonen aipatzen du; ikus 8. kapituluko 10. oharra; ikus Aristoteles ere, Anal. Priora, 41a, 26. eta hur.) hankaz gora bota zuen pitagorikoaren geometria «arimetizatze» ekimena, eta harekin batera baita ordena pitagorikoaren egingarritasuna ere, dirudienez. Aurkikuntza hori hasieran sekretuan gorde zelako tradizioa, badirudi bermatu egiten duela Platonek berak irrazionalari oraindik ere 'arrh tos' deitzeak, sekretua, esan behar ez den misterioa, alegia; ikus Hippias Nagusia, 303b/c; Errepublikan, 546c. (Geroago erabiltzen den termino bat «ez-elkarneurgarria» da; ikus Teetetes, 147c, eta Legeak, 820c. «Alogos» terminoa Demokritorengan aurkitzen da lehenengo aldiz, dirudienez; bi liburu idatzi zituen Lerro Irrazionalen eta atomoen (edota Gorputz beteez); baina ez dira guganaino iritsi; Platonek ezagutzen zuen termino hori, Errepublikan 534d-an Demokritoz egiten duen errespetu gutxiko aipamenak frogatzen duen bezala; baina ez zuen inoiz erabili 'arrhetos'-en sinonimo gisa. Ezagutzen den zentzu honetako erabileraren lehenengo lekukotasun ziurra Aristotelesen Anal. Post., 76b9-ean aurkitzen da. Ikus, halaber, T. Heath, op. cit., I. lib., 84 eta hur. or., 156 eta hur. eta nire lehenengo Eranskina, 401. or., aurrerago).

Badirudi egitasmo pitagorikoaren deuseztatzeak, geometriaren metodo arimetikoaren deuseztatzeak, Euklidesen axiomen metodoaren garapena ekarri zuela, hau da, alde batetik hondamen hartatik aprobetxagarria izan zitekeen guztia (froga arrazionalaren metodoa, besteren artean) salbatu, eta bestetik, geometria arimetikara murriztu ezina zela onartzea ekarri zuela. Hau dena onarturik, probabilitate handia dago Platonek antzinako metodo pitagorikotik Euklidesenerako igarobidean jokatu zuen papera guztiz garrantzizkoa izateko; izatez, esan daiteke Platon izan zela pitagorismoaren hondamenditik salba zitekeena salbatzeko eta baztertu behar zena baztertzeko asmoz *bereziki geometrikoa zen metodo bat garatu zuen lehenengoetako bat*. Gauza hauetako asko oso segurtasun gutxiko hipotesi historikotzat

hartu behar dira; baina Aristotelesek, nolanahi ere, segurtapen bat ematen du *Anal. Post.*, 76b9-an (lehenago aipatu da), pasarte hori *Legeak*, 818c, 895e-rekin (bikoitiak eta bakoitiak) eta 819e/820a, 820c-rekin (elkarneurgaitza) alderatzen baldin bada, batez ere. Honela dio pasarteak: «Aritmetikak ‘bakoiti’ eta ‘bikoiti’-ren esanahia suposatzen du; geometriak ‘irrazionalarena’ (...)» (edo «elkarneurgaitzarena»; ikus *Anal. Priora.*, 41a26 eta hur., 50a37. Ikus *Metafisika* ere, 983a20, 1061b1-3, non irrazionaltasunaren arazoa geometriaren *proprium*a bailitzan aipatzen baita, eta non, *Anal. Post.*-en bezala, 76640, *Teeteteseko* «erro karratuaren» aipamen bat baitago, 147d). Platonek irrazionaltasunaren arazoan jarri zuen interes berezia goian aipatu diren bi pasarteetan ageri da nabarmen, *Teetetes*, 147c-148a-an, eta *Legeak*, 819d-822d-an, non Platonek lotsatuta dagoela greziarrez esaten baitu, magnitude elkarneurgaitzen arazo larriaz axolarik ez dutelako.

Iradoki daiteke, beraz, «gorputz primarioen teoria» (*Timeo*, 53c-tik 62c-ra eta, agian, 64a-raino ere bai; ikus, halaber, *Errepublik*a, 526b/d) Platonek erronka horri eman zion erantzunaren zati bat izan zela. Alde batetik pitagorismoaren izaera atomista gordetzen du (banako zatietzinak—«monadak»—, atomisten eskolan ere paper handia jokatzeko dutenak), eta, beste alde batetik, irrazionalak sartzen ditu (biren eta hiruren erro karratuak), munduan nahitaez sartu beharrekoak bilakatuak zirenak. Eta, horretarako, delako bi triangelu angeluzuzenak hartzen ditu—karratu baten erdia, biren erro karratua eskatzen duena, eta triangelu aldeberdinaren erdia, hiruren erro karratua eskatzen duena— gainerako gauza guztiak osatuta dauden unitatetzat. Zinez esan daiteke bi triangelu irrazional horiek gorputz fisiko elemental guztien limiteak (*peras*; ikus *Menon*, 75d-76a) edo Formak direlako teoria dela *Timeoko* doktrina fisiko nagusietako bat.

Honek guztiak pentsaraz lezake geometrian adituak ez zirenei zuzendutako mezu hark (*Timeoko* pasarte batean, 54a, bada agian haren aipamen bat) eduki lezakeela gorago esandako esanahi sakonago hori, eta balitekeela geometriak aritmetikak baino garrantzi handiagoa duelako sinestearekin zerikusirik izatea. (Ikus *Timeo*, 31c). Eta horrek esplikatuko luke, aldi berean, zergatik berdintzen den geroago, Platonen «berdintasun proportzionala», berak zioenez berdintasun aritmetiko edo numeriko demokratikoa baino aristokratikoagoa zena, Platonek *Gorgias*, 508a-an (ikus kapitulu honetako 48. oharra) aipatzen duen «berdintasun geometrikoarekin», eta zergatik aritmetika eta geometria lotzen diren (ikus Plutarko, adibidez, *loc. cit.*) hura demokraziarekin eta azkena Espartako aristokraziarekin, nahiz eta, itxuraz ahaztuta dagoen arren, pitagorikoak Platon bezain aristokratikoak izan pentsamoldez, haien programak aritmetika nabarmendu, eta «geometriko», proportzio numeriko (hau da, aritmetiko) mota bat izan, haien hizkeran.

(3) *Timeon*, Platonek Koadro Elemental bat eta Triangelu Aldeberdin Elemental bat behar ditu Gorputz Primarioak eraikitzeko. Bi horiek beste bi triangelu *azpi-elementalez* osatuak dira: koadro baten erdia,  $\sqrt{2}$  eskatzen duena, eta triangelu aldeberdin baten erdia,  $\sqrt{3}$  barnean duena. Koadroa eta



Triangelu Aldeberdina bera aukeratu orde, bi triangelu azpielemental horiek zergatik aukeratzen dituen luzaro eztabaidatu izan da; eta beste horrenbeste bigarren arazo bat ere –ikus beherago (4) atalean–, zergatik eraikitzen dituen bere Koadro Elementalak lau koadro-erdi azpielementalez, biz osatu orde, eta zergatik eraikitzen duen bere Triangelu Aldeberdin Elementalak sei aldeberdin-erdi azpielementalez, biz osatu orde. (Ikus aurreragoko hiru irudietatik bi lehenak).

Bi arazo hauetan lehenengoari dagokionez, badirudi normalean ez dela kontuan hartu Platonek, irrazionaltasunaren arazoaz zuen interes suharrarekin, ez zituzkeela inolara ere bi irrazionalak,  $\sqrt{2}$  eta  $\sqrt{3}$ , sartuko (54b-n esplizituki aipatzen baititu), *bere munduan, bi irrazional horiexek ezin murriztuzko elementu gisa sartzeko irrikatan egon izan ez balitz*. (Cornfordek, *Platos Cosmology*, 214. or. eta 231. or. eta hur., azterketa luze bat dakar bi arazo horiez; baina bientzat eskaintzen duen irtenbide bateratua –bere «hipotesia», 234. orrialdean deitzen dion bezala– onartu ezinezkoa iruditzen zait; Platonek «mailaketa» bat lortu nahi izan balu, Cornfordek aztertzen duen bezala –kontuan hartu Platonengan ez dagoela Cornfordek «B maila» deitzen duena baino beheragoko inolako arrastorik–, aski izango zukeen Cornfordek «B maila» deitzen dueneko *Koadro Elemental*en eta Triangelu Aldeberdinen *aldeak* bitan banatzea, eta haietako bakoitza *inolako irrazionalik ez duten* lau irudi elementalez osatzea). Baina Platon irrikitan bazegoen irrazional horiek munduan, gainerako guztien osagarri ziren triangelu azpielementalen alde bezala sartzeko, horrela problemaren bat ebatzi ahal izango zuela usteko zukeen, nonbait; eta problema hori, «elkarneurgaitzaren (eta elkarneurgarriaren) izaeraren» arazoa bera izango zen, nik uste, izatekotan (*Legeak*, 820c). Arazo hori bereziki zaila zen ideia atomistez baliatzen zen kosmologia batean oinarrituta ebaztea, zeren irrazionalak ez baitira arrazionalak neur dezakeen inolako banakoren multiploak; baina banakoen neurriek beraiek ere «zatidura irrazionala» dauden aldeak badituzte, orduan ebatz daiteke paradoxa handia; zeren, hala bada, biak neur ditzakete, eta orduan irrazionalak existitzea ez litzateke izango jada ezin ulertuzkoa edo «irrazionala».

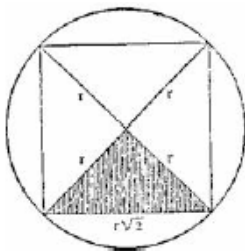
Baina Platonek bazekien  $\sqrt{2}$  eta  $\sqrt{3}$  baino irrazional gehiago daudela, zeren *Teetetes*en erro karratu irrazionalen segida infinitu baten aurkikuntza aipatzen baitu (148b-en «gorputz trinkoei dagokienez antzeko gogoetak» ere aipatzen ditu, baina horrek ez du esan nahi derrigor erro kubikoez ari denik, zeren ari baitaiteke diagonal kubikoaz ere, hau da  $\sqrt{3}$ -az); eta *Hippias Nagusia* (303b-c; ikus Heath, *op. cit.*, 304) irrazionalak batuz (edo beste eraren batean konbinatuz) beste zenbaki irrazional batzuk atera daitezkeela ere aipatzen du (baina zenbaki arrazionalak ere bai: 2 ken  $\sqrt{2}$  irrazionala dela gogoratu nahiz, seguru asko; zeren zenbaki hori gehi  $\sqrt{2}$  eginez zenbaki arrazional bat ematen baitu, jakina). Gauzak horrela direlarik, beraz, badirudi Platonek irrazionaltasunaren arazoa bere triangelu elementalak erabiliz ebatzi nahi izan balu, irrazional guztiak (edo haien multiploak gutxienez) (a) banakoak; (b)  $\sqrt{2}$ ; (c)  $\sqrt{3}$ ; eta horien multiploak batuz osa daitezkeela pentsatu beharko zukeen. Hori okerra izango litzateke,

jakina, baina arrazoi guztia dugu pentsatzeko garai hartan ez zegoela horren gezurtapenik; eta bi motatako irrazional atomikoak –koadroen eta kuboen diagonalak– baizik existitzen ez direlako eta gainerako irrazional guztiak (a) banakoari buruz eta (b)  $\sqrt{2}$ -ri buruz, and (c)  $\sqrt{3}$ -ri buruz elkarneurgarriak direlako proposizioak badu sinesgarritasun pixka bat, irrazionalen izaera erlatiboa kontuan hartzen badugu. (Aldea banakoa duen koadro baten diagonal irrazionala dela, edo diagonal banakoa duen karratu baten aldea irrazionala dela arrazoi berberaz esan litekeela nahi dut esan. Gogoan izan behar dugu Euklidesek ere, X. Lib. 2. def.-an, erro karratu elkarneurgaitz guztiei «beren karratuez elkarneurgarri» deitzen diela). Platonek, beraz, sinets zezakeen proposizio hori, nahiz eta bere hipotesiaren froga baliagarriak seguru asko ez izan. (Lehenengo gezurtapena Euklidesek eman zuen, nonbait). Halaxe, hain zuzen, zalantzarik ez dago badela frogatu gabeko ustekizun baten aipamena Platonek *Timeon* bere triangelu azpielementalak zergatik aukeratu zituen aipatzen dituen pasarte berean, honela esaten baitu (*Timeo*, 53c/d): «triangelu guztiak bitatik eratortzen dira; biek dute angelu zuzen bana (...); triangelu horietatik, batek (koadro baten erdia denak) angelu zuzen baten erdia du alde bakoitzean, (...) eta alde berdinak; besteak (eskaloenak) (...) alde desberdinak ditu. Oinarritzko printzipioak bi horiek direla emango dugu (...) probabilitatea (edo probabilitate handieneko ustekizuna) eta premia (froga) konbinatzen dituen azalpen baten arabera. Hori baino are urrunagokoak diren printzipioak ezagunak dituzte zeruan eta zeruak lagundu dien gizonen». Eta geroago, triangelu eskaloen kopuruak amaierarik ez duela azaldu ondoren, eta horietatik «hoberenak» aukeratu behar direla esanik, eta hoberentzat aldeberdinen erdia hartzen duela azalduz, honela esaten du (*Timeo*, 54a/b; Cornfordek aldatu egin behar izan zuen pasarte hau, bere interpretaziora egokitzeke; ikus haren 214. orrialdeko oharra): «Arrazoa luzeegia da kontatzeko; baina norbaitek gai hau frogapean jartzen badu, eta tasun hau duela frogatzen baldin badu, harena izango da saria, gure borondaterik onenarekin». Platonek ez du esaten argi eta garbi zer esan nahi duen «tasun hau» esaten duenean;  $\sqrt{2}$  eskatzen duen triangelua aukeraturik, «hoberena»  $\sqrt{3}$  eskatzen duena aukeratzea dela justifikatzen duen tasun matematiko (frogagarri edo gezurtagarri) bat izan behar du inondik ere; eta, aurreko gogoetak kontuan harturik, beste irrazionalen usteko arrazonaltasun erlatiboa, hau da, banakoarekiko eta biren eta hiruren erro karratuekiko arrazonaltasun erlatiboa izango zen, nire ustez, Platonek gogoan zuena.

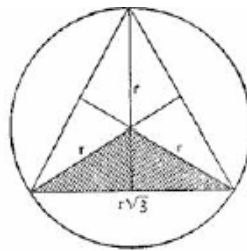
(4) Gure interpretazioaren aldeko beste arrazoi bat –interpretazio honetarako Platonen testuan beste arrazoirik aurkitzen ez dudan arren–, gogoeta hau da: gauza bitxia da  $\sqrt{2} + \sqrt{3}$  oso hurbil dagoela  $\pi$ -ren baliotik. (Ikus E. Borel, *Space and Time*, 1926, 1960, 21. or.; W. Marinelli-k ohartarazi zidan horri buruz, beste gai bati buruzko lan batean). Aldea ez da iristen 0,0047ra,  $\pi$ -ren  $1 \frac{1}{2}$  baino gutxiago, alegia, eta garai hartan nekez baino ezagutzen ez den  $\pi$ -ren 0,0047ko errora ematen duen hurbilpena baino hobea da. Gertaera bitxi horren esplikazioa izan daiteke hexagono zirkunskribatuaren arearen eta oktagonon inskribatuarenaren azaleraren batez besteko aritmetikoa hurbilpen

nahiko egokia izatea zirkuluaren area ezagutzeko. Badakigu, izan ere, Bryson-ek poligono inskribatuen eta zirkunskribatuen batez bestekoekin egin zituela eragiketak (ikus Heath, *op. cit.*, 224), eta badakigu, beste alde batetik (*Hippias Nagusia*), Platon interesatuta zegoela irrazionalen batuketan, eta, horrenbestez, egina izango zuen  $\sqrt{2} + \sqrt{3}$  batuketa. Bi aukera daude, beraz,  $\sqrt{2} + \sqrt{3} = \pi$  hurbilpena aurkitu zezan, eta bietako bigarrenak ia ezin saihestuzkoa dirudi. Hipotesi sinesgarria da, beraz, Platonek ekuazio hori ezagutzen zuelakoa, baina ezin zuen frogatu berdintza doia zen ala hurbilpen bat baizik ez zen hori.

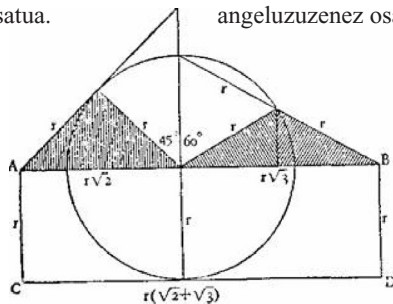
Baina horrela baldin bada, agian izan dezakegu erantzun bat goian, (3) atalean egin dugun «bigarren galderarentzat», alegia, zergatik osatu zuen Platonek bere koadro elementala lau triangelu azpielementalez (koadro-erdiz), biz osatu ordez, eta zergatik osatu zuen bere triangelu aldeberdin elementala sei triangelu azpielementalez (triangelu aldeberdinaren erdiz), biz osatu ordez. Azpiko lehenengo bi irudiak aztertzen baldin baditugu, eraikitze moduak zirkulu inskribatuen eta zirkunskribatuen erdia eta, batean zein bestean, zirkunskribatutako erradioak azpimarratzen direla ikusten dugu. (Triangelu aldeberdinari dagokionez, zirkulu inskribatuaren erradioa ere agertzen da; baina badirudi zirkunskribatuarena zuela Platonek gogoan, zeren zehazki aipatzen baitu hura, «diagonal» gisa, triangelu aldeberdina osatzeko metodoaren deskribapenean; ikus *Timeo*, 54d/e; ikus, orobat, 54b).



Platonen Koadro Elementala, lau triangelu angeluzuzen azpielementalez osatua.



Platonen Triangelu Aldeberdin Elementala, sei triangelu eskaleno angeluzuzenez osatua.



ABCD laukizuzenaren azalerak  $1 \frac{1}{2}$  milaren baino gutxiagoz gainditzen du zirkuluaren azalera.

Orain bi zirkulu zirkunskribatu horiek marrazten baditugu, edo, zehazkiago esateko, koadro elementala eta triangelu aldeberdin elementala  $r$  erradioko zirkulu batean inskribatzen baldin baditugu, bi irudi horien aldeen batura  $r\pi$ -ra hurbiltzen da; beste era batera esanda, Platonen eraikuntzak zirkuluaren koadraturaren hurbilpen sinpleenetako bat iradokitzen du, gure hiru irudiek erakusten duten bezala. Hau guztia ikusita, aise gerta daiteke Platonen ustea eta «gure borondaterik onenarekin egindako sari-eskaintza» –(3)-an aipatua– ez izatea irrazionalen elkarneurgarritasunaren arazoaz bakarrik, baizik eta baita  $\sqrt{2} + \sqrt{3}$  baturak zirkulu-banakoa koadratzen ote duen problema zehatzaz ere.

Berriro azpimarratu behar dut ez dudala zuzeneko frogarik ezagutzen Platonek gogoan hori zuela frogatzeko; baina hemen antolatu dugun zeharbidezko froga kontuan hartzen badugu, baliteke hipotesi hau ez izatea guztiz zentzugabea. Ez dut uste Cornforden hipotesia baino zentzugabeagoa denik, behintzat; eta egia baldin bada, esplikazio hobea izango litzateke dagozkion pasarteentzat.

(5) Ohar honetako (2) atalean garatu dugun argudioak, Platonen idazkunak «Aritmetika ez da aski; geometria ere jakin behar duzu!» esan nahi zuela, eta enfasi hori 2 eta 3-ren erroaren irrazionaltasunaren aurkikuntzarekin lotua delako irizpideak inolako zentzurik badute, horrek argi pixka bat eman lezake Ideien Teoriaz eta baita Aristotelesek ematen dituen berri hain eztabaidatuez ere. Horrek esplikatuko luke zergatik desagertu behar zuen, aurkikuntza honengatik, gauzak (formak, irudiak) zenbakiak direlako, eta ideia moralak zenbaki-proportzioak direlako irizpide pitagorikoak, eta haren ordeztan, *Timeon* gertatzen den bezala, gauzen forma elementalak, edo limiteak («peras»; ikus lehen aipatu dugun *Menon* 75d-76a pasartea), edo irudiak edo gauzen ideiak triangeluak direla agertu. Baina mende bat geroago Akademia berriro Pitagorasen teoriara zergatik itzuli zen esplikatzeko ere balioko luke. Irrazionaltasunaren aurkikuntzak eragindako zirrara hoztu zenean, matematikoak ohitzen hasi ziren pentsatzera ezen *irrazionalek ere zenbakiak izan behar zutela*, beste ezeren gainetik, beste zenbakiekiko (arrazionalekiko) handiago edo txikiagoko erlazio elementalak zituztenez. Behin maila horretara iritsirik, pitagorismoaren kontrako arrazoiak ezabatu egin ziren; baina irudiak zenbakiak edo zenbaki-proportzioak zirelako teoriak, zenbaki irrazionalak onartu zirenez gero, hura baino lehen esan nahi zuenaz bestelako zerbaite esan nahi zuen orain (nahiz eta puntu hori ez ikusi, seguru asko, oso-oso garbi teoria berriaren jarraitzaileek). Ikus *I. Eranskina*, aurrerago, 401. or.\*

- 10 Temis begiak estalita, hau da, eskatzailearen egoerari arretarik egin gabe, eta eskuan balantza duela, hau da, berdintasuna banatzen edo liskarretan dauden norbanakoen eskakizunak eta interesak pisatzen erakusten duen irudikapen ezaguna justiziaren ideia igualitarioaren adierazpen sinboliko bat da. Irudikapen hori ezin erabil daiteke, ordean, ideia hori Platonen garaian ohikoa zelako hipotesiaren aldeko argudio gisa; zeren, E. H. Gombrich irakasleak adetitasun handiz jakinarazi didanez, Berpizkundeko irudia baita,

Plutarkoren *De Iside et Osiride*-n inspiratua, eta ez Grezia klasikoan. \* Beste alde batetik, Dike balantzarekin irudikatzea klasikoa da (Timokaresek, Platon baino belaunaldi bat geroago, egin zuen horrelako irudi bat, ikus Eisler, *The Royal Art of Astronomy*, 1946, 100. or., 266 eta 5. irudia), eta Hesiodok Virgoren konstelazioaren eta Dikeren artean (plateren hurbiltasunagatik) egiten duen berdintzan du jatorria, seguru asko. Eta Justiziaren edo Dikeren eta banaketazko berdintasunaren arteko lotura erakusteko hemen eman diren frogak ikusirik, badirudi balantzak Temisen kasuan duen esanahi bera duela hemen ere.\*

11 *Errepublika*, 440c-d. Pasarte ardi-zakurraren ezaugarritzko metaforarekin bukatzen da: «edota, zakurra artzainaren ahotsak bezala, bere arrazoimenaren ahotsak deitu eta sosegatzen duen arte?». Ikus 4. kapituluko 32 (2) oharra.

12 Platonek, izatez, hala iradokitzen du, Sokrates bi bider justizia non aurkituko duen zalantzan aurkezten duenean. (Ikus 368b eta hur., 432b eta hur.).

13 Adamek, bistan denez, teoria igualitariora ez du kontuan hartzen (Platonen eraginagatik) *Errepublika*, 331c pasarteari egindako oharrean; hartan dio, arrazoiz seguru asko, «Justizia lagunei on egitea eta etsaiei kalte egitea delako ikuspegia garai hartan Grezian indarrean zegoen moralitasunaren isla zuzena dela». Baina oker dago hori «ikuspegi guztiz zabaldu bat» zela dioenean, zeren ahaztu egiten baitu berak ematen duen frogia (561e28-ren oharra), legeen aurrean berdinak izatea («isonomia») «demokraziaren helburu harroa zela» erakusten duena. Ikus kapitulu honetako 14. eta 17. oharrak ere.

«Isonomiaren» aipamenik zaharrenetako bat (zaharrena ez bada), Alkmeon sendagilearen testu zati batean aurkitzen da (V. mendearen hasiera, ikus Diels<sup>5</sup>, 24. kap., 4. zat.); hartan isonomia osasunerako baldintza gisa aipatzen da, «monarkiarri» –pertsona batek askoren gain dominatzeari– kontrajarrita. Gorputzaren edo, zehazkiago esanda, giza fisiologiaren teoria politiko bat aurkitzen dugu, bada, testu horretan. Ikus 5. kapituluko 32. oharra eta 10. kapituluko 59. oharra ere.

14 *Errepublika*, 359c pasartearen agertzen den Glaukonen solasean, bada *berdintasunaren* zeharbidezko aipamen bat (*Gorgias*, 483c/d-koaren antzekoa; ikus ohar honetantxe, beherago, eta kapitulu honetako 47. oharra); baina ez zaio gaiari osorik heltzen. (Pasarte honi dagokionez, ikus kapitulu honetako 50. oharra).

Platonen demokraziaren kontrako eraso iraingarriak (ikus 4. kapituluko 14-18. oharrei dagokien testua), igualitarismoaren erdeinuzko hiru aipamen dakartza. *Lehenengoa* demokraziak «berdintasuna berdinei eta desberdinei berdin banatzen dielako» oharpen bat da (558c; ikus Adamen oharra 558c16-ri; ikus kapitulu honetako 1. oharra ere); bistan da kritika ironiko gisa hartu behar dela. (Berdintasuna lehen ere lotu da demokraziarekin, iraultza demokratikoaren deskribapenean; ikus *Errepublika*, 557a, 4. kapituluko 13. oharrari dagokion testuan aipatua). *Bigarrenean* «gizon demokratikoa» bere desira guztiak, onak

zein txarrak izan, «berdin» asebetetzen dituen gizonaren gisa deskribatzen du; horregatik, bada, «igualitarista» («isonomista») deitzen du halako gizona, «denentzat lege berdinak» edo «legearen aurrean berdin izatea» («isonomia») hitz-joko batez aipatzeko modu bat (ikus kapitulu honetako 13. eta 17. oharrak). Hitz-joko bera agertzen da *Errepublikan*, 561e-n ere. Horrainoko bidea ongi prestatua dago, zeren «berdin» hitza hiru aldiz erabili baita dagoeneko (*Errepublikan*, 561b eta c) gurari eta apeta guztiak «berdinak» zaizkion gizonaren jarrera deskribatzeko. *Hirugarren* iruzkin iraingarria irakurlearen irudimenarentzako dei bat da, gaur egun ere era horretako propagandan tipikoa dena: «Ia ahaztu egin zait aipatzea zein paper handia jokatu duten ‘lege berdin’ famatu horiek eta ‘askatasun’ famatu horrek, gizonezkoen eta emakumezkoen arteko harremanetan (...)» (*Errepublikan*, 563b).

Hemen (eta kapitulu honetako 9. eta 10. oharrei dagokien testuan) aipatzen diren igualitarismoaren garrantziaren frogez gainera, oso kontuan hartu behar ditugu Platonek berak zenbait lekutan ematen dituen lekukotasunak: (1) *Gorgiasen* dio (488e/489a; ikus, orobat, kapitulu honetako 47. 48. eta 50. oharrak): «Ez al du uste jendetzak (herriaren gehiengoak, alegia) (...) justizia berdintasuna dela?». (2) *Menexeno* (238e-239a; ikus kapitulu honetako 19. oharra eta testua). *Legeetan* berdintasunaz dauden pasarteak *Errepublikakoak* baino geroagokoak dira, eta ezin dira erabili Platon *Errepublikan* idazten ari zenean arazo honen jakitun zela frogatzeko, baina ikus kapitulu honetako 9., 20. eta 21. oharrei dagokien testua.

- 15 Platonek berak dio, *hirugarren* oharpen honi buruz (563b; ikus azkeneko oharra): «Esan egingo ote dugu ahora etorri zaigun guztia?»; badirudi, itxura denez, txantxa ez esateko inolako arrazoirik ez duela ikusten esan nahi duela horrekin.
- 16 Tuzididesek dakarren Periklesen hileta-hitzaldiaren bertsioa (II, 37 eta hur.) praktikoki egiazkotzat har daitekeela uste dut. Seguru asko Tuzidides bertan zegoen Periklesek hitz egin zuenean; eta, edozeinetara ere, ahalik eta modurik leialenean osatuko zukeen. Arrazoi asko daude uste izateko garai hartan ez zela normalaz kanpoko gizon batek beste baten hitzaldia buruz ikastea (ikus Platonen *Fedro*), eta era honetako hitzaldi bat berriro zehazki osatzea ez da uste litekeen bezain zaila ere. Platonek ezagutzen zuen hitzaldi hori, bai Tuzididesen bitartez, edo beste iturbururen baten bitartez; hala bazen, oso antzekoa izango zen, eta bertsio fidagarria, hura bezala. Ikus 10. kapituluko 31. eta 34-35. oharrak ere. (Aipatzekoa izan liteke, bere karreraren hasieran nahiko amore emate zalantzarriak egin zituela Periklesek herriaren tribu-instintuei eta jendearen talde-egoismoari; herritartasunari buruzko K.a.ko 45 lko legeak ditut batez ere gogoan. Baina gerora gai horietan zuen jarrera zuzendu egin zuen, Protagorasen eta hura bezalako gizonen eraginez, seguru asko).
- 17 Ikus *Herodoto*, III, 80, «isonomiaren», hau da, legeen aurrean berdinak izatearen goraipamena batez ere (III, 80, 6); ikus kapitulu honetako 13. eta

14. oharra ere. Platonen gain, beste modu batzuetan ere, eragina izan zuen Herodotoren pasartea (ikus 4. kapituluko 24. oharra) Platonek *Errepublikan* barregarri uzten duena da, Periklesen hitzaldia barregarri utzi zuen bezalaxe; ikus 4. kapituluko 14. oharra eta 1. kapituluko 34. oharra.

- 18 Aristoteles naturalistak berak ere ez du aipatzen beti igualitarismoaren bertsio naturalista hau; *Politika*, 1317b-n proposatzen duen demokraziaren printzipioen formulazioa (ikus kapitulu honetako 9. oharra eta testua) hartatik guztiz independentea da, esate baterako. Baina interesgarriagoa izan daiteke, hala ere, *Gorgiasen*, non naturaren eta konbentzioaren arteko aurkakotasunak hain paper nagusia baitu, gizon guztien berdintasun naturalaren teoria zalantzarikaz zamatuta gabe aurkezten duela Platonek igualitarismoa (ikus 488b/489a, kapitulu honetako 14. oharrean aipatua, eta 483d, 484a eta 508a).
- 19 Ikus *Menexeno*, 238e/239a. Pasarte hau argi eta garbi Periklesen hiletahitzaldiaren aipamena den pasarte baten ondoren dator (kapitulu honetako 17. oharri dagokion testuan aipatzen den esaldiaren ondoren, alegia). Ez dirudi ezinezkoa «jaiotza-berdintasuna» pasarte honetan behin eta berriro errepikatze hori Periklesen eta Aspasiaren semeen jaiotza «apalaren» erdeinuzko aipamen bat izatea, K.a.ko 429. urteko lege berezi batez baizik ez baitzituzten Atenasko hiritartzat onartu. (Ikus (Ikus E. Meyer, *Gesch. d. Altertums*, IV. lib., 14. or., 392. oharra, 323. or., 558).

Zenbaitek esan izan du (baita Grotek berak ere; ikus haren *Plato*, III, II. or.) Platonek, *Menexeno*, «bere diskurtso erretorikoan (...) alde batera uzten duela bere etorri ironikoa», hau da, *Menexonoren* erdialdea, handik hartua baita testuko aipamena, ez dela ironia-asmoz idatzia. Baina iritzi hori ezin eutsizkoa iruditzen zait, berdintasunari buruzko aipatutako pasartea, eta Platonek *Errepublikan* puntu hau ukitzen duenean erakusten duen ageriko erdeinua ikusita (ikus kapitulu honetako 14. oharra). Eta zalantzarik ez dagoela iruditzen zait, orobat, testuan aipatzen den pasartearen aurrekoa ironiaz idatzia dela, honela esaten baitu Platonek Atenasi buruz (ikus 238c/d): «Garai horretan, *eta baita orain ere* (...) gure gobernu aristokrazia izan da beti (...); batzuetan demokrazia deitzen baldin bazaio ere, aristokrazia da izatez, onenen gobernu, alegia, gehiengoaren onespenerekin (...)». Platonek demokraziari zion gorrotoa ezaguturik, deskribapen honek ez du beste komentariorik behar. \* Inolako zalantzarik gabe ironikoa den beste pasarte bat 245c-d da (ikus 8. kapituluko 48. oharra), zeinetan «Sokratesek» goraipamen bat egiten baitu Atenasez, atzerritarrei eta barbaroei dien gorroto koherenteagatik. Beste leku batean ere (*Errepublika*, 562e eta hur., 8. kapituluko 48. oharrean aipatua), demokraziaren kontrako eraso batean –eta horrek Atenasko demokrazia nahi du esan–, Platonek Atenas erdeinuz tratatzen duenez, arrotzei tratu liberala ematen dielako, pentsatzekoa da *Menexenon* demokraziaz egiten duen goraipamena ezin daitekeela ironia baizik izan; Espartaren aldeko bat, berriro Atenasen liberaltasuna barregarri jartzen. (Atzerritarrek debekatuta zeukaten Espartan bizitzea, Likurgoren lege baten arabera; ikus Aristofanesen *Txoriak*,

1012). Ikuspegi honetatik, interesgarria da kontuan hartzea hau: *Menexenon* (236a; ikus 10. kapituluko 15 (1) oharra), non «Sokrates» Atenas kritikatzan duen hizlari bat baita, Platonek esaten du «Sokratesi» buruz Antifonte Hizlariaren, alderdi oligarkikoko buruzagiaren, ikaslea zela (Antifonte Ramnuntekoa; ez Antifonte Sofista, Atenaskoa baitzen hau); kontuan harturik, batez ere, «Sokratesek» Tuzididesek jasotako hitzaldiaren parodia bat egiten duela, eta Tuzidides bai, Antifonteren ikaslea izan zela, itxuraz, eta asko miresten zuela.\* *Menexenoren* egiazkotasunari dagokionez, ikus 10. kapituluko 35. oharra ere.

20 *Legeak*, 757a; ikus pasarte osoa, 757a-e; pasarte nagusiak lehenago aipatu dira, kapitulu honetako 9. (1) oharrean.

(1) Igualitarismoaren kontrako ohiko eragozpenari dagokionez, ikus *Legeak*, 744b eta hur. ere. «Gauza bikaina izango litzateke (...) denek gauza guztiak berdin eduki ahal izango balituzte; baina hori ezinezkoa denez (...)», eta abar. Pasarte hau bereziki interesgarria da, Platon plutokraziaren etsaitzat deskribatzen dutenez, *Errepublikan* dioena besterik kontuan hartu gabe juzgatzen duten idazle askok. *Legeetako* pasarte garrantzitsu honetan (744b eta hur.), orde, «kargu politikoak, ekarpenak eta emaitzak, hiritar bakoitzaren aberastasunaren balioaren arabera izan daitezen eskatzen du Platonek. Ez dira, bada, hiritarraren edo haren aurrekoen bertutearen arabera, hiritarraren gorputzaren tamainaren eta edertasunaren arabera bakarrik izango, baizik eta baita haren aberastasunaren edo txirotasunaren arabera ere. Horrela, gizon batek ahal den berdintasunik handienaz jasoko ditu ohoreak eta karguak, bere aberastasunaren arabera, alegia, banaketa desberdinaren printzipioaren arabera, orde». \*Ohoreen –eta pentsatzekoa da harrapakinaren ere– banaketa aberastasunaren eta gorputz-tamainaren arabera desberdin egiteko doktrina hori konkistaren garai heroikoetatik geratutako aztarrena da, seguru asko. Aberatsek, besteek baino arma astunago eta garestiagoz armatuak zirenez, eta besteak baino indartsuagoak zirenek, besteek baino gehiago laguntzen dute garaipena lortzeko. (Printzipio hau onartua zen Homeroren garaietan, eta, R. Eislerrek esaten didanez, ezagutzen diren ia gudari-horda konkistatzaile guztietan aurkitzen da).\* Jarrera honen, hau da, desberdin direnak berdin tratatzea injustizia delako jarreraren oinarritzko ideia, *Protagorasen* zehar-oharpen batean aurkitzen da, dagoeneko, 337a (ikus *Gorgias* ere, 508a eta hur., kapitulu honetako 9. eta 48. oharretan aipatua); baina Platon ez zen ideia honetaz asko baliatu *Legeak* idatzi zituen arte.

(2) Aristotelesek ideia hauek landu zituen moduari dagokionez, ikus batez ere *Politika*, III, 9, 1, 1280a (ikus, halaber, 1282b-1284b eta 1301b29); honela idazten du: «Gizon guztiak atxikitzen zaizkio era bateko edo besteko justiziari, baina hartaz duten kontzeptua ez da perfektua, Ideia osoa hartzen ez dutelako. Esate baterako, uste dute (demokratek) justizia berdintasuna dela; eta halaxe da, baina ez da denentzako berdintasuna, berdinentzako berdintasuna bakarrik baizik. Eta uste dute (oligarkek) justizia desberdintasuna dela; eta halaxe da,



baina ez da denentzako desberdintasuna, desberdinentzakoa bakarrik baizik». Ikus *Nikomakorentzako Etika* ere, 1131b27, 1158b30 eta hur.

(3) Antiigualitarismo horren guztiaren kontra, Kantek bezala, moraltasun ororen printzipioa izan behar duela diot, inork bere burua beste inor baino baliagarriagotzat ez edukitzea. Eta printzipio onargarri bakarra horixe dela diot, nor bere burua inpartzialki juzgatzeko ezintasun nabarmena kontuan hartuta. Ezin dut ulertu, beraz, Catlin bezalako idazle bikain batek egiten duen ondoko oharpen hau (*Principles*, 314): «Bada Kanten etikan erro-errotik inmorala den gauza bat, nortasun guztiak maila berean berdintzen ahalegintzen baita (...) eta ez du kontuan hartzen berdinak berdin eta desberdinak desberdin egiteko Aristotelesen agindua. Gizon batek ez ditu sozialki beste batek dituen eskubide berberak (...). Hau idazten duena ez litzateke inola ere prest egongo (...) 'odolean' zerbait badenik ukatzeko». Baina nik galdetzen dut: «Odolean» zerbait balego ere, edo dohainen desberdintasunean, eta abar, eta desberdintasun horiek egiaztatzen denbora galtzea merezikiko balu ere, eta egiaztatu ahal izango balitz ere, zergatik hartu beharko lirateke desberdintasun horiek eskubide gehiago izateko oinarri gisa, eta ez eginbehar gehiago izateko oinarri gisa bakarrik? (Ikus 4. kapituluko 31-32. oharrei dagokien testua). Ez dut lortzen Kanten igualitarismoaren inmoraltasun sakon hori ikusterik. Eta ez dut ikusten, ezta ere, zertan oinarritzen duen Catlinek bere iritzi morala, morala gustu-kontutzat badauka. Zergatik izan behar du Kanten «gustuak» erro-errotik inmorala? (Huraxe da kristautasunaren «gustua» ere). Galdera honek erantzun bat baizik ez du, nire iritzian: Catlinek bere ikuspegi positibistatik epaitzen duela (ikus 5. kapituluko 18 (2) oharra), eta, gure gaur egungo gizarteak positiboki inposatutako balioespen moralen kontrakoa delako daukala inmoraltzat kristautasunaren eta Kanten eskakizuna.

(4) Antiigualitarista hauei guztiei inoiz eman izan zaien erantzunik onenetako bat Rousseauri zor diogu. Eta, nire iritzian, haren erromantizismoa (ikus kapitulu honetako 1. oharra) filosofia sozialaren historia guztian eraginik makurrenetako bat izan dela uste dudan arren esaten dut hori. Baina eremu honetan izan diren idazle egiaz distiratsu bakanetako bat izan zen, orobat. *Desberdintasunaren jatorriaz* dituen oharpen bikainetako bat aipatuko dut hemen (ikus esate baterako, *Gizarte Hitzarmenaren* Everyman-en argitalpena, 174. or.; letra etzana nirea da); eta pasarte honetako azkeneko esaldiaren formulazio duinaz ohar dadin eskatu nahiko nioke irakurleari. «Bi eratako desberdintasunak bururatzen zaizkit, giza espeziearen barruan: bata, naturala edo fisikoa deitzen dudana, naturak ezarria baita, adin-, osasun-, indar-desberdintasunek eta adimen- edo espiritu-dohainek osatzen dutena da; eta bestea, desberdintasun moral edo politiko dei genezakeena, konbentzio gisako baten mende dagoelako, eta gizonen onesprenak ezarria edo, gutxienez, baimendua delako. Azkeneko hau gizon batzuek gozatzen dituzten pribilegio berezietan oinarritzen da (...), hala nola, aberatsagoak, ohoratuagoak edo ahaltsuagoak izatea (...). Desberdintasun naturalen iturburua zein den galdetzea

alferrik da, hitzaren definizioak berak ematen baitu galdera horren erantzuna. Eta *are alferrikakoagoa da galdetzea ea inolako esentziatzko loturarik baden bi desberdintasun horien artean*; zeren agintzen dutenak nahitaez obeditzen dutenak baino hobeak diren, ala gorputzaren indarra, edo adimenarena, edo jakintza edo bertutea (...) beti gizonaren aberastasunaren proportzioan izaten diren galdetzea bezalaxe izango bailitzateke hori; *agian esklaboek beren nagusien aurrean eztabaidatzeko gaia, baina egiaren bila diharduten gizon aske eta zentzuzkoek eztabaidatzeko guztiz desegokia*.

- 21 *Errepublika*, 558c; ikus kapitulu honetako 14. oharra (demokraziaren kontrako kritikaren lehenengo pasartea).
- 22 *Errepublika*, 433b. Adam, pasarte hau argudio gisa erabiltzeko idatzia dela aitortzen duen arren, argudioa beste era batera osatzen ahalegintzen da (433b11-ren oharra); baina berak esaten du «Platonek gutxitan uzten duela bere arrazoibideetan hainbeste gauza norberak betetzeko».
- 23 *Errepublika*, 433e/434a. Pasartearen jarraipenari dagokionez, ikus kapitulu honetako 40. oharrari dagokion testua; pasarte honetarako prestamenei dagokienez, *Errepublikako* hasierako zatietan, ikus kapitulu honetako 6. oharra. Adamek honela komentatzen du nik «bigarren arrazoibidea» deitzen dudana pasartea (433e35-ren oharra): «Platonek elkargune bat aurkitu nahi du berak justiziaz duen irizpidearen eta hitz horrek herriarentzat duen zentzu juridikoaren artean (...)». (Ikus testuaren hurrengo paragrafoan aipatzen den pasartea). Adamek Platonen arrazoibidea kritiko baten aurka (Krohn) defenditu nahi du, beharbada ez oso garbi baina zer bait oker zegoela ikusi baitzuen.
- 24 Paragrafo honetako aipamenak *Errepublika*, 430d eta hurrengoetatik hartuak dira.
- 25 Badirudi baliabide horrek arrakasta izan duela Gomperz bera bezain kritikari zorrotz batekin, zeren bere kritika laburrean (*Greek Thinkers*. V. lib., II, 10; alemaniar argitalpena, II. lib., 378/379. or.), ez baitu aipatzen arrazoibide horren ahulezia; areago oraindik, hauxe esaten du lehenengo bi liburuak komentatzen dituenean (V, II, 5; 368. or.): «argitasun, zehaztasun eta zientifikotasunezko miraria dei daitekeen azalpen bat dator ondoren (...)» eta Platonen solaskideek, Glaukonek eta Adeimantok, «beren suhartasunak beroturik (...) axaleko irtenbide oro baztertzen eta saihesten dutela» gehitzen du.

Testuko hurrengo paragrafoan neurrizkotasunari buruz egiten ditudan oharpenei dagokienez, ikus Davies eta Vaughanen «Analysis»-etik hartutako ondoko pasarte hau (ikus *Errepublikaren* Golden Treasure-ren argitalpena, XVIII. or.; letra etzana nirea da): «Neurrizkotasunaren muina eutsitasuna da. Neurrizkotasun politikoaren muina *gubernari-gorputzak gobernatuen aldetik leialtasuna eta obedientzia izateko eskubidea duela* onartzean datza». Hori frogatzen du garbia izan daiteke Platonen neurrizkotasunaz duen

ideia (bestelako terminologia batez adierazita bada ere) haren jarraitzaileek partekatzen dutelako nire interpretazioa zuzena dela. Esan nezake, orobat, «neurrizkotasuna», hau da, bakoitza dagoen lekuan pozik egotea, hiru klaseek partekatzen duten bertute bat dela, langileek partekatu dezaketen bertute bakarra bada ere. Horrela, bada, langileek edo dirua irabazten dutenek lor dezaketen bertute bakarra neurrizkotasuna da; laguntzaileek neurrizkotasuna eta kemena lor ditzakete, eta zaintzaileek, neurrizkotasuna, kemena eta jakituria.

Hurrengo paragrafoan aipatzen den «sarrera luzea» ere *Errepublikatik* hartua da, 43b eta hur.

- 26 «Kolektibismo» terminoari dagokionez, komentario bat egin liteke hemen. H. G. Wellsek «kolektibismo» deitzen duenak zer ikusirik ez du hemen izen horren bidez esan nahi dugunarekin. Wells indibidualista da (nik hitz horri ematen diodan zentzuan), bere *Rights of Man* eta *Common Sense of War and Peace* lanek argi eta garbi erakusten duten bezala, indibidualismo igualitario baten eskakizunen guztiz adierazpen onargarriak ematen baititu. Baina arrazoi handiz sinesten du instituzio publikoen planifikazio arrazional bat egin daitekeela ere, instituzio horiek gizabanakoen askatasunerako eta ongizaterako lagungarri izan daitezen. Horri deitzen dio «kolektibismo»; hark kolektibismo deitzen duena adierazteko bestelako adierazpenen bat erabiliko nuke nik: «instituzioen askatasunerako planifikazio arrazionala»-edo. Baliteke adierazpen luze eta trakets samarra izatea, baina «kolektibismo» terminoa antiigualitarismoaren zentzuan interpretatzea eragozten du, liburu honetan ez ezik, beste askotan ere maiz interpretatu ohi den bezala.
- 27 *Legeak*, 903c; ikus 5. kapituluko 35. oharrari dagokion testua. Testuan aipatzen den «sarrera» («baina [...] aholku-hitz batzuk behar ditu liluragarri gerta dakion» eta abar) *Legeetatik* hartua da, 903b.
- 28 Pasarte-sail bat dago *Errepublikan* eta *Legeetan*, Platonek egoismo kolektibo neurrigabearen kontra ohartarazten duena; ikus, esate baterako, *Errepublika*, 519e eta kapitulu honetako 41. oharrean aipatzen diren pasarteak.
- Hainbeste bider aipatzen den kolektibismoaren eta altruismoaren arteko berdintasunari dagokionez, errepika nezake Sherringtonen galdera zentzuz betea, honela galdetzen baitu bere *Man On His Nature* lanean (388. or): «arrain-sardak eta artaldeak ba al dute altruismorik?».
- 29 Dickensek Parlamentuari zion arrazoi gabeko mespretxuari dagokionez, ikus 7. kapituluko 23. oharra ere.
- 30 Aristoteles, *Politika*, III, 12, I (1282b); ikus kapitulu honetako 9. eta 20. oharrei dagokien testua. (Ikus Aristotelesek *Politika*, III, 9, 3 1280a-n egiten duen oharpena, justizia pertsonen eta gauzei ere badagokielakoa. Alderatu paragrafo honetan beronetan aurrerago dakargun Periklesen aiuparekin; ikus kapitulu honetako 16. oharrari eta 10. kapituluko 31. oharrari dagokien testua.

- 31 Oharpen hau 5. kapituluko 35. oharrari dagokion testuan aipatzen den pasarte batetik (*Errepublika*, 519e eta hur.) hartua da.
- 32 Paragrafo honetan (1) eta hurrengoan (2) jasotzen diren *Legeetako* pasarte garrantzitsuak hauek dira:
- (1) *Legeak*, 739c eta hur. Platon *Errepublikaz* ari da hemen, *Errepublikako* 462a eta hur., 424a eta 449e pasarteez, bereziki. (Kolektibismoaz eta holismoaz diharduten pasarteen zerrenda bat 5. kapituluko 35. oharrean aurki daiteke. Platonen komunismoari dagokionez, ikus 5. kapituluko 29 (2) oharra eta han aipatzen diren beste leku batzuk). Hemen aipatzen den pasarte pitagorikoen «adiskideek elkarrena dute daukaten guztia» esakuneaz hasten da, Platonengan ohikoa den bezala. Ikus 36. oharra eta testua; ikus, orobat, 34. oharrean aipatzen diren «taldeko otorduak».
- (2) *Legeak*, 942a eta hur.; ikus hurrengo oharra. Gomperzek anti-individualistatzat aipatzen ditu bi pasarte hauek (*op. cit.*, II. lib., 406). Ikus, halaber, *Legeak*, 807d/e.
- 33 Ikus 4. kapituluko 42. oharra eta testua. Paragrafo honetan aurrerago datorren aipamena *Legeak*, 942a eta hurrengotik hartua da (ikus aurreko oharra).
- Ez dugu ahaztu behar *Legeetan* (eta berdin *Errepublikan* ere) prestakuntza militarra nahitaezkoa dela armak erabiltzeko baimena duten guztientzat, hiritar guztientzat, alegia, eskubide zibilak dituzten guztientzat (ikus *Legeak*, 753b). Gainerako guztiak «banausikoak» dira, esklaboak ez badira (ikus *Legeak*, 741e eta 743d eta 11. kapituluko 4. oharra).
- Gauza bitxia da nola Barkerrek, militarismoaren aurkakoa izanik, Platon bere iritziz berekoa zela uste duen (*Greek Political Theory*, 298-301). Egia da Platonek ez duela goraipatzen gerra, eta gerraren kontra ere hitz egin zuela. Baina militarista asko dago bakeaz hitz egin eta gerra egin dutenak; eta Platonen estatuan kasta militarrek agintzen du, gudari ohi jakintsuek, alegia. Oharpen honek *Legeetarako* (ikus 753b) bezalaxe balio du *Errepublikarako* ere.
- 34 Janariei buruzko legeria guztiz zorrotz batek –«taldeko otorduak» batez ere– eta baita edateko ohiturei buruzkoak ere, paper handia du Platonengan; ikus, esate baterako, *Errepublika*, 416e, 458c, 547d/e; *Legeak*, 625e, 633a (non nahitaezko taldeko otorduak gerrarako ezarri direla esaten baita), 762b, 780-783, 806c eta hur., 839c, 842b. Platonek denbora guztian azpimarratzen du taldeko otorduen garrantzia, Kretako eta Espartako ohituren arabera. Interesgarria da, orobat, Platonen osaba Kritiasek gai hauetan jartzen zuen interesa. (Ikus Diels<sup>2</sup>, *Critias*, 33. zat.).
- Aipu honen bukaeran «piztia basatien» anarkiaren aipamenari dagokionez, ikus *Errepublika*, 563c ere.
- 35 Ikus E. B. Englanden *Legeak*-en argitalpena, I. lib., 514. or., 739b8 eta hurrengoan oharra. Barkerren aipuak *op. cit.*, 149. eta 148. orrietatik hartuak dira. Platoniko gehienek idatzietan horrelako ezin konta ahala pasarte aurki

daitezke. Ikus, hala ere, Sherringtonen oharpena (ikus kapitulu honetako 28. oharra): nekez izan daitekeela zuzena sarda bat edo abere talde bat altruismoak inspiratzen duenik esatea. Talde-instintua eta egoismo tribala eta instintu horietara jotzea ez dira nahastu behar eskuzabaltasunarekin.

- 36 Ikus *Errepublika*, 424a, 449c; *Fedro*, 279c; *Legeak*, 730c; ikus 32 (1) oharra. (Ikus, baita ere, *Lisistrata*, 207c, eta Euripides, *Orestes*, 725). Printzipio honek kristautasunaren hasierako garaietako komunismoarekin eta komunismo marxistarekin izan lezakeen loturari dagokionez, ikus 5. kapituluko 29 (2) oharra.

*Gorgiasen* datorren justiziaren eta injustiziaren teoria indibidualistari dagokionez, ikus, adibidez, *Gorgiasen* bertan ematen diren adibideak, 468b eta hur., 508d/e. Pasarte horietan Sokratesen eragina nabari da oraindik, seguru asko (ikus 10. kapituluko 56. oharra). Sokratesen indibidualismoa bere gizon onaren buruaskitasunaren doktrina famatuan agertzen da ondoenik; doktrina hori *Errepublikan* aipatzen du Platonek (387d/e), nahiz eta erabat ezeztatzen duen *Errepublikako* tesi nagusietako bat, buruaski estatua baizik izan ezin daitekeelakoa. (Ikus 5. kapituluko 25. oharra hari eta ondorengo oharrei dagokien testua).

- 37 *Errepublika*, 368b/c.

- 38 Ikus, batez ere, *Errepublika*, 344a eta hur.

- 39 Ikus *Legeak*, 923b.

- 40 *Errepublika*, 434a-c. (Ikus 6. oharriari dagokion testua eta kapitulu honetako 23. oharra, eta 4. kapituluko 27 (3) eta 31. oharra).

- 41 *Errepublika*, 466b/c. Ikus, halaber, *Legeak*, 715b/c, eta klase-pribilegioen erabilera antiholistikoaren kontrako beste hainbat pasarte. Ikus kapitulu honetako 28. oharra eta 7. kapituluko 25 (4) oharra ere.

- 42 Hemen aipatzen den arazoa «*askatasunaren paradoxarena*» da; ikus 7. kapituluko 4. oharra. Hezkuntza estatuak kontrolatu beharrari dagokionez, ikus 7. kapituluko 13. oharra.

- 43 Ikus Aristoteles, *Politika*, III, 9, 6 eta hur. (1280a). Ikus Burke, *French Revolution* (Frantses Iraultza) (1815eko argitalpena; V. lib., 184; pasarte hau ongi jasota dago Jowett-ek Aristotelesen pasarteari egindako oharretan; ikus hark prestatutako Aristotelesen *Politikaren* argitalpena, II. lib., 126).

Paragrafoan aurrerago datorren Aristotelesen aipua, *op. cit.*, III, 9, 8 (1280b)-tik hartua da.

Fieldek, esate baterako, antzeko kritika egiten du (bere *Plato and His Contemporaries* lanean, 117): «Kontua ez da hiriak eta haren legeek bertako hiritarren izaera moralean inolako hezkuntza-eraginik ba ote zuten». Greenek argi eta garbi frogatu du, nolanahi ere (bere *Lectures on Political Obligation-en*) estatuak ezin duela legeen bidez morala betetzera behartu. Ados egongo litzateke, zalantzarik gabe, beste formula harekin: «Politika moralizatu nahi

dugu, eta ez morala politizatu». (Ikus paragrafoaren bukaera, testuan). Greenen iritzi hori Spinozak aurrez iragarria zuen (*Trat. Teol. Pol.*, 20. kap.): «Gauza guztiak legez arautu nahi dituenak bizioa areago bultzatuko du, seguru asko, iraungi baino».

- 44 Bake zibilaren eta nazioartekoaren analogia, eta kriminaltasun arruntaren eta nazioartekoaren analogia funtsezkoak iruditzen zaizkit, nazioarteko kriminaltasuna kontrolatzeko edozein ahalegin egin ahal izateko. Analogia honi eta honen mugei dagokionez, eta honelako problemen eremuan metodo historizistak duen pobrezia-iragokionez, ikus 9. kapituluko 7. oharra.

\* Nazioarteko bakea sendotzeko metodo arrazionalak amets utopikoa direla uste dutenen artean aipatzekoa da H. J. Morgenthau (ikus haren liburua, *Scientific Man Versus Power Politics*, ingeles argitalpena, 1947). Idazle honen jarrera laburtzeko, historizista kamustu batena dela esatea aski litzateke. Konturatzen da iragarpenak ezinezkoak direla historian; baina (marxistek bezala, adibidez) *arrazoiaren* aplikagarritasunaren alorra *aurrez asmatzeko* ahalmenaren alorrera mugatzen dela onartzen duen arren, gertaera historikoen iragargarritasunean oinarrituta nazioarteko arazoaren eremuan arrazoa aplikatu ezinezkoa dela ateratzen du ondorioz.

Ondorio hori, ordea, ezin da zuzen atera, zeren zientziatzko iragarpena eta iragarpena iragarpen historikoaren zentzuan ez baitira gauza bera. (Natura-zientzietan inoiz ez da egiten, eguzki-sistemaren teoriaren salbuespen ia bakarrarekin, iragarpen historikoaren antza duen ezer ere). Gizarte-zientzien egitekoa ez da bilakaeraren «noranzkoak» edo «joerak» iragartzeara, natura-zientzien eginkizuna ere ez den bezalaxe. «'Lege sozialak' deitu ohi direnek egin dezaketen hoberena 'lege naturalak' deitu ohi direnek egin dezaketen gauza berbera da, *joera* batzuk adieraztea (...). *Joera* jakin bat gauzatu dadin zer baldintza gertatu behar duten eta zerk lagundu dezakeen, ez natura-zientziek ez gizarte-zientziek esan dezakete aurrez. Eta ez dira gauza, ezta ere, baldintza batzuk betez gero, joera jakin bat gauzatzeko probabilitate-maila handi bat dagoela iragartzeko baizik», idazten du Morgenthauk, 120. eta hur. or. (letra etzana nirea da). Baina natura-zientziak ez dira ahalegintzen joerak aurreikusten, eta historizistek baizik ez dute sinesten natura-zientzien eta gizarte-zientzien helburua hori denik. Horregatik, bada, helburu horiek ezin betezkoak direla oharatzeko historizistari baizik ez dio eragingo kamusadarik. «Politika-zientzialari askok diote, hala ere (...) zinez (...) gertaera sozialak iragar daitezkeela ziurtasun-maila on batez. Izatez, ordea (...) liluren (...) biktimak dira», idazten du Morgenthauk. Ados nago; baina historizismoa arbuizatzea dela baizik ez du erakusten horrek. Nolanahi ere, politikan historizismoa arbuizatzeak arrazionalismoa arbuizatzea esan nahi duela uste izateak oinarri-oinarrian historizista den aurreiritzi bat erakusten du, politika arrazionalista ororen oinarria iragarpen historikoa delako aurreiritzia, hain zuzen. (1. kapituluaren hasieran aipatu dut irizpide hori, historizismoaren ezaugarritzko irizpide gisa).

Morgenthauk barregarritzat jotzen ditu boterea arrazoiaren mende lotzeko eta gerrak ezeztatzeko ahalegin guztiak, gizartearen esentziagatik beragatik hari aplikatu ezin zaion arrazionalismo- eta zientifikotasun-uste batetik sortutakotzat baitauzka. Baina bistan dago gauza gehiegi frogatzen duela. Gizarte askotan ezarri izan da bake zibila, Morgenthauaren teoriaren arabera, gizakiak berez duen botere-irrikak horrelakorik egiten utzi behar ez zukeen arren. Morgenthauk onartzen du hori, jakina, baina ez da ohartzen horrek suntsitu egiten duela bere adierazpen erromantikoen oinarri teorikoa.\*

45 Aipua Aristotelesen *Politikak* hartua da, III, 9, 8 (1280).

(1) Testuan «gainera» diot, zeren testuetan aipatzen diren pasarteak, hau da, *Politika*, III, 9, 6, eta III, 9, 12, Likofronteren ideien adierazgarri ere izan baitaitezke, nire iritzian. Hona hori uste izateko ditudan arrazoiak: III, 9, 6-tik hasi eta III, 9, 12-raino, hemen protekzionismo deitu dudan doktrinaren kritika egiten dihardu Aristotelesek. Testuan aipatzen den III, 9, 8 pasartearen, Likofronteri egotzen dio zuzenean doktrina horren formulazio labur eta guztiz garbi bat. Aristotelesek Likofrontez egiten dituen beste aipamen batzuen arabera (ikus (2) ohar honetan), badirudi, Likofronteren adina kontuan hartuta, hura izatea protekzionismoaren doktrina formulatu zuen lehenengoa ez bada, lehenengoetakoa bai behintzat. Zentzuzkoa dirudi, beraz, uste izatea (batere gauza segurua ez den arren) protekzionismoaren kontrako kritika guztia, hau da, III, 9, 6-tik hasi eta III, 9, 12-rainokoa, Likofronteren kontrakoa izatea zuzenean, eta protekzionismoaren formulazioak, bat baino gehiago izan arren denak antzekoak direnak, harenak izatea guztiak. (Aipatzekoa da, orobat, protekzionismoa «ikuspegi guztiz zabaldua» dela esaten duela Platonek *Errepublikako* 358c pasartearen).

Aristotelesen eragozpen guztiak protekzionismoaren teoria estatuaren tokian tokiko eta barneko batasuna esplikatzeko gauza ez dela frogatzeko ahaleginak eraginak dira. Ez du kontuan hartzen, Aristotelesek dioenez (III, 9, 6), bizimodu on bat ziurtatzeko dagoela estatua, baina ez esklaboek ez abereek ez dutela parte hartzen bizimodu on horretan (hau da, lurjabe bertutetsuari bizimodu eroso bat ziurtatzeko dagoela, zeren dirua irabazten duen guztia, bere lanbide «banausiko» horrexegatik, baztertua geratzen baita hiritartasunetik). Eta «egiazko» estatuaren *tribu-batasuna* ere ahaztu egiten du; estatua, izan ere (III, 9, 12), «familiako ongizate-komunitate bat da, eta *familia multzo bat*, leku berean bizi diren eta *beren artean ezkontzen diren* jendez osatua (...) erabat bere kabuz bizi ahal izateko».

(2) Likofronteren igualitarismoari dagokionez, ikus 5. kapituluko 13. oharra. Jowett-ek «erretoriko iluntzat» dauka Likofronte (bere *Aristotle's Politics*-en, II, 26); baina badirudi Aristotelesek oso bestelako iritzia izan zuela, zeren iritsi zaizkigun idatzietan sei bider aipatzen baitu, gutxienez. (*Pol.*, *Erret.*, *Zat.*, *Metaf.*, *Fis.*, *Sof.*, *El.*).

Ez dirudi Likofronte, Gorgiasen eskolan kide izan zuen Alkidamas baino askoz ere gazteagoa zenik, haren igualitarismoa ez baitzatekeen hain

ohargarria izango, Altzidamasen eskolaren buru gisa Gorgiasen ondorengo egin ondoren ezagutu izan balitz. Likofronteren epistemologiazko interesak (Aristotelesek bere *Metafisika*, 1045b9-an eta *Fisika*, 185b27-an aipatzen ditu) oso kontuan hartzekoak dira, zeren nahiko gertagarri bihurtzen baitute lehenago, hau da, Gorgias ia erabat erretorikara mugatu baino lehenago, Gorgiasen ikasle izana. Bistan dago Likofronteri buruzko edozein iritzi oso hipotetikoa izango dela nahitaez, hari buruz dugun informazioaren urritasuna kontuan hartuta.

46 Barker, *Greek Political Theory*, I, 160. or. Humek hitzarmenaren teoriaren bertsio historikoari egiten dion kritikari dagokionez, ikus 4. kapituluko 43. oharra. Barkerrek aurrerago egiten duen baiespenari dagokionez (161. or.) –Platonen justizia, hitzarmenaren teoriari kontrajarririk, ez dela arimaz «kanpoko gauza bat», barnekoa baizik–, justizia lortzeko Platonek aholkatzen dituen zigor zorrotzak gogoratuko nizkioke irakurleari; zeren Platonek «*konbentzimendua eta indarra*», biak erabiltzeko aholkatzen baitu beti (ikus 8. kapituluko 5., 10. eta 18. oharra). Beste alde batetik, estatu demokratiko moderno batzuek frogatua dute izan daitekeela liberala eta barkabera, aldi berean kriminalitatea hazi gabe.

Barkerrek (nik bezala) Likofronte hitzarmenaren teoriaren sortzailetzat daukalako nire oharpenari dagokionez, ikus Barker, *op. cit.*, 63. or.: «Protagorasek ez zion aurrea hartu Likofronte sofistari hitzarmenaren teoria sortzen». (Alderatu honekin 5. kapituluko 27. oharra eta testua).

47 Ikus *Gorgias*, 483b eta hur.

48 Ikus *Gorgias*, 488e-489b; ikus 527b ere.

Sokratesek Kaliklesi erantzuten dion moduagatik, baliteke Sokrates historikoak (ikus 10. kapituluko 56. oharra) era honetan arrazoituz gezurtatu izana Pindaroren gisako naturalismo biologikoaren aldeko argudioak: naturala baldin bada indartsuenak agintzea, naturala da, orduan, berdintasunak agintzea, zeren jendearen gehiengoak (gobernatzen duenez, indarra duela erakusten duenak) berdintasuna eskatzen baitu. Beste era batera esanda, baliteke naturalismoaren eskakizunaren hutsaltasuna eta anbiguitasuna erakutsi izana. Eta haren arrakastak eman ziezaiokeen Platoni naturalismoaren bere bertsio bat eskaintzeko ideia.

Ez dut esan nahi, inola ere, Sokratesen «berdintasun geometrikoari» buruzko azkeneko oharpen hori (508a) antiigualitario gisa interpretatu behar denik nahitaez, hau da, ez dut ikusten zergatik izan behar duen *Legeetako* 744b eta hur. eta 757a-e-ko «heineko berdintasun» bera (ikus kapitulu honetako 9. eta 20 (1) oharra). Horixe da Adamek *Errepublikan*, 558c15-en bigarren oharrean iradokitzen duena. Baina baliteke iradokizun horretan zerbait izatea; zeren badirudi *Gorgias*, 508a-ko berdintasun «geometrikoa» pitagorikoen problemen aipamen bat egiten dela (ikus 10. kapituluko 56 (6) oharra; ikus ohar horretan *Kratilori* buruz egiten diren oharpenak ere), eta baliteke «proportzio geometrikoen» aipamen bat izatea.



49 *Errepublika*, 358e. Glaukonek 358c-an ukatzen du egilea bera denik. Pasarte hau irakurtzean, «natura versus konbentzioa» gaiak erraz erakartzen du irakurlearen arreta, zeren paper nagusia baitu pasarte horretan, eta baita *Gorgiasen* agertzen den Kaliklesen mintzaldian ere. Nolanahi ere, Platonek *Errepublikan* duen interes nagusia ez da konbentzionalismoa gezurtatzea, protekzionismo arrazionala berekoitzat salatzea baizik. (Platonen etsai nagusia hitzarmenaren teoria konbentzionalista ez zela, aise ikusten da 5. kapituluko 27-28. oharretatik eta testutik).

50 Platonek *Errepublikan* egiten duen protekzionismoaren aurkezpena *Gorgiasen* egiten duenarekin alderatzen baldin badugu, izatez teoria berbera dela ikusiko dugu, baina *Errepublikan* askoz ere gutxiago azpimarratzen da *berdintasuna*. Baina hala ere aipatzen da berdintasuna, gain-gainetik besterik ez bada ere, *Errepublika*, 359c-an adibidez: «Natura (...) desitxuratu eta berdintasuna errespetatzera behartzen du indarrez lege konbentzionalak». Oharpen honek Klaliklesen mintzaldiaren antzekoagoa bihurtzen du oraindik. (Ikus *Gorgias*, 483c/d batez ere). Baina *Gorgiasen* ez bezala, Platonek berehala baztertzen du hemen berdintasuna (edo, hobeto esanda, gai hori ez du ukitu ere egiten) eta ez da gehiago hartara itzultzen; horrek are argiago uzten du ahaleginak eta gehiago egiten zituela problema hori saihesteko. Horren ordez, protekzionismoaren iturburu bakartzat aurkeztzen duen norberekoikeria zinikoa deskribatzen gozatzen du. (Platonek igualitarismoari buruz gordetzen duen isiltasunari dagokionez, ikus, batez ere, kapitulu honetako 14. oharra eta testua). A. E. Taylorrek, bere *Plato: The Man and His Work* lanean (1926), 268. or., dio Kalikles «naturatik» abiatzen dela, eta Glaukon, alderantziz, «konbentziotik» abiatzen dela.

51 Ikus *Errepublika*, 359a; testuan aurrerago egiten ditudan gainerako aipamenak 359b, 360d eta hurrengoak dira; ikus 358c ere. «Azpimarratu nahiari» dagokionez, ikus 359a-362c eta 367e-rainoko garapena. Protekzionismoaren joera nihilisten deskribapenak bederatzi orrialde betetzen ditu *Errepublikaren* Everymanen argitalpenean; horixe nahikoa da Platonek zenbateko garrantzia ematen dion sumatzeko. (*Legeetan* bada pasarte paralelo bat, 890a eta hur.).

52 Glaukonek bere aurkezpena bukatu duenean, Adeimantok hartzen du haren lekua (Sokratesi utilitarismoa kritika dezan oso erronka interesgarri eta egiaz egoki bat eginez); Sokratesek, hala ere, Glaukonen aurkezpena bikaina iruditu zaiola esaten du hura hasi baino lehen (362d). Adeimantoren mintzaldia Glaukonenaren zuzenketa bat da, eta berriro errepikatzen du hemen protekzionismoa deitzen duguna Trasimakoren nihilismotik datorrelakoa (ikus, batez ere, 367a eta hur.). Adeimantoren ondoren, Sokratesek berak hitz egiten du, Glaukonen eta Adeimantoren miresmenez beterik, justizian sineste irmoa dutelako, *injustiziaren defentsa hain ederki* egin duten arren, «nork berea egiteko» aukera duen bitartean bidegabekeriak egitea ona delako teoria defenditu duten arren, alegia. Glaukonen eta Adeimantoren argudioen

bikaintasuna azpimarratzean, arrazoibide horiek eztabaidatzen ari diren ideien aurkezpen egoki bat direla esan nahi du «Sokratesek» (Platonek, alegia); eta azkenean bere teoria aurkezten du, ez Glaukonen aurkezpenak zuzenketaren bat behar duela erakusteko, berak azpimarratzen duen bezala, protekzionisten iritzien kontra, justizia ona dela, eta injustizia txarra dela frogatzeko baizik. (Ez da ahaztu behar –ikus kapitulu honetako 49. oharra– Platonen eraso ez doala hitzarmenaren teoriaren kontra, protekzionismoaren kontra bakar-bakarrik baizik; Platonek berak, izan ere, berehalaxe onartuko du hitzarmenaren teoria (*Errepublika*, 369b-c; ikus 5. kapituluko 29. oharri dagokion testua), partez behintzat; «jendea elkarrekin, era horretan beren interesak hobeto lortuko dituelako, kokatzen delako» teoria ere barne).

Aipatu beharra dago kapitulu honetako 37. oharri dagokion testuan aipatzen den «Sokratesen» oharpen ikaragarriaz bukatzen dela pasarte hau. Platonek protekzionismoaren kontra norberekoikeria modu inmoral eta fedegabe baten gisa aurkeztuz borrokatzen duela erakusten du honek.

Azkenik, Platonek erabiltzen duen prozedurari buruz iritzi bat izateko, ez dugu ahaztu behar Platoni asko gustatzen zaiola erretorikaren kontra eta sofisten kontra argudiatzea; bera izan zen, hain zuzen, «sofisten» kontrako erasoen bitartez gaur egun hitz horrek dituen asoziazio gaiztoak sortu zituen. Horregatik uste dut arrazoi guztia dugula Platon gaitzesteko, arrazoiak erabili ordez, erretorika eta sofisten baliabideak erabiltzen dituelako berak ere. (Ikus 8. kapituluko 10. oharra ere).

- 53 Adam eta Barker har ditzakegu hemen aipatzen ditugun platonikoen adierazgarrienekotzat. Adamek Glaukoni buruz dio (358e eta hurrengoan oharra) Trasimakoren teoria berpizten duela, eta Trasimakori buruz dio (373a eta hurrengoan oharra) «geroago Glaukonek berriro aurkezten duen (358e eta hurrengoetan) teoria bera dela» harena. Barkerrek hemen protekzionismoa deitzen dugun eta berak «pragmatismo» deitzen duen teoriari dio (*op. cit.*, 159. or.) «Trasimakoren espirituaren araberakoa dela».

- 54 Karneades eszeptiko handiak Platonen aurkezpene sinesten zuela argi ikusten da Zizeronen bitartez (*De Republica*, III, 8, 13, 23), zeren Glaukonen bertsioa, ia aldaketa bat bera ere gabe, Karneadesek onartutako teoria gisa aurkezten baitu. (Ikus 10. kapituluko 65. eta 66. oharrak eta 56. oharra ere).

Zentzu honetan, adierazi nahi nuke asko lasaitzen dela bat antihumanitarioek betiere gure sentimendu humanitarioez baliatu behar izan dutelako; eta baita askotan beren egiazkotasunaz konbentzitu izan gaituztelako ere. Seinale baita badakitela sentimendu horiek oso erroturik daudela gutako askorengan, eta «jendeketa» mespretxatu hura onegia dela, xaloegia eta tolesgabeegia dela, txarregia izan ordez; beraiek, berriz, beti daude prest, gehienetan eskrupulu askorik izaten ez duten beren «onenek» esan diezaieten, «beren sabelak abereek bezala bete» beste ametsik ez duten merezimendurik gabeko jendaila berekoi materialista baizik ez direla.

## 7. KAPITULUKO OHARRAK

Kapitulu honen lema *Legeak*, 690b-tik hartua da. (Ikus 5. kapituluko 28. oharra).

- 1 Ikus 6. kapituluko 2-3. oharrei dagokien testua.
- 2 J. S. Millek ere antzeko ideiak adierazi izan ditu; honela dio, esate baterako, bere *Logic*-en (lehen argit., 557. or. eta hur.): «Gobernarien egikerak, inondik ere, beren interes egoistek erabat erabakiak ez badira ere, neurri konstituzionalak hartu beharra dago interes horien kontrako segurtasun gisa». Antzera idatzi zuen bere *Emakumeen mendekotasuna* (Everymanen argitalpeneko 251. or.; letra etzana nirea da): «Nork jartzen du zаланtzan ontasun handia, zorion handia eta maitasun handia egon litezkeela gizon on baten gobernu absolutuaren pean? Baina *legeak eta instituzioak gizon onentzat barik txarrentzat egin behar dira*». Letra etzanean dagoen esaldi-zatiarekin ados nagoen arren, ez zait iruditzen esaldiaren lehenengo zatian datorren amore ematea beharrezkoa denik. (Ikus, batez ere, kapitulu honetako 25 (3) oharra). Horrelakoxe beste amore emate bat bere *Representative Government* liburuan (1861; ikus, batez ere, 49. or.); Millek errege-filosofoaren ideal platonikoa kritikatzan du, zeren, *batez ere haren gobernuak borondate onekoa izan behar badu*, hiritar arruntak beren nahiari eta politika bat juzgatzeko gaitasunari uko egitea esan nahi baitu.

Azpmarratzekoa da, beharbada, J. S. Millen onespen hori James Millen *Essay on Government* lanaren eta haren kontrako «Macaulay-ren kritika famatuaren» arteko gatazka konpontzeko asmoz egindako ahalegin bat zela (J. S. Millek deitzen duen bezala; ikus haren *Autobiography*, V. kap., One Stage Onward, 1. arg., 1873, 157-161. or.; Macaulayren kritikak Edinburgh Review-n argitaratu ziren lehenengo aldiz, 1829ko martxoa, 1829ko ekaina, 1829ko urria). Eztabaida honek berebiziko papera jokatu zuen J. S. Millen bilakaeran; irtenbide bat bilatzeko ahaleginak erabaki zuen, egiaz, haren *Logic*-en azken helburua eta izaera zein izango zen («geroago Zientzia Moralaren Logikari buruz argitaratu nuenaren oinarria diren kapituluak») bere autobiografian esan zuen bezala.

Hona J. S. Millek bere aitaren eta Macaulayren arteko eztabaidarako proposatzen duen irtenbidea. Millek dio bere aitak arrazoia zuela politika dedukziozko zientzia bat zela sinestean, baina oker zegoela «dedukzio mota (...) geometria soil a zela» uste izatean; Macaulayk, berriz, arrazoi zuela politika esperimentalagoa zela uste izatean, baina oker «kimikako metodo esperimental soil a» bezalakoxea zela uste izatean. J. S. Millek dienez, (*Autobiography*, 159. or. eta hur.) zera da irtenbide zuzena: politikaren metodo egokia dinamikaren dedukziozko metodoa da; Millen iritzian, efektuen batura da, «Indarren Osaeraren printzipioan» ageri den bezala, metodo horren ezaugarri bereziena. (Edozeinetara ere, J. S. Millen ideia honek 1937a arte iraun zuela garbi erakusten da nire *The Poverty of Historicism* lanean, 63. or.). Ez zait iruditzen analisi honetan mami askorik dagoenik (eta dinamikaren eta

kimikaren interpretazio oker batean oinarritzen da, besteren artean). Baina dagoentxoak defenditzeko modukoa dirudi, behintzat.

James Millek, bere aurretik eta ondoren beste askok bezala, «gobernuaren zientzia gizonaren naturaren printzipioetatik deduzitu» nahi izan zuen, Macaulayk esaten zuenez (bere lehenengo artikularen bukaera aldera), eta Macaulayk arrazoia zuen, nik uste, ahalegin hori «guztiz ezinezkoa» zela zioenean. Macaulayren metodoa puskaz enpirikoagoa dela ere esan liteke agian, J. Millen teoria dogmatikoak gezurtatzeko gertaera historikoak erabiltzen zituen. Baina hark erabili zuen metodoak zerikusirik ez du kimikarenarekin, edo J. S. Millen ustez kimikaren metodoa zenarekin (eta ezta Baconen indukziozko metodoarekin, J. S. Millen silogismoak haserreturik Macaulayk hainbeste goraipatu zuenarekin ere). Logikaren bidez garrantzizko gai bat bera ere frogatu ezin zitekeen alor batean, baliorik ez zuten demostrazio logikoak arbuiazeaz eta teoriak eta gerta zitezkeen egoerak bestelako teoria batzuen edo posibilitate batzuen eta historian egiaz izandako gertaeren argitan aztertzeaz baliatzen zen metodo bat baizik ez zen. Eztabaidatzen zen gai nagusietako bat J. Millek frogatu zuela uste zuen puntu bat zen: monarkiak edo aristokraziak izumenezko aginpide bat sortu behar zuela nahitaez; ez zen zaila puntu hori adibideak emanez gezurtatzea. Ohar honen hasieran aipatu diren J. S. Millen pasarteek argi erakusten dute gezurtapen horren eragina. Macaulayk beti azpimarratu duen Millen frogak arbuia baizik ez zuela egin nahi, eta ez zuela iritzirik eman nahi hark aldarrikatutako ondorioak egia ala gezurra ziren. Horrek aski izan beharko luke garbi gera dadin ez zuela praktikatu berak hainbeste goraipatzen duen indukziozko metodoa.

- 3 Ikus, esate baterako, E. Meyerren oharpena (*Gesch. d. Altertums*, V, 4. or.), «boterea, bere egiazko izatez, ezin zatituzkoa dela» dioena.
- 4 Ikus *Errepublika*, 562b-565e. Testuan, 562c pasarteari buruz ari naiz batez ere: «(Askatasun) gehiegia ez al ditu eramaten, bada, gizonak tirania bat irrikatzen hasten diren egoera batera?». Ikus 563d/e ere: «Eta azkenean, oso ongi dakizun bezala, ez diete inolako jaramonik egiten legee, idatziak izan ala ez, zeren ez baitute inolako despotarik eduki nahi beren gainean. Eta horixe izaten da, orduan, tirania sortzen den jatorria». (Pasarte honen hasierari dagokionez, ikus 4. kapituluko 19. oharra).

Hona Platonek *askatasunaren eta demokraziaren paradoxei* buruz dakartzan beste oharpen batzuk: *Errepublika*, 564a: «Horrela bada, gerta daiteke askatasun gehiegia esklabotasun sobera bilakatzea, bai norbanakoari bai estatuari dagokienez (...). Zentzuzkoa da, beraz, uste izatea tirania demokraziaren bidez baizik ez dela iristen aginpidera. Nire ustean askatasunezko gehiegikeriarik handienetik dator esklabotasun-formarik gogorren eta basatienera ere». Ikus *Errepublika*, 565c/d ere: «Eta ez al du, bada, ohitura herriko jendeak gizon bat beren aitzindari edo alderdiaren buruzagi egin, eta gero haren egoera jaso eta handi egiteko?

—Badu horretarako ohitura, bai. —Garbi dago, hortaz, non ere sortzen den tirania, alderdi demokratikoaren buruzagitza izan dela haren jatorria».

*Askatasunaren paradoxa* deituak dio askatasunak, askatasuna inolako mugapen-kontrolik ez izatearen zentzuan hartuta, ikaragarritzko hertsatzea ekarriko duela nahitaez, ahaltsuei askatasuna ematen dienez ahulak esklabo bihurtzeko. Ideia horixe bera, forma desberdin samarrean, eta oso joera desberdin batez, argi eta garbi adierazi du Platonek.

*Tolerantziaren paradoxa*, aldiz, ez da horren ongi ezagutzen: Mugagabeko tolerantziak tolerantzia hori desagertzera eraman behar du nahitaez. Mugagabeko tolerantzia tolerantziarik ez dutenengana ere zabaltzen bada, gizarte tolerantea intoleranteen erasoetatik defenditzeko prestatuta ez bagaude, toleranteak suntsitu egingo dituzte intoleranteek, eta tolerantzia ere bai, haiekin batera. Planteamendu honekin ez dut esan nahi, esate baterako, filosofia intoleranteen adierazpen guztiak eragotzi behar direnik; argudio arrazionalen kontra egin diezaiekegun eta iritzi publikoaren bitartez kontrolpean eduki ditzakegun bitartean, iritzi horien zapalkuntza gauza desagokoa izango da, inondik ere. Baina debekatzeko *eskubidea* erreklamatu behar dugu, indarrez, hala behar izanez gero; zeren gerta baitaiteke ideia horiek ez egotea prest argudio arrazionalen eremuan eztabaidatzeko, arrazoibide guztiak kondenatuz hasteko baino; debekatu diezaiekete, esate baterako, beren jarraitzaileei argudio arrazionalak entzutea, engainagarriak direlakoan, eta arrazoibideei ukabilez edo pistolaz erantzuten irakatsi. Tolerantziaren izenean intoleranteak ez tolerantzeko eskubidea eskatu beharko dugu, beraz. Intolerantzia predikatzen duen mugimendu oro legez kanpo gera dadin exijitu beharko dugu, eta intolerantziara eta jazarkundera bultzatzea krimenez hartu beharko da, norbait hiltzera edo bahitzera bultzatzea edo esklabo-salerosketa berpiztea krimenez datzuekagun bezalaxe.

Gutxi ezagutzen den beste bat *demokraziaren paradoxa* edo, zehazkiago esanda, gehiengoaren gobernuaren paradoxa da; gehiengoak tirano batek gobernatzea nahi izan dezakeelako paradoxa, alegia. Leonard Nelson izan zen, nik dakidala behintzat, Platonek demokraziari egiten dion kritika hemen laburbiltzen dugun modu honetan interpreta daitekeela eta gehiengoaren aginpidearen printzipioak autokontraesanetara eraman lezakeela iradoki zuen lehenengoa (ikus kapitulu honetako 25 (2) oharra). Nolanahi ere, humanitarista suharra izan eta askatasunaren alde suharki borroka eginagatik ere, Platonen teoria politikoaren parte handi bat, Platonen buruzagitza printzipioa batez ere, onartu izanik, ez dut uste Nelson ohartzen zenik antzeko argudioak erabil daitezkeela *subiranotasunaren teoriaren* forma berezi guztien kontra ere.

Paradoxa horiek guztiak aise saihesta daitezke, kapitulu honetako II. atalean iradokitzen den bezala, edo beste era honetara, egiten baditugu gure eskakizun politikoak. Hona gure eskakizuna: igualitarismoaren eta protekzionismoaren printzipioen arabera gobernatuko duen gobernu bat, trukean horrenbeste egiteko prest dauden eta toleranteak izateko prest dauden guztiak tolerantuko

dituena, herriak kontrolatua eta haren aurrean erantzun behar duena. Eta gehitu daiteke gehiengoaren boto moduren bat dela, herria ongi informatuta edukitzeko instituzioekin batera, halako gobernu bat kontrolatzeko modurik onena, sistema horrek ere huts egin dezakeen arren. (Hutsik egin ezin duen baliabiderik ez dago). Ikus 6. kapitulua, 42. oharren aurrean dauden lau paragrafoak; 17. kapituluko 20. oharra; 24. kapituluko 7 (4) oharra eta kapitulu honetako 6. oharra.

5 Gai honi buruz oharpen gehiago 19. kapituluan, aurrerago.

6 Ikus 2. kapituluko 4. oharreko (7) pasartea.

Baliteke *askatasunaren eta subiranotasunaren paradoxei* buruzko ondoko oharpenek arrazoibidea urrunegi daramatela iruditzea; baina, hemen aztertzen diren argudioak formal samarrak direnez, egokia izan daiteke are hermetikoagoak bihurtzea, oso sotiltasun finetan sartzea eskatzen badigu ere. Era honetako eztabaidetan dudak esperientziak irakatsia dit, gainera, buruzagiaren printzipioaren aldekoek, hau da, onenaren edo jakintsuenaren subiranotasunaren aldekoek, honako kontra-argudio hau aurkeztuko dutela: (a) «jakintsuenak» gehiengoak gobernatu dezala erabakitzen baldin badu, orduan ez zen jakintsuena. Ondorengo gogoeta gisa, adieraz lezakeite baiespen horren euskarri gisa (b) gizon jakintsu batek ez lukeela inoiz ezarriko, gehiengoaren gobernurenak bezala, kontraesanetara eraman lezakeen printzipiorik. (b)-ri erantzungo nioke, «jakintsu» horren erabakia kontraesanak kentzeko moduan aldatzea baizik ez dugula behar. (Aukera lezake, esate baterako, igualitarismoaren eta protekzionismoaren printzipioaren arabera gobernatzea behartuta egongo den eta gehiengoaren botoak kontrolatuko duen gobernu bat). Jakintsuaren erabaki horrek subiranotasunaren printzipioari amaiera emango lioke; eta, horrela, kontraesan orotatik libre geratuko litzatekeenez, gizon «jakintsu» batek har lezake erabaki hori. Horrek, ordea, ez dizkio kentzen bere kontraesanak jakintsuenak gobernatu behar duelako printzipioari). Beste argudioa (a) beste era bateko arazoa da. Gertuegi dago politikari bat «jakintsua» edo «ona» aginpidea uzteko prest ez dagoen heinean baizik ez dela dioen «jakituriaren» edo «ontasunaren» definizio batetik. Eta, hain zuzen ere, gobernua aginpideari guztiz atxikitzeko erabat deliberaturik dagoen gizonak hartu beharko lukeela dioen teoria izango litzateke kontraesanik ez duen subiranotasun-teoria bakarra. Buruzagitzaen printzipioan sinesten dutenek argi eta garbi onartu beharko lukete beren kredoaren ondorio logiko hori. Kontraesan guztiak garbitzen baldin bazaizkio, ez du esan nahi gizonik onenaren edo jakintsuenaren gobernua, indartsuaren gobernua baizik, botere-gizonaren gobernua. (Ikus 24. kapituluko 7. oharra ere).

7 \* Ikus nire *Towards a Rational Theory of Tradition* hitzaldia (lehendabiziko aldiz *The Rationalist Yearbook* aldizkarian argitaratua, 1949; orain nire *Conjectures and Refutations* liburuan); hitzaldi horretan tradizioek nolabait *pertsonen* (eta erabaki pertsonalen) eta *instituzioen* artean bitarteko eta bitartekari papera jokatzen dutela frogatzen ahalegintzen naiz.\*

- 8 Sokratesek Hogeita Hamarren garaian izan zuen jokabideari dagokionez, ikus *Sokratesen defentsa*, 32c. Hogeita Hamarrak behin eta berriro ahalegindu ziren Sokrates beren krimenetan nahasten, baina hark ez zuen nahi izan. Hogeita Hamarren aginteak gehixeago iraun izan balu, Sokratesen heriotza esan nahiko zukeen. Ikus 10. kapituluko 53. eta 56. oharrrak ere.

Paragrafo berean, aurreraxeago, esaten denaz, jakituriak nork bere ezagutzaren mugak ezagutzea esan nahi duela, alegia, ikus *Karmides*, 167a, 170a, non era horretan azaltzen den «ezagutu zeure burua» esakunearen esanahia; *Sokratesen defentsan* (ikus, batez ere, 23a-b) ere antzeko joera nabari da (eta *Timeo*, 72a-n ere bada horren oihartzun bat). «Ezagutu zeure burua» esakunearen interpretazioan *Filebon* egiten den garrantzi handiko aldakuntzari dagokionez, ikus kapitulu honetako 26. oharra. (Ikus 8. kapituluko 15. oharra).

- 9 Ikus Platonen *Fedon*, 96-99. *Fedon* partez behintzat sokratikoa da oraindik, nik uste, baina neurri handi batean platonikoa da, orobat. Eztabaida luzeak izan dira Sokratesek *Fedonen* bere bilakaera filosofikoaz kontatzen duen istorioa dela-eta. Nire iritzian, ez da ez Sokratesen ez Platonen egiazko autobiografia bat. Sokratesen bilakaeraz *Platonek ematen duen interpretazioa* besterik ez da, nik uste. Sokratesek zientziari dagokionez zuen jarrera (arrazoibide arrazionaletan interes biziena izatea eta halako agnostizismo apal bat konbinatzen zituen) ezin ulertuzkoa zen Platonentzat. Atenasko zientzian, Sokratesen garaian, pitagorismoarekin alderatuz zuen atzeramenduaren bidez azaldu nahi izan zuen jarrera hori. Platonek, pitagorismo bereganatu berriaren argitan, ezin justifikatuzkoa balitz bezala aurkezten du, beraz, jarrera agnostiko hori. (Eta arimari buruzko teoria metafisiko berriek Sokratesek norbanakoarenganako zuen interes bizia zenbateraino erakarriko zuketzen frogatzen ahalegintzen da; ikus 10. kapituluko 44. eta 56. oharrrak eta 8. kapituluko 58. oharra).

- 10 Biren erro karratua eta irrazionaltasunaren arazoa sartzen diren bertsioa da; pitagorismoaren deuseztea ekarri zuen arazoa, hain zuzen. Geometriaren aritmetizazio pitagorikoa gezurtatuz, Euklidesen bidez ezagutu ditugun metodo deduktibo-geometriko berezien sorkuntza eragin zuen. (Ikus 6. kapituluko 9 (2) oharra). *Menonen* problema hau aipatzeak badu zerikusirik, beharbada, elkarrizketa horretako zenbait lekutan autoreak filosofiaren «azkeneko» garapen eta metodoekin duen ezagutza «erakusteko» nabari zaion joerarekin (Sokratesek nekez egingo zukeen horrelakorik).

- 11 *Gorgias*, 521 d, hur.

- 12 Ikus Crossman, *Plato To Day*, 118. «Atenasko demokraziaren funtsezko hiru hutsegiteon aurrean (...)». Crossmanek Sokrates zein zuzen ulertzen duen aise ikus daiteke pasarte honen bidez, *op. cit.*, 93: «Espiritu hartatik sortua da Mendebaldeko kulturaren daukagun on guztia, dela zientzialariengan, dela apaizengan, dela politikariengan, edota egia soila baino faltsukeria politikoak nahiago izateari uko egin dioten gizon eta emakume arruntengan (...) horien eredu da, azken finean, indarraren eta gehiago nahiaren diktatura suntsi

dezakeen indar bakarra (...). Sokratesek garbi utzi zuen filosofia ez dela aurreiritziaren eta desarrazoiaren kontrako eragozpen arretatsua baino».

- 13 Ikus Grossman, *op. cit.*, 117. eta hur. (lehenengo letra etzana nirea da). Badirudi Crossmani ahaztu egin zaiola Platonen estatuan klase-monopolio bat dela hezkuntza. Egia da *Errepublikan* dirua izatea ez dela goi-mailako hezkuntzan sartu ahal izateko giltza. Baina horrek ez du garrantzi handirik. Agintarien klaseko kideek baizik ez dutela hezkuntzarik jasotzen, horrek du garrantzia. (Ikus 4. kapituluko 33. oharra). Bere bizitzako azkeneko aldian plutokraziaren etsaia ez beste guztia izan zen, gainera, Platon, klaserik gabeko gizartea edo gizarte igualitarioa baino askoz ere hobea iruditzen baitzitzaion: ikus 6. kapituluko 20 (1) oharrean aipatu den *Legeetako* 744b eta hur. pasartea. Hezkuntza estatuak kontrolatzeari dagokionez, ikus kapitulu honetako 42. oharra eta 4. kapituluko 39-41. oharrak.
  - 14 Burneten iritzian (*Greek Philosophy*, I, 178), *Errepublika* sokratikoa da guztiz (eta Sokrates aurrekoa agian; hori gertuago legoke egia izatetik; ikus, batez ere, A. D. Winspear, *The Genesis of Plato's Thought*, 1940). Baina ahaletin serio bat bera ere ez du egiten iritzi hori berak egiazkotzat daukan Platonen *Zazpigarren gutunetik* ateratzen duen aipu batekin adosteko (326a, ikus *Greek Philosophy*, I, 218). Ikus 10. kapituluko 56 (5, d) oharra.
  - 15 *Legeak*, 942c, 6. kapituluko 33. oharrean osokiago aipatua.
  - 16 *Errepublika*, 540c.
  - 17 Ikus *Errepublika*, 473c-e-ko aipamenak, 8. kapituluko 44. oharrari dagokion testuan transkribatuak.
  - 18 *Errepublika*, 498b-c. Ikus *Legeak*, 634d-e; «gazte guztiei zein lege den zuzena eta zein okerra beren buruari galdetzea debekatzen dien eta lege guztiak ahobatez zuzentzat aldarrikatzen dituen» doriar legearen goraipamen bat egiten du Platonek. Zaharrek baizik ezin dute kritikatu lege bat, jarraitzen du idazle zaharrak; baina aurrean gazterik ez dagoenean baizik ez dute halakorik egin behar. Ikus kapitulu honetako 21. oharrari dagokion testua ere, eta 4. kapituluko 17., 23. eta 40. oharrak.
  - 19 *Errepublika*, 497d.
  - 20 Ikus *op. cit.*, 537c. Hurrengo aipamenak 537d-e eta 539d-tik hartuak dira. «Pasarte honen jarraipena» 540b-c da. Beste oharpen guztiz interesgarri bat 536c-d-an dago; Platonek esaten du dialektika-ikasketak egiteko aukeratutako pertsonak (aurreko pasartean) zaharregiak direla, argi eta garbi, gai berriak ikasteko.
  - 21 \* Ikus H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, 79. or.; eta *Parmenides*, 135c-d.\*
- Grotek, demokrata handiak, komentario suharra egiten du puntu honi buruz (*Errepublikako* pasarterik «distiratsuenetako» bat, alegia, 537c-540): «Gazteekin eztabaida dialektikoak izatea debekatzen duen erabakia (...)



antisokratikoa da guztiz (...). Meletok eta Anitok Sokratesen kontrako auzirako egindako salaketakoak direla ematen du, hain zuzen. Haren kontra, gazteak okerbideratzen zituelako egindako salaketaren berdin-berdinak dira (...). Eta ikusten dugunean (Platonek) hogeita hamar urtetik beherakoekin halako gaiez hitz egitea debekatzen duela, ohargarria gertatzen zaigu, Hogeita Hamarren gobernu laburrean Kritiasek eta Kaliklesek Sokratesi ezarri zioten debeku bera dela ikustea». (Grote, *Plato, and the Other Companions of Socrates*, 1875eko arg., III. lib., 239).

- 22 Obeditzen onak direnak agintzen ere onak izango direlako ideia, testuan gezurtatua, Platonena da. Ikus *Legeak*, 762c.

Toynbeek miragarriro frogatu du zenbateko arrakasta izan dezakeen gizarte pausatuta batean Platonen gobernariak prestatzeko sistemak; ikus *A Study of History*, III, 33. eta hur., batez ere; ikus 4. kapituluko 32 (3) eta 45 (2) oharrak.

- 23 Bat baino gehiago galdezka arituko da, beharbada, nola eska lezakeen indibidualista batek inolako kausari atxikimendua izaterik, zientzia-ikerketa bezain abstraktua izanda, batez ere. Horrelako galdera batek, ordea, indibidualismoa eta egoismoa berdintzat hartzen dituen hutsegite zaharra (aurreko kapituluan aztertuta) agerian jarri baizik ez luke egingo. Indibidualista bat izan daiteke eskuzabala, eta jardun dezake gizabanakoei laguntzen ez ezik, baita beste jendeari laguntzeko baliabide instituzionalak garatzen ere. (Eta ez dut uste, gainera, zerbaitenganako atxikimendua *exijitu* daitekeenik, sustatu baizik). Instituzio batzuekiko atxikimendua, estatu demokratiko baten instituzioekikoa, edota baita tradizio batzuekikoa ere, ondo egokitu daitezke indibidualismoaren eremuan, nire iritzian, instituzio horien helburu humanitarioak bistatik galtzen ez diren heinean. Indibidualismoa ez da berdindu behar pertsonalismo anti-instituzionalarekin. Indibidualistek askotan egiten duten hutsegitea da hori. Arrazoiak dute kolektibismoari dioten aiherkundean, baina nahastu egiten dituzte instituzioak eta kolektiboak (kolektiboak berak izan nahi du helburu); horrela, pertsonalista anti-instituzionalak bihurtzen dira; eta buruzagitzaren printzipiotik oso-oso gertu kokatzen dira, horrek duen arriskuarekin. (Hauxe da, nik uste, Dickensek Parlamentuaren kontra zuen aiherkundea esplikatzen duena). Nire terminologiari dagokionez («indibidualismoa» eta «kolektibismoa»), ikus 6. kapituluko 26-29. oharrei dagokien testua.

- 24 Ikus Samuel Butler, *Erewhon* (1872), 135. or., Everyman-en argitalpena.

- 25 Gertaera hauei dagokienez, ikus Meyer, *Gesch. d. Altertums*, V, 522-525. or., 488 eta hur.; ikus 10. kapituluko 69. oharra ere. Akademia ezaguna zen tirano pila bat hazi zuelako. Platonen ikasle izanak ziren Kairon, gero Pelene-ko tiranoa izan zena; Eurasto eta Korisko, Eskepsis-eko (Atarneo-tik hurbil) tiranoak; eta Hermias, Atarneoko eta Asos-eko tiranoa. (Ikus *Athen.*, XI, 508, eta Estrabon, XIII, 610). Iturburu batzuek diotenez, Hermias Platonen zuzeneko ikaslea izan zen; «Platonen seigarren gutunaren» arabera (gutun

honen egiazkotasuna zalantzan dago), Platonen miresle bat baizik ez zen, beharbada, haren aholkuak entzuteko prest zegoena. Hermias Aristotelesen eta Platonen ikasle eta Akademiako hirugarren buru izan zen Xenokratesen babeslea izan zen.

Perdikas III.ari eta hark Eufakorekin, Platonen ikaslearekin izan zituen harremanei dagokionez, ikus *Aten.*, XI, 508 eta hur.; pasarte honetan Kalipo ere aipatzen da, Platonen ikasle gisa.

(1) Ez da harritzekoa Platonek hezitzaile gisa horren arrakasta urria izatea, *Legeetako* Lehenengo Liburuan hezkuntzaz eta hautaketaz azaltzen dituen printzipioak kontuan hartzen badira (637d, eta 643a: «Defini dezadan hezkuntzaren izaera eta esanahia»-tik hasi eta 650b-ren bukaeraraino, batez ere). Pasarte luze horretan erakusten du, hain zuzen, badela baliabide handi bat fida gaitezkeen gizona hezteko edo, hobeto esanda, aukeratzeko. Ardoa da baliabide hori, mozkorra, zeren mingaina askatzen baitie, eta bakoitza egiaz nolakoa den gutxi-asko antzematen uzten baitigu. «Zer hoberik ardoa baino, lehenik eta behin gizon baten nortasuna probatzeko, eta, bigarrenik, hura trebatzeko ere? Zer ardoa baino merkeagorik, eta eragozpen gutxiago duenik?» (649d/e). Orain arte behintzat, ez dut inoiz ikusi Platon goraipatzen duten hezitzaile horietako inork aztertu duenik edateko metodo hau. Harritzekoa da, zeren metodo hori asko erabiltzen baita oraindik ere, nahiz eta gaur egun ez izan, beharbada, horren merkea, unibertsitateetan batez ere.

(2) Buruzagitzaren printzipioari dagokionez alderdikeriak baztertu behar badira, nolanahi ere, onartu beharra dugu beste batzuek zori hobea izan dutela. Leonard Nelsonen (ikus kapitulu honetako 4. oharra), adibidez, sinesten zuen printzipio honetan, eta badirudi aparteko gaitasuna izan zuela egoerarik larrienean eta tentagarrienean ere beren kausari leial jarraitu zuten gizon eta emakume pila bat erakarri eta aukeratzeko. Haien kausa, ordea, Platonena baino hobea zen; askatasunaren eta justizia igualitarioaren ideia humanitaria, hain zuzen. \* (Yaleko unibertsitateak argitaratu berriak ditu Nelsonen saiakera batzuk, ingelesera itzulita, *Socratic Method and Critical Philosophy* izenburupean, 1949. Sarrerako saiakera guztiz interesgarria Julius Kraft-ek idatzia da).\*

(3) Borondate oneko diktadorearen teorian –demokrata batzuen artean oraindik ere bizirik dirauen teoria bat– bada, hala, oraindik ere geratzen den oinarritzko ahulezia bat. Buruzagia den pertsonak bere herriarenganako asmorik onenak dituelako eta konfiantza merezi duelako teoriaz ari naiz. Teoria hori zuzena balitz ere; gizon batek, inolako kontrolik eta probarik gabe horrelako jarrera batean iraun dezakeela uste badugu ere, nola pentsa genezake horrelako jatortasuna eta bikaintasun bera izango dituen ondorengo bat aurki dezakeenik? (Ikus 9. kapituluko 3. eta 4. oharra eta 10. kapituluko 69. oharra).

(4) Testuan aipatzen den boterearen arazoari dagokionez, interesgarria da *Gorgias* (525e eta hur.) eta *Errepublika* (615d eta hur.) alderatzea.

Bi pasarteak elkarren oso paraleloak dira. *Gorgiasen*, ordea, kriminalik handienak *beti* «boterea duten klasetik datozen gizonak direla» esaten da; pertsona partikularrak izan daitezke gaiztoak, dio, baina ez dira erremediorik gabeak. *Errepublikan* ezabatu egin da botereak boteredunak usteltzeko duen eragin horren kontrako abisu garbi hori. Bekataririk handienak tiranoak dira hemen ere, baina «badira pertsona partikular batzuk ere haien artean» esaten du. (*Errepublikan* zaintzaileen beren buruarekiko interesaz fidatzen da Platon, hark atzeratuko baititu beren boterea gaizki erabiltzetik; ikus *Errepublika*, 466b/c, 6. kapituluko 41. oharrari dagokion testuan aipatua. Ez dago oso garbi zergatik izan beharko lukeen beren buruarekiko interes horren onerako eragina zaintzaileengan, eta ez tiranoengan).

- 26 \* Lehenengo elkarrizketetan (elkarrizketa sokratikoetan, *Sokratesen defentsan* eta *Karmidesen*, adibidez; ikus kapitulu honetako 8. oharra, 8. kapituluko 15.a eta 10. kapituluko 56 (5) oharra), «ezagutu zeure burua» esakuneak «ezagutu zein gutxi dakizun» esan nahi du. Geroagoko *Filebo* elkarrizketan (elkarrizketa platonikoa da), aldaketa sotil baina garrantzi handiko bat sartzen da. Hasieran (48c/d eta hur.) lehengo modu berean interpretatzen da esakune hori, ulertzen denagatik; zeren esaten baita beren burua ezagutzen duten askok «aldarrikatzen dute jakintsuak direla (...) eta gezurra diote». Baina orain era honetan garatzen da interpretazio hori. Platonek bi klasetan banatzen ditu gizonak: ahulak eta ahaltsuak. Ahulen ezjakintasuna eta erokeria barregarria dela esaten da, baina «*indartsuen ezjakintasuna* 'gaiztoa' eta 'gorrotagarria' dela esaten da oso egoki (...)». Horrek, ordea, *aginpidea duenak ezjakina ez baina jakintsua izan behar duelako* (edota jakintsua denak baizik ez duela aginpiderik izan behar) Platonen teoria suposatzen du; Sokratesen doktrinaren kontra, hain zuzen: (guztiok, baina bereziki) *aginpidea duenak bere ezjakintasunaren jakitun izan behar duela*, alegia. (*Filebon*, jakina, ez dago inolako iradokizunik «jakituria» «norbere mugen jakitun izate» gisa interpretatu behar denik; alderantziz baizik, jakituriak pitagorikoen irakaspenen eta Platonen Formen teoriaren ezagutza on bat esan nahi du hemen, *Sofistan* azaldu zen moduan).\*

## 8. KAPITULUKO OHARRAK

Kapitulu honetako lema *Errepublika*, 540c-d pasartetik hartua da; honi dagokionez, ikus kapitulu honetako 37. oharra eta 9. kapituluko 12. oharra, leku horretan osokiago aipatzen baita pasarte hau.

- 1 *Errepublika*, 475e; ikus, esate baterako, 485b eta hur., 501c, adibidez.
- 2 *Op. cit.*, 389b eta hur.
- 3 *Op. cit.*, 389c/d; ikus, halaber, *Legeak*, 790b, eta hur.
- 4 Aipamen honekin eta hurrengoekin batera, ikus *Errepublika*, 407e eta 406c. Ikus, orobat, *Politikaria*, 293a eta hur., 2956-296c, eta abar.
- 5 Ikus *Legeak*, 720c. Interesgarria da ikustea pasarte honek (718c-722b) politikariak konbentzimenduaz, eta indarraz ere bai (722b), baliatu behar

duelako ideia proposatzeko balio duela; eta Platonek masak «konbentzitzea» dioenean, neurri handi batean propaganda gezurtia esan nahi duenez –ikus kapitulu honetako 9. eta 10. oharrak eta testuan aipatzen den *Errepublikako*, 414b/c aipua–, azkenean *Legeetako* pasarte honetan, bere adeitasun berria gorabehera, asoziazio zaharrez jantzita dator oraindik Platonen pentsamendua: gezurrak banatzen dituen sendagile-politikaria. Aurrerago (*Legeak*, 857c/d), aurrekoaren kontrako sendagile mota batez kezu da Platon: bere eriarekin filosofiaz asko hitz egin baina sendatzen ez baitu arreta jartzen. Baliteke hemen *Legeak* idazten ari zen bitartean gaixo egon zeneko esperientziak kontatzea Platonek.

- 6 *Errepublika*, 389b. Ondoko aipu laburrei dagokienez, ikus *Errepublika*, 459c.
- 7 Ikus Kant, *Betiereko bakeaz*, Gehigarria (*Werke*, Cassirer arg., 1914, VI. lib., 457). Ikus M. Campbell Smith-en ingelesezko itzulpena [*On Eternal Peace*] (1903), 162. eta hur. or.
- 8 Ikus Crossman, *Plato To Day* (1937), 130; ikus aurreko orrialdeak ere. Badirudi propagandako gezurrak agindupekoek kontsumitzeko baizik ez zirela sinesten duela Corssmanek oraindik, eta Platonek beren kritika-gaitasuna osorik erabiltzeko hezi nahi zituela agintariak; zeren hona zer idazten duen (*The Listener*, 27. lib., 750. or.): «Aukeratutako gutxiengo batentzat bakarrik sinesten zuen Platonek adierazpen- eta -eztabaida-askatasunean». Baina batere ez zuen sinesten horretan, hori da egia. Bai *Errepublikan* bai *Legeetan* (ikus 7. kapituluko 18-21. oharretan aipatzen diren pasarteak eta testua), argi eta garbi adierazten du nolako beldurra duen oraindik zahartzaroaren mugetara iritsi ez den edonork askatasun osoz pentsatu eta hitz egin dezan eta hala doktrina pausatuaren zurruntasuna eta, horrenbestez, gizarte geldiaraziaren harrizkotasuna arriskuan jar dezan. Ikus hurrengo bi oharrak ere.
- 9 *Errepublika*, 414b/c. 414d-an, berriro adierazten du «governariak berak eta militarrek, eta ondoren, hiriaren gainerako guztia» bere gezurren egiazkotasunaz konbentzitu dituelako itxaropena. Geroago badirudi damutu egin dela horren garbi hitz egin izanaz; zeren *Politikaria*, 269b eta hurrengoetan (ikus, batez ere, 271b; ikus, gainera, 3. kapituluko 6 (4) oharra), Lurretik Jaioen mitoa, *Errepublikan* «handiki-gezur» gisa ere sartu nahi izan ez zuena (ikus kapitulu honetako 11. oharra), berak ere sinetsiko balu bezala hitz egiten baitu.

\* Hemen «handiki-gezur» gisa itzultzen duguna «gezur noble» edo «faltasutasun noble» gisa edota «fikzio bizi» gisa itzultzen da normalean. *Gennaios* hitzaren itzulpen literala, hemen «handiki» gisa itzuli duguna, «goi-mailako jatorrikoa» edo «etorki noblekoa» da. Horrela bada «handiki-gezurra» «gezur noblea» bezain literala da gutxienez, baina «gezur noble» esapideak iradoki ditzakeen eta egoerak inola ere bermatzen ez dituen asoziazioak saihesten ditu; gizon batek arriskua dakarkion zerbait bere gain hartzeko esandako gezur bat, esate baterako: Tom Sawyer-ek Becky-ren errua bere gain hartzeko esan eta Thatcher epaileak (XXXV. kapituluan) «gezur

noble, prest eta bihotz-zabala» dela esaten duen hura bezala. Gure «handiki-gezur» hori zentzu horretan hartzeko inolako arrazoirik ez dago, ordea; eta, horrexegatik «gezur noblea» itzulpena Platon idealizatzeko ahalegin tipikoa baizik ez da. Cornfordek «asmaketaren hegaldi ausarta (...)» itzultzen du, eta oineko ohar batean «gezur noble» itzultzearen kontra arrazoitzen du; «*gennaios*» hitzak «eskala oparo batean» esan nahi duen pasarteak aipatzen ditu; baina «gezur handi bat» edo «gezurra galanta» itzulpen egokia eta zilegizkoa litzateke, izatez. Aldi berean, ordea, «gezur» hitza erabiltzearen kontra agertzen da Cornford; mitoa «Platonen alegoria kaltegabea» dela esaten du eta Platonek «gaur egun propaganda deitzen ditugun gezurrak, gehienbat maltzurrak» begi onez ikusiko lituzkeelako ideiaren kontra argudiatzen du; eta ondoko oineko oharrean honela esaten du: «Kontuan hartu zaintzaileek beraiek ere onartu egin behar dutela alegoria hau, ahal den neurrian. Ez da gobernariak herri-masari irentsarazitako ‘propaganda’, beraz». Baina Platon idealizatzeko ahalegin horiek guztiek huts egiten dute. Platonek nahiko garbi uzten du lotsatzeko moduko gezurra dela; ikus 11. oharreko azkeneko aipamena, aurrerago. (Liburu honen lehenengo argitalpenean «inspiraziozko gezurra» itzuli nuen, «jaiotza goitarra» aipatzeko, eta, ordezkotza gisa, «gezur asmotsua» proposatu nuen; biak itzulpen libreegiak edo alderdikioiak zirelako kritikatu zizkidaten nire adiskide platonikoetako batzuek. Baina Cornforden «asmaketaren hegaldi ausartak» zentzu horixe ematen dio *gennaios* hitzari.

Ikus kapitulu honetako 10. eta 18. oharra ere.\*

- 10 Ikus *Errepublik*a, 519e eta hur., 5. kapituluko 35. oharri dagokion testuan aipatua; *konbentzimendua eta indarra*, ikus *Errepublik*a, 366d ere, ohar honetantxe aurrerago aztertua, eta kapitulu honetako 5. eta 18. oharretan aipatutako pasarteak.

Normalean «konbentzimendu» gisa itzuli ohi den grekerazko hitzak (‘*peith*’; honen pertsonifikazioa jainkosa xarmagarri bat izan ohi da, Afroditen laguntzaile bat), esan nahi dezake (a) «zilegizko bidez konbentzitzea» eta (b) «amarruz hitz egitea», hau da «sinetsaraztea» (ikus beherago (D), hau da, *Errepublik*a, 414c), eta batzuetan «opari bidez konbentzitzea» ere esan nahi lezake, eroskeria, alegia (ikus beherago (D), hau da, *Errepublik*a, 390e). «Konbentzimenduz eta indarrez» esapidetan batez ere, «konbentzimendu» termino hori (a)-n adierazi den zentzuan interpretatzen da askotan (*Errepublik*a 548e), eta esaldi hori «zilegizko bidez eta zilegi ez direnez» itzuli ohi da askotan (eta zuzen itzuli ere, askotan) (ikus *Errepublik*a, 365d pasarteaz Daviesek eta Vaughanek ematen duten itzulpena: «zilegizko bidez eta zilegi ez direnez» [C], beherago aipatua). Nire iritzian, ordea, Platonek teknika politiko tresna gisa «konbentzimendua eta indarra» aholkatzen dituenean, zentzu literalagoan erabiltzen ditu hitz horiek, eta propaganda erretorikoa eta bortxa nahi du esan. (Ikus *Legeak*, 661c, 711c, 722b, 753a).

Hurrengo pasarte hauek esanguratsuak dira Platonek «konbentzimendua», propaganda politikoari dagokionez batez ere, (b) zentzuan nola erabiltzen

duen ikusteko. (A) *Gorgias*, 453a 466a-raino, 454b-455a batez ere; *Fedro*, 260b eta hur.; *Teetetes*, 201a; *Sofista*, 222c; *Politikaria*, 296b eta hur., 304c/d; *Filebo*, 58a. Pasarte hauetan guztietan, konbentzitzea («konbentzitzeko artea», «egiazko ezagutza banatzeko arteari» kontrajarririk) erretorikarekin, engainuarekin eta propagandarekin lotzen da. *Errepublikan* ohargarriak dira 364b eta hur. pasarteak, 364e-365d, batez ere (ikus *Legeak*, 909b). (B) 364e pasartean («konbentzitzen dituzte», hau da sinetsarazten diete «gizabanakoak ez ezik, hiri osoak»), 414b/c-an, «handiki-gezuraren» pasartean erabiltzen den zentzu berean (kapitulu honetako 9. oharri dagokion testuan aipatua), erabiltzen da gehienetan termino hori. (C) 365d interesgarria da, zeren Lindsay oso egokiro «iruzur egin» itzultzen duen termino bat «konbentzitu»ren parafrasi-edo gisa erabiltzen baitu. («Harrapa ez gaitzaten [...] konbentzitzen maisu direnak gure esku ditugu; [...] beraz, *konbentzimenduz eta indarrez*, zigorra saihestuko dugu. Baina, jar daiteke eragozpena, ezin izan dakiekeela jainkoei *iruzur egin edo behartu* [...]). Horrez gainera, (D) *Errepublikan*, 390e eta hur., «konbentzimendu» terminoa eroskeria zentzuan erabiltzen da. (Erabilera zaharren bat da, inondik ere; pasarte hori Hesiodoren aipu bat dela uste da. Interesgarria da ikustea nola Platonek, gizonek jainkoak «konbentzitu» edo eros ditzaketelako ideia hainbeste aldiz arbuiazen duenak, ideia horri amore ematen dion hurrengo pasartean 399a/b). Ondoren 414b/c-ra iristen gara, «handiki-gezuraren» pasartera; pasarte horren ondoren, 414c-an (ikus kapitulu honetako hurrengo oharra ere), «Sokratesek» (E) oharpen zinikoa egiten du: «Konbentzitzeko gaitasun handia beharko litzateke inori istorio hau sinetsarazteko». Azkenik, (F) *Errepublika*, 511d eta 533c aipatuko nituzke; Platonek konbentzimendua, sinestea edo fedea (grekeraz «konbentzimendua» adierazteko hitzaren erroa eta «fedea» adieraztekoarena berdina dira) arimaren behe-mailako ezagumen gisa aipatzen ditu, jarioan dauden gauzei buruzko iritzi (engainagarriaren) sorkuntzari dagokion ezagumen gisa hain zuzen (ikus 3. kapituluko 21. oharra, eta batez ere «konbentzimendu» hitzaren erabilera *Timeon*, 51 e), Forma aldaezinen ezagutzari kontrajarririk. Konbentzimendu «moralaren» arazoari dagokionez, ikus 6. kapitulu ere, 52/54. oharrak, batez ere, eta testua, eta 10. kapitulu ere, 56. eta 65. eta 69. oharrei dagokien testua batez ere.

- 11 *Errepublika*, 415a. Hurrengo aipamena 415c-ri dagokio. (Ikus *Kratilo*, 398a ere). Ikus kapitulu honetako 12. eta 14. oharrek eta 4. kapituluko 27 (3), 29. eta 31. oharrek.

(1) Testuan, paragrafo honetan lehentxeago, Platonen kezkarri zegoikionez egindako oharpenari dagokionez, ikus *Errepublika*, 414c/d eta aurreko oharra (E): «Konbentzitzeko gaitasun handia beharko litzateke inori istorio hau sinetsarazteko –dio Sokratesek. –Badirudi ez zarela ausartzen esan behar duzuna esaten –erantzuten dio Glaukonek. –Esaten dizudanean ohartuko zara badudala arrazoirik asko ez ausartzeko –dio Sokra-

tesek. –Esan, bada eta ez zaitezela beldur izan –dio Glaukonek». Elkarriketa honetan *Mitoaren lehenengo ideia* deitzen dudana aurkezten du (*Politikarian* egiazko historia bat balitz bezala adierazten du Platonek; ikus kapitulu honetako 9. oharra; ikus *Legeak*, 740a ere). Testuan esaten dugun bezala, «lehenengo ideia» hau da bere zalantzaren arrazoia, zeren Glaukonek honela erantzuten dio ideia horri: «Zerbaitengatik lotsatzen zinen izan ere, horrenbeste, zure gezur hori esateko». Sokratesek «istorioaren» gainerakoa, Arrazismoaren mitoa alegia, kontatu ondoren, ordea, ez da horrelako oharpen erretorikorik egiten.

\* (2) Gudari autoktonoei dagokienez, gogoratu beharra dago Atenasko nobleek (doriarrak ez bezala) beren lurraldeko jatorrikoak zirela aldarrikatzen zutela, lurretik jaioak «matxinsaltoak bezala» (Platonek *Oturuntzan* 191b dioen bezala; ikus kapitulu honetako 52. oharren bukaera ere). Kritikari adiskide batek iradoki dit Sokratesen kezka eta Glaukonek egiten duen komentarioa, bazuela zergatik lotsatu, alegia –(1)-en aipatu ditugunak– Platonek atenastarrez egiten duen aipamen ironiko baten moduan hartu behar direla, beren buruak autoktonotzat eduki arren beren lurraldea defenditzen ez zutelako, beren ama defenditu izango zuketena bezala. Baina ez zait iruditzen iradokizun asmotsu hori defenditzeko modukoa denik. Platon, Espartarentzat zuen zaletasun agerikoarekin, azkena izango zatekeen atenastarrei abertzaletasun-falta aurpegiratzen; eta horrelako salakuntza bat ez litzateke inola ere zuzena izango, zeren Peloponesoko gerran Atenasko demokratek behin ere ez baitzuten amore eman Espartaren aurrean (10. kapituluaren frogatuko den bezala); Kritiasek, Platonen osaba maiteak, berriz, amore eman zuen, eta Espartaren babespeko txotxongilo-gobernu baten buruzagi bihurtu zen. Platonek Atenas modu desegokian defenditu izanaren aipamen ironikoren bat egin nahi baldin bazuen, Peloponesoko gerra baizik ezin zezakeen aipatu, eta horrenbestez Kritias kritikatu, Platonek era horretan kritikatu nahiko zukeen azkena, hain zuzen.

(3) Platonek «feniziar gezurra» deitzen dio bere mitoari. R. Eislerren iradoki du hori azal dezakeen zerbait. Hark dioenez, etiopiarrek, greziarrak (zilar-meatzek), sudandarrak eta siriarrak (Damasko), urrearen, zilarraren, brontzearen eta burdinaren arraza bezala deskribatzen ziren Ekialdean; deskribapen horixe erabiltzen zen Egipton ere propaganda politikorako (ikus Daniel, 2, 31 ere); eta –jarraitzen du– baliteke lau arrazen istorio hori feniziarrek eraman izana Greziara Hesiodoren garaian (uste izatekoa zen bezala), eta Platon horixe ari dela aipatzen.\*

12 Pasarte hau *Errepublikan*, 546a eta hurrengoetatik hartua da; ikus 5. kapituluko 36-40. oharrei dagokien testua. Arraza-nahastea erabat debekatzen da 435c pasartean ere; ikus 4. kapituluko 27 (3), 31. eta 34. oharrek eta 6. kapituluko 40. oharra.

*Legeetako* (930d-e) pasartean ezkontza nahastu bateko haurrak mailarik apaleneko gurasoaren kasta heredatzen duelako printzipioa aldarrikatzen da.

13 *Errepublikak*, 547a. (Herentziaren nahastearen teoriari dagokionez, ikus 5. kapituluko 39-40. oharrei dagokien testua ere, 40 (2) batez ere, eta kapitulu honetako 39-43, eta 52. oharrei dagokien testua).

14 *Op. cit.*, 415c.

15 Ikus Adamen oharra *Errepublikak*, 414b eta hur.; letra etzana nirea da. Grote-rena da salbuespen nagusia (*Plato, and the Other Companions of Socrates*, Londres, 1875, III, 240), honela laburtzen baitu *Errepublikaren* espiritua, eta hark *Sokratesen defentsarenari* buruz duen kontraktasuna: «Sokratsen defentsan (...) Sokrates bere ezjakintasuna aitortzen ikusten dugu (...). Baina Errepublikan beste era batera ageri da (...). Nomos Erregearen jargoira igo da: hutsik egiten ez duen autoritatea, mundu honetakoa eta espirituala, sentimendu publiko ororen iturria, eta ortodoxia erabakitzen duena (...). Orain norbanako bakoitza bere lekuan egongo dela eta autoritateak agintzen dituen iritziak onartuko dituela espero du; *iritzi horien artean berariazko fikzio etiko eta politikoak ere barne direla*, (...) lurretik jaioei buruzkoa, esate baterako (...). Ez Defentsako Sokratesek, ez haren dialektika negatiboak, ez dute lekurik Platonen Errepublikan». (Letra etzana nirea da; ikus Grote ere, *op. cit.*, 188 or.).

*Erlijioa herriaren opioa* delako doktrina, formulazio berezi horrekin ez bada ere, Platonen eta platonikoen tesietako bat da. (Ikus, orobat, 17. oharra eta testua eta kapitulu honetako 18. oharra, batez ere). Eskola horren doktrinarik esoterikoenetako bat da, nonbait; adinean nahiko aurreratuta dauden goi-mailako gizarte-klaseko kideek baizik ezin baitute aztertu gai hori (ikus 7. kapituluko 18. oharra). Baina ezkutukoak behar zutenak agerira ateratzen dituztenak ateotzat esesten dituzte idealistek.

16 Adam, Barker, Field, esate baterako.

17 Ikus Diels, *Vorsokratiker*<sup>5</sup>, Kritias 25. zat.(Hamaika lerro bereizgarri aukeratu ditut, berrogei eta gehiagoren artetik). Kontuan hartzekoa da pasarte hau gizarte-hitzarmenaren laburpen batez hasten dela (Likofronteren igualitarismoaren antz pixka bat badu; ikus 6. kapituluko 45. oharra). Kritias dagokionez, ikus batez ere 10. kapituluko 48. oharra. Burnetek dioenez, Kritiasek ondutakotzat ezagutzen diren olerki eta antzerki zatiak Hogeita Hamarren buruzagiaren aitona egintzat hartu behar direnez, kontuan hartu beharko litzateke azken honek olerkirako dohainak zituela esaten duela *Karmidesen*, 157e, eta 162d pasartean Kritias antzerki-idazlea zela aipatzen duela. (Ikus Xenofonteren *Memorabilia*, I, IV, 18 ere).

18 Ikus *Legeak*, 909e. Badirudi Kritiasen irizpidea eskola platonikoaren tradizio bihurtu zela gerora, Aristoteles *Metafisikako* ondoko pasarte honek (1074b3) erakusten duenez; pasarte honek «konbentzimendua» «propaganda» adierazteko erabiltzen den beste adibide bat ematen digu, aldi berean (ikus kapitulu honetako 5. eta 10. oharra). «Gainerakoa (...) mito baten moduan gehitu da, jendaila konbentzitzeko, eta legezko eragozpenak eta eragozpen orokorrak (politikoak) arintzeko (...)». Ikus, orobat, Platonen



*Politikarian*, 271a eta hurrengoetan, berak inondik ere sinesten ez zuen mito baten egiazkotasunaren aldeko arrazoiak emateko egiten duen ahalegina. (Ikus kapitulu honetako 9. eta 15. oharrak).

19 *Legeak*, 908b.

20 *Op. cit.*, 909a.

21 Ongiaren eta gaizkiaren arteko gatazkari dagokionez, ikus *op. cit.*, 904-906. Ikus batez ere 906a/b (justizia versus injustizia; «justiziak» *Errepublikako* justizia kolektibista esan nahi du oraindik hemen). Honen aurrean 903c dago, 5. kapituluko 35. oharrari dagokion testuan, eta 6. kapituluko 27. oharrari dagokionean. Ikus kapitulu honetako 32. oharra ere.

22 *Op. cit.*, 905d-907b.

23 Ohar hau erantsi zaion paragrafoan, *adierazpen bat adierazpen honek deskribatzen dituen gertaerekin bat baldin badator* (eta orduan bakarrik) *egia dela* dioen ideia arruntarekin ados datorren egiaren teoria «absolutista» baten alde nagoela adierazten dut. Egiaren teoria «absolutu» hau, edo «egiaren egokitasunaren teoria» (jatorria Aristotelesengan duena, A. Tarskik garatu zuen lehendabiziko aldiz argiro (*Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*, polonierazko argitalpena, 1933, alemanezko itzulpena 1936), eta berak Semantika deitu zuen logikaren teoria baten oinarritzat hartu zuen (ikus 3. kapituluko 29. oharra eta 5. kapituluko 5 (2) oharra); ikus R. Carnapen *Introduction to Semantics* ere, 1942, non xehetasun handiz garatzen baita egiaren teoria. 28. orrialdetik hartzen dut aipua: «Bereziki ohartarazi beharra dago egiaren kontzeptua, azaldu berri den zentzuan hartuta –egiaren kontzeptu semantikoa dei genezakeena– ‘sinetsia’, ‘egiaztatua’, ‘neurri handi batean berretsia’ eta horrelako kontzeptuen desberdina dela guztiz». Antzeko ikuspegi bat, baina erabat garatu gabea, nire *Logik der Forschung* liburuko 84. kapituluari aurki daiteke; Tarskiren Semantikan trebatu baino lehen idatzi nuen liburu hura, eta horregatik da garatu gabea nire teoria. Egiaren teoria pragmatikoa (hegelianismotik datorrena) egiaren teoria absolutistaren ikuspegitik Bertrand Russelek kritikatu zuen 1907an; eta geroztik egiaren teoria erlatibistaren eta faxismoren kredoaren arte dagoen lotura frogatu du. Ikus Russell, *Let the People Think*, 77., 79. or.

24 *Errepublika*, 474c-502d batez ere. Hurrengo aipamena *Errepublika*, 475e-tik hartua da.

25 Paragrafo honetako hurrengo zazpi aipamenei dagokienez, ikus: (1) eta (2), *Errepublika*, 476b; (3), (4), (5), *op. cit.*, 500d-e; (6) eta (7): *op. cit.*, 501a/b; (7), ikus pasarte paraleloa ere, *op. cit.*, 484c. Ikus, gainera, *Sofista*, 253d/e; *Legeak*, 964a-966a (965b/c batez ere).

26 Ikus *op. cit.*, 501c.

27 Ikus batez ere *Errepublika*, 509a, hur. Ikus 509b: «Eguzkiak gauza sentigarriak sorrarazten ditu» (sorkuntza-prozesuan berak parterik ez badu

ere); antzera «esan daiteke ezagutza arrazionalaren objektuek Ongiari zor diotela ezagutu ahal izatekoak izatea, baina haien errealtatea eta baita beren esentzia ere, harengandik sortzen dira; nahiz eta Ongia ez izan berez esentzia bat, baizik eta esentziez harago dagoen zerbait, duintasunez eta ahalez». (509b-rekin batera, ikus Aristoteles, *De Gen. et Corr.*, 336a 15, 31, eta *Fisica*, 194b 13). 510b-an Ongia jatorri absolutua dela esaten zaigu (ez postulatu edo ustezkoa bakarrik), eta 510b-an, berriz, «gauza guztien lehen sorburua» dela.

28 Ikus batez ere *Errepublik*a, 508b eta hur. Ikus 508b/c: «Ongiak bere irudira sortu duena» (hau da, *egia*), «mundu ulergarrian arrazoia eta haren objektuak» (hau da, *Ideiak*) «lotzen dituen lotura da, ikusgai den munduan objektu hura» (hau da, *argia*, eguzkiaren emaitza) «ikusmenaren eta haren objektuen» (hau da, gauza sentigarrien) «arteko lotura den bezalaxe».

29 Ikus *op. cit.*, 505a; 543b eta hur.

30 Ikus *op. cit.*, 505d.

31 *Filebo*, 66a.

32 *Errepublik*a, 506d eta hur. eta 509-511.

Hemen aipatzen dugun Ongiaren definizioa, «determinatuaren klasea (edo finitua edo mugatua) batasun gisa harturik», ez da, nire iritzian, ulertzen hain zaila, eta guztiz ados dago Platonen beste oharpen batzuekin. «Determinatuaren klasea» Formen edo Ideien kategoria printzipio ar edo aita gisa hartua da, espazio mugagabe edo indeterminatu emeari kontrajarririk (ikus 3. kapituluko 15 (2) oharra). Forma edo guraso horiek onak dira, jakina, jatorrizko zahar eta aldaezinak diren neurrian, eta horietako bakoitza bakarra den heinean, beregandik sortzen diren gauza sentigarrien ugaritasunari kontrajarririk. Gurasoen klasea edo arraza ugaritasun gisa hartzen badugu, ez dira onak, absolutuan; beraz, guraso horiek batasun gisa, Bat gisa –Guraso bakar gisa– hartzen baditugu bistaratu ahal izango dugu ongi absolutua. (Ikus, halaber, Aristoteles, *Metafisika*, 988a 10).

Platonen Ongiaren Ideia edukirik gabea da ia. Ez digu inolako adierazpenik ematen zer den ona, zentzu moralean, zer egin behar dugun, alegia. Kapitulu honetako 27. eta 28. oharren arabera ikus daitekeenez batez ere, Formen edo Ideien eremuan Ongia lekurik gorenean dagoela, super-Ideia gisako bat dela, eta hartatik sortzen direla gainerako Ideiak eta hartatik hartzen dutela existentzia, hori da gai honi buruz esaten zaigun guztia. Horretatik atera dezakegun guztia hau da: Ongia ezin aldatuzkoa dela eta lehenagokoa edo lehena dela, eta horrenbestez zaharra (ikus 4. kapituluko 3. oharra), eta Osotasun Bat dela; eta horrenbestez haren partedun direla aldatzen ez diren gauzak, hau da, iraunarazten duena (ikus 4. kapituluko 2. eta 3. oharrek) eta antzinakoa dela ongia, lege zaharrak batez ere (ikus 4. kapituluko 23. oharra, 5. kapituluko 7. oharra, platonismoari buruzko paragrafoa, eta 7. kapituluko 18. oharra), eta holismoa ona dela (ikus kapitulu honetako 21. oharra); hau

da, moral totalitarrak atzeratzen gaituela, praktikan (ikus 6. kapituluko 40/41. oharrei dagokien testua).

*Zazpigarren gutuna* egiazkoa baldin bada, bada han Platonen beste adierazpen bat (314b/c), Ongiaren doktrina formulatu ezinezkoa dela dioena, honela esaten baitu doktrina honi buruz: «Ezin da adierazi beste azterketa gai batzuk bezala». (Ikus 10. kapituluko 57. oharra).

Hemen ere Grote izan zen Platonen Ongiaren Ideiaren edo Formaren hustasuna garbi ikusi eta kritikatu zuen lehenengoa. Ongi hori zer den galdetu ondoren, honela dio (*Plato*, III. lib., 241. or. eta hur.): «Galdera egina dago (...) baina erantzunik gabe geratzen da tamalez (...); beste gizonen adimenaren egoera deskribatzean –Egiazko Ongi bat sumatzen dutela (...) eta ahal duten guztia egiten dutela hura lortzeko, baina alferrik hausten dutela burua hura atxiki eta zer den zehazten– bere egoera deskribatu du (Platonek), ohartu gabe». Harrigarria da zein idazle moderno gutxik hartu duten kontuan Grotek Platoni buruz egindako kritika bikaina.

Hurrengo paragrafoko aipuei dagokienez, ikus (1): *Errepublik*a, 500b-c; (2): *op. cit.*, 485a/b. Bigarren pasarte hau oso interesgarria da. Adamek berresten duen bezala (485b9-ren oharra), haxe da «generazioa» eta «degenerazioa» zentzu erdi-tekniko batean erabiltzen diren lehenengo pasarteak. Jarraian eta Parmenidesen izaki aldaezinez dihardu. Eta filosofoen gobernuaren aldeko argudio nagusia aurkezten du. Ikus 5. kapituluko 26 (1) oharra eta 4. kapituluko 2 (2) oharra ere. *Legeak* 689c-d pasarteak, «ezjakintasunik okerrenak» (hau da, beren izaeraz nagusi direnei obeditzen ez jakiteak) eragindako doriar erresumen «degenerazioa» aztertzean, ikus 688c), Platonek jakituria dioenean zer esan nahi duen azaltzen du: «harmonia» edo bateratasunik handiena lortzeko helburua duen jakituriak baizik ez dio autoritatea ematen gizonari. Eta «harmonia» terminoa justizia- (hau da, nor bere lekuan egotea) eta neurritzotasun- (hau da, harekin pozik egotea) ideien harmonia gisa esplikatzen da *Errepublik*a, 591b eta d-n. Eta, horrela, abiapuntura itzuli gara berriro.

- 33 \* Pasarte honen kritikari batek esan zuen ezin zuela pentsamendu independentearen inolako beldurrik aurkitu Platonengan. Baina gogoratu beharra dugu zenbateko lehia jartzen duen Platonek zentsuran (ikus 4. kapituluko 40. eta 41. oharra) eta nola debekatzen zituen *Errepublik*a dialektika-ikasketak 50 urtetik beherakoentzat (ikus 7. kapituluko 19-21. oharra), *Legeak* ez aipatzeagatik (ikus 7. kapituluko 18. oharra eta antzeko beste hainbat pasarte).\*

- 34 Apaizen kastaren arazoari dagokionez, ikus *Timeo*, 24a. *Errepublik*an, zalantzarik gabe estatu perfektu edo «antzinakoena» diharduen pasarte batean, apaizen kasta agertzen da *Errepublik*a «filosofoen arrazaren» lekuan. Ikus, *Politikaria*, 290c eta hurrengoetan, apaizen (eta baita Egiptoko apaizen ere), iragarleen eta xamanen kontrako erasoak ere; ikus, orobat, 8. kapituluko 57 (2) oharra, eta 4. kapituluko 29. oharra.

Hurrengo bigarren paragrafoan aipatzen den Adamen oharpena *Errepublika*, 547a3-ri egiten dion oharretik hartua da (gorago aipatzen da, 5. kapituluko 43. oharri dagokion testuan).

35 Ikus, adibidez, *Errepublika*, 484c, 500e eta hur.

36 *Errepublika*, 535a/b. «Beldurgarri» itzuli dudan terminoaz Adamek dioen guztiak (ikus 535b8-ri jarritako oharra) bermatu baizik ez du egiten termino horri normalean eman ohi zaion zentzua: «zorrotz» edo «izugarri», batez ere «izu-eragile». Adamek «maskulino» edo «kementsu» gisa itzul dezagun egiten duen iradokizuna Platonen adierazpenen tonua leuntzeko joera orokorraren ondorioa da, eta oso gaizki adosten da *Teetetes*, 149a-rekin. Lindsay «moral gogorrekoa» itzultzen du.

37 *Op. cit.*, 540c; ikus, halaber, 500c-d: «filosofoa bera (...) jainkoen gisakoa bihurtzen da», eta 9. kapituluko 12. oharra, non osokiago aipatzen baita 540c eta hur. Oso interesgarria da ohartzea nola eraldatzen duen Platonek Parmenidesen Bata hierarkia aristokratikoaren alde argudiatzen duenean. Ez du mantentzen *bat-asko* aurkakotasuna, baizik eta gradu-sistema bat jartzen da haren lekuan: baten Ideia – haren hurbil iristen diren gutxiak – haren laguntzaile diren gehiago – asko, jendaila, alegia (banaketa hau oinarritzakoa da *Politikarian*). Ikuspegi horren aurka, Antistenesen monoteismoak eleatikoaren jatorrizko aurkakotasuna gordetzen du Bataren (Jainkoaren) eta Askoren artean (asko hauek elkarren anaiatzat zeuzkan, seguru asko, Jainkoarengandik distantzia berera zeudelako). Zenonek Gorgiasen gain izan zuen eraginaren bidez jaso zuen Antistenesek Parmenidesen eragina. Demokritoren eragina ere izan zen, seguru asko, hark irakatsia baita: «Gizon jakintsua herrialde guztietakoa da, arima handi baten aberria unibertso osoa baita».

38 *Errepublika*, 500d.

39 Aipu hauek *Errepublika*, 459b eta hurrengoetatik hartuak dira; ikus, halaber, 4. kapituluko 34. eta hur. oharra, eta 5. kapituluko 40 (2) oharra, batez ere. Ikus *Politikarian* agintariak egiten dituen hiru konparazioak: (1) artzainarekin, (2) sendagilearekin, (3) ehulearekin, izaerak hazkuntza zuhur baten bidez nahasten dituen gizonarekin, alegia (3106 eta hur.).

40 *Op. cit.*, 460a. Platonek *Timeo*, 18d/e pasartean egiten duen *Errepublikaren* laburpenean berriro aipatzen duelako egiten dut Platonek lege honi berebiziko garrantzia ematen diolako baieztapen hau.

41 *Op. cit.*, 460b. Iradokizuna «berehala hartzen da kontuan», 468c pasartean; ikus ondoko oharra.

42 *Op. cit.*, 468c. Nire kritikariak ezetz dioten arren, nire itzulpena zuzena da, eta baita «azken onurari» buruzko oharpena ere. Shorey-k «negargarria» deitzen dio pasarte honi.

43 Zenbakiaren eta Erorikoaren Istorioari dagokionez, ikus kapitulu honetako 13. eta 52. oharrak, 5. kapituluko 39/40. oharrak eta testua.

44 *Errepublika*, 473c-e. Kontuan hartu *gelditasun* (jainkozkoaren) eta *gaitzaren*, hau da, ustelketa edo degenerazio gisa agertzen den aldaketaren, arteko aurkakotasuna. Hemen «oligarka» gisa itzuli dugun terminoari dagokionez, ikus, beheargo, 57. oharren bukaera. «Herentziazko aristokrataren» baliokidea da.

Estilo kontuengatik parentesi artean jarri dudana esaldiak garrantzi handia du, zeren *filosofo hutsak diren guztiak eliminatzeko* (eta filosofo ez diren politikariak ere bai) eskatzen baitu Platonek esaldi horretan. Esaldi horren itzulpen literalago bat era honetako izango litzateke: «eta bitartean, beren izaera gaur egun bi horietako batean bakarrik sartzeko [prestatuta edo dohainez hornitua] duten guztiak indarrez *suntsituko dira*». Adamek onartzen du Platonen esaldiaren esanahia zera dela: «Platonek ez duela onartu nahi ezaguera soilak bilatzerik»; baina esaldi horren azkeneko hitzak zerbait leundu eta «bietako batean *bakarrik* abiatzetik indarrez urrunarazten dira» itzultzeko iradokizunak (letra etzana nirea da; ikus 473d24-ri jarritako oharra, *Errepublikaren* haren argitalpeneko I. lib., 330. or.) ez du inolako oinarririk jatorrizko testuan; Platon idealizatzeko joeran baizik. Gauza bera esan behar da Lindsayren itzulpenari dagokionez («jokaera horretatik indarrez urrunarazten dira»). Nor eliminatu nahi du Platonek? Platonek hemen kondenatzen dituen dohain edo «natura» mugatu edo herreneko «hainbat» horiek (filosofoak ere barnean sartuta dauden heinean) «beren natura osatu gabea duten ugari» berberak direla uste dut nik, *Errepublika*, 495d pasartean aipatzen diren bezala; eta baita 489e pasartean aipatzen diren «beren gaiztotasuna ziurra den (filosofo ezagutu) ugariak» ere (ikus, halaber, 490e/491a); ikus kapitulu honetako 47., 56. eta 59. oharra (eta 5. kapituluko 23. oharra). Eraso hau politikari demokratiko «ikasi gabeen» kontra zihuan, beraz, alde batetik, eta bestetik, Antistenesen kontra ere bai, seguru asko, erdi-traziarra baitzen, «sasiko seme ikasi gabea», filosofo igualitarioa; ikus 47. oharra, aurrerago.

45 Ikus Kant, *Betiareko bakeaz*, Bigarren Gehigarria (*Werke*, Cassirer arg., 1914, VI. lib., 456). Letra etzana nirea da; pasartea zertxobait laburtu dut. («Aginpidea edukitzea» Federiko Handiaren aipamen bat izan daiteke).

46 Ikus, esate baterako, Gomperz, *Greek Thinkers*, V, 12, 2 (alemaniar argitalpena, II<sup>2</sup> lib., 382); edo Lindsayren *Errepublikaren* itzulpena. (Interpretazio honen kritika baterako, ikus 50. oharra, beheargo).

47 Onartu beharra dago Platonek Antistenesenganako zuen jarrerako susmoetan oinarritutako arazo bat planteatzen duela; hain zuzen ere, Antistenesen lanez dugun lehen eskuko ezagutza urriaren ondorioa baita. Gaur egun zalantzan jartzen da askotan zinikoen eskola edo mugimenduaren jatorria Antistenesengan dagoelako tradizio estoiko zaharra (ikus, esate baterako, G. C. Field, *Plato*, 1930, edo D. R. Dudley, *A History of Cynicism*, 1937), ez beti, hala ere, behar bezalako oinarri sendoarekin (ikus Fritz-ek aipatu den azken liburuaz egindako kritika, *Mind*, 47. lib., 390. or.). Antistenesi buruz, Aristotelesen bidez batez ere, ezagutzen duguna kontuan hartuta,

probabilitate handia dago, nire iritzian, Platonen idatzietan haren aipamen asko egoteko; Platonez gainera, Sokratesen hurbileneko zirkulutik, Atenasen filosofia irakatsi zuen bakarra Antistenes izatea bera, nahiko justifikagarria iruditzen zait Platonen lanetan halako aipamenak bilatzeko. Nahiko probablea iruditzen zait, beraz, lehendabiziko aldiz Dümmler-ek nabarmendu zituen Platonen idatzietako zenbait eraso era horretako aipamenak izatea (batez ere *Errepublika*, 495d-e, kapitulu honetako 56. oharrean aurrerago aipatua; *Errepublika*, 535e eta hur., *Sofista*, 251b-e). Antz nabarmena dago (edo hala iruditzen zait niri behintzat) pasarte horien eta Aristotelesek Antistenesen kontra dakartzan erdeinuzko zenbait erasoren artean. Aristotelesek bere izenez aipatzen du Antistenes, eta inozo bat balitz bezala tratatzen du, eta haren ikasleak «eskolarik gabeko jendea» direla esaten du (ikus 11. kapituluko 54. oharra). Platonek antzera hitz egiten du aipatu ditudan pasarteetan, baina Aristotelesek baino zorrotzago oraindik. Gogoan dudan lehenengo pasarte *Sofista*, 251b eta hur. da; oso-oso zehazki egokitzen da Aristotelesen lehenengo pasartearekin. *Errepublikako* bi pasarteei dagokienez, gogoan izan behar dugu Antistenes «sasiko semea» zela, tradizioak dioenez (haren ama Trazia barbarokoa zen jatorriz), eta «sasikoentzako» eskolan irakasten zuela Atenasen. *Errepublika*, 535d eta hur. pasartean (ikus kapitulu honetako 52. oharren bukaera) ageri den eraso hain da zehatz eta berezia non pertsona jakin batentzakoa izan behar baitu nahitaez. Hala, adibidez, «beren merezimendu-faltaren jakinaren gainean ez daudenez, ezerk mugatu gabe filosofian axaletik diharduen jendea» aipatzen du Platonek, eta «jaiotza apalekoak horrelakorik egitetik urrundu egin beharko lirakeela» esaten du. Lanerako eta atsedenerako zaletasunean «orekarik gabeko» jendea (edo «okertua» edo «herrena») aipatzen du; eta pertsonalago bihurtuz, «arima elbarritua» duen norbait aipatzen du, egia maite duen arren (sokratiko egiazko batengan normala den bezala), iristen ez duena, zeren «ezjakintasunean ihalozkatzen baita» (Formen teoria onartzen ez duelako, seguru asko); eta halako «sasiko» herrenez ez fidatzeko ohartarazten dio hiriari. Litekeena iruditzen zait eraso pertsonal nabarmen honen helburua Antistenes izatea; etsaiak egia maite duela onartzea oso argudio indartsua iruditzen zait, hain eraso bortitz baten barruan aurkitzen delarik, batez ere. Baina pasarte hau Antistenesi buruz baldin bada, oso probablea da antzeko beste pasarte baten helburua ere Antistenes izatea, *Errepublika*, 495d-e, alegia, non Platonek berriro esaten baitu bere biktimak elbarrituak eta makerrak dituela bai arima bai gorputza. Pasarte horretan berriro tematzen da esanez bere mespretxua merezi duen pertsona, filosofoa izan nahi badu ere, hain dagoela galbideraturik, non ez baita lotsatu ere egiten eskulan apalgarriak eginda ere (lan «banausikoak»; ikus 11. kapituluko 4. oharra). Eta badakigu Antistenesek eskulana egiteko aholkatzen zuela, eta oso estimu handian zeukala (Sokratesen jarrerari dagokionez, ikus Xenofonte, *Mem.*, II, 7, 10), eta praktikatu egiten zuela irakasten zuena; argudio indartsua, hau ere, arima elbarrituko gizona Antistenes dela esateko.

*Errepublika*, 495d pasarte horretan bada beste oharpen bat «izaera osatu gabea duten» eta hala ere filosofo izan nahi duten askori buruz. Badirudi talde berari buruz ari dela oraingo honetan ere (Aristotelesekin aipatzen dituen «Antistenesen jarraitzaileak»), *Errepublikako* 473c-e pasartean eliminatzeko eskatzen direnei buruz alegia; kapitulu honetako 44. oharrean dagoeneko aztertu da gai hori. Ikus, orobat, *Errepublika*, 489e, kapitulu honetako 56. eta 59. oharrak.

48 Badakigu (Zizeronen bidez, *De Natura Deorum* eta Filodemoren bidez, *De Pietate*) Antistenes monoteista zela; eta bere monoteismoa adierazteko moduak (Jainko Bakarra dago «naturelezaren arabera», hau da, egiaren arabera, nahiz eta asko izan «konbentzioaren arabera») frogatzen du gogoan zuela *naturela-konbentzio* aurkakotasuna, Gorgiasen eskolako kide izandako eta Alkidamas eta Likofroneren garaikide zen baten begietan (ikus 5. kapituluko 13. oharra) nahitaez *igualitarismoarekin* lotua egon behar zuena. Horrek ez du berez esan nahi, jakina, Antistenes erdi-barbaroak greziarren eta barbaroen anaitasunean sinesten zuenik. Oso-oso probablea iruditzen zait, hala ere, Antistenesek horretan sinestea.

W. W. Tarnek (*Alexander the Great and the Unity of Mankind*; ikus 5. kapituluko 13 (2) oharra) saio bat eginga du –arrakastaz, uste nuen nik garai batean– gizatiarren batasunaren ideia jatorria gutxienez Alexandro Handiaren garaietaraino atzeratu behar dela frogatzeko. Nire iritzian, hala ere, antzeko arrazoibide bati jarraituz, ideia horren jatorria atzerago ere eramán daiteke, Diogenes, Antistenes eta Sokrates berarenganaino, Periklesen garaiko «Belaunaldi Handiraino» (ikus 10. kapituluko 27. oharra eta testua). Froga xeheagoak aztertu gabe ere, nahiko probablea dirudi horrek; espero izatekoa da, izan ere, Periklesen garaiko joera inperialisten ondorio gisa ideia kosmopolita bat izatea (ikus *Errepublika*, 494c/d, kapitulu honetako 50 (5) oharrean aipatua eta *Lehen Altxibiades*, 105b eta hur.; ikus 10. kapituluko 9-22., 36 eta 47. oharrei dagokien testua ere). Eta are probableagoa litzateke, beste joera igualitario batzuk izanez gero. Ez ditut Alexandroren egitandiak txikitu nahi, baina Tarnek hari egotzen dizkion ideiak V. mendeko Atenasko inperialismoaren ideiarik hoberenen berpizte bati iruditzen zaizkit, nolabait. Ikus *III. Eranskina*, aurrerago, 405 or. eta hur. Xehetasunetan sartuz, esan beharra dago, lehenik eta behin, froga sendoak daudela Platonen (eta Aristotelesen) garaian behintzat, igualitarismoaren problema elkarren analogoak ziren bi bereizkuntzarekin lotuta ikusten zela, argi eta garbi; *greziarren eta barbaroen* arteko bereizkuntza, alde batetik, eta *nagusien (edo gizon libreen) eta esklabo*en artekoa, bestetik; honi dagokionez, ikus 5. kapituluko 13. oharra. Froga sendoak ditugu Atenasen V. mendean esklabotzaren kontra izan zen mugimendua ez zela mugatzen Euripides, Alkidamas, Likofronte, Antifonte, Hippias eta beste intelektualista bakan batzuetara, baizik eta nahiko arrakasta praktiko handia izan zuela. Horren froga Atenasko demokraziaren etsaien ahobatezko berrietan dago jasota, batez ere («Oligarka Zaharra», Platon,

Aristoteles, batez ere; ikus 4. kapituluko 17., 18. eta 29. oharra eta 10. kapituluko 36. oharra).

*Kosmopolitismoari* dagokionez, dauden frogak nabarmenki urriak ikuspegi horretatik begiratuta aztertzen baditugu, ordea, nahiko frogak sendoak direla ikusten da, nik uste, *mugimendu horren etsaien erasoak frogatzat hartzen badira behintzat*. Beste era batera esanda, mugimendu humanitaristak egiaz izan zuen garrantzia aztertu nahi baldin badugu, oso kontuan hartu behar dira Oligarka Zaharrak, Platonek eta Aristotelesek haren kontra egindako erasoak. Oligarka Zaharrak (2, 7), adibidez, bizimodu kosmopolita eklektiko bat duelako kritikatu du Atenas. Platonek joera kosmopoliten eta antzekoen kontra egiten dituen erasoak, asko ez badira ere, oso baliagarriak dira. (*Errepublika*, 562c/463a bezalako pasarteak ditut gogoan –«hiritarrak, biztanle arrotzak, eta kanpotarrak, maila berean daude guztiak»–; pasarte hau aldera daiteke *Menexeno*, 245c-d pasartean egiten den ironiazko deskribapenarekin, zeinetan Platonek sarkasmoz goraipatzen baitu Atenas barbaroen kontrako gorrotoan erakusten duen koherentziagatik; *Errepublika*, 494 c/d; *Errepublika*, 469b-471 c pasarteak ere testuinguru honetan aztertu behar da, jakina. Ikus 6. kapituluko 19. oharren bukaera ere). Tarnek Alexandrori buruz arrazoia izan zein ez izan, ez zait iruditzen V. mendeko mugimendu honi dagokionez dauden aipamenei merezi duten justizia egiten dienik, Antifonteri, adibidez (ikus haren lanaren 149. orrialdeko 6. oharra), edo Euripidesi, Hippiasi, Demokritori (ikus 10. kapituluko 29. oharra) edo Diogenesi (150. or., 12. oharra) eta Antistenesi. Ez dut uste Antifontek gizonen arteko ahaidetasun biologikoa baizik azpimarratu nahi ez zuenik, zeren gizarte-erreformatzaile bat baitzen, inolako zalantzarik gabe, eta «naturalezaz» horrek «egiaz» esan nahi baitzuen harentzat. Gauza segurua iruditzen zait, horregatik, greziarren eta barbaroen arteko bereizkuntza irudipen soilezkoztat salatu zuela. Gizon noble batek mundua arranoak airea bezalaxe igaro dezakeela dioen Euripidesen adierazpena komentatzean, Tarnek dio «hark bazekiela arranoak bere habiako harkaitza duela»; baina oharpen horrek ez dio merezi duen justizia egiten zati horri, zeren, kosmopolita izateko, ez baitago nork bere etxea betirako utzi beharrik. Hau guztia kontuan hartuta, bada, ez dut ikusten zergatik izan behar duen «negatibo» soila Diogenesek, «nongoa zara?» galdetu ziotenean, kosmopolita zela, mundu osoko hiritarra zela, eman zuen erantzunaren esanahiak; Sokratesek eman omen zuen beste antzeko erantzun hura («munduko gizon bat naiz») edo Demokritoren beste hura («gizon jakintsua herrialde guztietakoa da, arima handi baten aberria unibertso osoa baita») kontuan hartzen badira (ikus Diels<sup>5</sup>, 247. zat.; honen egiazkotasuna zalantzatan jarri dute Tarnek eta Dielsek).

Antistenesen monoteismoa ere frogak honen argitan aztertu behar da. Zalantzarik ez dago monoteismo hau ez dela juduenaren gisakoa, tribala eta baztertzaila, alegia. (Egia bada Diogenes Laertziok dioena, VI, 13, Antistenesek Kinosargoan –sasiko semeen eskolan–, irakasten zuela, orduan berariaz azpimarratu zuen bere jatorri nahasi eta barbaroa). Tarnek arrazoia



zuen, inondik ere, Alexandroren monoteismoak gizadiaren batasunaz zuen ideiarekin lotura zuela dioenean (145. or.). Baina beste horrenbeste esan beharko litzateke zinikoen ideiez, haiek, izan ere Antistenesengandiko, eta haren bitartez, Sokratesengandiko eragina jaso baitzuten, nire ustez (ikus aurreko oharra). (Alderatu, batez ere, Zizeronen testigantza [*Tuscul*, V., 37] eta Epiktetorena [I, 9, 1], *D.L.*, VI, 2, 63-71-rekin; baita *Gorgias*, 492e, *D.L.*, VI, 105-rekin ere. Ikus, orobat, Epikteto, III, 22 eta 24.

Hau dena kontuan hartuta, beraz, ez dirudi gertagaitzegia Alexandrok, tradizioak dioen bezala, Diogenesen ideietatik hartu izana egiaz inspirazioa, eta tradizio igualitaristatik, horrenbestez. Baina E. Badian-ek Tarni egiten dion kritika ikusirik (*Historia*, 7, 1958, 425. or. eta hur.), Tarnen ikuspegia arbuizatzen joko nuke, baina ez V. mendeko mugimenduaz dudana ikuspegia, jakina.

- 49 Ikus *Errepublika*, 469b-471c, batez ere 470b-d eta 469 b/c. Badugu hemen, inondik ere, hiria baino zabalagoa den zerbait besarkatzen duen etika-osotasun berri baten halako aurkezpen moduko bat (ikus hurrengo oharra): nagusitasun helenikoa, alegia. Uste izatekoa zen bezala (ikus hurrengo oharra (1) (b)), Platonek nahiko xeheki lantzen du puntu hau. \* (Cornfordek oso egoki laburbiltzen du pasarte hau, esaten duenean Platonek «ez duela inolako sinpatiarik agertzen Heladeren mugetatik haragoko biztanleentzat»; ikus *The Republic of Plato*, 1941, 165. or.).\*

- 50 Ohar honetan beste arrazoi-sail bat bildu da, *Errepublika*, 473e pasartearen interpretazioaz eta Platonen humanitarismoaren arazoaz. Eskerrak eman nahi dizkiok nire lankide H. D. Broadhead irakasleari, haren kritika oso lagungarria izan bainuen nire arrazoibidea osatu eta argitzeko.

(1) Platonen ohiko gaietako bat (ikus metodologiazko oharpenak, *Errepublika*, 368e, 445c, 577c eta 5. kapituluko 32. oharra) norbanakoaren eta osotasunaren, hau da, norbanakoaren eta hiriaren arteko aurkakotasuna eta konparaketa izaten da. Beste osotasun bat, hiria baino zabalagoa – gizadia, esate baterako– aurkeztea, berezibiko urrats bat izango litzateke holista batek egiteko; horretarako (a) prestaketa beharko litzateke, alde batetik, eta (b) gauzatzea, bestetik. (a) Horrelako prestaketa baten ordeztze, ordeza, lehen aipatu dugun greziarren eta barbaroen arteko aurkakotasunari buruzko pasarteak daukagu (*Errepublika*, 469b-471c). (b) Inolako gauzatze-prozesuaren ordeztze, «giza arraza» adierazpen anbigua ukatzea baizik ez dugu aurkitzen. Lehenik eta behin, aztertzen ari garen giltzarritzko pasartearen ondo-ondoan, hau da, errege-filosofoi dagokion pasartearen ondoren (*Errepublika*, 473d/e), adierazpen eztabaidagarri haren parafrasi bat dator, mintzaldi osoaren laburpen edo amaiera gisa; eta parafrasi horretan, Platonen ohiko aurkakotasunak, *hiria-norbanakoa* aurkakotasunak, hartzen du *hiria-giza arraza* aurkakotasunaren lekua. Honela dio parafrasiak: «Beste ezein konstituzio ezin du ezarri zoriontasunezko egoera bat, ez gai *pribatueta* ez hiriarenetan». Bigarrenik, antzeko emaitzak ateratzen dira aztertzen ari

garen giltzarrizko pasartean (*Errepublika*, 473b/e pasartean, alegia) dauden sei errepikazio edo aldaerak aztertzen badira (hau da, 487e, 499b, 500e, 501e, 536a-b, aurrerago, 52. oharrean aztertzen direnak, eta 540d/e laburpena, 541b-an datorren geroztiko gogoetarekin). Horietako bitan (487e, 500e) hiria baizik ez da aipatzen; gainerako guztietan, Platonen ohiko aurkakotasunak, *hiria*–*norbanakoa*, hartzen du *hiriaren eta giza arrazaren* arteko aurkakotasunaren lekua. Beste inon ez da aipatzen sufritzen ari diren *hiriak* ez ezik, sufritzen ari den *gizadia* ere sofokraziak baizik ezin salba dezakeelako Platonena omen den ideia hori. Horrekin guztiarekin, badirudi nahiko garbi dagoela leku horietan *guztietan* bere ohiko aurkakotasuna baizik ez zuela Platonek gogoan (horri inolako garrantzirik eman gabe, bestalde), seguru asko, esan nahiz sofokraziak baizik ezin ekar diezaiokeela egonkortasuna eta zoriontasuna –gelditasun jainkotiarra– *estatu* bati, eta hartako *hiritarrei eta haien ondorengoei* (bestela gaitza haziko bailitzateke, degenerazioaren gaitza, alegia, haietan).

(2) Platonek «giza» terminoa («anthropinos») edo «jainkozko»-ri kontrajarririk (edo, horrexegatik, zenbaitetan mespretxu-zentzu pixka batez, gizakiaren ezagueraren edo artearen mugak azpimarratu nahi dituenean, batez ere; ikus *Timeo* 29c/d, 77a, edo *Sofista* 266c, 268d, edo *Legeak*, 591e eta hur., 854a), edo *zoologia*-zentzuan, abereei –arranoei, esate baterako– kontrajarririk, erabiltzen du normalean. Lehenengo elkarriketa sokratikoetan izan ezik, beste inon ez da aurkitzen (salbuespen bakarra, ikus ohar honetan bertan, aurrerago, (6) atala) termino hori (edo «gizon» terminoa) zentzu humanitario batean erabilita, hau da, nazio, arraza edo klase-bereizkuntzaz haragoko zerbait delako zentzuan. «Giza» terminoa «arrazional» terminoaren sinonimo gisa ere oso gutxitan erabiltzen du. *Legeak*, 737b pasartea dut gogoan: «gizatasunez ezinezkoa den erokeria bat»). Izatez, 12. kapituluan 79. oharri dagokion testuan aipatzen diren Fichteren eta Spenglerren ideia nazionalista muturrekoak, Platonek «giza» terminoa, kategoría moral bat baino kategoría zoologiko bat adierazteko areago erabiltzen duen moduaren adierazpen zorrotz bat baizik ez dira. Platonen pasarte asko ekar daitezke, erabilera hori edo antzekoak ageri direnak: *Errepublika*, 365d, 486a, 459b/c, 514b, 522c, 606e eta hur. (honetan Homero giza gaitetako gidari eta Homero jainkoen laudoriozko himnoen egilea kontrajartzen dira; 620b. *Fedon*, 82b. – *Kratilo*, 392b. – *Parmenides*, 134e. – *Teetetes*, 107b. – *Kriton*, 46e. – *Protagoras*, 344c. – *Politikaria*, 274e. (giza artaldearen artzaina, jainkoa dena, eta ez gizona). – *Legeak*, 673d, 688d, 737b (890b mespretxuzko erabileraren beste adibide bat da: «gizonak» «jendetza» esan nahi du hemen, dirudienez).

(3) Egia da, jakina, Platonek Gizonaren Forma edo Ideia bat badela suposatzen duela; baina okerra da Ideia edo Forma horrek gizon guztiek elkarrekin berdin dutena irudikatzen duela; oso bestela baizik, super-greziar harro baten ideal aristokratikoa da Ideia hori; eta horretan oinarritzen den sinestea ez da gizon guztiak anaiak direlako, «naturelezen» hierarkia bat baizik, aristokratiko edo esklabo, giza arrazaren jatorrizko originalarekin, antzinako lehen gura-

soarekin duten antz handiagoaren ala txikiagoaren arabera. (Greziarrek haren antz handiagoa dute beste arraza guztietakoek baino). Horregatik, hain zuzen, «adimena gizon gutxi batzuekin baizik ez dute partekatzen jainkoek» (*Timeo*, 51e; ikus Aristoteles, 11. kapituluko 3. oharri dagokion testuan).

(4) «Zeruko hiria» (*Errepublika*, 592b) eta hango hiritarrak ez dira greziarrak, Adamek arrazoi handiz ohartarazten duen bezala; horrek ez du esan nahi, ordea, «gizadikoak» direnik, hark uste duen bezala, (470e30-ri oharra eta beste batzuk); super-esklusiboak dira, super-greziarrak (470e eta hurrengoetako greziar hiriaren «gainetik» daude) eta beste inoiz baino urrutiago daude barbaroengandik. (Oharpen honek ez du esan nahi Zeruko Hiriaren idea – zeruko lehoiarena eta beste konstelazio batzuen bezalaxe, adibidez– jatorriz ekialdekoa ez denik).

(5) Azkenik, aipatzekoa da 499c/d pasarteak ez duela greziarren eta barbaroen arteko bereizkuntza iraganaren, orainaren eta etorkizunaren arteko bereizkuntzak baino gehiago ezabatzen: Platonek denborari eta espazioari buruzko orokortze zabal baten adierazpen zorrotz bat eman nahi du hemen; hauxe baizik ez du esan nahi: «garai batean, edozeinetan, edo edozein lekutan [eta guk gehitu genezake: baita herrialde barbaro bat bezain sinetsi ezinezko leku batean ere] halakorik gertatuko balitz, orduan (...)». *Errepublika*, 494c/d oharpenak fedegabeko absurdutik hurbil dagoen zerbaiti aurre egin behararren sentipen nahiko antzeko bat adierazten du, oraingo honetan indartsuagoa ordea; izan ere, greziarren eta arrotzen arteko inperio unibertsal bat izateko Altxibiadesten itxaropenak eragina, oraingo honetan. (Ados nago Fieldek bere *Plato and His Contemporaries* lanean, 130. or., 1. oharrean, adierazitako iritziekin eta Tarnek adierazitakoekin; ikus 5. kapituluko 13 (2) oharra).

Laburtuz, bada: ezin dut aiherkundea baizik aurkitu arrazaz eta klaseaz gaindiko gizadiaren batasunaren ideia humanitarioarekiko, eta konbentziturik nago bestelakorik aurkitzen duten guztiek idealizatu egiten dutela Platon (ikus 6. kapituluko 3. oharra eta testua) eta ez direla gauza haren eskusibismo aristokratiko eta anti-humanitarioaren eta haren Ideien teoriaren arteko lotura ikusteko. Ikus, halaber, kapitulu honetan, 51., 52. eta 57. oharrak.

\* (6) Nik dakidala behintzat egiazko salbuespen bat baizik ez dago, pasarte bat bakarra, honekin guztiarekin kontraesanean dagoena. Filosofoaren adimen-zabaltasuna eta ikuspegi unibertsalista erakusteko helburua duen pasarte batean (*Teetetes*, 174e eta hur.), honela dio: «Gizon orok arbaso ugari ditu, eta horien artean beti dira aberatsak eta pobreak, erregeak eta esklaboak, barbaroak eta greziarrak». Ez dakit nola adostu pasarte guztiz interesgarri eta zalantzarik gabe humanitario hau Platonen gainerako ideiekin –nagusien eta esklaboaren, eta greziarren eta barbaroaren arteko paralelismoan jartzen duen enfasi horrek Platon guztiz kontra dagoen teoriak gogoratzen ditu–. Baliteke, *Gorgias*eko beste zati asko bezala, sokratikoa izatea; eta baliteke *Teetetes* (normalean kontrakoa uste izan den arren) *Errepublika* baino lehenagokoa izatea. Ikus nire *II. Eranskina* ere, 403. or., aurrerago.\*

51 Zenbakiaren Istorioko bi leku aipatzen ditu, nik uste; Platonek («zure arrazaz» hitz eginez) gizonen arraza nahi du aipatu: «zure arrazari dagokionez» (546a/b; ikus 5. kapituluko 39. oharra eta testua) eta «zure arrazan metalak egiaztatzea» (546d/e eta hur.; ikus 5. kapituluko 39. eta 40. oharrak eta ondoko pasartea). Ikus, orobat, kapitulu honetako 52. oharrean bi pasartean –errege-filosofoaren giltzarrizko pasartearen eta Zenbakiaren Istorioaren– arteko «zubi» bati buruz ematen diren argudioak.

52 *Errepublik*a, 546d/e eta hur. Interesgarria da ikustea pasarte honek (718c-722b) politikariak konbentzimenduaz, eta indarraz ere bai (722b), baliatu behar duelako ideia proposatzeko balio duela; eta Platonek masak «konbentzitzea» dioenean, neurri handi batean propaganda gezurtia esan nahi duenez –ikus kapitulu honetako 9. eta 10. oharrak eta testuan aipatzen den Errepublikako, 414b/c aipua–, azkenean gertatzen da *Legeetako* pasarte honetan, bere adeitasun berria gorabehera, asoziazio zaharrez jantzita datorrela oraindik Platonen Pentsamendua: gezurrak banatzen dituen sendagile-politikaria. Zenbakiaren Istoria *Errepublik*a, 536a/b pasartearen iragarrita dago, zalantzarik gabe; pasarte hori, beste alde batetik, errege-filosofoaren pasartearen kontrakoa (eta horrenbestez haren aldaera) dela esan daiteke; han esaten baitu, izan ere, agintari izateko gizon txarrak aukeratzen badira okerrean gertatuko dela, inondik ere, eta uholdearen oroitzapen zuzen batez bukatzen du, gainera: «beste era bateko gizonak hartzen baditugu (...) beste barre-uholde bat eroraziko dugu filosofoaren gainera». Oroitarazpen nabarmen horrek garbi erakusten du, nik uste, Platonek ongi zekiela zer eratakoa zen pasarte hau (atzekoz aurrera jotzen baitu, nolabait esateko, 473c-e-tik hasi eta hasieraraino); filosofo erregearen pasartearen emandako aholkua beteko ez balitz zer gertatuko litzatekeen erakusten baita pasarte honetan. Hala, esan daiteke «alderantzizko» pasarte hau (536a/b) zubia bezala dela «giltzarrizko pasartearen» (473c) eta «Zenbakiaren pasartearen» artean (546a eta hur.), zeren zalantzarik uzten ez duten erreferentziak baititu arrazismoaz, ohar honetan aipatzen ari garen gaiari buruzko pasarteari (546d eta hur.) aurrea hartuz. (Hau dena osagarritzko froga gisa har daiteke Platonek errege-filosofoaren pasartea idatzi zuenean, arrazismoaz ari zela eta huraxe adierazi nahi zuela frogatzeko). Orain «alderantzizko» pasartearen hasiera (536a/b) ekarriko dut hona: «Kontu handiz bereizi behar ditugu bidezko semeak eta sasikoak. Zeren pertsona batek edo hiri batek honelako arazoei nola aurre egin ez badakite, aise gerta dakieke edozein gaitasunetan orekarik gabeak (edo herrenak) diren sasikoen zerbitzuak xaloki onartzea; adiskide gisa, agian, edota are agintari gisa ere». (Ikus kapitulu honetako 47. oharra ere).

Platonek arrazaren degenerazioari edo arrazaren hazkuntzari buruzko gaiez zuen kezka azalpen bat nahi izanez gero, ikus 10. kapituluko 6., 7. eta 63. oharrei dagokien testua, 5. kapituluko 39 (3) eta 40 (2) oharrekin lotura eginez.

\* Testuko hurrengo paragrafoan aipatzen den Kodro martiriari buruzko pasarteari dagokionez, ikus *Oturuntza*, 208d, 3. kapituluko 4. oharrean luzeago jasoar. R. Eislerrek dioenez (*Caucasica*, 5, 1928, 129. or., 237. oharra), «Kodro» hitza prehelenikoa da, eta «errege» nahi du esan. Horrek indar gehixeago emango lioke Atenasko noblezia autonomoa zelako tradizioari. (Ikus kapitulu honetako 11 (2) oharra; 8. kapituluko 52.a; eta *Errepublik*a, 368a eta 580b/c.\*

53 A. E. Taylor, *Plato* (1908, 1914), 122. or. eta hur. Pasarte interesgarri honekin ados nago, testuan aipatu den lekurainokoa. Nolanahi ere, «atenastar» hitzaren ondoren «abertzale» ezabatu egin dut, zeren ez bainago guztiz ados Platon halakotzat hartzearekin, Taylorrek ematen dion zentzuan behintzat. Platonen «abertzaletasunari» dagokionez, ikus 4. kapituluko 14-18. oharrei dagokien testua. «Abertzaletasun» eta «estatu aitatari» terminoei dagokienaz, ikus 10. kapituluko 23-26. eta 45. oharra.

54 *Errepublik*a, 494b. «baina mota horretakoa den nor ez da izango lehenengoa gauza guztietan, haurtzarotik bertatik hasita?».

55 *Op. cit.*, 496c: «Neure izaera espiritualaz, ezer esan beharrik ez dut».

56 Ikus Adamek *Errepublikaren* bere argitalpenean, 495d23 eta 495e31-ren oharretan dioena, eta baita kapitulu honetako 47. oharrean diodana ere. (Ikus kapitulu honetako 59. oharra ere).

57 *Errepublik*a, 496c-d; ikus *Zazpigarren Gutuna*, 325d. (Ez zait iruditzen Barker, *Greek Political Theory*, I, 107, 2. zk., zuzen dabilenik hemen aipatzen den pasarte honi buruz dioenean «baliteke (...) Platonek zinikoak edukitzea gogoan». Pasarte hau ez da Antistenesez ari, inola ere; eta Diogenes, hura baitu gogoan Barkerrek, itxura denez, ez zen batere ezaguna pasarte hau idatzi zenean, eta Platonek ez zukeen hari buruz honela hitz egingo, gainera).

(1) Lehentxeago, *Errepublikako* pasarte berean, bada beste oharpen bat, Platonen beraren aipamena izan daitekeena. Ospetsuen taldetxoaz eta hartako kideez ari dela, «kanpoan egoteak salbatu zuen jatorri noblekoa» aipatzen du (edo «erbesteak» salbatua; Altiabiadesen patutik salbatua, nahi du esan, losintxen biktima bihurturik Sokratesen filosofia baztertu egin baitzuen azkenean). Adamen iritzian (496b9-ren oharra), «pobabilitate gutxi dago Platon erbesteratua izan zedin»; baina Sokrates hil ondoren haren jarraitzaileek Megarara ihes egin zutenekoa baliteke bere bizitzako mugarri nagusietako baten moduan geratu izana Platonen oroimenean. Beste alde batetik, ez da erraza pasarte hau Dion buruzkoa izatea, zeren Dione 40 urte inguru baitzituen erbesteratu zenean, eta urruti zuen gaztaroko adin erabakigarria; eta ez zegoen paralelismorik (Platonen beraren kasuan bezala) Altiabiades, Sokratesen kidearekin (Platon Dion erbesteratzearen kontra azaldu eta hura baliogabetzen ahalegintzeaz landa). Pasarte hau Platoni buruzkoa dela baderitzogu, gauza bera egin behar dugu 502a pasarteari dagokionez: «Nork egingo du zalantza erregeek edo aristokratek izan dezaketela seme

bat berezko filosofo peto-petoa dena?); zeren pasartearen jarraipena hain baita aurrekoaren berdina non «noble jaiotako pertsonaia» berberaz ari direla ematen baitu. 502a-ren interpretazio honek badu zentzua, berez, zeren gogoan izan behar baitugu Platon harro agertu zela beti bere familiagatik, bere aitaren eta bere anaien gorazarretan adibidez: «jainkotiarrek» deitu baitzituen. (*Errepublik*a, 368a); ezin naiteke Adamekin ados egon, harentzat iruzkin hori ironiazkoa baita: ikus, orobat, Kodrori, Platonen nahiko arbasoari buruzko, *Oturuntza*, 208d, eta haren ondorengotzat ematen diren Atikako erregeei buruzko oharpenak. Interpretazio hau ontzat ematen baldin bada, 499b-c pasartean «gobernariet, erregeei eta haien semeet» buruz egiten den aipamena ere, Platoni ezin hobeto egokitzen zaiona (Kodroren ondorengoa ez ezik, Dropides gobernariaren ondorengoa ere bazen-eta), zentzu berean hartu beharko litzateke, 502a-rako prestamen gisa, alegia. Baina horrek beste arazo bat konponduko luke. 499b-az eta 502a-az ari naiz. Nekez interpreta daitezke pasarte horiek –ezinezkoa ez bada–, Dionisio gaztea balakatzeko saio bat balira bezala, zeren nekez adostu baitaiteke halako interpretazio bat Dionisio zaharraren kontrako Platonen erasoan (572-580) bortiztasun neurrigabearekin eta oinarri pertsonal aitortuarekin (576a). Kontuan hartu beharra dago Platonek oinordetzako erreinuez (tiraniet hain gogorki kontrajartzen dituenek) eta «dinastiet» hitz egiten duela hiru pasarteetan (473d, 499b, 502a); baina badakigu, Aristotelesen *Politikaren* bidez, 1292b2 (ikus Meyer, *Gesch. d. Altertums*, V, 56. or.) eta 1293a11, «dinastia» horiek oinordekotzazko familia oligarkikoak direla, eta ez Dionisioarena bezalako tiranoen familiak, gaur egun familia *aristokratikoak* deituko genituzkeenak baizik, Platonena berarena adibidez. Aristotelesek dioena Tuzididesek, IV, 78, eta Xenofontek, *Helenika*, V, 4, 46 bermatzen dute. (Argudio hauek Adamek 499b13-ri jarritako bigarren oharren kontra doaz). Ikus 3. kapituluko 4. oharra ere.

\* (2) Bere buruaren erreferentzia argigarria ematen duen beste pasarte bat *Politikarian* aurki daiteke. Politikari aristokratikoaren oinarritzko ezaugarria (2586, 292c) *zientziaren ezauguera* da; eta sofokraziaren aldeko beste aldarrikapen bat da horren emaitza: «Agintariak Zientziaren Nagusiak direna da gobernu zuzen bakarra» (293c). Eta Platonek frogatzen du «Errege Zientzia duen gizona, *agindu zein agindu ez*, erregezkotzat aldarrikatu behar dela, gure arrazoibideak frogatzen duen bezala» (292e/293a). Platonek Errege Zientzia bazuela aldarrikatzen zuen, jakina; horregatik, pasarte honek inolako zalantzarik gabe adierazten du, Platonen iritzian «erregezkotz aldarrikatu beharreko gizona zela bera». Pasarte argigarri hau ez da ahaztu behar inola ere, *Errepublik*a interpretatu nahi baldin bada. (Errege-Zientzia, jakina, gainerako klaseak –289c pasartean aztertzen diren esklaboak, besalariak, enpleguatuak, eta abar–, estaltzeko eta elkarrekin edukitzeko oihala ekarri behar duen pedagogo eta hazle erromantikoarena da hemen ere. «Gizon neurritsuen eta ausarten ezaugarriak, erregeren trebeziak, horiek guztiak erabateko adostasun eta adiskidetasunezko komunitate batean elkarrekin bizitzera eraman dituenean, elkarrekin bilbatzea» [nahastea, konbinatzea] izango da, beraz,

Errege Zientziaren eginkizuna. Ikus 5. kapituluko 40 (2) oharra, 4. kapituluko 29.a, eta kapitulu honetako 34. oharra).\*

- 58 *Fedonen* datorren pasarte famatu batean (89d), misantropia edo gizonen kontrako gorrotoaren kontra ohartarazten du (misologia edo arrazoibide arrazionalaz ez fidatzearekin alderatzen du). Ikus 10. kapituluko 28. eta 56. oharrek eta 7. kapituluko 9. oharra ere.

Hurrengo aipamena *Errepublikan*, 489b/c-tik hartua da. Aurreko pasarteekin duen lotura argiago ikusten da, 488 eta 489 pasartea osorik hartzen baldin bada; beren gaiztotasuna ziurra den filosofo «ugarien», hau da, 489e-an esaten denez, «izaera osatu gabea dutenen» eta, kapitulu honetako 44. eta 47. oharretan aztertu bezala, eliminatzeko proposatzen direnen kontra egiten den erasoa kontuan hartzen bada batez ere.

Platonen inoiz Atenasko errege-filosofoa eta salbatzailea bihurtzeko itxaropenen bat izan zuelako aztarren bat *Legeak*, 704a-707c da; pasarte horretan, itsasoaren, itsasketaren, merkataritzaren eta inperialismoaren arriskuak aipatzen ditu Platonen. (ikus Aristoteles, *Politika*, 1326b-1327a, eta 10. kapituluko 9-22. eta 36. oharrek, eta testua).

Ikus, batez ere, *Legeak*, 704d: «Hiria itsasertzean eraikiko balitz, eta portu naturalez ongi hornitua balego (...) salbatzaile ahaltsu bat beharko luke, eta gizakiaz gaindiko legegile bat, zinez, aldakortasuna eta degenerazioa saihesteko». Ez al du ematen horrek Atenasen izan zuen porrota leku hartako geografiak sortutako oztopoen ondorioa zela frogatu nahi duela Platonen? (Baina desengainu horiek guztiak gorabehera –ikus 7. kapituluko 25. oharra–, Platonen badu sinestea oraindik tiranoak garaitzeko metodoan; ikus *Legeak*, 710c/d, 4. kapituluko 24. oharri dagokion testuan aipatua).

- 59 Bada pasarte bat (*Errepublikan*, 498d/e-an hasten dena; ikus 9. kapituluko 12. oharra) Platonen «jendeak», behin egiazko filosofoak eta sasi-filosofoak bereizten ikasten duenean (*Errepublikari* esker, beharbada?), iritzia aldatu eta filosofoak agintari izatea onartuko duelako itxaropena adierazten duena.

Paragrafo honetako azkeneko bi lerroei dagokienez, ikus *Errepublikan*, 473e-474a eta 517a/b.

- 60 Horrelako ametsak inoiz argi eta garbi ere adierazi izan dira. F. Nietzschek, *The Will to Power* (ingeles argitalpena, 1911, IV. lib., 958. afor.; *Theages*, 125e/126a-ri buruzko aipamena da) honela dio: «Platonen Theagesen idatzita dago: ‘Guztiok nahiko genuke gizon guztien jaunak izan, ahal izango balitz; eta gutako gehienoi gustatuko litzaiguke Jainko Jauna bera izatea ere’. Espiritu horrek itzuli behar du berriro». Ez daukat Nietzscheren iritzia politikoei buruz ezer esan beharrik; baina badira beste filosofo batzuk, platonikoak, inoiz xaloki iradoki izan dutenak, inoiz, ustekabe zorieko batez, platonikoren batek estatu moderno batean aginpidea eskuratuko balu, ideal platonikorantz mugitu beharko lukeela, eta gauzak perfektioetik hurbilago utzi beharko lituzkeela aurkitu zituenean baino. «‘Oligarkia’ edo ‘demokrazia’ batean

jaio eta filosofo platonikoen ideiak berak dituzten gizonak –irakurtzen dugu (1939ko Ingalaterra aipatu nahi lezakeen testuinguru batean)–, patuaren zorioneko ustekabe batez aginpide politiko gorena eskutan dutela aurkituko balira. Platonen estatua gauzatzen ahaleginduko lirateke, inolako zalantzarik gabe, eta erabateko arrakastarik ez balute ere –gerta baitaiteke–, aurkitu zutenean baino eruditik hurbilago utziko lukete gutxienez estatua». (A. E. Taylorrek aipatua, «The Decline and Fall of the State in *Republic*, VIII», *Mind*, N. S. 48, 1939, 31. or.). Hurrengo kapituluko testuaren asmoa amets erromantiko horiei aurre egitea da, partez behintzat. \* H. Kelsen-en *Platonic Love (The American Imago*, 3. lib., 1942, 1. eta hur.) artikulua bikainean aurki daiteke botere-irrika platonikoaren azterketa guztiz zorrotz bat.\*

61 *Op. cit.*, 520a-521c, aipua 520d-tik hartua da.

62 Ikus G. B. Stern, *The Ugly Dachshund*, 1938.

## 9. KAPITULUKO OHARRAK

Lema hau, Roger Martin du Garde *Les Thibault*-etik hartua, ingeles argitalpenaren 575. orrialdetik hartu da (*Summer*, 1914, Londres, 1940).

- 1 Gizarte-ingeniaritza utopikoaz ematen dudak deskribapen hau bat dator, itxuraz, M. Eastmanek bere *Marxism-Is it Science?* lanean proposatzen duenaren gisako gizarte-ingeniaritzarekin; ikus, batez ere, 22. eta hur. orrialdeak. Irudipena daukat Eastmanen ikuspegiak historizismotik ingeniaritza utopikorako pendulu-mugimenduaren adierazgarriak direla. Baina baliteke ni oker egotea, eta Eastmanek egiaz pentsatzen duena gertuago egotea nik pixkanakako ingeniaritza deitzen dudak horretatik. Roscoe Pounden «gizarte-ingeniaritzaren» ikuspegia «pixkanakakoa» da argi eta garbi; ikus 9. kapituluko 3. oharra. Ikus, halaber, 5. kapituluko 18 (3) oharra.
- 2 Etikaren ikuspegitik ez dago simetriarik sufrimenduaren eta zoriontasunaren artean, edo oinazearen eta atseginaren artean, nire ustez. Bai utilitaristen ahalik eta zoriontasunik handienaren printzipioa, bai Kantena, «ahalegindu gainerakoak zoriontsu egiten (...)», guztiz erratuak iruditzen zaizkit biak (formulazio horretan behintzat) puntu honetan; puntu hau arrazoibide arrazionalerik erabaki ezin badaiteke ere, erabat. (Etikazko sinesteen alderdi irrazionalari dagokionez, ikus kapitulu honetako 11. oharra, eta alderdi arrazionalari dagokionez, 24. kapituluko II. atala eta, bereziki, III.a). Nire iritzian (ikus 5. kapituluko 6 (2) oharra) giza sufrimenduak dei moral zuzen bat egiten du, laguntza eskea, hain zuzen; gauzak ongi doazkion pertsona baten zoriontasuna handiagotzeko, berriz, ez da halako eskakizunik. (Utilitaristen «zoriona areagotu» formularen beste kritika bat zera izango litzateke: printzipioz atseginetik oinazera doan eskala jarraitu bat suposatzen duela, eta, eskala horren arabera, atseginaren maila negatibotzat har ditzakegula oinaze-mailak. Baina, ikuspegi moraletik begiratuta, oinazea ezin daiteke konpentsatu atseginez, eta are gutxiago gizon baten oinazea beste baten atseginaz. Ahalik



eta gehienen ahalik eta zoriontasunik handienaren ordeztu, beste hau eskatu beharko genuke, apaltasun handiagorik: saihets daitekeen ahalik eta sufrimendu gutxien denentzat; eta, areago oraindik, saihets daitekeen sufrimendu hori –janari-urrialdia denean gosea, adibidez– ahalik eta berdinen bana dadila guztien artean). Bada nolabaiteko analogia bat etikaren ikuspegi honen eta nire *The Logic of Scientific Discovery* lanean aldeztu nuen metodologia zientifikoaren ikuspegiaren artean. Etikaren eremuan argitasun handia lortzen da eskakizunak negatiboan egiten baldin badira, hau da, zoriontasuna handitu baino areago sufrimendua ezabatzea eskatzen badugu. Antzera, baliagarria izaten da metodo zientifikoaren eginkizuna (proposa daitezkeen teoria desberdinen artean) teoria faltsuak ezabatzea balitz bezala formulatzea, egia finkoak lortzea bezala formulatu ordeztu.

- 3 Era honetako pixkanakako ingeniari-tza-adibide bikaina, edota honi dagokion pixkanakako teknologiarik, C. G. F. Simkinen Australiako *Economic Record*-en argitaratutako «Budgetary Reform»-ari buruzko bi artikuluek dira (1941, 192. eta h. or., eta 1942, 16. eta h. or.). Pozik aipatzen ditut bi artikuluek horiek, ohartu erabiltzen baitira horietan nik aldeztu ditudan metodologiazko printzipioak; hala, printzipio horiek ikerketa teknologikoaren praktikan baliagarriak direla frogatu dute.

Ez dut esan nahi pixkanakako ingeniari-tza ezin izan daitekeenik ausarta, edota problema «txiki-tara» mugatu behar duenik. Baina bai iruditzen zait pixkanakako ingeniari-tza sistematiko eta ohartuzkoan eskuratutako esperientziak mugatzen duela zein konplexutasun-mailari aurre egin diezaiogun.

- 4 Iritzi hauze bera nabarmendu du orain dela gutxi F. A. von Hayek-ek argitaratu dituen zenbait artikulue interesgarritan (ikus, adibidez, haren *Freedom and the Economic System*, Public Policy Pamphlets, Chicago, 1939). Nik «ingeniaritza utopiko» deitzen dudana Hayek-ek planifikazio «zentralizatu» edo «kolektibista» deituko lukeenaren berdina da, nik uste, neurri handi batean. Hayek-ek berak «askatasunerako planifikazioa» deitzen duena aholkatzen du. Ados egongo litzateke, nik uste, planifikazio horrek «pixkanakako ingeniari-tzaren» izaera izan beharko lukeela. Hayek-ek planifikazio kolektibistaren kontra jartzen dituen eragozpenak era honetan formulatu daitezke, nik uste: Gizarte bat plano jakin baten arabera eraiki behar baldin badugu, berehala ohartuko gara norbanakoaren askatasuna ezin dugula sartu gure plano horretan; edota, sartzen badugu, ezin dugula bete. Horren arrazoiak zera da: ekonomia-aren planifikazio zentralizatuak norbanakoaren funtziorik garrantzizkoenetako bat ezabatzen duela bizitza ekonomikotik, norbanakoak produktuaren aukeratzailerik gisa, kontsumitzaile gisa, duen eginkizuna, alegia. Beste era batera esanda, Hayek-ek kritika teknologia sozialaren eremuko da. Hala, ezintasun teknologiko bat nabarmentzen du aldi berean ekonomikoki zentralizatua eta indibidualista izango den gizarte baten plan bat zirriborratzeko.

\* Baliteke Hayek-ek *The Road to Serfdom* (1914) lanaren irakurleak nahasi samar sentitzea ohar honekin; Hayek-ek jarrera hain zehatza baita, hain zuzen

ere, liburu horretan, non ez baita lekurik geratzen nire ohar honetako iruzkin lauso samarretarako. Nire ohar hau Hayeken liburua argitaratu baino lehen inprimatu zen, ordea; eta haren ideia nagusi gehienak haren lehenagoko idatzietan zirriborratuta zeuden arren, oraindik ez zeuden *The Road to Serfdom* liburuan bezain zehazki esplizitaturik. Eta gaur egun, ezin bestela bezala, Hayeken izenarekin lotzen ditugun ideia asko, ez nituen ezagutzen nire ohar hori idatzi nuenean.

Gaur egun Hayeken jarrerari buruz dakigunaren arabera, ez zait iruditzen egin nuen laburpena oker dagoenik, nahiz eta haren jarreraren gutxiezigko balioespena izan. Ondoko zuzenketa hauek gauzak zuzentzeko balioko dute, agian.

(a) Hayek ez du erabili nahi «gizarte-ingeniaritza» hitza bera aholkatzeko prest egongo litzatekeen inolako jarduera politiko izendatzeko. Termino hori erabiltzeko duen eragozpena zera da, alegia, Hayekek «zientifismo» deitzen duen joera batekin lotuta dagoela: natura-zientzietako metodoak (edo jende askok natura-zientzietako metodoak direla uste duenak) gizarte-eremuan aplikatzen badira, zientzietan bezalakoxe emaitza txundigarriak emango litzuketelako uste inozoarekin. (Ikus Hayeken bi artikulua-sailak, *Scientism and the Study of Society, Economica*, IX-XI, 1942-1944, eta *The Counter-Revolution of Science*, ibid., VIII, 1941).

Gizarte-zientziaren eremuan ustez natura-zientzietako metodoak direnak imitatzea hartzen badugu «zientifismotzat», *historizismoa ere zientifismo modu bat dela esan daiteke orduan*. Hona historizismoaren alde eragin handia izan duen arrazoibide zientifista tipiko bat: «Eklipseak aurrez iragarri ditzakegu; zergatik ezingo ditugu aurrez iragarri iraultzak», edo modu landuago batean: «Zientziaren eginkizuna gertaerak aurrez iragartzea da; beraz, gizarte-zientzien eginkizuna gizarteari dagozkion iragarpenak egitea da, hau da, iragarpen historikoak egitea». Lehen ere saiatu gara era horretako argudioak gezurtatzen (ikus nire *Poverty of Historicism*, eta *Prediction and Prophecy, and their Significance for Social Theory, Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy*, Amsterdam, 1948; orain nire *Conjectures and Refutations* liburuan dagoena); eta, zentzu horretan, zientifismoaren kontrakoa naiz.

Baina «zientifismotzat» gizarte-zientzietako metodoak neurri handi batean, natura-zientzietako berberak direlako ikuspegia hartzen badugu, orduan «zientifismoaren» aldezle izatearen «erruduntzat» aitortu behar dut neure burua; hain zuzen ere, konbentzituta bainago gizarte-zientzien eta natura-zientzien arteko kidetasun hori balia daitekeela natura-zientziei buruzko uste okerrak zuzentzeko ere, zientzia horiek normalean uste izaten dena baino gizarte-zientzien antzekoagoak direla frogatuz.

Horrexegatik jarraitu dut Roscoe Pounden «gizarte-ingeniaritza» terminoa erabiltzen, Roscoe Poundek ematen dion zentzuan, nik ikusten dudana heinean behintzat, libre baitago nire iritzian arbuiaitzekoa den «zientifismo» horretatik.

Terminologia alde batera utzita, konbentziturata nago oraindik ere Hayeken ideiak interpreta daitezkeela nik «pixkanakako ingeniariaritz» deitzen dudanaren aldeko gisa. Beste alde batetik, ordea, Hayekek nire laburpen zaharrak erakusten duena baino askoz ere argiago formulatu ditu bere irizpideak. Hayeken ideietatik hemen «gizarte-ingeniariaritz» (Pounden zentzuan) deitzen dugunari dagokiona hark egiten duen iradokizun hau da: gizarte ireki batean premia larria dagoela hark gizartearen «*zuzenbide-esparrua*» deitzen duena berreraikitzeke.\*

- 5 Bryan Mageek berak arrazoi handiz «de Tocqueville-k *L'ancien regime*-n ezin hobeto jarritako arrazoibidea» deitzen duenaz ohartarazi dit.
- 6 Xede on batek bitarteko txarrak zuritzen dituen ala ez, gaixo dagoenari sosega dadin gezurra esan behar zaion ala ez eta gisako kasuetan agertzen da, itxuraz; edota herria ezjakintasunean eduki behar den ala ez, zoriontsua izan dadin; edota, berdintsu, gerra zibil odoltsu luze bat hasi behar den ala ez, bake eta edertasunezko mundu bat antolatzeke.

Kasu hauetan guztietan begiesten den ekintzak txartzat hartzen den berehalako emaitza bat («bitartekoa» deitua) ekarri behar du lehendabizi, ontzat ematen den bigarren emaitza bat iritsi ahal izateko («xede» deitua).

Horrelako kasuetan hiru eratako arazoak agertzen dira:

(a) Zenbaterainoko eskumena dugu bitarteko horiek egiaz espero den xedera eramango gaituztela uste izateko? Bitartekoak direnez berehalako emaitza, horiek izango dira begiesten den ekintzaren emaitza segurua, eta ekintzaren xede, urrutia goko denez, ez da hain segurua izango.

Hemen planteatzen den arazoa gertaerei areago dagokie balioespen moralei baino. Egiaz bitartekoen eta xedearen arteko kausazko lotura fidagarria den ala ez da kontua; eta erantzun daiteke, horrenbestez, ustezko kausazko lotura hori egiaz betetzen ez bada, ez zela bitartekoen eta xedearen arazo bat.

Baliteke hala izatea. Praktikan, ordea, hemen aztertzen ari garen puntu honek badu moralaren ikuspegitik berebiziko garrantzia duen gai bat. Kontua (bitartekoek aurrez begietsitako xede ekarriko duten ala ez) egitate-kontu bat bada ere, *oinarri-oinarrizko arazo moraletako batzuk planteatzen ditu kontu horri dagokionez dugun jarrerak*: ea, horrelako kasuetan, ustezko kausazko lotura horretan fidatu behar dugun ala ez; edo, beste era batera esanda, kausazko teoriez dogmatikoki fidatu behar dugun, ala jarrera eszeptiko bat hartu behar dugun horiei dagokienez, gure ekintzen zuzeneko ondorioa, berez, okerra dela uste dugunean batez ere.

Kontu hau baliteke ez izatea horren garrantzitsua gure hiru adibideetako lehenengoan, baina bai beste bietan. Jende askok segurutzat emango ditu, beharbada, bi kasu horietan suposatzen diren kausazko loturak; baina baliteke lotura hori oso urrutikoa izatea; eta gerta daiteke, orobat, jendeak bere sinestea duen segurtasun emozional hori zalantzak kentzeko ahaleginaren ondorioa izatea. (Alde batetik, fanatikoaren, eta, bestetik, arrazionalistaren kontua da,

Sokratesen zentzuan, beren muga intelektualak ezagutzen ahalegintzen den gizonaren kontua, alegia). Zenbat eta handiagoa «bitartekoek» eragiten duten kaltea, orduan eta larriagoa arazoa. Nolanahi dela ere, nor bere kausazko teoriez eszeptizismozko jarrera hartzea eta apaltasun intelektualak izaten ohi-tzea da, inolako zalantzarik gabe, eginbehar moralik garrantzizkoenetakoa bat.

Eman ezagun, hala ere, egiaz gertatzen dela uste genuen kausazko lotura edo, beste era batera esanda, egiaz gertatzen dela bitartekoen eta xedeen arteko lotura bat dagoen egoera bat. Horrelako batean beste bi arazo bereizi beharko ditugu, (b) eta (c):

(b) Kausazko lotura egiaz betetzen dela, eta lotura horretaz nahiko ziur egon gaitzkeela uste badugu, bi gaitzen artean txikiena aukeratu beharra bihurtzen da arazoa, oinarrian: begietsitako bitartekoen kaltea ala bitarteko horiek erabiltzen ez badira gertatuko litzatekeena aukeratu beharra, alegia. Beste era batera esanda, xederik onenak ere ez ditu zuritzen, berez, bitarteko txarrak, baina emaitzak saihesteko ahaleginak zuritu litzake berez emaitza txarrak eragiten dituzten ekintza batzuk. (Gutako gehienek zalantzarik gabe zilegitzat daukagu pertsona bati soinatal bat anputatzea haren bizia salbatzeko).

Zentzu honetan oso garrantzitsua izan daiteke delako gaitzak neurtzeko gai garen ala ez jakitea. Marxista batzuek, esate baterako (ikus 19. kapituluko 9. oharra), uste dute askoz ere sufrimendu gutxiago ekarriko lukeela gizarte-iraultza bortitz batek, «kapitalismoa» deitzen duten horrek eragiten dituen gaitz kronikoek eragiten dutena baino. Baina iraultza horrek gauzak hobetuko litzakeela emanik ere, nola neur ditzakete egoera batean eta bestean izango liratekeen sufrimenduak? Egitatezko arazo bat planteatzen da hemen berriro, eta gertaerez dakiguna neurritz goiti aintzat ez hartzea da, berriro, gure eginbeharra. Gainera, begietsitako bitartekoek oro har egoera hobetu egingo dutela emanik ere, ba al dakigu beste bitarteko batzuek ez ote litzaketen emaitza hobeak ekarriko, prezio apalagoa ordainduta?

Adibide berberak, ordea, garrantzi handiko beste arazo bat planteatzen du. «Kapitalismoaren» mende zenbait belaunaldiz berdin jarraituz gero, izango litzatekeen sufrimendu guztia batera jarririk, gerra zibil batek ekarriko lukeen sufrimendua baino gehiago izango litzatekeela emanik ere, zilegi al litzateke belaunaldi bat sufritzera kondenatzea, ondoko belaunaldien onerako? (Alde handia dago nor bere burua besteen onerako sakrifikatzearen eta besteak —edo norbera eta besteak— halako xede baterako sakrifikatzearen artean).

(c) Garrantzi handiko hirugarren puntua hau da: ez dugula uste izan behar azken emaitza gisa iritsi nahi den «xede» deitzen dugun hori garrantzitsuagoa denik bitarteko emaitzak baino, «bitartekoak» baino, alegia. Ideia hori, «ondo bukatzen dena ondo da» eta horrelako esateretan gutxitan dena, engainagarria da oso. Lehenik eta behin, «bukaera» deitzen den hori nekez izaten da kontuaren egiazko bukaera. Bigarrenik, bitartekoak ez dira gaingintzen, nolabait esateko, behin xedea iritsi denean. Bitarteko «txar» batek, gerran garaipena lortzeko erabilitako arma berri ahaltsu batek, adibidez, sor lezake arazo berriren bat

haren «xede» iritsi ondoren. Beste era batera esanda, zerbait helburu jakin baterako bitarteko egokia dela esan dezakegunean ere, bitarteko soila baino askoz gehiago izaten da askotan. Begiesten den xedeaz gainera, beste emaitza batzuk ere sortzen ditu; eta neurtu behar dena ez da (lehengo edo oraingo) bitartekoak (etorkizuneko) xedeen arabera bakarrik, era batera edo bestera jokatzu gero izan daitezkeen emaitza guztiak baizik, aurrez ikus daitezkeen neurrian. Emaitza horiek bitarteko emaitzak hartzen dituen aldi batean zehar luzatzen dira, eta ez da «xede» bakarrik hartu behar kontuan.

- 7 (1) Bake zibilaren eta nazioarteko bakearen arazo instituzionalen arteko paralelismoak berebiziko garrantzia du, nire iritzian. Legegintzako instituzioak, administrazioak eta epaitegietakoak dituen eta *behar denean jokatzeko prest dagoen botere eragile armatu bat duen* nazioarteko erakunde batek, estatu barruan gisa bereko instituzioek duten arrakasta bera izango luke nazioarteko bakea mantentzen. Baina guztiz garrantzizkoa iruditzen zait hori baino gehiago ez itxaro izatea. Estatuaren barruan delinkuentzia-maila apal samar batzuetara mugatzea lortu dugu, baina ez dugu lortu erabat erauzterik. Horrexegatik, hain zuzen, luzaro beharko dugu oraindik behar den lekuan jotzeko prest dagoen polizia-indar bat, eta behin baino gehiagotan jo egin beharko du. Modu berean egon beharko genuke prestatuta nazioarteko delinkuentzia ere erabat eta behin betiko erauzi ezin izatea gerta dadin. Gure helburua gerrak behin betiko ezinezko bihurtzea dela erabakitzen baldin badugu, gehiegizko lana hartuko dugu, eta ondorio makur bat lortuko dugu: itxaropen horiek betetzen ez direnean ez dugula izango jotzeko prest egongo den indarrik. (Nazioen Ligak erasotzaileen kontra esku hartzeko ezintasuna, Mantxukuoren kontrako eraso gertatu zenean behintzat, Liga hori gerretan borrokatzeko ez baina gerra guztiak desagerrarazteko sortua zelako sentipen guztiz zabalduaren ondorioz izan zen, parte handi batean. Agerian dago gerra *guztiak* desagerrarazteko propagandak kontrako eragina duela. Nazioarteko anarkia desegin da prest egin behar dugu nazioarteko delitu ororen kontra gerra egiteko. (Ikus batez ere H. Mannheim, *War and Crime*, 1941; eta A. D. Lindsay, 'War to End War', in *Background and Issues*, 1940).

Baina garrantzi handia du bake zibilaren eta nazioarteko bakearen arteko analogiaren ahuluneak, analogia horrek bere baliagarritasuna galtzen duen puntua, aurkitzeak. Bake zibila estatuak bermatzen du, eta hiritar banakoa da estatuak babestu behar duena. Hiritarra da unitate edo atomo «naturala», nolabait esateko (nahiz eta baden halako elementu «konbentzional» bat hiritartasunaren baldintzetan ere). Beste alde batetik, gure nazioarteko ordenaren kide, unitate edo atomoak estatuak izango dira. Baina estatu bat ezin daiteke unitate «naturala» izan, hiritarra den bezala; *estatuak ez du muga naturalik*. Estatuaren mugak aldatu egiten dira, eta *status quo* baten printzipioak aplikatuz baizik ezin defini daitezke; eta status quo oro arbitrarioki aukeratutako data bati lotu behar zaionez, estatuaren mugen zehaztapena ere konbentzional huts-hutsa da.

Estatuentzat muga «natural» batzuk bilatzeko ahaleginak, eta, horrenbestez, estatua unitate «naturalizat» hartu nahiak, *estatu nazionalaren printzipiora* eta nazionalismoaren, arrazismoaren eta tribalismoaren fikzio erromantikoetara eramaten du. Printzipio hau ez da «naturala» ordea, eta nazioak, edo hizkuntzan edo arrazan oinarritutako taldeak bezalako unitate naturalak, existitzen direlako ideia fikzioa besterik ez da. Hemen dugu, beste inon baino gehiago, historiari zer ikasia; zeren historiaren hasieratik bertatik etengabe nahastu, elkartu, bereizi eta berriro nahastu baitira gizonak; eta ezin daiteke atzera egin, nahi izanda ere.

Bada beste puntu bat bake zibilaren eta nazioartekoaren arteko analogiak funtzionatzen ez duena. Estatuak hiritar banakoa babestu behar du, estatua unitate edo atomoa, alegia; baina nazioarteko erakundeak gizabanakoak babestu behar ditu, azken finean, eta ez bere unitate edo atomoak, estatuak edo nazioak, alegia.

Estatu nazionalaren printzipioari erabat uko egiteak (bere erakargarritasun guztia gure tribu-instintuak erakartzeari eta eskaintzeko hoberik ez duten politikarientzat beren karrera egiteko metodorik merkeen eta seguruena izateari zor dien printzipioa, hain zuzen), eta estatu *guztien* mugak nahitaez konbentzionalak direla onartzeak, eta nazioarteko erakundeen azken helburua, estatuak edo nazioak ez baina gizabanakoak izan behar duela ohartzeak asko lagundu diezagukete gure oinarritzko analogia horretatik sortzen diren zailtasunak ongi ulertu eta gaingitzen. (Ikus halaber 12. kapitulua, 51-64. oharra eta testua, eta 13. kapituluko 2. oharra).

(2) Nazioarteko erakundeen helburua ez ezik, politika guztiaren, nazioarteko zein «nazioko» edo herriko politika guztiaren helburua gizabanakoek izan behar dutelako printzipio horrek garrantzi handiko aplikazioak ditu, nire iritzian. Konturatu beharra dugu *trata ditzakegula gizabanakoak justiziaz*, gizabanako horiek estatu edo nazio erasotzaile batekoak badira ere eta *haren botere-antolamendua suntsitzea erabaki badugu* ere. Oso zabaldua dago estatu edo «nazio» baten botere militar, politiko eta are ekonomikoa ere suntsitu eta kontrolatzeak estatu edo «nazio» horretako pertsona banakoen miseria edo menderakuntza esan nahi duelako aurreiritzia. Aurreiritzi hori funtsik gabea bezain arriskutsua da, ordea.

Funtsik gabea da, kontuan hartzen bada nazioarteko erakunde batek babesten dituela ahuldu den estatuko hiritarrak beren ahultasun politikoaren eta militarren kontura esplota ez ditzaten. Hiritar banakoei eragotzi ezin zaien kalte bakarra beren nazio-harrotasunari egiten zaiona da; eta herrialde erasotzaile bateko hiritarra dela suposatzen baldin bada, kalte hori ezin saihestuzkoa izango da inondik ere, eraso menderatu baldin bada behintzat.

Estatu bat tratatzeko modua eta hartako hiritar banakoak tratatzeko modua bereizi ezin daitezkeelako aurreiritzia ere oso arriskutsua da, zeren herrialde erasotzaile bati aplikatu beharra gertatzen denean, bi fakzio edo talde sortzen baititu, nahitaez, herrialde garailean, tratu gogorra ematearen aldekoak, eta

biguntasuna nahiago dutenak. Eskuarki, ez batzuek ez besteek ez dute kontuan hartzen estatua gogorki eta hiritarrak biguntasunez trata daitezkeela.

Baina posibilitate hori baztertzen baldin bada, aukera asko dago ondokoa gerta dadin: garaipenaren ondoren, nahiko gogor tratatuko dira, berehala, estatu erasotzailea *eta* hartako hiritarrak. Baina estatua bera –boterearen antolamendua– ez da zentzuak aginduko lukeen bezain gogorki tratatuko, pertsona errugabeak gogor tratatzeko uzkurtsunarengatik, hau da, biguntasunaren aldekoek beren eragina nola edo hala sentiarazi egingo dutelako. Uzkurtsun hori gorabehera, ordea, probabilitate handia dago pertsona banakoek merezi dutena baino gehiago sufritu behar izatea. Horren ondorioz, probabilitate handia dago alditxo baten buruan herrialde garaileetan erreakzio bat izateko. Joera igualitario eta humanitarioek biguntasunaren aldeko taldeak indartuko dituzte, beharbada, eta gogortasunaren politika aldarazi. Baina gerta daiteke bilakaera horrek estatu erasotzaileari beste eraso bat prestatzeko aukera ez ezik, gaizki tratatuak izan diren guztien haserre moralaren arma ere eskaintzea, eta, bien bitartean, probabilitate handia dago garaipena lortu duten herrialdeek gaizki jokatu dutela iruditzen zaien uzkurtsuna noztzea.

Inola ere nahi izatekoa ez den bilakaera honek beste eraso bat ekarriko du azkenean. Modu bat bakarra dago horrelako eraso bat saihesteko: hasieratik bertatik ongi bereizi, alde batetik, estatu erasotzailea (eta haren ekintzen erantzukizuna dutenak), eta bestetik estatu hartako hiritarrak. Estatu erasotzailearen kontra gogor jokatzek edota, areago, haren botere-aparatu guztia suntsitzeak, ez du zertan sorturik garaipena lortu duten herrialdeetan humanitarismozko erreakzio moral hori, hiritar banakoei dagokienez justiziazko politika batekin konbinatzen baldin bada.

Baina desegin al daiteke estatu baten botere politikoa hartako hiritarrei, batere bereizi gabe, kalterik eragin gabe? Egin daitezkeela frogatzeko, adibide bat jarriko dut, estatu erasotzaile bateko hiritarren interesak bortxatu gabe haren botere politikoa eta militarra desegiten duen politika bat nola egin daitekeen erakutsiz.

Estatu erasotzailearen muga, haren itsasertza eta indar hidrauliko, ikatz eta burdina-iturri nagusiak (ez denak) estatutik bereizi eta nazioarteko eremu gisa administratu ahal izango lirateke, inoiz berriro ez itzultzeko asmoz. Portuak eta lehengaiak jar litezke hiritarren esku, beren zilegizko jarduera ekonomikoetarako, hiritarrei inolako desabantaila ekonomikorik ezarri gabe, erraztasun horiek modu egokian erabiltzen direla kontrolatzeko nazioarteko batzordeak gonbidatzeko baldintza bakarrarekin. Berriro gerrarako ahalmena eraikitzen lagun dezakeen erabilera oro debekatuta egongo litzateke, eta nazioarteko erraztasun horiek eta lehengai horiek horretarako erabiltzen ote diren susmorik izanez gero, bertatik geldituko litzateke erabilera hori. Halakorik izanez gero susmatuari legokioke ikertzeko gonbita egin eta erraztasunak ematea, eta bere baliabideak behar bezala erabiliko direla ziurtatzeko behar diren bermeak ematea.

Prozedura honek ez luke erabat ezabatuko beste eraso bat izateko posibilitatea, baina nazioarteko eskuetan utzitako lurraldeen kontrako erasoak gerrarako ahalmen berria eraiki baino lehen egitera behartuko luke estatu erasotzailea. Era horretan, horrelako eraso batek arrakasta izateko itxaropen gutxi izango luke, gainerako herrialdeek beren gerra-ahalmena mantendu eta garatu baldin badute. Egoera horren aurrez aurre jarririk, estatu erasotzaile ohia beharturik egongo litzateke bere jarrera erabat aldatzera eta elkarlaneko jarrera bat hartzera. Hala, bere industriaren nazioarteko kontrola egitera gonbidatzera eta nazioarteko autoritate kontrolatzailearen ikerketa-lana erraztera behartuko litzateke (traba egin eta oztopoak jarri ordeztu), zeren era horretako jarrera batez baizik ezin segurtatu ahal izango bailituzte beren industrien behar dituzten erraztasunak; eta halako prozesu bat aise gauzatu ahal izango litzateke estatuaren barne-politikan bestelako inolako interferentziarik izan gabe.

Baliabide horiek nazioartekotzea menderatutako herrialde bateko biztanleak esplotatzeko eta umiliatzeko erabiltzeko arriskua, auzitarako epaitegiak eta abar sortzeko nazioarteko legezko neurriak hartuz saihestu ahal izango litzateke.

Adibide honek garbi erakusten du ez dela ezinezkoa estatua gogorki tratatzea eta aldi berean estatu horretako hiritarrak biguntasunez tratatzea.

\* Ohar honetako (1) eta (2) oharrek 1942an idatzi nituen bezalaxe utzi ditut. (3) atalean —ez da gaiari zuzenean lotua— bakarrik sartu dut gehigarritxo bat, lehenengo bi paragrafoen ondoren).\*

(3) Baina bakearen arazoaren ingeniartzazko ikuspegi hau zientifikoa ote da? Seguru nago asko izango direla gerraren eta bakearen arazoei dagokienez, jarrera zientifikoak beste era batekoa izan beharko lukeela diotenak. *Lehenik eta behin gerraren kausak aztertu behar ditugula* esango dute. Gerrara daramaten indarrak aztertu behar ditugula, eta baita bakera daramatenak ere. Oraindik aspaldi ez dela esana da, adibidez, gizartearen bakea edo gerra sor dezaketen «azpiko indar dinamikoak» ongi eta osorik aztertzen badira baizik ez dela lortuko «bake iraunkor» bat. Garbi dago indar horiek aurkitzeko historia aztertu behar dugula. Beste era batera esanda, metodo historizista erabiliz heldu behar diogula bakearen arazoari, ez metodo teknologikoa erabiliz. Hori da gai honi heltzeko bide zientifiko bakarra, diotenez.

Historizistek frogatzen dezakete, historiaren laguntzarekin, gerraren zergatiak interes ekonomikoen liskarrean egon daitezkeela, edo klaseen arteko liskarretan, edo ideologiaren —askatasuna tiraniaren kontra, adibidez—, edo arrazen arteko borrokan, edo nazioen artekoan, edo inperialismoen artekoan, edo sistema militaristen artean, edo gorrotoan, edo beldurrean, edo bekaizkerian, edo mendekua hartzeko gogoan, edo gauza horietan guztietan edo beste milatan. Eta, horrexegatik, zergatiko horiek guztiak kentzea gauza guztiz zaila dela frogatuko dute. Eta, gerraren zergatiko horiek guztiak, arrazoi ekonomikoak, adibidez, kendu ez diren bitartean, nazioarteko erakunde bat sortzeak zentzurik ez duela frogatuko dute.



Psikologismoak, era berean, esan lezake gerraren zergatiak «gizakiaren izaeran» behar direla bilatu, edo gizakiaren oldarkortasunean, zehazkiago esateko, eta oldarkortasun horrentzako beste irtenbide edo aringarri batzuk bilatzeak izan behar duela bakerako bidea. (Horrela aholkatu da, esate baterako, seriotasunik serioenaz, suspenseko eleberriak irakurtzeko, nahiz eta gauza jakina izan gure azkeneko diktadoreetako batzuk jenero horren zaleak zirela).

Ez dut uste, hala ere, garrantzi handiko arazo honi ekiteko metodo horietako batek ere emaitza onik izateko itxura duenik. Eta ez dut uste, batez ere, bakea zabaltzeko gerraren zergatia edo zergatiak ikertu behar ditugunik lehendabizi.

Bistan dago badirela zenbait kasu gaitzaren zergatiak bilatu eta kentzeko metodoak arrakasta izan lezaketanak. Oinean oinazea badut, eta oinaze hori harkozkor batek egiten didala aurkitzen badut, ken dezaket harkozkorra. Baina ezin dugu hori orokortu. Harkozkorrak kentzeko metodoak oineko oinaze kasu guztietarako ere ez du balio. Kasu batzuetan gerta liteke «zergatia» ezin aurkitzea; eta beste batzuetan gerta liteke gaitzaren eragilea ezin kentzea.

Nahi ez den gertaera baten kausak kentzeko metodoak, hartarako nahitaezkoak diren baldintzen zerrenda labur bat ezagutzen denean (hau da, zerrendako baldintzetako bat behintzat bete ezean gertaera hori inola ere gertatzen ez dena) baizik ez du balio, eskuarki, eta baldintza horiek guztiak kontrolatu daitezkeenean, edo eragotz daitezkeenean, zehazkiago esateko. (Nabarmendu beharra dago, hala ere, nahitaezko baldintza horiek ia inoiz ez direla izaten «zergatiko» esanahi lausoko izenez deitu ohi diren horietakoak; «kausa lagungarri» deitu ohi direnak izaten direla baizik, gehienetan; oro har, «zergatiko» edo «kausa» esaten dugunean baldintza nahikoak esan nahi izaten ditugu eskuarki). Ez dut uste, nolana ere, gerrarako beharrezko baldintzen horrelako zerrendarik egin dezakegunik. Inon diren zirkunstantziarik bitxienetan sortu izan dira gerrak. Gerrak ez dira fenomeno bakunak, ekaitzak beharbada izan daitezkeen bezala. Ez dago inolako arrazoirik, gertaera horiei guztiei «gerra» izen bera ematen zaielako, gertaera horien guztien «kausak» berdinak direla uste izateko.

Honainoko guztiak garbi erakusten du zientifikoa, konbentzigarria eta aurreiritzirik gabeta dirudien ikuspegi hau, «gerraren kausak» aztertzea, aurreiritzi baten ondorioa dela ez ezik, zentzuzko irtenbide bat bilatzeko bidearen oztopagarri ere izan daitekeela; ikuspegi sasi-zientifiko bat da, izatez.

Zer gertatuko litzateke legeak eta poliziaren indarra erabili ordez, delinkuentziaren arazoa «zientifikoki» tratatuko bagenu, hau da, krimenaren zergatiak zein diren zehazki jakiten ahaleginduko bagina ezertan hasi baino lehen? Honekin ez dut esan nahi ezin ditugula, han edo hemen, krimena edo gerra bultzatzen duten garrantzi handiko faktoreak aurkitu, eta horrela ezin ditugunik kalte handiak eragotzi; baina hori berdin egin daiteke krimena

kontrolpean eduki ondoren ere, gure polizia-indarra erabili ondoren alegia. Beste alde batetik, krimenaren «kausa» ekonomikoak, psikologikoak, herentziazkoak, moralak eta abar aztertzeak, eta kausa horiek ezabatzen ahalegintzeak nekez eramango gintuzke poliziaren indarrak (kausa ezabatzen ez badu ere) krimena kontrolpean eduki dezakeela ohartzera. «Gerraren zergatia» eta gisa horretako esaera batzuen lausotasuna gorabehera, ikuspegi hau guztia zientifikoa ez beste edozer izan daiteke. Hotza denean berokia janztea zientifikoa ez dela esatea bezalatsu da horren ordeztu eguraldi hotzaren kausak aztertu eta kendu beharko genituzkeela esatea bezalatsu. Edo lubrikazioa ez dela zientifikoa, beharbada, zeren hobe baikenuke marruskaduraren zergatiak bilatu eta kentzea. Azkeneko adibide honek ongi erakusten du, nire ustez, itxuraz zientifikoa den kritika hori zein absurdua den; zeren, lubrikatzeak marruskaduraren «kausak» arintzen dituen bezalaxe, nazioarteko polizia-indar batek (edo era horretako beste gorputz armatu batek) gerraren garrantzi handiko «kausa» bat arinduko bailuke, «bati gogoak ematen diona egiteko» itxaropena, alegia.

- 8 Nire *Logik der Forschung* lanean hau frogatzen ahalegindu naiz. Zirriborrutatutako metodologia honi jarraituz, konbentzitutako nago pixkanakako ingeniarietza sistematikoak gizarte-teknologia enpiriko bat eratzen lagunduko digula, saiakuntzen eta errakuntzen metodoaren bidez. Era horretan baizik ezin has gaitezke, nik uste, gizarte-zientzia enpiriko bat eraikitzen. Horrelako gizarte-zientzia bat oraindik ez existitzeak eta metodo historikoa gehiago aurreratzeko gai ez izatea dira, hain zuzen, eskala handi bateko gizarte-ingeniarietza utopiko baten posibilitatearen kontrako arrazoi nagusiak. Ikus nire *Poverty of Historicism*.
- 9 Oso antzeko formulazio bat ezagutzeko, ikus John Carruthers-en *Socialism & Radicalism* hitzaldia (Hammersmith Socialist Society elkarteak liburu gisa argitaratua, Londres, 1894). Arrazoibide tipiko bat erabiltzen du pixkanakako erreformaren kontra:

«Neurri aringarri guztiek izaten dute beren kaltea, eta kalte hori sendatu nahi zena baino handiagoa izaten da normalean. Gure janzkera erabat aldatzea erabakitzen ez badugu, piltzarrez jantzita ibiltzeko prest egon beharko dugu, zeren adabakiek ez baitute konponduko jantzi zaharra». (Esan beharra dago, Carruthersek «erradikalismo» diotenean, bere hitzaldiaren izenburuan darabilen bezala, hemen ematen diogun esanahiaren guztiz kontrakoa nahi duela esan. Carruthersek koadro-garbiketan oinarritzen den programa gogor bat proposatzen du, eta gogor erasotzen du «erradikalismoaren» kontra, «erradikal liberalek» proposatzen duten erreforma «progresibozko» programaren kontra, alegia. Bistan dago «erradikal» terminoaren erabilera hori ohikoagoa dela nirea baino; hala eta guztiz ere, ordea, termino horrek «errora joatea» nahi du esan jatorriz –gaitzaren errora, adibidez–, edo «gaitza errotik erauztea»; eta zentzu honetan ez du ordeztu egokirik).

Testuko hurrengo paragrafoan dauden aipuei dagokienez (politikari-artistak «kopiatu» behar duen «jainkozko originala»), ikus *Errepublika*, 500e-501a. Ikus, halaber, 8. kapituluko 25. eta 26. oharrak.

Platonen Formen teorian badira zenbait elementu nire ustez artea ulertzeko eta artearen teoriarako guztiz garrantzi handia dutenak. Platonismoaren alderdi hau J. A. Stewart-ek aztertzen du bere *Plato's Doctrine of Ideas* liburuan (1909), 128. eta hur. Nire iritzian, hala ere, gehiegi azpimarratzen du kontenplazio soilaren objektua (artistak irudikatu ez ezik, bere koadroan berregiten ahalegintzen den «eredu» hari kontrajarririk).

10 *Errepublika*, 520c. «Erregeen Arteari» dagokionez, ikus batez ere *Politikaria*; ikus 8. kapituluko 57 (2) oharra.

11 Askotan esan izan da etika estetikaren zati bat baizik ez dela, etika-kontuak estetika-kontu bat baizik ez direlako, azken finean. (Ikus, esate baterako, G. E. G. Catlin, *The Science and Methods of Politics*, 315. eta hur.). Hori esanez arazo etikoak zientziaren metodo arrazionalaz konpondu ezin direla baizik esan nahi ez baldin bada, ados nago. Baina ez dugu ahaztu behar moralari dagozkion «gustu-kontuen» eta estetika alorreko «gustu-kontuen» artean dagoen desberdintasun handia. Eleberri bat, musika-pieza bat edo margolan bat gustatzen ez bazaizkit, ez dut zertan irakurririk, edo zertan entzunik edo zertan ikusirik. Estetika-arazoak (arkitekturari dagozkionak kenduta, agian) pribatuak dira neurri handi batean; etikazko arazoak, berriz, gizonei eta haien bizitzari dagozkie. Zentzu honetan, bada, oinarri-oinarrizko aldea dago batzuen eta besteen artean.

12 Aipamen honi eta aurrekoari dagokienez, ikus *Errepublika*, 500d-501a (letra etzana nirea da); ikus, halaber, 4. kapituluko 29. oharra (azkeneko aldea), eta 8. kapituluko 25., 26., 37., 38. (25. eta 38., batez ere).

Ondorengo paragrafoko bi aipuak *Errepublika*, 541a-tik, eta *Politikaria*, 293c-e-tik hartuak dira.

Interesgarria da ikustea (nire iritzian erradikalismo erromantikoaren histeriaren ezaugarritzakoa baita, bere *hybris*arekin, hau da, jainkoaren gisakoa delako harrotasun handinahiarekin) *Errepublikako* bi pasarte hauek –500d-ko koadroaren garbiketarena eta 541a-ko garbiketarena– filosofoaren jainkozko izaeraren aipamen bana dutela aurrean; ikus 500c-d «filosofoa (...) jainkoa bezalakoa bihurtzen da», eta 540c-d (ikus 8. kapituluko 37. oharra eta testua), «eta estatuak monumentuak jasoko ditu, jendearen kontura, haien oroitzapenean; eta sakrifizioak eskainiko zaizkie, erdi-jainko gisa, (...) edo graziak bedeinkatutako eta jainkoen antzeko gizon gisa, behintzat».

Interesgarria da, orobat, (arrazoi berberengatik) ohartzea pasarte hauetako lehenengoaren aurretik, Platonek filosofoak «jendetzarentzat» ere gobernari gisa onargarri bilakatuko diren esperantza adierazten duen beste pasarte hura dagoela (408d-e eta hur.; ikus 8. kapituluko 59. oharra).

\* «Garbitzea» terminoari dagokionez, aipatzekoa da erradikalismoaren purrutzada moderno hau: «Ez al da begi-bistakoa sozialismora iritsiko baldin bagara –sozialismo egiazko eta iraunkor batera–, funtsezko oposizio hori ‘garbitu’ beharko dela (hau da, jarduera politikorik gabe bihurtu, eskubide politikoak kenduz, eta preso sartuz, hala behar izanez gero)?». Galdera erretoriko ohargarri hau Gilbert Coperen *Christians in the Class Struggle* [Kristauak klase-borrokan], Bradford-eko apezpikuaren hitzaurrea daraman are panfleto ohargarriagoan dago inprimatuta, 18. orrialdean (1942; panfleto honen historizismoari dagokionez, ikus 1. kapituluko 3. oharra). Apezpikuak «inmoral eta kristautasunaren kontrako» gisa salatzen du «gure gaur egungo sistema ekonomikoa», eta esaten du «zerbait deabruaren lana dela hain garbi dagoenean (...) ezerk ez duela salbuesten Elizako ministro bat hori suntsitzeko lan egin beharretik». Horregatik, bada, liburuxka honek eskaintzen duen «azterketa argi eta zorrotza» irakurtzeko aholkatzen du.

Beste aipu batzuk ere atera daitezke liburuxka horretatik. «Bi alderdik ziurta dezakete demokrazia partzial bat, baina demokrazia oso bat alderdi bakarrak baizik ezin ezar dezake (...)» (17. or.). «Trantsizioko garaian (...) funtsean bere kontrakoa den beste inolako alderdirik izatea onartzen ez duen alderdi bakar batek antolatu eta gidatu behar ditu langileak (...)» (19. or.). «Estatu sozialistan askatasunak zera esan nahi du: inorentzat ez dela zilegi jabetza komunaren printzipioaren kontra joatea; alderantziz baizik, jabetza komun hori ahalik eta ondoen betetzen eta funtzionarazten ahalegintzeko eskatzen zaie denei (...). Oposizioa nola ezabatu behar den, oposizioak berak erabiltzen dituen metodoen arabera erabakitzeko garrantzi handiko arazoa da» (18. or.).

Interesgarriena ondoko argudio hau da, agian (18. orrialdean ere badago); arretaz irakurtzea merezi du: «Zergatik gerta daiteke herrialde kapitalista batean alderdi sozialista bat existitzea, eta ezinezkoa izatea herrialde sozialista batean alderdi kapitalista bat existitzea? Erantzuna eraza da: kasu batean gehiengo handi baten produkzio indar guztiak elkartzen dituen mugimendu bat da gutxiengo txiki baten kontra, eta bestean gutxiengo batek, gehiengoaren esplotazio berrituaren bidez, beren aginpide eta pribilegiozko egoerara itzultzeko egiten duen ahalegina da». Beste era batera esanda, «gutxiengo txiki» bat izan daiteke tolerantia, baina «gehiengo handi» batek ezin du «gutxiengo txiki» bat toleratu. Erantzun soil hau «azterketa argi eta zorrotzaren» eredu bikaina da, bistan denez, apezpikuak hala dioenez.\*

13 Prozesu honi dagokionez, ikus 13. kapitulua ere, 7. oharra eta testua, batez ere.

14 Badirudi erromantizismoaren jatorria, bai literaturan bai filosofian, Platonenganaino atzeratu daitekeela. Gauza jakina da Rousseauk zuzeneko eragina jaso zuela harengandik (ikus 6. kapituluko 1. oharra). Rousseauk Platonen *Politikaria* ere ezagutu zuen (ikus *Gizarte Hitzarmena*, II. liburua, VII. kapitulua, eta III. liburua, VI. kapitulua), antzinako mendiko artzainen goraipamenarekin. Baina, zuzeneko eragin horretaz gainera, baliteke Rou-

sseauk zeharbidez atera izana Platonengandik bere artzain-giroko erromantizismoa eta mundu primitiboaren maitasuna; Rousseurengan, izan ere, eragin handia izan baitzuen italiar Berpizkundeak, hark Platon eta batez ere haren naturalismoa eta antzinako artzainen gizarte perfektuaren ametsa berraurkitu ondoren. Interesgarria da ikustea nola berehalaxe ohartu zen Voltaire Rousseuren obskurantismo erromantikoaren arriskuez, eta nola Kantek ere, Roussearen mireslea izanagatik, berehalaxe ikusi zuen arrisku hori, Herder-en «Ideiak»-en ezagutu zuenean (ikus, halaber, 12. kapituluko 56. oharra eta testua).

## 10. KAPITULUKO OHARRAK

Kapitulu honetako lema *Oturuntza*, 193d-tik hartua da.

- 1 Ikus *Errepublika*, 419a eta hur., 421b, 465c eta hur. eta 519e; ikus 6. kapitulua ere, II. eta IV. atalak batez ere.
- 2 Gogoan ditut, adibidez, Erdi Aroan gizartea geldirik atxikitzeko egin ziren ahaleginak, gobernariak agindupekoen arimen eta haien ongizate espiritualaren ardura zutelako teorian (eta Platonek *Errepublikan* eta *Legeetan* garatutako baliabide praktiko askotan) oinarrituak; baina ez haiek bakarrik, gogoan ditut geroztik egin diren beste ahalegin asko ere.
- 3 Beste era batera esanda, nire *Logik der Forschung* liburuan deskribatu dudana metodoa aplikatzen ahalegindu naiz, ahal zen neurrian.
- 4 Ikus, batez ere, *Errepublika*, 566e; ikus kapitulu honetako 63. oharra ere, aurrerago.
- 5 Nire istorioan ez luke izan behar «gaiztorik (...)». Delituak ez du interesik (...). Gizonek onenean, asmo onez ere zer egiten duten (...) horrek kezkatzen gaitu benetan». Platonen interpretazioan metodologiazko printzipio hori aplikatzen ahalegindu naiz, ahal izan dudana neurrian. (Ohar honetan aipatu dudana printzipioaren formulazioa G. B. Shawren *Santa Juana*-ren hitzaurretik hartu dut; ikus lehenengo esaldiak «Tragedia, ez Melodrama» atalean).
- 6 Heraklitori dagokionez, ikus 2. kapitulua. Alkmeonen eta Herodotoren isonomiaren teoriei dagokienez, ikus 6. kapituluko 13., 14. eta 17. oharra. Kaltzedoniako Faleasen igualitarismo ekonomikoari dagokionez, ikus Aristotelesen *Politika*, 1266a eta Diels<sup>5</sup>, 39. kapitulua (eta baita Hipodamo ere). Miltetoko Hipodamori dagokionez, ikus Aristotelesen *Politika*, 1267b22, eta 3. kapituluko 9. oharra). Politikaren lehenengo teorizatzaileen artean, aipatu beharrekoak dira, zalantzarik gabe, sofistak ere, Protagoras, Antifonte, Hippias, Alkidamas, Likofronte; Kritias (ikus Diels<sup>5</sup>, 6, 30-38 zatiak, eta 8. kapituluko 17. oharra), eta Oligarka Zaharra (pertsona desberdinak baldin baziren) eta Demokrito. «Gizarte itxia» eta «gizarte irekia» terminoei, eta Bergsonek termino horiei ematen dien hemengoaren antzeko zentzuari dagokienez, ikus Sarrerako oharra. Gizarte itxia gizarte magikotzat eta

gizarte irekia gizarte arrazional eta kritikotzat kalifikatzean, bistan da ezin daitezkeela termino horiek aplikatu gizarte hori idealizatu ezean. Jarrera magikoa ez da inola ere gure bizitzatik desagertu, ezta orain arte izan diren gizarterik «irekienetan» ere, eta ez zait iruditzen inoiz erabat desagertuko direnik ere. Hala eta guztiz ere, badirudi eman daitezkeela irizpide baliagarrien bat gizarte itxitik gizarte irekirako aldakuntzari dagokionez. Gizarte-instituzioak gizonek eginak direla ohartuki aitortzen denean eta haiek aldatu nahi diren ala ez gizakien helburuak edo asmoak lortzeko komenentziaren edo egokitasunaren arabera eztabaidatzen denean gertatzen da trantsizio hori. Edo, horren modu abstraktuan ez adierazteko, gizartearen ordenari begiratzen zaion naturaz gaindiko beldurra galdu eta haren lekuan esku-hartze aktiboa eta norbanakoaren edo taldeen interesen bilaketa ohartu bat hasten denean suntsitzen da gizarte itxia. Garbi dago zibilizatzak eragindako kultura-harremanez eragin dezaketela suntsitze hori, eta, areago oraindik, agintari-klaseko zati pobretu bat, hau da, lurrik ez duen zati bat, garatzak.

Esan beharra dut ez zaidala gustatzen «gizartearen hondamenaz» hitz egitea, orokorki. Gizarte itxi baten hondamendia, hemen deskribatzen den bezala, oso garbi dagoen gaia da, nik uste; baina, oro har, badirudi «gizartearen hondamena» esapideak zera adierazten duela, beste ezer baino gehiago: ikusleari ez zaiola gustatzen deskribatzen ari den gertaerek daramaten bidea. Termino hori oso gaizki erabili izan da, gainera. Baina onartzen dut, arrazoiz edo arrazoi gabe, gizarte bateko kide denak senti lezakeela horrelako prozesu batean «dena gainbehera datorrela». Zalantzarik ez dago *antzinako erregimeneko* edo Errusiako nobleziako kideei gizartearen erabateko hondamendia irudituko zitzaizela Frantses Iraultza edo Errusiako Iraultza; baina agintari berriei oso bestela irudituko zitzaizkien gauzak. Toynbeek (ikus *A Study of History*, V, 23-35; 338) «gorputz sozialean zisma bat agertzea» hartzen du hondamendian jausten ari diren gizarteak bereizteko irizpide gisa. Zisma bat, klaseen arteko batasunik ez izatea, greziar gizartean zalantzarik gabe Peloponesoko gerra baino askoz lehenago gertatu zenez, ez dago oso garbi zergatik dioen Toynbeek gerra horrek markatzen duela (eta ez tribalismoaren gainbeherak) berak zibilizazio helenikoaren hondamendi gisa deskribatzen duena. (Ikus, orobat, 4. kapituluko 45 (2) oharra eta kapitulu honetako 8. oharra).

Greziaren eta maorien arteko antzekotasunez, badira gogoeta batzuk Burneten *Early Greek Philosophy*<sup>2</sup> lanean, 2. eta 9. orrialdeetan batez ere.

- 7 Estatuaren teoria organikoaren kritika hau, eta beste iradokizun asko, J. Popper-Lynkeus-i zor dizkiot; honela idazten du (*Die allgemeine Nährpflicht*, 2. arg., 1923, 71. eta hur. or.): «Menenius Agrippa prestuak... sabelaren kontra matxinatu ziren soinatalen konparazioa kontatuz konbentzitu zuen plebe matxinatua [Erromara] itzul zedin (...). Zergatik ez zion haien arteko inork esan: 'Ederki, Agrippa! Norbaitek sabela izan behar badu, guk izan nahi dugu hemendik aurrera sabela, plebeak; eta zuk (...) soinatalen papera beteko duzu hemendik aurrera!'». (Simila irakurtzeko, ikus Tito Livio, II, 32,

eta Shakespeareren *Coriolanus*, 1. ekitaldia, 1. agerraldia). Interesgarria da, beharbada, ikustea gaur egungo mugimendu moderno eta itxuraz progresista batek, «Mass-Observation»-ek adibidez, gizartearen teoria organikoaren propaganda egiten duela (beren *First Year's Work* liburuxkaren azalean, 1937-38). Ikus 5. kapituluko 31. oharra ere.

Beste alde batetik, onartu beharra dago «gizarte itxi» tribalak baduela halako izaera «organiko» samar bat, gizarte barreneko tirandurarik ez delako, hain zuzen. Halako gizarte bat esklabotzan oinarritua izateak (halaxe zen greziarren artean) ez du berez zertan gizartearen barruan tiradura sorturik, zeren esklaboak batzuetan ez baitira gizarteko kide, ganaduak baino gehiago; haien helburuek eta arazoek ez dute sortzen nahitaez ezer, agintariek gizarte barruko egiazko arazotzat senti dezaketenik. *Biztanleriaren hazkundeak*, bai, sortzen du arazo bat. Espartan, ez baitzuen koloniarik sortu, inguruko tribuak menderatzea eragin zuen lehendabizi, haien lurraldea irabazteko, eta gero aldaketa oro eragozteko berariaz egindako ahalegin batera, horretarako haur-hilketaren, jaiotzen kontrolaren eta homosexualitatearen instituzioen bidez biztanleriaren hazkundera eragozteko neurriak hartuz. Hori dena argi ikusten zuen Platonek, behin eta berriro errepikatzen baitzuen (Hipodamoren eraginez, beharbada), hiritar kopuru finko bat izan behar zela, eta koloniak eratzea eta jaiotza-kontrola ezartzea aholkatzen zuen *Legeetan*, eta lehenago homosexualitatea aholkatu zuen (Aristotelesen *Politikan* ere, 1272a23, zentzu berean esplikatzeko da) biztanle-kopurua ez aldatzeko baliabide gisa; ikus *Legeak*, 740d-741a eta 838e. (Platonek *Errepublikan* haur-hilketa ezartzeko ematen duen aholkuari dagokionez, eta antzeko gaiei dagokienez, ikus bereziki 4. kapituluko 34. oharra, eta, horrez gainera, 10. kapituluko 22. eta 63. oharrak, eta 5. kapituluko 39 (3) oharra).

Jokaera horiek guztiak arrazionaltasunez esplikatu ahal izatetik oso urruti gaude, noski; eta doriarren arteko homosexualtasunak, bereziki, oso lotura estua du gerrarekin, eta gudari-hordan tribalismoaren hondamendiak nabarmenki suntsitua zuen emoziozko asebetetze bat berriro iritsi nahiarekin; ikus, batez ere, Platonek *Oturuntzan*, 178a, goraipatzen duen «maitalez osatutako gudari-horda»). *Legeetan*, 636b eta hur., 836b-c, Platonek gaitzetsi egiten du homosexualtasuna (ikus, hala ere, 838e).

- 8 Hemen «zibilizazioaren tentsioa» deitzen dudan hori Freudek *Das Unbehagen in der Kultur* (Kulturaren ondoeza) idatzi zuenean gogoan izango zuen gauza bera dela iruditzen zait. Toynbeek «noraiezko sentipena» aipatzen du (*Study of History*, V, 412 eta hur.), baina «desintegrazio-garaietara» mugatzen du; nik, aldiz, oso garbi adierazita aurkitzen dut nire tentsioa Heraklitorengan (eta haren arrastoa Hesiodorengan beragan ere aurki daiteke), Toynbeeren arabera haren «gizarte helenikoa» «desintegratzen» hasi baino askoz lehenago, alegia. Meyerrek «jaiotzako estatus»ren desagertzea aipatzen du, «estatus hark markatzen baitzuen gizon bakoitzak bere bizitzan zer leku izango zuen, zer eskubide eta betebeharrak sozial izango zituen, eta hark erabakiko bizitza

irabazteko segurtasuna ere» (*Geschichte des Altertums*, III, 542). Honek ongi deskribatzen du greziar gizartean K.a.ko V. mendean bizi zen tentsioa.

- 9 Nahiko askatasun intelektual handia ekarri zuen era honetako beste lanbide bat koblari ibiltariarena zen. Xenofanes progresista dut batez ere gogoan, hau diodanean; ikus «protagorismoari» buruzko paragrafoa, 5. kapituluko 7. oharrean. (Homeroren kasua adibide ona izan liteke). Lanbide hori, ordea, oso gutxi izan zezaketen, jakina.

Niri neuri ez zaizkit askorik interesatzen merkataritzako kontuak, edo merkataritzarako burua duen jendea. Baina merkataritzako ekimenaren eragina garrantzizkoa iruditzen zait. Ez da halabehar hutsa ezagutzen dugun zibilizaziorik zaharrena, Sumeriakoa, alegia, ezagutzen dugunez behintzat, ezaugarri demokratiko nabarmenak zituen merkataritzako zibilizazio bat izatea; eta idazteko arteak, aritmetikak eta zientziaren hastapenak ere haren merkataritzako bizitzarekin lotura estua izatea. (Ikus halaber kapitulu konetako 24. oharri dagokion testua).

- 10 *Tuzidides*, I, 93 (Jowetten itzulpenari jarraitzen diot funtsean). Tuzididesen alderdikoikeriari dagokionez, ikus kapitulu honetako 15 (1) oharra.
- 11 Aipamen hau eta hurrengoa: *op. cit.*, I, 107. Meyerren bertsio apologetikoa (*Gesch d Altertums*, III, 594) ia ez da arrastorik geratzen Tuzididesek dakarren oligarka doilorren historiari, nahiz eta ez izan hura baino iturburu hoberik; ia ezin ezagutuzkoa bihurtzeraino bihurritu du, besterik gabe. (Meyerren partzialtasunari dagokionez, ikus kapitulu honetako 15 (2) oharra). Antzeko doilorkeria baterako (K.a.ko 479an, Plateakoaren bezperan), ikus Plutarkoren *Aristides*, 13.
- 12 *Tuzidides*, III, 82-84. Pasartearen bukaera, ondoren datorrena, Tuzididesen indibidualismo eta humanitarismo-mailaren ezaugarria da; Tuzidides Belaunaldi Handiko kidea baitzen, izan ere (ikus aurrerago, eta kapitulu honetako 27. oharra), eta, lehenago esan den bezala, moderatua: «Gizonak mendekatzen hasten direnean, itsumustuan jokatzeko dute; ez dute etorkizuna kontuan hartzen, eta ez dute zalantzarik izaten, inoiz zoritxarren bat gertatzen baldin bazaio, bere salbamenerako gizabanako orok fidatu beharra duen gizalegezko guztion legeak ezeztatzeko». Tuzididesen alderdikoikeriaren azterketa sakonago baterako, ikus kapitulu honetako 15 (1) oharra.
- 13 Aristoteles, *Politika*, VIII, (V), 9, 10/11; 1310a. Aristoteles ez dago ados horren aiherkunde agerikoarekin; Aristotelesen iritzian, zuhurragoa litzateke «egiazko oligarkek herriaren kausaren aldeztze-itxura egitea»; eta presa du haiei aholku bat emateko: «Kontrako joera hartu behar dute, edo hartzen dutelako itxura egin behintzat, beren zin egitean formula hau erabiliz: ez diot herriari kalterik egingo».

- 14 *Tuzidides*, II, 9.

- 15 Ikus E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, IV (1915), 368.



(1) Tuzididesen ustezko alderdikieriarik eza edo, hobeto esateko, haren nahi gabeko alderdikeria neurtzeko, Plateako guduaren funtsezko arazoa, Peloponesoko gerraren lehenengo partearen porrota ekarri zuena (Meyerrek, Lisiasi jarraituz, Arkidamoren gerra deitzen dio; ikus Meyer, *Gesch. des Altertums*, IV, 307, eta V, VII. or) nola tratatzen duen eta Melos-eko auzia, Atenasek gerraren bigarren partean (Altzibiadesen gerran) egin zuen lehenengo erasozko mugimendua, nola tratatzen dituen konparatu behar dira. Arkidamoren gerra Tebasek, Esparta totalitarioaren aliatuak, Platea demokratikoaren kontra egindako eraso batez hasi zen; tximistazko eraso bat izan zen, gerra-deklaraziorik gabe egina, Platean bizi ziren Espartaren adiskideek, bosgarren ilara oligarkikoak, gauez Plateako ateak etsaiari zabalduta. Gerraren hurbileko kausa gisa guztiz garrantzi handia izan arren, Tuzididesek nahiko labur kontatzen ditu gertakariak (II, 1-7); ez du ezer esaten ikuspegi moralaz, esate baterako, «Plateako kontua hogeita hamar urteko su-etenaren urraketa nabarmena» zela esateaz aparte; baina Plateako demokratik (II, 5) inbaditzaileak gogorki tratatu zituztelako salatzen ditu, eta zalantzak adierazten ditu, gainera, ez ote zuten emandako zina hautsi. Aurkezteko modu horrek kontraste nabarmena egiten du Melosko elkarriketaren azalpen famatu eta askoz ere landuago baina, bistan dagoen bezala, fikziozkoarekin (*Tuzidides*, V, 85-113), non Tuzidides Atenasen inperialismoaren izena belzten ahalegintzen baita. Melosko auzia nahi bezain izugarria izan bazen ere (badirudi Altzibiadesena izan zela erantzukizuna; ikus Plutarko, *Alz.*, 16), atenastarrek ez zuten eraso aurrez ohartu gabe, eta negoziatzen ahalegindu ziren indarra erabili baino lehen.

Tuzididesen jarrera argi eta garbi erakusten duen beste adibide bat alderdi oligarkikoko buruzagia zen Antifonte hizlariaren goraiapmena da (VIII, 68) (Platonek *Menexenon* Sokratesen irakasle gisa aipatzen du; ikus 6. kapituluko 19. oharren bukaera).

(2) E. Meyer da aldi horri dagokionez autoritate modernorik handienetako bat. Baina haren ikuspegia zein den ezagutzeko, gobernu demokratikoez egiten dituen mespretxuzko gogoeta hauek irakurri behar dira (honelako beste pasarte asko ere badira): «Askoz ere garrantzitsuagoa zen (armatzea baino) alderdien arteko hika-miken jokoa mantentzea eta inolako mugarik gabeko askatasun bat ziurtatzea, gero bakoitzak bere interes partikularren arabera interpretatuko zuena» (V, 61). Baina, galdetzen dut nik, «nork bere interes partikularren arabera interpretatzea» baino gehixeago ez da, Meyerrek honela dioenean: «Demokraziaren eta haren buruzagien askatasun zoragarriak ederki erakutsi zuen bere eraginkortasunik eza»? (V, 69). K.a.ko 403an Espartaren kontra errenditu nahi izan ez zuten Atenasko buruzagi demokratikoez (haien ukoa gero garaipenak justifikatu zuen, nahiz eta ez dagoen horrelako justifikazioen beharrik) zera dio Meyerrek: «Buruzagi horietako batzuk fanatiko zintzoak izan bide ziren; (...) hain guztiz ezgai ziren nonbait zentzuzko iritzi bat emateko non egiaz sinesten baitzuten (esaten zutena, alegia:) Atenasek

ez zuela inola ere kapitulatu behar» (IV, 659). Gero Meyerrek gogortasun handiz salatzen ditu beste historialari batzuk, alderdikoiak omen direlako. (Ikus, esate baterako V, 89-an eta 102-an sartzen dituen oharrak, zeinetan alderdikeriak eraginak omen diren erasoetatik defenditzen baitu Dionisio Zaharra tiranoa, eta 113 bukaeratik 114 hasierainokoa, non haserre ageri baita Dionisioren kontrario diren «historialari berriketari» batzuen kontra). Hala dio Groteri buruz, adibidez, «ingeles erradikal buruzagi bat» dela, eta haren lana «ez dela historia bat, Atenasen defentsa baizik», eta harrotasun handiz alderatzen da halako historialariekin: «Nekez uka daiteke politika-kontuetan inpartzialagoak izan garela, eta horrenbestez irizpide historiko zuzenago eta zabalago bat izatea lortu dugula». (Hori guztia III, 239-an dago).

Meyerren ikuspegiaren atzean Hegel dago. Horrek adierazten du dena (12. kapitulua irakurtzen dutenek ulertuko duten bezala, nik uste). Meyerren hegelianismoa begi-bistakoa bilakatzen da ondoko gogoeta honetan, Hegelen oharkabeko aipamen bat baita, baina ia hitzez hitz hartua; III, 256 pasartearen dago; Meyerrek «balioespen motz eta moralizatzaile bat» aipatzen du, «ekimen politiko handiak moral zibilaren neurgailu berarekin juzgatzen dituen» (Hegelek «bertute pribatuen letania» aipatzen du), «estatuaren eta erantzukizun historikoen faktore sakonagoak eta egiaz moralak direnak kontuan hartu gabe». (Hau dena zehazki egokitzen da aurrerago, 12. kapituluan aipatzen diren Hegelen pasarteekin; ikus 12. kapituluko 75. oharra). Aukera hau aprobeztatuz, berriro utzi nahiko nuke argi eta garbi ez dudala inpartziala izateko asmorik nire juzgu historikoetan. Ahalegin guztia egiten dut, jakina, garrantzia duten gertaerak ezagutzeko. Baina badakit nire balioespenak (beste edonorenak bezala), nire ikuspegiaren arabera direla erabat. Hori onartzen dut, nahiz eta uste oso-oso dudana nire ikuspegiaren, nire balioespenak zuzenak direla, alegia.

16 Ikus Meyer, *op. cit.*, IV, 367.

17 Ikus Meyer, *op. cit.*, IV, 464.

18 Gogoan hartu behar da, hala ere, erreakzionarioak kexu ziren bezala, esklabotasuna desagertzeaz zegoela Atenasen. Ikus 4. kapituluko 17., 18. eta 29. oharretan aipatzen diren datuak; eta, baita 5. kapituluko 13. oharra, 8. kapituluko 48. oharra eta kapitulu honetako 27-37. oharrak ere.

19 Ikus Meyer, *op. cit.*, IV, 659.

Hona nola komentatzen duen Meyerrek Atenasko demokraten mugimendu hau: «Orain, beranduegi zenean, egin zuten urrats bat geroago Erromari (...) bere handitasunaren oinarria jartzen lagunduko zion konstituzio politiko baterantz». Beste era batera esanda, atenastarrei lehen mailako konstituzio bat asmatu izanaren meritua aitortu ordez, itsustu egiten die; eta Erromari aitortzen zaio meritua, Meyerrek gustukoagoa baitu haren kontserbatismoa.

Meyerrek aipatzen duen Erromaren historiako gertakaria Erromak Gabii-rekin egin zuen hitzarmena edo federazioa da. Baina pasarte horren aurre-aurrean,

Meyerrek federazio hori deskribatzen duen orrialde berean (V, 135-ean), beste hau ere irakur daiteke: «Hiri horiek guztiek, Erromarekin batu zirenean, beren existentzia galdu zuten (...) eta ez zuten Atikako ‘demes’-aren antzeko antolamendu politikorik ere jaso». Aurreraxeago, V, 147-an berriro aipatzen dira Gabii eta Erromaren «eskuzabaltasuna», berriro Atenasi kontrajarririk; baina, orrialde horren berorren bukaeran eta hurrengoaren hasieran, Meyerrek inolako kritikarik gabe aipatzen du nola sakailatu eta desegin zuen Erromak Veii-ko hiria, zibilizazio etruskoaren bukaera era hondamena ekarri zuena.

Erromak egin zuen suntsiketarik okerrera Kartagorena izan zen, beharbada. Kartago dagoeneko Erromarentzat inolako arriskua ez zen garaian gertatu zen, gainera, eta hala Kartagok zibilizaziorako egin zitzakeen ekarpenik baliagarrienez gabetu zuen Erroma eta gu. Aski dut han suntsitu zen geografiazko ezaguera-altxor handia aipatzea. (Kartagoren gainbeheraren historia ez da kapitulu honetan lehenago aztertu den Atenasen K.a.ko 404. urteko gainbeheraren oso bestelakoa; ikus 48. oharra. Kartagoko oligarkek ere nahiago izan zuten beren hiria galtzea demokraziaren garaipena baino).

Geroago, Antistenesengandik zuzenean datorren estoizismoaren eraginez, Erroma oso ikuspegi liberalak eta humanitarioak hasi zen garatzen. Augusto ondoren etorri ziren bakezko mende haietan jo zuen gailurra garapen horrek (ikus, adibidez, Toynbeeren *A Study of History* lana, V, 343-346); historialari erromantiko batzuek, berriz, une horretantxe ikusten dute Erromaren gainbeheraren hasiera.

Gainbeherari berari dagokionez, inozokeria eta erromantikokeria da uste izatea, askok oraindik ere uste duten bezala, bake luze horrek ekarri zuen degenerazioak, etsipenak edo herri barbaro gazteagoen gailentasunak, eta abarrek, eragin zutela gainbehera hori; gehiegizko elikadurak, alegia. (Ikus 4. kapituluko 45 (3) oharra). Badirudi zenbait izurri bortitzek eragindako suntsipena (ikus Zinsser-en *Rats, Lice and History*, 1937, 131 eta hur.) eta lurraren agortze kontrolik gabe eta geroz eta handiagoa, Erromaren sistema ekonomikoaren nekazaritzako oinarriak hondoa jotzea (ikus V. G. Simkhovitch, «Hay and History» eta «Rome's Fall Reconsidered», *Towards the Understanding of Jesus*-en, 1927) izan zirela eragile nagusietako batzuk. Ikus, halaber, W. Hegemann, *Entlarvte Geschichte* (1934).

20 *Tuzidides*, VII, 28; ikus Meyer, *op. cit.*, IV, 535. «Honek gehiago produzituko luke» oharpenak aurretik ezarrita zeuden zergen eta merkataritzaren bolumen osoaren arteko ratioaren gehieneko muga bat finkatzeko balio digu, bistan denez.

21 P. Milford-i zor diodan hitz-jokotxo baten aipamena da hau: «Plutokrazia hobia da lapurkrazia baino».

22 Platon, *Errepublik*a, 423b. Biztanleriaren tamaina aldatu gabe edukitzeko arazoari dagokionez, ikus 7. oharra, gorago.

23 Ikus Meyer, *Geschichte des Altertums*, IV, 577.

24 *Op. cit.*, V, 27. Ikus kapitulu honetako 9. oharra ere, eta 4. kapituluko 30. oharrari dagokion testua. \* *Legeetatik* hartutako pasarteari dagokionez, ikus 742a-c. Platonek espartar jarrera lantzen du hemen. «Hiritarrei urrea edo zilarra edukitzea debekatzen dien lege bat (...)» nahi du. «Gure artean legezkoa den baina hemendik kanpora baliorik ez duen dirua baizik ez zaie utziko edukitzen (...). Espedizio-taldeen erabiltzeko, edo atzerrira egin behar dien bisitetarako, enbaxadetarako edo bestela behar diren eginkizunetarako (...) estatuak beti eduki beharko du heleniar dirua (urrea). Eta hiritar partikular batek atzerrira joan beharra baldin badu, joan ahal izango du, agintariak horretarako baimena emanez gero. Eta berriro itzultzen denean atzerriko dirurik baldin badu, estatuari eman beharko dio, eta haren ordaina bertako dirutan hartu. Eta inori kanpoko dirurik aurkitzen bazaio, bahitu egingo zaio, eta inportatu duenari, eta hura salatu ez duen guztiari egokitzen diren zigorrak eta kondenak ezarriko zaizkio, eta bahitu zaion dirua baino txikiagoa izango ez den isun bat ordainaraziko». Pasarte hori irakurrita, galdera datorkigu ea ez ote dugun gaizki egiten Platon bere legeak Espartako hiri totalitariotik kopiatu zituen erreakzionario baten moduan erretrataturik; Platonek, izan ere, bi mila urte baino gehiagoz aurrea hartzen die honetan gaur egun Europako mendebaldeko gobernu demokratikorik aurrerakoienetako gehienek politika egokitzen dauzkaten printzipioak eta jokamoldeak proposatuz (izan ere, Platonek bezala, «legezko urrezko diru helenikoa» beste gobernuren batek zainduko duela espero baitute, nonbait, gobernu horiek).

Aurreragoko pasarte batek (*Legeak*, 950d), hala ere, mendebaldeko doinu liberal gutxiago du: «Lehenik eta behin, 40 urtetik beherako inori ez zaio baimenik emango atzerrira joateko, noranahi dela ere. Bigarrenik, inori ez zaio emango baimenik, bidaia pribatu baterako baldin bada; eginkizun publikoetarako baldin bada, heraldoei, enbaxadorei eta ikuskatzeko ordezkaritza batzuei baizik ez zaie emango (...). Eta horiek, itzultzen direnean, beste herrialdeetako erakunde politikoak beren herrialdekoak baino txarragoak direla irakatsi beharko diete gazteei».

Atzerritarrek etortzen direnerako ere antzeko legeak proposatzen dira. «Estatuen arteko komunikazioaren ondorioa izaerak nahastea eta ohitura berriak sartzea izaten baita nahitaez; eta horrek inon den kalterik handiena eragin diezaiokie lege zuzenak gozatzen dituen herriari» (949e/950a).

25 Meyerrek halaxe onartzen du (*op. cit.*, IV, 433 eta hur.), eta honela dio bi alderdiei buruzko pasarte guztiz interesgarri batean: «Batak eta besteak diote 'estatu aitariarren' aldekoak direla (...) eta berekoikeriaren eta bortxa iraultzailearen espiritu modernoak ustelduta dagoela arerioa. Izatez, biak daude kutsatuta (...). Ohitura tradizionalak eta erlijioa alderdi demokratikoan sakonago errotuta daude; antzinako garaia berriro eguneratzeko banderapean haren kontra diharduten arerio aristokratikoak (...) guztiz modernizatuta daude». Ikus halaber *op. cit.*, V, 4 eta hurrengoa, 14 eta ondorengo oharra.

- 26 Aristotelesen *Atenasko Konstituzioak* dioenagatik, 34. kapitulua, § 3, badakigu Hogeita Hamar Tiranoek Aristotelesen iritzian programa «moderatu» bat bultzatu zutela hasieran, «estatu aitatiarra» alegia. Kritiasen nihilismoari eta modernotasunari dagokionez, ikus haren erlijioaren teoria, 8. kapituluan aztertua (ikus bereziki kapitulu hartako 18. oharra) eta kapitulu honetako 48. oharra.
- 27 Interesgarria da Sofoklesekin federe berriari zegokionez zuen jarrera eta Euripidesen jarrera elkarrekin erkatzea. Sofokles kexu da (ikus Meyer, *op. cit.*, IV, III): «Gaizki dago (...) jaiotza apaleko jendeak aurrera egitea, eta ausartak eta leinu onekoak zoritxarrekoak izatea». Euripidesek erantzuten du (Antifonterekin batera; ikus 5. kapituluko 13. oharra) leinudunen eta jaiotza apalekoen (esklaboak batez ere) arteko bereizkuntza hitz-kontua besterik ez dela: «Izenak baizik ez du lotsatzen esklaboak». Tuzididesen humanitarismoari dagokionez, ikus kapitulu honetako 12. oharreko aipamena. Belaunaldi Handiak joera kosmopolitekin zenbaterainoko lotura zuen ezagutzeko, ikus 8. kapituluko 48. oharrean aipatutako datuak, haien kontrako testigantzak batez ere, Oligarka Zaharreneak, Platonenak eta Aristotelesenak, batez ere.
- 28 Sokratesek «misantropoekin» edo gizonaren etsaiekin alderatzen ditu «misologoak» edo arrazoibide arrazionala gorrotatzen dutenak; ikus *Fedon*, 89c. Horri kontrajarriz, ikus Platonek *Errepublikak*, 496c-d pasartean egiten duen gogoeta misantropikoa (ikus 8. kapituluko 57. eta 58. oharrek).
- 29 Paragrafo honetako aipuek Diels *Vorsokratiker*<sup>s</sup> obran bilduta dauden Demokritoren zatiotatik hartuak dira: 41, 179, 34, 261, 62, 55, 251, 247 (zatiok egiazkoak diren zalantzan jartzen dute Dielsek eta Tarnek; ikus 8. kapituluko 48. oharra), 118.
- 30 Ikus 6. kapituluko 16. oharrean dagokion testua.
- 31 Ikus *Tuzidides*, II, 37-41. Ikus 6. kapituluko 16. oharreko gogoetak.
- 32 Ikus T. Gomperz, *Greek Thinkers*, V. liburua, 13. kapitulua, 3 (alemaniar argitalpena, II, 407).
- 33 Herodotoren lana, bere demokraziaren aldeko joerarekin (ikus, adibidez, III, 80), Periklesen hitzaldia baino urte bat edo bi geroago agertu zen (ikus Meyer, *Gesch. d. Altertums*, IV, 369).
- 34 Hau nabarmendu du, besteren artean, T. Gomperzek bere *Greek Thinkers* lanean, V, 13, 2 (alemaniar argitalpena, II, 406 eta hur.). Antzekotasuna nahitakoa da, inondik ere. Ikus Adam, bere *Errepublikaren* argitalpena, II. lib., 235. or. 557d26-ren oharra. Ikus, halaber, *Legeak*, 699d/e eta hur. eta 704d-707d. Herodoto, III, 80-ri buruz ere antzeko gogoeta baterako, ikus 6. kapituluko 17. oharra.
- 35 Badira *Menexeno* faltsua dela diotenak, baina hori diotenek Platon idealizatzeko duten joera baizik ez du erakusten jarrera horrek, nik uste. Aristotelesekin ematen du *Menexenoren* bermea; hango aipu bat dakar, «Hileta-

hitzaldiko Sokratesena» delakoan (*Erretorika*, I, 9, 30 = 1367b8; eta III, 14, 11 = 1415b30). Ikus bereziki 6. kapituluko 19. oharren bukaera; eta baita 8. kapituluko 48. oharra eta kapitulu honetako 15 (1) eta 61. oharrek ere.

- 36 Oligarka Zaharraren (edo pseudo-Xenofonteren) *Atenasko Konstituzioa* K.a.ko 424an argitaratu zen (Kirchhoff-ek dioenez, Gomperzek aipatua, *Greek Thinkers*, alemaniar argitalpena, I, 477). *Konstituzio* hori Kritiasi egozteari dagokionez, ikus J. E. Sandys, *Aristotle's Constitution of Athens*, Sarrera IX, 3. oharra, batez ere. Ikus kapitulu honetako 18. eta 48. oharrek ere. Tuzididesengan izan zuen eragina argi ikusten da, nire iritzian, kapitulu honetako 10. eta 11. oharretan aipatzen diren pasarteetan. Platonengan izan zuen eraginari dagokionez, ikus batez ere 8. kapituluko 59. oharra, eta *Legeak*, 704a-707d. (Ikus Aristoteles, *Politika*, 1326b-1327a; Zizeron, *De Republica*, II, 3 eta 4).

- 37 M. M. Rader-en *No Compromise — The Conflict between Two Worlds* (1939) liburua, ideologia faxistaren kritika bikaina, dut gogoan. Paragrafo honetan aurrerago Sokratesek misantropiaren eta misologiaren kontra egiten duen abisuari dagokionez, ikus gorago 28. oharra.

- 38 \* (1) «Pentsamendu kritikoaren asmakuntza» dei litekeena tradizio berri bat sortzea —mito tradizionalak eta teoriak kritikoki aztertzeiko tradizioa, alegia— delako teoriari dagokionez, ikus nire *Towards a Rational Theory of Tradition* artikulua, *Rationalist Annual*-en argitaratua, 1949, orain *Conjectures and Refutations* liburuan dagoena. (Horrelako tradizio berri batek baizik ezin esplikatu lezake nola izan zitezkeen, Joniar Eskolan, lehenengo hiru belaunaldietan, hiru filosofia desberdin).\*

(2) Eskolek (unibertsitateek, batez ere) tribalismoaren ezaugarri batzuk gorde dituzte. Ez dugu pentsatu behar, ordea, beren ikurak edo Old School Tie (Ingalaterrako ikasleek sinbolo gisa erabili ohi duten gorbata berezia), beren kasta-ondorio eta gainerakoekin, bakarrik gorde dutenik, baizik eta baita hainbeste eskolak duten izaera patriarkal eta autoritario hori ere. Ez da halabehar hutsa Platonek, tribalismoa ezartzeko ahaleginetan huts egin ondoren, haren ordezkari bat sortu izana; eta ez da halabehar hutsa, ezta ere, eskolak hainbestetan izatea erreakzioaren gotorlekuak, eta eskolako irakasleak patrikako diktadoreak izatea.

Lehenengo eskola haien izaera tribala ikusteko, lehenengo pitagorikoen tabuen zerrendatxo bat ekarriko dut hona. (Burneten *Early Greek Philosophy*<sup>2</sup>, 106. orrialdetik hartu dut zerrenda; hark, berriz, Dielsengandik hartu zuen, ikus *Vorsokratiker*<sup>5</sup>, I. lib., 97. or. eta hur.; baina ikus Aristoxenok dakarren frogara ere, *op. cit.*, 101 or.). Burnetek «izaera guztiz primitiboko egiazko tabuak» zirela esaten du: Babak ez jatea. Erortzen dena ez jasotzea. Oilar zuririk ez ukitzea. Ogia ez zatitzea. Langarik ez igarotzea. Suari burdinaz ez eragitea. Ogi osoa ez jatea. Ez kentzea girlandarik. Ez esertzea galoi laurden baten gainean. Bihotzik ez jatea. Errepideetan ez ibiltzea. Ez uztea enarak norbere teilatupean bizitzen. Eltzea sutatik ateratzen denean, ez uztea haren arrastorik

errautsetan, baizik eta errautsak berriro nahastea. Ez begiratzea ispilu batera argi baten ondoan. Ohetik jaikitzean, ohe-jantziak astintzea, gorputzaren arrastorik gera ez dadin.

- 39 Bilakaera honen paralelismo interesgarri bat pertsiar konkistek eragindako tribalismoen suntsitzea da. Gizarte-iraultza horrek, Meyerrek dioen bezala (*op. cit.*, III. lib., 167 eta hur.) patuaren, degenerazioaren eta salbamenaren zenbait erlijio profetikoren –gure terminologian, historizista– sorrera ekarri zuen; horien artean «herri hautatuarena», juduena (ikus 1. kapitulu).

Erljio horietako batzuen beste ezaugarri bat, sorkuntza oraindik bukatu gabe, oraindik egiten ari zelako doktrina zen. Aldera daiteke doktrina hori mundua eraikin baten moduan ikusten zuen hasierako greziar ikusmoldearekin, eta Heraklitok ikusmolde hori desegin zueneko egoerarekin, 2. kapituluaren deskribatu dugun bezala (ikus kapitulu honetako 1. oharra). Gogoratu daiteke Anaximandro bera ere kezkaturik egon zela eraikin horri dagokionez. Eraikigaiaren izaera mugagabea, zehazgabea edo zehaztugabea azpimarratzen jarri zuen lehia, eraikinak egitura finkorik ez zuelako, jarioan zegoelako sentipenaren adierazpena da inondik ere (ikus hurrengo oharra).

Misterio dionisiakoek eta orfikoek Grezian izan zuten garapena sortaldeko erlijio-garapenaren zorduna da seguru asko (ikus *Herodoto*, II, 81). Pitagorismoak, gauza ezaguna den bezala, zerikusi handia zuen irakaskuntza orfikoarekin, arimaren teoriari zegokionez batez ere (ikus kapitulu honetako 44. oharra ere, aurrerago). Baina pitagorismoak ukitu «aristokratikoa» zuen, zalantzarik gabe, irakaskuntza orfikoek ez bezala, mugimendu haren halako bertsio «proletario» bat-edo baitziren hauek. Meyerrek (*op. cit.*, III, 428 or, § 246) arrazoa du seguru asko, filosofiaren hasiera misterioen mugimenduaren kontrako ahalegin bat izan zela esaten duenean; ikus Heraklitok gai hauetan izan zuen jarrera (zati hauetan: 5, 14, 15; eta 40, 129, Diels<sup>5</sup>; 124-129; eta 16-17, Bywater). Gorroto zituen misterioak eta Pitagoras; Platon pitagorikoak mespretxua zien misterioei. (*Errepublik*a, 364e eta hur.; ikus, hala ere, Adamen IV. Eranskina *Errepublik*ako IX. liburuari, bere argitalpenaren II. lib. 378. or. eta hur.).

- 40 Anaximandrori dagokionez (ikus aurreko oharra), ikus Diels<sup>5</sup>, 9. zat.: «Gauzen jatorria (...) zehazgabeko (edo mugagabeko) izaera duen zerbait da; (...) existitzen diren gauzak beren sorburua direneta bihurtuz desegiten dira berriro, ezinbestean. Zeren elkarren errua (edo injustizia) ordaindu beharra baitute, denboraren ordenan». Banakako existentzia Anaximandroren iritzian *injustizia* zela, interpretatzen zuen Gomperzek (*Greek Thinkers*, alemaniar argitalpena, I. lib., 46. or.; erreparatu Platonen justiziaren teoriarekin duen antza); baina kritika gogorak jaso ditu interpretazio horrek.
- 41 Parmenides izan zen tentsio horretatik salbatzeko modua bere unibertso geldituaren ametsa egiazko errealtatearen agerpentzat hartu eta bizi zen mundua, jarioan zihoaana, amets bat balitz bezala interpretatuz bilatu zuena. «Egiatzko izakia zatiezina da. Osotasun bat da beti, bere ordenatik inoiz

urruntzen ez dena; inoiz ez da barreiatzen, eta horrenbestez ez du berriro bat egin beharrik». (D<sup>5</sup>, 4. zat.). Parmenidesi dagokionez, ikus 3. kapituluko 22. oharra eta testua ere.

42 Ikus kapitulu honetako 9. oharra (eta 5. kapituluko 7. oharra).

43 Ikus E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, III, 443, eta IV, 120 eta hur.

44 J. Burnet, «The Socratic Doctrine of the Soul», *Proceedings of the British Academy*, VIII (1915/1916), 235 eta hur. Partezko adostasun hau bereziki azpimarratzea nahi nuke, zeren ezin bainaiteke Burnetekin ados egon haren beste teorian, Sokratesen eta Platonen arteko harremanei dagokienez batez ere; haren iritzia, Platonen eta Sokratesen artean, politikan erreakzionarioena Sokrates zelakoa (*Greek Philosophy*, I, 210) defendaezina iruditzen zait, besterik gabe. Ikus kapitulu honetako 56. oharra.

Sokratesen arimari buruzko doktrinari dagokionez, Burnetek arrazoa duela iruditzen zait, «zaindu zuen arima» esaera Sokratesena dela azpimarratzen duenean; esaera horrek, hain zuzen, Sokratesen interes moralak adierazten baititu. Baina ez zait oso sinesgarria iruditzen Sokratesek arimaren teoria metafisikorik izatea. *Fedonen*, *Errepublikan* eta abarretan agertzen diren teoriak pitagorikoak iruditzen zaizkit zalantzarik gabe. (Gorputza arimaren hilobia delako teoria orfiko-pitagorikoari dagokionez, ikus Adam, *Errepublika* IX. liburuaren IV. Eranskina; ikus kapitulu honetako 39. oharra ere). Eta Sokratesek *Sokratesen defentsa*, 19 c pasartearen, berak «horrelako gauzeekin zer ikusirik ez duela» (hau da, naturari buruzko espekulazioekin; ikus kapitulu honetako 56 [5] oharra ere) esanez egiten duen adierazpen argia kontuan hartuta, ezin naiteke inola ere ados egon Burnetek ematen duen iritziarekin, Sokrates pitagorikoa zela alegia; eta ezta Sokratesek arimaren «naturaz» doktrina metafisiko zehatz bat zuelako iritziarekin ere.

Sokratesen esaera, «zaindu zuen arima», haren indibidualismo moralaren (eta intelektualaren) adierazpen bat da, nire ustez. Haren doktrina gutxi iruditzen zaizkit gizon bertutetsuaren buruaskitasun moralaren teoria indibidualista bezain lekukotasunez bermatuak. (Ikus 5. kapituluko 25. oharrean eta 6. kapituluko 36.ean aipatzen diren frogak). Baina honek oso lotura eskua du «zaindu zuen arima» esaeran adierazten den ideiarekin. Buruaskitasuna azpimarratzen duen bezala azpimarratuz, zera esan nahi du Sokratesek: Porrokatu dezakete zuen gorputza, baina ezin dute porrokatu zuen prestutasun morala. Gehien axola zaizuena hau baldin bada, ezingo dizuete egiaz kalte handirik egin.

Badirudi, pitagorikoen arimaren teoria metafisikoa ezagutu zuenean, Sokratesen jarrera moralak oinarri metafisiko bat behar zuela iruditu zitzaiola nonbait Platoni, biziraupenaren teoria bat behar zuela batez ere. Horregatik, «prestutasun morala ezin porrokatu dezaketelako» ideiaaren ordeztu, arimaren suntsieztasunarena jarri zuen. (Ikus 7. kapituluko 9. eta hur. oharrak ere).



Nire interpretazio honen kontra, bai metafisikoei bai positibistek esan dezakete ezin daitekeela izan nik Sokratesi egotzen diodana bezalako arimaren ideia moral ez-metafisikorik, zeren arimaz hitz egiteko edozein moduk metafisikoa izan behar baitu, nahitaez. Ez dut uste itxaropen handirik izan nezakeenik metafisikari platonikoak konbentzitzeko; baina ahalegindu naiteke positibistei (edo materialistei eta abarri) erakusten beraiek ere sinesten dutela «arima» batean, nik Sokratesena dela esaten dudan zentzu bertsuan, eta beraietako gehienek balio handiagoa aitortzen diotela «arima» horri gorputzari baino.

Lehenik eta behin, positibistek beraiek ere onartu beharra dute egin daitekeela bereizkuntza enpiriko eta «esanguratsu» bat, oso zehatza ez den arren, gaixotasun «fisikoen» eta gaixotasun «psikikoen» artean. Izatez, bereizkuntza horrek garrantzi handia du praktikan ospitaleak eta gisakoak antolatzerakoan. (Nahiko segurua da egunen batean irizpide zehatzago batez gainditu egingo dela gaur arteko bereizkuntza, baina hori bestelako kontua da). Eta, hala, gutako gehienok, baita positibistek ere, nahiago izango genuke gaixotasun fisiko arin bat buruko gaixotasun arin bat baino. Positibistek ere nahiago izango lukete, seguru asko, gaixotasun fisiko luze eta azkenean sendaezina den bat (oso mingarria ez baldin bada), hura bezain luzea den eromen sendaezinezko aldi bat baino, eta baita senda daitekeen eromen bat baino ere, agian. Horrela bada, metafisikako terminoak erabili gabe ere, esan dezakegula uste dut, horrela jokatzan dutenek hobeto zaintzen dutela beren «arima» beren «gorputza» baino. (Ikus *Fedon*, 82d: «beren arima zaintzen dute eta ez dira beren gorputzaren morroi»; ikus *Sokratesen defentsa*, 29d-30b ere). Eta hitz egiteko modu horrek ez luke inolako loturarik izango «arimaz» duten inolako teoriarekin; azken finean arima gorputzaren parte bat baizik ez dela eta eromena gaixotasun fisiko bat baizik ez dela usteko balute ere, berdin balioko luke gure ondorioak. (Hala balitz, honelako zerbait izango litzateke: aintzatago hartzen dutela beren garuna beren gorputzeko beste atal batzuk baino).

Orain antzeko gogoeta bat egin dezakegu Sokratesek «arimaz» zuen kontzeptutik are hurbilago dagoen «arimaren» beste kontzeptu batez. Gutako asko prest gaude estuasun larriak igarotzeko, helburu intelektual soilak lortzeko. Prest gaude sufritzeko, esate baterako, jakintza zientifikoa bultzatzeko; eta baita geure garapen intelektualaren mesederako ere, «jakituria» iristeko, alegia. (Sokratesen intelektualismoari dagokionez, ikus, adibidez, *Kriton*, 44d/e eta 47b). Beste horrenbeste esan liteke helburu moralak bultzatzeko, justizia igualitarioa, bakea eta abar bultzatzeko, egiten diren ahaleginez. (Ikus *Kriton*, 47e/48a; Sokratesek esplikatzan du, justiziarekin hobetzen den eta injustiziarekin usteltzen den gure baitako atala nahi duela esan «arima» esaten duenean). Eta gutako askok esango genuke, Sokratesekin batera, gauza horiek garrantzitsuagoak direla guretzat osasuna bera baino, denok ere osasun ona izatea nahiago dugun arren. Eta asko gaude ados Sokratesekin, jarrera hori hartu ahal dezakegulako harrotzen garel, hain zuzen, gizon izatez eta ez animaliak.

Gauza hauek guztiak esan ahal izateko ez dago «arimaren naturaren» inolako teoria metafisikorik aipatu beharrik, nik uste. Eta ez dut ikusten zergatik uste izan behar dugun Sokratesek horrelako teoriarik zuenik, horrelako espekulazioekin zerikusirik ez zuela argi eta garbi esan zuenez, gainera.

- 45 *Gorgiasen* (nire iritzian, partez behintzat Sokratesena da—nahiz eta Gomperzek nabarmendu dituen elementu pitagorikoek beste parte handi batez Platonena dela frogatu, nik uste; ikus kapitulu honetako 56. oharra—), Atenasko «portu, ontziola eta harresien» eta aliatuei ezarritako zerga eta kargen kontrako kritika bat jartzen du Platonek Sokratesen ezpainetan. Kritika horiek, dauden bezala behintzat, Platonenak dira zalantzarik gabe, eta horrexek esplikatuko luke zergatik duten oligarken kritiken horrenbesteko antza. Baina litekeena da, nire iritzian, Sokratesek horrelako oharpenak egin izana, bere iritzian garrantzi handiena zuten gauzak azpimarratzeko zuen gogo bizian. Baina higuigarri gertatuko litzaioke, nik uste, bere kritika morala gizarte irekiaren kontrako, haren ordezkaria zen Atenasen kontrako batez ere, propaganda oligarkikorako erabili ahal izango zelako ideia. (Sokratesen leialtasunari dagokionez, ikus batez ere kapitulu honetako 53. oharra eta testua).
- 46 Platonen lanetan Kalikles eta Trasimako dira irudi tipikoak. Historikoki Teramenes eta Kritias izan litezke gehien hurbiltzen direnak; Altzibiades ere bai; haren izaera eta egikerak oso zailak dira, ordea, epaitzen.
- 47 Ondoren datozen gogoeta hauek oso espekulaziozkoak dira, eta ez dute eraginik nire arrazoibideetan.

Litekeena iruditzen zait *Lehen Altzibiadesen* oinarria Platonek berak Sokratesen eraginez izan zuen aldakuntza izatea, Platonek Altzibiadesen irudia berea estaltzeko aukeratu izana elkarrizketa honetan, alegia. Indar handiko bultzagarriren bat izan zen, nonbait, Platon bere konbertsioaren historia kontatzera bultzatzeko; Sokratesek, izan ere, Altzibiadesen, Kritiasen eta Karmidesen krimenen erruduna zelako salatu zutenean (ikus aurrerago), Platon aipatu zuen bere hezkuntza-eraginaren adibide bizi eta lekuko bezala, auzitegiaren aurrean egin zuen bere buruaren defentsan. Ez dirudi ezinezkoa behintzat, Platonek, lekukotasun literario bat uzteko lehian, Sokratesen eta bere arteko harremanen berri eman beharra sentitzea; baina ezin zuen historia hori auzitegian kontatu (ikus Taylor, *Socrates*, 105. orrialdeko 1. oharra). Altzibiadesen izena eta haren inguruko zirkunstantzia guztiz bereziak erabiliz (haren amets politiko handinahiak, adibidez, Platonek konbertitu aurretik izandakoen antzekoak izango zirenak), bazuen bere defentsa-helburua lortzea (ikus 49-50. oharrei dagokien testua), eta Sokratesen eragin morala, oro har, eta Altzibiadesengan izandakoa, batez ere, Sokratesen salatzaileek ziotenaren oso desberdina zela frogatzea. Ez zait ezinezkoa iruditzen *Karmides* ere autorretratu bat izatea neurri handi batean. (Interesgarria da jakitea Platonek berak ere egin zituela horrelako konbertsioak, baina beste modu batera, guk neur dezakegun heinean behintzat; ez eragin moral zuzenez, alegia, baizik eta

matematika pitagorikoaren irakaskuntza instituzionalaren bidez, Ongiaren Ideiaren intuizio dialektikorako aurrebaldintza gisa. Ikus Dionisio gaztea konbertitzeko ahaleginaren historiak). *Lehen Altxibiades-i* eta hari dagozkion arazoez, ikus halaber, Groteren *Plato*, I, 351-355. orrialdeetan batez ere.

- 48 Ikus Meyer, *Geschichte des Altertums*, V, 38 (eta Xenofonteren *Helenika*, II, 4, 22). Liburuki berean, 19-23. eta 36-44. orrialdeetan (ikus batez ere 36. or.) irakur daitezke testuan ematen dugun interpretazioa justifikatzeko behar diren frogak guztiak. *Cambridge Ancient History*-k (1927, V. lib; ikus batez ere 369. eta hurrengo orrialdeak) oso antzeko interpretazioa ematen du gertaerez.

Esan beharra dago Hogeita Hamarrek zortzi hilabeteko izumenezko aldian hil zituzten eskubide osoko hiritarrak 1.500etik gertu izan zirela; guk ezagutzen dugunaren arabera, gerraren ondoren geratzen ziren eskubide osoko hamar hiritarretik bat inguru esan nahi du horrek (ehuneko 8 inguru, seguru asko), hilabete bakoitzean ehuneko bat; gaur egun ere nekez gainditzen den ekintza, hain zuzen.

Taylorrek honela dio Hogeita Hamarrek (*Socrates*, Short Biographies, 1937, 100. or, 1. oharra): «Bidezkoa litzateke gogoratzea gizon horiek 'burua galdu zutela' seguru asko beren egoerak eskaintzen zien tentazioaren aurrean. Kritias ezaguna zen lehendik, kultura zabaleko eta joera politiko demokratiko nabarmeneko gizona zelako». Txotxongilo-gobernuaren erantzukizuna, Platonen osaba maitearena batez ere, arintzeko ahalegin horrek huts egiten du, nik uste. Oso ongi dakigu zer pentsatu behar den garai hartan aristokrata gazteek, hala behar zenean, deklaratzeko zituzten sentimendu demokratiko pasakorrez. Kritiasen aita (ikus Meyer, IV. lib, 579. or. eta *Lys.*, 12, 43 eta 12, 66) eta Kritias bera ere bai, seguru asko, Laurehuneko oligarkia kideak izan ziren, gainera; eta geratzen diren Kritiasen idatziek garbi erakusten dute haren Espartaren aldeko joera doilorra eta haren ikusmolde oligarkikoa (ikus, adibidez, Diels<sup>5</sup>, 45), haren nihilismo gordina (ikus 8. kapituluko 17. oharra) eta haren handinahia (ikus Diels<sup>5</sup>, 15; ikus, orobat, Xenofonteren *Memorabilia*, I, 2, 24, eta haren *Hellenika*, II, 3, 36 eta 47). Baina gertaera erabakigarria zera da: «Oligarka Zaharraren»—Xenofontek ondutakotzat eman izan den *Atenasko Konstituzioaren* egilearen— programa koherentziaz betetzen ahalegindu zela: demokrazia errotik erauztea, eta Espartak Atenas menderatzen baldin bazuen, haren laguntzarekin egitea hori. Erabili zen bortxa-maila egoeraren emaitza logikoa da. Ez du esan nahi Kritiasek burua galdu zuenik; alderantziz baizik, oso ongi zekien zein zen oztopoa, demokratek eusten jarraitzeko oraindik ere zuten sekulako ahalmena.

Meyerrek —Dionisio I.aren alde duen zaletasun nabarmenak garbi erakusten du, behintzat, ez duela inolako aurreiritzirik tiranoen *kontra*—, Kritiasen karrera politiko oportunistak harrigarriaren laburpen bat egin ondoren, esaten du (*op. cit.*, V, 17. or.) «Lisandro, espartar konkistatzaileak, bezain eskrupulu gutxi zuela», eta Lisandroren txotxongilo-gobernuaren buru izateko egokiena zela, horrexegatik.

Harrigarritzko antzekotasuna iruditzen zait dagoela Kritias, soldadu, esteta, olerkari eta Sokratesen kide eszeptikoaren eta Federiko II.a Prusiakoa, «Handia» deituaren artean, soldadua, esteta, olerkaria hau ere, Voltaireren ikasle eszeptikoa, eta historia modernoan izan den tiranorik gaiztoen eta zapaltzailerik errukigabeenetakoa. (Federikori buruz, ikus W. Hegemann, *Entlarvte Geschichte*, 1934; ikus 90. or. batez ere, erlijioarekiko zuen jarreraz, Kritiasena gogoratzen baitu).

49 Puntu hau oso ongi azaldu du Taylorrek, bere *Socrates* lanean, *Short Biographies*, 1937, 103. or.; Burnetek Platonen *Eutifron*, 4c, 4 pasarteari egindako oharrari jarraitzen dio puntu honetan. Taylorrek Sokratesen auziari ematen dion trataera bikainetik (*op. cit.*, 103, 120) aldenduko nintzatekeen puntu bakarra, baina oso gutxi aldendu ere, salaketaren joeren interpretazioa da, «erlijio-praktika berriak sartzen saiatu izanaren» salakuntzari dagokion interpretazioa, batez ere (*op. cit.*, 109 eta 111 eta hur.).

50 Honen frogak Taylorren *Socrates*-en aurki daitezke, 113.115; ikus batez ere, 115, 1. oharra, non *Eskines* I, 173 aipatzen baitu: «Sokrates sofista hiltzera kondenatu zenuten, Kritiasen hezitzailea izateagatik».

51 Hogeita Hamarren politika zen beren terrorismozko ekintzetan ahal zuten jende gehiena nahastea; ikus Taylorren gogoeta bikainak haren *Socrates*-en, 101 eta hur. (101. orrialdeko 3. oharra batez ere). Kerefonteri buruz, ikus kapitulu honetako 56 (5e-6) oharra.

52 Crossmanek eta beste zenbaitek ez bezala, ikus Crossman, *Plato To Day*, 91/92. Puntu honetan ados nago Taylorren *Socrates*, 116-rekin; ikus orrialde horretako 1. eta 2. oharrak ere.

Platonen (edo Sokratesen) bai *Sokratesen defentsan*, bai *Kritonen* egiten dituen aipamen ugariak kontuan hartuta, garbi dago salaketaren asmoa ez zela Sokrates martiri bihurtzea, eta auzia saihets zitekeela edo beste bide batetik eraman, Sokrates hautsi-mautsi bat egiteko prest egon izan balitz, Atenasetik alde egiteko, edo isilik egoteko prest egon izan balitz. (Ikus *Kriton*, 45e eta, batez ere, 52b/c non Sokratesek esaten baitu auzian berak hala eskaini izan balu emigratzen utziko zitekeela).

53 Ikus, batez ere, *Kriton*, 53b/c; pasarte honetan Sokratesek adierazten du ihes egiteko aukera aprobetxatu izan balu, epaileei arrazoia emango liekeela beren ustean; zeren legeei obeditzen ez diena gai baita gazteak galbideratzeko.

*Sokratesen defentsa* eta *Kriton* Sokrates hil eta denbora gutxira idatziak dira, seguru asko. *Kriton* (bietan lehenengoa seguru asko) baliteke Sokratesek ihes egiteari uko egiteko izan zituen arrazoiak ezagutarazteko eskaturik idatzia izatea. Baliteke, izan ere, desira hori izatea elkarrizketa sokratikoen lehendabiziko inspirazioa. T. Gomperzen iritzian (*Greek Thinkers*, V, II, I, alemaniar argitalpena, II, 358), *Kriton* geroagokoa da, eta Platon bere leialtasuna frogatzeko irrikitan zegoelako usteaz esplikatzeko du elkarrizketa horren joera orokorra. «Ez dakigu –idazten du Gomperzek–

zein den elkarrizketa labur hau sortzeko arrazoia izan zen hurbileko egoera; baina inpresio nabarmena ematen du Platon oso interesatuta dagoela bere burua eta bere taldea iraultza-ideiak zituztelako susmoaren kontra defenditzen». Gomperzen iradokizuna Platonen ikuspegiez dudatan interpretazio orokorrean oso ongi egokitzen den arren, askoz ere gertagarriagoa iruditzen zait *Kriton* Sokratesen defentsa izatea Platonen defentsa izatea baino. Baina elkarrizketa horren joerari dagokionez, ados nago Gomperzekin. Sokratesek interesik handiena zuen, zalantzarik gabe, bere bizitza osoko lana arriskuan jartzen zuen susmo batetik defenditzeko. Eta *Kritonen* edukiaren interpretazio horri dagokionez ere, guztiz bat dator Taylorrekin (*Socrates*, 124 eta hur.). Baina *Kritoneko* leialtasun hori eta *Errepublikako* desleialtasun nabariarekin egiten duen kontrastasuna –honetan Espartaren alde egiten baitu argi eta garbi, Atenasen kontra–, badirudi Burneten eta Taylorren iritzien gezurtagarri direla, *Errepublika* sokratikoa baita, eta Sokrates Platon bera baino demokraziaren etsaia, horien ustez. (Ikus kapitulu honetako 56. oharra).

Sokratesen demokraziari leial delako baieztapenari dagokionez, ikus batez ere *Kriton* elkarrizketako pasarte hauek: 51d/e, legeen izaera demokratikoa azpimarratzen da, hiritarrek legeak bortxarik gabe alda ditzaketela, arrazoibide arrazionalerik (Sokratesek dioen bezala, legeak konbentzitzen ahalegindu daitezke); 52b eta hur., Sokratesek Atenasko konstituzioaren kontra ezer ez duela dio; 53c/d, bertutea eta justizia ez ezik, instituzioak eta legeak (Atenaskoak) gizonen artean dagoen gauzarik onena direla esaten du; 54c, gizonen biktima dela esaten du, baina berriro azpimarratzen du ez dela legeen biktima. Pasarte hauek guztiak kontuan hartzen badira (*Sokratesen defentsa*, 32c-ekoa batez ere; ikus 7. kapituluko 8. oharra), baztertu beharra dago oso bestelakoa den pasarte bat, 52e, non Sokratesek zeharbidez Espartako eta Kretako konstituzioak goraipatzen baititu. 52b/c pasarteak kontuan hartuta batez ere –non Sokratesek esaten baitu ez duela inolako jakin-minik beste estatu batzuk *edo haien legeak* ezagutzeko–, tentazioa sartzen zaio bati 52e-an Espartari eta Kretari buruz esaten dena *Kriton* geroagoko idatziekin, batez ere *Errepublikarekin*, adosteko beste norbaitek egindako interpolazio bat dela iradokitzeke. Pasarte hori interpolazioa izan ala Platonek erantsitakoa izan, ez dirudi, urrik ere, Sokratesena denik. Gogoratu besterik ez dago Sokratesek Espartaren aldekotzat interpretatu ahal izango zen ezer ez egiteko jartzen zuen lehia, Xenofonteren *Anabasis*, III, 1, 5-ek erakusten digun bezala. Han irakurtzen dugunez, «Sokrates beldur zen hura (Xenofonte adiskide gaztea, ardi beltzetakoa hura ere) desleialtzat salatuko ote zuten, zeren gauza jakina baitzen Zirot espartarrei lagundu ziela Atenasen kontrako gerran». (Pasarte honek askoz ere susmo gutxiago eragiten du, zalantzarik gabe, *Memorabiliakoak* baino; hemen ez da Platonen eraginik, eta Xenofontek zeharbidez bere burua salatzen du, bere herrialdearekiko betebeharrak arinkiegi hartu zituelako eta bere erbesteratzea merezi izan zuelako, *op. cit.*, V, 3, 7 eta VII, 7, 57 pasarteetan aipatzen den bezala).

54 *Sokratesen defentsa*, 30e/31 a.

55 Platonikoak ados egongo dira Taylorrekin, bere *Socrates*-en azkeneko esaldian honela esaten baitu: «Sokratesek 'ondorengo' bat bakarra izan zuen: Platon». Grote da, itxuraz, aldian behin testuko ideien antzekoak adierazten dituen bakarra; hemen 7. kapituluko 21. oharrean (ikus 8. kapituluko 15. oharra ere) aipatzen dugun testua, esate baterako, Platonek Sokrates traizionatu ez ote zuen zalantza gisa interpreta daiteke gutxienez. Grotek argi eta garbi adierazten du *Errepublik*a (ez *Legeak* bakarrik) aski oinarri sendoa izango litzatekeela, teorian, *Sokratesen defentsako* Sokrates kondenatzeko, eta Sokrates hori ez zutela inola ere toleratuko Platonen estatu perfektuan. Areago adierazten du: Platonen teoria ongi egokitzen dela Sokratesi Hogeita Hamarrek eman zioten tratuaekin. (12. kapituluko 58. oharrean aurkituko da adibide bat garbi erakusten duena nola ikasle batek bere maisuaren irakasketen desitxuratzak arrakasta izan dezakeen, hura famatua izan eta bizirik egon arren, eta publikoan protesta egin arren).

*Legeei* buruz paragrafo honetan aurreraxeago egiten diren gogoetei dagokienez, ikus batez ere 8. kapituluko 19-23. oharretan aipatzen diren *Legeetako* pasarteak. Taylorrek berak ere onartzen du, nahiz eta gai honi buruz haren iritzia hemen esaten denaren guztiz kontrakoa izan (ikus hurrengo oharra ere): «Platon bera izan zen, *Legeetako* X. liburuan, teologian iritzi faltsuak edukitzea estatuaren kontrako laido bihurtzea proposatu zuen lehenengoa». (Taylor, *op. cit.*, 108, 1. oharra).

Testuan Sokratesen defentsa eta Kriton kontrastatu ditugu batez ere *Legeekin*. Horretarako arrazoia hau izan da: ia aztertzaile guztiak, baita Burnet eta Taylor bera ere (ikus hurrengo oharra), ados daudela Sokratesen defentsa eta Kriton direla doktrina sokratikoa adierazten dutenak, eta *Legeak* guztia platonikoa dela. Horrexegatik asko kostatzen zait ulertzea nola esan dezaket Burnetek eta Taylorrek Sokratesek demokraziarekiko zuen jarrera etsaia goa zela Platonek zuena baino. (Iritzi hori argi eta garbi adierazten du Burnetek bere *Greek Philosophy* lanean, I, 209 eta hur., Taylorrek bere *Socrates*-en, 150 eta hur., eta 170 eta hur.). Ez dut ikusten nola defendi daitekeen Sokratesi buruzko ikuspegi hau, Sokratesek askatasunaren alde borroka egin zuelarik (ikus, batez ere, kapitulu honetako 53. oharra) eta askatasunaren alde hil zelarik, eta nola defendi daitekeen iritzi hori Platoni buruz, *Legeak* idatzi zuelarik.

Burnetek eta Taylorrek, beren ustez *Errepublik*a platonikoa ez baina sokratikoa delako, eta *Errepublik*a Politikaria eta *Legeak* platonikoak bezain antidemokratikoa ez dela esan daitekeelako dute iritzi bitxi hori. Baina, alde batetik, *Errepublikaren* eta, bestetik, *Politikariaren* eta *Legeen* artean dauden aldeak oso-oso txikiak dira izatez, *Legeetako* lehenengo liburuak ez ezik azkenak ere kontuan hartzen badira batez ere; izan ere, doktrinaren adostasuna puskaz handiagoa da gutxienez hamar urteko aldeaz –eta seguru asko hogeita hamar urte edo gehiagoko aldeaz– idatzitako eta aiurriz eta estiloz guztiz desberdinak diren bi libururen artean uste izatekoa litzatekeena baino

(ikus 4. kapituluko 6. oharra eta Legeetan eta Errepublikan azaltzen diren doktrinen arteko antzekotasuna, guztizko berdintasuna ez bada, erakusten duten liburu honetako beste hainbat pasarte). Errepublika eta Legeak, biak platonikoak direla uste izateko ez dago inolako barne-zailtasunik; baina Burneten eta Taylorren aitopenenak, beren teoriak, Sokrates demokraziaren etsaia ez ezik, Platon bera baino etsaiagoa zelako ondoriora garamatzala dioten teoriak, alegia, garbi erakusten du zein zaila den egia izatea, absurdua ez bada, Sokratesen defentsa eta Kriton ez ezik Errepublika ere sokratikoa delako beren iritzia. (Gai hauetarako guztietarako, ikus hurrengo oharra eta III. Eranskina, b(2), aurrerago.

56 Esan beharrik ere ez dago esaldi horren bidez Platonen justiziaren teoriak historian jokatu duen paperaz nik dudan interpretazioa laburbildu nahi izan dudala (Hogeita Hamarren porrot moralari dagokionez, ikus Xenofonteren *Helenika*, II, 4, 40-42); eta *Errepublikako* doktrina nagusien paperaz dudana batez ere; interpretazio honetan, orobat, lehenengo elkarrizketen artean, batez ere *Gorgiasen*, eta *Errepublikaren* artean dauden kontraesanak esplikatzen ahalegindu naiz; kontraesan horiek Sokratesen ikuspegien eta Platonen azkeneko garaietako ikuspegien arteko erro-errotiko desberdintasunetatik sortutzat hartzen ditut. *Sokratesen Problema* deitu ohi denaren guztizko garrantzia dela-eta, justifikaturik legoke ondoren egingo dugun azterketa luze eta, partez behintzat, metodologiko hau.

(1) Sokratesen problemari eman zitzaion irtenbide zaharrenaren arabera, Platonen elkarrizketetako multzo bat, *Sokratesen defentsa* eta *Kriton* batez ere, sokratikoak zirela esaten zen (funtsean historikoki zuzenak, eta halaxe izateko pentsatuak), eta gainerakoak platonikoak zirela, bozeramale nagusia Sokrates bera zen elkarrizketa asko, besteren artean, *Fedon* eta *Errepublika*, adibidez. Antzinako adituek «lekuko aske» batean, Xenofonterengan, oinarrituz, eta Xenofonterengan ageri den Sokratesen eta elkarrizketa «sokratikoen» multzoko Sokratesen arteko antzekotasunak eta haren eta elkarrizketa platonikoen multzoko «Sokratesen» arteko desberdintasunak nabarmenduz justifikatzen zuten iritzi hori. Formen edo Ideien teoria metafisikoa, batez ere, platonikotzat hartzen zen eskuarki.

(2) Irizpide tradizional horren kontra eraso gogor bat egin zuen J. Burnetek, A. E. Taylorrek lagundurik. «Irtenbide zaharra» (hala deitzen diot nik) oinarritzen zen argudioa alfer-gurpila zela eta ez zela konbentzigarria salatu zuen Burnetek. Ez da zentzuzkoa –zioen– elkarrizketa multzo batean Formen teoria hain nabarmen agertzen ez delako multzo hori aukeratu, elkarrizketa sokratikoak deitu, eta gero Formen teoria Sokratesena ez baina Platonena dela esatea. Eta ez da zentzuzkoa, ezta ere, Xenofonte lekukotasun aske bezala hartzea, independentzia horretan sinesteko inolako arrazoirik ez dugunez, eta bai, aldiz, bere *Memorabilia* idazten hasi zenean Platonen elkarrizketa-sail bat ezagutzen zuela uste izateko. Burnetek eskatzen zuenez, *Platonek esaten duena esan nahi zuela* hartu behar zen abiaburu gisa, eta Sokratesi doktrina

jakin bat adierazi arazten zionean, konbentzituta zegoela, eta hala konbentzitu nahi zituela bere irakurleak ere, doktrina hori Sokratesen irakaspenen erakusgarria zela.

(3) Burnetek Sokratesen problemari buruz dituen irizpideak ezin eutsizkoak iruditzen bazaizkit ere, oso baliagarriak eta akuilagarriak izan direla iruditzen zait. Honelako teoria ausart batek, faltsua baldin bada ere, beti ekartzen du aurreramendu bat; eta Burneten liburuak bete-beterik daude gai honi buruzko ideia ausart eta batere konbentzionalak ez direnez. Eta hori are estimagarriagoa da kontuan harturik historiako gaiek beti berdin bilakatzeko joera izaten dutela. Baina Burnet bere teoria distiratu eta ausartengatik asko miresten dudan arren, eta teoria horien eragin osasungarria asko estimatzen dudan arren, eskura ditudan datuak kontuan hartuta, ezin konbentzi naiteke haren teoriak onargarriak direnik. Bere suhertasun guztiz baliotsuarekin, Burnet ez da beti izan, nire iritzian, behar zen bezain kritikoa bere ideiei dagokienez. Horregatik izan dira, haren ordeiz, ideia horiek kritikatu beharra sentitu duten beste asko.

Sokratesen arazoari dagokionez, konbentzituta nago, beste asko bezala, hemen «irtenbide zaharra» deitu dugun iritzia zuzena dela funtsean. Azken aldi honetan irtenbide horren oso defentsa egokia egin dute, Burneten eta Taylorren kontra, G. C. Fieldek (*Plato and His Contemporaries*, 1930) eta A. K. Rogers-ek (*The Socratic Problem*, 1933), eta beste aditu asko agertu da, itxuraz, iritzi horren alde. Orain arte erakutsi diren argudioak konbentzigarriak iruditzen zaizkidan arren, zilegi bekit hemen beste batzuk gehitzea, liburu honen ondorioetako batzuetan oinarrituz. Baina Burneten kritika egiten hasi aurretik, garbi utzi nahi nuke Burneti zor diogula ondoko metodologia-printzipioaz ohartu izana. *Platonek emandako frogak dira eskura dugun lehen mailako frogak bakarra*; gainerako frogak guztiak bigarren mailakoak dira. Burnetek Xenofonteri aplikatu zion printzipio hau; baina Aristofanesi ere berdin aplikatu behar diogu, haren testigantza Sokratesek berak arbuiatu baitzuen, *Sokratesen defentsan*; ikus (5), aurrerago.

(4) Burnetek dioenez, «Platonek esaten duena esan nahi zuela» onartzea da bere metodoa. Metodologiazko printzipio horren arabera, Platonen «Sokrates» *Sokrates historikoaren erretratu* baten moduan interpretatu behar da. (Ikus *Greek Philosophy*, I, 128, 212 eta hur., 349/50 orrialdeko oharra; ikus Taylorren *Socrates*, 14 eta hur., 32 eta hur., 153). Aitortzen dut Burneten metodologiazko printzipioa abiapuntu sendoa dela. Baina (5) atalean frogatzen saiatuko naiz, gertaerak direnak izanik, printzipio hori baztertzerak beharturik aurkitzen dela *jende guztia*, Burnet eta Taylor berak ere barne. Beste guztiak bezala, Platonek dioena *interpretatzera* behartzen dira haiek ere. Baina gainerakoak interpretatze horren ohartun diren bitartean, eta, horrexegatik, beren interpretazioetan kontu eta zentzu kritiko handiz jokatzen duten bitartean, Platon interpretatu gabe hark esaten duena onartu baizik egiten ez dutela uste dutenek, beraiek ixten dituzte beren interpretazioak zentzu kritikoz aztertzeko bide guztiak.



(5) Burneten metodologia ezin aplikatuzkoa bihurtzen duten eta Burnet bera eta gainerako guztiak Platonek dioena interpretatzera behartzen dituzten gertaerak, Platonek Sokratesen erretratutzat ematen duenaren barne-kontraesanak dira, noski. Printzipioz, Platonena baino testigantza hoberik ez dugula onartu arren, haren idatzietan dauden barne-kontraesanez beraiek behartzen gaituzte hark esana hitzez hitz ez hartzera, eta «esaten duena esan nahi zuelako» hipotesia baztertzera. Lekuko bat kontraesanean katramilatzen baldin bada, ezin dugu haren lekukotasuna interpretatu gabe onartu, izan daitekeen lekukorik onena izanda ere. Halako barne-kontraesanen hiru adibide baizik ez ditugu emango, hasteko.

(a) *Sokratesen defentsako* Sokratesek hiru bider errepikatzen du, oso modu nabarmenean (18b-c, 19c-d, 23d) filosofia naturala ez zaiola interesatzen (ezta pitagorikoa ere, beraz): «Ez dakit ezer ere, ez askorik ez gutxiarik, horrelako gauzez», esaten du (19c); «nik, Atenasko gizonak, ez dut inolako zerikusirik horrelako gauzekin» (naturari buruzko espekulazioekin, alegia). Sokratesek esaten du, gainera, auzian dauden askok eman dezaketela berak dioena egia delako testigantza; hitz egiten entzun diote, baina inork ez dio entzun, ez luze ez labur, filosofia naturaleko gaiez hitz egiten. (*Sok. Def.*, 19, c-d). Beste alde batetik, hor ditugu (a') *Fedonen* (ikus batez ere 108d eta hur. aipatzen diren *Sokratesen defentsako* pasarteak) eta *Errepublikak*. Elkarrizketa horietan «naturaren» filosofo pitagoriko baten moduan agertzen da Sokrates; hainbestearino, non Burnetek eta Taylorrek, biek esan baitezakete filosofiako eskola pitagorikoaren buruetako bat izan zela, egiaz, Sokrates. (Ikus Aristoteles, zeinak pitagorikoez esaten baitu «haien azterketa guztiak (...) naturari buruz direla»; ikus *Metafisika*, 9896).

Nire iritzian, ordea (a) eta (a')-ren artean kontraesan nabarmena dago; are nabarmenagoa, gainera, zeren Errepublikako gertaeraren data Sokratesen defentsakoarena baino lehenagokoa baita, eta Fedoneko gertaerarena geroagokoa. Horrek guztiz ezinezkoa bihurtzen du (a) eta (a') Sokratesek bere bizitzako azkeneko urteetan, Errepublikaren eta Sokratesen defentsaren bitartean, pitagorismoa alde batera utzi zuelako edo bere bizitzako azkeneko hildabetan pitagorismora bihurtu zelako hipotesi batez adostea.

Ez dut esan nahi kontraesan hori ezabatzerik ez dagoenik bestelako hipotesi edo interpretazioren baten bitartez. Baliteke Burnetek eta Taylorrek beren arrazoiak izatea, arrazoi onak gainera, beharbada, Fedonez eta Errepublikaz gehiago fidatzeko Sokratesen defentsaz baino. (Baina ohartu beharra dute, Platonen erretratua zuzena dela onartzen badugu, Sokratesen defentsan agertzen den Sokratesen egiazkotasuna zalantzan jartzen bada, larrua salbatzeko gezurretan ari dela agerraraziko duela). Halako gauzek ez naute kezkatzen, ordea, oraingoz. Axola didana zera da: (a') eta (a)-ren arteko kontrakotasuna onartzen bada, Burnet eta Taylor beharturik daudela beren metodologiako oinarritzko hipotesia, «Platonek esaten duena esan nahi zuelako», baztertzera.

Baina oharkabeen egindako interpretazioak irizpide kritikorik gabea izan behar du, nahitaez; horixe nabari ageri da Burnetek eta Taylorrek Aristofanesen testigantza erabiltzen duten moduan. Idazle horiek diote Aristofanesen txantxek ez luketela zentzurik izango Sokrates naturaren filosofoa izan ez balitz. Baina gauza da Sokratesek (Burnetek eta Taylorrek bezala, *Sokratesen defentsa* historikoa dela onarturik betiere) aurrez sumatua zuela argudio hori. Bere defentsan Aristofanesen interpretazio horrexen kontra ohartarazi zituen, hain zuzen, bere epaileak, serioski adieraziz (*Sok. Def.*, 19c eta hur., ikus 20c-e ere) ez zuela inolako zerikusirik filosofia naturalarekin. Sokrates itzalen kontra borrokan ari balitz bezala sentitzen zen eremu honetan, iraganeko itzalen kontra (*Sok. Def.*, 18 d-e); baina zinez esan daiteke etorkizuneko itzalen kontra ere borrokan ari zela. Hain zuzen ere, bere hiritar-kideei aurrera ateratzeko erronka bota zienean –Aristofanesi sinetsi eta Sokrates gezurtia zela esatera ausartzen zirenak aurrera ateratzeko–, *inor ez zen atera*. Platoniko batzuek erronka hari erantzutera deliberatu baino 2.300 lehenago izan zen hori.

Gogoratzekoa da, ikuspegi honetatik, Aristofanesek, antidemokrata moderatua izanik, «sofistatzat» salatu zuela Sokratez, eta sofista gehienak demokratak zirela.

(b) *Sokratesen defentsan* (40c eta hur.) jarrera agnostikoa hartzen du Sokratesek biziraupenaren problemari dagokionez; (b') *Fedon* arimaren hilezkortasunaren frogasail landu bat da, beste ezer baino gehiago. Oztopo hau batere konbentzitzen ez nauen modu batean aztertzen du Burnetek (bere *Fedonen* argitalpenean, 1911, XLVIII. or. eta hur.). (Ikus 7. kapituluko 9. oharra, eta kapitulu honetako 44.a). Baina, arrazoia izan ala ez izan, bere analisiak berak frogatzen du bere metodologiazko printzipioa alde batera utzi eta Platonek dioena *interpretatzera* behartuta dagoela.

(c) *Sokratesen defentsako* Sokratesek dio norberak zein gutxi dakien oharztean datzala jakituria, baita gizonik jakintsuenena ere, eta, Delfosko orakuluaren «ezagutu zeure burua» esaera hura «ezagutu zure mugak» zentzuan behar dela interpretatu, eta gobernariak, batez ere, beste inork baino hobeto, beren mugak ezagutu behar dituztela iradokitzen du. Lehenengo aldiko beste elkarrizketa batzuetan ere aurki daitezke horrelako iritziak. *Politikariako* eta *Legeetako* bozeramale nagusiek boteredunek jakintsuak izan behar dutela planteatzen dute; eta jakituria diotenean ez dute esan nahi norbere mugak ezagutzea, filosofia dialektikoaren misterio sakonetan sartzea baizik: Formen edo Ideien munduaren intuizioa edo politikako Errege Zientzian trebatzea, alegia. *Filebon* ere doktrina bera adierazten da, Delfosko orakuluaren esakunearen azterketaren zati bat bezala. (Ikus 7. kapituluko 26. oharra).

(d) Ageriko kontraesan horiez aparte, beste bi kontraesan ere aipatuko nituzke, *Zazpigarren Gutuna* egiazkoa denik sinesten ez dutenek beharbada hautemango ez dituztenak, baina, nire iritzian, Burnetentzat erremediorik gabeak izan beharko luketenak, haren iritzian *Zazpigarren Gutuna* egiazkoa

baita. Burneten iritzia, Formen teoriaren aldezea *Platon ez baina* Sokrates zelakoa (gutun hau baztertuta ere ezin eutsizkoa; ikus, gai osoari dagokionez, 3. kapituluko 26 (5) oharra), gutun honetako 342a eta hurrengoetan esaten denak gezurtatzen du; eta *Errepublikan* sokratikoa delako haren iritzia batez ere, 326a pasartean esaten denak (ikus 7. kapituluko 14. oharra). Oztipo horiek guztiak gaindi daitezke, jakina, baina interpretazioa eginez nahitaez.

(e) Horrelako beste hainbat kontraesan daude, sotilagoak eta garrantzi handiagokoak aldi berean, aurreko kapituluetan xehekiago aztertu direnak, 6., 7. eta 8. kapituluetan batez ere. Hemen garrantzizkoenak laburbilduko ditugu.

(e1) Gizonekiko jarrera, gazteekikoa batez ere, halako moduan aldatzen da Platonek egiten duen erretratuan, non ezin izan baitaiteke Sokratesen berezko bilakaera. Sokrates gazteei askatasunez hitz egiteko eskubideagatik hil zen, gazteak maite baitzituen. *Errepublikan*, berriz, *Legeetan* Atenastar Arrotzak (Platon bera da, jakina den bezala) erakusten duen jarrera gaitzituaren eta lan horretan hainbeste aldiz adierazten den gizakiarekiko mesfidantza orokorraren antza duen laineza eta fidagaiztasuneko jarrera bat hartzen ikusten dugu Sokrates. (Ikus 4. kapituluko 17-18. oharrei dagokien testua; 7. kapituluko 18-21. oharra eta 8. kapituluko 57-58. oharra).

(e2) Beste horrenbeste esan liteke Sokratesek egiari eta adierazpen-askatasunari buruz zuen jarreraz. Bizia eman zuen haiengatik. *Errepublikan*, berriz, «Sokratesek» gezurra aldeztu du; *Politikarian* –platonikoa dela gauza onartua da–, gezurra egia bezala eskaintzen da, eta *Legeetan* Inkisizio bat ezarri erazuten da pentsamendu-askatasuna. (Ikus lehengo pasarte berak eta 8. kapituluko 1-23. eta 41. oharra, eta kapitulu honetako 55. oharra).

(e3) *Sokratesen defentsako* eta beste zenbait elkarrizketatako Sokrates intelektualki apala da; *Fedonen* bere espekulazio metafisikoen egiaz seguru dagoen gizon bat bilakatzen da. *Errepublikan*, dogmatikoa da, *Politikariako* eta *Legeetako* harrizko autoritarismotik oso urruti ez dagoen jarrera bat harturik. (Ikus 7. kapituluko 8-14. eta 26. oharrei dagokien testua; 8. kapituluko 15. eta 33. oharra, eta ohar honetako (c) atala).

(e4) *Sokratesen defentsako* Sokrates indibidualista da; gizabanakoaren buruaskitasunean sinesten du. *Gorgiasen* indibidualista da oraindik. *Errepublikan* kolektibista erradikala da, Platonek *Legeetan* duenaren oso antzeko jarrera bat harturik. (Ikus 6. kapituluko 25. eta 35. oharra; 6. kapituluko 26., 32., 36. eta 48-54. oharrei dagokien testua, eta kapitulu honetako 45. oharra).

(e5) Sokratesen igualitarismoaz ere beste horrenbeste esan daiteke. *Menonen*, esklaboek ere gizaki guztien adimen orokor bera dutela onartzen du, eta matematika hutsa ere irakats dakiekeela; *Gorgiasen* justiziaren teoria igualitarioa aldeztu du. *Errepublikan*, berriz, gutxietsi egiten ditu langileak eta esklaboak, eta Platon *Timeon* eta *Legeetan* bezain igualitarismoaren

kontrakoa da. (Ikus (e4)-en aipatzen diren pasarteak; horiez gainera, ikus 4. kapituluko 18. eta 29. oharrak, 7. kapituluko 10. oharra, eta 8. kapituluko 50 (3) oharra, *Timeo*, 51e-ren aipamena dakarrena).

(e6) *Sokratesen defentsako* eta *Kritoneko* Sokrates leiala da Atenasko demokraziarekiko. *Menonen* eta *Gorgiasen* (ikus kapitulu honetako 45. oharra) badira kritika *etsai* baten iradokizunak; *Errepublikan* (eta baita *Menexenon* ere, nik uste) demokraziaren etsai nabarmena da; eta Platonek *Politikarian* eta *Legeen* hasieran zuhurtasun handiagoz hitz egiten baldin badu ere, *Legeen* azkeneko zatian erakusten duen joera politikoa *Errepublikako* «Sokratesen» joeraren berdin-berdina da, argi eta garbi (ikus 6. kapituluko 32. oharri dagokion testua). (Ikus kapitulu honetako 53. eta 55. oharrak eta 4. kapituluko 7. eta 14-18. oharrak).

Azkeneko puntu hau are gehiago bermatzen du ondoren datorrenak. Badirudi Sokrates *Sokratesen defentsan* ez dela Atenasko demokraziarekiko leiala bakarrik, baizik eta alderdi demokratikoari zuzenean deitzen diola, Kerefonte, bere jarraitzailearik sutsuenetako bat, alderdi hartakoa zela esanez. Kerefontek paper erabakigarria du *Sokratesen defentsan*, zeren Orakuluarekin mintzatuz Sokratesek bere bizitzan duen eginkizuna ezagutu dezan laguntzen baitu, eta horrenbestez, Sokratesek Demosaren aurrean amore eman nahi ez dezan. Sokratesek pertsonaia garrantzitsu hau aurkezten duenean, (*Sok. Def.*, 20e/21a), Kerefonte bere adiskidea ez ezik, herriaren laguna zela ere azpimarratzen du, haren erbesteratzea eta itzulera partekatu zituela (Kerefontek Hogeita Hamarren kontrako borrokan parte hartu zuen seguru asko); esan nahi baita Sokratesek demokrata sutsu bat hartzen duela bere defentsarako lekukotzat. (Badira bestelako froga batzuk ere Kerefonteren kidetasunaz; Aristofanesen *Hodeiak*, 104, 501 eta hur., esate baterako. Kerefonte *Karmidesen* agertzeko arrazoa nolabait kontrapisu bat sortzea izan bide zen; bestela, Kritiasen eta Karmidesen izango luketen lehentasunak Hogeita Hamarren aldeko manifestu baten itxura emango baitziokeen saio hari). Zergatik azpimarratzen du Sokratesek alderdi demokratikoko burkide batekin duen hurbilekotasuna? Ezin dugu uste izan epaileak errukitzeko erregu soil bat zenik: hipotesi horren kontra doa haren defentsaren espiritu osoa. Sokratesek, demokratikoen artean ere jarraitzaileak bazituela esanez, zehar bidez, alderdi aristokratikoaren jarraitzailea eta tiranoen maisu zelako salaketa (hura ere zeharbidez egina) ukatu nahi zuela da, seguru asko, hipotesirik gertagarriena. *Sokratesen defentsaren* espirituak berak, Sokratesek, demokraten kausaren aldekoa izan gabe, buruzagi demokratiko baten adiskidea zela argudiatuko zuelako ustea baztertzera behartzen gaitu. Eta ondorio bera ateratu behar da legeria demokratikoan duen fedea aldarrikatu eta Hogeita Hamarrak argi eta garbi salatzen dituen pasartetik ere (*Sok. Def.*, 32b/d).

(6) Platonen elkarrizketen barne-nabaritasunak berak behartzen gaitu guztiz historikoak ez direla esatera. Horregatik, hain zuzen, barne-nabaritasun hori nabaritasun horrekin berarekin kritikoki alderatu ahal izango diren

teoriak proposatuz interpretatzen ahalegindu beharko dugu, saiakuntza eta errakuntzen metodoaren bidez. Arrazoi handiak ditugu *Sokratesen defentsa* gehienbat historikoa dela uste izateko, horixe baita, izan ere, garrantzi handi samarra izan zuen eta jende askok ondo ezagutzen zuen gertaera publiko bat deskribatzen duen elkarrizketa bakarra. Beste alde batetik, badakigu *Legeak* dela Platonen azkeneko lana (*Epinomis* zalantzaraz aparte), eta nabarmenki «platonikoa» dela. Teoriarik bakunena, beraz, honako hau izango litzateke; elkarrizketak *Sokratesen defentsan* agertzen diren joerekin bat datozen neurrian direla historikoak, eta joera horiek gezurtatzen dituzten heinean platonikoak direla. (Hipotesi honek lehenago Sokratesen arazoaren «irtenbide zaharra» deitu dudana jarrerara itzultzen gaitu berriro, praktikan).

(e1)-tik (e6)-ra bitarteko ataletan aipatu ditugun joerak kontuan hartzen baditugu, nahiko erraza gertatuko zaigu, joera horietako bakoitzari dagokionez, *Sokratesen defentsa* sokratikoarekiko antzekotasuna gutxituz doan eta *Legeak* platonikoarekikoa handituz doan ordena batean ordenatzea elkarrizketa garrantzitsuenak. Hona nola geratzen den segida: *Sokratesen defentsa eta Kriton – Menon – Gorgias – Fedon – Errepublikak – Politikaria – Timeo – Legeak*.

Segida hau elkarrizketak (e1)-tik (e6)-ra bitarteko joera *guztien* arabera ordenatzeko gai izatea bera frogabat da, segida horrek Platonen pentsamoldearen eboluzio bat islatzen duelako teoria berresteko. Baina honekin loturarik ez duten bestelako frogak ere lor ditzakegu. «Estilometriazko» ikerketek ere gure segida Platonek bere elkarrizketak idatzi zituen ordena kronologikoarekin ondo egokitzen dela erakusten dute. Eta, azkenik, *Timeo* arte behintzat, geroz eta interes handiagoa erakusten du pitagorismoaz (eta eleatismoaz). Horrek Platonen pentsamoldearen bilakaeran beste joera bat izan behar du, beraz.

Bada beste arrazoibide bat, oso desberdina; hona: badakigu, Platonek berak *Fedonen* ematen duen lekukotasunagatik, Antistenes Sokratesen adiskiderik minenetako bat zela, eta baita Antistenesek Sokratesen egiazko kredoa mantentzen zuela baiesten zuela ere. Ez da erraz sinestekoa Antistenes *Errepublikako* Sokratesen adiskidea izan zitekeenik. Horregatik, Antistenesen eta Platonen irakaspenentzat berdina izango den abiapuntu komun bilatu behar dugu; eta *Sokratesen defentsako* eta *Kritoneko* Sokratesengan, eta *Menon*, *Gorgias* eta *Fedoneko* «Sokratesen» ezpainenetan jartzen diren doktrinetakoa *batzuetan* aurki daiteke abiapuntu komun hori.

Argudio hauetan ez dira kontuan hartu inoiz zalantza seriorik izan den Platonen lanak (*Altiabiades I*, *Teages* edo *Gutunak*, adibidez). Eta Xenofonteren testigantza ere ez da kontuan hartu. Argudio hauek Platonen elkarrizketa ospetsuenetako batzuen barne-nabaritasunean baizik ez dira oinarritzen. Baina bigarren mailako frogantza horrekin ere ongi egokitzen dira, *Zazpigarren Gutunarekin* batez ere; hartan, izan ere, bere pentsamoldearen bilakaeraren laburpen bat eginez (325 eta hur.), Platonek inolako zalantzarik ez izateko moduan esaten baitu *Errepublikako* giltzarritzko pasartea *bere aurkikuntza*

*nagusia dela*: «Esan beharra nuen (...) ezen (...) gizakien arraza ez dela inola ere bere egoera larritik aterako non eta ez duen filosofo egiazko eta benetakoaren arrazak eskuratzen aginpide politikoa edo hirietako gobernariak ez diren egiazko filosofo bilakatzen, Jainkoaren graziaz». (326a; ikus 7. kapituluko 14. oharra eta ohar honetako (d) puntua, goraxeago). Ez dut ulertzen nola onar daitekeen egiazkotzat gutun hori, Burnetek bezala, eta ez onartu *Errepublikako* doktrina zentrala Platonena dela eta ez Sokratesena; Platonek *Errepublikan* Sokratesez ematen duen erretratua historikoa delako fikzioa alde batera utzi gabe, alegia. (Datu gehiagotarako, ikus, esate baterako, Aristoteles, *Sofista. El.*, 183b7: «Sokratesek galderak egiten zituen, baina ez zuen erantzunik ematen, berak ez zekiela aitortuz». Hau bat dator *Sokratesen defentsarekin*, baina nekez *Gorgiasekin*, eta inondik ere ez *Fedonekin* edo *Errepublikarekin*. Ikus, orobat, Aristotelesek Ideien teoriaren historiari buruz dakarren informazio famatua, Fieldek ezin hobeto aztertua, *op. cit.*; ikus halaber 3. kapituluko 26. oharra).

(7) Honelako frogen kontra, Burnetek eta Taylorrek erabiltzen dituzten frogak pisu arina dute. Hona adibide bat: Platon politika-gaietan Sokrates baino moderatuagoa zela, eta Platonen familia «liberal» samarra zela frogatzeko, Platonen familiako kide batek izena «Demos» zuelako argudioa erabiltzen du. (Ikus *Gorgias*, 481e, 513b. Ez da segurua, hala ere, baina izan liteke, han aipatzen den Demosen aita, Pirilanes, *Karmides*, 58a-an eta *Parm.*, 126b-an aipatzen den Platonen osaba eta aitaordea izatea, Demos egiaz Platonen senitartekoa izatea). Eta galdera egiten dut: zer pisu izan lezake horrek Platonen bi osaba tirano izan zirelako datu historikoarekin alderatuta?, edo Kritiasen idatzietatik geratzen diren politikari buruzko zatiekin alderatuta? (familia barruan geratuko baitziren, Burnetek arrazoia balu ere idatzi horiek aitonaarenak direla dioenean –zaila bada ere hala izatea–: alderatu *Greek Phil.*, I, 338, 1. oharra, *Karmides*, 15/e eta 162d-rekin, non Kritias tiranoak olerkigintzarako zuen dohaina aipatzen baita); edo Kritiasen aita Laurehunak oligarkiako kide izanarekin alderatuta (*Lis.*, 12, 66); eta Platonen beraren idatziekin alderatuta, non familiaren harrotasuna joera antidemokratikoekin ez ezik, Atenasen kontrako joerekin ere konbinatzen baita? (Ikus, *Timeo*, 20a pasartean, Atenasen etsai baten goraipamena, Hermokrates Siziliakoa, Dionisio Zaharraren aitaginarrebarena, alegia). Arrazoibide honen atzean Burnetek ezkututzen duen helburua *Errepublika* sokratikoa delako teoria indartzea da, bistan dagoenez. Metodo txarraren beste adibide bat Taylorrek ematen du, honela baitio (*Socrates*, 148. eta hur. orrialdeko 2. oharra; ikus 162. or. ere) *Fedon* sokratikoa delako tesia aldezteko: «*Fedonen* [720] (...) Simiasak honela aipatzen du (hau Taylorren hutsegitea da, ez baita Simias, Zebea baizik, hitz egiten duena), Sokratesi hitz eginez, ‘ikastea berrezagutzea baizik ez da’ doktrina: ‘zu beti errepikatzen ari zaren doktrina’. *Fedon* engainu erraldoi eta barkaezineko bat dela sinetsi nahi ez badugu behintzat, teoria hori egiaz Sokratesena delako frogatzea gisa hartu beharko dugu esaldi hau». (Antzeko argudio bat, Burneten *Fedonen* argitalpenean, XII. or., II.

kapituluaeren bukaeran). Honi buruz, komentario hauek egin nahiko nituzke: (a) Hemen *hipotesi* gisa hartzen da Platonek *historialari* izan nahi zuela pasarte hau idazten ari zenean, zeren, haren baiespenak ez luke zertan «engainu erraldoi eta barkaezin bat» izan, bestela; edo, beste modu batera esanda, teoria honetako punturik zalantzaragarraren eta zentralena onartzen da; (b) baina Platonek bere burua historialaritzat eduki izan balu ere (ez dut uste hala zeukanik), gogortxo iruditzen zait «engainu erraldoi (...) eta abar» esaera hori. Taylorrek jartzen du letra etzanez, ez Platonek, «zu» hitza. Gerta zitekeen, ordea, Platonek bere iritzian bere irakurleek teoria hau ongi ezagutzen dutela adieraztea beste asmorik ez izatea. Edo gerta zitekeen *Menon*, eta haren bidez, bere burua, aipatu nahi izatea. (Esplikazio hau ia segurua iruditzen zait niri, *Fedon*, 73a eta hurrengoa, diagramen aipamenarekin, kontuan hartuta). Edo baliteke zerbaitengatik lumaren irristaldi bat izatea. Horrelako gauzak gertatzen dira, baita historialariei ere. Burnetek, esate baterako, Sokratesen pitagorismoa esplikatzera beharturik, Parmenides Pitagorasen ikasle bihurtzen du, Xenofanesen ikasle egin ordez, eta honela idazten du hari buruz (*Greek Philosophy*, I, 64): «Eskola eleatikoa sortu zuelako istorioa Platonen txantxa batetik datorrela iruditzen zait, istorio horren arabera Homero bera ere heraklitotarra omen zen-eta». Eta orripeko oharrean gehitzen du: «Platon, *Sofista*, 242d. Ikus *E. Gr. Ph.* 2, 140. or.». Dena dela, baiespen honek, historialari batek eginik, lau gauza esan nahi ditu argi eta garbi, nire ustez: (1) Xenofanes aipatzen duen Platonen pasarte txantxa bat dela, ez dela serio hartu behar, alegia; (2) txantxazkotasun hori Homeroren aipamenean nabarmentzen dela, hau da (3) Homero Heraklitoren jarraitzailea zela esanez –txantxa izan behar, nahitaez, Homero Heraklito baino askoz lehenagokoa denez–, eta (4) ez dagoela beste frogariorik Xenofanes Eskola eleatikoarekin lotzen duenik. Baina lau ondorio horietatik bat ere ez da eusteko modukoa. Hala ikusten dugu (1) *Sofista* (242d) pasarte, Xenofanesi buruzkoa, ez dela txantxazkoa, baizik eta Burnetek berak aholkatzen duela, bere *Early Greek Philosophy* lanaren metodologiazko eranskinean, informazio historikoa eskuratzeko balio handiko iturburu gisa; (2) ez duela Homeroren aipamenik batere; eta (3) Homeroren aipamena baduen beste pasarte batean (*Teetetes*, 179e), Burnetek *Greek Philosophy*, I-ean *Sofista*, 242d pasartearekin nahastu zuenean, ez dela aipatzen Xenofanes, eta ez duela esaten Homero Heraklitoren jarraitzailea denik ere, kontrakoa baizik, Heraklitoren ideia batzuk Homero bezain zaharrak direla, alegia (horretan ez dago halako txantxarik, jakina); eta (4) badela Teofastrorengan pasarte oso garbi eta garrantzizko bat (*Phys. op.*, 8. zat. = Simplicius, *Phys.*, 28, 4) Parmenidesek Xenofanesekin partekatu zituela badakigun iritzi-sail bat hari egozten diona, eta Parmenides Xenofanesekin lotzen duena; D.L. IX, 21-3-ri buruz, edo *Timerori* buruz –Klemente Alexandriakoaren *Stromata* I, 64, 2-an– ezer ez esateagatik. Eta gaizki ulertu, interpretazio oker, aipamen oker pila hori (sortu den mitoari dagokionez, ikus Kirk eta Raven, 265. or.) Burnet bezalako historialari handi baten oharpen historiko bakar batean aurki daiteke. Hemendik ikasi beharra dugu gauza



horiek gertatu egiten direla, baita historialaririk onenari ere; gizon orok huts egiten du. (Horrelako hutsegiteen adibide serioago bat 3. kapituluko 26 (5) oharrean aztertuko dugu).

(8) Arrazoibide hauetan zerikusirik duten Platonen elkarriketen ordena kronologikoa Lutoslawskiren zerrenda estilometrikoaren (*The Origin and Growth of Plato's Logic*, 1897) ia berdina dela hartzen dugu hemen hipotesizat. Liburu honetako testuan nolabaiteko paperen bat jokatzten duten elkarriketen zerrenda 3. kapituluko 5. oharrean aurki daiteke. Zerrenda hori eginda dagoen moduagatik, multzo bakoitzaren barruan datak zalantzaragoak dira, taldeen artekoak baino. Zerrenda estilometrikoarekiko desbideratze arin bat *Eutrifoni* dagokiona da; elkarriketa horren edukiagatik (kapitulu honetako 60. oharri dagokion testuan aztertzen da), seguru asko *Kritonez* geroztikoa dela iruditzen zait; horrek, ordea, ez du garrantzi handirik. (Ikus kapitulu honetako 47. oharra ere).

57 *Bigarren Gutunean* (314c) bada pasarte ezagun eta aski nahasgarri bat: «Ez dago, eta ezta izango ere, Platonen idatzirik. Haren izena daraman guztia Sokratesena da, izatez, zaharberriturik eta ederturik». Enigma honen irtenbiderik egokiena zera da, seguru asko; pasarte hau, eta agian gutun osoa, ez dela jatorrizkoa, erantsia baizik. (Ikus Field, *Plato and His Contemporaries*, 200 eta hur., non gutun hori, «312d-313c, eta agian 314c-rainoko» pasarteak batez ere, susmopean jartzeko dauden arrazoi guztien laburpen bikain bat ematen baitzaigu; 314c-ri dagokionez, bada beste arrazoi bat: faltsutzaileak *Zazpigarren Gutuneko* 341b/c pasartean –8. kapituluko 32. oharrean aipatua– egiten den antzeko gogoeta bat aipatu edo haren interpretazio bat eman nahi izan zuela, agian). Baina, une batez bada ere, Burnetekin batera (*Greek Philosophy*, I, 212), pasarte hori egiazkoa dela onartzen badugu, «zaharberriturik eta ederturik» adierazpenak arazo bat sortzen du zinez, zeren ezin izango baita hitzez hitz hartu, Platonen elkarriketa guztietan agure itsusi baten moduan erretratatzan baita Sokrates (*Parmenides* da salbuespen bakarra, hartan dotore agertzen denik nekez esan badaiteke ere, gazte behintzat agertzen baita). Pasartea egiaz Platonena baldin bada, Platonek nahita Sokratesen bertsio idealizatu bat, eta ez historikoa, eman nahi izan zigula esan nahiko luke gogoeta harrigarri horrek; eta oso ongi egokituko litzateke gure interpretazioarekin Platonek Sokrates aristokrata gazte eta dotore baten moduan –Platon bera zen bezala, zalantzarik gabe– berrinterpretatu nahi hori. (Ikus 4. kapituluko 11 (2) oharra, 6. kapituluko 20 (1) oharra eta 8. kapituluko 50 (3) oharra ere).

58 Davies eta Vaughanek beren *Errepublikaren* itzulpenari egindako sarreraren lehenengo paragrafoa ari naiz aipatzen. Ikus Crossman, *Plato To Day*, 96.

59 (1) Platonen arimaren «zatiketa» edo «etena» da haren lanaren markarik nabarmenenetako bat, *Errepublikarena* batez ere. Platonek bezala, bere burua kontrolatzeko edo bere abere-instintuak arrazoiaren agindupean mantentzeko gogor borrokatu behar izan zuen gizon batek baizik ezin zezakeen hainbeste



azpimarratu puntu hau; ikus 5. kapituluko 34. oharrean aipatzen diren pasarteak, gizonaren baitako piztiaren istorioa, seguru asko jatorri orfokoa dena, batez ere (*Errepublika*, 588c), eta 3. kapituluko 15 (1)-(4), 17. eta 19. oharrak, zeinetan, doktrina psikoanalitikoaren harrigarritzko antza nabariz gainera, errepresio-sintoma sakonak sumatzen direla esan baitaiteke. (Ikus IX. liburuaren hasiera, 571d eta 575a ere, Ediporen konplexuaren teoriaren azalpen bat ematen duena ia-ia. Platonek bere amarekiko zuen jarrerari dagokionez, *Errepublika*, 548d-549d pasarteak argigarri samarra izan liteke, beharbada, 548a pasartearen bere anaia Glaukon hartan aipatzen den semearekin berdintzen dela esaten duela kontuan hartuta batez ere. \* H. Kelsen-ek Platonen gatazken oso azalpen eder bat eta haren botere-nahia azterketa psikologiko bat egiteko saio bat eskaintzen du bere *The American Imago* lanean, 3. lib, 1942, 1-110. orrialdeak, eta beste horrenbeste esan daiteke Werner Fite eta haren *The Platonic Legend*, 1939, liburuari buruz ere.\*

Platonen batasun-, harmonia- eta erregularutasun-irrika eta -eskakizun etengabetik ondorio gisa, hain zuzen, bera batasun eta harmonia gabea zela atera daitekeela onartzeko prest ez dauden platonikoei, argudiatzeko modu hori Platonek berak asmatua dela gogoratu beharko litzateke. (Ikus *Oturuntza*, 200a eta hur., non Sokratesek arrazoitzen du ezinbesteko ondorioa dela, eta ez probalea bakarrik, zerbait maite eta desiratzen duenak, ez daukalako maite eta desiratzen duela hori).

Platonen *arimaren teoria politikoa* deitu duguna (ikus 5. kapituluko 32. oharriari dagokion testua ere), klasetan banatutako gizartearen araberrako arimaren zatiketa, alegia, sistema psikologiko gehienaren oinarria izan da luzaro. Hura da psikoanalisiaren oinarria ere. Freuden teoriaren arabera, Platonek arimaren gobernu-partea deitu zuena halako «zentsura» gisako batez ahalegintzen da bere tirania mantentzen; azpimundu sozialari dagozkion abere-instintu proletario menderakaitzek, berriz, diktatura ezkutu bat eragiten dute egiaz, zeren haiek erabakitzen baitute itxuraz gobernaria denaren politika. Heraklitoren «jarioaz» eta «gerraz» geroztik, esperientzia sozialaren eremuak berebiziko eragina hartu zuen mundu fisikoa (eta geure buruak) geuretzat interpretatzeko erabiltzen ditugun teoretatik, metaforetatik eta sinboloetatik. Darein, Malthusen eraginez, lehia sozialaren teoriak nola baliatu zen aipatzea aski izango dut.

(2) Gogoeta bat egin beharko litzateke hemen *mistizismoaz*, eta gizarte itxiarekin eta irekiarekin eta zibilizazioaren tentsioarekin duen loturaz.

McTaggart-ek bere *Mysticism* azterketa bikainean frogatu duen bezala (ikus *Philosophical Studies*, S. V. Keeling-ek argitaratua, 1934, 47. eta hur. orrialdeak batez ere), bi dira mistizismoaren funtsezko ideiak: (a) *batasun mistikoaren* doktrina, hau da, errealtateen munduan gure esperientzia arruntean ezagutzen duguna baino batasun handiago bat badela dioena, eta (b) *intuizio*

*mistikoaren* doktrina, hau da «ezagutzailea»<sup>3\*</sup> harreman hurbilagokoa eta zuzenagoan jartzen dela ezagutua denarekin» esperientzia arruntean subjektu ezagutzailearen eta objektu ezagutuaren artean izan ohi den harremana baino. McTaggartek arrazoi handiz dio (48 or) «bi ezaugarriotatik batasun mistikoa da garrantzi handiena duena», zeren intuizio mistikoa «batasun mistikoaren adibide bat» baita. Hirugarren ezaugarri bat ere gehitu daiteke, oraindik ere garrantzi gutxiago duena: (c) maitasun mistikoa, batasun mistikoaren eta intuizio mistikoaren adibidea dena.

Azpmarratu beharra dago, hala ere (eta hau ez zuen ikusi McTaggartek) greziar filosofiaren historian Parmenides izan zela batasun mistikoaren doktrina argi eta garbi adierazi zuena, bere Bat-aren teoria holistikoan (ikus kapitulu honetako 41. oharra); haren ondoren Platon etorri zen, eta intuizio mistikoaren eta jainkozko munduarekiko komunioaren doktrina ongi garatu bat gehitu zuen (ikus 8. kapitulua), nahiz eta haren lehen hasikinak Parmenidesengan ere badauden; hurrena Aristoteles: *De Anima*, 425b23 eta hur.: «Entzutea eta haren objektua gauza bera dira»; 430a20 eta 431a1: «Ezagutzea eta haren objektua gauza bera dira» (ikus, halaber, *De Anima*, 404b16 eta *Metafisika*, 1072b20 eta 1075a2, eta ikus Platonen *Timeo*, 45b-c, 47a-d; *Menon*, 81a eta hur; *Fedon* 79d); eta ondoren neoplatonikoak, zeinek maitasun mistikoaren doktrina landu baitzuten, Platonengan hasi-masiatxo batzuk baizik aurkitu ezin daitezkeena (filosofoak egia *maite* duelako doktrinan, adibidez *-Errepublik*a, 475 eta hur.-, holismoaren eta filosofoak jainkozko egiarekin duen komunioaren doktrinekin lotura estua duena).

Hau dena ikusita eta gure analisi historikoa kontuan hartuta, gizarte itxiaren hondamenaren aurrean izaten den erreakzio topikotzat interpretatzen dugu mistizismoa; erreakzio hori gizarte irekiaren kontrakoa izango zen *jatorrian*, eta esan daiteke tribuaren batasuna errealtate aldaezin baten gisan agertzen den paradisu baten ametserantz ihes egite bat dela zinez.

Interpretazio hau Bergsonen bere *Morala eta erlijioaren bi iturriak* liburuan ematen duenaren kontra doa zuzen-zuzen, zeren, Bergsonen iritzian, mistizismoa baita gizarte itxitik gizarte irekirako jauzia egiten duena.

\* Onartu beharra dago, hala ere (Jacob Viner-ek gutun batean adeitasun handiz adierazi zidan bezala) mistizismoak baduela egokikortasun aski edozein noranzko politikotan jokatzeko; eta gizarte irekiaren apostoluen artean ere badituzte beren ordezkariak mistikoek eta mistizismoak. Mundu hobe eta zatiketa gutxiago izango den baten inspirazioak bultzatu zituen, Platon ez ezik, baita Sokrates ere.\*

---

3\* *Itzultzailearen oharra*: K. Popperrek «brings the known into closer and more direct relation with what is known» dakar McTaggart aipamena, baina McTaggartek testuak bestela dio, zentzuak eskatzen duen bezala: «brings the knower into closer and more direct relation with what is known».

Azpmarratzekoa da, XIX. mendean, Hegelengan eta Bergsonengan batez ere, badela *mistizismo eboluzionista* bat, aldaketa goraipatuz, Parmenidesek eta Platonek aldakuntzari dioten gorrotoaren guztiz kontrakoa dela dirudiena. Nolanahi ere, badirudi bi mistizismo mota horien azpian dagoen esperientzia berdina dela, bata zein besteak aldaketa berdin nabarmenteak erakusten duen bezala. Gizarte-aldaketaren esperientzia beldurgarriak eragindako erreakzioak dira biak: bata aldaketa hori geldiaraz daitekeelako itxaropenari atxikitzen zaio; bestea, berriz, aldaketa gauza erreal, esentziazko eta onuragarritzat daukan onarpen histeriko samar (eta, zalantzarik gabe, anbibalente) bati atxikitzen zaio. Ikus, halaber, 11. kapituluko 32-33. oharra, 12. kapituluko 36. oharra eta 24. kapituluko 4., 6., 29., 32. eta 58. oharra.

60 *Eutifron*, lehen aldiko elkarrizketa, Sokratesek erlijiozko jaidura definitzeko ahalegin huts egin bat dela esan ohi da. Eutifron bera jainkoek zer nahi duten zehazki dakien herriko «erlijiozale» xehe baten karikatura da. Sokratesen galderari, «Zer da erlijiozko jaidura eta zer erlijio gabetasuna?», honela erantzunarazten zaio: «Erlijiozko jaidura nik bezala jokatzea da! Alegia, hilketa, sakrilegioa edo halako krimenak egin dituztenak salatzea, nahiz eta zeure aita edo zeure ama izan (...); eta halakoak ez salatzea erlijio gabetasuna da» (5, d/e). Eutifron bere aita salatuz aurkeztzen da, jopu bat hiltzeagatik. (Grotek aipatzen dituen datuen arabera, *Plato*, I, 312. orrialdeko oharra, Atikako legeak horrelako kasuetan salaketa egitera behartzen zituen hiritar guztiak).

61 *Menexeno*, 235b. Ikus kapitulu honetako 35. oharra eta 6. kapituluko 19. oharren bukaera.

62 Segurtasuna nahi baldin bada, askatasunari uko egin behar zaiolako argudioa askatasunaren kontrako erreboltaren oinarri nagusietako bat bilakatu da. Baina ez dago hori baino gezurrezkoagoa denik. Bizitzan ez dago erabateko segurtasunik, jakina. Baina zenbateko segurtasuna lor daitekeen, gure zaintzaren arabera izango da, zaintza horretan lagun diezaguketen instituzioek osaturik, artaldeari bere zakur zaintzaileak (Platonen hizkeran esanda) kontrolatu ahal izateko diseinatutako *instituzio demokratikoek* osaturik, alegia.

63 «Gorabeherei» eta «irregulartasunei» dagokienez, ikus *Errepublika*, 547a, 5. kapituluko 39. eta 40. oharretan aipatua. Platonek ugalketaren eta jaiotza-kontrolaren arazoez duen obsesioa hazkunde demografikoak dituen ondorioak ulertu zituelako izan daiteke, beharbada. Hain zuzen ere (ikus kapitulu honetako 7. oharriari dagokion testua), «Erorikoa», paradisu tribalaren galera, gizonaren erru «natural» edo «jatorrizko» batek eragina da, nolabait esateko: gizonaren ernalketa-erritmo naturalaren desegokitze batek eragina, alegia. Ikus 5. kapituluko 39 (3) oharra eta 4. kapituluko 34.a ere. Paragrafo honetako hurrengo aipamenari dagokionez, ikus *Errepublika*, 566e, eta 4. kapituluko 20. oharriari dagokion testua. Honela dio Crossmanek –Greziako historiako tirania-aldiari ematen dion trataera bikaina da guztiz– (ikus *Plato To Day*,

27-30): «Hala bada, tiranoak izan ziren egiaz greziar *estatua* sortu zutenak. Haiek hautsi zuten aristokrazia primitiboaren antolamendu tribal zaharra (...)» (*op. cit.*, 29). Horrek esplikatzen du zergatik gorroto zuen Platonek tirania agian askatasuna bera baino gehiago: Ikus *Errepublika*, 577c.(Baina, ikus kapitulu honetako 69. oharra). Tiraniari buruz dituen pasarteak, 565-568 batez ere, botere-politika koherente baten azterketa soziologiko distiratsu bat dira. *Boterearen logika* formulatzeko lehenengo ahalegina direla esango nuke. (F. A. von Hayek teoria ekonomiko soilari buruz aplikatzen duen *hautapenaren logikaren* analogiaz aukeratu dut termino hori). Boterearen logika oso sinplea da, eta maisutasun handiz aplikatu izan da askotan. Kontrako politika askoz ere zailagoa da; anti-boterezko politikaren logika, *askatasunaren logika*, alegia, oraindik ulertu ez delako, partez.

- 64 Gauza jakina da Platonen proposamen politiko gehienak, hark proposatzen duen emakumeen eta haurren jabetza komuna ere barne, «giroan zeudela» Periklesen garaian. Ikus gai honetaz Adamen *Errepublikaren* argitalpenean, I. lib., 354. orrialdea eta hur. egiten den laburpen bikaina, \*eta A. D. Winspear, *The Genesis of Plato's Thought*, 1940.\*
- 65 Ikus V. Pareto, *Treatise on General Sociology*, § 1843 (ingelesko itzulpena: *The Mind and Society*, 1935, III. lib., 1281. or); ikus 13. kapituluko 1. oharra, non osokiago aipatzen baita pasarteak.
- 66 Alderatu Glaukonek Likofronteren teoriiaz egin zuen aurkezpenak Karneadesengan izan zuen eragina (ikus 6. kapituluko 54. oharra) eta geroago Hobbesengan izan zuena. Marxista askok aldarrikatzen duten «amoraltasuna» adibide bikaina izango litzateke. Ezkertiar askok sinesten dute immoralak direla. (Hemen harira ez badator ere, askotan apalagoa eta onargarriagoa izaten da hori, moralista erreakzionario askoren handiustekeria dogmatikoa baino).
- 67 *Dirua* da gizarte irekiaren sinboloetako bat, eta baita haren oztopoetako bat ere. Diruaren erabileraren kontrol arrazional bat oraindik ez dugula lortu, zalantzarik ez dago; eta haren erabilera gaiztorik okerrenetakoa horixe da, hain zuzen, botere politikoa erosteko erabil daitekeela. (Erabilera txar horren formarik zuzenena esklabo-salerosketaren instituzioa da; baina instituzio horixe aldeztzen da, hain zuzen *Errepublika*, 563b pasartean; ikus 4. kapituluko 17. oharra; eta *Legeetan* Platon ez da ageri aberastasunak politikan eragina izatearen kontra; ikus 6. kapituluko 20 (1) oharra). Gizarte indibidualista baten ikuspegitik, diruak berebiziko garrantzia du. Kontsumitzaileari ekoizpenaren gainean neurri baterainoko kontrola ematen dion *merkatu* (partez behintzat) *librearen* instituzioaren parte bat da. Horrelako instituziorik ez balitz, halako kontrola izango luke ekoizleak merkatuaren gainean non ez bailuke kontsumorako produzituko; kontsumitzaileak, aldiz, produzitzailearen mesederako kontsumitzen du gehienbat. Dirua zenbaitetan eralgitzen den modu nabarmenak sentiberago egin gaitu, eta Platonek diruaren eta adiskidetatasunaren artean nabarmentzen duen aurkakotasuna, nahita edo nahi gabe

sentipen horiek propaganda politikorako erabiltzeko egin diren ahalegin ugarietako lehenengoa baizik ez da.

- 68 Tribalismoaren talde-espiritua ez da erabat galdu, jakina. *Adiskidetasun-eta elkartasun*-esperientzia guztiz baliagarrietan ageri da, esate baterako; baita boy-scout-etan (edo Alemaniar Gazteriaren Mugimenduan) eta baita pertsona nagusien zenbait klub eta elkartetan ere, Sinclair Lewisek *Babbitt*-en deskribatzen dituenetan, adibidez. Ez da gutxietsi behar esperientzia emozional eta estetiko guztietan beharbada unibertsalena den honen garrantzia. Ia mugimendu sozial guztiek, totalitarioak izan zein humanitarioak izan, dute horren eragina. Garrantzi handiko papera jokatzeko du gerran, eta askatasunaren kontrako erreboltaren armarik ahaltsuenetako bat da; baita bakean eta tiraniaren kontrako erreboltetan ere, baina horrelakoetan talde-espiritu horren joera erromantikoek arriskuan jartzen dute askotan espiritu hori. Badirudi Ingalaterrako Irakaskuntza Sistema espiritu hori berpizteko ahalegin bat izan dela, gizartea geldiarazteko eta klase-aginpidea betikotzeko asmoz berariaz egina. (Haren ikurritza, «gizona ezin daiteke gizon zintzo izatera iritsi bere lehenengo urteak jolas nobleetan eman ezean», *Errepublikan*, 558b-tik hartua da).

Talde-espiritu tribalistaren galeraren beste emaitza eta sintoma bat Platonek politikaren eta medikuntzaren arteko analogia hainbeste azpimarratzea da (ikus 8. kapitulua, 4. oharra, batez ere); azpimarratze horren bitartez gizartearen gorputza gaixo dagoelako sentipena adierazten du, tentsio-sentipena, noraezeko sentipena. «Platonez geroztik, badirudi medikuntzaren eta politikaren arteko alderaketa horretaz baliatu dela beti politikako filosofoen gogoeta», idazten du C. E. G. Catlinek (*A Study of the Principles of Politics*, 1930, 458. orrialdeko oharra; Tomas Akinokoa, G. Santayana eta William Ralph Inge aipatzen ditu bere baiespenaren aldeko; ikus Millen *Logikako* 37. orrialdeko lan aipatuaren aipuak ere). Catlinek oso modu tipikoan hitz egiten du (*op. cit.*, 459) «harmoniaz» eta «babes-nahiaz, babes hori amak emana zein gizarteak emana izan». (Ikus 5. kapituluko 18. oharra ere).

- 69 Platonek izan zituen era honetako bederatzi ikasleen izenak (Dionisio Gaztea eta Dion ere barnean hartuta) jakiteko, ikus 7. kapitulua (24. oharra eta hari dagokion testua; ikus *Aten*, XI, 508). Platonek, indarra bakarrik ez, baizik eta «*konbentzimendua* eta indarra», biak erabili behar zirela hainbeste aldiz errepikatzea (ikus *Legeak*, 722b eta 8. kapituluko 5., 10. eta 18. oharrak) Hogeita Hamarren taktikak kritikatu nahi zituelako izan zela iruditzen zait, haien propaganda oso primitiboa izan baitzen, egiaz. Horrek esan nahiko luke, ordea, Platonek oso ongi ezagutzen zuela Paretoren errezeta, sentimenduen kontra borroka egin ordez, haiek erabiltzea. Dione, Platonen adiskideak (ikus 7. kapituluko 25. oharra), Sirakusa tirano gisa gobernatu zuela Meyerrek berak ere onartzen du, bere Dionen apologian; Platon miresten duen arren, Platonen «teoriaren eta praktikaren artean dagoen alde izugarria» aipatzen du haren zoria esplikatzeko (*op. cit.*, V, 999). Honela idazten du Meyerrek Dion

buruz (*loc. cit.*): «Errege ideala, tirano erdeinagarriaren berdina bilakatua zen, azalez». Baina, barrenean behintzat, nolabait esateko, Dioneek idealista izaten jarraitu zuela uste du Meyerrek, eta ikaragarri sufritu zuela politikako premiek hilketak egitera (Heraklides bere aliatuarena batez ere) eta horrelako neurriak hartzera behartu zutenean. Nire iritzian, berriz, Dioneek Platonen teoriaren arabera jokatu zuen; boterearen logikaren bitartez, Platon tirania gauza ona zela onartzeraino eraman zuen teoria batez, hain zuzen (709e eta hur.; leku berean bada iradokizun gisako bat, Hogeita Hamarren hondamendia asko zirelako gertatu ez ote zen: Kritias bakarrik izan balitz, ederki moldatuko zatekeen).

70 Paradisu tribala mito bat da, jakina (nahiz eta herri primitibo batzuk, eskimalak batez ere, nahiko zoriontsuak direla ematen duen). Baliteke gizarte itxian halako noraezeko sentipenik ez izatea, baina froga asko dago uste izateko badirela beste era batzuetako beldurrak, izadiaren atzean egon litezkeen deabruzko indarren beldurra, adibidez. Beldur hori bizitu eta intelektualen, zientzialarien eta gisakoen kontra erabili nahia da askatasunaren kontrako erreboltaren azkeneko agerraldien ezaugarri nagusia. Platoni, Sokratesen ikasleari, aitortu behar zaio bere etsaiak ilunpeetako demonio makurren sorkariak balira bezala aurkeztea inoiz ez burutik pasatu izanaren meritua. Puntu horretan argi jokatu zuen. Eta ez zuen tentaziorik izan gaizkia idealizatzeko, gaizkia, izan ere, ongia degeneraturik, doilorturik edo pobreturik baizik ez baitzen Platonen iritzin. (*Legeetako* pasarte batean baizik ez dago, 896e eta 898c, gaizkiaren idealizazio abstraktu baten iradokizuntzat har daitekeen zerbait).

71 Azkenik, *piztietara itzultzeari* buruzko gogoetari dagokionez ohar bat egin daiteke hemen. Darwinismoa gizakiaren arazoan eremuan sartu zenez geroztik (ezin zaio Darwini egotzi sarrera horren errua), «zoologo sozial» asko izan dira giza arraza fisikoki degeneratzera kondenatuta dagoela frogatu dutenak, lehiaketa fisiko gutxiegi izateak eta gorputza adimenaren ahaleginez babestu ahal izateak hautespen naturalari gure gorputzetan eragina izan dezan uzten ez diotelako. Ideia hau adierazi zuen lehenengoa Samuel Butler izan zen (horrek ez du esan nahi sinetsi zuenik); honela idatzi zuen: «Idazle horrek ('Erewhon'-eko idazle bat) atzeman zuen arriskurik serioena zera da: makinek [eta zibilizazioak oro har, gehitu genezake guk], halako moduan (...) arintzea lehiaren gogortasuna, non gerta litekeen gorpuzkera ahulagoko pertsona askok hautemate horri ihes egin eta beren ondorengoei gutxiagotasun hori transmititzea». (*Erewhon*, 1872; Everymanen argitalpena, 161. or.). Nik dakidalarik behintzat, gai honi buruz liburu lodi bat idatzi zuen lehenengoa W. Schallmayer izan zen (ikus 12. kapituluko 65. oharra), arrazismo modernoaren sortzaileetako bat. Izatez, Butlerren teoriak etengabeko berraurkikuntzak izan ditu harrezkero («naturalista biologikoen» aldetik batez ere, lehenago, 5. kapitulu, termino horri eman zaion zentzuan). Idazle moderno batzuek diotenez (ikus, esate baterako, G. H. Eastabrooks, *Man: The Mechanical Misfit*, 1941), zibilizatu zenean, batez ere ahulei laguntzen hasi zenean, egin zuen

gizonak bere hutsegiterik handiena eta erabatekoena; ordu arte giza piztia ia perfektua zen; baina zibilizazioak, ahula babesteko bere metodo artifizialekin, degenerazioa ekarri zuen, eta hala, suntsitu egingo du, azkenean. Halako argudioei erantzuteko, gizakia egunen batean mundu honetatik seguru asko desagertu egingo dela onartu beharra dago lehendabizi, nik uste; baina onartu beharra dago, orobat, gauza bera gertatuko zaiela piztiarik perfektuenei ere, «piztia ia perfektuei» buruz ezer ez esateagatik. Ahulei laguntzearen hutsegite hilgarri hori egin izan ez balu giza arrazak gehixeago iraungo lukeelako teoria zalantzarria da guztiz; baina, egia balitz ere, arrazak luzaro irautea al da nahi dugun guztia? Edo giza piztia ia perfektu hori hain baliotsua al da non nahiago izan behar baitugu haren existentzia luzatzea (nahiko luzaro existitu da, nolana ere) ahulei laguntzeko esperimentu hau baino?

Gizakiak ez du hain gaizki jokatu, nik uste. Buruzagi intelektual batzuek traizioa egin arren, metodo platonikoen hezkuntzan izan dituzten eragin sorgortzaileak eta propagandaren eragin suntsigarriak gorabehera, harrigarriko lorpen batzuk ere izan dira. Gizon ahul askori lagundu zaio, eta ia ehun urtez esklabotza ia osorik ezabatu da. Batzuek diote berehala ezarriko dela berriro: Ni, berriz, baikorragoa naiz; gure esku baitago hori, azken finean. Baina hori dena berriro galduko balitz ere, eta berriro giza piztia ia perfektura itzuli beharko bagenu ere, horrek ez luke aldatuko historian behin (oso denbora laburrez baldin bada ere), esklabotza lurretik desagertu izana. Lorpen horrek eta lorpen horren oroitzapenak gure itxuragabekeria guztien, mekanikoen zein bestelakoen, ordaina emango liguke, nik uste; eta, agian, gutako batzuentzat bederen, nahiko ordain egokia izango litzateke, gure arbasoek izan zuten urrezko aukera aprobeztatu ez zutenean egin zuten hutsegite hilgarri hura berdintzeko: ez geldiarazi aldaketa oro eta ez itzuli gizarte itxiaren kaiolara, eta ez ezarri, menderen mendetako, tximino ia perfektu batzuentzako zoo perfektu bat.





# Eranskinak

## I.

### Platon eta geometria (1957)

Liburu honen bigarren argitalpenean gehigarri luze bat egin nion 6. kapituluko 9. oharriari (248-253. or.). Ohar hartan proposatzen nuen hipotesi historikoa artikuluko batean luzeago azaldu nuen geroago: «The Nature of Philosophical Problems and Their Roots in Science» (*British Journal for the Philosophy of Science*, 3, 1952, 1.241. or. eta hur.; orain nire *Conjectures and Refutations* lanean ere bai). Honela laburbildu daiteke: (1) biren erro karratuaren irrazionaltasunaren aurkikuntzak, geometria eta kosmologia (eta seguru asko ezagutza guztiak) aritmetikara murrizteko pitagorikoen programa deuseztatzea ekarri zuenak, krisi bat sortu zuen greziar matematikan; (2) Euklidesen *Elementuak* ez da geometriako testuliburu bat, Platonen Eskolak, krisi hori gainditzeko, matematika eta kosmologia guztia *geometriazko oinarri baten gainean* berreraikitzeke egindako ahalegin bat baizik, irrazionaltasunaren arazoari, *ad hoc* irtenbideak eman ordez, osorik heltzeko, eta horrenbestez pitagorikoen aritmetizazio-programa erabat iraultzeko ahalegin bat; (3) Platon izan zen gero Euklidesek burutu zuen programa lehenengo pentsatu zuena: Platon izan zen gauzak goitik behera berreraiki behar zirela lehenengo ohartu zena; oinarri berritza geometria aukeratu zuena, eta metodo berritza proportzioaren metodo geometrikoa hartu zuena; *matematika geometrizatzeko* programa diseinatu zuena, aritmetika, astronomia eta kosmologia barne harturik; eta hura izan zen munduaren ikuspegi geometrikoaren fundatzailea, eta horrenbestez zientzia modernoaren –Kopernikoren, Galileoren, Keplerren eta Newtonen zientziaren– fundatzailea.

Platonen Akademiaren atearen gainean omen zegoen idazkun famatu hark (248. or. gorago, (2)), geometrizazio programa hau adierazi nahi zuela iradoki dut. (*Programa pitagorikoa iraultzea* adierazi nahi zuela oso litekeena da, Arkitas, A. zatia, Diels-Kranz kontuan hartuta).

249. orrialdeko azkeneko paragrafoaren erdian «pitagorismoaren hondamenditik salba zitekeena salbatzeko (...) *bereziki geometrikoa zen metodo bat* garatu zuen lehenengoetako bat Platon izan zela» iradoki dut. Orain ez dut uste hipotesi hori oso dudazkoa denik. Alderantziz, Platon, Aristoteles, Euklides eta Proklo hipotesi honen argitan berriro irakurriz gero, uste izan daitekeen baino berrespen-froga gehiago sortzen dela iruditzen zait. Aipatutako paragrafoan aipatzen den berrespenezko frogaz gainera, orain gaineratu nahiko nuke *Gorgiasen* bertan (451a/b; c; 453e) «bakoiti» eta «bikoitiren» analisia aritmetikaren ezaugarritzat hartzen duela, eta horrenbestez, aritmetika pitagorikoen zenbakiaren teoriarekin berdintzen duela, geometrialaria, aldiz, proportzioen metodoa erabiltzen duenarekin berdinduz. Areago, *Gorgiaseko* pasartean (508a), Platonek kongruentziaz hitz egin ez ezik (ikus 8. kapituluko 48. oharra), geroago *Timeon* osoki garatuko zuen printzipioa adierazten du inplizituki: ordena kosmikoa *ordena geometrikoa* dela, alegia. Bide batez, beste gauza bat ere frogatzen du *Gorgiasen*: «*alogos*» hitza Platonen pentsamenduan ez dagoea lotuta zenbaki irrazionalekin, zeren 465a pasartean esaten baitu edozein teknikak edo artek ez zuela *alogos* izan behar; horrek *a fortiori* balio behar zuen geometria bezalako zientzia baterako. «*Alogos*» «logikarik gabe» gisa itzuli beharko genuke, besterik gabe, nik uste. (Ikus, halaber, *Gorgias* 496a/b; eta 522e). Puntu honek badu garrantzia, gorago, 249. orrialdean, aipatu den Demokritoren liburu galduaren izenburua interpretatzeko.

Nire «The Nature of Philosophical Problems» lantxoan (ikus aurrerago) badira zenbait iradokizun Platonen *aritmetikaren geometrizazioaz*, eta kosmologiaren geometrizazioaz oro har (haren pitagorikoen programaren itzulikatzeaz), eta haren formen teoriiaz.

#### *1961ean gehitua*

*Eranskin* hau lehenengo aldiz liburu honen hirugarren argitalpenean 1957an argitaratu zenez geroztik, goian, lehenengo paragrafoan (2) atalean, adierazitako hipotesi historikoaren frogantza interesgarri batzuk aurkitu ditut ia ustekabeen. Euklidesen Elementuen Lehenengo Liburuari Proklok egindako iruzkinetako pasarte bat da (Friedlein-en argitalpena, 1873, Prologus ii, p. 71, 2-5); hartatik garbi ateratzen da bazela tradizio bat Euklidesen elementuak kosmologia platoniko bat zirela zioena, *Timeoko* problemei buruzko saio bat zirela zioena.

## II.

**Theaetetus-aren datazioa (1961)**

8. kapituluko 50, (6) oharrean (281. orrialdean) bada iradokizun bat esanez «balitekeela *Teetetes* (normalean kontrakoa uste izan den arren) *Errepublika* baino lehenagokoa izatea». Iradokizun hori Robert Eisler doktore zenak egin zidan, 1949an, hura hil baino ez askoz lehenago, izan genuen elkarrizketa batean. Baina bere susmo horretaz partez *Teetetes* 174e eta hurrengo pasarteetan –lan hori *Errepublikaz* geroztikotzat ematea nire teorian ongi egokitzen ez zitzaidala iruditzen zitzaidan pasarte erabakigarria, hain zuzen– oinarritua zela besterik esan ez zidanez, hori esateko behar besteko frogarik ez nuela iruditzen zitzaidan, eta *ad hoc* berariaz gehiegitxo ekarria zela haren erantzukizuna, Eislerren bizkarrera publikoki botatzeko.

Nolanahi ere, harekin loturarik ez duten bestelako hainbat froga aurkitu ditut harrezkero *Teetetes* lehenago idatzia dela esateko, eta Eislerri bere jatorrizko iradokizuna aitortu eta eskertu nahi diot.

Eva Sachs-ek (ikus *Socrates*, 5, 1917, 531 eta hur.) *Teetetes*en aitzin solasa, gaur egun ezagutzen dugun bezala, 369az geroztik idatzia dela azaldu zuenez gero, lan horren muina sokratikoa dela eta lehenago idatzia delako susmoak beste susmo baterako bidea ematen du: izan zela lehenagoko beste argitalpen bat, gaur egun galdua dena, *Teetetes* hil ondoren Platonek berrikusia. Susmo hau aztertzaile bat baino gehiagok azaldu du, *Teetetes*en komentario baten zati bat dakarren eta bi argitalpen desberdin aipatzen dituen papiro bat (Dielsen argitalpena, *Berlin, Klassikerhefte*, 2, 1905) aurkitu baino lehen ere. Ondoko arrazoioek bi susmo horiek bermatzen dituztela iruditzen zait.

(1) Aristotelesen pasarte batzuetan *Teetetes* aipatzen dela ematen du: ezin hobeto egokitzen dira *Teetetes*en testuarekin, eta, aldi berean, hartan adierazten diren ideiak Platonenak baino areago Sokratesenak direla aldarrikatzen dute. Pasarte hauek ditut gogoan: indukzioaren asmakuntza Sokratesi egozten diona (*Metafisika* 1078b17-33; ikus 987b1 eta 1086b3), nire iritzian Sokratesen maieutikaren aipamena dena (*Teetetes*en luze-zabal azaltzen dena), Sokratesek bere ikasleei, burutik beren aurreiritzi faltsuak garbituz, gauzen egiazko esentzia atzematen laguntzeko erabiltzen zuen metodoa, alegia; eta, horrez gainera, *Teetetes*en behin eta berriro hain nabarmen adierazten den

jarrera —«Sokratesek galderak egiten zituen, baina ez zuen erantzunik ematen, berak ez zekiela aitortuz» (*Sofista. El.* 183b7)— Sokratesi egozte. (Pasarte horiek, testuinguru desberdin batean, nire *On the Sources of Knowledge and of Ignorance, Proceedings of the British Academy* hitzaldian, 46, 1960 aztertzen dira (ikus 50. orrialdea, batez ere); Oxford University Press-ek ale berezian argitaratu zuen eta orain nire *Conjectures and Refutations* liburuan ere badago).

(2) *Teetetesek* harrigarria dirudien bukaera ebatzi gabe bat du, nahiz eta hasieratik bertatik halaxe prestatu eta planteatuta egon, dirudienez. (Hain zuzen ere, nabarmen ageri den bezala ezagutzaren arazoari irtenbide bat emateko saio bat den aldetik, erabateko porrota da, izatez, elkarriketa eder hau). Baina gauza jakina da hasierako elkarriketen ezaugarria direla horrelako bukaera ebatzi gabeak.

(3) «Ezagutu zeure burua» esaera «ezagutu zein gutxi dakizun» bezala interpretatzen da *Sokratesen defentsan*. Elkarriketa honetako azkeneko solasean hola dio Sokratesek: «Honen ondoren, Teetetes (...), ez zara horren haserrekorra izango eta bai adeitsuagoa zure kideekin, zeren dagoeneko izango duzu ez dakizuna badakizula uste ez izateko jakituria. Horraino irits daiteke nire artea [*maieutika*]; besteek dakitzatenak nik ez dakitzadan bezala (...)).»

(4) Guk ezagutzen duguna Platonek berrikusitako bigarren argitalpen bat izatea oso litekeena da, elkarriketaren Sarrera (142a-tik hasi eta 143c-ren bukaerarainokoa), gizon handi baten oroitzapenez gehitua izan daitekeena, kontraesanetan dagoelako elkarriketa honen lehenagoko bertsio baten berrikusketan aldatu ez bide zen pasarte batekin; bukaera-bukaerarekin, nahi dut esan, zeren, hasierako beste elkarriketa batzuetan bezala, berehala izatekoa balitz bezala aipatzen baitu Sokratesen auzia. Kontraesana honetan datza: Euklides pertsonaietako bat bezala agertzen da sarrera horretan eta elkarriketa hau nola idatzi zen esaten digu, baina beste alde batetik esaten digu (142c/d, 143a) maiz joan zela Atenasera (Megaratik, seguru asko) eta joaten zen aldi bakoitzean, aukera aprobetxatuz, bere oharrak Sokratesekin aztertu eta «*zuzenketak*» egiten zituela han eta hemen. Hori esateko moduagatik, garbi geratzen da elkarriketa bera Sokratesen auzia eta heriotza gertatu baino hilabete batzuk lehenago gertatu zela, *gutxienez*; hau, ordea, ezin egokituzkoa da elkarriketaren bukaerarekin. (Gai honi buruz ez dut inolako erreferentziarik aur-

kitu, baina ez zait buruan sartzen platonikoren batek aztertu ez izana). Gerta liteke «zuzenketa» horien aipamena (143a) eta 143b-c pasartean deskribatzen den «estilo berriaren» aipamena, hainbestetan eztabaidatua (ikus, adibidez, C. Ritter-en *Plato*, I. lib., 1910, 220. eta hur. or.), bertsio berrikusiak jatorrizko bertsioari zegokionez zituen desbideratze batzuk esplikatzeko sartua izatea ere. (Era horretan, bertsio *berrikusi* hau *Sofista* bera baino geroago koka daiteke).

### III

#### Kritikari bati erantzuna (1961)

Liburuki honen kritikariei erantzunez zerbait esateko eskatu didate. Horretan hasi aurretik, ordea, eskerrak eman nahi nizkieke beren kritiken bitartez liburu hau era batera edo bestera hobetzen lagundu didaten guztiei.

Gainerakoei buruz –topatu ditudan gainerakoez– ez naiz ausartzen asko hitz egitera. Platon kritikatzat Platonen jarraitzaile asko mindu dut, ikusten ari naizenez, eta damu dut, zinez. Areago, asko harritu nau erreakzio batzuen bortiztasunak.

Platonen aldezle askok nire iritzian zinez ukatu ezin ziren zenbait gauza ukatu egin dituztela iruditzen zait. Horixe gertatzen zaio aldezle horietako onenari ere, Ronald B. Levinson irakasleari, bere *In Defense of Plato* liburu erraldoian (645 orrialde trinko).

Levinson irakasleari erantzuteko saio honetan, bi lan ditut egiteko, oso garrantzi desberdinekoak bata eta bestea. Garrantzi gutxien duena –neure burua salaketa pila batetik defendatzea– egingo dut lehendabizi (A atalean), hala garrantzi gehien duen eginkizuna –Levinson irakasleak Platonez egiten duen aldezpenari erantzutea (B atalean)– neure buruaren defentsak gehiegi ilundu ez dezan.

#### A

Levinson irakasleak egiten didan erretratuak zalantza handiak eragin dizkit neuk Platonez egiten dudan erretratuaz; zeren oraindik bizi den idazle baten liburutik haren doktrinei eta asmoei buruz horren irudi desitxuratua atera baldin badaiteke, zer itxaropen izan daiteke orain dela ia hogeita lau mende jaio zen idazle baten erretratu zuzen bat egiteko?

Eta nola defenda nezake nire burua Levinson irakasleak margotu duen erretratuaren ustezko originala izan beharko lukeenarekin berdintzetik? Levinson irakasleak egozten dizkidan Platonen itzulpen oker, interpretazio txar eta desitxuratze batzuk behintzat ez direla existitzen frogatzea, besterik nekez egin dezaket. Eta horixe bera ere, ehunka orritatik zoriz hartutako bizpahiru adibide esanguratsu aztertuz baizik ezin egin dezaket: badirudi, izan ere, orri baino salaketa gehiago dagoela askoz ere, liburu horretan. Beraz, nire kontra egiten dituen salaketarik bortitzenetako batzuek behintzat oinarririk ez dutela frogatzea baizik ezin egin nezake.

Nahiago nukeen hau dena aipu okerrak eta gisakoak egin izana salatu gabe egitea, baina ezinezkoa gertatu da; garbi utzi nahiko nuke oraintxe ari naizela ohartzen, Levinson irakasleari, Platonen beste jarraitzaile askori bezala, haserregarria ez ezik, ia sakrilegioa iruditu zaiola, nonbait, nire liburu hau. Eta laidoa niregandik zetorrenez, ez dut zertan kexu izanik garrazki kondenatzen banaute.

Azter ditzadan, bada, pasarte nabarmen batzuk.

Hona zer dioen Levinson irakasleak niri buruz (273. orrialdea, 72. oharra): «Gaitzesten dituen beste batzuez egiten duen bezala, Popperrek areago belzten du hemen Kritiasen izena, exajeratuz. Zeren aipatzen dituen bertsoetan, asmakeria izanda ere, gizartearen onerako asmatutako gauza gisa aurkezten baita erlijioa, ez asmatzaile maltzuraren onura egoistarako asmatutzat».

Honek ezer esan nahi baldin badu, ordea, zera esaten omen dut, edo iradokitzen omen dut behintzat, Levinson irakasleak aipatzen dituen pasarteetan (hau da, A-ko 179. orrialdean eta 140.an, E-ko 183-184. eta 142-143. orrialdeetan alegia<sup>4</sup>): nik aipatzen ditudan Kritiasen bertsoetan asmakari bezala ez ezik, «asmatzaile maltzuraren berekoikeriazko onurarako berariaz (...) egindako» asmakari gisa agertzen dela erlijioa.

Ukatu egiten dut horrelako gauzarik esan eta iradoki dudanik ere. Alderantziz baizik, Platonen kezka nagusietako bat «gizartearen onura orokorra» dela azpimarratzea izan da nire asmoa, eta hark gai honetan duen jarrera «Kritiasenaren ia berbera dela» nabarmentzea.

4 «A»-k 1950eko eta 1956ko Estatu Batuetako argitalpenak esan nahi du *Eranskin* honetan: «E»-k, berriz, argitalpen hau eta 1952ak geroztiko Ingalaterrako argitalpenak.

Nire kritikaren oinarria oso garbi adierazita dago 8. kapituluaren hasieran (bigarren paragrafoan), honela idazten baitut: «‘Hiriaren onerako’, dio Platonek. Berriro ikusten da hemen oinarritzko irizpide etikoa onura kolektiboa nola den».

Nik diodana da helburu moral gisa «gizartearen onura orokorra» postulatzeko duen printzipio moral hori ez dela behar bezain ona etikaren oinarria izateko; gezurra esatera eramaten duela, adibidez, «gizartearen onura orokorrerako» edo «hiriaren onerako». Beste era batera esanda, kolektibismo etikoa maleziatsua dela eta usteldu egiten duela frogatu nahi dut. Baina inon ez ditut interpretatu Kritiasen aipatutako bertsoak Levinson irakasleak dioen zentzuan. Gustura galdetuko nuke «nork belzten duen noren izena, exajeratuz?» nire kritikaren garraztasuna Levinson irakaslearen salaketak zuritzen dituen probokazio bat dela aitortuko ez banu. Horrek ez ditu egia bihurtzen, ordea.

Hona beste adibide bat. Levinson irakasleak honela dio (354. or. eta hur.): «Popperren baieztapenik zentzugabeenetako bat zera da, alegia, Platoni ‘zirkunstantzia egokia’ iruditu zitzaiola Espartako gudarostea, Hogeita Hamarrek beraiei eta beren erregimen zitalari eusteko deitua, Atenasen egotea, eta Atenas Espartaren uztarriaren mende egon zitekeela pentsatzeak onespina beste emoziorik ez ziola eragin; prest egongo litzateke, pentsarazten digu, espartarrei berriro deitzeko, haiek Atenasen egoteak bere iraultza neo-oligarkikoa lortzen laguntzen baldin bazion. Ez dago testu bat ere Popperrek halako salakuntza bat bermatzeko aipa dezakeenik; Platon ‘Oligarka Zaharra eta Kritias’ deitzen duen bi buruko munstroaren hirugarren buru bezala jartzen duen irudi horretatik ateratzen du egileak hori, baina berak sortu du; elkartasunez egiten du Platon errudun, sorgin-ehizaren azkeneko ereduari jarraituz, hain zuzen».

Hona nire erantzuna: hori baldin bada nire «baieztapenik zentzugabeenetako bat», nik ezin izan dut inolako baieztapen zentzugaberik egin. Zeren baieztapen hori ez baitut nik inoiz egin; eta ez da egokitzen nik Platonez dudana eta transmititzen ahalegindu naizen irudiarekin —ez arrakasta handiz, ikusten denez.

Konbentzituta nago gizonarengan zuen mesfidantzak eta bere kolektibismo etikoak bortxa onartzera eraman zutela Platon; baina nik inoiz ez dut ezer esan Platoni buruz, Levinson irakasleak nahiko modu bitxian nik esan dudala dioenaren urrutiko antzik ere duenik. Ez da,

beraz, testu bat bera ere Levinson irakasleak nik horrelako baieztapenik egin dudalako salaketaren froga gisa aipa dezakeenik; egileak Popper Otto Neurath eta J. A. Lauwerys deitzen duen bi buruko munstroaren hirugarren buru bezala jartzen duen irudi horretatik ateratzen du hori; eta «elkartasunezko errudun» izateari dagokionez, Levinson irakaslearen 441. orrialdea aipatuko nuke. Han, izan ere, «galdera horri» –‘zerk bultzatzen duen Popper beti irudipen zorigaiztoko horiek onartzera’, alegia– ni «Popperren aberkide zaharrago batekin, Otto Neurath austriar filosofo eta soziologo polifazetikoa zenarekin elkartuz erantzutera tentatuta» agertzen da. (Izatez, hala ere, ez Neurathek ez nik ez diogu inolako sinpatiarik elkarren filosofiari, Neurathen eta nire idatzietan argi eta garbi ikus daitekeenez; Neurath, esate baterako, Hegelen aldezea da, eta kantismoa eta nik hartaz egin dudana goraipamena, biak kritikatu ditu. Neurathek Platonez egindako kritikaren berri Levinsonen liburuan irakurri nuen lehenengo aldiz; eta oraindik ez dut haren garrantzizko lanik ikusi).

Itzul gaitezen, ordea, nire ustezko «zentzugabeko baieztapenera»: nik Platonen sentimenduez egiaz esan nuena (195E or. = 196A) Levinson irakasleak salatzen didanaren ia-ia kontrakoa da, hain zuzen. Ez nuen inola ere iradokitzen Platoni Espartako gudarostea Atenasen egotea «zirkunstantzia egokia» iruditutik zitzaien eta «Atenas Espartaren uztarriaren mende egon zitekeela pentsatzeak onespina beste emoziorik eragin ez zionik» ere. Ni ulertarazten saiatu nintzena, eta esan nuena, zera zen: Hogeita Hamar Tiranoek huts egin zutela «Esparta garailearengandik hartzen zuten laguntzarekin zirkunstantziak oso aldekoak bazituzten ere»; eta Platonen iritzirako haien porrotaren arrazoia Hogeita Hamarren porrot moralak izan zela iradoki nuen. Honela idatzi nuen: «Programa goitik behera berriro berregin behar zela sentitu zuen Platonek. Hogeita Hamarrak hiritarren justiziazko zentzuari eraso egin ziotelako izan ziren menderatuak botere politikoaren eremuan, parte handi batean behintzat. Desegigoa desegigoa moral bat izan zen batez ere».

Hori baizik ez nuen esan Platonen sentimenduei buruz. (Bi aldiz esaten dut «sentitu zuen Platonek»). Hogeita Hamarren porrotak Platonengan konbertsio moral partzial bat eragin zuela iradokitzen nuen; ez, ordea, behar bezain luze-sakona. Hor ez dago Levinson irakasleak Platoni egotzarazten dizkidan bestelako sentipen horien



iradokizunik; eta ametsetan ere ez nukeen uste izango inork nire testuan halako gauzarik irakur zezakeenik.

Egia da Platon Hogeita Hamar Tiranoekin hein bateraino ados zegoela esaten dudala, haien Espartaren aldeko asmoekin batez ere. Baina hori eta Levinson irakasleak niri egozten dizkidan «baieztapen zentzugabeak» guztiz gauza desberdinak dira, bistan denez. Gauza bat esan dezaket: Platonek bere osaba Kritias, Hogeita Hamarren buruzagia, miresten zuela iradokitzen nuela. Kritiasen asmo eta iritzi batzuekin ados zegoela iradoki nuen. Baina Hogeita Hamarren oligarkia porrot moral bat iruditzen zitzaiola ere esan nuen, eta horrek bere moral kolektibista berrikustera behartu zuela ere bai.

Ikusten denez, Levinson irakasleak egiten dizkidan bi salaketari eman diedan erantzunak ia salaketek beraiek adina leku hartzen du. Horrek ez du erremediorik; eta, horrexegatik, beste bi adibidetara mugatu beharrean nago (beste ehunkaren artetik hartuta); Platonen testuaz ustez egin ditudan bi itzulpen txarri dagozkie biak.

Lehenengoa Levinson irakasleak Platonen testua okerragotu edo exajeratu egiten dudalako egiten didan salaketa da. «Popperrek, nolanahi ere, lehenago bezala, ‘deportatu’ hitza erabiltzen du bere itzulpenean, ‘kanpora bidali’ erabili ordez», idazten du Levinson irakasleak 349. orrialdeko 244. oharrean. Hori oker bat da ordea: Levinson irakaslearen okerra. Berririo pasarte hori aztertzen badu, berehalaxe ikusiko du bere itzulpenak –edo Fowler-enak, zehazkiago esateko– «erbesteratu» darabilen lekuan erabiltzen dudala nik «deportatu» hitza. (Fowlerren itzulpenean «kanpora bidali» agertzen den pasartearen zatia ez da agertzen nire aipamenean; haren ordez puntutxoak daude jarrita).

Oker horren ondorioz, Levinson irakasleak bere oharpenean adierazten duen «lehenago bezala» hori ez da batere egokia testuinguru horretan. Zeren aztertu berri dugun pasarte hori baino lehen honela baitio niri buruz (348. orrialdeko 243. oharra): «Popperrek Platonen jarrean mespretxu edo bortxa handiagoko irudia ematen duten hutsegite arinak eginez indartzen du itzulpenean Platonen pasarteaz [Errepublikak, 540e/541a] berak ematen duen interpretazioa [166E or. = 162A or.]. Hala, ‘bidali’ (*apopemp*) ‘kanpora bidali eta deportatu’ (...) itzultzen du». Hala, bada, Levinson irakaslearen beste irristada bat dago hemen (bi egin ditu elkarren segidako bi oin-oharretan); zeren Platonek

ez baitu erabiltzen «*apopemp*» hitza hemen, «*ekpemp*» baizik. Izatez, ez dago alde handirik bataren eta bestearen artean: «*ekpemp*» hitzak, nolanahi ere, badu «kanporatu» hitzaren «ex» edo «kanpo» hori; eta hiztegian dakarren esanahietako bat «urrundu, uxatu» da, eta beste bat «desohorez kanporatu» (edo «kanporatu, desohore zentzu gehitu batez»), nik daukadan Liddell and Scott-en argitalpenak dakarrenez). Hitz hau «*pemp*» –«egotzi» edo «bota»– baino gogorxeagoa da; hitz hori, Hadesarekin lotuta erabiltzen bada («Hadesera bota»), bizirik den «pertsona bat Hadesera bidaltzea esan nahi du normalean, hiltzea, alegia» (Liddell and Scott-etik hartutako aipuak dira. Gaur egun zenbaitek «nor bait bota» erabil lezake «normalean». Horren oso antzeko esanahia adierazi nahi da Platonen *Oturuntza*, 179e pasartean –Levinsonek bere 348. orrialdean aipatzen du pasarte hori– Fedrok dioenean jainkoek Akiles berreskuratu eta bere kemenagatik eta Patroklori zion maitasunagatik ohoratzen dutenean, «Bedeinkatuen Uhartetara bidali zutela», Homerok Hadesera baizik bidali ez zuen leku berean). Bistakoa dirudi, «kanpora bidali» edo «deportatu» itzuli, ez bata eta ez bestea ez direla kritikagarriak hemen, zentzu akademikoan. Baina Levinson irakaslea bai, kritikagarria da, nire aipua «kanpora bidali eta deportatu» balitz bezala dakarrenean, nik hitz horiek horrela erabili ez ditudalarik. (Aipamen hori, era honetara egin izan balu behintzat, «hiritik kanpora bota behar dira, eta (...) deportatu», teknikoki zuzen egongo litzateke; hiru puntutxo horiek alde handia eragiten dute hemen, zeren «kanpora bota eta deportatu» idatziz gero, izan *zitekeen* exajeratu nahia, adierazpen bat besteaz «indartuz». Okertxo horrek, beraz, nire okerra indartzen laguntzen du –Platonen pasarte horretaz ematen dudana interpretazioa nire itzulpenean oker arinak sartuz indartzeko egozten zaidan asmoa, alegia–).

Baina hori ez da ezer, nolanahi ere. Zeren, hartu pasarte bera Shorey-ren itzulpenean. (Shorey aditutzat hartzen du, arrazoi handiz, Levinson irakasleak). «Hamar urtetik gorako biztanle guztiak –itzultzen du Shoreyk– landara egotziko dituzte [‘estatuko agintari’ bilakatu diren ‘filosofoek’], eta haurrak hartu eta beren gurasoen jokaerak eta ohiturak kenduko dizkieten, eta hemen esan ditugunak bezalakoak izango diren beren ohitura eta legeetan heziko dituzte». Horrek ez al du, bada, doi-doi esaten nik esandako gauza bera (nik 166E orrialdean = 162A, bezain garbi ez bada ere, beharbada)? Zeren, nork sinets dezake «hamar urtetik gorako biztanle guztiak» «egozte» hori bortxazko

kanporatze eta deportatze bat besterik izan daitekeenik? Otzan-otzan joango al ziren bada «egozten» zituztenean, beren haurrak atzean utzita, «estatuko agintari» bilakatutako «filosofoek» mehatxupear ez baleuzkate eta behartuko ez balituzte? (Levinson irakasleak bere liburuaren 349. orrialdean egiten duen iradokizuna, «beren [...] landako etxeetara bidaltzen zituztela, hiriaz kanpo», bermatzeko, nahiko ironiaz, *Oturuntza* 179e eta «Bedeinkatuen Uharteak» aipatzen ditu, jainkoek, edo, zehazkiago, Apoloren edo Parisen geziak, Akiles bidali zuen lekua, alegia. *Gorgias*, 526c, erreferentzia egokiagoa izango litzateke).

Honetan guztian zer esan asko du, gainera, garrantzi handiko printzipio batek. *Itzulpen literalik ez dela existitzen*, alegia; itzulpen guztiak interpretazioak direla; eta beti hartu behar dela kontuan testuingurua, eta baita pasarte paraleloak ere.

Nik aipatu dudan pasartearen beste batekin lotu dudanean (166E or. = 162A or.), lotura hori egin zitekeela, Shoreyren oineko oharrek beraiek berresten dute: hark nik «koadroaren garbiketako» pasartearen deitu dudan pasartearekin eta *Politikariako* 293c-e «hil eta erbesteratu» pasartearekin lotzen du, batez ere. «Legez zein lege gabe, mendekoen gogo onez zein gogoz kontra gobernatzen badute ere; (...) edota estatua, bere onerako, bertako hiritar batzuk hilez edo deportatuz [edo Levinson irakasleak, Fowlerrekin batera, itzultzen duen bezala: ‘hilez edo erbesteratuz’] garbitzen badu ere (...) gobernu mota hori aldarrikatu behar da gobernu mota egoki bakartzat». (Ikus nire testua 166E or. = 162A or.).

Levinson irakasleak nik baino osokiago aipatzen du pasarte honen zati bat (349. or.). *Baina ez du aipatzen nik pasartearen hasieran aipatzen dudana zatia*, «Legez zein legerik gabe, beren mendekoen adostasunez zein haien nahiaren kontra gobernatzen dutela». Kontu honek badu garrantzia, zeren oso ongi egokitzen baita Levinson irakasleak «hil eta erbesteratu» pasartearen hutsaren hurrengoa balitz bezala agerrarazteko egiten duen ahaleginarekin. Levinson irakasleak honela dio pasarte hori aipatu eta segidan: «Definitu den printzipio hau behar bezala interpretatu ahal izateko [nik ez dut inon ikusi hemen inolako ‘printzipiorik’ finkatu denik, non eta ez den *estatuaren onerako* dena zilegi dela], elkarrizketa honen marko orokorraren azalpen labur bat behar da gutxienez». Platonen helburuen eta joeren «azalpen labur» horretan, esaten zaigu –Platonen

beraren inolako aipurik gabe— «beste irizpide tradizional eta zabalpen handiko batzuk, *beren mendekoen adostasunez edo haien nahiaren kontra, legez edo legez kanpo* (...) gobernatzen duten, baztertu egin dira, garrantzirik ez dutenez, eta funtsezkoak ez direnez». Levinson irakaslearen pasartetik letra etzanez jarri ditudan hitzak Platonen «hil eta erbesteratu» pasartearen neure aipamenaren hasieraren (Levinson irakasleak ez ditu sartu bere aipuan) inguruaren aipamentzat hartu behar dira hemen. Hala pasarte honen hasiera arriskurik gabeko itxura batez agertzen da orain: agintariei ez zaie esaten, nik adierazi bezala, «*legez zein legerik gabe*» hil edo erbesteratzeko; eta gai hau albo-kontu baten moduan —eskuartean dugun arazorako '*konturik ez duen*' zerbait balitz bezala— baztertu delako irudipena hartzen du Levinson irakaslearen irakurleak.

Platonen irakurleek, ordea, eta elkarriketan parte hartzen dutenek ere berdin, oso bestelako inpresioa ateratzen dute. «Sokrates Gaztea» bera, pasarte honen aurre-aurrean (pasartea, nik aipatu dudana bezala, hasi ondoren) «Bikaina!» harridura-adierazpena eginez parte hartu duena, txundituta geratzen da proposatzen den hilketaren lege gabeziak; zeren hil eta erbesteratzeko printzipioa aldarrikatu ondondoren («printzipio» bat baita beharbada, azken finean) honela baitio, Fowlerren itzulpenean (letra etzana nirea da, jakina): «Esan dituzun gainerako guztiek zentzuzkoak ematen dute; baina gobernuak [eta horrelako neurri gogorrak, inplizitu baitago] *legerik gabe gauzatu behar direlako hori* asko esatea da».

Oharpen horrek ongi frogatzen du, nire ustez, nire aipamenaren hasiera —«legez edo legerik gabe»— bere hil-eta-erbesteratze printzipioaren osagarritzat zeukala Platonek; ongi zegoela, beraz, aipua nik hasten nuen lekutik hastea; eta Levinson irakaslea oker dagoela «legez edo legerik gabe» horrek, eskuartean dugun arazoaren muinerako «konturik ez duen» zerbait balitz bezala baztertzen dela soilik esan nahi duela iradokitzen duenean.

Hil-eta-erbesteratzearen pasartea interpretatzean, nabarmen asaldatuta dago Levinson irakaslea; Platon haren jokaerak eta bereak alderatuz defenditzeko ahalegin korapilatsu baten buruan, honela interpretatzen du pasartea: «Testuinguru honetan hartuta, guk, gehienez ere, edo espetxea edo, bestela, psikiatriako zerbitzu sozialak aginduko genituzkeenean, Platonen politikaria, itxuraz, jendea hiltzeko,

erbestertzeko eta esklabo egiteko prest egoteak, asko galtzen du bere odolgirozko kolore hori».

Nik, hala ere, ez dut inolako zalantzarik Levinson irakaslea egiaz humanitarioa denik, liberala eta demokrata. Baina ez al da asaldagarria ikustea nola irits daitekeen humanitario egiazko bat, Platon aldezteko lehia horretan, gure zigor-sistema nabarmenki akastuna eta gure gizarte-zerbitzu ez akats gabeagoak, «politikari egiazko» batek –gizon prestu eta jakintsu batek–, «hiriaren onerako» hiritarrak hil eta erbestertzearekin (eta esklabo egitearekin) era honetan alderatzera? Ez al da hau Platonek bere irakurle askorengan eragiten duen sorgintzearen eta platonismoaren arriskuaren adibide beldurgarri bat?

Horretatik gehiegitxo dago –neurri handi batean irudipenezkoa baizik ez den Popper baten kontrako salakuntzekin nahasturik dena–, horretaz arduratu nadin. Baina ez nuke esan gabe utzi nahi, Levinson irakaslearen liburua, Platon defenditzeko ahalegin zintzo bat ez ezik, Platon beste modu batera ikusteko saio bat iruditzen zaidala, gainera. Eta pasarte bat baizik aurkitu ez dudan arren –eta garrantzirik ia batere ez duena, gainera, *leku horretan* Platonen testua (baina ez haren esanahia) libre samar interpretatu nuela pentsarazten didana, ez dut eman nahi Levinson irakaslearen liburu hau liburu on bat ez delako eta interesik ez duelako inpresiorik –«Popper» aipatzen duen, edo (frogatu dudan bezala) gaizki samar aipatzen duen eta oso maiz guztiz oker ulertzen duen, pasarte mordoak ahazten baditugu batez ere.

Baina gai pertsonal horiek guztiak baino askoz ere garrantzitsuagoa da beste gai hau: zenbateraino lortu du Levinson irakasleak Platon defenditzea?

## B

Ikasia dut Platonen aldezte batek nire liburuaren kontra egindako beste eraso bati aurre egin behar diodanean, hobe dela puntu xeheei arretarik ez egin, eta ondoko bost puntu nagusi hauei zer erantzuten dien begiratzea.

(1) Nola erantzuten du *Errepublikak* eta *Legeek Sokratesen defentsako* Sokrates kondenatzen dutela esaten dudanean (10. kapituluko VI. ataleko bigarren paragrafoan diodan bezala)? Ohar batean esaten den bezala (10. kapituluko 55. oharra), baieztapen hori

Grotek egin zuen, eta Taylorrek aintzat hartzen du. Bidezkoa baldin bada —eta hala uste dut dela—, orduan ondoko puntuan (2) aipatzen dudana baieztapena ere bermatu egiten du.

(2) Nola erantzuten du esaten dudanean Platonen jarrera anti-liberal eta anti-humanitarioa ezin dela esplikatu, alegia, esanez ideia hoberik ez zuela ezagutzen, edota, garai hartarako, *konparazioz* liberala eta humanitarioa zela?

(3) Nola erantzuten du nik diodanean Platonek (*Errepublikako* koadro-garbigetaren pasartean eta *Politikariako* hil-eta-erbesteratu pasartean) bere gobernariak «estatuaren onerako» bortxa errukirik gabe erabiltzera akuilatzen zituela?

(4) Nola erantzuten du nik diodanean Platonek bere filosofo-erregeei hiriaren onerako gezurrak eta engainuak erabiltzeko obligazioa eta pribilegioa eman ziela, arrazaren hazkuntzari zegokionean batez ere, eta arrazismoaren sortzaileetako bat izan zela?

(5) Zer esaten du 7. orrialdean *Platonen lilura* atalaren lema gisa erabiltzen dudana *Legeetatik* hartutako aipuari buruz (203. orrialdean Oharren hasieran esan bezala, «6. kapituluko 33. eta 34. oharretan xeheago aztertua»)?

Askotan esaten diet nire ikasleei Platoni buruz esaten dudana interpretazio bat baizik ez dela —ezin bestela izan—, eta ez nintzatekeela batere harrituko Platonek esango balit (inoiz haren itzala topatuko banu), eta nire pozerako finkatuko balu, itxuragabetze bat izan dela nirea; baina beti gehitzen diet lanak izango lituzkeela esan zituen zenbait gauza argitzeko.

Lortu ote du Levinson irakasleak, haren izenean, hori egitea, goian aipatutako bost puntu horietako edozeini dagokionez?

Ez dut uste lortu duenik.

(1') Lehenengo puntuari dagokionez, Atenastar Arrotzak *Legeetako* X. liburuan (907d-tik hasi eta 909d-raino, nolabait esateko) egiten duen azken mintzaldiaren testua arretaz irakurtzeko eskatuko nioke zalantza duen edonori. Han aztertzen den legeria Sokratesi salatu zioten krimenari buruzkoa da. Nire iritzian, Sokratesek ihes egiteko aukera izan balu ere (kritikari askoren iritzian, *Sokratesen defentsak* ematen dituen frogak kontuan hartuta, heriotzari ihes egin ahal izango ziokeen, erbesteratzea onartzeko borondaterik erakutsi

izan balu), Platonen *Legeetan* ez dago horrelako xedapenik. Mintzaldi luze honen pasarte baten aipamena ekarriko dut, Buryren itzulpenetik hartua (Levinsonen iritzian onargarria baita). «Gaizkileen» sailkapena egin ondoren («erlijio gabetasunaren» errudunak, edo «ateismoaren gaixotasuna dutenak», alegia: itzulpena Buryrena da; ikus 908c), «jainkoak existitzen direnik sinesten ez duten arren, beren izaeraz aiurri zuzena dutenak (...) eta (...) bidegabekeriak egitera bultzatu ezin daitezkeenak» aztertzen ditu lehendabizi Atenastar Arrotzak. (908b-c; Sokratesen erretratua ematen du —oharkabea, inondik ere—, salbu eta ez dirudiela Sokrates atea izan zenik, erlijio gabetzat eta ortodoxiaz kanpokotzat salatu bazuten ere). Hona zer dioen Platonek horietaz:

«(...) jarrera eta izaera txarrik ez duten gaizkile horiek (...) zentza-etxean jarriko ditu epaileak, legearen arabera, bost urterako gutxienez; denbora horretan gaueko biltzarrean parte hartzen dutenek baizik ez dute haiekin harremanik izango, eta kargu hartuz lagunduko diete ('hartuko dute haien arreta' itzuli beharko nuke) beren arima zaintzen (...)). Hala bada, erlijio gabeen arteko «zintzoek» gutxienez bost urteko bakarraldia jasoko dute, Gaueko Kontseiluko kideek beren arima gaixoentzat eskaintzen dieten «arreta» beste kontsolamendurik gabe. «(...) eta beren espetxealdia bukatu denean, horietakoren bat erreformatu baldin bada, erreformatu direnekin geratuko da bizitzen, baina, bestela, erreformatzen ez bada, eta lehengo salaketa bera badu, heriotzaz zigortuko da».

Ez dut ezer gehitzekorik.

(2') Bigarren puntua da, beharbada, garrantzitsuena Levinson irakaslearen ikuspegitik begiratuta: nik «Belaunaldi Handia» deitu dudan hori osatzen dutenen artean humanitaristak —Platon baino hobeak— bazirela diodanean oker nagoela da haren aldarrikapen nagusietako bat.

Levinsonek dioenez, alor honetan Sokrates Platonen oso desberdina dela esanez egiten dudan erretratu hori nahiko alegiazkoa omen da.

Nik, ordea, oso oin-ohar luze bat (10. kapituluko 56. oharra), ia-ia saiakera bat dena, eskaini diot arazo horri, *Sokratesen arazoari*; eta ez dut ikusten gai horri buruz dudan iritzia aldatzeko inolako arrazoirik. Baina esan nahi nuke Richard Robinsonen mailako aditu batengandik jaso dudala *Sokratesen arazoari* buruzko nire hipotesi historiko

honetarako bermea; berme hori, hala ere, are esanguratsuagoa da, kontuan harturik Robinsonek oso gogor kritikatzan nauela (arrazoiz, beharbada) Platonen kritikan erabiltzen dudana tonuagatik. Ezin esango da hark argitaratutako nire liburuaren aipamenean (*Philosophical Review*, 60, 1951) nire aldeko gehiegizko joera erakusten duenik; eta Levinson irakaslea ere harekin ados agertzen da (20. or.) nik Platon «salatzeko dudana amorruez» hitz egiten duelako. Baina Levinson irakasleak (20. orrialdeko oineko ohar batean) Richard Robinsonek «*Gizarte irekiaren* aipamen luzean goraipamena eta salaketa nahasten dituela» esaten badu ere, eta (beste oineko ohar batean, 61. orrialdean) arrazoi handiz Robinson aditu handitzat aitortzen badu ere Platonek «bere hasiera sokratikoetatik bere bizitzaren erditsura arte bere logika garatuz joan zen aldiari» dagozkionetan, Levinson irakasleak inoiz ere ez die esaten bere irakurleei Robinson bat datorrela nirekin Platoni egiten dizkiodan salaketa nagusietan ez ezik, baita, eta bereziki, *Sokratesen arazoa* deituari ematen diodan irtenbide-hipotesian ere. (Eta, bide batez, Robinson ados dago orobat hemen (5) puntuan jarri dudana aipua ongi dagoela ere; ikus aurrerago).

Robinsonek, esaten zaigun bezala, «goraipamena eta salaketa nahasten dituzenez», baliteke haren irakurle batzuek (ni «salatzeko amorrua izateko» arrazoiren bat aurkitzeko irrikaz) ez hartzea kontuan haren aipamenaren ondoko pasarte biribil honetako azkeneko esaldi harriarri samarrean agertzen den goraipamena (494. or.):

«Popper doktoreak dio Platonek desitxuratu egin zituela Sokratesen irakaspenak (...). Popper doktorearen iritzian Platonek oso eragin kaltegarria du politikan; Sokratesek, berriz, ona. Sokrates gazteekin askatasunez hitz egiteko eskubidearengatik hil zen; *Errepublikan*, berriz, gazteenganako laineza eta mesfidantzazko jarrera harrarazten dio Platonek. Sokrates egiaarengatik eta hitz egiteko askatasunagatik hil zen; *Errepublikan*, berriz, gerruzaren alde agertzen da ‘Sokrates’. Sokrates intelektualki apala zen; *Errepublikan*, berriz, dogmatikoa da. Sokrates indibidualista zen; *Errepublikan*, berriz, kolektibista erradikala da. Eta hala segidan.

«Zertan oinarritzen ditu Popper doktoreak Sokrates egiazkoaren iritziak? Platonengandik beragandik ateratzen du oinarria, lehenengo elkarriketetatik, *Sokratesen defentsatik* batez ere. Horrela, bada, Popper doktoreak Platon deabruarekin kontrastatzen duen argizko



aingerua, deabruaren kontaktaren bidez baizik ez dugu ezagutzen! Zentzugabea ote da?

Ez da zentzugabea, nire ustez, guztiz zuzena baizik».

Pasarte honek argi uzten du badela aditu bat behintzat, Levinson irakasleak Platoni dagokionez autoritatetzat aitortzen duena, *Sokratesen arazoari* buruz nik dudan irizpidea zentzugabetzat ez daukana.

Baina *Sokratesen arazoari* dagokionez proposatzen dudan irtenbide hipotetikoa oker balego ere, beste froga pila bat dago garai horretan joera humanitarioak bazirela erakusten duena.

Platonen *Protagorasen*, 337e pasartean aurkitzen den Hippiasen mintzaldiari dagokionez (ikus lehenago, 70. orrialdean; badirudi, behingoz bada ere, Levinson irakasleak ez duela ezer nire itzulpenaren kontra; ikus haren 144. or.), honela dio Levinson irakasleak (147. or.): «Hasteko, aitortu beharra dugu Hippiasen iritzi ongi ezagutu bat islatzen duela Platonek hemen». Honaino ados gaude Levinson irakaslea eta ni. Baina ez gatoz bat inondik ere Hippiasen mintzaldiaren garrantziaz. Honi dagokionez, liburu honetako testuan adierazi nuena baino iritzi sendoagoak ditut, gainera, orain. (Bide batez, ez dut uste inoiz esan dudarik Hippias esklabotzaren kontra zegoela erakusten duen frogarik badenik; hari buruz esan nuen «haren pentsaerak bazuela loturarik Atenasen esklabotasunaren kontra zegoen mugimenduarekin»; horrela, bada, alfer-alferrik dago Hippias «esklabotzaren kontra zeudenen artean sartzeko» arrazoirik ez dudala frogatzeko Levinson irakasleak egiten duen arrazoiketa korapilatsua).

Orain, izan ere, Argien Mendeko eta Frantses Iraultzako ideiak piztu zituen fede humanitarioaren manifestu baten moduan –lehenengoa, beharbada– ikusten dut Hippiasen mintzaldia: gizon guztiak anaiak direla, eta gizonak sortutako lege eta ohitura konbentzionalek banatzen dituztela gizonak, eta ekidin daitekeen zorigaizto askoren iturria direla; eta, hala, ez dela ezinezkoa gauzak hobeto egitea, legeak aldatuz, legeria erreformatuz. Ideia horiek izan ziren Kanten inspirazio-iturria ere. Eta Schillerrek gizadia gogorki (*‘streng’*) –Beethovenek *‘lotsagabeki’* esaten du (*‘frech’*)– banatzen duen «moda» deitzen du lege konbentzionala.

Esklabotzari dagokionez, nire baieztapen nagusia zera da: *Errepublikan* badirela frogak Atenasen esklabotzaren kontrako

gisa deskribatu beharko liratekeen jarrerak bazirela esateko. Hala, *Errepublikako* «Sokratesek» honela dio (563b), Atenasko demokraziaren satira egiten duen mintzaldi batean (4. kapituluari, 43E or. = 44A orrialdean aipatu dut; hemen, ordea, Shoreyren itzulpena darabilt): «Eta (...) erositako esklaboak, gizonezko zein emakumezkoak, haiek erosteko ordaindu zuten jabeak bezain aske direnean jotzen da halako hiri batean herriaren askatasunaren gorena».

Shoreyk badu pasarte honekin doazen erreferentzia gurutzatu sail bat (ikus oin-oharra), baina pasarte hori nahiko adierazgarria da besterik gabe ere. Levinsonek honela dio pasarte honi buruz beste leku batean (176. or.): «Gehitu dezagun ongi aipatutako pasarte hau Platonen bekatu sozialen zerrenda laburraren osagarri», eta hurrengo orrialdean berriro aipatzen du «Platonen *hauteur*-aren beste adibide bat» dela esaten duenean. Baina horrek ez dio erantzuten nik diodanari: pasarte horrek, *Errepublikatik* hartuta nire testuan aipatzen dudana beste pasarte batekin batera (43E or. = 44A or.), esklabotzaren kontrako mugimendu baten froga ematen duela. Bigarren pasarte hori (Platonen testuan lehendabizikoaren hedapen baten ondoren datorrena, hemen aurreko paragrafoaren bukaera aipatua), honela dator Shoreyren itzulpenean (*Errepublika* 563d; aurreko pasarte *Errepublika* 563b zen): «Eta badakizue gauza horiek guztiek, batera hartuta, (...) hiritarren arimak hain sentiberak egiten dituztela, non sumindu egiten baitira joputzaren iradokizunik arinenarekin ere (nik ‘esklabotasun’ itzuli nuen), eta ezin dutela onez eraman?».

Nola moldatzen da Levinson irakaslea froga honen aurrean? Lehenik eta behin, bi pasarteak bereiziz: lehenengoa 176. orrialdera arte ez du aztertzen, nik aipatzen dudana esklabotzaren kontrako mugimenduaren froga xehe-xehe egin (156. or.) eta askoz ere geroago arte, alegia. Bigarrena 153. orrialdean baztertzen du, nire itzulpen oker barregarri bat balitz bezala: honela dio: «Oker handi bat besterik ez da dena; Platonek *douleia* hitza (esklabotza edo joputza) erabili bazuen ere, zentzu figuratiboan baizik ez du aipatzen [letra etzana nirea da] esklabotza, ohiko zentzuan hartuta».

Horrek zentzuzkoa dela eman lezake, pasarte hori aurreko pasartetik bereizten baldin bada (Levinson irakasleak hogeitaka orrialde aurrerago baizik ez baitu aipatzen, Platonen *hauteur* delakoa azaltzen duenean); baina bere testuingurura bihurtuz gero –Platonek esklaboan

(eta are abereen) ohitura lizunen kontra adierazten duen kexuarekin loturik-, ez dago inolako zalantzarik, Levinson irakasleak pasarte horri ematen dion esanahiaz gainera, baduela horrek beste esanahi bat ere, «douleia» literalki hartzen duena, eta esan nahi duena hiritar demokratiko askeek ez dutela onez eramaten joputzaren iradokizunik ñimiñoena ere (ezta legeenganakoa ere, Platonek jarraitzen duen bezala), baizik eta hain errukitsuak bilakatu direla non ezin baitute onez eraman «joputzaren iradokizunik arinena ere», «erositako eskaboen, gizonezko zein emakumezkoen» esklabotza, adibidez.

Levinson irakasleak (153. or., Platonen bigarren pasartea aztertutik ondoren), galdetzen du: «zer geratzen da, beraz, (...) frogatzea hauek ikusita, Popperrek dioenetik (...)» 'Ezer ez' da erantzun garbiena, hitzak beren zentzu literalean hartzen badira behintzat». Haren arazoa, ordea, «douleia», argi eta garbi esklabotzaz ari den testuinguru batean, zentzu literalean hartu ordez «zentzu figuratiboan baizik ez» hartzea da, lerro batzuk lehenago berak esan bezala<sup>5</sup>.

---

5 1965ean gehitua. «*Douleia*» hitzak pasarte honetan (*Errepublika* 563d) bere esanahi literala duela (Levinson irakasleak arrazoiz ematen dion zentzu figuratuaz gainera) Levinson irakasleak Platonen testuan aditutzat daukan Shorey platoniko handi eta demokraziaren arerio agerikoak berak berresten du. (Askotan egoten naiz ados Shorey Platonetz ematen duen interpretazioarekin, hura gutxitan baizik ahalegintzen ez delako Platonen testua humanizatzen eta liberal bihurtzen). Shorey bere *Errepublikaren* itzulpenean, 563d, «joputza» hitzari (*douleia*) jartzen dion oin-oharrean, hain zuzen ere, bi pasarte paralelo aipatzen ditu: *Gorgias* 491e, eta *Legeak* 890a. Lehenengo pasartea honela agertzen da W. R. M. Lamb-en itzulpenean (Loeb argitalpena): «Nola izan daiteke, izan ere, zoriontsua gizon bat, beste inoren esklabo baldin bada?». Hemen «esklabo izan» adierazpenak, *Errepublikako* pasartean gertatzen den bezalaxe, ez du «beste baten mende jarri» esanahi figuratua soilik, baizik eta baita zentzu literala ere; bi zentzuen nahastea da, hain zuzen ere, kontua. *Legeak* 890a pasartea (Belaunaldi Handiko sofista batzuen kontrako eraso landu bat) honela agertzen da Buryren itzulpenean (Loeb argitalpena): «irakasle horiek [gazteak galbideratzen dituztenak]... «naturaren arabera» bizitzera erakartzen dituzte, zeina gainerakoen ganean nagusi izatea baita, errealitatean [*aletheia*], besteen esklabo izan ordez, legearen konbentzioaren agintzen duen bezala. Platonek oso argi aipatzen ditu hemen, besteren artean, gizonak «naturaz» edo «egiaz» ez baina «legezko konbentzioz» (legezko fikzioz) baizik esklabo ezin izan daitezkeela erakusten zuten sofistak (70E or. = 70A or. eta 5. kapituluko 13. oharra). Hala, Shorey lotura bat ezartzen du, zeharbidezkoa bada ere, bere erreferentzia horren bidez, *Errepublikako* garrantzi handiko pasarte horren eta *esklabotzaren teoriaren* («esklabotza» zentzu literalean) eztabaida klasikoaren artean.

Hona zer dioen «*douleia*» literalki itzuliz egin nuen «oker» barregarriaz: «Irakurketa oker horrek Sherwood Anderson-en *Barefoot in Athens* antzerki-lanean eman du fruitua; antzerkigile sinesberak, Popperri jarraituz (Levinson irakasleak 24. orrialdean esaten du ‘Andersonek Platonez ematen duen bertsioak Popperren irakurketa estu eta esaneko bat’ erakusten duela, baina ez du inolako frogarik ematen salakuntza bitxi hori bermatzeko), bere irakurleei eskaintzen die iradokizun hori, eta biribilki aldarrikatzen du (...) Platonek berak esana balitz bezala, atenastarrak ‘esklaboak askatzearen aldekoak zirela’ (...)».

Maxwell (ez Sherwood) Andersonen baieztapen hori baliteke exajerazioa izatea. Baina non esan dut nik horrelakorik? Eta zer balio du kausa batek, hura defenditzeko, aldeztu duenak arerioaren iritziak exajeratu behar baditu, edo haren izena irakurle «esaneakoren» baten (ustezko) erruaz belztu behar baldin badu? (Ikus liburuki honen gai-aurkibidea ere, «Esklabotza» sarrera).

(3’) Platonek bere gobernariak «estatuaren onerako» bortxa errukirik gabe eta legerik erabiltzera akuilatzen zituelako baieztapena, Levinson irakasleak kontra egiten badio ere, inon ez du egiaz ukatzen, *Eranskin* honetan A atalaren bukaera aldera aipatutako *Politikariako* «hil-eta-erbesteratzearen» pasarteaz egiten duen azterketatik ondorioztatzen den bezala. *Errepublikako* beste pasarte-sail bat – koadro-garbiketaren pasarteak –, Shoreyk eta nik uste dugun bezala, berdinak direla da ukatzen duen guztia. Hortik aparte, gure jokaera moderno bortitz batzuen bitartez saiatzen da kontsolatzen eta sostengu morala ateratzen; kontsolamendu hori, ordea, murriztagoa izango da *Politikariako* pasarte hori nik aipatzen dudana baina Levinson irakasleak, hasieran baztertu eta gero, garrantzirik ez duela-eta, aintzat hartzen ez duen pasarte horren hasierarekin batera berriro irakurtzen badu.

(4’) Platonen arrazakeriari, eta gobernariei estatuaren onerako gezurrak esan eta engainatzeko ematen dien aginduari dagokienez, Levinson irakaslearekin eztabaidan hasi baino lehen, Kanten esaera gogoratu nahi nieke irakurleei (ikus 139E or. = 137A or.), «*politikarrik onena egiazkotasuna dela*» eztabaidagarria bada ere, «*egiazkotasuna politika baino hobea dela*» ezin eztabaidatuzkoa dela, alegia.

Levinson irakasleak zuzentasun handiz idazten du (434. or., nire 138E = 136A orrialdeari buruz eta, batez ere, 150E = 148A or.):

«Lehenik eta behin, onartu beharra dugu zenbait zirkunstantzietan gezurrez baliatzea gobernu-helburuetarako *aldezten dela* [letra etzana nirea da] *Errepublikan* (...)». Horixe da, hain zuzen, nire puntu nagusia. Puntu hori minimizatzeko edo horren garrantzia txikitzeko inolako saiok –edo nire ustezko exajerazioen kontrako kontraerasok– ez luke ilundu behar aitortzen hori.

Levinson irakasleak onartzen du, orobat, leku berean, «ez dagoela dudarik hitz egiteko antze bairagarria erabili beharra dagoela, laguntzaileei beren ezkontzak zoriak erabaki dituela esaten zaienean –izatez, agintariei eugenesiako arrazoiengatik antolatu dituztelarik–, ‘errua zoriari bota diezaioten, eta ez agintariei’».

Hauxe zen nire bigarren puntu nagusia.

Levinson irakasleak jarraitzen du (434. or.; letra etzana nirea da): «Kasu hau dugu Platonek gezur biribil bat onartzen duen bakarra<sup>6</sup>, asmo oneko arrazoiz esateko, noski (eta horretarako baizik ez du onartzen Platonek halakorik esatea), baina gezurra, eta ez besterik. Guri ere, Popperri bezala, ez zaigu gustatzen politika hori. Gezur hori, beraz, eta Platonen *baimen orokor samarrak justifikatuko lituzkeen gainerakoak* dira Popperrek Platonek bere hirian ‘gezurrezko propaganda’ erabiltzea proposatzen duela salatzeke duen oinarri guztia».

Ez al da aski? Eman dezagun gainerako puntuetan oker nagoela (nik ukatu egiten dut, jakina); ez al da, hala ere, barkagarri nire susmoa, Platonek ez lukeela izango eskrupulurik bere «gezurrak erabiltzeko» «baimen orokor samar horretaz» gehixeago baliatzeko, –Levinson irakasleak egiten duen bezala, «gezurrez baliatzea» «*aldezten*» duela kontuan harturik batez ere–?

Gezurrak esatea «eugenesiarekin» loturik erabiltzen da, gainera, hemen, edo, zehazkiago esateko, *araza nagusia* –zaintzaileen arraza– *haztearekin* lotuta.

---

6 Ez da, inondik ere, kasu bakarra, liburu honetako 8. kapituluan ikus daitekeen. 2. oharri dagokion testuan aipatzen den pasartea, esate baterako (*Errepublika*, 389b), Levinson irakasleak gogoan duen pasartearen (*Errepublika*, 460a) beste adibide bat da. Badira beste pasarte batzuk ere. Ikus *Errepublika* 415d, eta batez ere *Timeo*, 18e, non argi ageri baita gezurra esateko agindua, eta han egiten duen *Errepublikaren* laburpen guztiz laburrean sartzeko bezain garrantzitsua iruditzen zaiola Platoni. (Ikus *Legeak* ere, 663d-tik 664b-raino).

Platoni egiten diodan arrazakeriazko salaketatik defendatzeko, beren izenak liburu honetatik kanpo edukitzen saiatu naizen arrazista totalitario moderno «ezagun» batzuekin alderatuz, hura leku onean uzten saiatzen da Levinson irakaslea. (Eta nik ere berdin egingo dut). Levinsonnek horiei buruz dio (541. or.; letra etzana nirea da), beren «*hazkuntza programa*» «*nagusien arrazaren xahutasuna mantentzeko* zela batez ere, Platonek asmo berbera ez zuela frogatzea erraza ez den helburu baterako, hain zuzen».

Ez al zuen helburu hori? *Errepublikako* eugenesiari buruzko eztabaida nagusi horietatik (460c) hartu nuen aipua gaizki itzulita zegoen, ausaz? Honela idatzi nuen (51E or. = 52A or.); letra etzana orain jartzen dut):

«*‘Zaintzaileen arrazak garbi iraun behar du’* dio Platonek (haur-hilketaren alde), harrezkero hainbeste aldiz errepikatu den arrazakeriazko argudioa, animalien hazkuntzan gizakiena baino ere kontu handiagoz egiten delakoa, erabiltzean».

Nire itzulpena gaizki dago? Ala, Platonez geroztik, arrazisten eta arraza nagusiaren hazleen argudio nagusia hori izan delako baieztapena dago gaizki? Ala ez dira zaintzaileak Platonen hiri perfektuko nagusiak?

Nire itzulpenari dagokionez, Shoreyrena desberdin samarra da; haren itzulpenetik hartuta ekarriko dut aurreko esaldia ere (haur-hilketari dagokiona) (letra etzanak nireak dira): «(...) behe-mailakoen ondorengoez, eta bestelakoen ondorengoak izanda ere akastun jaio direnez, sekretuan libratuko dira [gubernariak] haietaz, zer gertatu zaien inork jakingo ez duen moduan. ‘Horixe da –dio– *zaintzaileen endaren xahutasuna gordetzeko baldintza*’».

Ikusten den bezala, Shoreyren azkeneko esaldia nirea baino ahulxeagoa da. Baina hutsaren hurrengoa da aldea, eta ez du ezertan aldatzen nire tesia. Eta nik nire itzulpenari eusten diot, hala ere. «Nolanahi ere, zaintzaileen arraza xahu eduki behar da» ala «nolanahi ere [honetan ados gaude] zaintzaileen arrazaren xahutasuna gorde behar da» itzuli, Shoreyren hitzak erabiliz, nire liburuaren gorputzean jarri dudana (51E or. = 52A or.) eta hemen errepikatu dudana itzulpenaren esanahi bera adierazten da.

Ez dut ikusten, beraz, zertan dagoen aldea Levinson irakasleak dioen totalitarioen «hazkuntza-programa (...) nabarmen» horren

formulazioaren eta Platonek egiten duen bere hazkuntza-asmoen formulazioaren artean. Desberdintasun txikiren bat baldin badago ere, mamiari dagokionez inolako garrantzirik ez du.

Platonek bere arrazen nahasketarik (beheragoko maila bateko arraza bateko kideren bat mailaz jasotzearen ondorioa izango litzatekeena) inoiz onartzen ote zuen –oso salbuespen bidez–, baliteke iritzi desberdinak izatea. Nik diodana egia dela uste dut oraindik ere. Baina ez dut ikusten zer aldatuko lukeen salbuespenak baimentzeak. (Levinson irakasleak aipatzen dituen totalitario moderno horiek ere uzten dute salbuespenak egiten).

(5') Kritika asko eta gogorrak egin zaizkit, *Platonen lilura* atalaren bi lemetako bat izateko aukeratu nuen *Legeetako* pasarte bat aipatzeagatik –edo gaizki aipatzeagatik, hobeto esanda– (bestea, harekin kontrastatzen duena, Periklesen hileta-hitzalditik hartua da). Lema horiek Estatu Batuetako nire argitaratzaileek hango argitalpenaren gainazalean inprimatu zituzten; Ingalaterrako argitalpenek ez dute halako iragarkirik. Liburuen gainazaletan ohi den bezala, argitaratzaileek ez zidaten galdetu horri buruz. (Baina ez dut ezer Estatu Batuetako nire argitaratzaileen aukeraren kontra: zergatik ez zituzten inprimatu behar nire lemak –edo nik liburuan idatzitako beste edozer gauza– liburuaren gainazalean?).

Pasarte horren nire itzulpena eta nire interpretazioa zuzenak direla Richard Robinsonek adierazi zuen, gorago aipatu dudan bezala; beste batzuk, berriz, pasarte horiek zein ziren, nire irakurleek testua egiaztatu ezin izan zezaten, nahita ezkutatu ez ote nuen galdetzeraino iritsi zitzaizkidan! Eta hori beste autore gehienak baino gehiago arduratu naizelarik, nik uste, nire irakurleek nik aipatutako pasarte guzti-guztiak egiaztatzeko aukera izan zezaten. Hala, nire oharren hasieran nire lemen erreferentzia ematen dut, nahiz eta gutxitan jarri ohi den norbere lemen erreferentziarik.

Pasarte hori erabiltzeagatik egin didaten salaketa nagusia pasarte hori militar-kontuei buruzkoa dela ez esan izana, edo behar adina ez azpimarratu izana da. Honetan Levinson irakaslearen beraren lekukotasuna dut nire alde, honela idatzi baitu (531. or, oin-oharra; letra etzana, nirea):

«Popperrek, pasarte hau bere testuan aipatzen duenean, 102. or [= 103E or.] *egoki azpimarratzen du* gai militarrei buruzkoa dela».

Beraz, salaketa hori erantzunda geratzen da. Nolanahi ere, Levinson irakasleak honela jarraitzen du: «(...) baina Popperrek aldi berean adierazten du, Platonek dioenez, printzipio bera onartu behar dela bakean zein gerran, eta bake-garaiko bizitzaren alor guztietan aplikatu behar dela, gainera, eta ez trebakuntza militarreko programan bakarrik. Ondoren, pasartearen aipua dakar, haren erreferentzia militarra iluntzera jotzen duten itzulpen okerrekin (...)» eta hala segidan.

Beraz, lehenengo salakuntza zera da: «aldi berean adierazten dudala» Platonek dioela printzipio horiek bakean zein gerran onartu beharrekoak direla. Eta, bai, horixe esan nuen, Platon aipatuz: *Platonek esaten du hori*. Kendu egin behar nuen? Platonek esaten du, Levinson irakasleak ontzat ematen duen Buryren itzulpenean (nik, hala ere, nahiago dut nirea: irakurleei galdetzen diet ea baden inolako esanahidesberdintasunik bien artean, argitasunarena ez bada; ikus 103E or. = 102A or.): «(...) inork ez du ohitu behar, ez lanean ez jolasean, bakarrik edo bere kabuz jokatzeko pentsatzera, baizik eta, bai gerran bai bakean, begiak bere buruzagiarengan finko dituela *bizi behar du beti* (...)» (*Legeak*, Loeb Library, II. lib., 477. or.; letra etzana, nirea).

Eta aurrerago (479. or.):

«Besteei agintzeko, eta besteengandik aginduak hartzeko, eginkizun hori, haurtzarotik bertatik praktikatu behar da *bakean* (...)».

Ikuspen okerrari dagokionez, esan beharra dut ia ez dagoela alderik nire itzulpenaren eta Buryrenaren artean, salbu eta nik zatitu egin ditudala Platonen bi esaldiak, oso luzeak baitziren, eta dauden daudenean ez baitira batere erraz jarraitzen. Levinson irakasleak dio (531. or.) «maiz eta bidegabeki erabili dudala» pasarte hori, eta honela jarraitzen du: «Aukeratutako zati horretaz liburuaren gainazalean [argitaldариaren propaganda; ikus gorago] eta bere liburuaren I. Atalaren izenburuko orrian egiten duen kazetari-estiloko erabilera okerra, xehe-xehe aztertuko da nire oharrean, non osorik aipatuko baitugu, gainera, Platonen pasarte».

Ohar horretan nire «kazetari-estiloko erabilera okerraz» egiten duen azterketa xehea, onartzen ez ditudan ustezko «zuzenketa» batzuk gorabehera, lehengo salaketa bera da batez ere: pasarte hori liburuaren gainazalean eta garrantzi handiko beste leku batzuetan jarri izana. Honela baitio Levinson irakasleak (532. or.; letra etzana nirea da):



«Bidegabekeriato hau, ordea, erabat gainditzten du Popperrek pasarte horrekin beste leku batzuetan egin duenak. Bere liburua I. Atalaren izenburu-orrialdean, eta baita gainazalean ere» [zein da zeinekiko bidegabe?] «hartatik kontu handiz hartutako zati bat *jartzen du*, eta haren ondoan, haren antitesi gisa, Periklesen hileta-hitzalditik hartutako esaldi bat jartzen du (...). *Ideal politiko bat eta arau militar baten proposamenak parez pare jartzea da hori*; Popperrek ez dio, gainera, zati aukeratu horren erreferentzia militarraz ezer esaten irakurleari, baizik eta, itzulpen oker bera erabiliz, hori erakutsiko luketen zati guztiak ezabatu ditu pasarte horretatik».

Nire erantzuna oso sinplea da: (a) itzulpen-akatsak ez dira existitzen; (b) nahiko luze ahalegindu naiz frogatzen pasarte horrek, erreferentzia militarra baldin badu ere, Periklesen pasarteak bezalaxe, bestalde (zeinak ere badituen zenbait erreferentzia militar, gutxiago baditu ere), *ideal politiko bat* formulatzen duela: Platonen ideal politikoa, hain zuzen.

Ez dut baliozko arrazoi bat bera ere ikusi, pasarte horrek – *Legeetako* beste hainbat pasartek bezalaxe– Platonen ideal politikoa formulatzen duela diodanean, oker nagoela uste izateko. Baina nire uste hori egia den ala ez, arrazoi sendoak eman ditut, zalantzarik gabe, nire aldetik (eta Levinson irakasleak ez die indarra kendu). Eta hala egin dudanez, eta Levinson irakasleak zalantzan jartzen ez duenez hala egin dudala uste dudarik, ez da ez «bidegabekeriato» bat ez bidegabekeria handi ere, nire aldetik, pasarte hori nik uste dudanez bezala aurkeztea: Platonek bere ideal politikoaz, bere estatu ideal totalitario eta militaristaz, ematen duen definizio gisa.

Nire itzulpen-akatsai dagokienez, Levinson irakasleak bere testuan (oin-oharrak alde batera utzita) aztertzeko bezain garrantzitsutzat daukan bakarrera mugatuko naiz hemen. Honela dio, 533. orrialdean:

«Beste eragozpen bat Popperrek ‘buruzagi’ hitza erabiltzen duen moduari dagokio. Platonek ‘*arkhon*’ erabiltzen du, hitz bera estatuko funtzionarioentzat edo agintari militarrentzat; azken zentzu hau, edo lehiaketa atletikoetako zuzendariarena, du gogoan, zalantzarik gabe, une honetan».

Bistan dago ez dagokidala niri erantzutea. («Zuzendari» itzuli beharko nukeen, beharbada?). Grekerazko hiztegi batean begiratzeari

aski da ikusteko «*arkonte*» hitzak, oinarritzko zentzuan hartuta, ingelesezko «*leader*» duela itzulpen zehatzena (latinez ‘*dux*’ edo italieraz ‘*il duce*’). Liddell and Scott-ek «*arkho*» aditzaren partizipio gisa deskribatzen dute, eta honen esanahi nagusia, aditu horiek diotenez, «lehenengoa izatea» da, bai «denboran» bai «leku edo egoeran». Bigarren zentzuan, esanahi hauek ematen dira lehenengo: «*gidatu, agindu, gobernatu, buruzagia edo agintaria izan*». Hala bada, *arkonte* hitzean «*agintaria, buruzagia, kapitaina* aurkitzen ditugu; eta, Atenasi dagokionez, *Atenasko epaile-buruak*, bederatz, guztira». Aski izan beharko luke «buruzagi» itzulpen okerra ez dela erakusteko, testuan ongi egokitzen bada bederen. Testuan ongi egokitzen dela Buryren itzulpenak berak erakusten du, hartan, gogoratzeko, honela baitator pasarte hori: «baizik eta, bai gerran bai bakean, begiak beti bere *buruzagiarengan* finko dituela eta *haren ereduari jarraituz* bizi behar du beti». «*Buruzagi*», hain zuzen ere, ezin hobeto egokitzen da testuan: egokitzen izugarri horrexek eragin du, hain zuzen, Levinson irakaslearen protesta. Platon buruzagi totalitarioen aldeze gisa ikusi ezin duenez, pasarte horrek gogora ekartzen dituen asoziazio izugarrien errua nire «itzulpen gaiztoei» (531. or.) bota behar zaiela sentitzen du, nonbait.

Nik diot, ordea, Platonen testua dela, eta Platonen pentsaera, egiaz izutzekoa dena. Neu ere txundituta nauka, Levinson irakaslea bezalaxe, «buruzagi» horrek, eta termino horrek berekin dakarrenak. Konnotazio horiek ez dira gutxietsi behar, ordea, Platonen estatu idealaren inplikazio negargarriak ulertu nahi baldin baditugu. Horiek ikusarazi nahi nituen nik, ahalik eta ongien.

Egia oso-oso da asko azpimarratu dudala nire komentarioetan Platonek inolako zalantzarik ez duela uzten, pasarte horretan espedizio militarrez ari bada ere, bere hiritar-soldaduen bizitza osoan aplikatzekoak direla printzipio horiek. Greziar hiritar oro soldadua zela, eta hala izan behar zuela, esatea ez da erantzuna; zeren horrek berdin balio baitu Periklesen eta haren hileta-hitzaldiaren garairako ere (guduan eroritako soldaduez baitzen), Platonentzat eta *Legeak* idatzi zuen garairako adina bai behintzat.

Horixe zen nire lemek ahalik eta garbien utzi nahi zuten puntua. Horretarako pasarte moldagaitz horretatik esaldi bat moztu beharra izan nuen, harekin batera gai nagusia ilundu baizik egingo ez zuten

gai militarren erreferentzia horietako batzuk kenduz (tartean jarritako puntutxoek adierazten duten bezala): alegia, pasarte hori orokorrean, *gerran eta bakean*, aplikatzekoa dela, eta platoniko askok, pasartearen bera luzea eta ilun formulatua delako, eta Platon idealizatzeko zuten irrikagatik, gaizki irakurri dutela eta ez dutela ulertu puntu hori. Horrela dago, beraz, auzia. Hala ere, testuinguru honetan, «objektibotasunaren eta zintzotasunaren bidetik Popper zenbat urrundu den agerian jartzeko», «Platonen testuetatik hartzen duen aipu guztiak banan-banan, xehetasun guztiaz, egiaztatzen behartzen duten» «taktikak» erabiltzen ditudala salatzen dit Levinson irakasleak (532. or.).

Horrelako salaketei eta arrazoibideei erantzutera beharturik, eta susmoaren txartela gainean dudala, neure burua defenditzen ahalegintzea beste biderik ez zait geratzen. Baina ongi dakit gizona ezin daitekeela bere auzian epaile izan. Horregatik ekarri nahi dut hona Richard Robinsonek (*The Philosophical Review*, 60, 491. orrialdean) Platonen pasarte honi eta nire itzulpenari buruz dioena. Ez da ahaztu behar «goraipamena eta salaketa, biak nahasten dituela» Robinsonek nire liburuaren aipamenean, eta Platonen testuen nire itzulpenak alde baterantz lerratuak izatea dela salaketaren parte bat. Honela dio, hala ere:

«Lerratuak badira ere, ez dira aintzat ez hartzekoak. Normalean kontuan hartzen ez diren Platonen pentsamenduaren garrantzi handiko zenbait ezaugarri egiazko nabarmentzen dituzte. Popperren erakusgarria, batez ere, nork bere kabuz ezer ez egiteari buruzko *Legeak* 942 pasarte lazgarria, ongi itzulita dago. (Azpimarra daiteke Platonen iritzian bere hiritarren bizitza militarrean aplikatzekoa bakarrik zela hori, eta egia da pasarte hori gudarosteko diziplinarako agindu batez hasten dela; baina bukaerarako argi dago Platonen bizitza osora zabaltzeko zela hori; ikus ‘gizon guztien bizitza osotik erauzi behar da anarkia’ [*Legeak*, 942d 1])».

Ez zait iruditzen ezer gehitu behar diodanik Robinsonen baieztatzenari.

Laburtuz, bada. Ezin dut, seguru asko, Levinson irakasleak nire kontra egin dituen salakuntzen partetxo bati erantzuten saiatu ere. Salakuntza horietako banaka batzuei erantzuten ahalegindu naiz, kontuan harturik nork norekin bidegabe jokatzeko duen baino garrantzi handiagoko arazoa dela ea Platoni buruz esanak gezurtatu diren ala ez.

Esanak gezurtatu direnik ez uste izateko arrazoiak ematen ahalegindu naiz. Baina berriro diot gizona ezin daitekeela bere auzian epaile izan. Nire irakurleei utzi behar diet hori erabakitzen.

Hala ere ez dut bukatu nahi azterketa luze hau berriro esan gabe harrigarria iruditzen zaidala Platonen lorpen intelektuala. Filosofoetan handiena izan zelako iritzia ez da aldatu niregan. Haren filosofia moral eta politikoa ere, lorpen intelektualtzat harturik, parerik gabea da, moralki higuingarria, eta are izutzekoa ere, iruditzen zaidan arren. Haren kosmologia fisikoari dagokionez, liburu honen lehenengo eta bigarren argitalpenen bitartean (edo, zehazkiago esateko, Ingalaterrako lehenengo argitalpenaren eta Estatu Batuetako lehenengo argitalpenaren artean) iritziz aldatu dut; eta *munduaren teoria geometrikoaren* sortzailea izan zela zergatik uste dudan arrazoiak ematen ahalegindu naiz. Harrotxoa izan beharko nuke haren ahalmen literarioak goستن hasteko. Nire kritikariek argi erakutsi dute, nire ustez, Platonen handitasunak berak are garrantzizkoago egiten duela haren filosofia moralaren eta politikoaren kontra borroka egitea, eta haren magiazko liluraren mende eror daitezkeenei ohartaraztea.

#### IV. (1965)

3. kapituluko 31. oharrean Platonen pentsamolde politikoaz dudak ikuspegiaren aurrekariak iruditzen zitzaizkidan hainbat lan aipatu nituen. Ohar hura idatziz geroztik, *Modern Dictatorship*, Diana Spearman-en 1939ko bakegileen eta diktadoreen kontrako kritika handia irakurri dut. Haren «The Theory of Autocracy» kapituluan, nik inoiz ezagutu dudak Platonen teoria politikoaren azterketarik sakonen eta zorrotzenetako bat, eta aldi berean, laburrenetako bat aurkitzen da.

# AURKIBIDEA

LEHENENGO ARGITALPENERAKO HITZAURREA .....	7
BIGARREN ARGITALPENERAKO SARRERA.....	9
ESKERRAK .....	13
SARRERA .....	15
I. LIBURUKIA: PLATONEN LILURA .....	21
JATORRIAREN ETA PATUAREN MITOA.....	23
1. Kapitulua: Historizismoa eta patuaren mitoa.....	23
2. Kapitulua: Heraklito .....	26
3. Kapitulua: Platonen formen edo ideien teoria .....	34
PLATONEN SOZIOLOGIA DESKRIPTIBOA .....	53
4. Kapitulua: Aldakuntza eta gelditasuna .....	53
5. Kapitulua: Natura eta Konbentzioa .....	77
PLATONEN PROGRAMA POLITIKOA .....	109
6. Kapitulua: Justizia totalitarioa .....	104
7. Kapitulua: Buruzagitzaren printzipioa .....	147
8. Kapitulua: Errege-filosofoa .....	167
9. Kapitulua: Estetizismoa, perfekzionismoa, utopismoa .....	188
PLATONEN ERASOAREN AURREKARIAK .....	201
10. Kapitulua: Gizarte irekia eta haren etsaiak .....	201
OHARRAK.....	237
ERANSKINAK.....	401

