

1. Helendarren Filosofia (I). Presokratikoak

Ander Iturriotz

Helendarren hasiera-hasierako filosofiarekin harremanetan jarri nahi duenak bi auziri egin behar die aurre hasi orduko. Batetik, auzi formal bat —eta, era berean, ideologikoa— askatu behar du irakurleak; izan ere, mendebaldeko tradizioan aurreiritzi handiz erabili da Ockham-en labana zorrotza: hau filosofia da, bestea ez da filosofia; filosofia hemen hasten da, lehenago ez zegoen filosofiarik, eta horrela.

Bestetik, hemen bezala, helendarren filosofiarentzat ohikoa baino soka luzeagoa onartzen denean, helendarren filosofiaren hastapenak garai zaharragoetan antzematen direnean, autoritate arkaikoen auzia sortzen da. Gaur egungo errutinak agintzen duenaren aurka, helendarren lehen testuak ezin baitzaizkio erraz egokitu urliari edo sandiari.

1. AUZI FORMALA, AUZI IDEOLOGIKOA

Helendarren filosofiaren hastapenei buruz erabakitzea erabaki horren abiaburuez gogoeta egitea da. *Zer da filosofia?* edo, *noiz hasten da* —ulertzen da, benetako— *filosofia?* galderei erantzuteak jarrera hartzea baitakar. *Filosofia Sokratesekin hasten da*, esan dezake batek, izan-beharraren lehen bilakuntzarekin, alegia. Edo, esan dezake, Sokratesen itzala zertxobait luzaturik, *filosofiak presokratikoekin egiten du sarrera historian*. Baina, lehen erantzuna ematen duenak filosofiaren definizio bat ematen du: *filosofiak hausnarketa etikoan du oinarria*, edo antzeko zerbait. Orobat, bigarren erantzunari eusten dionak: *filosofiak arrazoiaren bidezko egiaren aurkikuntzan ditu oinarriak*, edo antzeko zerbait. Are gehiago, definizio etiko-zentriko eta logozentriko horiek onartzen dituenak beste definizio batzuk uzten ditu bazterrean. Muga hertsia jartzen dizkio filosofiaren esparruari, *hemendik kanpora ez dago filosofiarik*, baieztatzen du. Homerori begiratu eta *hor mitoa besterik ez dago*, esango du, *mitoa eta literatura*. Sofistika aipatuko zaio eta, modu maltzurragoan *sofistak asmazioak salduz aberastu ziren alprojak izan ziren* erantzuteko ausardia hartuko du.

Baina gauzak zertxobait konplexuagoak izan ziren Helade zahar hartan ere. Hasten da bat presokratikoak irakurtzen —*Heraklito* esaten du, *Parmenides* esaten du, edo *Anaximandro*—, eta susmoa hartzen du haien razionalizazio-jardueran asko dagoela mitotik, arrazoia bera mitifikatzen dutelako, neurri batean. Antzematen du, orobat, arrazoiaren ahalmen agortezinarena ere zalantzan jarri zuela baten batek.

Sokratesen nagusigoak, bestalde, ezkutatu egiten du, batzuetan, bere garaian izugarriko garrantzia izan zuen eskola sofistikoa. Sokratesek sofistak arbuia izanak *arbuia-garri* bihurtzen ditu sofistak *per se*. Itzal gaizto hori argitzen saiatzen da bat, sasi guztien gainetik, eta gero eta interesgarriagoak egiten zaizkio, zeru horietan, Protagoras, Gorgias,

Trasimako edo Hippias pentsalarien proposamenak. Aintzat hartu beharrekoak, orobat, filosofia *filosofia huts* bihurtzen deneko garaia doitasunez ulertu nahi bada.

Azkenik, *a priori* mitoarekin eta literaturarekin harremanetan jarri diren autoreen gogoetak daude, Homerorenak, batez ere —zilegi bazaigu, oraingoz, deitura horren bidez *autore bat* izendatzea—. Jakina da K.a. VI-IV. mendeetako ilustrazioak —Xenofanesen pentsamoldeak, edo Sokrates eta Platonen proposamen etiko berriak— errefusatu egingo dituela garai zaharretako mundu-ikuskerak, baina horrek ez digu bidea ematen aurreko guztia mitotzat edo literaturatzat hartzeko —errealitate filosofiko osoa begietan hartu nahi badugu, behintzat—.

Auzi formala zirudiena *filosofikoagoa* da, beraz, gure kulturaren ikuspegi oso bat jartzen baitu zalantzan, gure kulturak iraganeko garaietan paradigma nagusitu batzuk lehenesteko duen joera aurreiritziz bete jartzen baitu kritikaren uztarpean.

Zaharretik berrira hasiko gara auzi horiek guztiak askatzen. Aitortu behar dugu, dena den, ausardia handia —handiegia, agian— hartzen dugula lan epistemiko hau garatzeko, heterodoxo xamarrek garelara, alegia. Gure *bestelako iritzi* horiekin guztiz sinetsi ezinik utziko dugun irakurle saiatuak, ordea, erraz aurkituko ditu irakurketa doiagoak han eta hemen.

2. AUTORITATE ARKAIKOEN BILA

Gure epistemologiaren oinarriak inoiz zalantzan jarri beharko ez balira bezala, oso ohituta gaude *nor da urlia?* galdera modu unibertsalean erabiltzen, salbuespenik gabe, denak garelako *urlia* edo *sandia*, hain zuzen. Ondorioz, garai zaharretara begira jartzen garenean ere, *nor izan zen urlia?* bezalako galderak egiteko joera dugu. Doitasun osokotzat hartzen dugu, orobat, *zer idatzi zuen urliak?* galdera. Baina metodologia horrek ez du balio helendarren lehendabiziko testuekin. Alde batetik, gorde diren testu arkaikoen autoritatea ez dagoelako guztiz zehazturik eta, bestetik, autore bakar baten atzean autore bat baino gehiago dagoelako edo, nahi bada, guk darabiltzagun Homero edo Hesiodo autoreak, esaterako, autore askoren bildumatzailleak izan zirelako, handik eta hemendik, honengandik eta harakoarengandik testuak jaso zituztenak, alegia. Testu batean eta bestean, autore batengan eta bestearengan gaiak, narrazio-prozedurak eta estiloa errepikatzea da horren adierazgarri nabarmenena.

Ekar ditzagun, adibidetzat, Gregory Nagy-k (1996) Homerori buruz egin dituen galderak: egon al zen Homerorik? Bat eta bera al dira *Iliada* eta *Odisea* idatzi zituena? Desberdinak al dira autoreak? Autore-multzo baten aurrean al gaude? Ba al dago *Iliada* bateraturik? Ba al dago *Odisea* bateraturik? Homerorekin sortzen den askotariko galdera horri *auzi homerikoa* esaten dio Nagy (the *Homeric Question*).

Egon ere, egon da Homeroren azpian autore bat, edo bi edo autore-multzo bat antzematen ahalegindu dena. Egon da, orobat, testu homerikoen azpian garai desberdinetako pasarte eta elementuak bereizten ahalegindu dena, hain zuzen, testu horien kokaleku historikoa modu modernoan zehazteko asmoz. Baina ikuspegi horiek, gure ustez, ez dute lortu nahi zuten *garbiketa*.

Eta autoritateen auzia ez da amaitzen Homerorekin. Zer idatzi zuen Hesiodok? Berea al da *Ezcutua* poema? Ez al du poema horrek antz handiagoa Homerorekin? Eztabaida eta ezadostasuna izugarri luzatzen dira testu epiko ugariri dagokienez, ez baitago jakiterik norenak eta noizkoak diren *Titanomakia*, *Edipodia*, *Tebaida*, *Kipriak*, *Etiopida*, *Troiako Zakua*, *Nostoi* edo itzulera-kantak, *Telegonia*, *Heraklea* eta gainerako obrak. Himno homerikoak deitzen diren kantuek, bestalde, ez dute zertan Homerorenak izan; batzuk ohiturazkoak dira —batzuek jatorri mizenikoa dute, nabarmen—, beste batzuk otoiitzak edo formulak eta abar. Lirika arkaikoaren baitan, orobat, konponezina da eztabaida. Izan al zen Teognis izeneko poetarik, edo bilduma arkaiko bat besterik ez da izen horrekin gorde dena? Zalantza berbera hedatzen da Bakilides, Pindaro, Alkman, Estesikoro, Ibiko, Simonides, Altzeo, Safo, Anakreonte, Karino, Tirteo, Simonides, Solon, Mimnermo, Fokilides, Demadoko eta gainerako autoreen testuen inguruan.

Gero, besteren batek beste sasoi batean sarturiko pasarteak ageri dira testu guztietan. Egokitzaileen, imitatzaileen eta berridazleen eskua ere ikusten da. Eta gero beste autore batzuen testu ezagunak errepikatu egiten dira batean eta bestean; esaterako, Teognisen testuan Homero, Hesiodo, Solon, Mimnermo, Tirteo, Pindaro eta Arkilokoren aipu ezagunak aurkitu dira.

Testuen eta autoreen nahas-mahasaren trataeraren auzia ez da konponduko ikuspegi metodologiko berria onartzen ez bada. Izan ere, autore eta testu desberdinetan estilo, formula eta elementu berdinak egoteak ahozketasunaren presentzia besterik ez dakar agerira. Zentzu horretan ezin interesgarriagoak dira ahozketasunaren hipotesia sendetsi duten Parry, Havelock, Nagy eta gainerako autoreen ekarpenak. Hipotesi horren arabera, eredu tradizionala epika da eta, neurri batean, lirika arkaikoaren eredu pribilegiatua. Autore eta bildumazale guztiek edango zuten ahozko kultura oso baten —kasu honetan, gerrarien gizarte baten— gertakari eta elementuetatik: heroi eta leinu aristokratikoen balentriak, gizarte-hierarkia, gizarte-arauak, ohiturak, lanbideak, jainkoen panteoi jakina. Kantuan hasi baino lehenago autore bakoitzak bazekien nola deskribatu bere heroiak, emazte ohoretsuak edo *aedoak*, entzuleek ere kantariengandik formula partekatu berberak espero zituzten hein berean. Autorea ez da *autore*, Homero ez da *Homero*, autorea *autoreen bilduma* da, *kantuen arotza* da autorea —bariazio aukera baten barruan—, kantuak tolestuko zituen bertsolaria da autorea. Beraz, geure burua Moderniaren aurreko ikuspuntuan kokatzen ikasi behar dugu testu arkaikoez ari garenean.

Helendarren lehen testuen izaera horrek, ahozketasunaren hipotesiak ongi azaltzen duenak, herri zaharren nortasun kolektiboa jartzen du agerian —eta, bidenabar, Herder-ek aspaldian proposatu zuena gogoratu beharra—. Herri zaharren izaera kolektiboa aintzat hartzen bada —pluralean, euskal kondaira eta ipuin harrigarrien altxorak erakusten duenez, hasieran paradigma nagusia izan baita ahozketasuna herri guztietan—, oso galdera garrantzizkoa sortzen da: autoreekin hasten al da helendarren filosofia? edo, ezin al da hitz egin autoreak izan baino lehenagoko herri-filosofiaz? edo, ez al du helendarren filosofiak berezko garapenik autore partikularren ekarpenen azpitik?

3. KULTURA HOMERIKOA (K.A. XIV-IV. MENDEAK): FILOSOFIA HOMERIKOA?

Baina testu arkaikoen izaeraz harago, horiei buruzko ikuspegia ere berritu behar delakoan gaude. Homerorekin hasiko gara —eta irakurleak badaki, honezkerok, zer izendatzen dugun

Homero esaten dugunean—, helendar kulturatik gordetzen den testu idatzi zaharrenetik, alegia —zentzu batean aberatsak izan arren, taulatxo mizenikoetan kopuruak eta administrazio-kontzeptuak besterik ez baitira jasotzen—. Lehendabiziko galderarekin hasiko gara, beraz: zergatik ez da agertzen Homero Filosofiaren Historian? Ez al zuen ekarpenik egin lekua izateko?

Lehen hurbilpen ortodoxoa eginez gero, nabarmena da, gure ustez, IV. mendera arteko kultura eta —zergatik ez?— filosofia klasikoari egin zizkion ekarpen handiengatik, besterik ez bada, Homerok lekua beharko lukeela izan Filosofiaren Historian. Bera izan baitzuten irakasle, idazle eta pentsalari klasikoek; bera izan zelako helendarren pedagogoa, Platonek berak Sokratesen hitzetan jartzen duenez:

Beraz, esan nuen, ene Glaukon, Homeroren goresleekin suertatzen zarenean, esango dizute poeta horrek hezi zuela Helade, eta egokia dela haren heziketabidea giza arazoak zuzentzen ikasteko eta egokia, orobat, haren poesiaren arabera taitutzea norberak bere bizitza (Platon, *Politeia*, X, VII, 606, d-e).

Lekukotasun ugari daude Sokratesen hitzetan eskaintzen zaigun uste orokor horri buruz: Xenofonterena (*Recuerdos de Sócrates*, IV, 2, 10), Herodotorena (*Historiak*, V, 67) edo Isokratesena (*Panatenaiako*, 33), esaterako. Zergatik ez da aintzat hartu gerora helen-darrek beraiek aitortu zutena? Sokrates bera Homeroren aurka sortzen da, baina onartuko zait ezin dela Sokrates ongi ulertu Homero ezagutu gabe. Gainera, Homeroren ekarpena ez da Sokratesek ukatuko duen silogismo hutsaren modukoa. Baditu Homerok oinarri filosofiko ezin aberatsagoak bere baitan.

Filosofia Politikoari dagokionez, Homerok inork baino argiago definitzen du boterea. Boterearen izaera elitista, ezer baino lehen:

Ezin izango gara hemen akeo guztiak errege. Ez da ona askoren buruzagitza; izan dadila bat eta bakarra buruzagi, bat eta bakarra errege, berari eskaini baitizkio Kronosen seme zuhurrak zetroa eta legeak, horien bidez Biltzarrean erabakiak har ditzan (Homero, *Iliade*, II, 203-6).

Boterea baita Akileo bezalako heroi homerikoak —*jardule politikoak*, esango dugu— daukan helburu bakarra: “Gizon horrek gainerakoen gaintetik egon nahi du, denak izan nahi ditu mendean, denen gaintetik eduki nahi du erregetza eta guztien agintaritzza” (Homero, *Iliade*, I, 287-9). Errealismo osoz deskribatzen digu Homerok nola jokutzen duen botere-klaseak edo aristokraziak politikan, nola erabiltzen duen limurtzea, nola abiarazten duen hain gaurkoa den ikuskizuneko zilegitasuna, nola antolatzen duen *aedoen* bidez propaganda-tresna eraginkorra. Hori guztia, gainera, guretzat paradoxikoa den testuinguru batean, aristokraten arteko botere-borroka eta zilegitasun-jolasa Biltzarrean eszenaratzen baitziren garai bortitz hartan. Homerok hain taxu handiz jartzen duen Tersitesen adibideak leku berezia merezi du teoria politikoari buruzko edozein eskuliburutan. Azken batean, Homeroren deskribapen politikoa ez zaio egokitzen bakarrik gerrari mizeniko handien garaiari, aitzitik, Homeroren testuetan boterearen paradigma teoriko bat agertzen da. Beharbada, errealismo handiz, botere ororen izaera aristokratikoa ezagutzeko aukera eskaintzen digu Homerok, elite-teoria garaikideak sortu baino askoz lehenago.

Baina, teoria politikoaz gain, filosofiaren arloan ere bete-betean kokatzen da Homeroren lana. Hain zuzen ere, Sokratesen arloan, etikan, kokatzen da. Esan dugunez, Sokrates Homeroren aurka sortu zen, Sokratesen etika artean nagusi zen etika homerikoaren

ukapena da. Horrela aitortzen zaigu *Sokratesen Defentsa* obra platonikoan, Sokratesek bere herrikideek zeuzkaten bizitza-goiburu homerikoak aitortzen dizkigunean:

Ene gizon gorena, Atenastar hori, izenean eta indarrean handiena eta entzutetsuena den hirikoa, ez al zaitu lotsarazten aberastasun, ospe eta ohore ahalik eta handienak edukitzeaz arduratuta ibiltzeak, jakinduriaz, egiaz eta arima onenaren izaeraz arduratu eta kezkatu beharko zenukeenean? (Platon, *Sokratesen Defentsa*, 29d-30).

Beraz, biraketa sokratiko-platonikoa ulertzeko, besterik ez bada, ezinbestekoa da Sokratesen herrikideek partekatzen zuten etika homerikoa aztertzea —esan dezagun, bidenabar, baita Homero hainbeste estimatzen zuen Nietzsche-ren biraketa ulertu nahi bada ere—. Baina, ez horretarako bakarrik, etika homerikoa beste etika bat da, etika aristokratikoa, filosofiaren munduan jardun behar duenak ezagutu behar duen etika hori, beste etika bat bada ere, beste filosofia bat bada ere. Beste etika bat delako, hain zuzen. Beste filosofia bat delako. Eta hemen ezin gara erori geure garaian hain erraz egiten den ongiaren eta gaizkiaren arteko desberdintasun errazegian, alegia, manikeismoz beteriko ongiaren eta gaizkiaren arteko bereizketan. Gehiago edo gutxiago gustatuko zaigu, baina argudio estetiko-ideologiko horrekin ezin dugu Homero alboratu Filosofiaren Historiatik. Kant ere alora genezake arrazoi berorrengeatik. Edo, Heidegger.

Etika homerikoa etika aristokratikoa da, *aristos* edo gorenaren artean nagusitu zen “izateko arau-multzoa” (ez dezagun ahaztu etika adierazten duen *aretê* termino klasikoa bera *aristos* terminotik datorrela). Homerok ongi erakusten digu, geroago sofistek egingo duten bezalaxe, botereak berak erabakitzen dituela —ikuspegi sokratikoaren ustez absolutuak izango diren— ongiaren eta gaizkiaren taulak. Aristokraziak gorenaren duena da ongi dagoena gizarte homerikoan —eta ongi egongo da, orobat, *virtú* kontzeptuan oinarrituko den gizarte makiabelikoan—: arrakasta, nabarmentasuna, luxua, ohorea, oparotasuna, aberastasuna, arrandia, distira eta horiek lortzeko beharrezkoa den zuhurtasuna, trebezia, ausardia, oldarkortasuna, indarra edo borroka. Aristokraziak gaizkiaren ezaugarri oro arbuizaten du: makurkeria, koldarkeria, iluntasuna, ahultasuna, distiragabetasuna, taldetasuna eta abar. Testuinguru horretan eskaintzen digu Homerok, Hobbes-ekin hain ospetsua egingo den giza aberearen otso-izaera: “Otsoek bezala eraso zioten elkarri, eta gizon bakoitzak gizona suntsitu zuen” (Homero, *Iliade*, IV, 471h). “Otso izaera hori nagusitzen denean hitzarmenak ez du balio”, diosku Homerok —eta berehala Pindarok (*Pítica*, II, 83-5), filosofia politiko ilustratuak beti baietsi duen hipotesia gogorki gezurtatu zuen—:

Ez iezadazu hitzarmenik aipatu madarikatu horrek! Gizakien eta lehoien artean hitzarmenik, edo otsoen eta ardien artean laguntasunik ez dagoen heinean, berezko etsai amorratuak baitira, ezinezkoa da gu biok adiskidetzea (Homero, *Iliade*, XXII, 261).

Gaur egun interesgarria bada, bederen, Homerorekin etika aristokratikoa zer den gogoratzea. Ez al dizkigute botere-klaseek beren balio-taulak inposatzen gaurko gerrarien gizarte moderno honetan?

Filosofiaren arloan kokatzen diren kontzeptu gehiago ere eskaintzen dizkigu Homerok bete-betean: nahikundea, patua, bizitzari buruzko zentzu agonikoa eta abar. Homerorekin —edo Tirteorekin— beste kultura baten aurrean jartzen gara, munduari buruzko beste filosofia baten aurrean. Ohorearen gizartea da, izenaren eta ospearen gizartea. Gizon lehiatsuen gizartea. Gorespen publikoa goiburu duen gizartea; gaitzespen publikoaren

bidez zigortzen duen gizartea. Lotsaren gizartea da, lotsa publikoa jasan ezin duten gizonen gizartea —gurean bezala, lotsagabeen gizartearekin galduko den gizartea, hain zuzen—.

Eta kultura zein gizarte hori ulertzeko ez dira nahikoa guk maneiatzen ditugun ohiko kategoriak. Ongi frogatu zuen Kuhn-ek gure fisikarekin ezin dela fisika aristotelikoa ulertu eta, era berean, testu homerikoen azterketan hasten denak berehala antzematen du gure kategorია filosofikoekin ezin dela mundu homerikoa ulertu. Nabarmen gertatzen da oso, esaterako *aretê* eta *agathós* bikoarekin. Sokratesekin hasten den garai hartako ikuspegiari loturik, termino horiek *bertute* eta *ontasun* moduan itzultzen badira ere, itzulpen horrek ez du ematen kontzeptu homerikoen adiera osoa, ongi homerikoaren barruan *zuhurtasuna*, *ausardia*, *oldarkortasuna*, *bortizkeria* eta, oro har, gorentasun aristokratikoari dagozkion ezaugarri guztiak sartzen baitira. Gauza bera gertatzen da zorionaren kontzeptuarekin, *eudaimonia* terminoak ematen duen *bizitza neurtuak* ez baitu zerikusi handirik *makar* (hortik, hain zuzen, *makaristos*) adierak biltzen dituen *desiragarritasuna*, *aberastasuna* edo *arrakasta* bezalako edukiekin. Berdin, orobat, zuzentasunaren kontzeptuarekin, izan ere, ohorearekin eta nabarmentasunarekin harremanetan dagoen *timê* kontzeptua ezin baita erkatu Hesiodorekin nagusitzen den *dikê* kontzeptuarekin. Jakitearen kontzeptu homerikoa praktikoa da, bestalde, bidearen eta unearen aukeraketa egokian laburbiltzen baita; jakitea teknika da ezer baino lehen, trebetasun praktikoa —ongiari begiratzen dion arrazoia jolasa ezagutu gabe—, zuhurtasuna, azpijokoa edo amarrua bere baitan hartzen dituen. Heroi homerikoaren nortasunarekin lotzen den zentzu agonikoa ez da kabitzen agonismo sokratikoaren baitan. Sokratesekin eta, geroago, kristautasunarekin —Kierkegaardengan edo Unamunorengan ongi islatzen dena, hain zuzen— agonia norberaren baitakoa da, ezinegona, noraeza, durduzadura ere esaten zaiona. Homerorentzat, ordea, agonia (*agôn*) lehia da, garaipena lortzeko ahalegina, heriotzari eta patuari buruz aurrez aurre jartzeko ausardia. Ezaugarri horiekin neurtzen den tragikotasun heroikoa ezin da tragikotasun modernoarekin ulertu.

4. PRESOKRATIKOAK (K.A. VI-V): LOGOS GAILEN ETA SUBIRANO

Esan gabe doa presokratikotzat hartzen diren filosofo eta eskola bakoitzaren mundu-ikusmoldeen artean gorabehera sakon eta ezin konponduzkoak egon zirela. Heraklitok —bere ibai sakona dela eta— *den*-aren aldakortasuna azpimarratzen duenean, esaterako, Parmenidesek *izate* (*ón*) betiereko baten beharra baieztatzen du bere poema *óntos*-logikoan. Baina apika pentsalari haien arteko gehienek harturiko jarrera ilustratua zen, gerora, K.a. VI.-V. mendeetako giro filosofikoa definituko zuena. Izan ere, ekialdeko kolonietan hasita, *presokratikoekin* garatzen da helendarren pentsaera zientifikoa, behaketaren ohitura sendotuz gauzen jatorriari buruzko galderari erantzuten saiatzen direnean. Arrazoizko azalpenak bilatuko dituzte leku guztietan, hala *neurria* nola *zenbakia* edo *harmonia*. *Lógos* edo arrazoia subiranotasuna azpimarratuko da. Tales Miletokoa, Anaximandro eta Anaximenes filosofoen ustez, esaterako, kosmosean ordena bat dago, harmonia bat, dena baitator harreman matematikoez lotua.

Kolofoneko Xenofanesez giza adimena azpimarratzen du beste guztiaren gainetik, munduaren adimenarekin bat egiten duen giza adimena, hain zuzen. Seta berezia erakutsi zuen Xenofanesez, gainera, jainko metafisikoak alboraturik, esan dezagun, giza arrazoa jainkotzeko. Jainko homerikoak salatzen hasten da —liskarzaleak, grinatsuak eta zuhurrak

baitira (Xenofanes, Fr. 11)— eta, ondorioz, jainko guztien izaera kontraesankorra jartzen du agerian, guztiak baitira giza irudira eginak, oso ospetsua egin den esapidetan:

Edukiko balituzte idiek, zaldiek edo lehoiek eskuak, izango balira gai haien bidez margotzeko eta, gizonak bezala, irudiak sortzeko, zaldien antzekoak egingo lituzkete zaldiek jainkoen irudiak eta idien antzekoak idiek eta, oro har, bere gorputzaren antzera egingo lituzke norberak jainkoen gorputzak (Xenofanes, Fr. 15).

Heraklito Efesokoarengan ere harmonia, *lógos*, eta Jainkoa batzen dituen kidetasuna aurkituko dugu: “Gauza guztiak Logos horren arabera gertatzen dira” (Heraklito, Fr. 1). Giza arima bera partaide da *lógos* horretan; hortik, nor bere burua ezagutu behar munduaren harmonia ezagutu nahi bada (Heraklito, Fr. 116), hortik ere Heraklito ilunak bere buruari jarri zion azken eginbearra: “Neure giza espirituaren bila lehiatu nintzen” (Heraklito, Fr. 101). *Desideratum* horrek jokabide etikoa eskatzen du, gainera: giza arima partaide bada harmonian, logosera hurbiltzea da duen eginbearra. Eta, orpotik orpora, jokabide politiko zuzena erakusten digu Heraklitok: giza legeak partaide dira jainkoaren legetan, beraz, harresiak bezala defendatu behar dira.

Ekialdeko pentsalariez gain, mendebaldean ere mugimendu ilustratua sortu zen mende berean. Samoseko Pitagorasek —arimetikaz eta geometriaz arduratu zenak— proportzioak aurkitzen ditu leku orotan, espiritu matematikoa —neurria eta zenbakia—, harmonia, berriro:

Zer da jakintsuena? Zenbakia... Zer ederrena? Harmonia. Zer indartsuena? Ezagutza. Zer gorenena? Zoriona (Jambliko, *Vida de Pitágoras*, 82).

Adimen unibertsala (*nous*) deituko dio Pitagorasek unibertsoaren harmonia matematika-ri. Pitagorasen ostean, Krotonako Alkmeonek giza aberearen ezaugarri bereizgarrien artean kokatzen du pentsamendua: “Gizona beste gauzak ez-bezalakoa da, zeren berak bakarrik pentsatzen baitu haien artean; beste gauzek sentitu egin dezakete, baina pentsatu ez” (Alkmeon, Fr. 1a). Eleatarren artean, berriz, ideia *logozentriko* horiek errepikatu egingo dira. Parmenidesez, esaterako —askoz geroagoko Wittgensteinen aurkezpen logikoekin antz handia harturik—, pentsatzea eta izatea adiskidetzen ditu, ezagutza eta errealitatea, orobat: “Esan daitekeenak eta pentsa daitekeenak izan behar du, halabeharrez, zeren berez baita, izan” (Parmenides, Fr. 8). Ondorioz, Parmenidesez oharmenak eskaintzen duen ohiko ezagutzatik, iritzitik (*dóxa*), alegia, bereizten du ezagutza razionala (*lógos*).

K.a. V. mendean sortzen diren doktrina eklektikoetan ere ez da faltako arrazoiaren subiranotasuna aldarrikatuko duenik. Anaxagorasek, esaterako, adimenean txertatzen ditu kosmosa, legea eta giza aberea: “Adimenak gobernatzen du dena, alegia, izaki bizidunak oro, handienak bezala txikienak ere” (Anaxagoras, Fr. 12). Bere buruaren jabe baita adimena:

Adimena amaiezina da eta bere buruaren jabe; eta gauzekin nahastu gabe dirau bere horretan, bere barrenetik baita, izan (Anaxagoras, *Fr.* 12).

Presokratikoen ahalegin ilustratua ukazina da, ahalegin hori astronomiara, historiaren irakurketara —Herodotorekin— edo medikuntzara hedatu zela bezain ukazina. Halere, arrazoa jainkotzen zuen testuinguru filosofiko hartan, giza adimenaren ahalmenari buruzko ikuspegi neurtu edo erlatibista sortu zen filosofo batzuegan. Heraklitok, esaterako, gorputzak *lógos*a kutsatzen duela antzematen du eta, ondorioz, gauza bakoitzaren balioa erlatiboa dela, ezinbestean. Alegia, batzuentzat ona dena —urrea giza aberearentzat eta

lastoa astoarentzat (Heraklito, *Fr.* 9) edo, itsasoko ura arrainarentzat (Heraklito, *Fr.* 61)—txarra da besteentzat —urrea astoarentzat, lastoa eta itsasoko ura giza aberearentzat—. Sofistikak garatuko du, hain zuzen, presokratikoen artean salbuespena izan zen hipotesia. Ematen du, ordea, filosofia jarduerari doitasun handiz eskaintzen zitzaion segurtasun-sare hura ez zela aintzat hartu gerora. Izan ere, berehala baztertuko da —berehala baztertuko dugu— erlatibismoaren aholkua, Sokratesen birakuntzarekin, batez ere.

5. SOFISTIKA (V) ITZAL ILUNAREN BAITAN

Sofisten eskola aztertzen hasi baino lehenago, irakurleak garbiketa kritiko bikoitza egin behar du. Alde batetik, sofista handien testu guztiak bigarren eskukoak direla jakin behar du eta, beraz, interpretatuta etorri zaizkigula eta, maiz, Platonen kasuan esate baterako, sofistak arbuiaitzeko ahalegin nabarmenak egin zituzten autoreen obren barruan biltzen direla. Bestetik, sofistakari buruz mendebaldeak eraiki duen ikuspegi iluna aurkituko du eta, beraz, gailendu egin beharko du irakurleak. Izan ere, jadanik Platonek eskaintzen digun sofistakaren irudia ez da erraz indargabetzen den horietakoa:

Lehenik eta behin, gazte aberatsen soldatapeko-ehiztaria da (...). Bigarrenez, arimaren zientziarekin komertzioan ibiltzen dena (...) Laugarrenik, zientzia irakasteko orduan, berak egin dituen asmakizunak saltzen dituen (...) Bosgarrenik, hitzaldien lehiaketetako atleta modukoa da, eristikaren arteaz jabetu baita (Platon, *Sofista*, 231, d).

Antzeko iritzi ezkorra eskaintzen digu Sokratesen ikasle izan zen Xenofontek ere:

Sofistek engainua bilatzen dute hitzarekin eta aberasteko idazten dute; ez diote inori onurarik ekartzen ezertan (Xenofonte, *Cinegético*, XIII, 8).

Arras ezaguna da, azkenik, Aristotelesen errefutazioa:

Sofistika itxurazko jakituria besterik ez da, inola ere ez erreala; beraz, itxurazko jakituriarekin egiten du negozio sofistak, inola ere ez errearekin (Aristoteles, *Refutaciones sofisticas*, I, 165a21).

Irudi ezkor hori areagotu egiten da sofista horietako batzuek politikan izan zuten esku hartzea aintzat hartzen denean. Ongi erakusten da hau Kritias buruzko iritziak jasotzen direnean. Xenofonteren hitzetan, esaterako: “Kritias izan zen lapurrena eta odolzaleena oligarkiarekin boterean egon zirenen artean” (Xenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 2, 12). Eta, berehala, zerriekin parekatzeko ausardia hartu ostean, Sokratesen etsaitzat jarriko du Xenofontek Kritias, eta harekin izan zuen portaera arbuiaitzeko du:

Gorrotatu egin zuen Kritiasek Sokrates, *Hogeita hamarretako* bat izanik, Karidesekin batera legeak idazten ibili zenean hartaz oroitu zen eta legeetako batean hitzaren artea irakastea debekatu zuen, nola zirikatu jakin gabe, Sokrates iraintzeko eta jendetzaren aurrean laidotzeko (Xenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 2, 31).

Filostrato ere, iritzi bereko agertuko zaigu Kritias buruz ari denean:

Hogeita hamarrek baino areago joan zen bortizkerian eta odolzaletasunean... Zalantzarik gabe, maltzurrena iruditzen zait gaiztotasunean nabarmentzen diren gizonen artean (Filostrato, *Vida de los sofistas*, I, 16).

Paradoxikoki, gainerako sofistekin hain zorrotza izan den Platon —Protagoras da salbuespena, neurri batean—, abegitsu agertzen da Kritiasekin, haren leinuaren ohorea

azpimarratzen baitu oroz gainetik, familia berekoak zirelako segurik (Platon, *Cármides*, 154b; *Timeo*, 20d). Kontraesan nabarmen horretatik sortzen da Kritiasen izaera zuzena azpimarratzen duen eskolio platoniko ospetsu bezain harrigarria:

Izaera jator eta gorenekoa zen Kritias, filosofia bileretara joan ohi zen eta, filosofoen artean profanotzat hartzen zuten eta, profanoen artean, filosofotzat (Platon, *Timeo*, 21a).

Beraz, lehenago ere askotan esana dugunez, taxuz erabili beharko du irakurleak kritikaren begi zolia tradizioaren amaraun trinkoa desegiteko. Izan ere, guk geuk jaso dugun sofistei buruzko irudia ez da gehiegi urruntzen aipatutako autore klasikoek eskaini digutenetik. Baina, zergatik errefusatzan ditugu hainbeste sofistak? Zergatik gorrotatzen ditugu hainbeste? Hain larriak izan al ziren egin zituzten proposamen filosofikoak?

6. GIZA ABEREA HELBURU

Sofisten eskolaren ezaugarri nagusietariko bat giza aberea helburutzat hartzea da. Sofistak ez baitziren izateaz batere arduratu, giza bizitza praktikoaz baizik, batez ere. Nagusiki giza auzien jatorriaz egin zuten galdera.

Interesgune intelektual zehatz horren barruan, Protágorasi zor zaizkio gure filoso-fiaren oinarri bilakatu diren hainbat definizio garrantzitsu. *Prometeoren mitoa* deiturikoan irakurtzen denez, gizartearen sorreran hitzarmena egin bide zen indarraren legea ahultzeko —gogoratu, beste askok bezala, Rousseau-k metafora berbera erabiliko duela Modernitatea funtsatzeko—. Orduan sortzen da, orobat, arte politikoa, alegia “Zeusek bidalia, hirietan laguntasuna eta adiskidetasuna ahalbidetu zuen giza jardueren araudia” (Platon, *Protágoras*, 322c). Bestalde, oso gehigarri bitxia eskaintzen du Protágorasek —filosofia demokratikoaren kutsu handiegia duena—, arte politikoa gizartera ekartzeko agindua ematen dionean, Zeusek zehazten baitio Hermes mezulariari zuzentasuna eta begirunea gizabanako guztien artean neurri berarekin banatu behar dituela:

Zein modutara eman behar diet giza abereei errespetua eta zuzenbidea? —galdetu zion Hermesek Zeusi—. Bestelako arteak bezala partitu behar al dizkiet? Horien ereduaren arabera, esaterako, sendagile bakar bat nahikoa da medikuntzaren artean ezjakinak diren askorentzat, eta berdin gertatzen da gainerako ofizioekin ere. Esadazu, beraz, eredu horren arabera ezarri behar ote ditudan giza abereen artean errespetua eta zuzenbidea edo, aitzitik, denen artean berdin banatu behar ditudan.

Bana itzazu guztien artean —esan zuen Zeusek— bakoitzak dagokiona izan dezan, zeren hiriek ezingo baitzuten iraun, beste arteekin gertatzen denez, haietako bakar batzuek baino izan ez balute haien jabetza dohatsua (Platon, *Protágoras*, 322c).

Bide batez, zigorra bidaltzen die giza bizitzarako araudiak hausten dituztenei (Platon, *Protágoras*, 322d). Nabarmen ikusten da Zeusek demokrazia nahi duela giza aberearentzat. Nabarmen ikusten da Protágorasek demokraziaren oinarri teorikoak funtsatzen dituela —nahiz eta horiek mitoan oinarritu, mitikoki justifikatu—. Lehen biltzarraren eta itunaren hipotesia gai partekatua izan zen sofisten artean; Hipiasek beretu egiten du (Xenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 4, 13), *Legeei buruzko izengabea*n ere aipatu egiten da, eta Janblikoren *izengabea*n gizabanakoaren izaera soziala baieztatzen ere bai —esaterako, Aristotelesen egiten duen bezala (Aristoteles, *Política*, III, 4):

Izan ere, gizonak berez ezigauza jaio baitziren bakanki isolaturik bizitzeko, eta batzuek besteekin elkartu beharra izan zuten (*Anónimo de Jamblico*, 6, 1).

Garrantzi handikoa da, bestalde, Protagorasek egiten duen heziketa-sistema (*paideía*) egokiaren defentsa klasikoa (Platon, *Protágoras*, 326e-328b), lotura zuzena baitu arte politikoarekin, hau da, *polis* indartsuak duen herritar jakintsu eta neurtuak sortzeko behararekin. Garrantzi handikoa, batez ere, sofistekak izugarritzko kritikak jaso zituelako, jakitea diruaren truke saltzeagatik ez ezik, baita politiko profesionalak trebatzen hasteagatik ere. Protagorasekin beste topiko bat hausten da, beraz. Ez da harritzekoa, hein horretan, Platonek nolabaiteko begirunea erakustea sofista zaharrenarekin. Aitzitik, ezingo zion barkatu sofistekari bizitza eta balioen izaera erlatiboa aldarrikatzea, aurrez aurre jartzen baitzen berorren ideien munduarekin, lurraren bahe likitsa gainjartzen baitzieten ontologia platonikoari.

7. DENA DA ERLATIBOA, DENA DA GIZA ABEREAREN NEURRIKOA

Sofistika sortu zeneko garaian ezagunak ziren jadanik beste herri batzuetako kultura eta ohiturak —Herodotok, esate baterako, bere *Historiak* liburuan ardura handia erakusten du inguruko herrien izaerak deskribatzen dituenen—, eta nabarmen gertatzen zaie sofistek giza kontuetan arau edo lege unibertsalik ez egotea. Gainera, antropologia politikoaren arloan sartu gabe, *polis* berean arauak eta legeak sasoiz sasoi —botere-kudeaketa batetik bestera— oso aldakorrak izaten direla konturatzen dira. Hipiasek ongi asko adierazten du gertakari politiko hori:

Nola eman ahal izango litzaieke hain garrantzi handia lege batzuei edo berauen betekizunari, maiz lege horiek ezarri dituztenek beraiek errefusatzen edo aldarazten badituzte? (Xenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 4, 14).

Protagorasek beraren baieztapen ezaguna ekartzen da harira, politikan, giza kontuetan hain eragin handia duen balioen erlatibismoa adierazteko: “Gizona da gauza guztien neurria” (Platon, *Crátilo*, 385e). Esan nahi baita giza talde bakoitzak sasoi bakoitzean bere interesen arabera ezartzen dituela legeak eta arauak. Ez dago lege unibertsalik eta, ondorioz, ezin da egon zuzenbide unibertsalik, hots, gizabanako eta *polis* guztiek begirune eta betearazpen osoz onartu beharko luketen kode gorenik. Aitzitik, sofistek konbentzioa ikusten dute, hemen eta han, zuzenbidearen azpitik. Alegia, giza kontuetan, pribatuetan zein kolektiboetan, erabilgarria dena da ongia.

Oraingoz teoria soziologikoaren maila objektiboa gailendu ez duen erlatibizazio-ahalegin horretan jarrera antidogmatikoa ere ageri da maiz. Azpimarragarria iruditzen zaigu, zentzu horretan, *Sísifo* izeneko dramatik, Kritiasek egiten duen lehen itunaren —lehen legearen— oinarri mitiko-teologikoaren salaketa:

Garai batean gizonaren bizitzak ez zuen batere ordenarik, basa-bizitza zen, indarraren menpean bizi zen giza abera. Garai batean ez zegoen saririk onentzat, ezta zigorririk ere gaiztoentzat (Kritias, *Sísifo*, 1-4).

Orduantxe sortzen dira legeak, Protagorasek ere onartu digunez, indarrezko egoera hori intsuldatzeko. Berria da, ordea, Hipiasek jainkoen esku hartzea ez aipatzea, era autonomoan ulertzen baitu giza itunaren sorrera: “Gero, nago zigor-legeak ezarri zituztela gizonak, zuzenbidea izan zedin guztientzat subirano orekatu eta lotsagabekeria beronen morroi. Horrela jasotzen zuen zigorra akatsa egiten zuenak” (Kritias, *Sísifo*, 5-8). Berritasun sekularizatzailer hori aintzat hartuta ere, ezagunak ditugun hipotesiak errepikatzen ditu Kritiasek. Halere, Kritias ez da Protagoras bezain baikorra. Errealitateak erakutsi egin dio

eta pragmasiaren bidez antzeman du giza abereak ez diola nolanahi muzin egiten gaizkiari. Eta lehen ituna sinatu zuen giza aberea ere ezkutuan zuzenbidea urratzen ahalegintzen zela ondorioztatzen du. Beraz, zerbait beharko zen asmatu gizartean legearen indarra salbuespenik gabe bete zedin:

Orduan, lehen aldiz, uste dut, jainkoekiko beldurra asmatu zuen gizon zuhur eta buruargi batek, gizonen hobe beharrez, betiere, hain zuzen, ekintzaz, hitzez edo gogoz gaiztakeriaren bat ezkutuan burutzen zutenean beldur zitezten. Jainkoaren adiera sortu zuen, beraz, eta esan badagoela jainko bat, bizitza hilezkorretan oparo, argitasunez entzuten eta ikusten duena, denaren burua dena eta unibertsoa gidatzen duena, jainkozko izaeraz jantzia (Kritias, *Sísifo*, 12-21).

Kritiasek berak eskaintzen dizkigu sorkuntza hark dauzkan ondorio praktikoak:

Jainko horrek gizonen artean esaten den oro entzun egingo du eta ahalmena izango du beronen ekintza guztiak ikusteko. Badaezpada ere, asmoan hartzen baduzu gaizkia egitea isiltasunean, jakin jainkoaren ardurari ihes ez diozula egingo (Kritias, *Sísifo*, 22h).

Nekez iritsiko da inor Kritiasen maisutasuna lortzera mitoaren funtzioa laburbiltzean, ezin baita argitasun handiagorik erabili: “Arrazoi horiekin sortu zuen doktrinarik eztieta, gezurrezko argudio batekin ezkutatu zuelarik egia” (Kritias, *Sísifo*, 23-6).

8. DENA DA ERLATIBOA, DENA JUSTIFIKA DAITEKE

Kritiasen azken ondorioaren haritik, ordea, egia eta ongia absoluturik ez egoteak dena justifika daitekeelako hipotesi labainkorra dakar berekin. Egia erlatiboa da eta, gainera, ondo argudiatuak gezurrak egia indargabe dezake —Spinozak, esaterako, bere egingo duen hipotesia da—. Gorgiasak, segur aski, bere garaiko entzuleei sinetsarazi zien Troiara ihesi joan zen Helena errugabea zela, haren aldeko laudorio ederrak gu geu ere hunkitu egiten gaituen bezalaxe (Gorgias, *Encomio a Helena*, 14).

Hipotesi hori esparru politikora eramango dute sofistek berehala, giza bizitza praktikoz arduratzen denak ezin baitu alde batera utzi esparru politikoa. Boterea zer den aztertuko dute edo, nahi bada, boterea nola lor daitekeen. Inguruabar pragmatiko horretan —Nietzsche gogoan—, ongiat eta gaizkiaz harago kokatuta dagoelarik, politika teknika bihurtzen du sofistak, arrakasta lortzeko lanabes. Ez du ezagutzen, ez du onartzen inolaz ere Aristotelesek arte politikoari eskainiko dion izaera goren (Aristoteles, *Política*, III, 5).

Teoriko hutsak inoiz izan ez diren sofistak politikaren irakaskuntzan hasten dira, berehala: eremu politikoan jardun nahi duten gazteei pentsatzen, hitz egiten eta jarduten irakasten diete. Jakina, arrakasta denez politikaren helburu nagusia, helburu hori lortzeko ongia erabilgarria dena izango da, bere horretan. Hemen ez dago baliabideen zuzentasuna aldarrikatzerik. Hemen ez dago egiaren *desideratum* zuzentzailearik. Konturatu baitira sofistak, hitza bera, egiaren gordetegi sokratikoa baino gehiago, boterea dela giza auzietan. Den-denari buruz egon badaitezke bi justifikazio kontrajarriak —eta horrela dela frogatzen dute aldeko eta aurkako hitzaldi bikoitzak asmatzen dituztenean—, unean uneko erabilgarriak izango diren hitzaldiak egiten trebetasuna izateak arrakasta segurtatzen du politikan. Horixe salatzen zien Sokratesek sofistei:

Hitzaren botereari esker, txikiak handia eta handiak txikia eman dezan lortzen dute; eta berriak zaharra eta zaharrak berria (Platon, *Fedro*, 266d).

Aristofanesez jartzen duen Fidipidesen adibidea, ironiaz betea, guztiz interesgarria da politikaren heziketa sofistikoak jaso zituen kritikak neurtzeko. Sofista baten eskolara bidali du aitak Fidipides: diskurtsoak egiten (Aristofanes, *Las Nubes*, 239) eta argudioei aurre egiten ikasi nahi du (*ibid.* 321) mugarik gabe, ez baitio aginduko aitak ideia handiak errespetatuz (*ibid.*), zuzenbidea bera ez baita eragozpena izango semearentzat (*ibid.* 434). Halako batean, semearen garapena bertatik bertara antzematera joaten da Estrep-siades. Ikusi orduko, eskatu baino lehenago erakusten dio semeak aitari sofistaren eskolan jaso duen heziketa: semearentzat aita jotzea zuzena dela argudiatzen hasten zaio Fidipides (*ibid.* 1409-1429). Paradoxikoki Aristofanesez kritikak ez ditu sofistak bakarrik hartzen jomugatzat, Sokrates baita irakasle sofista eta *Gezurtegia* Sokratesen eskola.

9. DENA DA INDARRA

Jadanik kritika elikatzeke arrazoi ugari ematen zituen pentsamolde sofistikoak beste gai handia ekarri zuen eztabaidara: legearen (*nómos*) eta indarraren (*physis* edo izadia) arteko tentsioa.

Izadiaren eta, ondorioz, indarraren (*hybris*) legearen gaintik zuzenbidearen gorentasuna jartzeko ahalegina oso hedatuta egon da beti helendar kultura politikoa. Homerok, darabilen indarrezko gizarte egituraren barruan ere, ez dio muzin egiten zuzenbideari zibilizazioaren hasiera deskribatzen duenean, errege zuzena aurkezten duenean edo herritarren eskubideak aipatzen dituenean. Hesiodo herri-zuzenbidearen alde aterako da nabarmen Jainkoari legeak ezartzeko eskatzen dionean (Hesiodo, *Trabajos y días*, 9) edo erregeren botere goseak salatzen dituenean (*ibid.* 221; 262h). Solon bezalako legegile erreformatzaileek zuzenbidea jarriko dute *polis*aren ardatzean. Izan zen, orobat, legearen defentsan atera zen sofistarik: Protagoras, lehena. Baina, beharbada, naturaren eta indarraren alde jarri ziren sofistek argudioak bilakatu dira entzutetsuen gerora. Eztabaida platonikoetan agertzen den Trasimakoren har daiteke adibidetzat, indartsuari komeni zaiona zuzentasunarekin adiskidetzen duenean: “Baieztazen dut nik indartsuenari komeni zaiona besterik ez dela zuzentasuna” (Platon, *Politeia*, I, 338c).

Ez dira baliagarriak Trasimakorentzat Sokratesek eztabaidan barrena jartzen dizkion ereduak, ez sendagilearena, ez lemazainarena, ezta zaldi-hezlearena ere (*ibid.* I, 341c-342e). Trasimakoren artzainaren ereduak (*ibid.* I, 343, a-b) tradizio homeriko aristokratiakoan maiz agertzen den errege indartsuaren eredu berbera da, alegia. Eta komeni denarekin batera, beharrezkoa, probetxuzkoa, abantailatsua eta aberasgarria ere jartzen ditu Trasimakoren legezkoaren oinarrian (*ibid.* I, 336, c-d).

Badirudi, gainera, Trasimakoren irakurketa nahiko hedatuta zegoela jendearen artean. Platonen anaia Glaukonek, behintzat, ez du zalantzarik horretaz (*ibid.* II, 358a), Trasimakoren tesiak sakonki sustraitu zirela garai hartan uste baitu (*ibid.* II, 358c). Herritar gehienek uste omen zuten jendeak ez duela ongia egiten berez nahi duelako, bidegabekeria egiteko gai ez delako baizik, bidegabekeria egiteko gauza dena ez baita inoiz inolako itunetara makurrarazi (*ibid.* II, 359b).

Baina, menturaz, Sokratesen ikaslea izan zen Kalliklesen kasua da sofistekaren analisiak izan zuen gauzatzearen lekukotasunik beteena. Platonen *Gorgias* elkarrizketa aberatsean ageri da Kalliklesen tesi nagusia —Nietzschekek ere beretuko duena, hain zuzen—:

ahulek eta gehiengoek egin dute legea; bestela adierazteko, ahulen eta gehiengoen interesa besterik ez du islatzen legeak. Indartsuei eta gorenekoei adierazten zaie daukaten gorentasuna itsusia dela, daukaten indarra makurra dela, hain zuzen, indarrez gailen ez daitezen, guztien maila apaletik nabarmen ez daitezen. Baina, jakintsuak ongi erakusten du izadia, animalien artean gertatzen den bezala, zeren giza abereen artean, hirietan, familietan, gehiago denak lortzen du gorentasuna eta aginpidea. Indarraren agindu ekidinezina da zuzentasuna gauzatzea: ezar dezala bere indarra boteretsuak —Xerxes batek, edo Herakles batek—ahularen gainean. Natura da, *hybris* da zuzentasuna.

Ordea, Helendarren historia zaharraren azterketak ezustekorik eskaintzen digu, batere erreparo ideologikorik sortzen ez duen Periklese garaiko Athenaiko demokrazia erradikalean ere ukazina baita sofistikaren eragina, besteak beste, zuzenbidearen komenientziatzko irakurketa egiten denean.

10. SOFISTIKA ETA PERIKLESEN GARAIO KULTURA POLITIKOA

Ez dadila inor asalda, baina Athenaiko demokrazia erradikalarentzat heroi eta ideologo handia izan zen Periklesek —hildako heroien gorazarrez egindako hitzaldi ezagunean (Tuzidides, *History of the Peloponnesian war*, II, 37) demokraziaren definizio paradigmaticoa ematen duenak— oinarri sofistiko nabarmenak erakusten ditu bere pentsaeran. Periklesek ez du inoiz ezkututzen Athenai hiriak gerrari, indarrari eta inperioari zor diola demokrazia (*ibid.* II, 39h). Nagusitasunezko eszenatoki politiko horretan boterearen neurriaz erabakitzen da denaren balioa. Jakiteaz gogoeta egiten duenean jakite praktikoaz ari da, zehazki, athenaitarrentzat hain egoera oparoa ekarri duen teknikaz (*ibid.* II, 40). Are gehiago, propaganda demokratikoaren abiaburuetan iragar zitekeenaren aurka, hitzaren garrantziaz mintzo denean ekintzak prestatzeko, alegia, arrakasta lortzeko erabilgarri den arrazoinamenduaz ari da. Kalkulua ahalbidetzen duelako estimatzen du Periklesek hitza:

Iritziak ematen ditugu auziei buruz eta zehazki aztertzen ditugu; zeren, gure ustez, hitzak ez baitu ekintza eragozten; bai, aitzitik, ekintzari lotu baino lehen, hitzaren bidez jakintza lortzen ez denean (Tuzidides, *HPW*, II, 40, 2).

Ematen du Periklese kontzeptu filosofiko-politikoetan ez dela sartzen egia absolutuaren bilakuntzari lotzen zaion jakitea edo, bere ariketa biribilean, ez dela onartzen egia azaleratzen duen hitz-arrazoi ahalguztiduna. Perikles bezalaxe, athenaitarrak ere harro daude hitzaren eta arrazoiaren trebakuntza praktikoan lortu duten maisutasunaz, gainerako herriak baino iaioagoak baitira langintza horretan (*ibid.* II, 62, 4h), eta badakite nagusitasun horrek eskaini dizkiela arrakasta eta inperioa.

Periklesek beretzen dituen garai hartako balio sofistiko gailenak —komenientzia, pragmatismoa eta erlatibismoa— Tuzididesek hain maisutasun handiz kontaktzen dituen gertakizun historikoetan ageri dira garden eta gordin. Har ditzagun lehen adibidetzat melostarren aurrean ematen dituzten argudioak. Athenaik Melos hartu nahi du mendean bere inperioa sendotze aldera eta, melostarrek zuzenbidezko argudioak eskatzen dizkietenean —itxaropen handirik gabe, egia esan, demokraziaren izena zeraman antolaketa politiko hark besteetan ere erakutsia baitzuen nola neurtzen zuen zuzentasunaren kontzeptua—, athenaitarrek oinarri orokorren erlatibotasuna gogorarazten diete melostarrei:

Giza auzietan, soilik indarrez berdinak direnen artean erabiltzen dira zuzenbide-arrazoiak; aitzitik, hala ez denean, indartsuenak jartzen du zilegizkotasunaren muga, eta ahulak onartu behar (Tuzidides, *HPW*, V, 89).

Melostarrek salatzen dutenez, probetxuaren eta komenientziaren legearen bidez neur-tzen du Athenaik zuzenbidea. Hala aitortzen dute athenaitarrek berek batere eragozpenik gabe:

Gure inperioaren probetxua lortzeko gaude hemen (...) mendean hartu nahi zaituztegu arazorik sortu gabe eta zuen salbamena biontzat probetxuzkoa izatea nahi dugu (Tuzidides, *HPW*, V, 91, 2).

Azken batean, indartsuenaren legea da lege, betiere: “Gizonen munduan beti edukitzen baitu aginpidea, izadiaren lege halabeharrezko bati esker, indartsuena denak” (Tuzidides, *HPW*, V, 95). Argudio berberak aurkituko ditugu han eta hemen errepikatuta. Espartako biltzarrera laguntza eske etorri diren konrinthostarren aurrean, esaterako, berriro astintzen da indartsuenaren legea: “Beti gailendu den legearen arabera, indartsuenak ahule-na zanpatzen du” (Tuzidides, *HPW*, I, 76, 2). Eta lege horren aurrean ez du balio zuzenbide eskakizunak: “Zerbait indarraren bidez lor dezakeenak ez baititu inoiz lehenetsi arrazoi horiek” (Tuzidides, *HPW*, I, 76, 2). Edo, argiago adierazteko: “Indarra erabil dezakeenak ez du auzitara jotzeko beharrik” (Tuzidides, *HPW*, I, 77, 2h).

Narrazio gordin horiek utzi dizkigun Tuzidides historialariak berak azaltzen du ongia balioen erlatibotasuna, krisialdiko egoera soziopolitiko aldakorretan ohiko adieren eta terminoen semantika nola aldatzen den azertzen duenean —esan gabe doa Tuzididesek sofisten hipotesi nagusiak erabiltzen dituela bere liburuetan—. Athenai hiria astindu zuen izurritea hartzen du hizpide, esaterako, definizioak, interpretazioak eta interesak arras nahastu baitziren orduan (*ibid.* III, 82, 4): ausardia hausnargabea balio bilakatu zen; zuhurtasun neurtua, koldarkeria; neurria, gizontasunik eza; buru-argitasuna, ekintza eki-diteko amarru; azkartasun eroa, gizontasun; doitasuna, arriskuak ekiditeko bide. Bestalde, bortitza zenari konfiantza ematen zitzaion eta, aitzitik, legearen arabera jokatzeko zuena susmagarria zen. Gaiztakeria egiten lehena izaten zenak eta, orobat, herrikideak gaizkira bultzatzen zituenak jasotzen zituen txaloak (*ibid.* III, 82, 4h).

11. SOFISTIKAREKIN BUELTAKA

Beti salatu izan da sofisten erlatibismoak moralizazioaren gabezia suposatzen duela eta horrek ondorio txarrak ekartzen dizkiola elkartean egiten den giza bizitzari. Hori indartsue-naren legea justifikatzen denean da nabarmena. Baina, gure testuaren puntu honetara iritsita, sofistekari buruz azken gogoeta egiteko baimena hartuko dugu. Gure ustez, sofistekari buruz eman ohi den ikuspegia zurrunezia da, ñabarduraz aberastu beharrekoa bederen; irakurketa berriz jantzi beharrekoa, beharbada. Ez zaigu ukatuko, behintzat, kontraesan handia dagoela sofistak maltzurkeriaz jantzen ditugun bitartean, sofisten Filosofia Politikoa partekatzen duen Perikles demokraziaren heroizat hartzea. Ez al ditugu geure abiaburu ideologikoak zertxobait doitu behar? Ez al dugu hasi behar K.a. V. mendeko Helade-tradizio dogmatikoaren baheaz gabetzen?

Egin behar den lehen zehaztapenak teoria sofistikoaren jatorriarekin du zerikusia. Ez dirudi inola ere sofisten zaletasun nagusia teoria izan zenik; ez teoria hutsa, behintzat

—sofista zaharrenen pasarte batzuen salbuespenarekin—. Aitzitik, haien helburu nagusia errealitatea aztertzea izan zen. Ondorioz, haien esanak ez lirakeke teoriatzat zuzen-zuzenean hartu behar eta, beraz, ideologiatzat. Ez teoriatzat bakarrik, bederen; ezta ideologiatzat bakarrik ere. Asko bortxatzen al da doitasunaren makina, sofistena, errealitate politikoaren azterketa pragmatikoa izan zela gogoratzen denean? Ez al zuten ongi aztertu boterea zer den, botere borroka nola garatzen den eta politikan nola lortzen den arrakasta?

Bigarren zehaztapen bat ere egin behar delakoan gaude, nahiz eta berau badaezpada-koagoa, arriskutsuagoa, izan. Sofisten estiloaz eta semantikaz ari gara. Gure garaiko giza abere lar logozentrikoak oso erraz berdintzen ditu *esana eta izana*, *hau esan duzu* eta, beraz, *halakoa zara*. Errazegi ahazten dugu *esateko* modu asko dagoela. Eta, agian, sofistek ere *esateko* modu berezia izango zuten. Ez guztiek bera, bederen. Agian gertuago leudeke sofista batzuk estilo deskribatzailetik arau-emailetik baino. Ez al dira arituko errealitatea deskribatzen eredu arau-emaileak finkatzen baino gehiago?

Antzeko interpretazio eztabaidan harrapatuta geratu den Machiavelli-ren azterketak iradoki dizkigun hipotesi hauek aintzat hartzeko modukoak balira, sofistek errealismo politikoaren hastapen teorikoak jarriko lituzke. Guk denaren oinarrian jartzen dugun *izan behar* kategorikoa neutralizatu —Tuzididesek argitu digunez, sofistekaren garaian ezagutu ere ezagutzen ez zen kategoria baitzen, bestalde— eta *dena da erlatiboa* esaten den lekuan *dena erlatibizatzen da* irakurri beharko litzateke, orduan; *dena justifika daiteke* esaten den lekuan, *dena justifikatzen da*; eta horrela. Uste dugu ariketa logiko horren bidez ez dela gehiegi lausotzen sofistekaren espiritu pragmatikoa.

Errealismoaren eskolan txertatuta, sofistak ez luke onartuko eredu (*parádeigma*) politiko akatsik gabea eta guztiz aratza —Platonen berak zeruan, jainkoen artean kokatzen duena, hain zuzen (Platon, *Politeia*, IX, 592b)—. Ez legegile erreformatzaileenak, ezta Periklesena ere. Hego luzeko gogoeta teoriko horiek hutsal gertatzen baitira lur odoltsuaz, lur homerikoaz kutsatzen direnean, giza aberearen grinarekin nahasten direnean. Filosofoen aurka, Kallikles platonikoak modu indartsuan egiten duen errealismoaren aldarrikapen kritikoa sofistena ere izan zitekeen:

Filosofoak ez ditu ezagutzen hirian nagusitzen diren legeak; ez daki nola hitz egin behar zaien herrikideei auzi pribatu eta publikoetan; ezer ez daki irrikaz eta grinaz; laburbilduz, hutsaren hurrengoa da gizonari buruz duen ezagutza (Platon, *Gorgias*).

12. OINARRIZKO BIBLIOGRAFIA

Azurmendi, J. 1999: “Sokrates: krisialdiko pentsalaria”, in Platon, *Sokratesen Defentsa*, Donostia, Jakin, 7-79.

Dictionnaire de la Grèce antique, Paris, Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, 2000.

Ehunka artikulua eta autore antzinako Heladeri buruz.

Finley, M. I. 1954: *El mundo de Odiseo*, Mexiko, FCE, 1991.

Klasikoa den autore baten azterketa klasikoa.

Gagarin, M. 2002: *Antiphon the athenian*, Austin, University of Texas Press.

Monografiko gaurkotu bat sofista esanguratsu bati buruz.

Guthrie, W. K. C. 1962: *Historia de la filosofía griega*, Madril, Gredos, 1999.

Liburu hau irakurrita, gehiago ezin esan daitekeelako sentipena hartzen du batek. [Lehendabiziko hiru aleak, batez ere, presokratikoei eta sofistei buruzkoak].

Hesk, J. 2000: *Deception and Democracy in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press.

Demokrazia klasikoaren sorrerari eta izaerari buruz egun dagoen irudi lar estereotipatua zalantzan jartzen hasten den liburu kritikoa.

Homero: *Ilíada. Odisea*, Madril, Espasa, 1999.

Harribitxi bat; balio literario jakinez gain, mundu zahar baten osoko erakusketa.

Argitalpen honek grekozko testua eskaintzen du, eta hori oso garrantzitsua da, Homero ulertzeko Homeroren jatorrizko hitzak bere testuinguruan ezagutu behar baitira.

Iturriotz, A. 2002: *Boterea gizarte homerikoan*, Donostia, Utriusque Vasconiae.

Ez dago ongi norberak bere lana aipatzea, baina doitasun handiz egindako azterketa da.

Jaeger, W. 1996: *Paideia*, Mexiko, FCE.

Klasiko bat, edukiz eta estiloz. Jakinduriaz eta maitasunez idatzitako liburu bat.

Kirk, G. S., Raven, J. E. eta Schofield, M. 1957: *Los filósofos presocráticos*, Madril, Gredos, 1987.

Filosofoen azterketa ez ezik, haien esanen bilduma nahiko neurtua. Grekoz eskaintzen zaizkigu filosofoen aipuak.

Nagy, G. 1996: *Homeric Questions*, Austin, University of Texas Press.

Homeroren nortasunaren eta izaeraren inguruan, ahozkotasunaren eta, beraz, kolektibitatearen hipotesia sendotu duen liburuetako bat.

Nietzsche, F. 1887: *Moralaren genealogia*, Bilbo, Klasikoak, 1997.

Ezinbesteko irakurketa —filosofoaren estilo arranditsuarekin ere— birakuntza sokratikoa — eta kristaua— neurri batean ulertzeko [lehen tratatua, batez ere].

Pomeroy, S. B. et. al.: *La antigua Grecia. Historia política, social y cultural*, Bartzelona, Crítica, 1999.

Garai haietako azterketa historiko askoren artean, bertsio gaurkotua.

Sofistas: *Testimonios y fragmentos*, Madril, Gredos, 1996.

Interes handiko liburua, guretzat, bederen, gero eta garrantzi handiagoa hartzen ari diren filosofo sofisten esanak biltzen eta aurkezten dituen.