GIZAKIARI BURUZKO ENTSEIUA

Giza kulturaren filosofiari sarrera

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

BBV Fundazioa

•

Bilbao Bizkaia Kutxa — BBK

•

Gipuzkoa Donostia Kutxa — KUTXA

•

Caja VITAL Kutxa

•

Euskal Herriko Unibertsitatea — UPV/EHU

•

Deustuko Unibertsitatea

ERNST CASSIRER

Gizakiari buruzko entseiua

Giza kulturaren filosofiari sarrera



Jatorrizko izenburua:
An Essay on Man
An introduction to a philosophy of human culture

Euskaratzailea: Paulo Aguirrebaltzategi
Berrikuslea: Joxe Azurmendi
Hitzaurregilea: Luis Garagalza

Lehen argitalpena: 1995eko abuztuan

© Itzulpenarena: Paulo Aguirrebaltzategi
© Klasikoak, S.A. 1995
San Vicente, 8 • Albia, 1, Dpto. 9 • 48001 Bilbo
Tel.: 94 • 424 09 97 / Fax: 94 • 424 04 79

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.

Hezkuntza, Unibertsitate eta Ikerketa Sailak onetsia 1995-VII-14

Liburu honek Europar Komunitatearen laguntza jaso du.

ISBN: 84-88303-84-X
Lege-gordailua: BI. 1691-95

Fotokonposaketa: Ipar B. K. M.
Zurbarango Partikularra, 2-4 • 48007 Bilbo

Inprimaketa: Gestingraf L. B. A.
Ibarsusi Bidea, 3 • 48004 Bilbo

Diseinua eta Maketa: A.I.C.
Infante Don Juan Etorbidea, 26 • 20008 Donostia

HITZAURREA

Ernst Cassirerrek (1874-1945), gure XX. mendeak eman duen filosoforik sakonenetako eta polifazetikoenetako honek idatzi zuen euskarara itzulita aurkezten dugun liburu hau. Bere bizitzaren azken aldera, atzerriratuta zegoelarik, idatzi zuen, ez bere ama-hizkuntzan, ingelesez baino. Alemania bere aberrian gainera zetorkion basakeriatik ihesi, Amerikako Estatu Batuetan zen jarria bizitzen; han izan zuen harrera ona adierazten du, beraren heldutasuneko obra, *Philosophie der symbolischen Formen* («Forma Sinbolikoen Filosofia»), ingelesera itzultzeko egin zioten proposamenak; alemanieraz idatzia zegoen hori, eta hiru tomo handitan argitaratua 1920.eko hamarraldian. Astunegia iruditu zitzaion, ordea, obra handia berrikusi beharra; urruti geratzen zitzaion gainera hori; bestalde, gertakari ikaragarriek zeukaten astinduta garai hura. Horregatik nahiago izan zuen liburu berria idatzi; obra nagusi hartako oinarrizko tesia bilduko zuen bertara, baina aparatu tekniko berezitua, korapilatsu eta lehorra, alde batera utziz; liburu berrian emango zuen, trinkoturik, garai horretako bere ikuspegi filosofikoa, giza arazoaren inguruan artikulatua. *An Essay on Man* —«Gizakiari buruzko Entseiua», euskarazko itzulpen honetan (*)—: hona asmo hartatik ateratako obra; honexek hurbilduko du irakurle eskolatua pentsatzaile garrantzizkoenetako baten buruan landuriko pentsamenduaren muinera, gehiegitan antzua eta ezinezkoa izan ohi den espezializazioaren bidea ibili beharrik gabe; era berean, horren mugak sumatu ahal izango

ditu, autoreak ez baitu terminologiaren hosto artean horiek ezkutatzeko asmorik.

An Essay on Man ingelesezko tituluak iradokitzen duenaren kontra, liburua ez da zuzenean gizakiaz —edo «gizon-emakumeaz»— ari, horren esentzia era abstraktuan definitu nahian edo; ez du Max Scheler-en antzera benetako antropologia filosofikoa eskaintzeko asmorik ere. Gizakiaren definizio klasikoa, «animalia arrazoidun» definitzen duena, nolabait zuzendu eta zabaldu nahi du, hori bai, «animalia sinboliko» definituz gizakia; hala ere, liburu honetan ez du bere zuzeneko gaia gizakia bera; gida-haritzat hartzen du gizakia, bere filosofia osoa azaltzeko; liburu hau ez da aurrenik gizon-emakumearen filosofia, ezta errealitatearen filosofia ere, kulturaren filosofia baizik.

Errealitatearen interpretazio orohartzaile izan nahian ageri zaigu, beraz, berriro filosofia; baina gaitzat hartuz ez errealitatea bera, ezta gizakia ere edota subjektibotasuna beronen izaera abstraktuan, eta bai bi polo horiek polo bihurtzen dituen bitartekaria, alde biak lotzen dituen erroa, biak harremanetan ipiniz eta aldi berean biak bereiziz: hots, kulturaren eremua edo forma sinbolikoen mundua, gizakiak eta berorren bizitzako errealitateak batak bestea interpretatzea ahalbideratzen duena.

Filosofia horren arabera, gizon-emakumeek ez dute aldez aurretik determinaturiko naturarik, ondoren «errealitatearekin», bere aldetikakoa eta gizakiarengandik bereizia litzatekeenarekin, nolabaiteko harremana izaten hasiko litzatekeena edo; alderantziz, gizon-emakumeak jende bezala eta «errealitatea» errealitate bezala, kulturak bien artean eratzen duen harremanean gauzatzen eta determinatzen dira horiek. Ez legoke, beraz, zuzeneko harremanik gizakiaren eta errealitatearen artean; sinboloen bitartez gertatzen da hori. Sinboloen bitartez egiten dute topo gizon-emakumeek errealitatearekin, hasieratik

bertatik, horren hautemate sinpleenetik hasita. Itxuraz bitartekorik gabe agertzen zaigun errealitate hori, interpretazio kulturalaren fruitua da; horrexek eratzen du —hau da, taxutu, bereizi eta identifikatu egiten du, artikulatu egiten du— errealitatea, zerbait adierazgarri bihurtuz gizon-emakumeentzat. Kulturazko sinbolizaziorik ezean, gizakia ez litzateke ustez bakarrik naturala den errealitateari kateatuta biziko; erabateko anabasean nahasita biziko litzateke, espezie bezala bizirik iraun ezinean. Kultur animalia, animalia sinbolikoa —eta ez razionala soilik— da gizalaguna; eta «kulturazko bihurtua», sinbolizatua, da horrentzat errealitatea. Kulturaren kritika transzendentala egitea, gure interpretazio kulturalak ulertzeko eta horietaz jabetzeko interpretazioa eskaintzea, giza hizkeraren mundua osatzen duten forma sinboliko ezberdinek nola diharduten eta beren artean nola lotzen diren ezagutzera ematea: horixe izango da filosofiaren egitekoa. Gizakiaz eta errealitateaz hitz egin, kultur sinbolismoaren mundu horretatik —beste bien arteko horretatik—, edo forma sinbolikoen mundutik abiatuz bakarrik egin dezake hitz filosofiak horietaz.

Hiru alor autonomotan edo hiru geruza nagusitan banatzen da sinboloen mundu hori, Cassirerren iritziz: sinbolismo teoriko-zientifikoa—λόγος—, hizkuntzazko sinbolismoa eta mitozko sinbolismoa.

Sinbolismoaren paradoxa

Sinboloaren arazotik begira, aldera daitezke bata bestearekin Cassirerren filosofia, batetik, eta filosofia intuizionistak, bestetik —sentsualista-enpiristak izan ala izpiritualista-intelektualistak izan horiek—; intuizionistentzat gaindi —bazter— daitekeen, eta gainditu behar den, zerbait da sinbolismoa, benetako ezagutza, errealitatearen ideia, zuzenean lortu ahal izateko. Horrelako filosofia baikor eta konfiantzaz beteriko ho-

rien aurrean, jarrera ezkorragoa du Cassirerrek, errealitatearen —berorren betetasunean hartuta— eta gure begien tartean ezarria dugun azkenburuko «errezel» moduko hori irekitzeko itxaropena kentzen baitigu gure autoreak. Sinboloa ez da horrentzat errealitatea ikusteko oztopo edo eragozpen bakarrik noski; ikuspenaren euskarria da aldi berean, errealitatea ikusi ahal izateko baldintza. Errealitatetik bereizten gaituen sinbolo bera da horrekin batzen gaituena; horra sinboloak bere bitartekaritza horretan duen izaera paradoxikoa. Horregatik dio Cassirerrek, sinboloa baztertuz gero, errealitatea ikusteko modua galduko genukeela; eta horrela hasierako anabasean eroriko ginatekeela, gizatasunaren kontrako artegabetasun gordinean. Gizon-emakumeen finitutasuna eta mugatasuna onartu beharko lirateke, bada; horren adierazgarri da sinboloaren bitartekaritzaren premia, errezelak bezala, ezkutatzearekin batera uzten baitigu horrek errealitatea ikusten. Horren premia ezagutuz eta onartuz bakarrik, izango luke izpirituak naturarekiko bere askatasuna erdiesteko modua.

Kulturazko forma sinbolikoen munduak muga batzuk ezartzen dizkio bizitzari, beronen naturaltasuna kenduz nolabait. Baina, bestalde, beharrezkoak ditu forma kultural horiek bizitzak berak; eta beharrezkoak baditu, «naturalak» ditu. Naturaren kristalizazioa izanik kultura, naturaltasunari, berezko joerei, uko egitea eskatzen dio horrek kulturadunari, kulturaren bidez lortzen baitu horrek bere forma —gogoan izan intzestuaren debekua—; alienazioaren momentua darama kulturak bere baitan. Bestalde, ordea, uko egite eta alienazio horiek beharrezkoak ditu gizakiak, nork bere burua aurkitu eta determinatuko badu. Horra non gizakiak, bere burua ezagutzeko —interpretatzeko—, urrundu egin behar duen bere buruarengandik, kulturak determinatu, ezarri eta transmitituriko sinbolozko formak tartean ipiniz, eta horiek berriro interpretatuz eta bere bizitzan gorpuztuz; horrela hartuko du bere taxua norberaren bizitzak.

Kulturaren egoera paradoxiko hori onartuz, biziaren eta formaren erabateko kontrakotasuna bigunduta eta nolabaiteko adiskidetasunera ekarrita geratzen da. Horrek ez du esan nahi Cassirerrentzat kulturaren barruan gatazkarik eta tirabirarik ez dagoenik; berrikuntza-indarren —berrinterpretatzeko askatasunaren— eta kontserbazio-indarren —ezarritako formen zurruntasunaren— artean gertatzen da, batetik, gatazka hori, eta sinbolismoaren norabide mitikoaren eta norabide logikoaren artean, bestetik. Badago funtsezko borrokarik, jakina, inoiz ere gainditzen ez dena, eta oreka egonkor-egonkorra lortzea oztopatzen duena. Baina apustua egin beharra dago, gatazka dramatiko hori, «kulturaren drama» hori, «kulturaren tragedia» bihur ez dadin halabeharrez, eta bata bestearen kontrako indarrak batera gara daitezen tirabira horretan, batak bestea suntsitu beharrean. Kultura sinbolotzat hartzea da hori lortzeko giltza, berorren izaera anbiguo eta paradoxiko eta guzti; izan ere, bizitzaren forma fosildua, objektibatua, gauza bihurtua eta finkatua —ἔργον—, da sinboloa, noski; baina aldi berean sorkuntza-prozesu berrien iturria da —ἐνέργεια—; bera da prozesu hori bideratu ahal izateko baldintza; mugatzearekin batera indartu egiten du sinboloak jendearen askatasuna.

Baina ikus dezagun nola txertatzen den forma sinbolikoen filosofia hori filosofiaren tradizioan, eta bereziki nola zabaltzen duen horrek Kanten kritika transzendentala.

Cassirerren neokantismoa eta Kanten kritika transzendentalaren hedapena

Filosofo neokantiartzat har daiteke Ernst Cassirer. Kantek filosofi munduan sorturiko «iraulketa kopernikarra» bereganatzeko, berrinterpretatzeko eta burutzeko ahalegintzat aurkezten digu bere obra. Delako «iraulketa» hori zera izan zen: alde batetik, antzinako ontologia errealista inozoa iraultzea

—antzinakoa, bai, nahiz eta gaur egun ere indarrean egon, eta ez giza jende arruntaren zentzu komunean bakarrik gainera—; izan ere, ontologia errealistarentzat zerbait gertu-jarria da errealitatea, sinplea, zuzenean hautematekoa eta adiera bakarrean ulertzekoa: forma zehaztua eta egitura finkatua duena. Beste aldetik, ontologia errealistari dagokion epistemologia ere iraultzea lortu zuen Kantek, hori errealitatearen —izatearen nahiz objektuaren— buruko —kontzeptuzko edo irudikapenezko— kopia pasibotzat eta kontraispilatze soiltzat hartzen duen pentsaera gaindituz.

Iraulketa horren bidez ezagutzaren problema ipini zuen Kantek filosofi problema guztien erdi-erdian. Horren arabera, gogoeta filosofikoa ez da errealitateari buruz, errealitate hori ezagutzeko guk geuk dugun moduari buruz baizik, ezagutza hori *a priori* eduki daitekeen neurrian. Ikuspegi transzendental horretatik begiratuta, kontzeptuak ez dira gauza burutuen —ez izatean eta ez egituran burutuen— kopia hutsak; jatorrizkoak dira kontzeptu horiek, eta horien arabera gertatzen da objektuen beraien taxuketa eta horien elkarrekiko artikulazioa. Beraz, kontzeptuak objektuen inguruan ibili beharrean, alderantziz gertatzen da: objektuak dabiltzala kontzeptuen inguruan. Errealitatearen objektibotasuna ez da gertu-jarria zaigun zerbait, berez nabaria litzatekeena; arazo gisa agertzen zaigu errealitatea —eta horren objektibotasuna—, gizakiaren sintesi-lanaren bidez lortzen eta eraikitzen baita hori: izpirituaren baitako ekimenari edo libertateari esker buruturiko objektibazio-prozesua da objektibotasuna. Beharrezkoa da gainera objektibotasun hori nola eraiki den jakitea.

Neokantiarra da, beraz, Cassirer, Kantek egindako kritika transzendentala bere garai filosofikoan burutu nahi zuena. Bere filosofi lanaren hasieran kontzeptu matematikoaren eta zientifiko-naturalaren egitura ikertzen saiatu zen gure autorea, bera hezi zeneko Margburg-eko Eskolaren izpiritu neokantia-

rraren bidetik (ik. 1910eko beraren *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* idazlana). Baina ondoren, bere ikerlan horietan lorturiko emaitzak izpiritu-zientziei —gaurko «giza zientziei»— aplikatu nahi izan zaienean, kritika transzendentala «erro-errotik hedatu»[1] beharra aurkitu zuen, giza pentsamenduaren eremu guztietara zabalduz, eta horrela «kulturaren kritika» bihurtuz.[2] Ezagutzaren fenomenologiatzat ulertzen ahal da kulturaren kritika; Kanti jarraituz, Cassirer ez da arduratzen izakiaz beraz; baina kontuan dauka, hala ere, hedapen horren ondoren, «ezagutzak» ez duela «ulerpen zientifikoa eta azalpen teorikoa soilik esan nahi, jarduera izpiritual osoa baizik: geuretzat «mundu» berri bat sortzeko ipintzen dugun jarduera, alegia, berorren taxuketa berezian, berorren ordena eta izate osoan»[3]. Mundua taxutzen duen gure interpretazio-formetako bat bihurtu da orain arrazonamenduzko ezagutza teorikoa; forma horien artean —hobe esanda, horien oinarrian— jartzen ditu Cassirerrek forma linguistikoa eta forma mitikoa; horietan, berriz, bakoitzak du bere espezifikotasuna, Cassirerren iritziz, beren «barne-forma»[4] berezia dute biek, ezagutza teorikora bihurtu ezinekoa.[5]

Oinarrizko hipotesi hori garatzean landuko du Cassirerrek «sinboloaren» ideia, «kontzeptuaren» ideia klasikoa ordezkatuko, edota zabalduko, duena; izan ere, eremu teorikologikora mugatzen da kontzeptua hitza; kontzeptua bera sinbolo-motetako bat gertatzen da orain. Cassirerren ustez, teoria logiko tradizionaletan behartuegia dago sinboloa; zientziaren eremura mugatzen baitute eta objektuaren kopiatzat hartzen hori, inolako kritikarik gabe; baina gaur egun zientzia bera, XX. mendeko fisikak abiaturiko mugimenduaren barruan, ohartuta dago, «berak sorturiko sinbolo intelektual dituela eta ez errealitatearen kopia bere funtsezko kontzeptuak, zientzia bakoitzak bere funtsezko galderak ipintzeko eta soluzioak emateko erabiltzen dituen kontzeptu horiek».[6] Izaera sinboliko hori-

xe da, Cassirerren iritziz, zientziak eta bestelako kulturazko formek, denek, batean dutena; horiek denek dute beren baitan izpirituaren jatorrizko energiaren bat, «horren bitartez esanahi jakin bat hartzen baitu, eduki ideal berezia, fenomenoaren presentzia hutsak».[7]

Eman dezakegu, beraz, orain sinboloaren definizioa, forma sinboliko ezberdin bakoitza aztertzen hasi aurretik:

> «Zera ulertzen dugu hemen sinbolotzat: Izpirituaren edonolako energia, esanahizko eduki izpiritual jakin bat sentipenezko zeinu jakin bati lotzeko eta horri barrutik esleitzeko baliabide dena».[8]

Hizkuntza mitoaren eta logosaren artean

Horrela, bada, Cassirerren filosofian kulturazko mundua, gizakia eta errealitatea erlazionatzen dituena, ez da ageri zerbait unitario, zerbait homogeno. Izpirituaren berezko bi energia edo norabide hauen, mitikaren eta logikaren, arteko funtsezko tirabirak dauka alderik alde zeharkatuta kultura; bien artean antolatzen dute kulturazko mundua bata bestearekin bateraezinezko bi esfera edo geruza ezberdinetan. Dena dela, oinarrizko tirabira horrek, izpirituaren baitako bereizkuntza adierazten duen horrek, ez garamatza, halabeharrez behintzat, bereizkuntza dualistaren batera, mitoaren eremuaren eta logosaren eremuaren artean hirugarren eremua, hizkuntzaren eremu mistoa, aurkitu dugulako; beste bi eremuetatik du zerbait hizkuntzak, eta beste biak elkarretaratzen ditu harreman dialektikoan. Cassirerrek agertzen digun hizkuntzazko formaren ikuspegi hori, «azpi-mundu» mitikoaren eta «gain-mundu» logiko-razionalaren artean «iraganbide» gisa ulertzen duen hori, bat dator greziarren Hermes jainkoaren irudiarekin, horri esleitu baitzion mitologia grekoak hizkuntza —eta baita

interpretazioa eta itzulpena ere—. Hermes ageri zaigu giza munduaren eta jainkozkoaren arteko bitartekaririk egokiena, berak lortu zuelako jainkoen Olinpoan onartua izatea, bere jatorri lurtarrari, bere Ama Lurraren seme izateari, utzi gabe. Cassirerren ikusmoldean ere, hizkuntzak, hitzak, indar edo eragin mitiko-magikoa du hasieran, eta poliki-poliki doa hori atzean uzten, esanahi logiko hutsera hurbilduz; ez du, hala ere, inoiz erabat galduko mitoaren eragin hura. Iraganbidearena egin dezake hizkuntzak, aurretik bere baitan egina duelako ibilbide hori, hain zuzen ere. Mitoaren eta logosaren erlazioa —hain funtsezkoa Cassirerren pentsamenduan— berea egin du horren jarraitzaile S. Langer-ek:

> «Hizkuntzak, (mitoaren) zirkulu magiko beretik sortua den horrek, badu ahalmenik bere lokarriak apurtzeko; gizon-emakumeen pentsaeraren fase mitopoietikotik pentsamendu logikoaren eta gertakari-pentsaeraren fasera garamatza hizkuntzak».[9]

Mitoaren eta logosaren, edota bestelako ikuspegitatik begiratuta, ekintzaren eta gogoetaren, zer konkretuaren eta zer abstraktuaren, zer subjektiboaren eta zer objektiboaren arteko mugan kokaturik dagoelarik hizkuntza, muga-izaera dauka horrek: bikoitza da, androginoa, guztiz berdindu gabe, ordea, ez bateko alderdiarekin eta ez bestekoarekin.

Hizkuntza eta mitoa

Bitartekari eta guzti, hizkuntza ez dago mitoaren eta logosaren erdi geometrikoan —edo erdi-erdian— kokatuta; mitoaren aldera isurtzen da, bere jatorriaren eraginez. Hasierako hizkuntz kontzeptuen forma eta kontzeptu mitikoena alderatuz, honako ondoriotara iristen da Cassirer: biotan agertzen dela pentsaera izpiritualaren norabide berbera, eta norabide

hori gure mugimendu intelektual teorikoak egiten duen bidearen justu kontrakoa dela; horrexek emango liguke bidea, hain zuzen, biak beste genero independente batera biltzeko.[10] Izan ere, arrazonamenduzko pentsamendu teorikoak —logikoak— «hedapenaren» eta alderaketaren (konparazioaren) bidez jokatzen du, zer partikularra bakartasunetik atereaz eta sistemaren baten batasunarekin erlazioan ipiniz. Mitoa eta hizkuntza, ordea, jarduera oharkabearen emaitza dira: giza oharmena eduki konkreturen batera biltzean eta horrelakoren batean erabat murgiltzean sortzen dira. Horrela gertatzen den inpresio subjektiboaren intentsifikatze-prozesu horretantxe eta horren araberako trinkotze-prozesuan daukate sorrera adierazpide mitikoak eta hizkuntzazkoak, hots, jainkoaren irudiak eta berorren izenak:

> «Alde batetik, neraua momentuko inpresioren bati erabat lotzen zaionean eta horrek «hartua» gelditzen denean, eta, bestaldetik, nerauaren eta munduaren artean tirabirarik handiena gertatzen denean; kanpoko izakiari begiratzeaz gain, horrek berorrek «erasotzen» dionean gizakiari, zuzenean eta batbatean, beldur- edo esperantza-sentimenduarekin, izu- edo irrika-sentimenduarekin ... orduantxe ateratzen da nolabait txinparta eta jaisten tentsioa, jendearen asaldura subjektiboa objektibatuz eta jainko edo demonio gisa agertuz».[11]

Esan daiteke, beraz, mitoak eta hizkuntzak, biek «sustrai berbera» dutela, eta «izpirituaren ikusmolde» berberari dagozkiola. Forma hori, berriz, inpresioren baten espresioa, biziagoturiko inpresioaren espresioa —objektibazioa— da; aurretik barneraturiko zerbait kanporatzea da. Beste eratara esanda, sustrai-metafora da forma hori: horrek euskarritzat duen elementua ez dago hor aurretik ipinia; horixe ipintzetik abiatu behar du, abiatu ere.

Oharkabea da kontzeptu mitikoa eta linguistikoa eratzeko ekintza hori; ez da aurretik pentsaturiko ekintza eta ohartuz

burutua, berez gertatua baino. Horregatik jendeak ez ditu berak buruturikotzat hartzen eraikuntza kontzeptual horiek; alderantziz, «aurretik izan baden zerbaiten modura, berez esanahia duen zerbaiten erara, zer objektibo eta erreal bezala» agertzen zaizkio horiek.[12] Gure autorearen iritziz, ordea, delako hipostasi edo trinkotze-prozesu hori aurkitzen ahal dugu kulturaren beste alorretan ere —teknikaren eremuan, adibidez, tresnetan gertatzen da prozesu hori—; eta era berean hartzen ahal dugu «edonolako sorkuntza oharkaberen arautzat».[13]

Hizkuntza eta zientzia

Izpirituaren hedatzearekin batera, suntsitzera jotzen du mitoaren eta hizkuntzaren arteko hasierako lotura horrek; horren arrazoia da, Cassirerren ustez, «hizkuntza ez dela mitoaren erreinukoa bakarrik, eta hasieratik bertatik bestelako indarrak, logosaren indarrak, diharduela hizkuntzan».[14] Horrela, hasieran hitza eta irudi mitikoa bereiztezinak baziren ere beren artean, eta bereiztezinak, baita ere, beraiek aurrean jartzen dizkiguten gauzekiko, hizkuntzak badu errepresentazio-gaitasunik, ernamuinaren tankeran bada ere; horrexeri esker sortzen da ezari-ezarian tentsio moduko bat adierazlearen eta adieraziaren artean, eta biporlatasun modukoa eratzen da hitzaren eta gauzaren artean; hizkuntza galduz joan da horrela bere espresio-indarra eta bere ezkutuko eragina, bere funtzio semantikoa lortzeko. Eta nahiz eta hizkuntzak inoiz ez erabat eten mitoarekin dituen lokarriak, hala ere egin ahal izango du azkeneraino bere bidea, hizkuntzak berak urratzen duena.

Horrela, bada, hizkuntzazko kontzeptugintza eta arrazonamenduzko kontzeptugintza teorikoa —logikoa— elkarren kontrako bidetatik doazen arren, Cassirerrek zera uste du: hasieratik bertatik eratuz joan zela hizkuntza, eta horri mitotik bereiztera eragin zion logos berbera ageri dela modu esplizi-

tuan zientzian, mitoarekiko lotura horiek hautsi ondoren.[15] Hizkuntzak hitzaren eta gauzaren arteko tirabira edo bipolartasun hori sortzean hasitako prozesuaren luzapena eta burutzapena besterik ez da orduan pentsamendu zientifikoa. Hizkuntzari forma sinboliko autonomo izatera eragiten dion goranzko indarra ez da agortzen, hori lortu eta gero. Alde batetik, lanean jarraitzen du indar horrek hizkuntzaren barrutik, eta horrexegatik hizketa ez da kontzeptu bakoitzari izena ematea bakarrik, eta bai kontzeptu horiek bata bestearekin erlazionatzea ere, erlazio horiei esker zehaztapen berriak hartzen baitituzte haiek; dena dela, zehaztapen horietan ere nabaria izango da beti hitzaren lotura intuizio-munduarekiko, baita horren izaera metaforiko eta doinu koalitatibo eta emozionalarekiko ere. Baina barne-eragin horretaz gain, krisi orokorra eragiten ari zaio logosa hizkuntzari, esfera hori gainditzera behartuz pentsamendua.[16] Horregatik uste du Cassirerrek, hizkuntzarekin borrokan hasten duela zientziak bere ibilbidea, baina baita hizkuntzatik abiatuz ere. Hitzarekin duen edonolako lotura alde batera utzi beharko du orain pentsamenduak, baina horrek ez du esan nahi sinboloaren edozein bitartekaritzari uko egin behar dionik, zeren eta horrek pentsamenduaren beraren suntsipena ekarriko bailuke, eta ez luke inola ere errealitatea zuzenean ikusteko biderik emango. Hizkuntzaren eraginari ihes egiteko, beste baliabide berriren bat eskuratuz hasi beharko du pentsamenduak, hau da, meta-hizkuntzaren bat eraikiz:

> «Hizkuntzako hitzak, bere aldakortasun, bere mudakortasun eta bere adieraniztasun distiratsu eta guzti, utzi egin behar dio orain bere lekua «zeinu» hutsari, beronek duen zehaztasun eta beronen adiera-finkotasunarekin».[17]

Horrela zientziak era autonomoan jokatu ahal izango luke, «zeinu» hutsezko bere sinbolismo bereziaren bidez garatuz bere pentsamendua; funtzionalak eta gardenak dira zeinu horiek, ongi zehazturiko adiera bakarra seinalatzeko eraikitako

baliabideak baitira. Zeinu zientifikoaren ezaugarri dira adierabakartasuna eta konnotazio intuitibo, adierazkor edo koalitatiborik eza; bizitasuna galtzea dakarkiote horiek hizkuntza naturalari, baina baita zabaltasuna eta balio orokorra lortzea ere, galeraren truke.

Dena dela, pentsamendu zientifikoak lortzen duen independentzia horrek ez digu ahantzarazi behar beste hau: Cassirerren iritziz, bizi-munduaren taxuketa edo interpretazio mitolinguistikoak egin duela bideragarri zientziaren lorpen hori. Azken batez, sinbolismo zientifikoa erabiltzeko moduari buruzko, aurkikuntza zientifikoen balioari, premiari eta egokierari buruzko adostasunik ezin daiteke lor zientziatik bertatik; hizkuntza naturaletik bakarrik lortzen ahal da hori:

> «Orain sortzen ari den errealitate izpiritual berriak, zientziako kontzeptu hutsaren energia gorenak, lotuta dirau hizkuntzari ezkutuko lokarriren batez. Nahiz eta kontzeptu hutsa sentipenezko mundutik harantz goratu, zer idealaren eta «ulergarriaren» munduraino, azken batean beti itzultzen da nolabait organo lurtar honetara: hizkuntzara».[18]

Zama izanik «ezkutuko lokarri» hori, horrexek ahalbideratzen du aldi berean zientzia. Izan ere, horrelako «ezkutuko lokarri» eta guzti, zientziak eduki baldin badauka bere eginkizuna betetzen jarraitzerik, honako honegatik da, Cassirerren iritziz: eginkizun horretan ez delako bilatzen errealitatea ispilatzea edo behin-betiko aurkitzea, edota horren arazoak behin-betiko konpontzea. Zientziaren historian halako garairen batean azkenburuko printzipiotzat jo izan dena, geroago problema bihurtu izan da; problema bihurtzeko gaitasun horrexek ematen du irtenbide berriak bilatzeko, kontzeptu berriak sortzeko, eredu berriak asmatzeko bidea: labur esanda, tresna izpiritual berriak oharmen osoz eskuratzeko bidea, eta ez pasiboki hartzeko horiek. Alde horretatik, konturik handienekoa zientzia-

rentzat ez da zer-nolako emaitzak lortzen dituen eta nolako ahalmena eskaintzen dioten emaitzok jendeari errealitatearen gain eraginik izateko; honako honetaz jabetzea da gehien axola zaiguna zientzian: aipaturiko emaitza horiek ez izatea errealitateak izpirituari ezarritakoak, eta bai izatea izpirituak bere buruari emandako «organoak»: nork bere burua bere buruari errebelatzeko formak izatea.[19] Zientziaren ezaugarririk handiena, beraren sorreran nahiz beraren garapenean bultza egiten diona, zera da: «Itxuraz zuzenean eta artekorik gabe gertatzen den horretan ere ageri den sorkuntza izpiritualaren elementua ezagutu eta azpimarratzeko» joera, alegia; beste eratara esanez, «hartzeko gaitasun osoa ekimen bihurtzeko» joera.[20] Askapen-bide berria irekitzen du joera horrek arrazonamenduzko pentsamendu teorikoaren barruan; «transzendentea» dei genezake bide hori, hizkuntzatik eta irudi mitikotik harantz eramaten gaituenez, haraindiko hori ez baldin bada ere errealitatearena berarena, izpirituak ohartuz sorturiko meta-hizkuntza baizik.

Horrek ez du esan nahi, ordea, askapen-prozesu hori transzendentziaren bidetik bakarrik gertatzen denik. Hartzeko gaitasuna ekimen bihurtzeko joera indarrean zegoen, zientziak bere lehen urratsak egin aurretik ere; bultzatua zuen ordurako askapen «inmanentearen» prozesua; horrek, berriz, askapen transzendenteari bidea irekitzeko eginkizuna du, besteren artean. Askapen inmanentea aurrera doalarik, berriro hitzen eta irudi mitikoen jabe izaten hasten da izpiritua, horiek bere obra, bere baitatik ateratako sinbolo dituela konturatuz, eta ez kanpotik ezartzen zaizkion substantzia errealen batzuk, hasieran uste zuen bezala. Horrela hitz eta irudi mitiko horien artean jarraitzen du, baina horien menpean egon gabe.[21] Sustrai-metaforaren beraren barruan gertatzen den askapen inmanente horixe izango litzateke, Cassirerrentzat, geroko askapen transzendentea, logika abstraktuarena eta zientziarena, gertatu ahal izateko

baldintza; hala ere, askapen inmanentea ez da prestaketa-eginkizun horretan agortzen, ezta itota geratzen ere askapen transzendentea lortzean.

Azken gogoeta

Esaten ahal dugu Cassirerren obra agertzen zaigula pentsamendu modernoaren «iraulketa hermeneutikoaren» adibide argi, geure interpretazioen interpretazio bihurtzen baitu filosofia. Gizakiaren eta errealitatearen tartean gertatzen dira kulturazko forma sinbolikoak, bien arteko harremana eratuz. Cassirerren iritziz, hainbat eratara gorpuzten da bitartekaritza-eremu hori, mitoaren, hizkuntzaren eta logosaren ezberdintasunaren arabera; bata bestearekin inola berdindu ezineko modu ezberdinak baitira hiru funtzio sinboliko horiek. Sakabanatu egiten da, beraz, nolabait Kanten arrazoi huts monolitiko hura, arrazoi anizkoitz bihurtuz, aldendu ezineko tirabira bere baitan daramana. Arrazoiaren edo izpirituaren batasunaz mintzatu beharrean, hobe genuke horren bateratzeaz mintzatzea, hau da, hizkuntzak, bere bitartekaritza-eginkizunari esker, bideratzen ahal duen «kontrakoen bateratze berriaz».

Badu gainera bestelako meriturik ere Cassirerrek: mitoa eta hizkuntza logosaren aurretikoak direla erakutsi izana, alegia; edonolako irrazionalismo-susmori ihes egitearekin batera, hala ere. Ezagutza zientifikoak haraindikoren batean, «halako beste horretan», ditu bere jatorria eta oinarria: logosak baztertu nahi lukeen horretan, hain zuzen ere. Honako funtsezko jarrera hermeneutiko hau defendatzen du gure autoreak: mitorik gabe ez dagoela logosik, hau da, logosak berrirudikatuko duenak intuiziozko aitzin-irudikapen bitala behar duela. Ez dago ezagutza teorikorik, aurretik interpretazio afektiborik ez badago. Nahi-izatearen menpe dago ezagutzea. Horrela Schopenhauerrek eta Nietzschek —eta psikologiaren alorrean psikoa-

nalisiak— irekitako ildotik doa gure autorea; horiek zera defendatzen baitute: Errepresentazioaren —kontzientzia argituaren, «apolineoaren»— ostean borondatea, bizia, zer «dionisiakoa» —zer inkontzientea, desira— dagoela.

Cassirerrek egiten duen kantismoaren berrinterpretazioa uler daiteke, baita ere, berorrek arrazonamenduzko kontzeptu teorikoari buruz duen ideiatik, sinbolo modu berezitzat hartzen baitu hori, jakinez ez dela izan daitekeen eta balio duen sinbolismo bakarra. Erlatibizatuta geratzen da kontzeptu hutsa, bestelako sinbolismo-motekin batera interpretatzean, eta horrela galdu egiten du kantismoak, eta Mendebaldean oro har nagusi den filosofiak, aitortzen zion hegemonia. Sinboloa ageri da —orain pluralean, «sinboloak» ageri dira— hermeneutikaren eragile; gizakiaren eta errealitatearen, fenomenoaren eta sentipenen artean jarrita, elkarrizketan ipintzen ditu biok sinboloak, elkar interpretatzeko eran, eta hortik ateratzen du sinboloz eratutako mundua. Mundu hori ez da, beraz, absolutua eta independentea izango; interpretatzeko moduaren araberakoa izango da; eta, alderantziz, interpretazioa bera sinbolo bidez baldintzatuko du —ez determinatuko— munduak. Funtsezko kontzeptua gertatzen da, beraz, Cassirerren pentsamenduan bikoiztasuna, sinboloaren beraren baitako zerbait delako; izan ere, sinboloak bere bitartekaritza beteko baldin badu, aldi berean berdina eta ezberdina izan behar du, islada —kopia— eta eraldakuntza —sorkuntza—, mitikoa eta logikoa. Sinboloaren izaera bikoitz, balio biko eta adiera biko horretaz beteta dago giza pentsamenduaren mundu osoa; errealitateari buruz jendeak egiten duen interpretazioaren izaera mitiko-logikoan —ez logiko hutsean eta ez mitiko soilean— gorpuzten da pentsamendu hori.

Cassirerrek hirugarren terminoa ekartzen du, hizkuntza alegia, bere bi aurpegien bitartez berez bata bestearen aurkakoak direnak harremanean jarriko dituena; horrela mendebaldar filosofiak, eta, bereziki kapitalismo garatuko gure kultura ho-

nek gainean duen arrisku larria baztertzeko bidea ematen digu —Husserl-ek bere *Zientzia Europarren Krisia* obran ohartarazi gintuen arrisku horretaz—: mundu zientifiko-teknologikoaren —razionalaren— eta bizi-munduaren —irrazionalaren— arteko eten errotikoaren arriskua, alegia. Izan ere, hizkuntzaren bidez erlatibizatzen ahal dira bi absolutizazio moduak: bai mitiko-atzerakorra eta bai logiko-aurrerakorra —edo funtzionala—. Geratuta eta hipostasi bihurtuta dagoena mugimenduan ipiniz, eta, alderantziz, iheskorrari finkotasuna emanez, lortzen da hori. Hitzaren bitartez zientzia jabetzen ahal da nola dagoen bera azpitik mitoak baldintzatuta eta nola berritzen ahal duen berak mundu biziarekiko harremana, azken horren premiei eta gogoei eman behar dienez erantzuna; aldi berean, ordea, hizkuntzazko errepresentazioaren bidez jariatzen ahal du mitoak bere razionaltasuna, bere baitakoa duena, potentzian bada ere.

Alde askotatik dakar, beraz, bere kritika hizkuntzak. «Krisi-egoeran» ipintzen du bai mitoa, horren itxitasuna kritikatuz, eta bai zientzia, berorren abstrakzioagatik. Baina aldi berean hizkuntza bera da kritikatzekoa, ideologikoki gogortuta eta geldikortua geratzen bada, bai esperientzia mitikoaren zalutasun eta ekibokotasunetik abiatuta, eta bai zientziaren zorroztasun eta unibokotasunaren izenean ere. Giza pentsamenduaren mundua alderik alde dago, beraz, gatazkak eta tirabirak zeharkatuta; azken batez indar-sistema legez agertzen zaigu giza pentsamendua, bata bestearen kontrako, bai, baina homeostasirako —bakoitzak bere burua eraentzeko— joera duten indarren sistema legez, alegia.

Amaitzeko, esaten ahal dugu, ezen Cassirer, sinbolismoaren birbalioztapen horren bidez, kulturaren jakintzarteko hermeneutikaren, Eranos Zirkuluak buruturiko horren hurbilekoa gertatzen dela.[22]

Luis GARAGALZA

Bibliografia

HÜBNER, K. *Crítica de la razón científica.* Ed. Alfa, Bartzelona, 1981.

JUNG C. G. *La interpretación de los símbolos.* Caralt, Bartzelona, 1981.

LANGER, S. *Esquemas filosóficos.* Ed. Nova, Buenos Aires, 1971.

LLEDO, E. *Filosofía y lenguaje.* Ariel, Bartzelona, 1970.

ORTIZ-OSES, A. *Mundo, hombre y lenguaje crítico.* Sígueme, Salamanca, 1975.

URBAN, W. M. *Lenguaje y realidad.* Fondo Cultura Económica, Mexiko, 1979.

ZZ. AZ. *The philosophy of Ernst Cassirer.* (Ed. P. Schilpp). Open Court, Lasalle, Illinois, 1976.

ZZ. AZ. *Arquetipos y símbolos colectivos.* Anthropos, Bartzelona, 1994.

Ernst Cassirerren Obrak

Filosofía de las formas simbólicas (Vol. 1., «El lenguaje». Vol. II., «El mito». Vol. III. «Fenomenología del reconocimiento».) Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1971 eta hh.

Esencia y efecto del concepto de símbolo. Fondo de Cultura Económica, Mexiko, 1975.

Mito y lenguaje. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.

Las ciencias de la cultura. Fondo de Cultura Económica, Mexiko, 1975.

El mito del estado. Fondo de Cultura Económica, Mexiko, 1985.

El problema del conocimiento (4 vol.). Fondo de Cultura Económica, Mexiko, 1979 eta hh.

La filosofía de la ilustración. Fondo de Cultura Económica, Mexiko, 1978.

Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento. Emecé Editores, Buenos Aires, 1972.

Ernst Cassirerren obrari eta sinbolismoari buruzko bibliografia hautatua

BLUMENBERG, H. *Arbeit am Mythos.* Suhrkamp, Frankfurt a M., 1979.

DURAND, G. *La imaginación simbólica.* Amorrortu, 1976.

ELIADE, M. *Imágenes y símbolos.* Taurus, Madrid, 1976.

GADAMER, H. G. *Verdad y método.* Sígueme, Salamanca, 1977.

GARAGALZA, L. *La interpretación de los símbolos.* Anthropos, Bartzelona, 1990.

HAMBURG, C. H. *Symbol and Reality. Studies in the philosophy of Ernst Cassirer.* Martins Nijhoff, La Haye, 1956.

Oharrak

* «Gizon-emakumea» singularrean erabili dugu itzulpen honetan sarritan, giza izakia oro har adierazteko, beroren naturan eta historian; horrela autorearen alemanierazko «Mensch» hitzaren adiera jaso nahi izan dugu, «Mann» (=gizasemea) hitzaren aurrez aurre. «Gizakia» ere erabili dugu, ordea. «Gizalaguna» —edo batzuetan soilik «laguna»— hitzaren bidez eman dugu batzuetan hitz hori, batez ere animalien edo bestelako izakien aurrez aurreko testuinguruetan. Bestalde, «gizon-emakumeak» pluralezko forma tradizionala erabili dugu sarritan —inoiz «jendea» ere bai—, ingelesezko «man» —eta «men»— hitzak adiera kolektibo orokorra zuenean. (Itzultzailearen oharra).

[1] Ikus horri buruz beraren *Philosophie der Symbolischen Formen* obrako (1923) I. tomoaren hitzaurrea. Gaztelaniazko edizioa: *Filosofía de las formas simbólicas*, F.C.E., Mexico, 1973. Hitzaurre honetan edizio hau aipatuko dugu, FFS siglaren bidez.

[2] *Id.*, 20. or.

[3] E. Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, F.C.E., Mexiko, 1976, 194. or.

[4] Ikus FFS I, 21. or.

[5] Kritika transzendentala zabaltzeak ez dakar berez arrazonamenduzko sinbolismo teorikoaren —logikoaren— egitura berezi eta apartekoa sinbolismo linguistikora eta mitikora zabaltzea; alderantziz, taxuketa izpiritual modu guztiak aztertu behar ditu pentsamendu filosofikoak, Cassirerren ustez; honako hipotesi honetan oinarritzen da hori: taxuketa modu horiek lan berbera betetzen dutela, bakoitzak bere erara; «inpresio hutsaren mundu pasiboa espresio izpiritual hutsaren mundu bihurtzeko ahalegina da hori» (*Id.*, 21. or.).

[6] *Id.*, 14. or.

[7] *Id.*, 18. or.

[8] E. Cassirer, «Esencia y efecto del concepto de símbolo», *aip. lib.*, 103. or.

[9] S. Langer, *Esquemas filosóficos*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1971, 65. or.

[10] Ikus E. Cassirer, *Mito y lenguaje*, Ed. Nueva Visión, 41. or.

[11] *Ib.*, 42. or. Idazlanaren muin-muineko tesi hori formulatzeko, ik. baita ere 46. eta 96-97 orrialdeak. Bizi izandako inpresioaren trinkotze-prozesu

hori, hizkuntzaren bidez horri izena eman ahal izateko eta mitoan hori irudikatu ahal izateko baldintza den hori, inpresioa bera eragin duen edukiaren esku baino gehiago dago, eduki horretara hurbiltzeko jarritako arduraren edo asmoaren menpe, hau da, horri begiratzeko ikuspegi teleologikoaren menpe: «Nahimenari eta ekimenari dagokiona bakarrik, ekintzaren eta bizitzaren osotasunaren aldeko edo aurkako agertzen dena bakarrik ateratzen da sentipenezko inpresioen joaira uniformetik; horietaz bakarrik ohartu ohi gara inpresio horietan, edo, beste eratara esanda, inpresioetatik ateratako horrek bakarrik hartzen du hizkuntz zeinu berezia, izena» (*Id.*, 46. or.). Ildo beretik zera seinalatzen du Cassirerrek beheraxeago: «Izena emateko moduak ez dio begiratzen gauzen eta gertakarien arteko antzari, eta hizkuntzazko "kontzeptu" berean sartzen da funtzio bera betetzen duen oro, hau da, gizon-emakumeen ekintza eta helburuen multzoan toki bera edo antzekoa betetzen duen oro» (*Id.*, 48. or.). Esan daiteke, beraz, esan, hizkuntzak ezartzen duen taxuketa ez dela, ezin daitekeela izan, munduaren forma objektiboaren islada —delako taxuketa garatzen deneko fasean edo mailan guztiz ezezaguna da onenean ere forma hori—; alderantziz, sortzailea da, jatorrizko sorkuntza benetakoa da, baina gizon-emakumeen jardueraren beraren taxuketa jarraibidetzat hartzen duena.

[12] *Id.*, 45. or.

[13] *Id.*, 67. or.

[14] *Id.*, 105. or.

[15] E. Cassirer, FFS III, 391. or.

[16] *Id.*, 393., 389. eta 385. orr.

[17] *Id.*, 397. or.

[18] *Id.*, 385. or.

[19] Ikus E. Cassirer, *Mito y lenguaje*, 107. or.

[20] *Id.*, 68. or.

[21] Poesian aurkitzen du Cassirerrek askapen inmanentea deitu dugun horren kasu paradigmatikoa. Poetagan berriro sortzen da hizkuntza bizi berriaz; bere jatorrizko sormena eta emankortasuna berreskuratzen ditu, horretaz ohartuz eta jokoan bezala orain; izan ere, galduak zituen hizkuntzak dohain horiek, eta "lexikalduta-edo" geratua zen bere bilakabidean. «Berriro garatzen hasten da hemen ikusmolde mitikoa, bizitasun osoz eta indar objetibatzaile osoarekin. Baina objektibotasun horrek alde batera utzi du edonolako bortxa material. Izpiritua hitzen eta irudien artean bizi da orain, baina ez horien menpe... Hitzak eta irudiak, hasieran botere erreal bortitzen erara izpirituari aurre egin ziotenek, galdu egin dute orain beren izatea eta eragingarritasun osoa: eter arin eta distiratsu bihurtu dira; horren barruan dabil izpiritua ibili, askatasunean eta eragozpenik gabe» (*Id.*, 106. or.).

[22] 3 tomo, Berlin, Bruno Cassirer, 1.923-29.

EGILEAREN HITZAURREA

Liburu hau idaztera ene adiskide ingelesek eta iparramerikarrek bultzatu ninduten aurrenik; horiek ibili zitzaizkidan eske eta eske, behin eta berriro, neure *Philosophie der symbolischen Formen*[1] obraren itzulpen ingelesa egin nezan. Nahi izango nukeen gogo handiz haien nahiari amore eman; baina lehen urratsak egin orduko konturatu nintzen burutu ezineko langintza zela hura; areago, ez zela egokia liburu hura ingelesez bere horretan ematea, oraingo egoera honetan. Alde batetik, ahalegin guztiz handia eskatuko zion irakurleari gai zail eta abstraktuari buruzko hiru tomotako estudioa irakurri beharrak. Baina autore honentzat ere, duela hogeita bost urte baino gehiago programatu eta idatziriko obraren argitalpen berria egitea nekeza eta bideragaitza zen; ez zirudien, beraz, gauza egokia. Garai hartatik hona, gaiari buruzko bere azterketak egiten jarraitu du autoreak. Gertakari berri ugari ezagutu ahal izan du eta arazo berriei egin behar izan die aurre. Arazo zaharrak ere bestelako ikuspegitik ikusten ditu berak, eta argi berriz agertzen zaizkio orain. Arrazoi horiengatik guztiengatik gaiari berriro ekitea erabaki nuen eta liburu guztiz berria idaztea. Lehenengoa baino askoz laburragoa izan behar zuen liburu honek. «Liburu handia gaitz handia», zioen Lessing-ek. Neure *Philosophie der symbolischen Formen* idaztean hain nindukan hartua gaiak berak, ahaztu egin zitzaidan edo ez nuen gogoan hartu estiliskaren arau hori. Askoz gertuago nago gaur egun Lessingen hitzok sinatzeko. Gertakarien berri xehea

ematen ibili eta teorien azalpenetan luzatu beharrean, garrantzi filosofiko berezikoak iruditu zaizkidan puntu batzuen ingurura arazoak bateratzen, eta nire gogoetak ahal denik laburren eta soilen azaltzen saiatu naiz.

Hala ere, lehen begiratuan eta itxuraz oso urruneko diruditen gaiak aztertu behar izan ditu liburu honek. Arazo psikologikoez, ontologikoez, epistemologikoez diharduenez, eta Mitoa eta Erlijioari, Hizkuntza eta Arteari, Zientzia eta Historiari, horiei guztiei buruzko kapituluak dituenez, bide ematen du liburuak gauzarik ezberdinen eta heterogenoen *mixtum compositum*-en bat edo saski-naskia dela uste izateko. Badut itxaropenik, ordea, orrialdeok irakurri ondoren funtsik gabea irudituko zaiola irakurleari halako susmoa. Neure asmo nagusienetakoa izan dut, hain zuzen ere, irakurlearentzat argi uztea liburu honetan erabilitako gai guztiak, azken batez, gai *bakarra* direla. Bide ezberdinak besterik ez dira horiek, gai guztien erdigunera eramaten gaituztenak —ene iritziz, kulturaren filosofiari dagokio gainera erdigune hori aurkitu eta zedarritzea—.

Liburuaren idazkerari dagokionez, zailtasun larri bat eduki dut, jakina: nire ama-hizkuntza ez den honetan idatzi beharra, alegia. Nekez gainditu ahal izango nukeen eragozpen hori, New Jersey Estatuko Irakasle Eskolan diharduen ene adiskide James Pattegrove-ren laguntzarik gabe. Eskuizkribu osoa zuzendu du horrek, eta bere aholkuak eman izan dizkit hizkuntzazko eta idazkerazko edozein arazori buruz. Badut harenganako bestelako zorrik ere, liburuaren gaiari dagozkionetan ere hainbat ohar baliozko eta egoki egin didalako.

Ez nuen liburu «popularrik» idazteko asmorik, honelako gaia elkorra baita alde askotatik, popular bihurtu ahal izateko. Bestalde, liburu hau ez da espezialistentzat eta filosofoentzat bakarrik. Giza kulturaren problema oinarrizkoek jende guztiarentzat dute konturik, eta oro har guztien eskura ipini beharko lirateke. Horregatik teknizismo guztiak alde batera uzten saia-

tu naiz, eta neure gogoetak ahal denik argien eta errazen adierazten. Dena dela, ene kritikatzaileei ohar hauxe beharko nieke egin: hemen eman ahal izan dudana gehiago dela neure teoria azaltzea eta erakustea, hori egiaztatzea baino. Tartean dauden problemak hurbilagotik tratatu eta aztertzekotan, neure *Philosophie der symbolischen Formen* liburuko deskribapen xehetara jotzeko eskatuko nieke halakoei.

Ez dut inola ere aldez aurretik gertu-jarritako teoriarik ezarri nahi izan irakurleen buruetan, neure azalpen honetarako hizkera dogmatiko modukorik erabiliz. Kezka bizia izan dut irakurleei bide emateko, beren aldetik gauzak juzgatzeko gai izan daitezen. Ezin izan dut ipini, jakina, horien begien aurrean neure tesi nagusien oinarrian dagoen froga enpiriko mordo osoa. Baina saiatu naiz behintzat aipu zabal eta zehatzak eskaintzen, gai ezberdinei buruzko iritzi oneko obretatik jasoak. Irakurleak ez du aurkituko noski bibliografia osorik —tituluak emateak, besterik gabe, guztiz gainezkatuko zukeen niri utzitako lekua—. Gehien zor diedan autoreak aipatzea eta nire ustez esanahi berezia eta interes filosofiko gorena duten adibideak aukeratzea nahikoa izan dut, halabeharrez.

Charles W. Hendel-i liburu hau eskaintzean, neure eskerronik minena agertu nahi diot, nekatu gabe eta ardura handiz, liburu hau prestatzen lagundu didan gizonari. Berari mintzatu nintzaion lehenik honen asmo orokorrari buruz. Liburuaren gaiaren inguruan ipini duen arreta beroagatik eta horren autore honi eskaini dion adiskidetasunezko interes pertsonalagatik izan ez balitz, nekez izango nuen nik neuk kemenik hau argitaratzeko. Behin baino gehiagotan irakurri du berak eskuizkribua, eta neure aldetik beti jaso ahal izan ditut haren iradokizun kritikoak. Oso lagungarri eta baliozko gertatu zaizkit horiek.

Ene eskaintza honek ez du, ordea, esanahi pertsonala bakarrik, eta bai «sinbolikoa» ere. Yale Unibertsitateko Filosofi Departamentuko Lehendakariari eta bertako Graduatuen Estu-

dioetako Zuzendariari liburu hau eskaintzean, Departamentuari berari agertu nahi diot neure bihotz-bihotzeko eskerrona. Orain dela hiru urte, Yale Unibertsitatera heldu nintzenean, pozgarria eta harrigarria gertatu zitzaidan halako lankidetza hurbilekoa eta zabala aurkitzea. Atsegin apartekoa eta pribilegio handia izan nuen neure lankide gazteekin batera lan egitea, zenbait gairi buruzko baterako mintegitan. Benetan esperientzia berria gertatu zitzaidan hori neure bizitza akademiko luzean —oso interesgarria eta eragingarria gainera—. Betiko gogoan izango ditut, eskerronez, baterako mintegi haiek —filosofiaren historiakoa bata, zientziaren filosofiako bestea, ezagutzaren teoriarena hirugarrena—, Charles Hendel eta Hajo Holborn-en, F.S.C. Northrop eta Henry Margenau-ren, Monroe Beardsley, Frederik Fitch eta Charles Stevenson-en artean burututakoak.

Neurri handi batez, Yale Unibertsitateko Graduatuen Eskolan egindako neure lanaren fruitutzat daukat liburu hau, eta aukera hau hartu nahi dut Edgar S. Furniss Graduatuen Eskolako Dekanoari neure eskerrona adierazteko, azken hiru urteotan eskaini didan abegikortasunagatik. Era berean, neure ikasleei zor diet neure bihotz-bihotzeko eskerron-hitza. Beraiekin erabili izan ditut liburu honetan aurkitzen diren ia problema guztiak; elkarrekin egindako lanaren seinaleak ondorengo orrialdeotan aurkituko dituztela uste dut.

Eskerrona agertu nahi diot Yale Unibertsitateko Fluid Research Fund delakoari berak luzatu zidan ikerkuntza-subentzioagatik; lagungarri gertatu zait liburu hau paratzeko.

Ernst CASSIRER
Yale Unibertsitatea

LEHEN PARTEA
Gizon-emakumea zer den

I

Gizon-emakumeak bere buruaren ezagutzan izan krisia

1. Oro har denek onartzen dute, nork bere burua ezagutzea dela bilaketa filosofikoaren helburu nagusia. Filosofi eskola ezberdinek dituzten gatazka guztien artean tinko eta finko iraun izan du beti xede horrek: Pentsamendu ororentzat gertatu da hori Arkimedesen euskarri-puntu, erdigune finko eta aldaezin. Pentsalari eszeptikoenek ere ez zuten inoiz ukatu nork bere burua ezagutzeko duen ahala eta beharra. Gauzen naturari buruzko printzipio orokor guztiak jarri zituzten zalantzan haiek, baina mesfidantza horrek bilatu, zera bilatzen zuen: ikerketa modu berria eta fidagarriagoa irekitzea. *Humanismo* bipilaren alderantzia besterik ez da izan oso maiz eszeptizismoa, filosofiaren historian barrrena. Kanpoko munduari buruzko ziurtasun objektiboa ukatuz eta deseginez, gogoeta-ahalegin osoa giza natura ezagutzera zuzentzeko esperantza du eszeptikoak. Nork bere burua ezagutzea da —dio eszeptikoak— nork bere burua burutzeko aurrebaldintza. Kanpo-munduarekin lotzen gaituen katea hausten saiatu behar dugu, geure benetako askatasuna gozatu ahal izateko. «*La plus grande chose du monde c'est de scavoir être à soy*», idatzi zuen Montaignek.

Hala ere, arazoa aztertzeko modu horrek ere —barneikusketaren metodoak, alegia— ez digu segurtasunik ematen duda eszeptikoen aurrean. Honako printzipio honetatik abiatu zen filosofia modernoa: zalantzarik gabea eta dudan ipini ezina dugula geure existentziaren ebidentzia. Baina ezagutza psikologikoaren aurrerapenek nekez berretsi dute printzipio kartesiar hori. Gaur eguneko pentsamenduak oro har berriro kontrako muturrera jo du. Psikologo moderno gutxik onartuko edo aholkatuko luke barneikusketa-metodo soila. Horrelako metodoa batere funtsik gabea dela digute horietako gehienek. Sinetsita daude horiek, jarrera objektibista eta behabiorista hertsiaren bidez bakarrik heldu geniezaiokeela azterketa psikologiko zientifikoari. Baina behaviorismo koherente eta errotikoak ere ez du horrelako helburua lortzen. Gerta daitezkeen metodologiazko okerren aurrean erne jarri ahal izango gaitu horrek, baina ezin ditu giza psikologiaren problema guztiak argitu. Barneikusketa soilaren ikuspegia kritikatu eta zalantzan jar genezake, baina ezin dugu hori kendu edo baztertu. Barneikusketarik gabe —sentimenduez, emozioez, pertzepzioez, pentsamenduez zuzenean jabetu gabe—, ezingo genuke mugatu ere egin giza psikologiaren eremua. Hala ere, onartu beharra daukagu, bide horretatik bakarrik ezin garela inoiz giza naturaren ikuspegi orohartzailea edukitzera heldu. Giza bizitzaren sail txiki bat bakarrik, geure bakoitzaren esperientziak iristen duen hori soilik erakutsi ahal digu barneikusketaren metodoak. Ezingo du horrek inoiz giza fenomenoen eremu osoa besarkatu. Datu guztiak biltzea eta konbinatzea lortuko bagenu ere, artean giza naturaren irudi eskasa eta erdizkakoa besterik ez genuke edukiko —giza bustoa soilik—.

Giza naturaren oinarrizko joeran, gizakiaren ekintza eta erreakzio behinenetan agertzen den horretan, omen du bere sorrera giza ezagutzak, Aristotelek dioenez. Joera horrexek determinatzen eta zeharkatzen du sentimen-bizitzaren mundu osoa.

> Gizon-emakume guztiek, beren izaeraz, ezagutza nahi dute. Horren ezaugarrietako bat da gure sentimenetan aurkitu ohi dugun atsegina; beren horretan maite ditugu sentimenak, horien baliagarritasuna aparte; eta batez ere ikusmena dugu maite. Izan ere, beste edozeren aurretik, ikustea nahi dugu, ez bakarrik zerbait egiteko behar dugulako ikusi, ezer egitekorik ez baldin badugu ere bai. Arrazoia zera da, ikusmenak beste edozein sentimenek baino gehiago, ezagutza ematen digula eta gauzen arteko hainbat ezberdintasun erakusten digula.[2]

Ondo argi erakusten digu aipu horrek, Aristotelesek duen ezagutzaren ideia, Platonena ez bezalakoa. Ezin zitekeen Platonen obran giza sentimenen horrelako goraipen filosofikorik aurki. Inoiz ezin izango zituen konparatu horrek ezagutu-nahia eta sentimenen bidez hartzen dugun atsegina. Leize izugarri eta gaindiezina dago Platonengan sentimen-bizitzaren eta adimenaren artean. Ezagutza eta egia ordena transzendentekoak dira —ideia garbi eta betikoen mundukoak—. Aristoteles ere sinetsita dago ezagutza zientifikoa ezinezkoa dela sentipenezko hautemate hutsez. Baina biologoa den aldetik ari da bera, mundu idealaren eta enpirikoaren arteko haustura platoniko hori ukatzen duenean. Mundu ideala, ezagutzaren mundua, bizitzaren ikuspegitik esplikatzen saiatzen da Aristoteles. Etenik gabeko jarraiera aurkitzen dugu bi munduen artean, horren ustez. Izadian nahiz giza ezagutzaren munduan behe-formetatik abiatuz garatzen dira goi-formak. Sentimenen bidezko pertzepzioa, oroimena, esperientzia, irudimena eta arrazoimena: denak daude elkarrekin lotuta lokarri berarekin; oinarrizko jarduera bakar eta berberaren maila eta adierazpen ezberdinak besterik ez dira horiek; gizon-emakumeengan aurkitzen du jarduera horrek bere goreneko gauzatzea, baina animaliek eta bizi organikoko forma guztiek hartzen dute nolabait esku jarduera horretan.

Ikuspegi biologiko horretatik begiratuz gero, giza ezagutzak bere lehen fasean kanpo-mundua bakarrik ezagutuko luke, ustez. Beren inguru fisikoari daude lotuta jendeak beren

artegabeko premia guztiei eta kezka praktiko denei erantzuteko orduan. Ezin dira bizi, inguruneko munduaren baldintzei etengabe egokitu ezean. Adimenezko eta kulturazko bizitzarantz gizakiak hasieran egin zituen urratsak argitzekotan, esan daiteke, bere ingurune hurbilekoari gogamenez egokitzeko ahaleginak-edo direla urrats horiek. Baina giza kulturak aurrera egiten duen bezain laster, giza bizitzaren bestelako eta kontrako joerarekin egiten dugu topo. Giza ezaguera pizten hasi zenetik bertatik aurkitzen dugu bizitzaren ikuspegi barnekoia kanporako ikuspegiarekin batera, eta hau osotuz. Zenbat eta aurrerago joan eta hasiera hartatik urrundu giza kultura, hainbat eta nabarmenagoa horren ikuspegi barnekoia. Norabidez aldatuz doa gizon-emakumeen berezko jakinmina. Horien kultur bizitzako forma guztietan azter dezakegu aurrerabide hori. Unibertsoaren hasierako esplikazio mitiko haietan beti aurkitzen ahal dugu *antropologia* primitiboa *kosmologia* primitiboarekin batera. Gizon-emakumeen jatorriaren arazoarekin lotu-lotuta dago munduaren jatorriaren arazoa ere. Erlijioak ezin ditu ezabatu hasierako esplikazio mitologiko horiek. Alderantziz, gorde egiten ditu kosmologia eta antropologia mitologikoak, jite berria eta sakontasun berria emanez horiei. Hortik aurrera norbere burua ezagutzeak ezin dezake interes teoriko hutsa eduki. Ez da jakinmin edo espekulazio soilaren kontua; gizalagunaren funtsezko eginbehartzat da aldarrikatzen hori. Erlijio-pentsalariek azpimarratu zuten aurrenik horrelako eskakizun morala. Erlijio-bizitzaren forma goren guztiek betebehar kategorikotzat, azkenburuko lege moral eta erlijiozkotzat hartu izan dute «ezagutu zeure burua» delako maxima. Hasiera hartako ezagutza-sen berezko hura bat-batean alderantzikaturik aurkitzen dugu, nolabait esateko, betebehar (*imperative*) hori dela eta: balio guztiak alderantzikatzen direla nabari dugu. Munduko erlijio guztien —Judaismoaren, Budismoaren, Konfuzianismoaren eta Kristautasunaren—historian aurkitzen ahal ditugu aurrerabide horren urrats zehatzak.

Printzipio berberak balio du pentsamendu filosofikoaren bilakabideari buruz ere oro har. Badirudi mundu fisikoak bakarrik kezkatzen duela filosofia grekoa lehen hasiera hartan. Kosmologia nabarmentzen da filosofiaren beste alor guztien gain orduko ikerketa filosofikoan. Hala ere, izpiritu grekoaren sakonaren eta zabalaren ezaugarritzat har daiteke, nola dakarren ia pentsalari greko berri bakoitzak bere aldetik pentsamendu osoaren molde berriren bat. Miletoko Eskolaren filosofia naturala gaindituz, filosofia matematikoa aurkitu zuten pitagorikoek; aldi berean filosofia logikoaren ideala asmatu zuten pentsalari eleatarrek. Pentsamendu kosmologikoaren eta antropologikoaren mugan kokatzen da Heraklito; izadiaren (naturaren) filosofo gisa mintzatzen den arren, eta «antzinako fisiologoen» eskolako izanik, hala ere, sinetsita dago hori, ezinezkoa dela izadiaren ezkutukoak ezagutzea, gizakiaren ezkutukoak aztertu gabe. Beharrezkoa dugu nork bere baitako gogoeta-eskakizuna betetzea, kanpoko errealitateaz jabetu nahi baldin badugu eta horren esanahia ulertu. Horrela definitu ahal izan zuen Heraklitok bere filosofia osoa grekozko bi hitz hauen bidez: ἐδιζησάμην ἐμεωτόν («Neure burua bilatu dut»).[3] Hala ere, Sokratesen garairarte ez zen bere heldutasun osora iritsi pentsamendu filosofikoaren joera berri hori, hasieratik bertatik filosofia grekoaren barne-barnean bazegoen ere egon nolabait. Horrela bada, gizakiaren arazoak bereizten ditu pentsamendu presokratikoa eta sokratikoa. Sokratesek ez ditu astintzen edo kritikatzen bere aurrekoen teoriak. Ez du doktrina filosofiko berririk asmatu nahi. Hala ere, problema zahar guztiak argi berriz ikusten ditu horrek, horiek ulertzeko abiapuntu berria duelako. Greziar filosofia naturalaren eta metafisikaren problemak beste giza arazo berriak estaltzen ditu batbatean: badirudi horrek arduratzen duela oso-osorik ordutik aurrera giza adimena. Sokratesek ez digu naturaren teoria independenterik ez teoria logiko independenterik emango. Irakatsi etiko koherente eta sistematikorik ere ez dugu horrengan

aurkituko —geroko sistema etikoek landuko duten modukorik—.

Galdera bakarra geratzen zitzaion, bada: Zer da gizon-emakumea? Egia objektibo, absolutu eta unibertsalaren idealari eutsi zion, eta horixe defendatu, beti Sokratesek. Baina unibertso bakarra ezagutuko du berak: giza unibertsoa, alegia; hori aztertzera zuzenduko ditu bere ahalegin guztiak. Erabat antropologikoa da horren filosofia, inolako filosofiarik izatekotan. Platonen elkarrizketetako batean bere ikasle Fedrorekin solasean agertzen zaigu Sokrates. Ibilian dabiltzala, laster heltzen dira Atenasko ateetatik kanpoko bazter batera. Sokratesek bere harridura agertzen du tokiaren ederraren aurrean. Zoragarria gertatzen zaio parajea, eta goraki ari da aupatzen. Baina Fedrok eten egiten du. Harrituta dago nolatan ari den jartzen Sokrates, bidai gidaren argibideek entzutean edozein arrotz jartzen den eran. «Hiriaren ateetatik kanpora irteten al zara inoiz?», galdetzen dio. Adiera sinbolikoa ematen dio Sokratesek bere erantzunari; eta honela esaten dio: «Jakina ezetz, ene adiskide ona, eta barkatuko didazula uste dut, horren arrazoia entzuten duzunean, hau da, ezagutza maite dudala, eta hirian bizi diren gizon-emakumeak direla ene irakasleak, eta ez zuhaitzak, eta ez kanpoko landa».[4]

Hala ere, Platonen elkarrizketa sokratikoak aztertzean, inon ez dugu aurkitzen problema horren zuzeneko soluziorik. Sokratesek giza dohain eta bertute bakoitzaren azterketa xehea eta zorrotza egiten digu. Ontasunaren, justiziaren, neurritasunaren, kemenaren, etab.en natura zedarritzen eta definitzen saiatzen da: Baina inoiz ez da ausartzen gizon-emakumearen definizioa ematen. Nola esplikatu itxurazko hutsune hori? Arazoaren ingururaino joatea erabaki ote zuen berariaz Sokratesek, arazoaren azala urratzeraino bakarrik, horren sakonera eta muinera inoiz sartu gabe? Baina hemen, beste inon baino gehiago, Sokratesen ironiaz behar dugu konturatu. Haren

erantzunaren ukapenak dakarkigu, hain zuzen ere, ustekabeko argitasun berria, arazoa argitzeko; horrexek ematen digu Sokratesek duen gizon-emakumeekiko ikusmoldea ulertzeko bide positiboa. Ezin dugu gizakiaren natura ezagutu, gauza fisikoen natura ezagutzen dugun bezala. Gauza fisikoak deskribatzen ahal dira berorien propietate objektiboak agertuz, baina gizakia ezin daiteke deskriba eta defini beraren kontzientziaren mailan ez baldin bada. Bestelako problema guztiz berria ipintzen digu horrek, ikerketa-modu ohikoen bidez soluzionatu ezinezkoa. Behaketa enpirikoa eta analisi logikoa baliogabeak eta desegokiak gertatzen dira hemen, termino horiek filosofia presokratikoak erabiltzen zituen adieran ulertuz gero. Izan ere, gizon-emakumeekin zuzeneko harremana edukiz bakarrik ezagutzen ahal dugu horien nortasuna. Gizakia ulertu nahi badugu aurrez aurre jarri behar gatzaio, aurrez aurre begiratu behar diogu. Sokratesen filosofiaren berezitasuna ez datza, beraz, horren eduki objektibo berrian, horren pentsamendu-jardun eta -funtzio berrian baizik. Ordurarte bakarrizketa intelektualtzat hartu izan den filosofia elkarrizketa bihurtzen da. Giza natura ezagutzera ezin gaitezke irits, pentsamendu dialogal edo dialektikoaren bidez ez bada. Ordurarte pentsamendua har zitekeen zerbait gertu-jarritzat: pentsatzaile bakoitzak bere ahaleginez bereganatu, eta bere horretan besteei eskuratzekoa eta komunikatzekoa zelakoan edo. Sokratesek, ordea, ezin du aurrerantzean ikusmolde hori onartu. *Politeia* (edo Errepublika) liburuan dioenez, jaiotzez itsua denari ikusmena ematea bezain ezinezkoa da gizakiaren ariman egia ipintzea. Pentsamendu dialektikoaren fruitua da berez egia. Ezin daiteke lortu, beraz, norbanakoen etengabeko elkarlanean ez bada, elkarri galdetuz eta erantzunez, alegia. Egia ez da, beraz, inolako objektu enpirikoren bat; gizarteko ekintzaren fruitutzat ulertu behar da hori. Hona hemen «Zer da gizon-emakumea?» galderaren erantzun berria, zeharka emana. Gizon-emakumea etengabe bere buruaren bila dabilen sorkaria dela esan ohi da, bere bi-

zitzako une guztietan bere izatearen (*existence*) baldintzak aztertu eta ikertu beharrean dagoen sorkaria. Ikerketa horretantxe, giza bizitzari buruzko jarrera kritiko horretantxe, datza giza bizitzaren benetako balioa. «Aztertzen ez den bizitzak ez du bizitzerik merezi», dio Sokratesek *Apologia* liburuan.[5] Laburbil genezake Sokratesen pentsaera, esanez, galdera razionala egiten zaionean erantzun razionala emateko gauza den izakitzat definitzen duela berak gizakia. Zirkulu horren baitan daude bai horren ezagutza eta bai horren moraltasuna. Norberari eta besteei erantzuna emateko funtsezko ahalmen horrexen bidez gertatzen da gizakia izaki «erantzulea», subjektu morala.

2. Klasiko bihurtu da nolabait lehen erantzun hori. Problema sokratikoa eta metodo sokratikoa ezin daitezke inoiz ahantzi ez baztertu. Platonen pentsamenduaren bitartez bere marka utzi du Sokratesek giza zibilizazioaren ondorengo garapen osoan.[6] Antzinako pentsamendu filosofikoaren batasun sakonaz eta horren jarraiera erabatekoaz geure buruak sinestarazteko, agian ez daukagu bide seguruagorik edo laburragorik honako hau baino: hots, filosofia grekoaren lehen urrats horiek kultura greko-erromatarreko beste produktu azkenetariko eta nobleenetariko honekin alderatzea baino, Marko Aurelio Antonino enperadoreak idatzitako *Ad se ipsum* («Norberari») liburuarekin alderatzea baino, alegia. Hasiera batean arbitrarioa dela eman dezake horrelako alderaketak; izan ere, Marko Aurelio ez zen pentsatzaile originala, eta ez zion inolako metodo logiko zorrotzi jarraitu. Jainkoei eskerrak ematen dizkie horrek, bere gogoa filosofian ipini zuenean filosofi idazle edo silogismo korapilatsuen askatzaile bihurtu ez zelako.[7] Sokrates eta Marko Aurelio, ordea, biak daude honetaz sinetsita: gizakiaren benetako natura edo esentzia aurkitu nahi badugu, kendu egin behar ditugula horren izatetik (*being*) azaleko elementu akzidental guztiak.

«Gizakiari, gizakia den aldetik, ez dagozkion gauzak ez esan gizakiarenak direnik. Ez dago horiek gizakiari esleitzerik; giza naturak ez ditu horiek bermatzen; ez dute horiek giza natura egiten. Horregatik ez gizakiak bizitzeko duen xedea, ezta xede hori burutzen duena, hau da, Ongia, ez dira gauza horietakoak. Gainera gauza horietakoren bat gizakiari balegokio, horrek ez luke mesprezatuko eta ez lioke muzin egingo; ...baina gertatzen dena da, zenbat eta askeago gizakia, ... horietatik eta horrelakoetatik, orduan eta hobea dela hori» .[8]

Hutsa eta ezereza da gizakiarentzat kanpotik datorkion edozer. Horren esentzia ez dago kanpoko ingurumarien menpe; bakar-bakarrik bere buruari ematen dion baliotik dago giza esentzia. Ondasunak, hierarkia, itzal soziala, osasuna bera edo dohain intelektualak: hori guztia ez zaio axola (ἀδιάφορον) gertatzen zaio giza esentziari. Axolazkoa den bakarra arimaren joera da, horren baitako jarrera; barne-printzipio hori, berriz, ez dago asaldatzerik. «Gizakia bera lehen zena baino okerragoa egiten ez duen ezerk ezin dezake horren bizitza ere okerragotu, ezta kaltetu ere, ez kanpotik ez barrutik» .[9]

Horregatik bai estoizismoan eta bai Sokratesen pentsaeran, gizakiaren pribilegio eta beraren oinarrizko betebeharra da nork bere buruaz galdetu beharra.[10] Betebehar hori, ordea, adiera zabalean ulertzen da orain; atzean bere oinarri unibertsala eta metafisikoa dauka horrek, moralaz gain. «Ez utzi inoiz zeure buruari honako galdera hau ipintzeari eta zeure buruaz honelako azterketa hau egiteari: Zein harreman daukat nik Arrazoi eraentzailea (τὸ ἡγεμονικόν) deitzen duten eta neurea dudan atal horrekin?».[11] Bere buruarekin, bere jeinuarekin, adiskidetasunean bizi dena, unibertsoarekin ere adiskidetasunean bizi da; izan ere, ordena unibertsala eta ordena pertsonala, bien oinarrian dagoen printzipio berbera adierazteko eta agertzeko modu ezberdinak besterik ez dira horiek. Unibertsoaren eta norberaren arteko erlazio horretan gidariarena norberak egiten duela ulertzean erakusten du gizakiak bere

kritika-, judizio- eta bereizkuntza-ahalmena. Norberak (*Self*) bere barne-forma lortu duenean, aldaezina eta asaldaezina gertatzen da forma hori. «Esferak, behin forma hartu eta gero, borobil eta egiazko irauten du».[12] Horixe da, nolabait esateko, filosofia grekoaren azkenburuko hitza; horretantxe datza eta horrexek agertzen du filosofia horri sorrera eman zion izpiritua. Judizio-izpiritua zen hori, izatearen eta ez-izatearen, egiazkoaren eta gezurrezkoaren, ongiaren eta gaizkiaren arteko bereizketa kritikoa egiten zuen izpiritua. Bizitzak berez ditu bere aldaketak eta gorabeherak, baina aldaketarik onartzen ez duen ordena eternalean bilatu behar da bizitzaren benetako balioa. Judizioa (edo ezaguera) da gizakiaren ahalmen nagusia: egiaren eta moraltasunaren, bien sorburua. Hortxe bakarrik dira gizon-emakumeak osorik beregain; librea, autonomoa baita judizioa, bere baitan nahikoa.[13]

> «Ez zaitez barreia, dio Marko Aureliok, ez zaitez gehiegi asalda; izan zaitez, ordea, zeure buruaren jabe, eta begiratu iezaiozu bizitzari gizatasunez, jendetasunez, herritar librearen, sorkari hilkorraren erara... Gauzek ez dute arima ukitzen, horrengandik kanpo geratzen baitira, eta geldi; geure baitan eratzen dugun judizio horrek bakarrik asaldarazten gaitu. Ikusten ari zaren gauza horiek guztiak berehala aldatzen dira, eta ez dira izango, izan, aurrerantzean; gogoan izan beti, horrelako zenbat aldakuntzaren lekuko zaren zu zeu dagoeneko. Aldakuntza da Unibertsoa; Bizia, ostera, baieztapena».[14]

Gizon-emakumearen ikusmolde estoiko horren meriturik handiena honetan datza: naturarekiko eman dion adiskidetasunezko sentimendu sakonean eta naturari berari buruz ematen dion independentzia moralean. Filosofo estoikoaren buruan bi baieztapen horiek ez daude elkarren aurka, bata bestearekin harremanean baizik. Gizakiak erabat orekatua aurkitzen du bere burua unibertsoarekiko, eta badaki oreka hori ez dela hautsi behar kanpoko inolako indarren eraginez. Horra asalda-

gaiztasun (ἀταραξία) estoikoaren bitariko izaera. Antzinako kulturan heziketarako eragilerik bortitzenetakoa gertatu zen teoria estoiko hori. Hala ere, bat-batean indar berri batekin, ordurarte ezezaguna zenarekin, egin zuen topo. Giza ideal klasikoa oinarri-oinarrian astindu zuen indar berri horren inguruan sorturiko gatazkak. Kristautasunak eta estoizismoak gizon-emakumeari buruz dituzten teoriak ez dira nahitaez elkarren aurkakoak. Biek batean dihardute ideien historian barna, eta sarritan pentsatzaile berberagan hertsiki lotuta aurkitzen ditugu biak. Baina badago puntu bat, ideal kristauaren eta estoikoaren arteko antagonismoa konponezin bihurtzen duena. Gizon-emakumeen erabateko independentzia delakoa, teoria estoikoak horien oinarrizko bertutetzat daukana, horien oinarrizko bizioa eta oker nagusia da kristau-pentsaeran. Oker horretan irauten duen bitartean, ez dago gizon-emakumeentzat salbabiderik, kristautasunaren arabera. Mende askotan iraun du bata bestearen kontrako bi ikuspegi horien arteko gatazkak, eta aro modernoaren hasieran ere —Errenazimentuaren garaian eta hamazazpigarren mendean— bizi-bizirik nabari dugu artean.[15]

Hementxe atzeman dezakegu antropologia filosofikoaren elementurik bereizgarrienetariko bat. Filosofia hau ez da, ikerketa filosofikoaren bestelako adarrak bezala, ideia orokor batzuen garapen astirokoa eta etenik gabea. Logikaren, metafisikaren eta filosofia naturalaren historian ere oposizio biziak aurkitzen ditugu. Hegelen hitzak erabiliz, prozesu dialektikoa dei genezake hori, tesi bakoitzaren ondoren horren antitesia baitator. Hala ere, barne-tinkotasuna, ordena logiko argia dago hor, prozesu dialektiko horren urrats ezberdinak lotzen dituena. Alderantziz, filosofia antropologikoa guztiz bestelakoa ageri zaigu; horren benetako esanahia eta garrantzia atzeman nahi izanez gero, ez dugu estilo epikoa aukeratu behar, dramatikoa baizik, hori deskribatzekoan. Izan ere, ez gaude kontzeptu eta teorien garapen baketsuaren aurrean, elkarren kontrako

indar izpiritualen arteko borrokaren aurrean baizik. Giza grina eta emoziorik sakonenez beteta dago antropologia filosofikoaren historia. Horrek ez dihardu arazo teoriko bakanen bati buruz, orokorra izanik ere horren xedea; gizon-emakumeen destino osoa dago auzitan antropologia filosofikoan, azkenburuko erabakiaren eske.

Problema antropologikoaren ezaugarri honek san Agustinen obran aurkitu zuen bere adierazpenik argiena. Bi aroen mugan kokatzen da Agustin. Kristau-aroaren laugarren mendean bizi izanik, filosofia grekoaren tradizioaren barruan hezi zen, eta neoplatonismoaren sistemak eragin berezia izan zuen horren filosofia osoan. Baina, bestalde, Erdi Aroko pentsamenduaren aitzindaria da bera; Erdi Aroko filosofiaren eta kristau-dogmatikaren eraikitzailea da Agustin. *Aitorkizunak* obran jarrai geniezaieke horrek egindako bidearen urrats guztiei, filosofia grekotik kristau-errebelaziorakoei. Agustinen iritziz, Kristo aurreko filosofia oro oinarrizko oker baten pean eta heresia jakin batek kutsatuta dago: Arrazoimenaren ahalmena gizon-emakumeen ahalmen nagusitzat hartu izanak, alegia. Jainkozko errebelazio bereziaren argirik gabe, ordea, gizon-emakumeek inoiz ezagutu ezin zezaketena zera da, arrazoimena bera dela munduko gauzarik eztabaidagarriena eta zalantzazkoena. Arrazoimenak ezin digu argitasunerako, egiarako eta jakinduriarako biderik erakutsi; iluna baita bera ere bere esanahian, eta horren sorrera ere misteriopean ezkutatua baitago; kristau-errebelazioak bakarrik argi dezake misterio hori. Agustinentzat arrazoimenak ez dauka izate bakun eta bakarra, bitarikoa eta banatua baizik. Jainkoaren irudira izan da sortua gizakia; eta bere jatorrizko egoeran, Jainkoaren eskuetatik atera zen hartan, bere arketipoarekin berdina zen. Baina hori dena Adanen erorikoaren bidez galdu zuen. Ordutik aurrera arrazoimenaren jatorrizko indar guztia ilunpean geratu zen. Eta bere kabuz eta bere indar soilez, ezin du arrazoimenak, bere aldetik, itzultzeko bidea aurkitu. Ezin du bere burua

berreraiki, bere ahalegin hutsez; ezin du bere esentzia garbira itzuli. Hasierako formara itzuli, naturaz gaindiko laguntzaz, jainkozko graziaren eraginez bakarrik itzul daiteke. Horra antropoplogia berria, san Agustinek ulertzen duen moduan; eta horixe defendatu zuten Erdi Aroko pentsamendu-sistema handi guztiek. Tomas Akinokoa bera, Aristotelesen ikaslea, filosofia grekoaren iturrira itzuli zena, ez da ausartzen oinarrizko dogmatik aldentzen. Agustinek aitortu zion baino ahalmen handiago aitortuko dio giza arrazoimenari; baina sinetsita dago hura, ahalmen horien erabilera zuzena ezinezkoa dela, Jainkoaren graziak gidatuta eta argituta ez baldin bada. Honela filosofia grekoak baieztaturiko balio denak guztiz alderantzikatuta gertatzen dira. Garai batean gizon-emakumeen pribilegiorik gorena zirudiena arrisku eta tentazio gertatzen zaie orain horixe; beren harrotasunerakoa zutena, behereneko apaldura-bide gertatzen zaie. Estoikoen agindu hura, gizon-emakumeek beren barne-printzipioari, beren barruko «jeinuari» obeditu eta men egin behar diotela zioena, idolatria arriskugarritzat hartzen da orain.

Ez da praktikoa orain antropologia berriaren ezaugarriak sakonagotik deskribatzen saiatzea, horren oinarrizko eragileak aztertzen eta horren garapena nondik nora joan den ikusten jardutea. Baina bestelako bide laburragoa aukera genezake horren funtsa ulertzeko. Garai modernoen hasieran pentsatzaile bat agertu zen, antropologia horri bultzada eta distira berriak eman zizkiona. Pascalen obran aurkitu zuen horrek bere azkenburuko adierazpena, agian harrigarriena. Ondo prestatuta zegoen Pascal eginkizun horretarako, beste ezein idazle baino hobeto. Bazuen horrek dohain paregaberik, arazo ilunenak argitzeko eta pentsamendu-sistema korapilatsuenak eta barreiatuenak trinkotzeko eta bateratzeko. Ez dago ezer horren pentsamenduaren zorrotzak eta horren estilo argiak barrundatu ezin dezakeenik. Literatura modernoaren eta filosofia modernoaren alderdi on guztiak daude bateraturik horrengan. Baina

izpiritu modernoaren, Descartesen eta honen filosofiaren izpirituaren aurkako armatzat erabiltzen ditu Pascalek dohain horiek. Lehen begiratuan badirudi kartesianismoaren eta zientzia modernoaren presupostu guztiak onartzen dituela Pascalek. Naturan ez dago ezer arrazoi zientifikoaren ahaleginari jarki dakiokeenik; ez dago ezer geometriari jarki dakiokeenik. Harrigarria da ideien historian, nola geometrilaririk handiena eta sakonena bihurtzen den Erdi Aroko filosofia antropologikoaren defendatzaile atzeratua. Hamasei urte zituen Pascalek, pentsamendu geometrikoaren alor berri eta guztiz aberats eta emankorrari bidea ireki zion tratatua, sekzio konikoei buruzkoa, idatzi zuenean. Baina Pascal ez zen geometrilari handia bakarrik, filosofoa zen; eta filosofoa zenez, ez zegoen geometriaren problemetan bakarrik murgilduta, geometriaren egiazko erabilera, zabalera eta mugak ulertu nahi zituen horrek. Horrexek bultzatu zuen oinarrizko bereizketa egitera, «izpiritu geometrikoaren» eta «izpiritu zorrotz edo subtilaren» artekoa. Erabateko "analisia" onartzen duten gaietan —beren elementu behinenetan bana daitezkeen gaietan— nabarmentzen da izpiritu geometrikoa.[16] Axioma jakin batzuetatik abiatzen da Pascal, eta horietatik ateratzen ditu logikaren erregela unibertsalaren bitartez egiazta daitezkeen ondorioak. Printzipio-argitasunean eta ondorioen derrigorrezkotasunean datza izpiritu horren alde ona. Baina gauza guztiak ezin daitezke horrela azter. Badira gauzak, subtiltasunean eta ugaritasunean mugagabeak direla eta, analisi logikoaren ahalegin orori desafio egiten diotenak. Munduan ezer baldin badago bigarren era honetara aztertu beharrekorik, giza gogamena (*mind*) da hori. Bere izaera aberatsa eta subtila, ugaria eta mutakorra du gizakiak bere ezaugarri. Beraz, matematika ezin daiteke inoiz gizon-emakumeei buruzko egiazko irakatsiaren, hots, filosofia antropologikoaren, tresna izan. Barregarria litzateke horietaz jardutea, proposizio geometrikotzat edo hartuz. Filosofia morala sistema geometrikoaren bidez azaldu nahia —*Ethica more geometrico demonstra-*

ta— zentzugabekoa litzateke Pascalen iritziz; amets filosofikoa besterik ez.

Logika eta metafisika tradizionala ez daude leku hobean gizon-emakumearen enigma ulertu eta argitzeko. Horien legerik behinena eta nagusiena kontradikzioaren legea da. Arrazoimenezko pentsamenduak, pentsamendu logiko eta metafisikoak, kontradikziotik kanpo dauden eta natura eta egia tinkoak dituzten gauzak bakarrik uler ditzake. Homogenotasun horixe ez dugu, hain zuzen, gizon-emakumeengan aurkitzen. Filosofoak ezin dezake gizaki artifizialik eraiki; benetako gizakia deskribatzea dagokio horri. Gizakiaren definizio direlako horiek airean egindako espekulazioak besterik ez dira, gizakiari buruzko gure esperientzian oinarrituta eta esperientzia horrek berretsita ez dauden bitartean. Gizon-emakumeak ezagutzeko ez dago beste biderik, berorien bizitza eta jokabidea ulertzea baino. Baina horietan aurkitzen dugunak desafio egiten dio formula bakar eta sinpleren batean sartzeko ahaleginari. Giza izatearen benetako elementua da kontradikzioa. Gizakiak ez du «naturarik», ez du izate bakun edo homogenorik. Izatearen eta ez-izatearen nahastura arraroa da gizakia. Kontrako bi polo horien artean kokatzen da.

Ez dago, beraz, giza naturaren sekretura iristeko honako bide hau besterik: erlijioarena. Erlijioak erakusten digu bitarikoa dela gizakia: erorikoaren aurrekoa eta erorikoaren ondorengoa. Xede gorenera zegoen helburutua gizakia, baina galdu egin zuen bere lekua. Erorikoa tarteko, galdu egin zuen bere ahalmena, eta okerbideratu egin zitzaizkion bere arrazoimena eta nahimena. «Zeure burua ezagutu» delako maxima, eraginik gabea izateaz gain, gezurrezkoa eta okerbiderakoa da, adiera filosofikoan, Sokratesen, Epiktetoren edo Marko Aurelioren adieran ulertzen denean hori. Gizon-emakumeak ez dauka bere baitan usterik jartzerik, ez dauka bere buruari entzuterik. Isildu beharra dauka, ahots goragokoa eta egiazkoagoa entzuteko.

«Zer izango da zutaz, gizon-emakume hori, zeure egiazko izaera zeure arrazoimen naturalaren bidez ezagutu nahi baituzu? ... Ikas ezazu, bada, gizaki harro halako hori, nolako paradoxa zaren zeure buruarentzat. Apal zaitez, arrazoimen ahalik gabe hori; isil zaitez, natura ergel hori; jakin ezazu mugarik gabe gizakiaren gainetik dagoela gizakia, eta entzun zeure maisuari nolakoa den zure benetako egoera, zuk zeuk ezagutzen ez duzuna. Entzun Jainkoari».[17]

Hemen eskaintzen zaiguna ez da gizakiaren problemaren soluzio teorikoren bat. Erlijioak ezin du horrelako soluziorik eskaini. Iluntzat eta ulertezintzat salatu izan dute beti erlijioa beronen arerioek. Baina laudoriorik handien bihurtzen da salaketa hori, berorren benetako helburuaz konturatzen garenean. Erlijioak ez dauka argia eta razionala izaterik. Historia iluna eta itzalez betea kontatzen digu horrek: hau da, gizon-emakumeen bekatuaren eta erorikoaren historia. Horrek erakusten digun gertakariak ez du inolako esplikazio razionalik. Ezin dugu gizon-emakumeen bekatuaren konturik eman, inolako kausa naturalek ez baitu hori eragin ez horrelakorik eskatu. Era berean ezin dugu gizon-emakumeen salbamenaren konturik eman, jainkozko graziaren eragin ulertezinaren esku baitago salbamen hori. Libertate osoz ematen die gizakiari, eta libertate osoz ukatzen; ez dago giza ekintzarik ez meriturik, horrelako salbamenerako inor duin egingo duenik. Erlijioak ez du, beraz, inoiz giza misterioa argitzeko asmorik; berretsi eta sakonagotu egiten du horrek giza misterioa. *Deus absconditus* delakoaz, Jainko ezkutuaz mintzatzen da erlijioa. Horregatik Jainko horren irudia den gizalagunak ere misteriotsua izan behar. Gizakia ere *homo absconditus* da. Jainkoaren eta gizakiaren eta berauen arteko erlazioaren "teoria" da erlijioa. Erlijioak ematen digun erantzun bakarra zera da, Jainkoak bere burua ezkutatu nahi duela. «Horrela bada, Jainkoa ezkutua dela esaten ez duen erlijioa ez da egiazkoa, ezkutua baita, izan, Jainkoa; eta horren arrazoirik eskaintzen ez duen erlijioa, ez da

irakasbidezkoa. Gureak, bai, gureak egiten du hori guztia: *Vere tu es Deus absconditus*.[18]... Izan ere, den modukoa izanik natura, Jainko galdua seinalatzen digu horrek edonon, bai gizon-emakumeengan eta bai horiengandik kanpo».[19] Horregatik zentzugabetasunaren logika da erlijioa, nolabait esateko; horrela bakarrik atzeman dezake, atzeman ere, gizakiaren zentzugabetasuna, horren barne-kontradikzioa, horren izaera kimerikoa.

> «Egia esan, beste ezerk ez gaitu doktrina horrek bezain gogor jotzen; eta hala ere, misterio guztietan ulertezinena den misterio hori gabe, gu geu ulertezinak gertatzen gara geurontzat. Bihurritu egiten zaigu geure izaeraren korapiloa eta amildegi bihurtzen; horrela asmaezinagoa da gizakia misterio hori gabe, misterioa bera gizakiarentzat asmaezina den baino». [20]

3. Pascalen adibideak zera erakusten digu: garai modernoen hasieran ere bizi-bizia zutela antzinako problema hura. Descartesen *Discours de la méthode* agertu ondoren ere zailtasun berberekin ari zen borrokan izpiritu modernoa; bi soluzio guztiz bateraezinen artean zegoen hori banatuta. Aldi berean, ordea, bestelako prozesu intelektual bat abiatzen da geldiro, eta «Zer da gizon-emakumea?» galdera eraldatu egiten dute, eta goragoko mailan ipintzen, nolabait esateko. Erabakigarria ez da hainbeste hemen gertakari berriak aurkitu izana, pentsatzeko tresna berria aurkitu izana baizik. Orduantxe ateratzen da lehen aldiz dema-plazara izpiritu zientifikoa —beronen adiera modernoz ulertuz hitz hau—. Gizakiaren teoria orokorra bilatzen dute orain, behaketa enpirikotan eta printzipio logiko orokorretan oinarritua. Izpiritu zientifiko berri honen lehen postulatua zera zen: gizalagunaren mundua eta gainerantzeko natura ordurarte bereizita zeuzkaten hesi artifizial guztiak kendu egin behar zirela. Giza munduaren ordena ulertzeko ordena kosmikoa behar dugu hasi aztertzen. Ordena kosmikoa, berriz,

argi berri-berritan agertzen zaigu orain. Kosmologia berria-edo, Kopernikoren obrak ekarritako sistema heliozentrikoa da orain *antropologia* berriarentzat oinarri sendo eta zientifiko bakarra.

Ez metafisika klasikoa ez Erdi Aroko erlijioa eta teologia zeuden eginkizun horretarako prestatuta. Irakaspen-gorputz bi horiek, beren metodo eta xedeetan ezberdinak izanda ere, printzipio berberean zeuden oinarrituta. Ordena hierarkikoan ikusten dute biek unibertsoa, goreneko mailan gizakia. Filosofia estoikoak eta kristau-teologiak unibertsoaren xedetzat hartzen dute gizakia. Doktrina biak daude sinetsita, badela probidentzia orokorren bat, munduaren eta gizon-emakumeen norakoa gidatzen duena. Pentsamendu estoikoaren eta kristauaren presupostu oinarrizkoetakoa da probidentziaren kontzeptua.[21] Kosmologia berriak, ordea, bat-batean auzitan ipintzen du hori guztia. Unibertsoaren erdigunea gizalaguna delako horrek galdu egin du bere oinarria. Espazio infinituaren barruan dago orain gizakia; puntu bakan eta hutsala besterik ez du ematen bertan. Unibertso mutuak inguratuta dago gizakia, beronen erlijiozko sentimenduari eta beronen eskabide moralei buruz isilik dagoen munduak inguratuta.

Ulertzekoa da, areago nahitaezkoa da, mundu-ikuskera berri horren aurreko erreakzioa negatiboa izana, zalantzazko eta beldurrezko erreakzioa alegia. Pentsatzaile handienek ere ezin izan zioten itzuri horrelako sentimenduari. «Espazio infinitu horien isiltasun eternalak ikaratu egiten nau», zioen Pascalek.[22] Hamaseigarren mendean zabaldu zen agnostizismo eta eszeptizismo filosofikoen tresna indartsuenetakoa gertatu zen Kopernikoren sistema. Eszeptizismo grekoaren sistemaren argumentu tradizional ondo ezagun guztiak erabiltzen ditu Montaignek giza arrazoimena kritikatzean. Baina beste arma berri bat gaineratzen du horrek, beraren eskuetan indarrik handiena eta aparteko garrantzia hartzen duena. Gizon-emakumeak apalarazteko eta giza arrazoimenaren harrotasuna suntsitzeko, ez

dago modu egokiagorik, unibertso fisikoari aurriritzirik gabe begiratzea baino. Bere *Raimon Sebond-en Goresmena* saioko pasarte ezagun hartan zera eskatzen dio gizon-emakumeari Montaignek:

> «Adieraz diezadan gizaki horrek, bere adimenaren eginahalaz, zein oinarriren gain eraiki dituen garaitiko izakien gainetik uste dituen abantaila handiak. Nork sinestarazi dio sabai zerutiarraren ibiltze miresgarria, suzi biribiltari horien betiereko argia bere buru gainetik, itsaso mugagabeko mugimendu ikaragarriak, finkatu izan direla eta hainbat mendeetan barrena jarraikitzen bere erraztasun eta zerbitzurako? Irudika ote daiteke izaki ahul hori baino deus irrigarriagorik, ez baita bere buruaren jabe ere, gauza guztien oldarpenera menturaturik, bere buruari izendatzen baitio unibertsoaren jabe eta enperadorea, haren zatirik xumeenaren ezagutzea bere ahalmenean ez baita, eta are gutiago manatzea?».[23]

Joera du gizakiak bera bizi den zirkulu txikia munduaren erdigunetzat hartzekoa, eta bere bizitza partikularra, pribatua, unibertsoaren eredu bihurtzekoa. Baztertu beharra dauka, ordea, alferrikako asmo hori, pentsatzeko eta juzgatzeko txokokeria estu hori.

> «Izotzak gure herriko mahastiak galtzen dituenean, parrokoak atera ohi du horretatik Jainkoaren haserrea gizadiaren kontra jarria dela... Eta nork ez du, gure gerra zibil hauek ikustean, garrasika esango, munduko makina osoa hondatzen ari dela, eta azken judizioko eguna hurbil dela!... Baina ama naturaren irudi ederra, horren handitasun eta edertasun osoan, koadro baten antzera, bere irudimenera ekarriko duena; horren itxuraren ezberdintasun hain zabala eta hain iraunkorra irakurriko duena, horren irudian bere burua, eta ez hainbeste bere burua erreinu osoa baizik, arkatzaren punturik txikiena baino ez handiagotzat —osoaren proportzioz alegia— ikusiko duena, horrelakoa bakarrik da gai gauzak berorien benetako balioan eta handitasunean balioztatzeko».[24]

Montaigneren hitz horiek ematen digute gizakiaren teoria modernoaren geroko garapen osoa ulertzeko gakoa. Filosofia modernoak eta zientzia modernoak onartu beharra zuten hitz horien bidez ipinitako desafioa; haiek frogatu beharra zuten kosmologia berriak ez zuela inola ere giza arrazoimenaren indarra makaltzen eta oztopatzen, baizik eta alderantziz, indar hori finkatu eta sendotu egiten zuela. Horixe izan zen hamaseigarren eta hamazazpigarren mendeetako sistema metafisikoen ahalegin bateratuaren xedea. Bide ezberdinak urratu zituzten sistema horiek, baina helmuga berbera bilatzen zuten denek. Kosmologia berriaren madarikazioa bedeinkazio bihurtzen saiatu ziren, nolabait esatearren. Giordano Bruno izan zen ildo horretatik abiatu zen lehen pentsatzailea; eta metafisika moderno osoaren ildo bihurtu zen nolabait hori. Giordano Brunoren filosofiaren ezaugarria zera da, «infinitutasuna» hitzak hor jasaten duen adiera-aldaketa. Kontzeptu negatiboa da infinitutasuna pentsamendu greko klasikoan. Mugarik ez duena, mugagabea, da zer infinitua. Ez du mugarik ez formarik, eta, beraz, ulertezina da giza adimenarentzat, formaren erreinuan bizi baita hori eta ez ditu formak besterik ulertzen. Zentzu horretan esaten du Platonek, bere *Filebo* obran, finitua eta infinitua, (πέρας) eta (ἄπειρον) bi printzipio direla, nahitaez bata bestearen kontra daudenak. Brunorengan, berriz, infinitutasunaren irakaspenak ez du ukapen edo mugaketa hutsa adierazten. Alderantziz, errealitatearen neurtezinezko eta agortezinezko oparotasuna eta giza adimenaren ahalmen mugagabea adierazten du. Horrela ulertzen eta interpretatzen du Brunok Kopernikoren irakatsia. Brunoren iritziz, irakatsi horixe da gizon-emakumeen askapenerako lehen urrats erabakigarria. Hortik aurrera gizon-emakumeak ez dira bizi presoedo munduan, unibertso fisiko finituaren horma estuen barruan. Gauza dira gizon-emakumeak airea zeharkatzeko, eta zeruko esferen irudimenezko muga guztiak, metafisika eta kosmologia faltsuek eraikiak, hausteko.[25] Unibertso infinituak

ez dio giza arrazoimenari mugarik ezartzen; alderantziz, eragile handia da hori giza arrazoimenarentzat. Unibertso infinituarekin bere indarrak neurtuz jabetzen da giza adimena bere infinitutasunaz.

Hizkera poetikoz, ez zientifikoz, adierazi digu hori guztia Brunoren obrak. Zientzia modernoaren mundu berria, naturaren teoria matematikoa, ezezaguna zen artean Brunorentzat. Ezin zezakeen, beraz, horren ondorio logikorik atera. Kopernikoren sistemaren aurkikuntzak ekarritako krisi intelektuala gainditzeko, hamazazpigarren mendeko metafisikari eta zientzilari guztiek —Galileok, Descartesek, Leibnizek, Spinozak— *ipini zuten beren partea, bakoitzak berea, problema soluzionatzeko.* Ezagutu ahal duen guztiaren gailurra —jainkozko adimenaren azpitik ez dagoen ezagutzarena— lortu, gizakiak matematikaren alorrean lortzen duela baieztatu zuen Galileok. Jainkozko adimenak guk baino egia matematiko infinituki gehiago ezagutzen du eta sortzen du buruan, jakina, baina giza gogamenak (*mind*) ezagutzen dituen egia gutxi horien ziurtasun objektiboari dagokionez, horiek Jainkoak bezain ondo eta osorik ezagutzen ditu gizakiak.[26] Descartes bere duda unibertsalarekin hasten da, horrela gizakia itxuraz bere kontzientziaren mugen barruan itxiz. Ez dirudi zirkulu magiko horretatik irteteko, errealitatera hurbiltzeko, biderik dagoenik. Baina hemen ere zer infinituaren ideia gertatzen da duda unibertsala gainditzeko tresna bakarra. Kontzeptu horren bidez bakarrik egiazta dezakegu Jainkoaren errealitatea, eta, zeharka, mundu materialaren errealitatea. Leibnizek froga zientifiko berri batekin lotzen du froga metafisiko hori. Pentsamendu matematikoaren tresna berria aurkitzen du hark, hau da, kalkulu infinitesimala. Kalkulu horren erregelen bitartez unibertso fisikoa ulergarri bihurtzen da; horrela gertatzen da, naturaren legeak ez direla arrazoimenaren lege orokorretako kasu berezi batzuk besterik. Spinoza ausartu egiten da munduaren eta giza adimenaren (*mind*) teoria matematiko horretan azken urrats erabaki-

garria egiten; etika berria, grinen eta afektuen teoria, mundu moralaren teoria matematikoa eraikitzen du Spinozak. Uste osoa du horrek, teoria horren bitartez bakarrik lor genezakeela geure xedea: hau da, «gizakiaren filosofiaren» helburua, sistema antropozentriko soilaren aurriritzietatik eta okerretatik kanpo dagoen filosofia antropologikoaren helburua. Horixe da leloa, hamazazpigarren mendeko sistema metafisiko handi guztiak era ezberdinez alderik alde zeharkatzen dituen gai orokorra. Horra gizakiaren problemaren soluzio razionalista. Arrazoimen matematikoa da gizon-emakumearen eta unibertsoaren arteko lokarria; horrexek ematen digu batetik bestera erosotasunez igaro ahal izateko bidea. Arrazoimen matematikoa da ordena kosmikoa eta morala egiazki ulertzeko gakoa.

4. 1754an argitaratu zuen Denis Diderotek bere aforismo-saila, *Pensées sur l'interprétation de la nature* izenpean. Saio horretan aldarrikatzen du zientzien alorrean matematikak duen nagusitasuna ez duela inork zalantzan ipintzen. Matematikak perfekzio-gradu hain garaia lortu duenetik, dio horrek, ezinezkoa da hortik harantzagoko aurrerapenik egitea; aurrerantzean, beraz, geldi geratuko da matematika.

> «Nous touchons au moment d'une grande révolution dans les sciences. Au penchant que les esprits me paroissent avoir à la morale, aux belles lettres, à l'histoire de la nature et à la physique expérimentale j'oserois presque assurer qu'avant qu'il soit cent ans on ne comptera pas trois grands géomètres en Europe. Cette science s'arrêtera tout court où l'auront laissé les Bernuilli, les Euler, les Maupertuis et les d'Alembert. Ils auront posés les colonnes d'Hercule, on n'ira point au delà». [27]

Ilustrazioko filosofiaren lekuko nagusietakoa da Diderot. *L'Encyclopédie*-ren editorea denez, bere garaiko mugimendu intelektual handiaren erdi-erdian kokaturik dago. Pentsamendu zientifikoaren garapen orokorraren ikuspegi

argiagorik ez du beste inork erakutsi; beste inork ez du horrek baino sentipen finagorik hemezortzigarren mendeko joera guztiei buruz. Horrexegatik da nabarmentzekoagoa Dideroten ezaugarri hau: Bera izanik Ilustrazioaren ideal guztien lekuko, bera hasi izana ideal horien eskubide absolutuari buruz zalantzak ipintzen. Zientzi modu berria noiz sortuko zain dago hori, forma konkretuagoko zientzia alegia, printzipio orokorren onarpenean baino gehiago gertakarien behaketan oinarrituko dena. Dideroten ustez, izan ere, gehiegi balioztatu ditugu geure metodo logiko eta razionalak. Badakigu guk gertakari ezagunak nola bata bestearekin konparatu, horiek nola antolatu eta sistematizatu; baina ez ditugu landu gertakari berriak aurkitzeko bidea emango liguketen metodo bakarrak. Honako irudur honen menpe gabiltza: bere ondasunak nola kontatu ez dakiena ez dagoela, ondasunik batere ez daukana baino egoera hobean. Baina hurbil da garaia, aurriritzi hori gainditukо dugunekoa; orduan lortua izango dugu helmuga eta gailur berria natur zientzien historian .

Bete ote da Dideroten profezia? Berretsi ote zuen hemeretzigarren mendeko ideia zientifikoen garapenak haren ikuspegia? Puntu honetan behintzat nabarmena da haren okerra: izan ere, erabat gezurrezkoa gertatu zen haren ustea, pentsamendu matematikoa geratu egingo zela uste zuena, hemezortzigarren mendeko matematikari handiak Herkulesen zutabera iritsiak zirela uste zuena. Hemezortzigarren mendeko galaxiari beste izen hauek gaineratu behar dizkiogu orain: Gauss, Riemann, Weierstrass, Poincaré. Hemeretzigarren mendeko zientzian edonon aurkitzen dugu ideia eta kontzeptu matematiko berrien garaipen-martxa. Hala ere, Dideroten aurrikuspenak bazuen egiazkorik. Izan ere, hemeretzigarren mendeko egitura intelektualaren berrikuntza, zientzien hierarkiaren barruan pentsamendu matematikoak betetzen duen lekuan gertatzen da. Indar berria hasten da agertzen hor. Pentsamendu biologikoak aurrea hartzen dio pentsamendu matematikoari. Heme-

retzigarren mendeko lehen erdi-partean bada artean matematikaririk, Herbart adibidez, edo psikologorik, G. Th. Fechner, esate baterako, psikologia matematikoa eraikitzeko itxaropena duenik. Baina azkar desagertu ziren horrelako proiektuak, Darwinek bere *Espezieen Jatorria* argitaratu zuenetik. Orduz geroztik antropologia filosofikoaren benetako izaerak behinbetiko finkatua dagoela ematen du; orduz gero oinarri sendoa du gizakiari buruzko filosofiak, hainbat eta hainbat ahalegin alferrikakoren ondoren. Ordutik aurrera ez daukagu airean oinarrituriko espekulaziotan ibili beharrik, ez baikabiltza gizakiaren naturaren edo esentziaren definizio orokorraren bila. Eboluzioaren teoria orokorrak modu oparo eta ugarian gure eskuetan ipini dituen froga enpirikoak biltzea da gure arazo bakarra.

Horra hemeretzigarren mendeko zientzilariek eta filosofoek zuten uste sendoa. Hala ere, ideien historia orokorrerako eta pentsamendu filosofikoaren garapenerako garrantzi handiagoa hartu, ez zuten eboluzioko gertakari enpirikoek hartu, gertakari horien *interpretazio* teorikoak baino. Interpretazio hori, ordea, ez zuen era unibokoz determinatzen froga enpirikoak berak; izaera metafisiko zehatzeko oinarrizko printzipio batzuek determinatzen zuten hori. Gutxitan onartzen bazuten ere, pentsaera eboluzionista horren molde metafisiko horixe izan zen ezkutuko indar eragilea. Eboluzioaren teoria, beronen adiera filosofiko orokorrean, ez zen inolako lorpen berria. Aristotelesen psikologian eta bizitza organikoari buruz horrek emandako ikuspegi orokorrean hartu zuen eboluzioak bere forma klasikoa. Honetan zetzan eboluzio aristotelikoaren eta eboluzio modernoaren arteko bereizkuntza nabarmena eta funtsezkoa: Aristotelesek eboluzioaren interpretazio formala eman zuela, filosofo modernoak, berriz, interpretazio materiala ematen saiatu zirela. Sinetsita zegoen Aristoteles, naturaren plan orokorra ulertu ahal izateko, biziaren jatorria eta horren beheformak goragokoen argitan interpretatu behar zirela. Haren

metafisikan, hark emandako arimaren definizioan —«potentzian bizia duen gorputz naturalaren lehenbiziko gauzatzea» (*actualization*)—, giza biziaren arabera dago ulertuta eta interpretatuta bizi organikoa. Giza biziaren izaera teleologikoa naturako fenomenoen eremu osora proiektatzen da. Teoria modernoak irauli egin du ordena hori; Aristotelesen kausa finalak *«asylum ignorantiae»* gisa hartzen dira. Darwinen asmo nagusietakoa zera zen, kausa finalen gezur horretatik ateratzea pentsamendu modernoa. Horren iritziz, kausa materialen bitartez bakarrik ulertzen saiatu behar dugu natura organikoaren egitura; bestela ezingo dugu hori ulertu. Aristoteleren pentsamenduan, ordea, kausa «akzidentalak» dira kausa materialok; eta argi eta garbi baieztatu zuen Aristotelesek bizitzako fenomenoak ez dagoela ulertzerik kausa akzidental horien bitartez. Teoria modernoak aurre egin dio desafio horri. Pentsalari modernoek zera defendatzen dute: orain arteko ezin kontatuzko ahalegin alferrikakoen ondoren, iritsiak direla beraiek behinbetiko bizi organikoa argitzera, ausazko gertakari soiltzat esplikatuz hori. Edozein organismoren bizitzan gertatzen diren aldakuntza akzidentalak aski dira, protozooaren biziaren forma xinpleenetik hasi eta biziaren forma goren eta konplexuenetara garamatzan eraldakuntza graduala esplikatzeko. Darwin berarengan aurkitzen dugu ikuspegi horren adibiderik harrigarrienetakoa, nahiz eta hori gehienetan oso uzkur agertu bere ideia filosofikoak ematean. Bere *The Variation of Animal and Plants under Domestication* liburuaren azkenean seinalatzen duenez,

> «arraza domestiko ezberdinak ezezik, animali klase handi berekoen —adibidez, ugaztunen, hegaztien, narrastien eta arrainen— barruko genero eta ordena ezberdinenak ere, guztiak dira arbaso berberaren ondorengoak; eta onartu beharrean gara, forma horien arteko ezberdintasun ugari guztiak, ezberdintzeko gaitasun soiletik sortu direla nagusienik. Aski du batek arazoari ikuspegi horretatik begiratzea, harriduraren harri-

duraz jota geratzeko. Baina gure harridura txikiagoa izango da, pentsatzen badugu nola, kopuruz ia infinituak diren izakiek, denboraldi ia infinituan, neurri batez moldagarri bihurtua duten maiz beren organizazio osoa, eta nola bizitzako baldintza konplexuegitan, edonola ere mesedegarria zaien egitura-aldaketa txiki bakoitza gorde egin duten, alde guztietatik kaltegarriak zaizkien beste denak, inoiz hutsik egin gabe, suntsituta geratu diren bitartean. Luzaroan metatuz joan diren mesedezko mutazioek, berriz, hutsik egin gabe sortu dituzte gure inguruko landareetan eta animalietan ikusten ditugun egitura horiek, hain desberdinduak, xede diferentetarako hain ederki egokituak eta hain bikain koordinatuak. Horregatik esan izan dut, ahalmen apartekoa dela hautapena, bai gizalagunak aplikatzen duenean etxeko animali kumeak hazteko, bai espezieak sortzeko izadiak erabiltzen duenean... Arkitektoren batek eraikin noble eta erosoa harlandurik erabili gabe jasoko balu, horretarako amildegi barrenean aurkitzen dituen zatietatik ziriformako harriak arkuetarako, luzeskak atalarrietarako eta zapalak teilaturako aukeratuz, miretsi egingo genuke halakoaren trebetasuna, eta gaitasun apartekoa duela esango genuke. Hala ere, arkitektoarentzat nahitaezkoak diren harri-zatiek duten erlazioa horrek jasotako eraikinarekin, eta izaki organikoen eraldaketa gorabeheratsuek duten erlazioa, izaki horien eraldaketaz azken batez sorturiko ondorengoek lortu dituzten egitura ezberdin eta miresgarriekin: erlazio bata eta bestea berdinak dira.»[28]

Dena dela, artean beste urrats bat, eta agian garrantzizkoena, zegoen egiteko benetako filosofia antropologikoa garatu ahal izateko. Eboluzioaren teoriak suntsituak zituen bizi organikoaren forma ezberdinen arteko muga arbitrarioak. Ez daude, egon, espezieak bata bestetik bereiziak; bizi-korrontea besterik ez dago, jarraikoa eta etengabea. Baina printzipio berbera egokitu ote geniezaieke giza biziari eta giza *kulturari?* Mundu organikoa bezala, kulturaren mundua ere aldakuntza akzidentalez gauzatzen ote da? Ez ote du horrek egitura teleologiko zehaztua eta ukaezina? Eboluzioaren teoria orokorra

abiapuntutzat hartua zuten filosofo guztientzat buruhauste berria zekarren horrek. Frogatu beharrean ziren kulturaren mundua, giza zibilizazioaren mundua, bazegoela kausa orokor gutxi batzuetara bihurtzerik, fenomeno fisikoetarako eta izpiritual deitzen direnetarako berdin balio duten printzipioetara, alegia. Horrelakoa zen Hipolito Taine-k bere *Artearen Filosofia* eta bere *Literatura Ingelesaren historia* obretan jaulkiriko kulturaren filosofi mota berria. Tainek zioenez,

> «Beste lekuetan bezala hemen ere arazo mekanikoa besterik ez daukagu: efektu osoa, hori produzitzen duten kausen tamainaren eta norabidearen araberako emaitza da erabat... Notazio-baliabideak diferenteak izanik zientzia moraletan eta fisikoetan, hala ere, bietan berbera denez materia, indarrez, tamainaz eta norabidez berdin eratua, esan dezakegu, esan, bietan metodo berberaren arabera produzitzen dela azken emaitza.» [29]

Halabeharraren burdinazko esparru berberean daude barruan sartuta gure bizi fisikoa eta gure bizi kulturala. Gizonemakumeek ez dute inoiz zirkulu magiko horretatik irteterik beren sentimenduetan, beren joeretan, beren ideietan, beren gogapenetan eta beren artelan-obretan. Goragoko espezieko animalia besterik ez da gizalaguna, filosofiak eta poemak egiten dituena, zetarrak bere kuskua egiten duen bezala, edota erleak bere erlauntzak eraikitzen dituen bezala. Tainek bere *Frantzia Garaikidearen Jatorriak* obra handiaren hitzaurrean dio, Frantziaren eraldaketa aztertu nahi duela —Frantziako Iraultzaren ondoriotzat hartuz hori—, «intsektuaren metamorfosia» aztertuko lukeen bezala.

Beste galdera bat sortzen da, ordea, hemen. Nahikoa al dugu giza naturan aurkitzen ditugun bulkada (*impulses*) ezberdinen kontu hartzea modu enpiriko hutsez? Bulkada horien ikuspegi benetan zientifikoa eduki ahal izateko, horiek sailkatu eta sistematizatu egin beharko lirateke. Horiek denak ez

dira maila berekoak, jakina. Horiek egitura definitua daukatela pentsatuz hasi behar dugu; eta gure psikologiaren eta kulturaren teoriaren eginkizun aurrenetariko eta nagusietako bat egitura hori aurkitzea izango da. Giza biziaren gurpil-mekanismo konplexuaren barruan aurkitu beharra daukagu gure pentsamenduaren eta gure nahimenaren mekanismo osoari eragiten dion ezkutuko indar eragilea.

Teoria horien guztien xede nagusia zera zen: giza naturaren batasuna eta homogenotasuna egiaztatzea. Baina teoria horiek emandako azalpen denak aztertzean, guztiz zalantzazko agertzen zen giza naturaren batasuna. Filosofo orok uste du aurkitua duela funtsezko ahalmen nagusia —Tainek *l'idée maîtresse* deitzen duena—. Baina ahalmen nagusi horren izaera zehaztean, azalpen guztiok oso ezberdinak edota bata bestearen kontrakoak izan ohi dira. Pentsatzaile bakoitzak bere buruan duen giza naturaren irudia eman ohi digu. Filosofo horiek guztiak enpirista porrokatuak dira: gertakariak agertuko dizkigute, gertakariak besterik ez. Baina froga enpirikoari buruz egiten duten interpretazioaren abiapuntuan bertan aurkitzen dugu horien presupostua, nahierara jarria; eta gero eta nabarmenagoa gertatzen da norbere nahierara jartze hori, teoria zabalduz doan eta itxura landuagoa eta bihurriagoa hartuz doan neurrian. Botere-nahia aldarrikatzen du Nietzschek, instintu sexuala azpimarratzen du Freudek, instintu ekonomikoa goraipatzen du Marxek. Teoria bakoitza Prokustoren ohe bihurtzen da, non gertakari enpirikoak behartu egiten baitira, aurrez buruan landuriko moldeari egokitzeko.

Bilakabide hori dela eta, gizakiari buruzko gure teoria modernoak galdu egin zuen bere erdigune intelektuala. Anarkia osoa daukagu orain horren ordez gaurko pentsamenduan. Egia esan, lehenago ere iritzien eta teorien arteko ezberdintasun handia zegoen problema horri buruz; baina tinko geratzen zen norabide orokorren bat behintzat, erreferentzi markoren

bat, pentsaera ezberdin bakoitzak eta guztiek horra begiratzeko. Metafisikak, teologiak, matematikak eta biologiak bata bestearen ondoren hartu zuten gizakiari buruzko pentsamenduaren gidaritza, eta bakoitzak markatu zuen ikerkuntzaren bere ildoa. Problema horren benetako krisia agertu zen, ordea, alde guztietako eta bakoitzeko ahaleginak zuzentzeko gai izan zitekeen horrelako eragile nagusia desagertzean. Ezagutza- eta ikerkuntza-eremu guztietan nabari zuten artean problemaren aparteko garrantzia; baina ez zegoen autoritate sendorik, berarengana jo ahal izateko. Teologoek, zientzilariek, politikariek, soziologoek, biologoek, psikologoek, etnologoek, ekonomilariek: denek beren ikuspuntu berezitik ukitzen zuten problema. Ezinezkoa zen alderdi eta ikuspegi partikular horiek guztiak lotzea edo bateratzea. Eta eremu jakin bakoitzean ere ez zegoen oro har denek onarturiko printzipio zientifikorik. Faktore pertsonala gero eta gehiago nagusitu zen, eta idazle bakoitzaren adiurreak eta izaerak egiteko erabakigarria bete ohi zuen. *Trahit sua quemque voluptas*: autore bakoitza azken batez giza bizitzari buruzko bere pentsamolde eta balioztapen bereziaz gidatzen zela dirudi.

Ideien antagonismo hori ez da arazo teoriko larria bakarrik; horrezaz gain, ez dago dudarik gure bizitza etiko eta kultural osoarentzat dela mehatxua. Azken alditako pentsamendu filosofikoaren barruan, Max Scheler da horretaz konturatu eta horren arriskua nabarmendu zuten lehenengoetarikoa. Horrek dioenez,

> «giza ezagutzaren beste inolako garaitan ez da izan gizakia bere buruarentzat buruhauste handiagoa, gure egun hauetan baino. Hor dauzkagu antropologia zientifikoa, filosofikoa eta teologikoa bata bestearen inolako berririk gabe. Horregatik ez daukagu gizon-emakumearen ideia argi eta sendorik. Gizakiaren azterketan ari diren gero eta zientzia partikular ugariagoek ilunagotu egin dute horren kontzeptua, argitu baino gehiago.» [30]

Horrelakoxea da filosofia modernoaren egoera bitxi hau. Lehenagoko inolako garaitan ez da hain aldekoa izan egoera, giza natura ezagutzeko iturriei dagokienez. Psikologiak, etnologiak, antropologiak eta historiak gertakari-corpus ikaragarri aberatsa metatu dute, eta etengabe handiagotuz doa hori. Behaketarako eta esperimentaziorako gure tresna teknikoak neurri gabe hobetu dira, eta gure analisiak zorrotzagoak eta sakonagoak dira. Baina badirudi oraindik ez dugula aurkitu material hori menperatzeko eta antolatzeko metodorik. Gure ugaritasun horrekin alderatuz gero, oso pobrea eman lezake iraganak. Baina daukagun gertakari-aberastasuna ez da nahitaez pentsamendu-aberastasun. Ariadnaren haria, labirinto honetan gidatuko gaituena, aurkitzea lortzen ez dugun bitartean, ezingo dugu giza kulturaren izaera orokorraren benetako ideiarik eduki; inolako batasun kontzeptualik gabekoak diruditen datuen, loturarik gabekoen eta sakabanatuen, multzo horretan galdurik jarraituko dugu.

II

Giza naturaren gakoa: Sinboloa

Johannes von Uexküll biologoak idatzia du liburua, non biologiako printzipioen berrikuspen kritikoa egiten baitu. Uexküllen arabera, natur zientzietakoa da biologia, eta metodo enpiriko ohikoen bidez —behaketaren eta esperimentazioaren metodoen bidez— behar da landu. Bestalde, biologiazko pentsamendua, ez da fisikazko edo kimikazko pentsamendu-tipo berekoa. Bitalismoaren aldekoa da Uexküll sutsuki; biziaren autonomiaren printzipioa defendatzen du. Azkenburuko errealitate beregaina da bizia; ezin da hori fisika-kimiken aldetik deskribatu edo azaldu. Hortik abiatuz, ikerkuntza biologikoaren eskema orokor berria lantzen du Uexküllek. Filosofoa den

aldetik, idealista edo fenomenista da hori. Baina horren fenomenismoa ez da gogoeta metafisiko edo epistemologikotan oinarritzen; printzipio enpirikotan dago hori oinarrituta. Horrek azpimarratu duenez, dogmatismo molde inozoa litzateke gauzen erreal izate-modu absoluturen bat dagoela uste izatea, izaki bizidun guztientzat berbera litzatekeena edo. Errealitatea ez da ezer bakar eta homogenoa; guztiz desberdindua dago errealitatea, eta organismo ezberdinak adina eskema eta eredu ditu horrek. Organismo bakoitza da, nolabait esateko, izaki monadikoa. Organismo bakoitzak bere mundua du bere-berea, bere buruarekiko esperientzia duelako. Espezie biologiko jakin baten bizitzan aurkitzen ditugun fenomenoak ezin dira beste inolako espezietara alda. Bi organismo ezberdinen esperientziak —eta, beraz, errealitateak— ezin daitezke neur bata bestearekin. Euliaren munduan, Uexküllek dioenez, «euliaren gauzak» bakarrik aurkitzen ditugu; itsaslakatzaren munduan «itsaslakatzaren gauzak» bakarrik aurkitzen ditugu.

Abiapuntu orokor horretatik abiatuz, mundu biologikoaren eskema oso zorrotza eta originala lantzen du Uexküllek. Interpretazio psikologiko guztiak alde batera utzi nahian, metodo guztiz objektiboa edo behavioristari jarraitzen dio horrek. Animalien bizia ezagutzera iristeko gako bakarra, dio horrek, konparazio-anatomiako gertakarietan bakarrik aurkitzen ahal dugu. Animali espezieren baten egitura anatomikoa ezagutuz gero, horren esperientzi modu berezia berreraikitzeko beharreko datu guztiak ditugu eskuetan. Animaliaren gorputzaren egitura, horren sentipen-organo ezberdinen kopurua, kualitatea eta banaketa, eta horren nerbio-sistemaren kondizioak aztertzeak, kontuz eginez gero, organismoaren barne- eta kanpomunduaren irudi erabatekoa ematen digu. Behereneko organismoen azterketarekin hasi zituen Uexküllek bere ikerketak; eta ondoren poliki-poliki bizi organikoko forma guztietara zabaldu zituen. Osatua da bizia edonon; berbera da zirkulu txikienetan nahiz zirkulu zabalenetan. Edozein organismo, beherene-

koa ere, osorik moldatzen (*eingepasst*) da bere ingurunearen barruan, eta ez horri egokitu bakarrik nolabaiteko egokitzez (*angepasst*). Nolakoa horren egitura anatomikoa, halakoa horren *Merknetz* eta halakoa horren *Wirknetz* : hots, sistema hartzailea eta sistema ihardeslea. Bi sistemon elkarlanik eta orekarik gabe, organismoak ezingo luke bizirik iraun. Sistema hartzailea, espezie bizidunak kanpo-estimuluak hartzeko duena, eta sistema ihardeslea, espezie bizidunak kanpo-estimuluen aurrean erreakzionatzeko duena, kasu guztietan daude hertsiki lotuta. Uexküllek *funtzio-zirkulu* (*Funktionskreis*) modura deskribatzen dituen katea berberaren begiak dira bi sistemok.[31]

Ezin naiz hemen Huexküllen printzipio biologikoez jardun. Horren kontzeptuak eta terminologia aipatu egin ditut soilik, galdera orokor hau ipintzeko: Erabil al daiteke Uexküllek proposaturiko eskema *giza mundua* deskribatzeko eta horren izaera ezagutzeko? Mundu hori ez dago, jakina, bestelako organismo guztiak eraentzen dituzten arau biologikoetatik kanpo. Hala ere, ezaugarri berri bat aurkitzen dugu giza munduan, giza bizitzaren bereizgarria dirudiena. Gizakiaren zirkulu funtzionala ez da kantitatez bakarrik zabaldu; aldaketa koalitatiborik ere izan du horrek. Nolabait esateko, bere burua bere inguruneari moldatzeko metodo berria aurkitu du gizakiak. Animali espezie guztietan aurkitzen diren sistema hartzailearen eta sistema ihardeslearen arteko lotura egiten duen beste bat aurkitzen dugu gizon-emakumeengan, *sistema sinbolikoa* alegia. Lorpen berri honek gizakiaren bizitza osoa eraldatzen du. Bestelako animaliekin alderatuz, gizalaguna ez da bakarrik errealitate zabalagoan bizi; nolabait esateko, errealitatearen *dimentsio* berrian bizi da hori. Ukaezinezko aldea dago gizon-emakumeen erantzunen eta bestelako organismoen erreakzioen artean. Azken horiek zuzeneko erantzun artegabea ematen diote kanpo-estimuluari; gizalaguna, berriz, luzatu egiten da erantzuna ematean: eten eta atzeratu egiten du hori,

pentsamendu-prozesu astirokoa eta korapilatsua bitarteko. Lehen begiratuan oso eztabaidagarria ematen du, zein alde on ote duen erantzuna ematean luzatze horrek. Filosofo askok jarri gaituzte erne, ustezko aurrerapen horren aurrean. «Gogoetan diharduen gizalaguna animalia endekatua da», zioen Rousseauk; hobekuntza izan beharrean, giza naturaren endekapena da bizi organikoaren mugak gainditzea.

Dena dela, ez du itzulirik ordena naturalaren iraulketa horrek. Gizakiak ezin dio bere lorpenari ihes egin. Bere bizibaldintzak onartzea beste biderik ez dauka. Hortik aurrera gizon-emakumeak ez dira unibertso fisiko hutsean bizi, unibertso sinbolikoan baizik. Hizkuntza, mitoa, artea eta erlijioa dira unibertso horren atalak. Sare sinbolikoa ehotzeko hariak dira horiek, giza esperientziaren ehun guztiz konplexu hori ehotzeko hari ezberdinak. Gizakiak bere pentsamenduan eta esperientzian duen aurrerapen orok findu eta indartu egiten du sare hori. Gizon-emakumeek ez daukate dagoeneko bitartekorik gabe errealitatearekin topo egiterik; ezin dute hori aurrez aurrez ikusi, nolabait esateko. Errealitate fisikoa atzeraka doala dirudi, gizon-emakumeen jarduera sinbolikoak aurrera egiten duen neurrian. Gauzekin beraiekin jardun beharrean, bere buruarekin ari da nolabait gizakia elkarrizketan. Hain dago sartua hori forma linguistikoen, irudi artistikoen, sinbolo mitikoen edo erlijiozko erritoen barruan, non ezin baitu ezer ikusi edo ezagutu ingurune artifizial horren bitartez ez bada. Egoera horixe du esfera teorikoan nahiz praktikoan. Azken honetan ere gizon-emakumeak ez dira bizi gertakari gordinen munduan, edo beren premia eta desira tartegabeen arabera. Irudimenezko emozioen tartean, esperantza eta beldurren, itxaropen eta etsipenen tartean, bere fantasia eta ametsen tartean bizi da gizakia. «Gizon-emakumeak asaldatu eta larritu, ez dituzte gauzek asaldatzen eta larritzen, gauzei buruz beraiek dituzten iritzi eta irudikapenek baizik», zioen Epiktetok.

Iritsiak garen ikuspuntu horretatik zuzen eta zabal genezake gizon-emakumearen definizio klasikoa. Irrazionalismo modernoak egiten dituen ahaleginak eta guzti, *animal rationale* gisa definitzen duen gizakiaren kontzeptuak ez du bere indarra galdu. Giza jarduera guztiek dute, eduki, berengan razionaltasunaren marka. Mitologia bera ez da superstizioen edo iruzur handien multzo gordin hutsa; ez da kaotikoa, besterik gabe, forma sistematikoa eta kontzeptuala baitu.[32] Baina, bestalde, ezingo litzateke razionaltasuna mitoaren egituraren ezaugarritzat har. Arrazoimenarekin berdindu izan dute sarritan hizkuntza, edota arrazoimenaren iturriarekin berarekin; baina erraz ikus daiteke definizio horrek ez duela eremu osoa hartzen. *Pars pro toto* da hori; hots, osotzat eskaintzen digu zatia. Izan ere, hizkera kontzeptualaren ondoan emozioen hizkera dago; hizkera logiko edo zientifikoaren ondoan dago irudimen poetikoaren hizkera ere. Hizkuntzak ez ditu aurrenik pentsamenduak edo ideiak adierazten, sentimenduak eta afektuak baino. Kantek asmatu eta landu zuen «arrazoimen hutsaren mugen barruko» erlijioa ere abstrakzio soila besterik ez da. Erlijiozko bizitza konkretu eta jatorraren forma ideala bakarrik, itzala bakarrik, eskaintzen digu horrek. Gizakia *animal rationale* gisa definitu zuten pentsatzaile handiak ez ziren enpiristak, eta ez zuten inoiz enpirizismotik argitu nahi izan giza natura. Oinarrizko behar (*imperative*) etikoa adierazi nahi zuten definizio horren bidez. Berba guztiz desegokia da "arrazoimena", gizon-emakumeen kultur bizitzaren formak berorren baitan hartu ahal izateko, horien aberastasun eta ugaritasun osoan. Baina forma horiek guztiak sinbolikoak dira. Horregatik, *animal rationale* definitu beharrean, *animal symbolicum* definitu beharko genuke gizon-emakumea. Gizakiaren diferentzia espezifikoa adierazten dugu horrela, eta horrela uler dezakegu gizon-emakumeei irekia zaien bide berria: kulturaren bidea.

III

Animaliaren erreakzioetatik gizalagunaren erantzunetara

Animal symbolicum definituz gizon-emakumea, iritsiak gara geure lehen abiapuntura, eta hortik harantzagoko azterketak bideratzeko moduan gaude. Baina beharrezkoa dugu orain definizio hori gehixeago lantzea, zehaztasun handiagoa emateko. Giza bizitzaren ezaugarri nabarmenenetarikoak dira pentsamendu sinbolikoa eta jokabide sinbolikoa, eta ukaezinezkoa da baldintza horietan dagoela oinarrituta giza kulturaren garapen osoa. Baina ba al dugu oinarririk pentsamendu-jokabide horiek gizon-emakumeen dohain berezitzat hartzeko, bestelako izaki organiko guztiak kanpora utziz? Sinbolismoa ez ote da iturburu askoz sakonagora eraman ahal den printzipioa, eta aplikazio-barruti askoz zabalagoa duena? Ezezkoa ematen badiogu galdera horri, orduan badirudi aitortu beharrean gaudela geure ezjakintasuna giza kulturaren filosofian betidanik aztergai nagusi izan diren funtsezko galdera askori buruz. Erantzunezinak gertatzen dira orduan hizkuntzaren, artearen, erlijioaren *jatorriari* buruzko galderak, eta gertakari bat dugu orduan giza kultura, gure aurrean hor jarria, nolabait bakana, eta, beraz, ulertezina.

Ulertzekoa da zientzilariek halako soluzioa onartzeari beti uko egin izana. Ahalegin handiak egin dituzte horiek sinbolismoaren gertakaria beste gertakari ondo ezagunekin eta aurreragokoekin lotzen. Problemaren aparteko garrantziaz jabetu izan dira, baina zoritxarrez oso gutxitan aztertu izan dute hori buru-irekitasun osoz. Hasieratik bestelako arazoekin, azterketa-barruti erabat ezberdinekoekin, ilundu eta nahasi izan dute hori. Fenomenoen beraien deskribapen eta analisi garbiak eman beharrean, eztabaida metafisiko bihurtu izan dute problema horren inguruko jarduna. Sistema metafisiko ezberdinen arteko borroka-gai bihurtu dute: idealismoaren eta materialis-

moaren, izpiritualismoaren eta naturalismoaren artekoa. Sistema guztiontzat bihurtu da bidegurutze sinbolismoaren arazoa, sinbolismotik dagoela iruditu baitzaie zientziek eta metafisikak etorkizunean hartuko duten tankera.

Guri ez zaigu axola orain arazoaren alderdi hori, eginkizun askoz apalagoa eta konkretuagoa ezarri baitiogu geure buruari. Gizalagunaren jarrera sinbolikoa zehazkiago deskribatzen saiatuko gara, animalien erreinuan aurki daitezkeen jokabide sinbolikoaren bestelako formetatik bereizi ahal izateko. Nabaria da eta inolako zalantzarik ez dago, animaliek ez dutela beti zuzenean erreakzionatzen estimuluen aurrean, bitartezko erreakzioak ere izan ditzaketela. Pauloven esperimentu ondo ezagunek froga enpiriko multzo aberatsa ematen digute, direlako estimulu «errepresentatibo» horiei buruz. Wolfe-k antropoideei buruz egindako azterketa esperimental guztiz jakingarriak erakutsia du benetakoak direla «seinale-sariak». Animaliek ikasi egiten zuten janarien ordezko seinaleen aurrean erantzuna ematen, janarien beraien aurrean erantzuten zuten moduan.[33] Wolferen arabera, ikasketa-esperimentu desberdin eta luzeen ondorioek egiaztatu egiten dute prozesu sinbolikorik gertatzen dela, gertatu, antropoideen jokabidean. Robert M. Yerkes-ek, berriz, bere azken liburuan esperimentu horiek deskribatzean, honako ondorio orokor kontu handiko hau ateratzen du:

> «Garbi dago horiek (antropoideetako prozesu sinbolikoak) bakanak direla proportzioz, eta behatzen zailak. Horrelakorik gertatu, benetan gertatzen denik ere zalantzan jartzen segi dezake ondo asko batek, baina susmoa daukat gutxi barru gizakiaren prozesu sinbolikoen aitzindaritzat hartuko direla horiek. Utzi egiten dugu, bada, gai hori, berorren garapenunerik jakingarrienean, kontu handiko aurkikuntzak etortzear dauden honetan. [34]

Goizegi da arazo honen etorkizuneko ibilbideari buruzko inolako aurrikuspenik egiteko. Geroko ikerkuntzetarako

irekita utzi behar da arlo hori. Bestalde, gertakari esperimentalen interpretazioa beti dago oinarrizko kontzeptu jakinetatik; hauek argitu beharra dago, material enpirikoak fruiturik emango badu. Kontuan hartu dute baldintza hori psikologia eta psikobiologia modernoek. Oso adierazgarria iruditzen zait nola ez duten filosofoek eta bai behatzaile eta ikertzaile enpirikoek hartzen gaur egun, dirudienez, arazo horren soluzioaren gidaritza. Bigarren horiek digute esaten, azken batez arazoa ez dela enpirikoa soilik, eta bai logikoa neurri handi batez. Georg Révész-ek berriki argitaratua du horretaz artikulu-sail bat, eta honako proposizio honetatik abiatzen da hori: Delako *animalien mintzairaren* arazoa, halako berotasunez eztabaidatua, ezin da argitu animali psikologiako gertakarietan oinarrituta bakarrik. Tesi eta teoria psikologiko ezberdinak aurriritzirik gabe eta buru kritikoz aztertzen dituen edonork ondorio honetara etorri behar du azken batez: auzia ez dagoela argitzerik animalien arteko komunikazioaren formak eta animalien halako erakustaldiak, ariketaren eta entrenamenduaren bidez ikasitakoak, kontuan edukiz bakarrik. Horrelako erakustaldi guztiek interpretazio kontradikziozkoenei ematen diete bide. Horregatik, aurren-aurrenik, aurkitu beharra dago abiapuntu logiko zuzena, gertakari enpirikoen irakurketa jator eta zentzuzkora bideratuko gaituena. *Mintzairaren definizioa* (*die Begriffsbestimmung der Sprache*) da abiapuntu hori.[35] Baina mintzairaren definizio aurrez egindakoa eman beharrean, hobe izango da agian horren bila saiatzea eta bidea egitea. Mintzaira ez da fenomeno bakun eta erabakarra. Biologikoki nahiz sistematikoki, maila berean ez dauden elementu ezberdinek osotzen dute hori. Elementu osagarrion ordena eta elkarrekiko lotura aurkitzen saiatu beharra daukagu; nolabait esateko, mintzairaren geruza geologiko ezberdinak bereizi behar ditugu. Lehenengo geruza, oinarrizkoena, jakina, emozioen hizkera da. Giza adierazpen guztien proportzio handi bat geruza horri dagokio. Baina bada hizkera bat, beste mota guztiz ezberdinekoa, dirudie-

nez. Hitza ez da hor inola ere interjekzio hutsa; ez da sentimenduaren adierazpen nahigabekoa, egitura sintaktiko eta logiko mugatua duen esaldia baizik.[36] Egia da, izan, hizkera teorikoan ere, oso landuan ere, ez dagoela haustura osorik lehen elementuarekiko. Nekez aurki daiteke esaldirik —matematikako esaldi formal hutsa ez baldin bada—, ñabardura afektibo edo emozional modukorik ez duenik.[37] Hizkera emozionalaren analogiak eta paraleloak eurrez aurki daitezke animalien munduan. Txinpantzeei dagokienez, Wolfgang Koehlerrek dio, keinuen bidezko adierazpen-maila on samarra lortzen dutela. Amorrua, izua, etsipena, samina, erregua, desira, jolasgura, atsegina: horiek guztiak keinuen bidez adierazten dituzte horiek. Hala ere, elementu bat falta zaio hizkera horri, giza hizkeraren ezaugarria dena eta horretan nahitaezkoa dena: ez dugu hor objekturen bati dagokion edo horrelakoren bat adierazten duen zeinurik. Koehlerrek dioenez,

> «positiboki frogatutzat eman daiteke txinpantzeen hots-gama guztiz "subjektiboa" dela, eta emozioak adierazi besterik ez daukala egiterik, inoiz ez objektuak izendatu edo deskribatzerik. Baina elementu fonetiko asko eta asko giza hizkerarenarekin berdinak dira; horregatik haiek hizkera artikulaturik ez edukitzea ezin zaie egotzi muga *sekundarioei* (gloto-labialei). Haien keinuek ere, aurpegiaren edo gorputzaren keinuek ere, edota haien soinuzko adierazpenek, ez dituzte inoiz objektuak izendatzen edo "deskribatzen (Bühler)».[38]

Geure arazoaren erabakigunea ukitu dugu hemen. *Proposizio-hizkeraren* eta *emozio-hizkeraren* arteko ezberdintasuna da gizon-emakumeen eta animalien munduen arteko benetako mugarria. Animalien hizkerari buruzko edozein teoria eta behaketa ez zaigu axola, funtsezko ezberdintasun horren arrazoirik ematen ez badigu.[39] Gai horri buruzko bibliografian ez dirudi ondoriorik ateratzeko moduko froga bat bakarrik ere dagoenik, inolako animaliak inoiz hizkera subjektibotik objekti-

bora, hizkera afektibotik proposizionalera urrats erabakigarririk egin duela egiaztatzen duenik. Indar osoz errepikatzen du Koehlerrek antropoideen gaitasunetatik harantz dagoela behinbetiko hitz egitea. Horrek dioenez, mintzairaren laguntza tekniko estimagaitz horrek huts egitea, eta pentsamenduaren osagarri hain garrantzizkoak direnak, hots, irudiak deitzen ditugun horiek, hain mugatuak izatea dira, animaliei kulturbidean urratsik txikiena ere egitea eragozten dien zergatia.[40] Ondorio berberera iritsi da Révész ere. Horrek dioenez, kontzeptu antropologikoa da mintzaira, eta, beraz, animalien psikologiaren azterketatik erabat kanpo gelditu beharko luke. Mintzairaren definizio argi eta zehatzetik abiatzen baldin bagara, bestelako adierazpide-modu guztiak, animalietan ere aurkitzen ditugunak, automatikoki horretatik kanpo geratzen dira.[41] Yerkesek ere aztertua du arazo hori berebiziko arduraz, eta tonu positiboagoz dihardu. Sinetsita dago, hizkuntzari eta sinbolismoari dagokienez ere, harreman hertsia dagoela gizon-emakumeen eta antropoideen artean. «Horrek iradokitzen digu, dio Yerkesek, beharbada topo egin dugula prozesu sinbolikoen eboluzioko lehenaldiko etapa filogenetikoarekin. Froga ugari dago ikusteko, maiz gertatzen dela txinpantzeetan sinbolikoa ez bestelako zenbait zeinu-prozesu, eta benetan funtzionatu egiten dutela horrelakoek».[42] Hala ere, zalantzarik gabe hizkuntza-aurretikoa da hori guztia. Yerkesen beraren iritziz ere, adierazpide funtzional horiek guztiak erabat hasikinetakoak, sinpleak eta baliabide mugatukoak dira, gizon-emakumeen ezagutza-prozesuarekin alderatuz gero.[43] Arazo genetikoa ez dago arazo analitiko eta fenomenologikoarekin nahasterik. Giza mintzairaren analisi logikoak animalien munduan parekorik ez daukan eta funtsezko garrantzia duen elementura garamatza beti. Eboluzioaren teoria orokorra ez dago inola ere datu horren ezagutzaren aurka. Izaera organikoko fenomenoen eremuan ere ezaguna dugu, eboluzioak ez duela ukatzen jatorrizko kreazio nolabaitekorik. Onartu beharrekoak dira bat-ba-

teko mutazioaren eta "eboluzio emergentearen" (*emergent evolution*) gertakariak. Biologia modernoa ez da antzinako darwinismoaren hitzez mintzatzen eboluzioaz; ez ditu esplikatzen ere haren erara eboluzioaren kausak. Gogo onez onar dezakegu, antropoideek urrats adierazgarriak egin dituztela aurreranzko prozesu sinboliko batzuen garapenean; baina berriro azpimarratu behar dugu horiek ez direla giza munduaren atalarrira iritsi. Kale itsutik sartu ziren, nolabait esateko.

Arazoa argi bideratzeko, *zeinuak* eta *sinboloak* banandu behar ditugu kontu handiz. Datu egiaztatua dirudi animalien jokabidean zeinu- eta seinale-sistema aski konplexuak ageri direla. Areago, esan dezakegu, animalia batzuk, hezitako animaliak bereziki, erabat gaituta daudela zeinuekiko.[44] Zakurrak bere jabearen jokabidearen aldaketa xumeenen aurrean erreakzionatu egingo du; giza aurpegiaren espresioak eta giza ahotsaren modulazioak ere bereizi egingo ditu hark.[45] Baina fenomeno horien eta giza hizkera sinbolikoa ulertzearen artean leize handia dago. Pavloven esperimentu sonatuak hauxe besterik ez du frogatzen: erraz haz daitezkeela animaliak ez zuzeneko estimuluen aurrean erreakzionatzeko bakarrik, eta bai estimulu zeharkako eta errepresentaziozko estimulu mota guztien aurrean erreakzionatzeko ere. Kanpaia, adibidez, «jatorduaren zeinu» bihur daiteke, eta animalia hezi daiteke bere janaria ez ukitzeko, horrelako zeinurik ez dagoenean. Baina horretatik dakigun bakarra da, esperimentu-egileak, kasu horretan, animaliaren janari-situazioa aldatzea lortu duela. Situazio hori konplikatu egin du horrek, elementu berria sartuz bere nahierara. Gehienetan erreflexu baldintzatutzat deskribatzen diren fenomeno guztiak giza pentsamendu sinbolikoaren izaera esentzialetik oso urruti egoteaz gain, horren kontrakoak ere badira. Sinboloak —hitzaren adiera jatorrean hartuta— ezin daitezke seinale huts bihur. Hitz-jarduneko bi unibertso ezberdinekoak dira seinalea eta sinboloa; izatearen mundu fisikoaren partea da seinalea; sinboloa, berriz, adieraren giza mun-

duaren partea da. Zerbait eragitekoak dira seinaleak; zerbait izendatzekoak dira sinboloak.[46] Seinaleek, seinaletzat ulertu eta erabiltzen direnean ere, badute izate fisiko edo substantzial motaren bat; sinboloek, berriz, balio funtzionala besterik ez dute.

Bereizkuntza hori gogoan edukiz, aurkitzen ahal dugu problema eztabaidatuenetako batean sartzeko bidea. Antropologia filosofikoaren buruhausterik handienetakoa izan da beti *animalien adimenaren* arazoa. Ahalegin ikaragarriak egin ditu, bai pentsamenduak eta bai behaketak, arazo horren erantzunaren bila. Baina «adimena» (*intelligence*) terminoaren beraren adiera-aniztasunak eta zehazgabetasunak eragotzi egin dute horren soluzio argia aurkitzea. Nolatan erantzun ahal izango diogu inolako galderari, horren edukia ulertzen ez baldin badugu? Metafisikariek eta zientzilariek, naturalistek eta teologoek adiera ezberdin eta kontradikziozkoz erabili izan dute adimena hitza. Psikologo eta psikobiologo batzuek argi eta garbi egin diote uko animalien adimenari buruz mintzatzeari. Nolabaiteko automatismoaren jokoa besterik ez dute ikusi edozein animaliaren jokabidean. Descartesen itzalpean agertu zen tesi hori; baina psikologia modernoak berretsi egin du. E.L. Thorndike-k, animalien adimenari buruzko bere liburuan dio, «animaliak ez duela pentsatzen gauzaren bat bestearekin berdina denik, ez duela gauza bat bestearekin nahasten ere, sarritan esan izan denaren kontra. Animaliak ez du *horri buruz* pentsatzen; *hori* pentsatzea bakarrik egiten du... Animaliek sentimen-inpresio jakin eta erabat mugatu eta ohartuzkoaren aurrean erreakzionatu egiten dutela eta aurrekoarekin antzik ez duen sentimen-inpresioarekiko antzeko erreakzioa edukitzeak antzekotasunagatiko asoziazioa frogatzen duela dioen ideia mitoa besterik ez da».[47] Geroko behaketa zehatzagoek bestelako ondoriorik atera dute. Goi-mailako animaliei dagokienez, argi geratu zen horiek problema zailak soluzionatzeko gauza zirela eta soluzio horiek ez zirela lortzen era mekaniko soilez,

metodo enpirikoz bakarrik. Koehlerrek azpimarratzen duenez, ezberdintasun ikaragarria dago ausa hutsezko soluzioaren eta benetako soluzioaren artean, bata bestetik oso erraz bereizi ahal izaterainokoa. Ukaezina dirudi goi-animalien erreakzio batzuk behintzat ez direla zori hutsaren produktuak, sentipenezko hautemateak gidatuak baizik.[48] Inguruneari egokitzea dela ulertzen baldin badugu adimena, edota ingurunearen aldakuntza moldatzailea dela, orduan ziur aski animaliek adimena dutela esan beharko dugu, proportzioz adimen oso garatua gainera. Onartu beharra dago, baita ere, animalien egite bakoitza ez duela bertako estimuluren batek eraentzen: gauza da animalia bere erreakzioetan inguruka ibiltzeko. Tresnak erabiltzen ezezik, ikas dezake bere helburuetarako tresnak asmatzen ere. Horregatik psikobiologo batzuek ez dute beldurrik, animalien irudimen sortzaileaz eta eraikitzaileaz mintzatzeko.[49] Hala ere, ez adimen eta ez irudimen hori dira gizakiak bere-bereak dituen motatakoak. Laburtuz, esan dezakegu animaliak eduki dauzkala irudimena eta adimen praktikoa, baina gizakiak bakarrik garatu duela horien forma berria: hots, *adimen eta irudimen sinbolikoa.*

Nabarmena da gainera norbanakoaren izpirituaren garapen mentalean gertatzen den forma batetik besterako iraganbidea —jarrera praktiko hutsetik jarrera sinbolikora doana—. Baina hemengo urrats hau prozesu astiroko eta etengabekoaren ondorena da. Ohiko behaketa psikologikoaren bitartez ez da erraza prozesu korapilatsu horren etapa bakoitza bereiztea. Bada, ordea, bestelako biderik, iraganbide horren izaera orokorraren eta aparteko garrantziaren kontu osoa hartu ahal izateko. Naturak berak, nolabait esateko, egina du esperimentua, gure aztergai honen inguruan ustekabeko argitasuna egiten diguna. Horra Laura Bridgman-en eta Helen Keller-en kasu klasikoak: ume itsuak eta gormutuak ziren, baina metodo berezien bitartez hitz egiten ikasi zuten. Kasu biak oso ezagunak dira eta maiz erabili izan dituzte psikologiako bibliografian,[50]

baina irakurlearentzat berriro gogoratu behar ditudala uste dut, horiexek eskaintzen digutelako agian guri orain dagokigun problema orokorraren argibiderik onena. Sullivan andereak, Helen Kellerren irakasleak, ondo jasoa du data, umea giza hizkeraren esanahia eta funtzioa benetan ulertzen hasi zenekoa. Hona hemen haren hitzak:

> «Lerrotxo batzuk zuri idatzi beharrean naiz goiz honetan, zerbait garrantzizkoa gertatu baita. Helenek bere bigarren urrats handia egin du bere heziketan. Ikasi egin du *gauza bakoitzak bere izena duela eta berak ezagutu nahi duen edozeren giltzarria dela esku-alfabetoa.*
>
> ...Gaur goizean, bere garbitasunak egiten ari zela, «ura-ren» izena jakin nahi zuen. Zerbaiten izena jakin nahi duenean, seinalatu egiten du eta nire eskua laztantzen. Letraz letra ahoskatu nion nik «u-r-a», eta gehiago ez nintzen horretaz gogoratu ere, gosaria amaitu arte... Geroago ur-ponpen lekura joan ginen, eta Heleni bere pitxarrari iturri azpian eusteko esan nion, neronek ponpari eragiten nion bitartean. Ur hotza irteten eta pitxarra betetzen ari zen bitartean, «u-r-a» ahoskatu nuen Helenek libre zeukan eskura. Hitz hark, beraren eskura erortzen ari zen ur hotzaren sentsazioarekin bat eginda, ikaratu egin zuela dirudi bera. Pitxarra erortzen utzi, eta estasian-edo geratu zen. Argi berriz argituta geratu zen haren aurpegia. Behin eta berriro ahoskatu zuen «ura». Makurtu egin zen lurrera begiratuz eta bere izena galdetu zuen, eta ponpa eta burdin sareta seinalatuz, eta bat-batean nigana itzuliz, nire izena galdetu zidan. «Irakaslea», esan nion nik. Etxerako bidean oso urduri zegoen, eta ukitzen zuen edozein gauzaren izena ikasi zuen: horrela hogeitamar izen berri erantsi zizkion bere hiztegiari. Hurrengo goizean atsegin eta distiratsu jaiki zen. Hegan zebilela zirudien, gauza batetik bestera, bakoitzaren izena galdetuz, eta pozaren pozez niri laztanka... Gauza guztiek behar dute orain beren izena eduki. Edonora goazelarik, etxean ikasi gabeko gauzen izenak galdetzen ditu irrikaz. Bere lagunen bila dabil hitzak ahoskatzeko, eta irrikitan dago, aurkitzen duen edonori letrak erakusteko. Baztertu egiten ditu orain arte

erabilitako zeinuak eta keinuak, horien ordezko hitzak dituen orduko, eta pozik biziena ematen dio hitz berriak ikasteak. Egunetik egunera horren aurpegia adierazkorragoa dela konturatu gara».[51]

Nekez deskribatu ahal izango da modu zoragarriagoz, nola egiten den zeinuak erabiltzetik eta imintzioak egitetik hitza erabiltzera, hau da, sinboloetara, daraman urrats erabakigarri hori. Zein izan ote zen umearen benetako aurkikuntza une horretan? Helen Kellerrek ikasia zuen aurretik halako gauza edo gertakaria esku-alfabetoko halako zeinuarekin lotzen. Gauza horien eta ukimen-inpresio jakinen arteko asoziazio finkoa ezarria zegoen. Baina horrelako asoziazio-sailak, errepikatu eta zabalduz ere, ezin du aditzera eman, zer den eta zer esan nahi duen giza hizkerak. Hori ulertzea lortzeko, aurkikuntza berria eta askoz garrantzizkoagoa egin beharra dauka umeak. Ulertu beharra dauka *gauza bakoitzak bere izena duela:* hau da, funtzio sinbolikoa ez dagoela kasu partikular batzuetara mugatua, eta giza pentsamenduaren eremu osoa besarkatzen duen printzipio unibertsala dela, eta giza pentsamenduaren barruti osoan duela bere erabilgarritasuna. Bat-bateko aurkikuntza izan zen hori Helen Kellerrentzat. Zazpi urteko neskatoa zen hura; sentimen-organo batzuk erabili ezin bazituen ere, osasun bikaina zuen eta oso garatua zegoen buruz. Oso atzeratua zetorren, horren heziketan izandako axolagabekeriagatik. Baina bat-batean aurrerapen gurutziala gertatu da: adimen-iraultzaren gisako zerbait. Argitasun berriarekin ikusten hasten da orduan mundua. Hitzak erabiltzen ikasten du, ez zeinu edo seinale mekanikotzat soilik, pentsamenduaren tresna guztiz berritzat baizik. Hodeiertz berria ireki zaio, edo orduz geroztik bere gogara ibili ahal izango da umea eremu erabat zabal eta libre horretan.

Gauza bera ikus daiteke Laura Bridgmanen kasuan, horren historia hain harrigarria ez baldin bada ere. Helen Keller

baino askoz beherago zegoen Laura Bridgman bai bere burugaitasunen aldetik eta bai bere garapen intelektualaren aldetik. Horren bizitzak eta heziketak ez daukate Helen Kellerrengan aurkitzen dugun elementu dramatikorik. Hala ere, bion kasuetan aurkitzen ditugu elementu tipiko berberak. Esku-alfabetoaren erabilera ikasi ondoren, Laura Bridgman ere bat-batean iritsi zen giza hizkeraren sinbolismoa ulertzen hasteko puntura. Alde horretatik bi kasuen arteko paralelismo harrigarria daukagu aurrean. «Ez dut inoiz ahaztuko, idatzi zuen Miss Drew-ek, Laura Bridgmanen lehen irakasleetako batek, esku-alfabetoaren erabileraz jabetu ondoren egindako lehen otordua. Edozein gauza ukitzen zuelarik, izena eduki behar zuen; besteren bat deitu behar izan nuen umeak zaintzen laguntzeko, Laurak hitz berriak ahoskatzera behartuta nindukan bitartean».[52]

Sinbolismoaren printzipioa da, berorren unibertsaltasun, baliozkotasun eta erabilgarritasun orokorrarekin, giza mundu espezifikora, giza kulturaren mundura sarrera ematen digun hitz magikoa, "Sesamo, ireki zaitez!" delako hitza. Giltza horretaz gizakia jabetu orduko segurtatuta dauka ondorengo aurrerapena. Argi dago sentipenezko materialaren inolako hutsunek ez duela horrelako aurrerapena oztopatzen edo ezinezko bihurtzen. Garapen mentalaren eta kultura intelektualaren maila oso garaia lortua zuen Helen Kellerren kasuak argi eta gezurta ezinezko moduan erakusten digu, nola gizakia ez dagoen bere sentipenezko materialaren menpe bere giza mundua eraikitzekoan. Sentsualismoaren teoriak egiazkoak balira, edozein ideia sentipenezko inpresio jatorrizkoaren kopia lausoa besterik ez balitz, orduan etsitzekoa izango litzateke benetan ume itsuaren, gorraren eta mutuarean egoera; izan ere, giza ezagutzaren iturririk gabe egongo litzateke; errealitatetik arroztua egongo litzateke, nolabait esateko. Baina Helen Kelllerren autobiografia aztertzen badugu, berehala konturatuko gara gezurra dela hori, eta aldi berean ulertu ahal izango dugu zergatik den hori gezurra. Giza kulturak bere formatik, bere egitura ar-

kitektonikotik hartzen du bere espezifikotasuna eta bere balio intelektual eta morala, eta ez osagarri dituen materialetatik. Forma hori, berriz, sentipenezko edozein materialetan adieraz daiteke. Ahozko hizkerak abantaila oso handia du ukituzko hizkeraren aldean; baina azken horren akats teknikoek ez dute horren funtsezko erabilera suntsitzen. Ahozko zeinuak erabili beharrean ukipen-zeinuak erabiltzeak ez du eragozten pentsamendu sinbolikoa eta adierazpen sinbolikoa askatasunez garatu ahal izatea. Umeak lortu baldin badu giza hizkuntzaren esanguraz jabetzea, ez dio axola zernolako materialetan bereganatzen duen esangura hori. Helen Kellerren historiak erakusten digunez, gauza dira gizon-emakumeak beren mundu sinbolikoa eraikitzeko material xume eta urrienez baliatuz. Garrantzi behinena ez dute adreilu eta harri bakoitzak, denen arteko *funtzio* orokorrak baizik, arkitekturazko formatzat ulertuz hori. Hizkuntzaren alorrean horien funtzio sinboliko orokorrak ematen die bizia zeinu materialei eta «mintzarazten die horiei». Printzipio bizi-emaile hori ez balitz, gizon-emakumeen mundua benetan gorra eta mutua izango litzateke. Printzipio horrekin, berriz, ume gorraren, mutuaren eta itsuaren mundua ere animalia garatuenen mundua baino zabalago eta aberatsago bihurtzen da, konparaziorik gabe.

Guzti-guztiei aplikatu ahal izatea da giza sinbolismoaren dohainik handienetakoa; gauza guztiek beren izena edukitzeari zor zaio hori. Ez da, ordea, bakarra ezaugarri hori. Badu oraindik sinboloak beste ezaugarri bat, horrekin batera doana eta hori osatzen duena, eta horrekin nahitaezko koerlazioan dagoena. Unibertsala izateaz gain, zeharo aldakorra da sinboloa. Adierazi berbera hizkuntza ezberdinetan eman dezake; eta hizkuntza bakoitzaren mugen barruan ere halako pentsamendu edo ideia jakin bat hitz guztiz ezberdinez adieraz daiteke. Zeinua edo seinalea era bakarrez eta finkoz dago erlazionatuta seinalatzen duen gauzarekin. Edozein zeinu konkretu eta banako gauza banako jakin bati dagokio. Pavloven esperimentuetan

zeinu bereziak emanez bakarrik hezten ahal zen erraz zakurra, janariaren bila joan zedin; horrek ez zuen jango soinu berezia entzun arte; soinua, berriz, bere gogara aukera zezakeen esperimentu-egileak. Horrek, ordea, ez du analogiarik giza sinbolismoarekin, sarritan hala interpretatu baldin bada ere; alderantziz, sinbolismoaren kontra dago hori. Giza sinbolismo jatorraren ezaugarria ez da horren erabakartasuna, horren aldakortasuna baizik. Sinboloa ez da zurruna eta geldia, malgua eta higikorra baino. Egia da, bai, higikortasun horretaz jabetzea berandu samar lortu duela gizakiak, bere adimenezko eta kulturazko garapenaren historian. Lehen garaiko gizakia oso gutxitan iritsi zen horretaz jabetzera. Artean gauzaren propietatetzat hartzen zuten sinboloa, bestelako propietate fisikoak bezala. Pentsaera mitikoan jainkoaren izena berorren izanaren parte osagarria da. Horren benetako izenarekin deitzen ez badut, horri eginiko deiak edo otoitzak ez du eraginik. Gauza bera esan daiteke ekintza sinbolikoei buruz ere. Erlijiozko erritoa edo oparia betiko era finkoan eta ordena berberean burutu behar da, eraginik izango badu.[53] Sarritan harrituta geratzen dira haurrak lehen aldiz ikasten dutenean, gauzaren bati ematen zaion edozein izen ez dela horren «izen berezia», eta gauza berberak eduki ditzakeela izen guztiz ezberdinak hizkuntza ezberdinen arabera. Joera dute haurrek uste izateko, izendatzen den horixe dela «izan» gauza. Baina lehen urratsa besterik ez da hori. Azkar asko ikasiko du edozein haur normalek hainbat sinbolo ezberdin erabil ditzakeela gogo edo pentsamendu berbera adierazteko. Aldakortasun eta higikortasun horiei dagokienez, argi dago ez dela parekorik animalien munduan.[54] Laura Bridgmanek hitz egiten ikasi baino askoz lehenago, adierazteko modu guztiz bitxia zuen berak garatua, bere-berea zuen hizkera. Hori ez zegoen soinu artikulatuez eratua, ahoko zarata ezberdin soilez baizik; «zarata emotiboak» deritze horiei. Halako lagun jakinen aurrean soinu-zarata horiek ateratzeko ohitura zuen hark. Banan-banan hartzen

zituen, bada, horiek: bere inguruko lagun bakoitza soinu bereziaz agurtzen zuen. «Ustekabean ezagunen batekin topo egiten zuenean —dio Dr. Lieber-ek—, behin eta berriro ateratzen zuen lagun horri zegokion "hitza", hori mintzatzen hasi aurretik. Horrelaxe adierazten zuen hura ikustean sentitzen zuen atsegina».[55] Baina esku-alfabetoaren bidez haurrak giza hizkeraren esangura ezagutu zuenean, aldatu egin zen kontua. Orduan izen bihurtu zen benetan soinua: eta izen hori lagun jakin bati lotuta ego beharrean, aldatu egin zitekeen, inguruak hala eskatuz gero. Behin batean, adibidez, lehenago bere irakasle izandako Drew andereñoaren gutuna jaso zuen Laura Bridgmanek; hura bitartean ezkondua zen eta Morton andere bihurtua. Bera bisitatzera gonbidatzen zuen gutunean Morton andereak. Atsegin handia hartu zuen, baina Drew andereñoak oker bat egina zuela aurkitu zuen, bere antzinako izenarekin sinatzen baitzuen, bere senarraren izenez sinatu beharrean. Esan ere egin zuen, beste soinuren bat aurkitu beharko zuela bere irakaslearentzat, ezin zitekeelako izan berbera Drewrentzat eta Mortonentzat.[56] Argi dago lehenagoko «zaratek» adiera-aldaketa garrantzizkoa eta oso interesgarria jasan zutela. Izan ere, umeak asmaturiko izen berriak ez zuen lagun berria izendatzen, lehenagoko lagun berbera baizik, beraren erlazio berrian.

Hori dela eta, arazo orokorraren beste alderdi garrantzizko bat agertzen da orain: erlaziozko *pentsamenduaren menpekotasuna pentsamendu sinbolikoarekiko*. Sinbolo-sistema konplexurik ezean, ezin da erlaziozko pentsamendurik sortu, are gutxiago garapen osora heldu. Ez litzateke zuzena izango erlazioez *jabetze* hutsak ekintza intelektuala, pentsamendu-ekintza logiko eta abstraktua, eskatzen duela esatea. Beharrezkoa da pertzepzio-ekintza bakoitzean ere horrelako jabetzea. Teoria sentsualistek sentipenezko datu sinplez eraturiko mosaikotzat deskribatu ohi dute pertzepzioa. Eskola horretako pentsatzaileek ahantzi egiten zuten beti, sentsazioa bera ez dela inola ere

inpresio bakanen multzo edo sorta hutsa. *Gestalt* psikologi eskola modernoak zuzendua du ikusmodu hori. Argi erakutsi du horrek hautemate-prozesu sinpleenak bere egitura-elementu funtsezkoak, nolabaiteko taxuketa-eredu edo konfigurazioak, daramatzala berarekin. Gizon-emakumearen nahiz animalien mundurako balio du printzipio horrek. Proportzioz behe-mailakoak diren animalien bizian ere egiaztatua dago, hortxe daudela horrelako egiturazko elementuak —bereziki egitura espazial eta optikoak—.[57] Beraz, erlazioez jabetze hutsa ezin daiteke giza ezagueraren ezaugarri espezifikotzat har. Aurkitzen ahal dugu, ordea, gizon-emakumeengan erlaziozko pentsamendumota berezirik, animalien munduan parekorik ez duenik. Garatua dauka gizakiak erlazioak bakantzeko gaitasuna, hau da, berorien adiera abstraktuan hartzeko ahalmena. Adiera hori atzematean gizakia ez dago sentipenezko —ikusmeneko, entzumeneko, ukimeneko, higidurako— datuen menpe. Beren baitan hartzen ditu erlazio horiek —αὐτὸ καθ' αὑτό, Platonek dioenez—. Geometria da giza bizi intelektualaren prozesuko puntu kritiko horren adibide klasikoa. Geometriaren maila apalenean ere gure adimena ez dago irudi geometriko konkretu eta jakinen hautemateari lotuta. Ez gara ari hor gauza fisikoei edo hautemandako objektuei buruz; espazioko erlazio unibertsalak ari gara aztertzen, eta horiek adierazteko baditugu sinbolo egokiak. Aurretiko giza hizkuntzaren urratsa ez bagenu, ezinezko izango litzateke horrelakorik lortzea. Animalietako abstrakzio- edo orokorpen-prozesuen inguruan egindako test guztietan, argi eta garbi agertzen da puntu hori. Koehlerrek ondo erakutsi zuen txinpantzeek objektu bi edo gehiagoren arteko *erlazioari* erantzuteko duten gaitasuna—eta ez objektu banakoari bakarrik—. Bi janari-ontziren aurrean jarrita, txinpantzeak beti handiena aukeratzen du, aurretik egindako entrenamendu orokorrari esker, nahiz eta orain aukeratzen duen ontzia aurreko esperimentuan berak bazterturikoa izan, bien artean orduan txikiena zelako. Era berean, ondo erakutsi

zuen hark txinpantzeak duen antzeko gaitasuna, gauza hurbilenari, distiratsuenari, urdinenari jaramon egiteko, halako objektu jakin bati egin beharrean. Geroagoko esperimentuek berretsi eta zabaldu besterik ez zituzten egin Koehlerren ondorioak. Argi geratu zen gainera goi-mailako animaliak gauza direla delako «pertzepzio-faktoreen bereizkuntza» egiteko. Badute horiek gaitasunik esperimentuzko egoeraren barruko pertzepzioaren kualitate jakin bat bakantzeko, eta horren arabera erreakzionatzeko. Horrela animaliok gauza dira kolorea tamainatik eta formatik, edota forma tamainatik eta koloretik apartatzeko. Mrs. Kohts-ek egindako esperimentu batzuetan gauza izan zen txinpantzea, begietarako guztiz ezberdinak ziren hainbat objekturen artean batzuk aukeratzeko, kualitate berdinen bat zutenak; gauza zen, adibidez, kolore bereko gauza guztiak hartu eta ontziren batean ipintzeko. Adibide horiek zera egiaztatzen dutela dirudi: goi-mailako animaliak gauza direla egiteko, Hume-k bere ezagutzaren teorian «*arrazoimeneko bereizkuntza*» izendatzen duen prozesua.[58] Hala ere, horrelako ikerketa-lanetan jardun diren esperimentu-egile guztiek argi utzi dute, bakanak, hasikin-mailakoak eta eskasak direla horrelako prozesuak. Kualitate jakin bat bereizten eta horretara jotzen ikasi ondoren ere, edonolako oker bitxitan erortzeko joera dute horiek.[59] Animalien munduan *distinctio rationis* delakoaren aztarna batzuk egon badaude ere, kusku barruan estu itxita-edo daude horiek, nolabait esateko. Horiek ezin dira garatu, ez daukatelako giza mintzairaren, sinbolo-sistemaren baliabide estimagaitza eta zinez behar-beharrezkoa.

Herder ohartu zen aurrena pentsalarien artean arazo horretaz. Gizatasunaren filosofo gisa hitz egin zuen hark; «gizatasun»-hitzetan ipini nahi baitzuen osorik arazoa. Hizkuntzaren jatorri jainkozkoaren edo naturaz-gaindikoaren tesi metafisiko edo teologikoa baztertuz, arazoa bera kritikoki berrikustetik hasi zen Herder. Mintzaira ez da inolako objektua, ez da kausa natu-

rala edo naturaz-gaindikoa bilatu geniezaiokeen gauza fisikoren bat. Prozesua da, giza psikearen funtzio jenerala. Psikologiaren aldetik ezin dugu hemezortzigarren mendeko psikologi eskola guztiek erabilitako terminologiaz deskribatu prozesu hori. Herderren iritziz, mintzaira ez da arrazoimenaren sorkari artifiziala, eta ezin da argitu asoziazio-mekanismo bereziren baten bidez ere. Hizkuntzaren izaera argitu nahian, berak gogoeta (*reflection*) deitzen duen hori azpimarratzen du Herderrek. Gogoetazko pentsamendua zera da horrentzat: gizakiak duen trebetasuna sentimenezko fenomeno mugikorren korronteko masa nahasi horretatik elementu jakin batzuk aukeratzeko, horiek bereizi eta horietantxe bere oharmena erdiguneratzeko asmoz.

> Gogoeta erakusten du, erakutsi, jendeak bere sentimen guztietatik sortzen zaion sentsazio-ozeano osotik uhinen bat, nolabait esateko, bereizi ahal izateko adinako askatasunez jokatzen duenean horren arimako ahalmenak; eta gainera uhin hori geldiarazteko, bere oharmena horretan ipintzeko, eta bere oharmen horretaz jabetzeko gauza denean. Gogoeta erakutsi, beraren sentimenei darien irudien uhinezko korronte osoaren zurrunbiloan, esnalditxo batez bere baitan biltzeko gauza denean erakusten du jendeak, bere kabuz irudietako batean kokatuz, argitasunez eta lasaitasun handiagoz horri begiratuz, eta horixe dela objektua eta ez beste ezer agertuko dioten bereizgarri batzuk atereaz horretatik. Horrela bada, gogoeta agertzen du, kualitate guztiak bizitasunez eta argitasunez hautemateko gauza izateaz gain, horietakoren bat edo beste kualitate bereizgarritzat berrezagutzeko gai denean. ... Baina zein baliabidez heltzen da berrezagutza horretara? Lehendik zuen halako abstrakzio-dohain baten bidez, oharmen-elementu gisa, argitasun osoz agertzen baitzitzaion hori. Oihu egin dezakegu, beraz: Eureka! Hasierako oharmen-elementu horixe zen arimaren mintzaira. Horrexekin batera sortu zen giza mintzaira.[60]

Deskribapen poetikoaren itxura handiagoa du horrek, giza mintzairaren analisi logikoarena baino. Guztiz espekulati-

boa gertatzen da Herderren teoria, hizkuntzaren jatorriari buruzkoa. Hori ez da abiatzen ezagutzaren teoria orokorretik, ezta gertakari enpirikoak behatzetik ere. Horrek zuen gizatasunaren idealean eta giza kulturaren izaerari eta garapenari buruzko intuizio sakonean zegoen oinarrituta. Hala ere, badu horrek balio oso handiko elementu logiko eta psikologikorik. Kontu handiz ikertu eta deskribatu ditugun animalietako orokorpen- edo abstrakzio-prozesu guztietan argi eta garbi falta da, hain zuzen ere, Herderrek azpimarraturiko ezaugarri horixe.[61] Geroago, ordea, Herderren ikuspegia ustekabean argituta eta berretsita gertatu zen, guztiz bestelako aldetatik begiratuta. *Hizkuntz psikopatologiaren* alorreko ikerketa berria ondorio honetara iritsi da: zerebroaren lesioak eragindako mintzairaren galera edo horren hondamen larria ez dela inoiz gertakari bakana. Horrelako akatsak gizakiaren jokaera osoa aldatzen du. Afasia edo antzeko gaitzak jasaten dituzten gaixoek ez dute hitzaren erabilera bakarrik galtzen; horren ondorioz nortasuneko aldaketak izan ohi dituzte. Aldaketa horiek oso nekez nabari daitezke beraien kanporako jokabidean, normaltasun osoz jokatzeko joera baitute hor. Gauza dira eguneroko bizitzako egitekoak betetzeko; batzuek trebetasun aski handia erakusten dute gainera horrelako ariketetan. Baina erabat galduta gertatzen dira, arazoari irtenbidea bilatzeak eta soluzionatzeak lan teorikoa eta gogoeta eskatzen dituen orduko. Ez dira gauza kontzeptu edo kategoria orokorretan pentsatzeko. Unibertsalak atzemateko gaitasuna galdua dutenez, aurrean dituzten gertakariei heltzen diete, egoera konkretuei. Horrelako gaixoak ez dira gai, abstraktua ulertuz bakarrik bete ahal den inolako eginkizun betetzeko.[62] Oso adierazgarria da hori guztia, erakutsi egiten baitigu zenbateraino dagoen Herderrek gogoetazkoa (*reflective)* deitzen duen pentsamendu-mota hori pentsamendu sinbolikoaren menpe. Sinbolismorik ezean, Platonen harpeko mito ezagunaren presoarena bezalatsukoa litzateke jendearen bizitza. Premia biologikoen eta interes praktikoen

mugen barruan mugatuta geratuko litzateke gizon-emakumeen bizitza; ezingo lukete alde ezberdinetatik erlijioak, arteak, filosofiak, zientziak irekitzen dieten «mundu idealerako» sarbiderik aurkitu.

IV

Espazio-denboren giza mundua

Espazio-denboren markoaren barruan daude gauza guztiak. Ezin dugu inolako errealitateren kontzepturik bururatu, espazio-denboren koordenatuetan ez baldin bada. Ezerk ezin ditu mundu honetan bere neurriak gainditu, Heraklitok dioenez; espazio-denboren mugak dira neurri horiek. Pentsamendu mitologikoak ez ditu inoiz forma soiltzat hartzen espazioa eta denbora. Gauza guztiak eraentzen dituen, gure bizitza hilkorra ezezik jainkoen bizitza ere determinatzen duten misteriozko indar handitzat hartzen ditu horiek pentsamendu mitologikoak.

Giza esperientzian espazio-denborek hartzen duten izaera espezifikoa deskribatzea da antropologia filosofikoaren eginkizunik erakargarrien eta garrantzizkoenetakoa. Oinarririk gabeko inozokeria litzateke, espazio-denborek izaki organiko guztientzat tankera bakarra eta berbera dutela uste izatea. Ezin diegu, jakina, behe-mailako organismoei gizalagunak espazioari buruz duen hautemate-modu berbera esleitu. Antropoide gorenen munduaren eta giza munduaren artean ere ukaezinezko eta ezabaezinezko aldea dago horretan. Ez da erraza, ordea, diferentzia hori argitzen, gure ohiko metodo psikologikoak erabiliz. Zeharkako bidea behar dugu hartu, giza *kulturaren* formak ditugu aztertu beharrekoak, giza bizitzan espazioak eta denborak duten benetako izaera aurkitu ahal izateko.

Horrelako azterketak argituko digun lehen gauza zera da: espazio-denboren esperientzi modu funtsean ezberdinak daudela, egon. Horrelako esperientzi modu guztiak ez daude maila berean. Badaude geruza goragokoak eta beheragokoak, ordena jakin batean antolatuta. Behereneko geruza *espazio eta denbora organikoak* dira. Edozein organismo ingurune jakin batean bizi da eta etengabe ingurune horretako baldintzetara egokitu beharra du, bizirik iraungo baldin badu. Behe-mailako organismoen egokitzapenak ere erreakzio-sistema aski konplexua eskatzen du; estimulu fisikoak eta estimulu horiekiko erantzun egokiak bereiztea eskatzen du. Hori guztia ez du ikasten bakoitzak bere esperientziaz. Animalia jaioberriek distantziaren eta norabide espazialaren sen oso fin eta zehatza daukate itxuraz. Arrautza-oskola apurtu orduko kanpora irten den txita bere kabuz gidatzen da eta berak hartzen ditu inguruan barreiaturik aurkitzen dituen gari-aleak. Kontu handiz aztertuak dituzte biologoek eta psikologoek orientazio espazialaren horrelako prozesua baldintzatzen duten baldintza bereziak. Ez gara erleen, inurrien eta paseko hegaztien orientazio-gaitasunari buruzko galdera bihurri guztiei erantzun positiborik emateko gauza; baina gauza gara behintzat horiei erantzun negatiboa emateko. Onartezina gertatzen zaigu, horrelako erreakzio guztiz korapilatsuak burutzean, animaliak ez direla ari inolako prozesu *ideazionalek* gidatuta. Alderantziz, badirudi gorputzeko bulkada bereziek gidatuta ari direla; horiek ez dute espazioaren irudikapenik edo ideiarik beren buruan, ez daukate erlazio espazialen planorik ere.

Goragoko animaliak aztertzen ditugunean, espazio-forma berria aurkitu ohi dugu, *pertzepziozko espazioa* dei genezakeena, alegia. Espazio hori ez da sentimenen datu hutsa; oso konplexua da, sentipen-esperientzia modu guztiak (ikusmenekoa, ukimenekoa, entzumenekoa eta zinestesikoa) dituena. Sentsazio-psikologia modernoaren arazorik zailenetakoa gertatu da argitzea, nola hartzen duten parte elementu horiek guz-

tiek pertzepziozko espazioaren eraikuntzan. Hermann von Helmholtz zientzilari handiak beharrezkotzat jo zuen jakintzaadar guztiz berria inauguratzea, hots, optika fisiologikoaren zientzia sortzea, hemen darabiltzagun arazoak argitzeko. Hala ere, hainbat galdera geratzen da, oraingoz argi eta garbi erantzun ezinekoa. Amaitu ezinezkoa ematen du psikologia modernoaren historian «natibismoaren eta enpirismoaren arteko borroka-zelai iluneko» gatazkak.[63]

Une honetan ez zaigu arazo hori axola. Arazo *genetikoa*, espazio-pertzepzioaren jatorriari buruzko arazoa, luzaroan beste arazo guztiak estali dituena, ez da arazo bakarra; ez da garrantzikoena ere. Ezagutzaren teoria orokorraren eta filosofia antropologikoaren ikuspegitik begiratuta, bestelako arazo batek arduratzen gaitu; hori jarri behar dugu gure kezken erdian: Pertzepziozko espazioaren jatorria eta garapena ikertu beharrean, *espazio sinbolikoa* daukagu aztertu beharra. Gai hori ukitzean, berriz, gizalagunaren eta animaliaren munduen arteko mugan gertatzen gara. Espazio organikoari, *ekintzaren espazioari* dagokionez, badirudi animalien oso azpitik dagoela gizalaguna. Haurrak ikasi egin behar du hainbat abilidade, animaliak jaiotzatik bertatik dituenak; baina hutsune horren ordez, haurrak badu bestelako dohainik, berak bakarrik garatzen duena; inolako izaki organikok ez du antzekorik. Berehala ez baldin bada ere, haurra iritsi egiten da *espazio abstraktuaren* ideiara, pentsamenduaren prozesu oso konplexu eta nekezaren bitartez. Ideia horrexek irekiko dio gizakiari, ez ezagutza-eremu berrirako bidea bakarrik, eta bai kultur bizitza guztiz berrirako bidea ere.

Zailtasun ikaragarriak aurkitu dituzte hasieratik filosofoek espazio abstraktu edo sinbolikoaren benetako izaeraren berri ematean eta hori deskribatzean. Espazio abstraktuaren modukorik badela izan, horixe da greziar pentsamenduak egindako aurkikuntzetan lehenetarikoa eta garrantzizkoenetarikoa. Bai materialistek eta bai idealistek azpimarratu dute aurki-

kuntza horren garrantzia: baina joera biotako pentsalariek aurkitu zituzten zailtasunak horren izaera logikoa argitzeko. Alde batekoek eta bestekoek izan zuten esaldi paradoxikotan babesa bilatzeko joera. Demokritok dio espazioa ez-izatea (μὴ ὄν) dela, baina ez-izate horrek, hala ere, benetako izatea eta errealitatea duela. Platon bere *Timeo* liburuan mintzatzen da espazioaren kontzeptuaz, eta dio, «kontzeptu hibridoa» —λογισμός νόθος— dela, hitz egokietan nekez deskriba daitekeena. Zientzia eta filosofia modernoek ere konpondu gabe dauzkate oraindik hasierako zailtasun horiek. Newton-ek kontuaren gain ipintzen gaitu esanez, ez dagoela espazio abstraktua —benetako espazio matematikoa— eta gure sentimenen esperientziako espazioa nahasterik. Horrek dioenez, jendeak oro har, espazioaren, denboraren eta higiduraren kontzeptua dauka, horiek sentipenezko gauzekin dituzten harremanen printzipioaren gain bakarrik. Baina printzipio hori baztertu beharrean gara, zientziazko edo filosofiazko edozein egia lortu nahi badugu: abstrakzioa egin beharra daukagu filosofian geure sentipenezko datuekiko.[64] Sistema filosofiko sentsualista guztien oztopobide bihurtu zen Newtonen ikuspegi hori. Ikuspuntu horrexen aurka zuzendu zituen Berkeley-ek bere kritika guztiak. Horrek zioenez, Newtonen «egiazko espazio matematikoa» ez zen benetan irudimenezko espazioa besterik, giza gogamenaren asmaketa besterik. Egia esan, Berkeleyen ezagutzaren teoriaren printzipio orokorrak onartzen baditugu, nekez bazter dezakegu horren iritzia. Horrela bada, onartu beharko dugu espazio abstraktuak ez daukala ez parekorik ez oinarririk inolako errealitate fisiko edo psikologikotan. Geometrilariaren puntuak eta lerroak ez dira ez objektu fisikoak ez psikologikoak; erlazio abstraktuak adierazteko sinboloak besterik ez dira horiek. Erlazio horiei «egiazkotasunik» ematen badiegu, orduan berriro definitu beharko dugu «egia» hitzaren adiera. Izan ere, espazio abstraktuaren kasuan ez gara gauzen egiaz ari, proposizioen eta judizioen egiaz baino.

Urrats hori egin eta sistematikoki oinarritu ahal izateko, bide luzea urratu eta tarteko etapa asko igaro beharko dituzte filosofiak eta zientziak. Arazo horren historia idatzi gabe dago oraindik, horren ibilbidearen etapa bakoitza markatzea eginkizun oso erakargarria izango litzatekeen arren. Gizon-emakumeen kultur bizitzaren benetako izaeraren eta joera orokorren ikuspegia emango liguke horrek. Etapa tipiko batzuk aukeratzea besterik ez dut egiterik hemen. Lehen aldiko bizieran eta lehen aldiko gizartearen baldintzetan nekez aurkitzen dugu espazio abstraktuaren ideiaren aztarnarik. Ekintza-espazioa da lehen aldiko jendearen espazioa; ekintza, berriz, premia eta interes praktiko eta zuzenekoetara dago bideratuta. Espazioaren kontzeptu modu primitiboaz mintzatzekotan ere, kontzeptu hori ez da teorikoa soilik; norberaren eta gizartearen sentimendu konkretuekin eta emoziozko elementuekin dago nahasita. Heinz Werner-ek idatzia du:

> Lehen aldiko jendeak jarduera teknikoak espazioan burutzen dituen neurrian, distantziak neurtu, bere txalupa gidatu, bere gezia itu jakin bati jaurti, eta beste horrelakorik egiten duen neurrian, horren espazioa, ekintza-eremua edo espazio pragmatikoa den aldetik, ez da bere egituran gure espazioaz bestelakoa. Baina gizon-emakume primitiboek beren irudikapen- eta gogoeta-gai bihurtzen dutenean espazio hori, orduan agertzen da espazioaren ideia bat bereziki hasikinetakoa, horren edonolako tankera intelektualizatuaren aldean erro-errotik bestelakoa dena. Primitiboarentzat subjektuarekin dago sinkretikoki lotua espazioaren ideia, sistematizatuta dagoenean ere. Horren nozioa askoz afektiboagoa eta konkretuagoa da, kultura aurreratuagokoaren espazio abstraktua baino. ... Hura ez da hain objektiboa, hain neurgarria, hain abstraktua. Ezaugarri egozentrikoak edo antropomorfikoak ditu hark; fisionomiko-dinamikoa da hori, zer konkretu eta substantzialean errotua.[65]

Pentsaera primitiboaren eta kultura primitiboaren ikuspegitik ia ezinezkoa da horrelako urrats erabakigarria egitea;

hala ere, horrexek bakarrik eraman gaitzake «ekintza-espaziotik» espazioaren kontzeptu teoriko edo zientifikora, geometriaren espaziora, non gure sentipenezko esperientzia tartegabearen ezberdintasun konkretu guztiak ezabatu egiten baitira. Aurrerantzean ez daukagu ikusmen-espaziorik, ukimen-espaziorik, entzumen-espaziorik edo usaimen-espaziorik. Gure sentimenen ezberdintasunak ezarritako ugaritasun eta heterogenotasun osoaren abstrakzioa egiten du espazio geometrikoak. Espazio homogenoa, unibertsala daukagu hemen. Espazioaren forma berri eta berezi honen bidez bakarrik irits zitezkeen gizonemakumeak ordena *kosmiko* bakar eta sistematikoaren kontzeptura. Horrelako ordenaren, unibertsoaren batasunaren eta legezkotasunaren ideia ezin zezaketen horiek inoiz lor, espazio uniformearen ideiarik gabe. Baina denbora luzea igaro zen horrelako urratsa egiterako. Pentsaera primitiboa ez da gauza espazio-sistemaren ideia lantzeko; areago, ezin du buruz irudikatu ere egin espazioaren eskemarik. Haren espazio konkretua ezin daiteke forma *eskematikora* itzul. Etnologiak erakusten digu tribu primitiboek espazioaren pertzepzio harrigarri zorrotza daukatela normalean. Horrelako tribuetako jendeak bere inguruneko xehetasun txikienaz ohartzeko begia du. Guztiz sentibera da bere ingurumariko gauza arrunten egoeran edozein aldaketa sumatzeko, eta baldintza oso zailetan ere gauza izango da bere irtenbidea aurkitzeko. Arraunean edo belauntzian ibaian gora eta behera dabilenean, konturik handienaz jarraituko die bihurgune guztiei. Baina hurbilagoko azterketa eginez gero, geure harridura handiz aurkituko dugu, jende horrek duen erraztasun eta guzti, baduela itxuraz akats bitxiren bat espazioa atzematean. Ibaiaren ibilguaren deskribapen orokorra emateko, hori marrazteko, eskatzen badiozu, ez da horretarako gauza izango. Nahi baldin baduzu horrek ibaiaren eta horren bihurguneen mapa marraztea, badirudi ulertu ere ez dizula egiten zure eskabidea. Hortxe konturatzen gara argi eta garbi, nolako aldea dagoen espazioaren eta erlazio espazialen

atzemate konkretuaren eta abstraktuaren artean. Tribukoak ibaiaren ibilguaren esperientzia hurbila du, baina horren esperientzia hurbila oso urruti dago guk hemen ezagutza deitzen dugunetik, honen adiera abstraktu eta teorikotik. Esperientzia hurbilak "presentazioa" (*aurkezpena*) besterik ez du esan nahi; ezagutzak "errepresentazioa" (*berraurkezpena*) du bere baitan, eta horixe du eskatzen. Objektuaren "errepresentazioa" eta objektuaren erabilera soila ekintza guztiz ezberdinak dira. Erabiltzeak zehazturiko ekintza-saila burutzea besterik ez du eskatzen, hau da, elkarrekin koordinatuz edo bata bestearen ondoren gorputzeko mugimenduak egitea. Ekintza jakin batzuk beti berdin burutuz eta etengabe errepikatuz lorturiko azturaren kontua besterik ez da hori. Espazioaren eta erlazio espazialen "errepresentazioak", ordea, askoz gehiago esan gura du. Gauzaren bat errepresentatu ahal izateko ez da aski, modu zuzenean eta helburu praktikotarako gauza hori erabiltzeko gai izatea. Objektuaren ideia orokorra eduki behar dugu eta alde ezberdinetatik begiratu behar diogu, bestelako objektuekin dituen erlazioak aurkitzeko. Leku jakin batean kokatu behar dugu gauza, eta horren posizioa zehaztu sistema orokorrean.

Dirudienez, Babiloniako Astronomian gertatu zen lehen aldiz giza kulturaren historian, ordena kosmikoaren ideia ekartzeko orokorpen handi hori. Hortxe aurkitzen dugu, gure bizitza praktiko konkretuaren esfera gainditzen duen, unibertso osoa ikusmolde orohartzaileaz besarkatzen ausartzen den pentsamenduaren lehen froga zehatza. Horregatik hartu izan dute kultura babiloniarra kultur bizitza osoaren sehaskatzat. Jakitun askok defendatu dute, iturburu horretatik etorri direla gizadiaren pentsaera mitologiko, erlijiozko eta zientifiko guztiak. Ez ditut hemen eztabaidan ipiniko teoria pan-babiloniar horiek,[66] bestelako arazo bat azpimarratu nahi baitut. Eman al daiteke arrazoirik esplikatzeko, nola babiloniarrak izan ziren aurrenak, ez bakarrik zeruko fenomenoak behatzen, eta bai as-

tronomia eta kosmologia zientifikoen oinarriak ipintzen ere? Zeruko fenomenoen garrantzia ez zuten sekula erabat alde batera utzi izan. Gizakiak oso azkar konturatu behar izan zuen bere bizitza osoa halako baldintza kosmiko orokor batzuen menpe zegoela. Eguzkiaren ateratzea eta sartzea, ilargia, izarrak, urtaroen zikloa: mitologia primitiboan eginkizun garrantzizkoa betetzen duten gertakari ondo ezagunak dira fenomeno natural horiek guztiak. Baina horiek pentsamendu-sisteman sartu ahal izateko, bestelako baldintza bat zen nahitaezkoa, zirkunstantzia berezi batzuetan bakarrik bete zitekeena. Kultura babiloniarraren sorreran gertatu ziren aldeko zirkunstantzia horiek. Antzinako matematikaren historiari buruzko azterketa guztiz interesgarria idatzia du Otto Neugebauer-ek; bertan zuzendu egiten du gure gai honi buruzko orain arteko hainbat iritzi. Zera zen iritzi tradizionala, greziarren garaia baino lehen ez zegoela matematika zientifikorik izan zenik esateko daturik. Onartua zegoen, bai, babiloniarrek eta egiptoarrek aurrerapen praktiko eta tekniko handiak eginak zituztela; baina aurkitu gabe zeuzkaten artean matematika teorikoaren lehen elementuak. Neugebauerren ustez, eskura ditugun iturri guztien azterketa kritikoak bestelako irakurketara garamatza. Argi geratu da babiloniarrek astronomian egindako aurrerapena ez zela fenomeno bakana izan. Gertakari oinarrizkoago jakin batetik zegoen hori, hau da, tresna intelektual berria aurkitzetik eta erabiltzetik. *Algebra sinbolikoa* zuten aurkitua babiloniarrek. Egia esan, geroagoko pentsamendu matematikoaren garapenekin konparatuz oso sinplea eta hasikinetakoa zen algebra hori, jakina. Hala ere, barnean zeraman pentsaera berria eta guztiz emankorra. Kultura babiloniarraren hasiera-hasieran jarri ditu Neugebauerrek pentsaera horren aztarnak. Berak esaten digunez, babiloniarren algebraren forma berezia ulertu ahal izateko, zibilizazio babiloniarraren atzeko oinarri historikoa daukagu kontuan hartu beharra. Baldintza berezitan garatu zen zibilizazio hori. Bi arraza ezberdin, sumeriarra eta akadia-

rra, bateratzetik eta beraien arteko gatazkatik sortu zen. Jatorri ezberdinekoak ziren bi arrazak, eta bata bestearekin harremanik gabeko hizkuntzak mintzatzen zituzten. Hizkuntza semitetakoa zen akadiera; sumeriera, berriz, beste talde batekoa zen, ez semita eta ez indoeuroparra. Bi Herri horiek topo egin zutenean, beren bizitza politikoa, soziala eta kulturala elkarrekin bizitzen jarri zirenean, arazo berriak konpondu beharrean gertatu ziren, eta horretarako adimen-indar berriak garatu beharra aurkitu zuten. Sumeriarren jatorrizko hizkuntza ulertezina zitzaien akadiarrei; haien testu idatziak ezin zituzten deszifratu neke handirik gabe eta ahalegin mental etengabekorik gabe. Ahalegin horri esker lortu zuten aurrenekoz babiloniarrek sinbolismo abstraktuaren adiera eta erabilera ulertzea. Neugebauerrek dio:

> «Edozein ariketa algebraikok sinbolo finko jakin batzuk edukitzea eskatzen du, bai ariketa matematikoetarako eta bai ariketa horiek aplikatzen zaizkien kantitateetarako. Horrelako sinbolismo kontzeptualik ezean, ezinezkoa litzateke zenbakiz zehaztuta eta izendatuta ez dauden kantitateak konbinatzea, eta ezinezkoa litzateke horietatik konbinazio berriak ateratzea. Horrelako sinbolismoa, ordea, berehala eta halabeharrez agertu zen akadiarren testuen idazkeran. ... Hasiera-hasieratik zeukaten, beraz, babiloniarrek eskura garapen algebraikorako baliabiderik garrantzizkoena, hau da, sinbolismoa, erakoa eta egokia».[67]

Hala ere, azkenburuan espazioaren adimenezko konkistara, ordena kosmikoa eta unibertsoaren sistema aurkitzera iristeko prozesu handiaren lehen faseak besterik ez ditugu aurkitzen babiloniarren astronomian. Pentsamendu matematikoak, besterik gabe, ezin zezakeen arazoaren berehalako soluzioa lortu, giza zibilizazioaren egunsentian pentsamendu matematikoa ez baita inoiz bere benetako forma logikoan agertzen. Pentsaera mitikoaren atmosferan murgilduta dago, nolabait

esateko. Matematika zientifikoaren lehen aurkitzaileek ezin zuten estalki hori hautsi. Indar magiko eta misteriozkotzat hartzen zituzten zenbakiak pitagorikoek, eta espazioari buruzko beren teoria azaltzean ere hizkera mitologikoa erabiltzen zuten. Itxuraz hain heterogenoak diren elementuen interpretazioa bereziki nabarmena gertatzen da kosmogoni sistema primitibo guztietan. Babiloniarren astronomia unibertsoaren interpretazio mitikoa zen artean bere osoan. Ez zegoen, ez, espazio primitibo, konkretu, gorputzezkoaren esfera estuaren barruan mugatuta. Lurretik zeruetara eramana zuten espazioa, nolabait esateko. Baina fenomeno zerutarrei kontu egitean, jendeak ezin zitzakeen bere premia eta interes lurtarrak ahantz. Gizon-emakumeek lehenik zeruetara zuzendu bazituzten beren begiak, ez zuten hori egin beren jakinmin intelektual soila asetzearren. Beren proiekzioa eta beren giza unibertsoaren ordena bilatzen zuten benetan horiek zeruetan. Konturatuta zeuden mundua lotua zeukatela unibertsoko ordena orokorraren kontaezinezko lokarri ikuskor eta ikustezinek, eta lokarri misteriozko horiek barrutik ulertzen saiatu ziren. Horregatik, fenomeno zerutarrak ezin ziren aztertu gogoeta abstraktu eta zientzia hutsaren izpirituarekin, urrunetik edo. Munduaren nagusi eta gobernatzailetzat eta giza bizitzaren eraentzailetzat begiratzen zieten horiei. Zeruetara itzuli beharra ikusi zuten giza bizitza politiko, sozial eta morala antolatzeko. Inolako giza fenomenok ez zeukan esplikaziorik bere baitan; beharrezkoa zen horiek bakoitzari, berari zeruetan zegokion fenomenoari begiratuz esplikatzea, horren menpe zeudenez. Argi geratzen da gogoeta horien ondoren, lehen sistema astronomikoaren espazioa ezin zitekeela izan espazio teoriko hutsa, eta zergatik ezin zitekeen izan. Espazio hori ez zuten puntuek eta lerroek edota azalerek osatzen, hitz horiek beren adiera geometriko abstraktuan ulertuz. Botere magiko, jainkozko eta demoniozkoez beteta zegoen espazio hura. Astronomiaren lehen helburu funtsezkoa zera zen: botere horien izateari eta jarduerari buruz

argitasuna egitea, berorien eragin arriskutsuak aurrez ikusteko eta uxatzeko. Ezin zitekeen astronomiarik eraiki forma magiko eta mitiko horretan ezik, hau da, *astrologiaren* forman ezik. Milaka urte askotan gorde zuen bere izaera hori astronomiak; aro modernoaren lehen mendeetan, Errenazimentuaren kulturan, artean nagusi zen nolabait ikuskera bera. Kepler-ek berak, gure astronomia zientifikoaren benetako eraikitzaile horrek, problema horrexekin borrokatu behar izan zuen bere bizitza osoan. Baina egin beharrekoa zen azken urrats hori. Astronomiak atzean uzten du astrologia; espazio geometrikoak hartzen du espazio mitiko eta magikoaren lekua. Pentsamendu sinbolikoaren forma gezurrezko eta okerrak berak ireki zion aurrenik bidea sinbolismo berri eta egiazkoari, zientzia modernoaren sinbolismoari.

Filosofia modernoaren lehen eginkizun zailenetakoa izan zen sinbolismo hori beraren egiazko adieran eta beraren esanahi osoan ulertzea. Descartesen pentsamendua aztertzen badugu, aurkituko dugu nola hori ez zen *Cogito ergo sum* delakotik hasi. *Mathesis universalis* delakoaren kontzeptu eta idealetik hasi zen. Beste aurkikuntza matematiko handi batean zegoen oinarritua ideial hori, hots, geometria analitikoan. Horrela aurrerako beste urrats bat egin zuen pentsamendu sinbolikoak, ondorio sistematiko guztiz garrantzikoak ekarriko zituena. Argi agertu zen espazioari eta erlazio espazialei buruzko gure ezagutza osoa hizkera berrira itzul zitekeela, hau da, zenbakien hizkerara, eta itzulpen eta eraldaketa horren bidez era askoz argiagoz eta egokiagoz burura zitekeela pentsamendu geometrikoaren benetako izaera logikoa.

Aurrerabide berezi berbera aurki dezakegu espazioaren arazotik *denboraren arazora* aldatzen garenean. Egia da, izan, bi kontzeptuen garapenek badituztela, eduki, ezaugarri ezberdinak ere, beren arteko analogia estuez gain. Kanten arabera, gure «kanpo-esperientziaren» forma da espazioa, eta gure

«barne-esperientziarena», denbora. Barne-esperientzia hori interpretatzean problema berriekin egiten du topo gizakiak. Hemen ez dauka mundu fisikoaren bere ezagutza antolatu eta sistematizatzeko bere lehen ahaleginean erabilitako metodoak erabiltzerik. Hala ere, bi problemek atzeko oinarri berbera dute. Denbora ere ez da hasieran giza biziaren forma espezifikotzat hartzen, bizia organikoaren kondizio orokortzat baizik. Denboraren buruan bilakatzen den neurrian du bere izatea bizi organikoak. Hori ez da inolako gauza, prozesua baizik, hau da, inoiz geratzen ez den gertakarien joaira etengabea. Joaira horretan ezer ez da berriro forma berdinean agertzen. Bizi organiko osoarentzat balio du Heraklitok zioena: «Ezin zara bi aldiz ibai berberera sartu». Bizi organikoarekin ari garelarik, hasteko eta batez ere, Whitehead-ek «kokapen sinplea» deitu duen aurriritzitik daukagu geure buruak atera beharra. Organismoa ez da inoiz denboraune soilean kokatzen. Denboraren hiru moduek —iraganak, orainak eta geroak—osotasuna eratzen dute organismoaren bizitzan, elementu banakotan zatitu ezinekoa. «*Le présent est chargé du passé, et gros de l'avenir*», zioen Leibnizek. Ezin dugu organismoaren unean uneko egoera deskribatu, horren historia kontuan izan gabe eta geroarekin hori lotu gabe, gerorako igarotze-unea besterik ez baita oraingo egoera.

Ewald Hering-ek, hemeretzigarren mendeko fisiologo handienetako horrek, teoria hau defendatu zuen: materia organiko osoaren funtzio orokortzat ikusi behar dela *oroimena*.[68] Ez da hori gure bizitza kontzienteko fenomenoa bakarrik, bizidunen munduaren barruti osoan dago zabaldurik. R. Semon-ek onartu eta garatu egin zuen teoria hori; oinarri horren gain, psikologiaren eskema orokor berria garatu zuen horrek. Semonen arabera, psikologia zientifikoa lantzeko ez dago «biologia *mnemikoaren*» bidea besterik. Jazoera organiko guztien aldakortasunaren barruko kontserbazio-printzipio gisa definitu zuen Semonek «mneme» delakoa. Funtzio organiko berberaren

bi alderdiak dira oroimena eta herentzia. Organismoaren gain diharduen edozein estimuluk «engrama» bat, aztarna psikologiko jakin bat, uzten du horretan; eta organismoaren ondorengo erreakzio guztiak engrama horien katearen menpe, elkarrekin loturiko «engramen multzoaren» menpe daude.[69] Hala ere, nahiz eta Heringen eta Semonen tesi orokorra onartu, oso urruti gaude oraindik geure giza munduko oroimenaren egitekoa eta esanahia argitzetik. Oso gauza ezberdina da mneme edo oroimenaren kontzeptu antropologikoa. Materia organiko ororen funtzio orokortzat ulertzen badugu oroimena, organismoak bere aurreko esperientziaren aztarna batzuk gorde egiten dituela eta aztarna horiek haren ondorengo erreakzioetan eragin jakin bat daukatela besterik ez dugu esan gura. Baina oroimena edukitzeko, giza oroimena edukitzeko hain zuzen, ez da nahikoa «estimuluaren aurreko ekintzaren hondar ezkuturen bat»[70] geratzea. Hondar horiek bertan egoteak edota hondar horien guztien baturak ezin du oroimenaren fenomenoa esplikatu. Berrezagutze- (*recognition*) eta identifikatze-prozesua eskatzen du oroimenak: ideia-sortze prozesu oso konplexua. Aurreko inpresioak ez dira errepikatu bakarrik egin behar; ordenatu eta nonbait kokatu, eta denboraune ezberdinen arabera ipini behar dira horiek. Ezinezkoa da horrelako kokapena, eskema orokor legez, gertakari banako guztiak bere baitan hartzen dituen saileko ordena (*serial order*) legez, ulertzen ez baldin bada denbora. Denboraz jabetzeak nahitaez eskatzen du horrelako saileko ordenaren kontzeptua, espazioa deitzen dugun beste eskema haren parekoa.

Goi-mailako animalietan ere ageri ohi da oroimena, aurreko gertakarien erreprodukzio soiltzat hartuz gero hori. Zenbateraino dagoen hori ideia-sortzearen prozesuen menpe, gizon-emakumeengan aurkitzen ditugunen antzekoen menpe, oso arazo zaila eta eztabaidatua da. Kapitulu berezia eskaintzen dio Robert M. Yerkesek bere azken liburuan arazo horren aztertzeari eta argitzeari.

«Aurreko esperientziak oroitzeko, gogoratzeko, berrezagutzeko gai direlakotan jokatzen ote dute animalia horiek, galdetzen du hark txinpantzeei buruz, ala horien ikuspegitik eta horien burutik kanpo ote dago hori? Gauza ote dira etorkizuneko gertakariak aurreratzeko, horien zain egoteko, horiek buruan irudikatzeko, eta horrelako kontzientziaren gain horiek prestatzeko? ... Gauza ote dira arazoak soluzionatzeko eta oro har inguruneko egoerari egokitzeko, gure hitzezko sinboloen antzeko prozesu sinbolikoen laguntzarekin, edota zeinu bezala diharduten asoziazioez baliatuz?»[71]

Galdera horiei guztiei baiezkoa erantzuteko joera du Yerkesek. Hala ere, eta horren froga guztiak onartzen baditugu ere, oraindik hortxe geratzen da galdera gurutziala. Izan ere, hemen axola zaiguna ez da hainbeste ideia-sortze prozesuak gizalagunengan eta animalietan gertatu egiten direla jakitea, prozesu horien *forma* ezagutzea baizik. Gizalagunaren oroitzea ezin dugu gertakariren baten itzulera soiltzat esplikatu, edota igarotako inpresioen irudi edo kopia iluntzat. Oroitzea ez da iraganaren errepikatze hutsa, horren birsortzea baizik; sortze- eta eraikitze-prozesua eskatzen du horrek. Ez da nahikoa gure iraganeko esperientziatik datu bakanak jasotzea; benetan berriro bildu (*re-collect)* behar ditugu horiek; antolatu eta sintetizatu eta pentsamendu-fokura bateratu behar ditugu. Berriro biltze horrek erakusten digu oroimenaren giza formaren berezitasuna: horrexek bereizten du hori animali bizitzako edo bizitza organikoetako bestelako fenomeno guztietatik.

Egia da, gure esperientzia arruntean oroimenaren forma asko aurkitu ohi ditugula noski orain emandako deskribapenarekin bat ez datozenak. Oroimenaren kasu askok, beharbada gehienek, badute esplikazio guztiz egokirik sentsualismoaren eskolen batek emandako ohiko azalpenen bidez, hau da, esplika daitezke «ideia-asoziaziazioen» mekanismo sinplearen bidez. Psikologo asko sinetsita dago, norbaiten oroimena proba-

tzeko bide egokiagorik ez dagoela, zentzurik gabeko zenbat hitz edo silaba bere buruan gordetzeko eta denboraldiren baten ondoren errepikatzeko gauza den ezagutzea baino. Horrelako hipotesiaren gain egindako esperimentuek bakarrik eman dutela dirudi giza oroimenaren neurri zehatza. Bergsonek psikologiaren eremuan egindako ekarpenetako bat oroimenari buruzko horrelako teoria mekanikoei egindako kritikan datza. Bergsonek bere *Matière et mémoire* idazkian landuriko iritziaren arabera, fenomeno askoz sakonagoa eta konplexuagoa da oroimena. «Barneratzea» (*internalization*) eta biziagotzea (*intensification*) esan gura du horrek; gure iraganeko bizitzaren elementu guztien arteko elkar barneratzea esan gura du. Abiapuntu metafisiko berri bihurtu zen teoria hori Bergsonen obran; horren biziaren filosofiaren giltzarri gertatu zen.

Ez dagokigu orain guri, arazoaren alderdi metafisiko hori ukitzea. *Giza kulturaren fenomenologia* da gure gaia. Horregatik gizon-emakumeen kultur bizitzatik harturiko adibide konkretuen bidez saiatu behar dugu arazoa argitzen eta garbitzen. Goetheren bizitza eta obrak dira argibideetako bat, klasikoa. Gizalagunak bere iraganeko esperientzia errepikatu ezezik, hori berreraiki ere egiten dueneko prozesua da oroimen sinbolikoa. Gogoratze (*recollection*) benetakoaren nahitaezko elementu bihurtzen da irudimena. Horrexegatik jarri zion Goethek *Poesia eta Egia* (*Dichtung und Wahrheit)* titulua bere autobiografiari. Ez zuen adierazi nahi bere bizitzaren kondairan inolako irudimenezko edo asmaturiko elementuak sartuak zituenik. Bere bizitzari buruzko egia agertu eta deskribatu gura zuen; baina egia hori aurki zitekeen bakarrik, bizitzako gertakari bakandu eta sakabanatuei forma poetikoa, forma sinbolikoa emanez. Beste poeta batzuek ere modu beretsuan ikusi izan dute beren obra. Nor bere buruaren jaun eta epaile izatea esan nahi du poeta izateak, esan zuen Henrik Ibsenek.[72] Poetak bere buruari eta bere bizitzari buruz epaia emateko moduetako bat da poesia. Nork bere burua ezagutzea eta jorratzea da poesia. Au-

tokritika hori ez da adiera moralean ulertu behar. Ez du onespena edo gaitzespena, nork bere burua zurikatzea edo gaitzestea esan gura, poetaren bizitza pertsonalaren ulerpen berri eta sakonagoa eta horren interpretazio berria baizik. Prozesu hori ez da poesiarena bakarrik; gerta daiteke bestelako edozein adierazpide artistikotan ere. Rembrandtek bere bizitzako garai ezberdinetan egindako autorretratuei begiratzen badiegu, aurpegietan aurkitu ahal izango dugu Rembrandten bizitzaren, nortasunaren eta garapen artistikoaren historia osoa.

Dena dela, poesia ez da oroimen sinbolikoaren forma bakarra, eta beharbada ezta bereziena ere. San Agustinen *Aitorkizunak* liburuak eman zigun lehen adibiderik ederrena, autobiografia zer den eta zer esan nahi duen jakiteko. Norberaren buruaren azterketa-mota guztiz bestelakoa aurkitzen dugu hor. Agustinek ez du bere bizitzako gertakarien berririk ematen; horiek gogoratzeak eta agertzeak balio txikia zuen, horren ustez. Agustinek kontatzen digun drama gizadiaren erlijiozko drama da. Horren konbertsioa erlijiozko prozesu unibertsalaren, gizon-emakumeen erorikoaren eta berrerospenaren, berritzea eta ispilatzea besterik ez da. Agustinen liburuko lerro bakoitzak ezkutuko adiera sinbolikoa du, adiera historiko soilaz gain. Ezin zuen Agustinek bere bizitza ulertu edo horretaz mintzatu kristau-fedearen hizkera sinbolikoan ezik. Bide horretatik bihurtu zen hura, erlijio-pentsatzaile handi ezezik, psikologia berriaren, barneikusketarako eta norberaren buruaren azterketarako metodoaren, sortzaile ere bai.

Orain arte denboraren alderdi bakarra eduki dugu gogoan, hau da, orainaren erlazioa iraganarekiko. Baina bada beste alderdi bat, giza bizitzaren egiturarentzat garrantzizkoagoa eta horren ezaugarri nabarmenagoa dirudiena. Horixe da denboraren hirugarren dimentsioa dei genezakeena, geroaren dimentsioa. Denborari buruzko gure jabetasunean nahitaezko elementua da geroa. Bizitzako lehenbiziko faseetatik beraieta-

tik du horrek betekizun nagusia. William Stern-ek idatzia duenez, «ideien bitzitzaren lehen aldiko garapen osoaren ezaugarria da honako hau: horiek ez direla agertzen hainbeste iraganeko zerbaiti begiratzen dioten oroitzapenen eran, etorkizunera zuzenduriko itxaropenaren eran baizik, eskura dagoen etorkizuna, berehalakoa, besterik ez baldin bada ere. Hona hemen lehen aldikoz garapenaren lege orokorretako bat. Etorkizunari buruzko erreferentziaz iraganari buruzkoaz baino lehenago jabetzen da giza ezaguera.[73] Geroagoko gure bizitzan nabarmenagoa gertatzen da oraindik joera hori. Askoz gehiago bizi gara etorkizunari buruzko geure zalantza eta beldurretan, eta geure estuasun eta esperantzetan, geure oroitzapenetan edo geure oraingo esperientzietan baino. Zalantzan jartzekoa da lehen begiratuan inolako dohain ona ote den hori gizalagunarengan, segurtasunik ezaren elementua sartzen baitu giza bizitzan, bestelako sorkarietan agertzen ez dena. Badirudi burutsuagoa eta zoriontsuagoa izango litzatekeela gizakia, etorkizunaren ideia irudimenezko horri, irudikeria horri, ihes egingo balio. Filosofoek, poetek eta erlijio-maisu handiek behin eta berriro erakutsi digute nola gerta daitekeen hori etengabe nork bere burua engainatzeko modua. Etortzekoa den egunaren beldurrik ez izateko abisatzen digu erlijioak, eta etorkizunaz kezkatu gabe gaurko eguna gozatzeko aholkua ematen digu giza jakinduriak. «*Quid sit futurum cras fuge quaerere*», zioen Horaziok. Baina gizajendeak ezin dio inoiz aholku horri segitu. Bere izaeraren nahitaezko partea du etorkizunean pentsatzea eta etorkizunean bizitzea.

Badirudi nolabait joera horrek ez dituela edozein bizi organikoren mugak gainditzen. Prozesu organiko guztien ezaugarria da etorkizunari buruzko erreferentziarik gabe deskribatu ezina. Bide horretatik ulertu behar dira animalien instintu gehienak. Instintuzko egiteak ez daude orain bertako premiak eraginda; etorkizunera, eta sarritan oso urrutiko etorkizunera, zuzendutako bulkadak dira horiek. Egite horiek burutzen di-

tuen animaliak ez du horien ondorioa ikusiko, etortzeko dagoen belaunaldiaren bizitzari baitagokio hori. Jules Fabre-ren *Souvenirs entomologiques* liburua aztertzen badugu, ia orrialde guztietan aurkituko ditugu animalien instintuen ezaugarri horren adibide harrigarriak.

Horrek guztiak ez du eskatzen, ez erakusten ere, etorkizunari buruzko inolako «ideiarik», inolako burutapenik edo kontzientziarik behe-mailako animalietan. Goi-mailako animalietara heltzen bagara, orduan zalantza sartzen zaigu. Behatzaile trebatu hainbatek hitz egin izan du goi-mailako animalien aurrikuspenaz; eta badirudi, hipotesi hori gabe, nekez argi dezakegula modu egokian horien jokabidea. Wolferen esperimentuan animaliak seinalea onartzen baldin badu saritzat, gauzaren beraren ordez, badirudi etorkizuneko gertakariak ohartuki aurreratzea adierazten duela horrek; animaliak itxaropena du, oraingo seinalearen truke benetako janaria izango duela gerora. Wolfgang Koehlerrek idazten duenez,

> «Etorkizuneko kontingentziaz jabe izatea nabaria dela esateko behaketa-datuak eskasak dira, eta iruditzen zait teorikoki garrantzizkoa dela, nola etorkizuneko gertakariei buruzko gogapena argien gertatzen den, aurrikusitako gertakari hori *animaliak berak* planifikaturiko ekintza denean hain zuzen. Horrelakoan gerta daiteke benetan animaliak denbora luzea ematea prestalanetan (norabide jakin batean) ... Horrelako aurretiazko lanak, argi eta garbi azken helburuari begira hartutakoak, denbora luzean irauten badu, azkena iristear dagoela agertzen ez delarik: hortxe daukagu seinalea, badagoela etorkizunari buruzko nolabaiteko zentzua gutxienez.[74]

Froga horiek ikusita, badirudi etorkizuneko gertakarien aurrikuspena eta baita etorkizuneko ekintzen plangintza ere ez daudela animalien bizitzaren irispidetik erabat kanpo. Hala ere, gizalagunak etorkizunari buruz duen oharmenak esanahialdaketa jasaten du, iraganaren ideiari buruzkoak jasaten duen

esanahi-aldaketa berezi berbera. Geroa ez da irudi hutsa; «ideal» bihurtzen da. Giza kultur bizitzaren fase guztietan agertzen da aldaketa horren esangura. Gizon-emakumeak jarduera praktikoetan guztiz murgildurik dauden bitartean ez da argi nabari ezberdintasuna; badirudi orduan mailaketa hutsezkoa dela aldea, eta ez dagoela diferentzia espezifikorik. Egia esateko, gizalagunak begien aurrean duen etorkizunak eremu askoz zabalagoa du, eta horren plangintza askoz ohartuzkoagoa eta kontu handiagoz egindakoa da. Baina zuhurtzia edo prudentziaren eremukoa da oraindik hori guztia, ez jakinduriaren eremukoa. «Prudentzia» (latinez *prudentia*) hitza «probidentzia» (latinez *providentia*) hitzarekin dago lotuta etimologiaz. Etorkizuneko gertakariak ikusteko eta etorkizuneko premietarako gertatzeko gaitasuna esan gura du horrek. Baina etorkizunaren ideia *teorikoa* —goi-mailako giza jarduera kulturalerako nahitaezkoa den ideia— guztiz bestelakoa da. Ez da itxarote hutsa; giza bizitzaren beharra (*imperative)* da. Gizon-emakumeen premia praktiko berehalakoetatik oso harantz doa behar hori; eta bere goreneko forman gainditu egiten ditu horien bizitza enpirikoaren mugak. Horixe da gizalagunaren *gero sinbolikoa,* horren iragan sinbolikoaren parekoa dena eta horrekin analogia hertsia duena. Etorkizun «profetikoa» deituko dugu hori, erlijio handietako profeten bizitzetan baino adierazpide hoberik ez baitu beste inon aurkitzen. Erlijio-maisuok inoiz ez zuten nahikoa izaten etorkizuneko gertakariak aurrez ikustearekin bakarrik edota etorkizuneko gaitzen aurrean abisua emateare-kin bakarrik. Ez zuten augureen antzera hitz egiten ere, eta ez zuten onartzen aieruen ebidentziarik. Besterik zen haien helburua, aurrikusleenaren kontrakoa, izatez. Beraiek aipatzen zuten etorkizuna ez zen gertakizun enpirikoa, eginkizun etiko eta erlijiozkoa baizik. Horrela profezia bihurtu zen iragarpena. Profeziak ez du aurrez iragartzea bakarrik adierazten; promesa adierazten du horrek. Israelgo profetengan—Isaias, Jeremias eta Ezekielengan— agertzen da lehen aldiz argi elementu hori.

Mundu enpirikoaren ukapena, «garaien azkena», esan nahi du haien etorkizun idealak; baina aldi berean «zeru berrien eta lur berriaren» esperantza eta segurtasuna dakar profeziak. Gizon-emakumeen ahalmen sinbolikoa horien bizitza finituaren muga guztietatik harantz doa hemen ere. Ukatze horrek, ordea, baieztatze berri eta handia darama bere baitan, giza bizi etiko eta erlijiozkoan fase erabakigarria irekiz.

V

Gertakariak eta asmakariak

Kantek honako arazoa hau ipintzen du bere *Judizioaren Kritika* liburuan: ea ba ote dagoen irizpide orokorren bat aurkitzerik, giza adimenaren (*intellect*) egitura oinarrizkoa deskribatzeko eta egitura hori bestelako ezagutza-modu gertagarri guztietatik bereizteko bide emango duenik. Azterketa zorrotza egin eta gero, ondorio honetara iristen da hori: horrelako irizpidea giza ezagutzaren izaeran bilatu behar dela; ezagutza hori den modukoa izanik, berriz, gauzen errealitatearen eta posibilitatearen arteko bereizkuntza zorrotza egin beharrean dago adimena. Giza ezagutzaren izaerak determinatzen du gizalagunaren lekua izatearen (*being*) katea orokorrean. Ez gizakia baino beheragoko ez hori baino goragoko izakietan dago zer «errealaren» eta zer «posiblearen» arteko alderik. Gizalagunaren azpiko izakiak beren sentipenezko pertzepzioen munduan mugaturik geratzen dira. Gauza dira estimulu fisiko benetakoak hartzeko eta horien aurrean erreakzionatzeko. Baina ezin dute gauza gertagarriei (*possibles*) buruzko susmorik eduki. Bestalde, gizon-emakumearen gainetiko adimenak, jainkozko gogamenak (*mind*) ez du errealitatearen eta posibilitatearen arteko bereizkuntzarik ezagutzen. *Actus purus* da Jainkoa. Horrek buruan asmatzen (*conceives*) duen oro da erreala. *Intellec-*

tus archetypus edo *intuitivus originarius* da Jainkoaren adimena. Jainkoak ezin du gogoeman ezer, gogoemate hutsez gauza kreatu eta sortu gabe. *Gizon-emakumearengan* bakarrik, horren «eratorrizko adimena» (*intellectus ectypus*) delakoan bakarrik gertatzen da posibilitatearen arazoa. Epistemologikoa da, eta ez metafisikoa, errealtasunaren eta ahalezkotasunaren arteko diferentzia. Horrek ez du inola ere gauzen beraien izaera adierazten; gauzei buruzko gure ezagutzari bakarrik dagokio diferentzia hori. Kanten asmoa ez zen jainkozko adimenik, *intuitus originarius* delakorik, izan ba denik baieztatzea, era positiboz eta dogmatikoz. Giza adimenaren izatea eta mugak deskribatzeko bakarrik erabili zuen «intuizio-ulermena» kontzeptua. «Erreflexio-ulermena» da giza adimena, eta bi elementu heterogenoren menpe dago. Ezin dugu guk irudirik gabe gogoetatu, eta ezin dugu kontzepturik gabe intuitu. «Intuiziorik gabeko kontzeptuak hutsak dira; kontzepturik gabeko intuizioak itsuak dira». Gure ezagutzaren funtsezko baldintza horretako bikoiztasun horixe dago, Kanten arabera, posibilitatearen eta errealitatearen arteko gure bereizkuntzaren oinarrian.[75]

Bereziki axola zaigu Kanten pasarte hori —Kanten obra kritikoetako garrantzizkoenetako eta zailenetako hori— gure oraingo problemaren ikuspegitik. Edozein filosofia antropologikoren bidegurutzeko arazoa seinalatzen du. Giza adimena «irudien beharrean» dagoen adimena dela esan ordez,[76] hobe genuke sinboloen beharrean dagoela esatea. Ezagutza sinbolikoa da izaeraz giza ezagutza. Ezaugarri horrexek ematen dio beraren indarra eta jartzen beraren mugak. Pentsamendu sinbolikoarentzat, berriz, nahitaezkoa da gauza erreala eta ahalezkoa, gertakaria (*actual*) eta asmakaria (*ideal*) zorrozki bereiztea. Sinboloak ez du benetako izaterik (*real existence*), mundu fisikoaren parte izanez edo; «esanahia» (*meaning*) du sinboloak. Pentsamendu primitiboan oso zaila zen artean izatearen eta esanahiaren esferen arteko bereizkuntza egitea. Etengabe nahasi egiten dituzte biok: indar magiko edo fisikoz hornitu-

rik-edo ikusi ohi dute sinboloa. Giza kulturak aurrera egin ahala, ordea, argi nabari da gauzen eta sinboloen arteko aldea; eta horrek esan nahi du errealitatearen eta posibilitatearen arteko bereizkuntza ere gero eta nabarmenagoa gertatzen dela.

Zeharka argi dezakegu elkarrekiko menpekotasun hori. Baldintza berezien pean pentsamendu sinbolikoaren funtzioa oztopatua edo ilundua aurkitzen denean, errealitatearen eta posibilitatearen arteko diferentzia ere zalantzazkoa gertatzen da. Ezin da argi hauteman hori. Argitasun interesgarria eskaini du hizketaren patologiak arazo hori argitzeko. Oso maiz ikusi izan da nola, afasia jasaten zutenek, halako hitz-mota berezi batzuk erabiltzeko ahalmena galtzearekin batera, hutsune bitxia ageri zuten beren jarrera intelektual osoan. Gaixo horietako asko ez ziren, hitz egitean, lagun normalen jokabidetik asko aldentzen. Baina pentsamolde abstraktuagoa eskatzen zuen arazoren batekin topo egitean, gauza errealak gogoeman beharrean gauza posible hutsak gogoeman behar zituztenean, orduan berehala aurkitzen ziren zailtasun handien pean. Ezin zuten gauza «irrealez» (*unreal*) pentsatu edo mintzatu. Hemiplexia edo eskuineko besoaren paralisia zuen gaixoak, adibidez, ezin zituen honako hitzok ahoskatu: «Nik ahal dut neure eskuinaz idatzi». Bere medikuak berarentzat esan ondoren ere, ez zuen hitzok errepikatu nahi izaten. Hala ere, erraz esan zitzakeen beste hauek: «Ezkerraz idatzi ahal dut»; izan ere, berak benetan egin zezakeen gauza ari zen baieztatzen orduan, ez kasu balizko edo irrealen bat.[77]

> «Adibide horrek eta antzekoek erakusten dute, dio Kurt Goldstein-ek, gaixoa ez dela gauza inola ere egoera «gertagarri» (*possible)* soilei buruz jarduteko. Horrela, bada, honetara defini genezake gaixo horien akatsa: egoera «gertagarrien» baitan sartu ezina. ... Gure gaixoek zailtasun ikaragarria dute kanpoko estimuluek zuzenean eragin gabeko zerbait egiten hasteko. ... Nekeza gertatzen zaie oso, beraien gogoz aldaketa-

ren bat egitea, beraien borondatez gai batetik bestera aldatzea. Horregatik huts egiten dute horrelako aldaketaren bat beharrezkoa den ekintzetan. ... Aldaketak zera esan nahi du, gogoan dauzkadala aldi berean une honetan erreakzionatzeko aurrean daukadan gauza eta gero erreakzionatzea eskatuko didana ere bai. Bata aurrean daukat, bestea atzean. Baina beharrezkoa da atzean dagoen objektua bertan egotea geroko erreakziorako objektu gertagarri gisa. Orduan bakarrik alda naiteke batetik bestera. Irudimen hutsezko gauzei buruz, gauza «gertagarriei» buruz, egoera konkretuan jarriak ez dauden gauzei buruz jarduteko gaitasuna eskatzen du horrek. ... Burutik gaixo dagoena ez da gauza horretarako, ezer abstrakturik atzemateko gai ez delako. Gure gaixoak ez dira gai beren esperientzia konkretu eta zuzenekoaren parte ez den ezer imitatzeko edota horren kopiarik egiteko. Horren adierazpide guztiz interesgarria da nola daukaten ikaragarrizko zailtasuna beraientzat esanahirik ez daukan esaldia errepikatzeko, hau da, horren edukiak ez baldin badu parekorik beraiek atzeman dezaketen errealitatearekin. ... Nonbait horrelako gauzak esateak jarrera oso zaila hartzea eskatzen du. Nolabait esateko, bi esferatan bizitzeko gaitasuna eskatzen du horrek, hau da gauza errealak egon daudeneko esfera konkretua eta esfera ez-konkretua, esfera «gertagarri» hutsa. ... Gaixoak ezinezkoa du bietan bizitzea. Esfera konkretuan bakarrik da bizitzeko eta jarduteko gai».[78]

Arazo unibertsala, giza kulturaren izaera eta garapenerako aparteko garrantzia duen problema ukitu dugu hemen. Enpiristek eta positibistek beti defendatu izan dute giza ezagutzaren egitekorik gorena gertakariak ematea dela, eta gertakariak besterik ez. Gertakarietan oinarritzen ez den teoria airean eraikitako gaztelua litzateke, jakina. Baina hori ez da erantzuna, benetako metodo zientifikoaren problemarentzat; alderantziz, horixe bera da problema, hain zuzen ere. Izatez, zein da «gertakari zientifikoaren» esanahia? Garbi dago horrelako gertakaria ez zaigula ematen behaketa ausazkoan edota sentipenezko datuen metaketa hutsean. Elementu teorikoren bat, hau da, sin-

bolikoren bat, darama beti bere baitan zientziako gertakariak. Zientziaren historiaren ibilbide osoa aldatu duten gertakari zientifiko asko, gehienak ez esateko, gertakari hipotetikoak izan dira, behatzekoak izan aurretik. Galileok dinamikaren bere zientzia berria sortu zuenean, gorputz bat erabat bakandua buruan sortzetik hasi behar izan zuen, hau da, inolako kanpo-indarren eraginik gabe higitzen den gorputza bururatzetik. Horrelako gorputzik behatu gabe zegoen artean inoiz, eta inoiz ez zen aurrerantzean behatu ahal izango. Ez zen gorputz erreala (gertatzezkoa), posiblea (gertagarria) baizik —eta posible ere, ez zen posiblea, Galileok bere ondorioa oinarritzen zueneko baldintza, hots, inolako kanpo-indarrik ez egotea, ez delako naturan inoiz gertatzen.[79] Zuzen azpimarratu izan da, inertziaren printzipioa aurkitzeko bidea ireki zuten pentsamoldeak ez direla, bat bakarra ere, ebidenteak edo naturalak; bai greziarrei, eta bai Erdi Arokoei, zentzugabeak irudituko zitzaizkien horrelako printzipioak, zeharo okerrak ezezik.[80] Hala ere, Galileok ezingo zuen bere pentsamolde guztiz irreal horiek gabe bere higiduraren teoria proposatu; ezingo zuen horrek «gai oso zaharraz diharduen zientzia berria» garatu. Eta gauza bera esan daiteke bestelako teoria zientifiko handiei buruz ere. Hasieran horiek guztiek ziruditen paradoxa handiak, eta horiek proposatzeak eta defendatzeak ausardia intelektual handia eskatzen zuten.

Horren argibide hoberik ez dago agian, *matematikaren historia* aztertzea baino. Zenbakia da matematikaren kontzepturik oinarrizkoena. Pitagorasen jarraitzaileengandik hasita, zenbakia hartu izan dute pentsamendu matematikoaren erdiguneko gaitzat. Zenbakiaren teoria orokor eta egokia aurkitzea zen alor horretako ikertzaileentzat eginkizunik handiena eta larriena. Baina bide horretatik urrats bakarra egiten zuten bakoitzeko, eragozpen berberarekin egiten zuten topo matematikariek eta filosofoek. Etengabe zeuden beren eremua zabaldu eta zenbaki «berriak» asmatu beharrean. Oso paradoxikoak zi-

ren zenbaki berriok. Horiek agertu orduko, matematikarien nahiz logikarien susmorik sakonenak sortu zituzten. Uste zuten zentzugabeak edo ezinezkoak zirela horiek. Ondo agertu genitzake gorabehera horiek zenbaki negatiboen, irrazionalen eta irudikarien historian. «Irrazional» (ἄρρητον) hitzak berak ez-pentsatzeko eta ez-mintzatzeko gauza adierazten du. Hamaseigarren mendean agertu ziren lehen aldiz zenbaki negatiboak Michael Stifel-en *Arithmetica integra* obran; «itxurazko zenbakiak» (*numeri ficti)* deitzen zien horiei bertan. Matematikari handienek ere erabateko misteriotzat eduki zuten luzaroan zenbaki irudikarien ideia. Gauss-ek eman zuen aurrenik zenbaki horien azalpen asetzeko modukoa eta teoria sendoa. Zalantza eta duda berdinak gertatu ziren geometriaren eremuan, lehen sistema ez-euklidearrak —Lobatschevski, Bolyai eta Riemann-enak— agertu zirenean. Razionalismoaren sistema guztietan matematika hartu izan dute giza arrazoimenaren harrobidetzat, ideia «argi eta bereizien» eremutzat. Baina bat-batean zalantzapean gertatu zen ospe hori. «Argiak eta bereiziak» izatetik urruti zeuden matematikako oinarrizko kontzeptuak, eta tranpa eta ilunbearen mehatxupean agertu ziren. Ezin izan zituzten kendu itzalok, kontzeptu matematikoen izaera orokorra argi ezagutu zuten arte, hau da, matematika sinboloen teoria dela, eta ez gauzen teoria, onartu zuten arte.

Pentsamendu matematikoaren historiatik hartu dugun ikasbide hori osatu eta berretsi ahal da, itxuraz bestelako eremukoak diren beste gogoeta batzuekin. Matematikaren eremuan bakarrik ez da ikasten pentsamendu sinbolikoaren funtzio orokorra. Gure *ideia eta ideal etikoen* garapenean are nabarmenago gertatzen da pentsamendu sinbolikoaren benetako izaera bere indar betean. Kanten oharrak, giza ulermenerako beharrezkoa eta nahitaezkoa dela gauzen errealitatearen eta posibilitatearen artean bereizkuntza egitea dioenak, arrazoimen teorikoaren ezaugarri orokor bat ezezik, arrazoimen praktikoari buruzko egia bat adierazten du. Filosofo etiko handi guztien

ezaugarria da errealitate hutsaren mailan ez pentsatzea. Horien ideiek ezin dute aurrerabidean urratsik egin mundu errealaren mugak zabaldu gabe, are gainditu gabe. Gizadiaren etika-maisu handiak hornituak zeuden irudimen sakonaz, zeukaten indar intelektual eta moral handiaz gain. Irudimenez beteriko ikusmenak barnatuta daude horien baieztapen guztiak, hark ematen die bizia hauei.

Beti kritikatu izan dira Platonen eta haren jarraitzaileen idatziak, mundu guztiz irrealaz ari direla esanez. Baina etikako maisu handiak ez ziren kritika horren beldur izan. Hori onartuz, beldurrik gabe egin zioten aurre. Kantek dio bere *Arrazoimen Hutsaren Kritika*-n:

> «Irudimen hutsezko perfekzioaren adibide harrigarritzat hartu izan da Errepublika platonikoa. Pentsalari alferren baten garunetan bakarrik lekurik eduki dezakeen zerbaiten arketipo bihurtu da. ... Hobe genuke, ordea, haren pentsamenduari jarraitu eta geure ahaleginez hori argiago jartzen saiatu, alferrikakotzat baztertu baino, egikaritzerik ez dagoen aitzaki ezdeus eta guztiz arriskutsua erabiliz. ... Ez dago, egon ere, okerragorik eta desegokiagorik filosofoarentzat, eskarmentu txarra deitzen den horretara arrunkeriaz jotzea baino; izan ere, eskarmentu txar hori agian ez zen inoiz gertatuko, aldi berean ideia haien araberako instituzio egokiak eratu izan balira, eta ez pentsamolde gordinen araberakoak, zeren eta horiek asmo on guztiak alferrik galdu baitituzte, eskarmentutik bakarrik atereak zirelako.»

Platonen *Politeia* (Errepublika) obraren ondoren landutako teoria etiko eta politiko moderno guztiak pentsamenduildo berberean asmatu izan dituzte. Tomas Morok bere *Utopia* idatzi zuenean, obraren tituluan bertan adierazi zuen ikuspegi hori. Utopia ez da mundu errealaren edo oraingo ordena politiko edo sozialaren argazkia. Hori ez dago denboraren inongo momentutan ez espazioaren inongo puntutan; «ez-dena» da

utopia. Baina inon ez-izatearen ideia horrexek, hain zuzen ere, gainditu egin du proba eta bere indarra erakutsi du mundu modernoaren garapenerako. Pentsamendu etikoaren izaerari berari dario «jarria dagoena» onartzean ez geratzea inoiz. Mundu etikoa ez dago inoiz jarria; beti ari da egiten. «Mundu idealean bizitzea, zioen Goethek, ahalezinezkoa ahalezkotzat hartzea da».[81] Erreformadore politiko eta sozial handiak egon daude etengabe ahalezinezkoa ahalezkotzat hartu beharrean. Rousseauk bere lehen idazki politikoan naturalista porrokatuaren moduan hitz egiten duela ematen du. Gizalagunaren eskubide naturalak berreskuratu nahi ditu, eta hori bere jatorrizko egoerara, bere egoera naturalera ekarri berriro. Gizaki naturalak (*l'homme de nature*) gizaki konbentzionalaren, sozialaren (*l'homme de l'homme*) lekua hartu beharko du. Baina Rousseauren pentsamenduaren geroko garapenari jarraitzen badiogu, argi ageri da «gizaki natural» hori ere urruti dagoela kontzeptu fisikotik, kontzeptu sinbolikoa dela, izatez. Rousseauk berak ezin izan zuen hori onartu besterik. Honela dio bere *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* obraren sarreran:

> «Utz ditzagun alde batera gertakariak [*écarter tous les faits*]; horiek ez dute arazoarekin zer ikusirik. Oraingoan esku artean darabiltzagun ikerkuntzak ez dira egia historikotzat hartu behar, arrazoiketa hipotetiko eta balizkotzat soilik baizik; gauzen natura argitzeko egokiagoak dira, horien jatorria erakusteko baino; horrelakoxeak dira gure naturalistek munduaren eratzea esplikatzeko egunero eraikitzen dituzten sistemak ere».

Galileok fenomeno naturalak aztertzeko erabilitako metodo hipotetikoa zientzia moralen eremura sartzen saiatzen da Rousseau hitz horien bidez; uste osoan dago hori, horrelako «arrazoiketa hipotetiko eta balizko» (*des raisonnements hypothétiques et conditionelles*) direlakoen bidez bakarrik irits dai-

tekeela gizon-emakumearen egiazko izatea ulertzera. Rousseauk egiten duen egoera naturalaren deskribapenak ez zuen iraganaren kondaira historikoa izan nahi. Eraikin sinbolikoa zen hori, gizadiarentzat etorkizun berria marrazteko eta gauzatzeko asmatua. Eginkizun horixe bete izan du beti utopiak zibilizazioaren historian. Ilustrazioaren filosofian jenero literario bihurtu zen hori bere horretan, eta orduko ordena politiko eta sozialaren kontrako armarik indartsuena gertatu zen. Horretarako erabili zuten Montesquieuk, Voltairek eta Swift-ek. Horren erabilera berdintsua egin zuen Samuel Butler-ek hemeretzigarren mendean. Hauxe da utopiaren misio handia: gertagarriarentzat lekua egin, gure munduaren oraingo egoeraren etsipenezko onarpenaren kontra. Pentsamendu sinbolikoak gaindituko du gizon-emakumeen berezko inertzia eta emango die trebetasun berria, beren giza unibertsoa etengabe eraberritzeko trebetasuna.

BIGARREN PARTEA
Gizon-emakumea eta kultura

VI

Gizon-emakumearen definizioa giza kulturaren aldetik

Platonek adiera guztiz berrian ulertu zuen «Ezagutu zeure burua» maxima; benetako iraulketa izan zen hori kultura eta pentsamendu grekoan. Irakurketa berri horrek pentsamendu presokratikoari arrotz zitzaion problema ipini zuen mahai gainean; areago, Sokratesen metodoaren mugetatik ere harantz joan zen. Delfosko jainkoaren eskabideari erantzuteko, nork bere burua aztertu eta ezagutzeko obligazio erlijiozkoa betetzeko, Sokratesek estudiatua zuen gizabanakoa. Platonek, berriz, Sokratesen azterketa-metodoaren mugak ezagutu zituen. Problema argitzeko, esan zuen berak, plano zabalagora proiektatu beharra daukagu hori. Geure bakoitzaren esperientzian aurkitzen ditugun fenomenoak hain dira ugariak, hain korapilatsuak eta kontradikziozkoak, non nekez lor baitezakegu horiek askatzea. Gizalaguna berorren bizitza politiko eta sozialean eta berorren bizitza indibidualean aztertu behar da. Platonen arabera, idatziriko testu zailaren antzekoa da giza natura; horren esangura deszifratu beharra dauka filosofiak. Baina geure esperientzian oso letra txikiz daukagu idatzita testu hori, eta irakurri ezinekoa gertatzen zaigu. Letra horiek handitzea da fi-

losofiaren lehen lana. Filosofiak ezin digu gizalagunari buruzko teoria nahikoa egokirik eskaini estatuari buruzko teoria landu aurretik. Estatuaren naturan dago letra handitan idatzita gizalagunaren natura. Hortxe azaleratzen da bat-batean testuaren esangura ezkutua, eta iluna eta nahasia zirudiena argi eta irakurgarri bihurtzen da.

Baina bizitza politikoa ez da gizalagunaren elkarteko bizitzaren forma bakarra. Gizadiaren historian zibilizazioaren prozesuaren azken produktua da estatua, berorren oraingo forman. Gizarte-erakuntzaren forma hori aurkitu baino askoz lehenago eginak zituzten gizon-emakumeek beren sentipenak, gogoak eta pentsamenduak taxutzeko eta eratzeko bestelako ahaleginak. Hizkuntzan, mitoan, erlijioan eta artean aurkitzen dira horrelako erakuntzak (*organizations*) eta sistematizazioak. Oinarri zabalago hori daukagu onartu beharra, gizon-emakumeari buruzko teoria landuko baldin badugu. Estatua, garrantzizkoa izanik ere, ez da guztia. Horrek ezin ditu adierazi edo irentsi gizalagunaren bestelako jarduera guztiak. Egia da, izan, jarduera horiek, berorien eboluzio historikoan, hertsiki daudela lotuta estatuaren garapenarekin; alderdi askotatik daude horiek bizitza politikoaren formen menpe. Hala ere, beren izate historiko apartekorik ez izanik ere, beren helburua eta balioa dituzte, beren aldetik.

Filosofia modernoan Comtek estudiatu zuen aurrenekoz problema hori eta modu argi eta sistematikoz formulatu zuen. Paradoxikoa da, alde horretatik, Comteren positibismoa aipatu beharra gizon-emakumearen teoria platonikoaren paralelo modernotzat. Comte ez zen noski inoiz Platonen jarraitzaile izan. Ezin zituen onartu horrek Platonek bere ideien teoriaren oinarritzat erabilitako presupostu metafisikoak. Baina, bestalde, ideologo frantsesen ikuspegien kontra zegoen gogor. Bi zientzia berriok, etika sozialaren zientziak eta dinamika sozialaren zientziak, betetzen zuten goreneko lekua berarentzat giza eza-

gutzaren hierarkian. Ikuspuntu soziologiko horretatik erasotzen zion Comtek garai hartako psikologismoari. Bere filosofiaren maxima oinarrizkoetakoa du, gizakia aztertzeko gure metodoak subjektiboa behar duela izan, hori bai, baina ez daukala indibiduala izaterik. Ezagutu nahi dugun subjektua ez baita kontzientzia indibiduala subjektu unibertsala baizik. Subjektu hori «gizadi» deitzen badugu, esan beharra dugu orduan gizadia ez dela gizakiaren bidez esplikatua behar, gizakia gizadiaren bidez baizik. Berriro formulatu eta berriro aztertu beharra dago arazo hori; oinarri zabalago eta sendoagoaren gain dago ipini beharra. Pentsamendu soziologiko eta historikoan dugu aurkitua oinarri hori. «Nork bere burua ezagutzea, historia ezagutzea da», dio Comtek. Horregatik psikologia indibidualaren aurreko forma guztiak ordezkatu ditu psikologia historikoak. «Gogamenaren (*mind*) gain egindako behaketak deitzen diren horiek, beren horretan eta *a priori* ikusita, irudikeria hutsa dira», idatzi zuen Comtek bere gutunetako batean. «*Logika, metafisika, ideologia* deitzen dugun hori guztia irudikeria hutsala eta ametsa da, zentzugabekeria ez denean».[82]

Comteren *Cours de philosophie positive* liburuan jarrai geniezaioke urratsez urrats hemeretzigarren mendeak ideal metodologikoetan egindako aldaketari. Zientzilari hasi zen bakarrik Comte, eta horren ardura problema matematikoek, fisikoek eta kimikoek irensten zutela zirudien guztiz. Horrek ipinitako giza ezagutzaren hierarkian astronomiatik hasi eta biologiaraino zihoan horren eskala, matematikatik, fisikatik eta kimikatik igaroz. Ondoren dator ordena horren bat-bateko iraulketa dirudiena. Gizon-emakumearen mundua aztertzen dugunean, matematikaren edo natur zientzien printzipioak ez dira baliorik gabe geratzen, baina ez dira nahikoa. Fenomeno fisikoen lege berberen pean daude fenomeno sozialak ere, baina hauek bestelako izaera askoz konplexuagoa dute. Ezin dira deskriba fisikaren, kimikaren ea biologiaren aldetik.

«Fenomeno sozial guztietan, dio Comtek, norbanakoaren lege fisiologikoak sumatzen ditugu indarrean; areago, horien ondorioak aldatzen dituen zerbait sumatu ohi dugu, gizalagunen elkarrekiko eraginari dagokiona; bereziki konplexua da hori giza arrazaren kasuan, belaunaldiek beren oinordekoengan duen eraginagatik. Argi dago horrela, gure gizarte-zientziak gizabanakoaren bizitzari dagokion zientziatik sortu behar duela. Bestalde, ez dago uste izan beharrik fisika sozialak fisiologiaren eranskinen bat bakarrik izan behar duenik, fisiologo entzutetsu batzuek uste izan duten bezala. Ez dira berdinak bi eremuetako fenomenoak, homogenoak izanik ere; eta kontu handikoa da bi zientziak bereizita edukitzea. Baldintza sozialek lege fisiologikoen jarduera aldatu egiten dutenez, Fisika sozialak behaketa-sorta berezia eduki behar du bere aldetik».[83]

Comteren ikasle eta jarraitzaileek, ordea, ez zioten bereizkuntza horri jarraitu nahi. Ukatu egin zuten horiek fisiologiaren eta soziologiaren arteko aldea, beldur baitziren hori onartzeak berriro dualismo metafisikora eramango zituela. Mundu sozialaren eta kulturalaren teoria naturalista soila eraikitzea zuten beren asmoa. Horretarako beharrezkotzat jo zuten giza mundua eta animaliaren mundua itxuraz bereizten dituzten langa horiek guztiak ukatzea eta suntsitzea. Eboluzioaren teoriak ezabatuak zituen argi eta garbi diferentzia horiek denak. Darwinen aurretik ere eragotziak zituen historia naturalak horrelako bereizkuntzak egiteko ahaleginak denak. Behaketa enpirikoaren lehen garaitan artean izan zezakeen zientzilariak itxaropenik, gizalagunarena bakarrik izango zen ezaugarri anatomikoren bat noizbait aurkitu ahal izatekorik. XVIII. mendean artean orokorki onartuta zegoen gizalagunaren egitura anatomikoaren eta beste animalienaren artean diferentzia nabarmena, zenbait aldetatik kontrastasun zorrotza, dagoela zioen teoria. Goetheren meritu handietako bat izan zen teoria horren aurka indar osoz borrokatu izana konparaziozko anatomiaren eremuan. Baina egiaztatzeko zegoen homogenotasun berbera dagoela gizakiaren egitura mentalean ere, anatomikoan eta fi-

siologikoan ezezik. Horretarako puntu bakarrera bateratu behar ziren pentsaera zaharraren kontrako erasoak. Frogatu egin behar zen giza adimena (*intelligence*) deitzen dugun hori ez dela inola ere ahalmen autonomoa (*self-dependent*) eta jatorrizkoa (*original*). Horrelako teoria naturalisten aldekoek jo zezaketen hori egiaztatzeko antzinako eskola sentsualistek ezarritako printzipio psikologikoetara. Giza adimenari buruzko obran azaldu zuen Tainek giza kulturaren teoria orokorraren oinarri psikologikoa.[84] Horren ustez, «adimenezko (*intelligent*) jokabidea» deitzen dugun hori ez da printzipio bereziren bat edota giza naturaren pribilegioren bat; animalien erreakzio guztietan aurkitu ohi dugun asoziazio-mekanismoa eta automatismoa besterik ez da, era finduagoan eta konplexuagoan agertzen dena. Azalpen hori onartzean, adimenaren eta instintuaren arteko aldea garrantzirik gabekoa gertatzen da; graduzkoa da orduan aldea, eta ez kualitatezkoa. «Adimena» hitza bera alferrikako terminoa gertatzen da eta zientziaren aldetik zentzurik gabea.

Agintzen dutenaren eta benetan eskaintzen dutenaren arteko kontrastasun nabarmena da horrelako teorien ezaugarririk harrigarriena eta paradoxikoena. Horrelako teoriak eraiki zituzten pentsatzaileak benetan zorrotzak ziren, beren abiaburu metodologikoei dagokienez. Ez zuten nahikoa giza naturaz gure giza esperientzia arruntaren aldetik mintzatzea, xede askoz garaiagoaren bila zebiltzalako, zehaztasun zientifiko erabatekoaren bila alegia. Baina horien emaitzak alderatzen baditugu aurretik jarritako ereduarekin, ezingo dugu geure kamusada ezkutatu. Benetan zehazgabea da «instintua» hitza. Deskribapen-balioren bat eduki dezake, baina ez dauka inolako esplikazio-baliorik. Fenomeno organiko edo giza fenomeno batzuk halako oinarrizko instintu soilera bihurtzean, ez dugu kausa berririk aurkitu; izen berri bat atera, besterik ez dugu egin. Galdera ipini dugu, eta ez erantzunik eman. Gehienik ere *idem per idem* ematen digu instintua terminoak, eta, gehienetan,

obscurum per obscurius. Animaliaren beraren jokabidea deskribatzean ere oso kontu handiz ibili ohi dira biologo eta psikobiologo moderno gehienak. Instintua hitzak berarekin hertsiki lotuta dakartzan falazien aurrean kontuz ibili beharraz ohartarazten gaituzte horiek. Nahiago dute alde batera utzi edo baztertu «instintua kontzeptu okerrez beterikoa eta adimena kontzeptu lar sinplea». Modaz kanpokozat jotzen ditu Robert M. Yerkes-ek «instintua» eta «adimena» terminoak, eta horiek adierazten dituzten kontzeptuak berriro lehenbailehen definitu beharra dagoela dio.[85] Dirudienez, ordea, urrun gaude oraindik definizio berri horretatik filosofia antropologikoaren eremuan. Sotiltasun osoz eta inolako analisi kritikorik gabe onartzen dira hemen termino horiek. Horrela erabiltzean, William James-ek "psikologoaren iruzurra" deitzen duen oker metodologiko tipikoaren adibideetako bat gertatzen da instintua kontzeptua. «Hipostatizatu» egiten da animaliaren edo gizalagunaren jokabidea deskribatzeko baliagarria izan daitekeen «instintua» hitza, botere naturalen baten izaera esleituz horri. Bitxia da, baina sarritan oker horretantxe erori ziren, beste alderdi guztietan errealismo eskolastikoan edo «ahalmen-psikologian» erortzeko arriskutik kanpo zeudela uste zuten pentsalariak. John Dewey-ek bere *Human Nature and Conduct* liburuan egiten du horrelako pentsaeraren kritika argia eta hunkigarria.

> «Ez da zientifikoa, dio Deweyek, jarduera originalak instintu-klase zorrozki mugatuen kopuru jakin batean sartzen saiatzea. Kaltegarria da gainera ahalegin horren emaitza praktikoa. Baliozkoa bezain naturala da, jakina, sailkapenak egitea. Gertakari partikular eta aldakor pila mugagabearen aurrean adimenak definitu, kontatu, zerrendatan ipini, epigrafe agizkoen pean ipini eta sortatan lotu egiten ditu horiek. ... Baina guk geuk egindako zerrendok eta sortok *in rerum natura* dauden bereizkuntza eta bilduma finkoak adierazten dituztela pentsatzen dugunetik, eragozten ari gara laguntzen baino gehiago

geure harremana gauzekiko. Errudun gara geure harrokeriagatik, eta azkar asko zigortuko gaitu naturak. Ezgaitu egiten gara naturako eta bizitzaren finezia eta berritasunekin aritzeko benetan. ... Zientzilariaren espezializazioaren ohiko okerra da, bereizkuntzek eta sailkapenek betetzen duten eginkizuna ahaztu, eta horiek, gauzak beren baitako izaeran markatzen dituztela uste izateko joera. ... Garai batean natur zientzietan nagusitu zen joera hori gaur egun nagusitzen ari da giza naturari buruzko teorizazioan ere. Zenbakitu, katalogatu eta banan-banan osorik deskriba daitezkeen instintu primarioen multzo zehatz bihurtu dute horiek gizakia. Horien kopuruari edo horien ordenari dagokionez bakarrik, edo nagusienik, bereizten dira teorilariak beren artean. Horietako batzuek, bakarra dela diote instintua: norberaren buruarekiko maitasuna; beste batzuek, bi direla: egoismoa eta altruismoa; beste batzuek, hiru direla: atsegina, beldurra eta ospea; bitartean gaur egun badira joera enpirikoagoko idazleak, instintuen kopurua berrogeita hamar eta hirurogeiraino igotzen dutenak. Baina izatez, denborak uzten duen beste erreakzio espezifiko bat dago estimulazio-baldintza ezberdinei erantzuteko; eta gure zerrendak ez dira helbururen bati begirako sailkapenak besterik».[86]

«Zer da gizon-emakumea?» galderari erantzuteko orain arte erabilitako metodo ezberdinei gainbegirada laburra eman ondoren, geure muineko arazora gatoz. Nahikoa ote dira metodo horiek? eta agortzen ote dituzte guztiak? Ala ba ote dago oraindik filosofia antropologikoarentzat bestelako metodorik? Geratzen ote da beste biderik, barneikusketa psikologikoaz, behaketa eta esperimentu biologikoaz eta ikerkuntza historikoaz gain? Neure *Philosophie der symbolischen Formen* obran saiatu naiz bestelako metodo aukerakoa bilatzen.[87] Obra horretako metodoa ez da inola ere berria funtsean. Aurretiko ikuspegiak osatzera dator, eta ez horiek ordezkatzera. Honako presupostu honetatik abiatzen da forma sinbolikoen filosofia: gizon-emakumearen natura edo esentziaren definiziorik egon baldin badago, horrelako definizioa funtzionaltzat ulertu behar

dela, eta ez substantzialtzat. Ezin dugu definitu gizakia beronen esentzia metafisikoa litzatekeen printzipio inherenteren baten bidez; ezin dugu, ezta ere, defini gizakia, behaketa enpirikoz nabaritzeko moduko jaiotzatiko ahalmen edo instinturen baten bidez. Gizon-emakumearen bereizgarri nabarmena, horren ezaugarria, ez da horren natura metafisiko edo fisikoa, horren jarduna baizik. Jardun horrexek, giza jardueren sistemak, definitzen eta mugatzen du «gizatasun»-zirkulua. Hizkuntza, mitoa, erlijioa, artea, zientzia, historia: horiek dira zirkulu horren osagarri eta sail ezberdinak. Horregatik giza jarduera horietako bakoitzaren oinarrizko egitura erakutsiko ligukeen, eta aldi berean horiek multzo organikotzat ulertzeko modua emango ligukeen filosofia izango litzateke «gizon-emakumearen filosofia». Hizkuntza, artea, mitoa, erlijioa ez dira sorkuntza bakanak eta ausazkoak. Lokarri batez daude lotuta elkarrekin. Baina horien lokarria ez da «*vinculum substantiale*» modukoren bat, pentsamendu eskolastikoak buruan sortu eta deskribatu zuen horietakoa; «*vinculum functionale*» da hori. Hizkuntzaren, mitoaren, artearen, erlijioaren oinarriko funtzioa bilatu behar dugu, oinarriko funtzioa, horien molde eta adierazpide kontaezinen atzean; horixe bilatzen saiatu behar dugu azkenburuan horien guztien iturburuan.

Argi dago ezingo dugula inolako informazio-iturririk ahantzi eginkizun hori betetzeko garaian. Eskura daukagun froga enpiriko oro aztertu beharko dugu, eta barneikusketaren, behaketa biologikoaren eta ikerkuntza historikoaren metodo guztiak erabili beharko ditugu. Ez dira baztertzekoak metodo zahar horiek, erdigune intelektual berriren baten argitan ipintzekoak baizik eta, ondorioz, ikuspuntu berritik ikustekoak. Etengabe nabari dugu psikologiako terminologiaren beharra hizkuntzaren, mitoaren, erlijioaren, artearen eta zientziaren egitura deskribatzean. Erlijiozko «sentipenaz», «irudimen» artistiko edo mitikoaz, pentsamendu logiko edo razionalaz ari

gara hemen; ezin gara, beraz, eremu horietara denetara sartu psikologi metodo zientifiko sendorik gabe. Giza mintzairaren garapen orokorra aztertzeko baliozko gakoa eskaintzen digu haur-psikologiak. Are baliozkoagoa dirudi soziologia orokorraren azterketak ematen digun laguntza. Ezin dugu pentsamendu primitibo mitikoaren forma ulertu, gizarte primitiboaren formak gogoan izan gabe. Kontu are handiagokoa da metodo historikoez baliatzea. Hizkuntza, mitoa eta erlijioa zer diren galderari ezin diogu erantzun, horien garapen historikoa sakonki aztertu aurretik.

Baina arazo psikologiko, soziologiko eta historiko horiei denei erantzuna eman ahal izanda ere, artean «giza» mundu bereziaren atarian geundeke; ezingo ginateke horren atalarritik aurrera igaro. Giza obra guztiak baldintza historiko eta soziologiko berezien pean sortzen dira. Baina ezingo genituzke baldintza berezi horiek ulertu, obra horien oinarrian dauden egiturazko printzipio orokorrez jabetzeko gauza izan gabe. Hizkuntza, artea eta mitoa aztertzean, lehentasuna hartzen du esanahiaren arazoak, garapen historikoaren gainetik. Hemen ere egiazta dezakegu zientzia enpirikoen kontzeptu eta ideal metodologikoen aldaketa astiroko eta etengabekoa. Hizkuntzalaritzan, adibidez, onarturiko dogma izan zen luzaroan, hizkuntzaren historiak hizkuntz jakintzen eremu osoa hartzen zuela. Hemeretzigarren mendeko hizkuntzalaritzaren garapen osoa markatu zuen dogma horrek. Gaur egun, ordea, betirako gainditua dirudi horrelako ikuspegi aldebakarrak.

Oro har denek onartzen dute deskribapenezko analisimetodo independenteen beharra.[88] Ezin dugu uste izan giza kulturaren adar bereziren baten sakona neurtuko dugunik, neurketa horren aurretik deskribapenezko analisia ez baldin badugu egina. Kulturaren ikuspegi estruktural hori ikuspegi historiko soilaren aurretik doa. Gertakari barreiatuen masa itxuragabean galduko litzateke historia, egituraren eskema

orokorrik ez balu, horren bidez gertakariak sailkatu, ordenatu eta antolatzeko. Heinrich Wölfflin-ek landu zuen horrelako eskema artearen historiaren alorrean, esate baterako. Wölfflinek azpimarratzen duenez, artearen historialaria ez litzateke gai izango garai ezberdinetako arteen edo artista bakoitzaren ezaugarriak ateratzeko, artearen deskribapena egiteko, *kategoria* oinarrizko batzuen jabe izango ez balitz. Adierazpide artistikoaren modu eta ahalbide ezberdinak aztertuz eta analizatuz aurkitu ohi ditu hark kategoria horiek. Ahalbide horiek ez dira mugagabeak; kopuru txikira ekar daitezke, ekarri, horiek. Ikuspegi horretatik eman zuen Wölfflinek arte klasikoaren eta barrokoaren bere deskribapen ospetsua. «Klasikoa» eta «barrokoa» hitzak ez zituen erabili garai historiko konkretuak adierazteko; egiturazko eredu orokor batzuk, garai bereziren batera mugatzen ez direnak, izendatzeko erabili zituen hitz horiek. Wölfflinek bere *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe* liburuan dioenez,

> «Ez zen hamaseigarren eta hamazazpigarren mendeetako artea bera aztertu behar, bi mendeotan arteak erabili zituen eskema eta ahalbide bisual eta sormenezkoak baizik. Hori aurkitzeko, jakina, artezko obra banakoa aztertuz joka genezakeen bakarrik, baina Rafaeli eta Tizianori, Rembrandti eta Belazquezi buruz esaten genuen guztia ez zen gauzen ibilbide orokorra argitzeko baino. ... Dena dago igarobidean, eta zaila da erantzuna ematen historia amaigabeko jariotzat hartzen duenari. Nire ustez, geure osasun intelektuala zaindu beharrak amairik gabeko gertakariak sailkatzera behartzen gaitu, ondorio gutxi batzuen araberako sailetan ipiniz horiek».[89]

Hizkuntzalariak eta artearen historialariak egiturazko kategoria oinarrizkoen premia baldin badute beren osasun intelektuala zaintzeko (*intellectual auto-preservation*), are beharrezkoagoak dira kategoria horiek giza zibilizazioaren deskribapen filosofikoa egiteko. Filosofia ezin gera daiteke lasai

giza kulturaren forma banakoak analizatzearekin. Forma banako guztiak barnean hartuko dituen ikuspegi sintetiko unibertsala bilatzen du horrek. Baina ez al da ezinezko lana, ameskeria hutsa, horrelako ikuspegi orohartzailearen bila ibiltzea? Gure giza eskarmentuan ez dugu inola ere ikusten, kulturaren mundua osatzen duten jarduera ezberdinak harmonian daudenik. Alderantziz, elkarren kontrako indarren arteko etengabeko gatazka aurkitu ohi dugu hor. Pentsamendu zientifikoa pentsamendu mitikoarekin kontraesanean dago, eta ezabatu egiten du hori. Erlijioa, beronen garapen teoriko eta etiko gorenekoan, bere idealen garbitasuna defendatu beharrean dago, mitoaren edo artearen fantasia zoroen aurrez aurre. Badirudi, beraz, gertakarien benetako joanera etengabe ukatzen ari dela, *pium desiderium* —asmo ona— baino gehiagorik ia ez dela giza kulturaren batasuna eta harmonia.

Hala ere, ikuspuntu materialaren eta formalaren arteko bereizkuntza zorrotza egin beharrean gaude hemen. Zalantzarik ez, ildo ezberdinetatik doazen eta helburu ezberdinak bilatzen dituzten hainbat jardueratan banaturik dago giza kultura. Jarduera horien —mitozko sorkuntzen, erlijiozko errito edo sinesteen, artezko obren, zientziazko teorien— emaitzei begira geratzen bagara, ezinezkoa dirudi horiek denak izendatzaile komunera ekartzea (*common denominator*). Baina zerbait bestelakorik adierazten du sintesi filosofikoak. Hemen ez du ondorioen batasunik bilatzen, jarduera-batasuna baino; ez produktuen batasuna, *sorkuntza-prozesuaren* batasuna baino. «Gizatasuna» hitzak inola esanahirik izatekotan, zera esan nahi du: horren forma ugarien artean dauden ezberdintasun eta kontrakotasun eta guzti, forma guztiok helburu berberari begira dihardutela. Luzarora elementu nabarmenen bat, ezaugarri unibertsalen bat aurkitu beharko da, forma guztiok bertan bateratu eta harmonizatzeko. Ezaugarri hori zehaztera iristen bagara, izpi banakorrak bateratu eta pentsamendu-fokura bildu ahal izango ditugu. Lehenago azpimarratu dugunez, giza kul-

turako gertakarien horrelako antolakuntza bidetan da dagoeneko zientzia jakin batzuetan: hizkuntzalaritzan, mitoaren eta erlijioaren konparaziozko azterketan, artearen historian. Zientzia guztiok halako printzipio jakin batzuen bila ari dira, «kategoria» jakin batzuen bila, horien bidez erlijioaren, artearen, hizkuntzaren fenomenoak ordena sistematikoren batera ekartzeko. Zientziek beren aldetik burutua ez balute aurretik sintesi hori, filosofiak ez luke abiapunturik edukiko. Bestalde, filosofia ezin da horretan geratu. Trinkotze eta erdiguneratze areagokoa bilatu behar du horrek. Irudi mitikoen, erlijiozko dogmen, hizkuntzazko formen, artezko obren mugagabeko ugaritasun eta ezberdintasunaren barruan, sorkari guztiok batzen dituen funtzio orokorraren batasuna agertzen digu pentsamendu filosofikoak. Mitoa, erlijioa, artea, hizkuntza, eta zientzia bera: denen arteko «tema» (*theme*) berberaren bariazio ezberdintzat hartzen dira orain denok. Filosofiaren egitekoa da tema hori entzuteko moduko eta ulergarri bihurtzea.

VII

Mitoa eta erlijioa

Giza kulturaren fenomeno guztien artean mitoa eta erlijioa dira analisi logiko hutsa onartzen zailenak. Anabasa soila ematen du lehen begiratuan mitoak: ideia inkoherenteen masa, formarik gabea. Hutserakoa eta alferrikakoa dirudi ideia horien «arrazoien» bila ibiltzeak. Batere ezaugarririk baldin badu mitoak, «erritmo eta arrazoirik gabeko» gertakaria izatea da hori. Erlijiozko pentsamenduari dagokionez, berriz, ez da inola ere pentsamendu razional edo filosofikoaren kontrakoa nahitaez. Bi pentsamendu modu horien arteko benetako harremana zehaztea izan zuen Erdi Aroko filosofiak bere eginkizun nagusienetako bat. Bazirudien argituta geratua zela arazoa goi-

eskolastikaren sistemetan. San Tomas Akinokoaren arabera, naturaz-gaindikoa eta arrazoimenaz-gaindikoa da erlijiozko egia; baina ez «irrazionala». Arrazoimen hutsez ezin ditugu fedezko misterioak ulertu; misterio horiek, ordea, ez dira arrazoimenaren kontrakoak; alderantziz, osatu eta burutu egiten dute arrazoimena.

Hala ere, beti izan zen erlijio-pentsatzaile sakonik, aurkako bi indarrok adiskidetzeko ahalegin horien guztien kontrakorik. Tesi askoz erradikalagoa eta konpon-kontrakoagoa defendatu zuten horrelakoek. Tertuliano-ren *Credo quia absurdum* esaerak ez zuen inoiz bere eragina galdu. Erlijioaren baitako benetako elementutzat hartzen zituen Pascalek iluntasuna eta ulertezina. Egiazko Jainkoa, kristau-erlijioaren Jainko hori, *Deus absconditus,* Jainko ezkutua da beti, Pascalen arabera.[90] «Paradoxa» handia dela esanez definitzen du Kierkegaard-ek erlijiozko bizitza. Paradoxa hori biguntzeak erlijiozko bizitza ukatzea eta suntsitzea esan nahi zuen, haren ustez. Enigma da erlijioa ez bakarrik maila teorikoan, praktikoan ere bai. Antinomia teorikoz eta kontraesan etikoz beteta dago. Naturarekin, gizon-emakumeekin, naturaz-gaindiko botereekin eta jainkoekin beraiekin elkartasuna (*communion*) izango dugula agintzen digu erlijioak. Baina erabat kontrakoa da horren ondorena. Gizon-emakumeen arteko gatazka sakonen eta borroka fanatikoen iturri bihurtzen da bere gauzatze praktikoan. Egia absolutuaren jabe dela esaten du erlijioak; baina uste okerren eta heresien historia da horren historia. Mundu transzendentearen —gure giza esperientziaren mugetatik oso harantz dagoen munduaren—promesa eta itxaropena eskaintzen dizkigu, baina gizatiarra, zeharo gizatiarregia izaten jarraitzen du.

Hala ere, geure ikuspuntua aldatzen dugun orduko, ikuspegi berrian agertzen zaigu arazoa. Giza kulturaren filosofiak ez du sistema metafisikoak edo teologikoak egiten duen galdera

berbera egiten. Ez dagokigu hemen irudimen mitikoaren eta erlijiozko pentsamenduaren gaia bera aztertzea, horien forma baizik. Neurtezinak dira pentsaera mitikoaren gaiak, «temak» eta zioak. Alde horretatik hurbiltzen bagatzaizkio mundu mitikoari, honela agertzen zaigu hori, Milton-en hitzak erabiliz: «Ozeano ilun mugaezina, ertzik eta barrenik gabea, non luzera, zabalera eta garaiera, eta denbora eta espazioa, galduta baitaude».

Ez dago fenomeno naturalik eta ez giza bizitzako fenomenorik interpretazio mitikorik onartzen ez duenik, eta horrelako interpretaziorik eskatzen ez duenik. Ideia mitikoak batzeko, eta halako tipo erabakarren batera horiek guztiak ekarri nahian, konparazio-mitologi eskola ezberdinek egindako ahalegin guztiak zeuden erabateko porrotera galduta. Hala ere, eta produkzio mitikoen ugaritasun eta desadostasun eta guzti, mitoen sorkuntzak eduki du, eduki, benetako homogenotasunik. Sarritan guztiz harrituta geratu izan dira antropologoak eta etnologoak lurbirako bazter guztietan eta baldintza sozial eta kultural oso ezberdinetan pentsaera behinen berberak zabaldurik aurkitzean. Gauza berak balio du erlijioaren historiarentzat ere. Fedeko artikuluak, kredo dogmatikoak eta sistema teologikoak gatazka amaigabean daude nahasita. Erlijio ezberdinen ideal etikoak ere urrunak dira bata bestetik neurri handi batez, eta nekez batera daitezke. Hala ere, horrek guztiak ez du ukitzen sentimen erlijiozkoaren forma espezifikoa eta erlijiozko pentsamenduaren barne-batasuna.[91] Etengabe ari dira aldatzen erlijiozko sinboloak, baina horien azpiko printzipioak, jarduera sinbolikoak berak, berdina irauten du: *una est religio in rituum varietate.*

Dena dela, mitoaren *teoria* hasiera-hasieratik dago zailtasunez beteta. Teoriaz kanpokoa da mitoa bere benetako adieran eta izaeran. Gure pentsamendu-kategoriei desafio egin eta erronka jo egiten die horrek. Mitoaren logika —inolako logikarik izatekotan— ez dago neurtzerik egia enpiriko eta zienti-

fikoetako gure inolako kontzeptuekin. Baina filosofiak ezin zezakeen onar horrelako bide-banatzerik. Sinetsita zegoen mito-sorkuntzak (*myth-making function*) eduki behar zuela «esanahi» filosofiko ulergarriren bat. Mitoak ezkutatu egiten badu esangura hori hainbat irudi eta sinboloren azpian, filosofiaren egitekoa izan behar zuen hori desestaltzea. Estoikoen garaitik hasita garatu du filosofiak interpretazio alegorikoaren teknika berezia eta oso landua. Mende luzetan mitoaren mundura hurbiltzeko egin zitekeen bide bakartzat eduki zuten teknika hori. Nagusi izan zen hori Erdi Aroan barrena, eta indar osoan iraun zuen Aro Modernoaren hasieran ere. Tratatu berezia idatzi zuen Baconek *Antzinakoen Jakinduria*-ri buruz; zorroztasun handia erakutsi zuen bertan antzinako mitologia interpretatzean.

Irribarrea ateratzen zaigu tratatu hori aztertzean, irakurle modernoarentzat gehienetan guztiz inozoak diruditen interpretazio alegoriko horien aurrean. Hala ere, gure metodo askoz finduagoak eta bihurriagoak objekzio berberaren pean eror daitezke neurri handi batez. Horiek ematen duten «azalpena», fenomeno mitikoena, azken batez ez da fenomenoen beraien erabateko ukapena besterik. Mundu artifiziala ematen du mundu mitikoak, beste zerbaitetarako aitzaki. Sinestea izan beharrean, sinestearena egitea besterik ez da. Inerpretazio alegorikoaren lehenagoko formetatik honako honexek bereizten ditu metodo modernoak: hauek ez dutela ikusten mitoa helburu bereziren baterako asmaketa soiltzat. Asmatua izanik ere mitoa, ohartzeke asmatua da, ez ohartuki asmatua. Pentsamolde primitiboa ez zen bere sorkuntzen esanahiaz arduratzen. Geuri dagokigu, geure analisi zientifikoari dagokio, esanahi hori aurkitzea, hainbat mozorroren azpian dagoen benetako aurpegia agerian ipintzea. Bi aldetara jo dezake analisiak: metodo objektiboa nahiz subjektiboa erabiliz. Aurrena erabiltzen badu, pentsaera mitikoaren *objektuak* sailkatzen saiatuko da; bigarrena erabiltzen badu, pentsaera mitikoaren *gai-zioak* (moti-

ves) saiatuko da sailkatzen. Zenbat eta aurrerago sinplifikazio-prozesu horretan, orduan eta osatuagoa dela dirudi teoriak. Azkenburuan objektu *bat bakarra* edo gai-zio sinple bat *bakarra*, beste guztiak bere baitan hartzen eta besarkatzen dituena, aurkitzea lortuz gero, bere helburua lortua luke eta bere eginkizuna burutua teoria horrek. Psikologia modernoak eta etnologia modernoak bi bideak urratu dituzte. Etnologi eta antropologi eskola asko abiaburu honetatik abiatu ziren: aurrenik eta nagusienik mundu mitikoaren erdigune objektiboren bat bilatu behar dugula.

> «Eskola honetako idazleentzat, dio Malinowski-k, edozein mitok fenomeno naturalen bat edo beste dauka bere muineko edo azkenburuko errealitatetzat; hain dauka landua eta ehoa fenomeno hori ipuinen batean, non ia estali eta ezabatu egiten baitu horrek batzuetan hura. Ez dago adostasun handirik aztertzaile horien artean, produkzio mitiko gehienen azpian zein fenomeno natural mota dagoen esatean. Badaude mitologo ilargi-zale porrokatuak, hain zoratuak beren ideiarekin, non ez baitute onartuko beste inolako fenomenok eraman ote gaitzakeenik interpretazio rapsodiko basatiren batera, lurraren gaueko satelitetik aparte. ... Beste batzuek ... eguzkia hartzen dute subjektu bakartzat, zeinaren inguruan gizon-emakume primitiboek beren ipuin sinbolikoak irun baitituzte. Bada interpretatzaile meteorologikoen eskolarik ere; haizea, eguraldia eta zeruko koloreak hartzen ditu horrek mitoaren muintzat. ... Mitologo departamental horietako batzuk gogor borrokatzen dira beren gorputz zerutarraren edo printzipioaren alde; beste batzuk izpiritu unibertsalagokoak dira, eta prest daude onartzeko, gizon-emakume primitiboak zeruko gorputz guztiak batean hartuz egin duela bere edabe edo saltsa mitikoa».[92]

Bestalde, Freuden mitoen teoria psikoanalitikoak «tema» (*theme*) psikologiko bat bakarraren—sexualitatearen— aldaeratzat eta mozorrotzat hartu zituen horiek. Ez daukagu orain

teoria horien denen xehetasunetan sartu beharrik. Hain urrunekoak izanik ere beren edukietan, denek agertzen dute jarrera metodologiko berbera. Murriztapen intelektualaren prozesuaren bidez ulertarazi nahi digute mitoaren mundua. Baina ez batak eta ez besteak lortzen ahal du beren helburua, etengabe gertakariak behartu eta bihurritu gabe, beren teoria zerbait homogeno bihurtzeko asmoz.

Elementu teorikoa eta sorkuntza artistikoaren elementua konbinatzen ditu mitoak. Hasieratik bertatik uzten gaitu harrituta mitoak poesiarekin duen kidetasun estuak. Esan izan da, «antzinako mitoaren "oretik" sortu eta hazi dela poliki-poliki poesia modernoa, eboluzionistek desberdintzapena eta espezializazioa deitu zituzten prozesuen bitartez. Mito-sortzailearen gogamena da prototipoa; eta poetaren burua ... mito-sortzailea da funtsean oraindik».[93]

Hala ere, lotura genetiko hori eta guzti, ezin dugu ezonartu mitoaren eta artearen arteko ezberdintasun espezifikoa. Horren gakoa Kanten honako esaldi honetan aurkitu behar dugu: horrek zioen, kontenplazio estetikoari berdin zitzaiola «bere objektua benetan izan ala ez izan». Baina horrelako axolarik eza, hain zuzen, ez da inondik ere irudimen mitologikoaren ezaugarria. *Sineste*-ekintzaren bat dago beti irudimen mitologikoaren baitan. Bere objektua benetan badela sinesteko fede hori gabe, bere oinarria galduko luke mitoak. Badirudi bere baitako baldintza nahitaezko horrek kontrako muturrera garamatzala. Alde horretatik bideragarria, areago, beharrezkoa dirudi pentsaera mitikoa eta zientifikoa elkarrekin alderatzea. Ez dute horiek bide berbera egiten, jakina. Baina badirudi biak gauza beraren atzetik dabiltzala: errealitatearen atzetik alegia. Sir James Frazer-ek azpimarratu zuen harreman hori antropologia modernoan. Honako tesi hau proposatzen du Frazerrek: ez dagoela bereizkuntza-lerro garbirik arte magikoaren eta gure pentsaera zientifikoaren artean. Magia ere zientifikoa da

bere helburuan, nahiz eta bere helpideetan irudimenezkoa eta fantastikoa izan. Maila teorikoan zientzia da magia, maila praktikoan zientzia iheskorra, sasi-zientzia, baldin bada ere. Izan ere, honako presupostu honen gain arrazoitzen eta jarduten du magiak: naturan halako gertaerak beste halakoari segitzen diola halabeharrez eta aldaketarik gabe, beste inolako eragile izpiritual edo pertsonalen partehartzerik gabe. Uste sendo hauxe dago hemen: «naturaren ibilbidea ez dutela izaki pertsonalen grinak edo apetak determinatzen, mekanikoki diharduten lege aldaezinen jardunak baizik». Beraz, fedea da magia, naturaren ordena eta erabakartasuna sinesten duen fede inplizitua baina benetakoa eta sendoa.[94] Hala ere, tesi horrek ezin dio eutsi azterketa kritikoaren kontra; badirudi antropologia modernoak alde batera utzi dituela erabat Frazerren iritziak.[95] Oro har, denek onartzen dute gaur egun, mitoaren eta magiaren ikuspegi guztiz desegokia dela, horiei etiologi edo esplikazio-alderdi berezitik begiratzea. Ezin dugu halako elementu estatiko eta finkotara murriztu mitoa; beraren barne-bizian, beraren higikortasunean eta itzulkortasunean (*versatility*), beraren printzipio dinamikoan behar dugu mitoa atzematen saiatu.

Errazagoa da printzipio hori deskribatzen, bestelako ikuspunturen batetik hurbiltzen bagatzaizkio arazoari. Bi aurpegi ditu mitoak, nolabait esateko. Alde batetik egitura «kontzeptuala» erakusten digu; bestetik, «pertzeptuala». Ez da, ez, ideia taxugabeen eta nahasien multzo hutsa; hautemate-modu zehatzari dago lotuta hori. Mitoak era ezberdinez hautemango (*perceive*) ez balu mundua, ezingo luke hori juzgatu edo interpretatu bere modu berezian. Pertzepzioaren geruza sakonago horretara itzuli beharra daukagu, pentsaera mitikoaren izaera ulertu ahal izateko. Pentsaera enpirikoan geure sentipenezko esperientziaren elementu iraunkorrak axola zaizkigu guri. Bereizkuntza egin ohi dugu esperientzia horretan beti zer substantzialaren eta zer akzidentalaren, zer beharrezkoaren eta zer

beharbadakoaren (edo kontingentearen), zer aldaezinaren eta zer iragankorraren artean. Bereizkuntza horrek eramaten gaitu kualitate finko eta zedarrituez hornitua dagoen objektu fisikoen munduaren kontzeptura. Baina horrek denak analisi-prozesua eskatzen du; hori, berriz, pertzepzio eta pentsaera mitikoaren egitura oinarrizkoaren kontrakoa da. Nolabait esateko, egoera askoz isurkorragoan eta orekagabeagoan aurkitzen da mundu mitikoa, gauzen eta propietateen, substantzien eta akzidenteen gure mundu teorikoa baino. Bien arteko aldea atzeman eta deskribatzeko esan dezakegu, karaktere *fisionomikoak,* ez objektiboak, atzematen dituela nagusienik mitoak. Natura, beroren adiera enpiriko eta zientifikoan, honetara defini daiteke: «gauzen existentzia da, lege orokorrek determinatuta dagoen aldetik».[96] Mitoentzat ez dago horrelako «naturarik». Mundu dramatikoa —ekintzaren, indarren, gatazkan dauden indarren, mundua— da mitoarena. Indar horien talka ikusten du fenomeno natural guztietan. Emozio-kutsu horrek beteta dago mitoak duen mundua hautemateko modua. Ikusten edo sentitzen duen oro atmosfera bereziak inguratuta dauka beti: pozaren edo atsekabearen, estuasunaren, emozioaren, zoramenaren edo apalaldiaren atmosferak inguratua. Ezin dugu *gauzez* mintzatu, materia hila edo axolarik gabekoak direla uste izanez. Objektu guztiak dira ongileak ala gaizkileak, adiskideak ala etsaiak, hurbilekoak ala arrotzak, erakarmen handikoak eta liluragarriak ala gogaikarriak eta «izugarriak». Erraz berreraiki dezakegu giza esperientziaren forma behinen hori, zibilizatuen bizitzan ere ez baitu horrek inola ere bere jatorrizko indarra galdu. Emozio biziren baten eraginpean baldin bagaude, gauza guztiak ikusmolde dramatiko horrexekin ikusiko ditugu. Horrelakoetan ez dute horiek beren ohiko aurpegia erakusten; bat-batean aldatzen dute beren fisionomia; gure grinen, gure maitasun ala gorrotoaren, gure beldurraren ala itxaropenaren kolore espezifikoz margotuta agertzen zaizkigu horiek. Nekez aurki dezakegu kontrastasun handiagorik geure esperientziaren

jatorrizko norabidearen eta zientziak ezarritako egiaren goiburuaren artean. Aurreneko ikusmoldearen aztarna guztiak ezabatzera daude bideratuta pentsamendu zientifikoaren ahaleginak. Desagertu egin behar du hautemate-modu mitikoak zientziaren argi berriaren aurrean. Horrek ez du esan gura, ordea, gure esperientzia fisionomikoaren datuek, halakoak diren aldetik, suntsituta eta ezereztuta geratu behar dutenik. Galdua dute horiek beren balio objektibo edo kosmologiko osoa, baina horien balio antropologikoak iraun egiten du. Geure giza munduan ezin ditugu ez ukatu ez baztertu horiek; beren lekua eta beren esanahia gordetzen dute. Ezin ditugu ezabatu datu horiek bizitza sozialean, gizon-emakumeekiko geure eguneroko harremanetan. Ordena genetikoan ere badirudi kualitate fisionomikoen arteko bereizkuntza kualitate pertzeptualen arteko bereizkuntzaren aurretik doala. Badirudi haurra bere garapenaren lehen mailetatik dela sentikor kualitate fisionomikoekiko.[97] Zientziak kualitate horien abstrakzioa egin behar baldin badu ere bere eginkizuna betetzeko, ezin ditu horiek erabat baztertu. Ezin dira erro eta adar eta guzti atera; egiten dena da, bakar-bakarrik, beraien eremura mugatu. Kualitate subjektiboen murriztapen horrexek markatzen du zientziaren ildo orokorra. Zientziak mugatu egiten du horien objektibotasuna, baina ezin du horien izatea (*reality*) erabat suntsitu. Izan ere, gure giza esperientziaren elementu bakoitzak bere izatea eskatzen du. Gure kontzeptu zientifikoetan zenbakizko ezberdintasun bihurtzen dugu guk bi koloreen —adibidez, gorriaren eta urdinaren— arteko aldea. Baina mintzatzeko modu guztiz desegokia da zenbakia kolorea baino errealagoa dela esatea. Benetan esan nahi dena zera da, zenbakia orokorragoa dela. Ikusmolde berri eta eduki handiagokoa, ezagutzaren horizonte ireki eta zabalagoa, ematen digu adierazpen matematikoak. Baina zenbakia hipostatizatzea, pitagorikoek egin zutenaren arabera, azkenburuko errealitatetzat edo gauzen benetako esentzia eta substantziatzat hartzea hori, falazia metafisikoa da. Geure

arrazoiketan printzipio metodologiko eta epistemologiko hori kontuan edukitzen badugu, geure sentipenezko esperientziaren behereneko geruza ere —geure «sentsazio-kualitateen» (*feeling qualities*) geruza ere—argitasun berritan agertuko zaigu. «Kualitate sekundarioak» deitzen ditugun horien erdibidean dago gure sentipenen bidezko pertzepzioa. Alde batera utzi eta gainditu egin du horrek gure esperientzia fisionomikoaren hastapenetako maila; baina ez da iritsi kontzeptu zientifikoetan —mundu fisikoaren gure kontzeptuetan—lorturiko orokorpen-modura. Hiru maila horietako bakoitzak, ordea, bere balio funtzional jakina du. Horietako bat bakarra ere ez da irudikeria hutsa; horietako bakoitza da, bere neurrian, urrats berria errealitatera hurbiltzeko gure bidean.

John Dewey-ek ipini du, nire iritziz, modurik onenean eta argienean arazo hori. Berak ezagutu eta azpimarratu zuen beste inork baino lehen sentsazio-kualitate horien (*feeling-qualities*) eskubide erlatiboa; hautemate-modu mitikoan agertzen dute horiek beren indar osoa; hemen, ostera, errealitatearen oinarriko elementutzat hartzen ditugu. Enpirismo jatorrak bete beharreko eginkizunari buruz zuen ikusmoldeak eraman zuen hori, hain zuzen, honako ondorio honetara.

> «Enpirikoki, dio Deweyek, mingarriak, tragikoak, ederrak, barregarriak, lasaiak, astinduak, erosoak, gogaikarriak, agorrak, latzak, kontsolagarriak, distiratsuak, beldurgarriak, dira gauzak; horrela dira zuzenean eta berez. ... Ezaugarri (*traits*) horiek, koloreen, soinuen, ukipen-kualitateen, zaporearen eta usainaren maila berberean daude berez. Azken horiek datu azkenburukoak eta «gogorrak» direla esaten duen edozein irizpidetik, aurriritzirik gabe aplikatuz gero hori, ondorio berbera aterako dugu lehenengoei buruz ere. *Edozein* kualitate, kualitate denez, «finala» da; aldi berean da hasierakoa eta amaierakoa; bera den bezalakoxea da, izan. Bestelako gauzei begira jar daiteke, ondoriotzat edo zeinutzat erabil daiteke; baina haren hedapena eta erabilera arrotzak direla esan nahi

du horrek. Kualitatea, beronen zuzeneko izaeran hartzen dugularik, kualitateaz harantz garamatza horrek. ... Zuzeneko kualitateak, sentipenezkoak eta esanahiezkoak, zientziaren objektu eta sailkapen- eta ulerkuntza-forma propio izatera bihurtzeak, lehengo egoeran uzten ditu, utzi, kualitate zuzeneko horiek; *eduki* dauzkagunez, ez daukagu horiek *ezagutu* beharrik. Baina ... ezagutzaren objektua errealitateetan errealena den uste tradizionalak honako ondorio honetara eraman gintuen: zientziaren objektua metafisikoki erreala dela beste guztien gainetik. Hortik etorri zen zuzeneko kualitateak bertan behera uztea, objektu «errealetik» aparte edo, zientziaren objektutik kanpo utzi ondoren. Horien *esistentzia* ukatzerik ez zegoenez, errealitatearen (*being*) erreinu psikiko batean pilatu ziren, fisikaren objektuaren kontra. Premisa hori ipinita, halabeharrez etorri ziren izpirituaren eta materiaren arteko, zer psikikoaren eta zer korporalaren arteko harremanari buruzko arazo guztiak. Alda dezagun premisa metafisikoa, itzuli ditzagun, nolabait esateko, zuzeneko kualitateak egoera inklusiboen kualitateei dagokien egoera zuzenera; eta aipaturiko problemak ez dira aurrerantzean epistemologi problema izango. Arazo eta galdera zientifiko espezifiko bihurtuko dira horiek: adibidez, nolatan halako eta halako gertakaria, halako eta halako kualitateak dituena, gertatu egiten den, gertatu, benetan».[98]

Beraz, hautemate-modu mitikoaren eta irudimen mitikoaren munduaren arrazoia eman nahi baldin badugu, ez daukagu ezagutzaren eta egiaren geure ideal teorikoen ikuspuntutik haiek biak kritikatzetik hasterik. Esperientzia mitikoaren kualitateak beraien «zuzeneko kualitate-izatean» hartu behar ditugu. Izan ere, hemen behar, ez dugu behar pentsamendu edo sineste hutsen azalpena, bizitza mitikoaren interpretazioa baino. Mitoa ez da kredo dogmatikoen sistema. Ekintzetan datza mitoa, irudikapen edo errepresentazio soiletan baino askoz gehiago. Antropologia modernoaren eta erlijioaren historia modernoaren aurrerapen erabakigarrien seinalea da ikuspegi hori gero eta gehiago nagusitu izana. Gaur egun oro har denek

onarturiko printzipioa da, dirudienez, dogma baino lehenagokoa dela erritoa, ikuspegi historikotik nahiz psikologotik begiratuta. Iritsiko bagina ere mitoa berorren azkenburuko elementu kontzeptualetan aztertzera, ezingo genuke inoiz, horrelako prozesu analitikoaren bidez, mitoaren bizi-printzipioa atzeman, dinamikoa baita hori eta ez estatikoa; jardueraren aldetik bakarrik deskriba daiteke hori. Gizon-emakume primitiboek ez dituzte sinbolo abstraktuetan bakarrik adierazten beren sentimenduak eta emozioak, modu konkretuan eta zuzenekoan baino; eta adierazpide horiek guztiak daukagu aztertu beharra, mitoaren eta erlijio primitiboaren egituraz jabetzeko.

Frantziako soziologi eskolak eman du, Durkheim-en eta beraren ikasle eta jarraitzaileen bidez, egitura horren teorietan argienetako eta sendoenetako bat. Honako printzipio honetatik abiatzen da Durkheim: ez daukagula mitoaren argibide egokirik ematerik, horren iturriak mundu fisikoan, fenomeno naturalen begiespenean, bilatzen ditugun bitartean. Gizartea da mitoaren benetako eredua eta ez izadia (*nature*). Horren oinarrizko gaizio guztiak gizon-emakumeen bizitza sozialaren proiekzioak dira. Proiekzio horien bitartez bihurtzen da izadia mundu sozialaren irudi; horren ezaugarri funtsezko elementu guztiak, horren erakuntza eta arkitektura, horren banaketa eta azpi-banaketak ispilatzen ditu.[99] Lévi-Bruhl-en obrąk garatu du Durkheimen tesia bere osoan. Baina hemen ezaugarri orokorragoren batekin egiten dugu topo; *«pentsaera prelogiko»* gisa definitzen du pentsaera mitikoa. Kausak bilatzen baditu, horiek ez dira ez logikoak eta ez enpirikoak; «kausa mistikoak» dira. «Gure eguneroko jarduerak lege naturalen aldaezintasunean uste ona, zalantzarik gabea eta erabatekoa, ipintzea eskatzen du. Oso bestelakoa da gizon-emakume primitiboen jarrera. Horiei guztiz bestelako aurpegiarekin agertzen zaie, beraiek bizi direneko natura; partehartze eta baztertze mistikoen sare modukoan daude hartuta bertako gauza eta sorkari guztiak». Lévi-Bruhlen arabera, erlijio primitiboaren izaera

mistiko hori honako honetatik datorkio: berorren irudikapenak (*representations*) «irudikapen kolektibo» izatetik alegia. Ezin dizkiegu horiei geure logikaren arauak egokitu, guztiz bestelako helburutarako baitira horiek. Eremu horretan sartzen bagara, kontradikzio-legea bera, eta pentsamendu razionalaren beste lege guztiak, baliogabetu egiten dira.[100] Nire iritziz, tesiaren lehen partearen egiaztabide osoa eta erabakigarria eman du soziologi eskola frantsesak, baina ez bigarren partearena. Eztabaidaezina da mitoaren oinarrizko izaera soziala. Baina edozein pentsaera primitibo nahitaez prelogikoa edo mistikoa dela esatea gure froga antropologiko eta etnologikoen kontra dago. Bizitza eta kultura primitiboaren elementu asko aurkitzen ditugu, geure bizitza kulturalaren elementu hain ezagunak agertzen dizkigutenak. Nekez argituko dugu gertakari hori, geure logikaren eta gizaki primitiboarenaren artean bestelakotasun (*heterogeneity*) erabatekoa ipintzen dugun bitartean, bi horiek espezifikoki ezberdinak direla eta sustrai-sustraian bata bestearekiko aurkakoak direla uste dugun bitartean. Bizitza primitiboan ere beti aurkitu ohi dugu eremu sekular edo profanorik, barruti sakratutik landa. Bada tradizio sekularrik hor; gizarte-bizitzan nola jokatu zehazten duten arau tradizionalek edo legalek osatzen dute hori.

> «Hemen aurkitzen ditugun arauak, dio Malinowski-k, guztiz independenteak dira magiarekiko, naturaz-gaindiko santzioekiko; eta inoiz ez doaz inolako zeremoni edo erritoelementurekin batera. Okerra da, gizon-emakumeak, beren garapenaren lehen aldi hartan mundu nahasian bizi zirela uste izatea: zer errealak eta irrealak nahasturaren bat egiten zuteneko, edo, erakunderik gabeko lurraldean moneta faltsua eta egiazkoa trukatzen diren bezala, mistizismoa eta arrazoimena trukagarriak zireneko mudu nahasian bizi zirela, alegia. Magiari eta erlijiozko erritoari buruz punturik funtsezkoena guretzat zera da: ezagutzak huts egiten duen hartan bakarrik egiten duela aurrera. Naturaz-gaindikoan oinarrituriko zeremoniala bizitzatik bertatik sortzen da, baina ez ditu sekula gizon-ema-

kumeen ahalegin praktikoak baliogabetzen. Mirariak gauzatu nahi izaten dituzte horiek beren errito magiko edo erlijiozkoetan, ez beren indar mentalen mugak ezagutzen ez dituztelako, alderantziz baizik, horietaz guztiz jabetuta daudelako. Urrats bat aurrera eginez, nahitaezkoa iruditzen zait hori ezagutzea eta onartzea, behingoz eta betiko erabakita utzi nahi badugu egia hau: bere gai berea duela, bere garapen-eremu legitimoa, erlijioak».[101]

Azken eremu horretan, hain zuzen, mitoaren eta erlijioaren eremu legitimoan, naturaren eta giza bizitzaren ikusmoldeak badu noski esangura razionalik. Guk geure ikuspuntutik irrazional, prelogiko, mistiko dei genitzakeen horiexek dira interpretazio mitikoa edo erlijiozkoa hasteko premisak, ez, ordea, interpretatzeko modua. Premisok onartzen baditugu eta zuzen ulertzen, gizon-emakume primitiboek ikusten dituzten argi berarekin ikusten baditugu, horietatik ateratako ondorioak ez zaizkigu aurrerantzean logikaz kanpokoak edo logikaren kontrakoak iruditu ko. Izatez, mitoa intelektualizatzeko, egia teoriko edo moralen baten adierazpide alegorikotzat hartuz, hori esplikatzeko ahalegin guztiek porrot egin dute zeharo.[102] Esperientzia mitikoaren oinarrizko gertakariak ahaztu dituzte horiek. Mitoaren benetako substratua ez da pentsamenduaren substratua, sentipenarena baizik. Mitoa eta erlijio primitiboa ez dira inola ere guztiz inkoherenteak, ez dira esanahirik eta arrazoirik gabeak. Baina horien koherentzia askoz gehiago dago sentipenetik arau logikoetatik baino. Pentsamendu primitiboaren eraginik bortitzenetako eta sakonenetako bat da batasun hori. Pentsamendu zientifikoak erralitatea deskribatu eta esplikatu nahi baldin badu, bere metodo orokorra erabiltzera behartuta dago, hau da, sailkapenarena eta sistematizazioarena. Bata bestetik garbi bereizitako eremu apartekotan banatzen du horretarako bizia. Landareen, animalien eta gizalagunen erreinuen arteko mugak —espezieen, familien eta generoen arteko ezberdintasunak— funtsezkoak eta ezabaezinak gertatzen

dira orduan. Gizon-emakume primitiboak, berriz, alde batera utzi eta baztertu egiten ditu horiek. Sintetikoa da horrek duen biziaren ikusmoldea, ez analitikoa. Bizia ez dago klasetan edo azpi-klasetan banatua horrentzat. Etenik gabeko eta zatirik gabeko osotasun gisa nabari du primitiboak bizia; horrentzat ez baitu biziak inolako bereizketa zehatz eta zorrotzik onartzen. Esfera ezberdinen arteko mugak ez dira gainditu ezineko langak; malguak eta higikorrak dira horiek. Ez dago ezberdintasun espezifikorik biziaren erreinu ezberdinen artean. Ezerk ez du forma jakin, aldaezin eta finkorik. Edozer bihur daiteke beste edozer bat-bateko metamorfosi bidez. Mundu mitikoaren elementu bereizgarri eta nabarmenik izatekotan, hori eraentzen duen inolako legerik izatekotan, metamorfosiaren lege horixe da. Hala eta guztiz ere, nekez esplika dezakegu mundu mitikoaren ezegonkortasuna gizon-emakume primitiboak gauzen ezberdintasun enpirikoak atzemateko duen ezgaitasunaren aldetik edo. Alde horretatik oso maiz gizon-emakume zibilizatuaren gainetik dagoela erakusten du basatiak. Gauza da hori guri alde egiten diguten hainbat elementu eta berezitasun atzemateko. Giza kulturaren fase beherenekoetan, arte paleolitikoan, aurkitzen ditugun animalien marrazkiak eta pinturak sarritan miretsi izan ditugu horien naturaltasunagatik. Animali forma guztietakoen ezagutza harrigarria ageri dute horiek. Gizon-emakume primitiboaren bizitza osoa dago behaketarako eta bereizkuntzarako berak dituen dohainen menpe, neurri handi batez. Ehiztaria baldin bada, hurbiletik ezagutu behar ditu animalien bizitzako xehetasun txikienak; animalia ezberdinen oinatzak bereizten jakin behar du. Hori guztia nekez ezkon daiteke, pentsamolde primitiboa, bere izaeraz eta esentziaz, bereizketak egiteko ezgaia delako edo nahasia, prelogikoa edo mistikoa delako ustetik abiatuz gero.

Pentsamolde primitiboa ez du beraren logikak ezaugarritzen, beraren bizitzako sentimendu orokorrak baizik. Gizon-

emakume primitiboek ez diote begiratzen izadiari (*nature*), bere jakinmin intelektuala asetzeko asmoz gauzak sailkatu nahi duten naturalistaren begiekin. Haiek ez dira interes praktiko edo teknikoz hurbiltzen izadira. Haientzat izadia ez da ezagutzeko zerbait soilik, ezta beraien premia praktiko hurbilekoak asetzeko alorra ere. Ohitura daukagu guk bizitza bi esferatan, jarduera praktikoaren eta teorikoaren esferatan, banatzeko. Eta joera dugu ahazteko banaketa hori egitean, bi esfera horien azpian beheragoko beste geruza bat dagoela. Gizaki primitiboa ez da hutsegite horretan eroriko. Haren pentsamendu eta sentimendu guztiak beheragoko geruza jatorrizko horretan sustraituak daude. Hark duen izadiaren ikuskera ez da ez teoriko hutsa ez praktiko hutsa; *sinpatetikoa* da. Puntu hori ahazten badugu, ezingo dugu mundu mitikorako bidea aurkitu. Mitoaren elementu oinarrizkoena ez da pentsamenduaren norabide bereziren bat edo giza irudimenaren norabide bereziren bat. Emozioan du bere sorrera mitoak, eta bere atzeko oinarri emozional horrexek koloreztatzen ditu horren produktu guztiak bere kolore espezifikoaz. Ez da inola ere egia gizaki primitiboak gauzen ezberdintasun enpirikoak atzemateko gaitasunik ez duenik. Baina naturari eta biziari buruzko haren ikuskeran diferentzia horiek guzitiak beste sentimendu honek estaltzen ditu: hau da, biziaren forma bakoitzaren ugaritasun eta ezberdintasunen gainetik horren oinarrizko *bizi-elkartasun* (*solidarity*) ezabaezina dagoela uste izatea barru-barrutik. Hark ez dio izadiaren eskalan pribilegiozko leku bakanik aitortzen bere buruari. Biziaren forma guztien odolkidetasuna da, dirudienez, pentsamendu mitikoaren presupostu orokorra. Totemismoaren inguruko sineskizunak dira kultura primitiboaren ezaugarririk nabarienak. Tribu primitiboen —adibidez, Spencer-ek eta Gillen-ek hain kontu handiz aztertu eta deskribatu dituzten Australiako tribu aborigeneen[103]— bizitza erlijiozko eta sozial osoa dago pentsaera totemistak eraendua. Eta kultur maila askoz aurreratuagotan ere, herri oso zibilizatuen

erlijioan ere, aurkitu ohi dugu animali gurtzaren sistema oso konplexu eta landurik. Totemismoan gizakiak ez du halako animali espezieren baten ondorengo bakarrik ikusten bere burua. Lokarri benetakoz eta gertukoz, eta genetikoz gainera, dago lotuta primitiboaren bizitza fisikoa eta soziala beraren arbaso totemikoei. Sarritan kidetasun (*identity*) gisa nabari dute eta adierazten dute lotura hori. Karl von den Steinen etnologoak kontatzen du, nola baieztatzen zuten halako tribu indio bateko klan totemiko jakin bateko kideek, beraiek bat egiten zutela beren sorreran zeuden animaliekin: agerian aldarrikatzen zuten uretako animaliak edo papagaio gorriak zirela, izan, beraiek.[104] Frazerrek, bere aldetik, kontatzen du, nola Australiako Dieri tribuan, hazi-mota bereziko totemaren buruzagia, hazi horixe produzitzen zuen landarea bera zela, *izan*, jendearen esanetan.[105]

Argi ikusten dugu adibide horietan nola estaltzen dituen bizitzaren batasunean sendo sinesteak, gure ikuspuntutik nahastezinekoak eta ezabaezinekoak diruditen ezberdintasun horiek guztiak. Ez daukagu onartzerik, ordea, inola ere, zeharo ahazten dituztenik ezberdintasun horiek. Ez dituzte horiek ukatzen adiera enpirikoan, baina garrantzirik gabekotzat jotzen dituzte erlijiozko adieran. Sentimendu mitiko eta erlijiozkoarentzat elkarte (*society*) handi bihurtzen da izadia, *bizi-elkarte.* Gizalagunak ez du goi-mailako leku apartekorik betetzen elkarte horretan. Horko partaidea da, baina ez inongo aldetatik bestelako partaideak baino goragokoa. Erlijiozko duintasun berbera du biziak bere forma apalenetan eta garaienetan. Gizalaguna eta animaliak, animaliak eta landareak, denak daude maila berean. Totem-animalien ondo-ondoan aurkitzen ditugu totem-landareak gizarte totemistetan. Eta espaziotik denborara igarotzen bagara, printzipio berbera aurkitu ahal izango dugu: hots, elkartasuna eta bizi-batasun haustezina. Garai berean bizi direnentzat ezezik, bata bestearen ondorengo direnentzat ere balio du horrek. Gizon-emakumeen belaunaldiek etenik gabe-

ko katea bakarra osatzen dute. Berraragiztapenak gordetzen ditu biziaren lehenagoko faseak. Aitonaren arima haur jaioberriarengan agertzen da gaztetuta. Oraina, iragana eta geroa elkarri lotzen zaie, bereizketa-muga garbirik gabe; zehazgabeak dira giza belaunaldien arteko mugak.

Heriotzaren gertakaria ukatu eta desafiatzerainokoa da bortitza eta astindu ezina bizitzaren batasun haustezinarekiko sentimendua. Pentsamendu primitiboak ez du inoiz fenomeno naturaltzat, lege orokorren menpekotzat, hartzen heriotza. Heriotza gertatzea ez da halabeharrezkoa, akzidentala baino. Kausa banako eta ausazkoen menpe dago beti. Sorgin, mago edo bestelako indar pertsonalen baten eraginpeko lana da heriotza. Spencerrek eta Gillenek azpimarratua dute beren Australiako tribu aborigeneen deskribapenean, nola tribukoek bertakoek ez duten inoiz ezagutu heriotza naturalaren gisakorik. Hila den gizona beste gizonen batek hila da halabeharrez, edo agian baita emakumeren batek ere; eta lehenago edo beranduago halako gizonak edo emakumeak erasoren bat jasan beharko dute beraiek ere.[106] Heriotza ez da betidanikoa; gertakari bereziren batengatik sartu da mundura, gizon-emakumeren baten hutsegiteagatik edo ezbeharren batengatik. Ipuin mitiko asko ari dira heriotzaren jatorriaz. Pentsamendu mitikoari eta erlijio primitiboenari guztiz arrotza zaiola dirudi, gizon-emakumea bere izaeraz eta esentziaz hilkorra dela pentsatzea. Alde horretatik ezberdintasun nabarmena dago hilezkortasunari buruzko sineste mitikoaren eta sineste filosofiko hutsezko geroagoko formen artean. Platonen *Fedon* irakurtzen badugu, konturatuko gara zein ahalegin galanta egiten duen pentsamendu filosofikoak giza arimaren hilezkortasunari buruzko froga argi eta gezurtaezinezkoak eman nahian. Bestelakorik gertatzen da erabat pentsamendu mitikoan. Kontrako alderdiari dagokio hor frogak ekartzea. Ezerk froga beharrik baldin badu, heriotzaren gertakariak behar du, eta ez hilezkortasunarenak. Mitoak eta erlijio primitiboak, ostera, ez dituzte inoiz horrelako frogak

onartzen. Horiek ukatu egiten dute indar osoz heriotzaren gertagarritasuna. Pentsamendu mitiko osoa uler daiteke nolabait heriotzaren fenomenoaren ukapentzat, ukapen etengabekoa eta tematia. Biziaren batasun hausturarik gabeaz eta jarraikotasunaz sinetsita dagoelako, heriotzaren fenomenoa ukatu beharrean dago mitoa. Erlijio primitiboa da agian giza kultura guztietan aurki dezakegun biziaren baieztapenik sendoena eta kementsuena. Piramideetako testurik zaharrenak deskribatzean, Breasted-ek dio, horietan goitik behera nagusien eta nabarmenen ageri dena zera dela: heriotzaren aurkako protesta, behin eta berriro agertzen dena, eta sutsua gainera. «Esan daiteke, esan, inor itzuli ez deneko iluntasun eta isiltasun handiaren aurka gizadiaren lehen aldiko asaldatze-adierazpen handienak direla testu horiek. "Heriotza" hitza ez da inoiz agertzen piramideetako testuetan, adiera txarrean ez bada, edota etsaiari buruz ez bada. Behin eta berriro entzuten dugu baieztapen hau, amore eman ezinik: hildakoa bizi da».[107]

Segurtasun horretaz beteta dago gizon-emakume primitiboa bere sentimendu indibidual nahiz sozialean. Gizakiaren bizitzak ez du muga zehazturik ez espazioan eta ez denboran. Izadiaren erreinu osora eta gizalagunaren historia osora zabaltzen da hori. Herbert Spencerrek honako tesi hau proposatu zuen: erlijioaren lehen iturburu eta jatorria arbasoenganako gurtza dela. Dena dela, erlijio-alorreko gaietan horixe da hedatuenetarikoa. Dirudienez gutxi dira munduko arrazak, era batera edo bestera heriotzarekiko kultu-formaren bat egikaritzen ez dutenak. Bizirik dirauen erlijiozko betekizun gorenetakoa da, senitarte zendua, sartua den egoera berrian mantentzeko beharrezkoak dituen janari eta bestelakoez hornitzea.[108] Maiz bizitza erlijiozko eta sozial osoa ezaugarritzen eta determinatzen duen elementu gisa ageri da arbasoen gurtza, bizitzaldi osora zabaldua. Txinan jendeak eduki dezakeen erlijio bakartzat hartzen dute arbasoen gurtza, eta estatu-erlijioak santzionatuta eta araututa dago.

«Horrek esan nahi du, dio Groot-ek erlijio txinatarra deskribatzean, familiak hildakoarekin dituen lokarriak ez direla inola ere hausten, eta horrek bere itzala edukitzen eta bere babesa ematen jarraitzen duela. Hildakoak dira Txinako herriaren berezko jainko zaindariak, mamuen kontra babesa eskaintzen eta horrela zoriona ematen duten etxeko jainkoak. ... Arbasoen gurtzak ekartzen dizkio gizon-emakumeari osasuna eta oparotasuna, bere familiako senitarteko hilen laguntza ematearekin batera. Horregatik horren ondasunak hildakoaren ondasunak dira benetan; hildakoek bizirik irauten dute horrekin batera bizitzen, eta gurasoen eta arbasoen autoritateko legeak segurtatzen du gurasoak izatea beren seme-alaben ondasunen jabe. ... Horrela, bada, txinatarren bizitza erlijiozko eta sozialaren benetako erdimuintzat hartu behar dugu gurasoen eta arbasoen gurtza».[109]

Txina da arbasoen gurtzaren lurralde klasikoa, horren ezaugarri nagusi guztiak eta horren ondorio berezi guztiak bertan aztertzeko modukoa. Hala ere, arbasoen gurtzaren atzean dauden erlijiozko gai-zio orokorrak ez daude baldintza kultural eta sozial partikularren menpe. Kultur ingurune guztiz ezberdinetan aurkitzen ditugu horiek. Antzinate klasikora begiratzean, gai-zio berberak aurkitzen ditugu erromatarren erlijioan; erromatarren bizimolde osoa markatu dute hor ere. Fustel de Coulanges-ek, bere *La cité antique* liburu ondo ezagunean erlijio erromatarraren deskribapena eman digu; bertan saiatzen da agertzen nola erromatarren bizitza sozial eta politiko osoak daramatzan horien maneen (*manes*) gurtzaren aztarnak. Erlijio erromatarraren ezaugarri oinarriko eta nagusienetako bat izan da beti arbasoen gurtza.[110] Bestalde, Amerikako indioen erlijioaren ezaugarri nabarmenenetako bat, Alaskatik Patagoniarainoko ia tribu guztietan aurkitzen dena, zera da: heriotzondoko bizitza sinestea, gizadiaren eta hildakoen izpirituen arteko komunikazioari buruz denek era beretsuan duten sinestean oinarriturikoa.[111] Horrek guztiak modu argi eta oke-

rrik gabean erakusten du, erlijio primitiboaren ezaugarri benetan unibertsal, ezertara bihurtezinaren eta esentzialaren aurrean aurkitzen garela. Eta ezingo dugu elementu hori berorren egiazko adieran ulertu, edozein erlijioren iturburua beldurrean dagoela uste izatetik hasten baldin bagara. Bestelako iturburu sakonagoren baten bila hasi beharra daukagu, totemismoaren agerkaria eta arbasoen gurtzaren agerkaria batzen dituen lotura ulertu nahi baldin badugu. Egia da, izan, zer santuak, sakratuak, jainkozkoak beti daramala izuaren elementua bere baitan: *mysterium fascinosum* eta *mysterium tremendum* da hori, aldi berean.[112] Baina geure eskema orokorrari jarraitzen badiogu, gizon-emakume primitiboaren pentsaera beraren irudikapenetatik (*representations*) eta sinesteetatik ezezik, beraren ekintzetatik juzgatzen badugu, nabaria da bestelako gai-zio indartsuagoa eskatzen dutela ekintza horiek. Alde guztietan eta edozein unetan dago gizaki primitiboa arrisku ezezagunen mehatxupean. *Primus in orbe deos fecit timor* esaera zaharrak, beraz, badu bere baitan egiantz psikologikorik. Baina badirudi zibilizazioaren lehendabiziko fase beherenekoetatik hasita aurkitu izan duela gizakiak indar berria, heriotzaren beldurrari aurre egiteko eta hori uxatzeko. Elkartasunari buruzko, biziaren batasun finko eta haustezinari buruzko uste ona ipintzen zion horrek aurrez aurre heriotzaren gertakariari. Gauza bera adierazten du totemismoak ere: bizidun guztien arteko elkartasunari buruzko sineste sakona —gizalagunak bere ahalegin etengabez, errito magikoak eta erlijiozko betekizunak zintzo egikarituz, gorde eta indartu beharreko elkartasuna, alegia—. Puntu horixe azpimarratzean datza Semiten erlijioari buruzko W. Robertson-Smith-en liburuaren meriturik handiena. Horrela izan zen gauza, lehen begiratuan mota guztiz ezberdinetakoak diruditen totemismoaren fenomenoak eta bizitza erlijiozkoaren bestelako fenomenoak elkarri lotzeko. Ikuspuntu horretatik begiratuta, superstizio gordinenak eta ankerrenak ere bestelako argitan agertzen dira.

«Basatien totemismotik hasita, antzinako paganismo guztien elementu nabarmenen eta iraunkorrenen batzuk, dio Robertson-Smithek, elkarte erlijiozko eta sozial bereko lagun gizatiarrak eta super-gizatiarrak batzen dituen kidetasun fisikoan aurkitzen dute esplikaziorik nahikoa. ... Gizon-emakumeak eta horien jainkoak batzen dituen lokarri askaezina eta lehen garaietako gizartekide bata besteari lotzen diona odolkidetasunezko lokarri berbera da; lokarri horixe da, gainera, obligazio moralaren printzipio sakratua. Horrela ikusten dugu indar morala zela erlijioa, beronen formarik zakarrenetan ere. ... Lehen garaietatik senide eta adiskide zaizkion izakiei zuzentzen zaie gizakia erlijioan, magiaren eta sorginkeriaren aldean ezberdintzat harturik hori; izakiok egon daitezke, noski, haserretuta aldi batez beren herriarekin, baina beti ematen dute adiskidetzeko bidea, beren gurtzaileen etsaientzat edo elkarteko kide ernegatuentzat ezik. ... Zentzu horretan erlijioa ez da izuaren umea; erlijioaren eta etsai ikustezinekiko beldur basatiaren arteko aldea erabatekoa eta oinarrizkoa da, giza garapenaren azken fasetan bezala lehen fasetan ere».[113]

Mundu osoan zehar aurkitzen ditugun hileta-erritoek ere puntu berberera jotzen dute. Giza instintu zabalduenetakoa eta errotuenetakoa da zalantzarik gabe heriotzaren beldurra. Gorpuaren aurrean edonork duen lehen erreakzioa hori bertan behera uztekoa da, eta izuaren izuaz horrengandik ihes egitekoa. Baina horrelako erreakziorik kasu gutxi eta oso berezitan bakarrik aurkitzen dugu. Kontrako jarrerak gainditzen du hura berehala, hau da, hildakoaren izpiritua geraraztekoak edota horri oles egitekoak. Bi joeren arteko gatazka erakusten digu gure material etnologikoak. Baina badirudi bigarren hori nagusitzen zaiola gehienetan lehenengoari. Egia da, bai, hildakoaren izpirituari etxera itzultzea eragozteko ahalegin asko aurkitzen dugula. Hilobirako bidean hil-kutxaren atzetik errautsak zabaldu ohi dira, izpirituak arrastoa gal dezan. Hildakoari begiak ixteko halako ohitura hura, itsutzeko ahalegintzat esplikatu izan da, horrela hilobira zein bidetatik daramaten ikus ez

dezan.[114] Hala ere, gehienetan kontrako joera nagusitzen da. Beren indar guztiekin saiatzen dira bizidunak beren hildakoaren izpirituari eusten, auzo inguruan egon dadin. Oso maiz etxean bertan lurperatzen dute gorpua, bertan eduki dezan bere bizileku iraunkorra. Etxeko jainko bihurtzen dira hildakoen izpirituak; eta familiaren bizitza eta oparotasuna haien laguntzatik eta onginahitik daude. Hiltzean ez alde egiteko eskatzen zaio senitartekoari. «Beti maite izan zaitugu, geure kuttuna izan zaitugu —dio Tylor-ek jasotako kanta batek—, eta luzaroan bizi izan gara elkarrekin teilatu beraren pean. Ez ezazu utz orain! Zatoz zure etxera! Zuretzat garbitu eta txukundua dugu; eta hementxe gara zuk beti maite izan gaituzunok; jarrita daukazu arroza; eta ura; zatoz etxera, zatoz etxera, zatoz berriro gugana».[115]

Hortik begiratuta, ez dago alde funtsezkorik pentsaera mitikoaren eta erlijiozkoaren artean. Biek dute beren sorburua giza bizitzaren oinarriko fenomeno berberean. Ez daukagu giza kulturaren garapenean puntu finkorik, hortxe mitoa bukatu eta erlijioa hasten dela esateko. Elementu mitikoekin hertsiki lotuta eta horiek alderik alde zeharkatuta dago erlijioa bere historia osoan. Bestalde, mitoak, bere forma gordinen eta garatugabeenetan ere, baditu gai-zio batzuk, nolabait geroagoko erlijiozko ideal garaiagoak aurreratzen dituztenak. Erlijio potentziala da mitoa bere hasiera-hasieratik. Etapa batetik bestera garamatzana ez da pentsamendu-krisi bat-batekoren bat, ezta sentimendu-iraulketaren bat ere. Henri Bergson, bere *Les deux sources de la morale et de la religion* liburuan saiatzen da, saiatu, guri burura sartzen, kontrakotasun gaindiezina dagoela berak «erlijio estatikoa» eta «erlijio dinamikoa» deitzen dituenen artean. Horrek dioenez, presio sozialaren emaitza da aurrena; bigarrena, ostera, askatasunean dago oinarrituta. Erlijio dinamikoan ez diogu presioari amore ematen, erakarmenari baino; erakarmen horren bidez hausten ditugu moral estatiko,

konbentzional eta tradizionalaren lehenagoko lotura sozial guztiak. Ez gara, horren iritziz, mailaka, famili eta nazio-erlijioen fasetatik igoz, iristen erlijio-forma garaienera, gizadiaren erlijiora. Bergsonek dioenez,

> «Jauzi bakar batez bera baino askoz harantzago eraman behar gaitu hark, eta geure xedetzat hartu gabe ere, horixe behar dugu lortu, geure aldetik gaindituz gainera. ... Erlijioaren hizkera nahiz filosofiarena dugularik mintzatzen, maitasunaz nahiz errespetuaz ari garelarik, bestelako moralaz ari gara, bestelako obligazioaz ari gara, presio sozialaren gainetik jartzen denaz. ... Obligazio naturala presio edo bultzada den bitartean, moral osabeteak eta burutuak badu deiaren alderdirik. ...Ezin gara norberaren baitatik zabalduz lehen egoeratik bigarrenera pasa. ... Errealitatea lortzeko itxurak baztertzen ditugunean, ... orduan presioa eta aspirazioa aurkitzen ditugu moral horren bi muturretan: zenbait eta inpertsonalagoa, zenbat eta hurbilagoa ekandu edota instintua deitzen ditugun indar naturalak horietatik, orduan eta osabeteagoa da aurrena; zenbat eta agerianago halako lagunek guregan eragina izan, eta zenbat eta hobeto garaitu indar naturalak, orduan eta indartsuagoa bigarrena».[116]

Harrigarria gertatzen da nola doan Bergson, zeinaren doktrina filosofia biologikotzat, bizitzaren eta natuaren filosofiatzat hartu izan baita, itxuraz eremu hori oso gainezkatzen duen ideal moral eta erlijiozkora, bere azken obran.

> Erabat beste eratara engainatzen du gizalagunak natura, elkartasun soziala giza senidetasunera hedatzen duenean; baina engainatu, engainatu egiten du; izan ere, giza arimaren jatorrizko egituran beren diseinua aldez aurretik egina zeukaten gizarteek ... zera eskatzen zuten: estu-estu batuta egotea taldea, baina taldetik taldera etsaitasun birtuala egotea. ... Naturatik sortua zen gizakia adimenduna eta soziala zen: gizarte txikietan zuen lortzekoa bere xedea eta norbanakoaren eta taldearen bizitza laguntzeko bideratua zuen bere adimena. Baina

> adimenak, bere ahalegin bereaz garaturik, ustekabeko aurrerapena lortu zuen. Adimenak jaregin ditu gizalagunak, berauen naturaren mugek ezarriak zizkien menpekotasunetatik. Egoera horretan horietako batzuek, bereziki horretarako gaituek, ez zuten ezinezkoa itxia zegoena berriro irekitzea, eta berentzat behintzat egitea, naturak gizadi osoarentzat ezin egin zuena».[117]

Bergsonen etika berorren metafisikaren ondorioa eta korolarioa da hori. Bere sistema metafisikoaren aldetik giza bizitza etikoa interpretatzea zuen bere buruari ezarritako egitekoa. Kontrako bi indarren gatazkaren fruitutzat dauka deskribatuta mundu organikoa, bere naturaren filosofian. Alde batetik materiaren mekanismoa aurkitzen dugu, beste aldetik *élan vital*-aren indar sortzailea eta eraikitzailea. Polo batetik bestera kulunkatzen da etengabe biziaren pendulua. Materiaren inertzia bizi-bulkadaren energiari jarkitzen zaio. Bergsonen arabera, printzipio aktibo eta pasiboaren arteko borroka metafisiko berbera ageri du gizakiaren bizitza etikoak. Bizitza sozialak bizitza organikoan aurkitzen dugun prozesu unibertsala errepikatzen eta ispilatzen du. Elkarren kontrako bi indarren artean dago banatuta. Gauzen oraingo egoera iraunkortzera eta betikotzera jotzen du batak; orain arte izan ez diren giza biziaren forma berrien bila saiatzen da bestea. Erlijio estatikoaren ezaugarria da lehen joera; bigarrena, berriz, erlijio dinamikoarena. Ezin daitezke inoiz biak izendatzaile komunera ekar. Bat-bateko jauziaren bitartez bakarrik etor daiteke gizadia puntu batetik bestera: pasibotasunetik aktibotasunera, presio sozialetik bizitza indibidual, autonomo eta etikora.

Neure aldetik ez dut ukatuko funtsezko aldea dagoela Bergsonek «presio» eta «erakarpen» gisa deskribatzen dituen erlijio-modu bion artean. Bi formen azterketa oso argi eta hunkigarria du egina horren liburuak. Hala ere, sistema metafisikoa ezin daiteke fenomenoen deskribapen analitiko hutsean gera; horiek azkenburuko kausetara biltzen saiatu behar du.

Horregatik bi indar banakorretatik dago Bergson eratorri beharrean bizitza moral eta erlijiozko tipo biak: bata, bizitza sozial primitiboa eraentzen duena; bestea, gizartearen katea hausten duena, bizitza pertsonal librearen ideal berria sortzeko. Tesi hori onartzen badugu, ez dago jarraiko prozesurik, forma batetik bestera eraman gaitzakeenik. Pentsamendu-krisi bat-batekoak eta sentimendu-iraulketak markatzen du erlijio estatikotik dinamikorako aldaketa.

Hala ere, erlijioaren historiaren azterketa gertukoagoak nekez berretsiko du ikusmolde hori. Ikuspuntu historikotik oso zaila da erlijioaren eta moralaren bi iturburuak zorrozki bereizten jarraitzea. Zalantzarik gabe Bergsonek ez zuen arrazoi metafisiko soiletan oinarritu nahi bere teoria etiko eta erlijiozkoa. Behin eta berriro aipatzen ditu soziologoen eta antropologoen obretan aurkitzen diren froga enpirikoak. Antropologiako aztertzaileen artean oso zabaldua zegoen, bai, honako iritzi hau: ez daukagula norbanakoaren inolako jardueraz mintzatzerik primitiboen bizitza sozialaren baldintza haietan. Onartua zegoen gizarte primitiboan artean aurkitu gabe zeukala norbanakoak bere eremua. Gizabanakoak ez zituen bere sentimenduak eta pentsamenduak bere baitatik sortuak; kanpoko indarren batek zituen harengan ipiniak. Mekanizismo zurrun, erabakar eta aldaezinak markatua zegoen gizaki primitiboaren bizitza. Buru-inertzia hutsez edo bizitza osoa zeharkatzen zuen talde-senaz egiten zien men horrek tradizioari eta ohiturei, esklaboen moduan eta haietaz jabetu gabe. Men egite automatiko hori, tribuko kide guztiek bertako legeen aurrean zuten hori, funtsezko axiomatzat hartu izan dute luzaroan antropologoek, primitiboen ordenari buruzko eta arauarekiko horien atxikimenduari buruzko azterketan oinarrituz. Antropologiako ikerkuntza berriak asko egin du bizitza sozial primitiboaren erabateko mekanizismoaren eta automatismoaren dogma hori baztertzeko. Malinowskiren ustez, ikuspegi okerretik ikusi du dogma horrek primitiboen benetako biziera. Horrek azpimarra-

tu duenez, begirunerik handiena die zalantzarik gabe gizaki primitiboak bere tribuaren ohiturei eta tradizioei; baina ohituren eta tradizioaren indarra ez da primitiboen bizitzako gauza bakarra. Giza kulturaren oso behe-mailatan ere aurki daitezke bestelako indarraren aztarna zehatzak.[118] Presio hutsaren menpeko biziera, norbanakoaren ekimena zeharo baztertuta eta ezabatuta leudekeeneko giza biziera hori, badirudi gehiago dela soziologiaren edo metafisikaren asmakizuna errealitate historikoa baino.

Greziako kulturaren historian bada garai bat, antzinako jainkoak, Homeroren eta Hesiodoren jainkoak, gainbeheran hasten direnekoa. Gogor astintzen dituzte orduan jainko haiei buruzko herri xumearen ikusmoduak; eta ideal erlijiozko berria sortzen da, gizabanakoek landua. Poeta handiek eta pentsalari handiek —Eskilok eta Euripidesek, Xenofanesek, Heraklitok eta Anaxagorasek— eredu intelektual eta moral berriak sortzen dituzte. Eredu horiekin neurturik, jainko homerotarrek galdu egiten dute beren itzala. Agerian geratzen da haien izaera antropomorfikoa eta zorrotz kritikatzen dute. Hala ere, Greziako herri-erlijioaren antropomorfismoa ez zen inola ere balio eta esangura positiborik gabekoa. Nahitaezko urratsa zen pentsamendu erlijiozkoaren eboluzioan jainko-jainkosak gizon-emakume bihurtze hori. Greziako bazter askotako kulturetan aurkitzen ditugu artean animalien gurtzaren aztarna garbiak, eta baita sineste totemikoen aztarnak ere.[119]

> «Erlijio grekoa —dio Gilbert Murray-ek— hiru fasetan garatzen da berez; eta hirurek dute garrantzi historikorik. Hasteko, lehen aldietako *Euetheia* daukagu, edo Ezjakintasunaren Aroa, Zeus gizon-emakumeen buruak nahastera etorri aurretikoa; etapa horren parekoak munduko bazter guztietan aurkitu dituzte gure antropologoek eta esploratzaileek. ... Alde batetik greziarren ezaugarria izanik, beste aldetik hain da tipikoa hor eta beste edonongo pentsamendu-fase antzekoetan, non erlijio guztien hasiera normaltzat hartzeko tentazioa sumatzen baitu

batek, edo, gutxienez, edozein erlijio osatuta dagoeneko lehengai normaltzat».[120]

Gilbert Murrayen obran «konkista olinpikoa» deitzen den prozesua dator gero. Konkista horren ondoren era ezberdinez ikusten du gizalagunak natura eta izadi horretan berak betetzen duen lekua. Bizi-elkartasunaren sentimendu orokorrak lekua utzi zion beste gai-zio berri eta bortitzago bati: gizakiaren banakotasun-zentzu espezifikoari alegia. Ez zegoen aurrerantzean senitartekotasun naturalik, odolkidetasunik, gizalagunа landareei edo animaliei lotzen zienik. Bere nortasuna hasi zen ikusten gizakia argitasun berriz bere jainko pertsonalengan. Ondo nabaria da aurrerapen hori jainko gorenaren, Olinpoko Zeusen, ideiaren garapenean. Zeus bera naturako jainkoa da, mendi-gailurretan gurtza hartzen duena, hodeien, euriaren, tximistaren gain agintzen duena. Baina poliki-poliki itxura berria hartzen du. Ideal etiko gorenen adierazle, justiziaren zaintzaile eta babesle, bihurtu da Zeus Eskilorengan. Murrayek dioenez,

> «Homeroren erlijioa urrats berria da Greziak bere burua burutze-bidean egiten duena. ... Mundua ez zuten ikusten, batetik, kanpo-gobernurik gabe erabat, baina ezta ere, bestetik, suge eta zezen *mana* edo adurdunen eta aerolitoen eta munstroen eraginpean soilik; alderantziz, gobernatzaile pertsonal eta razionalen, aita jakintsu eta eskuzabalen, adimenez eta itxuraz gizakiaren antzeko baina adieraztezinezko moduan garaiago diren izakien talde organizatuak eraenduta ikusten zuten mundua».[121]

Erlijiozko pentsamendu horren aurrerapenean dugu ezagutzen, giza gogamenaren indar berriren bat eta jarduera berriren bat esnatu dela. Sarritan esan digute filosofoek eta antropologoek, gizon-emakumearen menpekotasun-sentimendua dela erlijioaren benetako eta azkenburuko sorburua. Schleier-

macherren arabera, «jainkozkoarekiko menpekotasun erabatekoaren sentimendutik» sortu da erlijioa. Tesi horixe egiten du bere J.G. Frazerrek ere bere *Urrezko Abarra* liburuan. «Horrela —dio hark— gizakiaz gaineko botereen existentziaren onarpen sinple eta partzialetik hasi zen erlijioak behera jotzen du ezagutza handitzearekin batera, gizakiaren jainkozkoarekiko menpekotasun guztizko eta erabatekoaren aitorpen bihurtuz; erlijioaren antzinako askatasunezko jarrera hura behereneko menpekotasun-jarrera bihurtzen da, ikustezinaren botere misteriozkoaren aurrean».[122] Baina erlijioaren deskribapen horrek inolako egiarik izatekotan, egiaren erdia besterik ez digu eskaintzen. Ez dago uste izaterik, «behereneko menpekotasun-jarrera» delakoa izan daitekeenik joera jator eta erabakigarria giza kulturaren inolako eremutan. Jarrera guztiz pasibotik ezin daiteke inolako energia emankorrik atera. Alde horretatik magia bera urrats garrantzizkotzat hartzekoa da giza kontzientziaren garapenean. Gizon-emakumeagan suspertzen ari den bere buruarekiko konfiantzaren lehenetariko adierazpena da, eta harrigarrienetarikoa, horrek magian duen fedea. Hor ez du nabari aurrerantzean indar natural edo naturaz-gaindikoen menpe bere burua. Bere egitekoa betetzen hasten da, aktore bihurtzen da izadiko antzerkian. Ariketa magiko guztiak uste tinko honetan daude oinarrituta: giza ekintzetatik daudela neurri handi batez naturako gertakariak. Gizakiaren eta gizakiaz gaindiko indarren arteko banaketa eta lankidetza zuzenaren esku dago izadiko bizitza. Erritual zorrotz eta landuak eraentzen du lankidetza hori. Eremu bakoitzak ditu bere magiazko arauak. Arau bereziak daude nekazaritzarako, ehizarako, arrantzarako. Gizarte totemistetan klan ezberdin bakoitzak bere errito magiko ezberdinak ditu; bakoitzaren pribilegioa eta bakoitzaren sekretua dira horiek. Eta zenbat eta zailagoa eta arriskutsuagoa erritoen egikaritze berezia, orduan eta beharrezkoagoak pribilegioa eta sekretua. Magia ez da helburu praktikoetarako erabiltzen, inor bere eguneroko premietan laguntzeko. Helburu

garaiagotarako dago hori: ekintza ausarta eta arriskutsuetarako, alegia. Melanesiako Trobriand Irletako aborigeneen mitologia deskribatzean, zera kontatzen du Malinowskik: ahalegin berezi eta apartekorik, ausardia edo egonarri berezirik eskatzen ez duten inolako langintzetan ez dela ez magiarik ez mitologiarik aurkitzen. Oso landutako magia, eta horrekin batera mitologia, beti aurkitu ohi dira, ordea, ekintza arriskutsua eta arrakasta duda-mudazkoa direnean. Artisautza eta eskulanak, ehiza, zuztarrak biltzea eta fruituak batzea bezalako eginkizun ekonomiko apaletan ez du gizakiak magiaren beharrik.[123] Emoziozko etenbehar bortitzen pean bakarrik jotzen du horrek errito magikoez baliatzera. Errito horiek egikaritzeak ematen dio, hain zuzen ere, bere ahalmen berezien, bere nahimen-indarraren eta energiaren, sentimendu berria. Egoera normalean sakabanaturik eta inolako loturarik gabe ipintzen dituen bere indar guztien kontzentraziorik handiena lortzen du gizakiak magiaren bitartez. Magiaren teknikak berak eskatzen dio horrelako kontzentrazio eutsia. Edozein ariketa magikok arretarik handiena eskatzen du. Ordena zuzenean eta betiko arau aldaezinen arabera egikaritzen ez bada magia, huts egiten du eta ondoriorik lortu gabe geratzen da. Alde horretatik esan daiteke gizon-emakume primitiboak ibili beharreko lehen eskola duela magia. Hark bilatzen dituen xede praktikoak lortzen ez baditu ere, haren asmoak betetzera iristen ez bada ere, dituen indarretan konfiantza nola hartu erakusten dio magiak: hau da, izadiko indarren menpe jartzea beste biderik ez duen izakitzat hartu beharrean bere burua, bere energia izpiritualez mundua eraendu eta kontrolatzeko gauza dela jabetzera eramaten du gizon-emakumea.

Magiaren eta erlijioaren arteko harremana da gairik ilunenetakoa eta eztabaidagarrienetakoa. Behin eta berriro saiatu dira antropologo filosofoak arazoa argitzen. Baina neurri handi batez banankorrak, eta sarritan nabarmenki elkarren kontrakoak, gertatu dira horien teoriak. Normala da definizio argia,

magiaren eta erlijioaren arteko mugak zorrotz markatzeko bidea emango diguna, eduki nahi izatea. Maila teorikoan diharduguneán, sinetsita gaude horiek ezin dutela gauza berbera adierazi, eta horiei jatorri bat berbera esleitzea gogorra gertatzen zaigu. Geure ideal moral garaienen adierazpide sinbolikotzat daukagu erlijioa; magia, ostera, superstizio-multzo gordintzat hartzen dugu; superstiziozko sineskeria hutsa bihurtzen da nonbait erlijiozko sinestea, horren eta magiaren arteko inolako harremanik ametitzean. Bestalde, esku artean dugun material antropologiko eta etnologiko modu honek oso zaila jartzen digu bi eremuen arteko bereizketa egitea. Gero eta eztabaidagarriagoak gertatu dira bide horretatik egindako ahaleginak. Antropologia modernoaren postulatuetako bat da nonbait, erabateko jarraiera dagoela magiaren eta erlijioaren artean.[124] Frazer saiatu zen aurrenekoz frogatzen, ez dagoela ikuspuntu antropologikotik ere magia eta erlijioa izenburu berberaren pean jartzerik. Haren iritziz, guztiz ezberdinak dira horiek beren jatorri psikologikoari dagokionez; xedeak, berriz, kontrakoak dituzte batak eta besteak; magiaren hutsegiteak eta porrotak ireki zioten bidea erlijioari; magia eraitsi behar izan zuten, erlijioa eraikitzeko. «Ikusi zuen gizakiak kausatzat hartuak zituela benetan kausak ez zirenak, eta irudimeneko kausa horien bitartez jarduteko bere ahalegin guztiak hutsalak zirela. Alferrik galdua zuen bere lan neketsua eta noraezean barreiatua zuen bere jakinmin xaloa. Ezer ez zekarten soketatik tiraka zen ibilia». Magiaz etsi ondoren aurkitu zuten gizon-emakumeek erlijioa eta orduan idoro zuten horren benetako esanahia. «Mundu handi horrek norberaren edo norberaren kidekoen laguntzarik gabe egin bazuen bere bidea, seinale segurua da, bazirela bestelako izaki batzuk, norbera bezalakoak baina askoz indartsuagoak, ezkutuak izanik eta guzti, mundu horren ibilbidea zuzentzen zutenak eta horko gertakari ugariak denak burutzen zituztenak, berak orain arte uste zuenez, bere magiaren esku zeuden horiek».[125]

Bereizkuntza hori badirudi, hala ere, artifiziala dela, bai ikuspuntu sistematikotik begiratuta eta bai etnologiak eskaintzen dituen gertakarietatik begiratuta ere. Ez daukagu batere froga enpirikorik erlijioaren aroaren aurretik magiaren bestelako arorik, hark gaindituta utzitakorik, benetan izan zenik.[126] Eta analisi psikologikoa bera, non bi aroen arteko bereizkuntza oinarritzen baita, eztabaidagarria da. Lan teoriko edo zientifikoaren fruitutzat jotzen du Frazerrek magia, giza jakinminaren ondoriotzat. Jakinminak bultzatu zuen gizakia gauzen kausen bila galdezka hastera; baina benetako kausak aurkitzeko gai ez zenez, itxurazkoetan geratu behar izan zuen.[127] Erlijioak ez du, bestalde, xede teorikorik; ideal etikoen adierazpidea da hori. Baina, dirudienez, defendaezinak dira ikuspegi horiek, bata nahiz bestea, erlijio primitiboaren gertakariak hartzen baditugu kontuan. Hasieratik funtzio teorikoa eta praktikoa, biak bete behar izan zituen erlijioak. Kosmologiaren bat eta antropologiaren bat ditu erlijio horrek bere baitan; munduaren eta gizartearen jatorriaren galderari erantzuten dio. Eta jatorri horretatik eratortzen ditu jendearen betebeharrak eta eginbideak. Bi alderdiak ez dira zorrozki bereizten; elkarri lotuta eta bateratuta daude bizi-elkartasun sentimendu gisa deskribatzen saiatu garen oinarrizko sentimendu horretan. Hortxe aurkitzen dugu magiaren eta erlijioaren, bien sorburua. Magia ez da zientzia-modukoren bat, sasi-zientziaren bat. Ez dator hori, etorri, psikoanalisi modernoak «pentsamenduaren ahalguzti» (*Allmacht des Gedankens*) gisa deskribatu duen printzipiotik.[128] Ez izadia ezagutu nahiak soilik ezta horretaz jabetu eta horren nagusi izan nahi hutsak ere, ezin dezakete magiaren fenomenoa argi. Magiaren bi formen arteko bereizkuntza zorrotza egiten du Frazerrek: «imitazio-magia» eta «sinpati magia» deitzen ditu berak.[129] Baina edozein magia da «sinpatiazkoa» bere jatorrian eta bere esanahian; izan ere, gizakiak ezingo luke pentsatu ere egin izadiarekin harreman magikoan jartzerik, gauza guztiak bata besteari lotzen dituen lokarriren bat badela sinetsita ez

balego; beraren eta izadiaren arteko eta objektu natural mota ezberdinen arteko banaketa, azken batez artifiziala dela eta ez erreala dela, sinetsita ez balego.

Hizkera filosofikoz συμπάθεια τῶν ὅλων maximaren bidez adierazi du sineste hori estoizismoak; magiazko errito guztien atzean dagoen oinarrizko sinestea adierazten du nolabait esaera horrek modu oso sintetikoz. Jakina da arriskutsua eta arbitrarioa ematen duela greziarren filosofiaren ikusmodua gizadiaren sineste landugabeenei egokitzeak. Baina «ororen sinpatia» kontzeptua asmatu zuten estoikoek ez zituzten inola ere guztiz gaindituak herri-erlijioen ikus-moduak. Beren *notitiae communes* direlakoen—hau da, mundu osoan eta garai guztietan aurkitu ohi diren nozio agizkoen— printzipioaren bidez saiatu ziren pentsaera mitikoa eta filosofikoa adiskidetzen; onartu ere egin zuten lehenengoak bazituela egiazko elementu batzuk. Beraien aldetik ez zuten zalantzarik izan sineste herritarrak interpretatzeko eta zurikatzeko «ororen sinpatia» delakoaren argumentua erabiltzekoan. Izatez, gauza guztiak barrentzen dituen pneuma delakoaren doktrina estoikoak —hau da, mundu osoan hedaturik dagoen eta gauza guztiekin batuta jarraitzeko tira-indarra ematen dien arnasaren bat dagoela irakasten duen doktrinak— analogia guztiz harrigarriak ageri ditu kontzeptu primitiboekiko: polinesiarren *mana*, irokarren *orenda*, siuxen *wakan* eta algonkinoen *manitu*-rekiko.[130] Ez litzateke arrazoizkoa, jakina, interpretazio filosofikoa interpretazio mitiko-magikoaren maila berean ipintzea; hala ere, biak aurki genitzake batean sustrai berberean, sentimendu erlijiozkoaren geruza sakon-sakonean. Geruza horretaraino iristeko, ez dugu psikologia enpirikoaren printzipioen gain, bereziki ideia-asoziazioaren printzipioen gain, eraiki beharrik magiaren teoria.[131] Erritual magikoaren aldetik heldu behar diogu problemari. Trobriand Irletako bertako jendeen jai tribalen deskribapen itzela eman digu Malinowskik. Ipuin mitikoekin eta zeremonia magikoekin batera doaz beti jai horiek.

Urte-sasoi sakratuan, uzta pozgarriaren sasoian, nagusiek gogoratu egiten diete gazteei lurpeko mundutik itzultzear daudela beraien arbasoen izpirituak. Aste gutxi batzuetarako etortzen dira izpirituak eta herrian jartzen dira bizitzen, zuhaitz gainetan kokatuta, beraientzat apropos eraikitako plataforma garaietan eserita, dantza magikoei begira.[132] «Magia sinpatetikoaren» benetako esanahiaren irudi argia eta zehatza ematen digu horrelako errito magikoak. Halako jaialdia ospatzen duten lagunak, beren dantza magikoak dantzatzen dituztenak, bat eginda daude elkarrekin, bat eginda daude izadiko gauzekin. Ez daude bakarrik; izadi osoak bizi du horien poza, eta horien arbasoak partaide egiten dira poz horretan. Suntsituak dira denbora eta espazioa; iraganaldia orainaldi bihurtu da; itzulia da gizadiaren urrezko aroa.[133]

Erlijioak ez zeukan gizadiaren instintu sakon-sakon horiek ezabatzeko edo erauzteko indarrik; ez dauka horretan ahalegintzerik ere. Bestelako eginkizuna betetzen du erlijioak: instintuok erabiltzea eta bide berrietatik bideratzea. Erlijioaren beraren oinarri sendoenetakoa da «ororen sinpatia» delakoan sinestea. Baina mota ezberdinetakoak dira erlijiozko sinpatia, batetik, eta sinpatia mitikoa eta magikoa, bestetik; aurrenak leku ematen dio sentimendu berri bati, hots, banakotasun-sentimenduari. Hala ere, erlijiozko pentsamenduaren oinarrizko antinomietako batekin egiten dugu topo hemen. Badirudi, erlijioak postulatzen duen unibertsaltasun-sentimendua ukatzea edo gutxienez murriztea dela banakotasuna: *omnis determinatio est negatio*. Izate finitua adierazten du banakotasunak; eta izate finitu horren langak hausten ez ditugun bitartean, ezingo dugu infinitua atzeman. Eragozpen horixe gainditu eta enigma horixe argitu beharrean gertatu zen erlijiozko pentsamendua bere garabidean. Hiru aldetatik ikus dezakegu garapen hori; deskribatzen ahal dugu berorren inplikazio psikologikoen, soziologikoen eta etikoen aldetik. Kontzientzia indibidual, sozial eta moralaren garapenak puntu berberera jotzen du. Gero eta

desberdintzapen handiagoa ageri du horrek; horrexek eramango gaitu azken batez integrazio berrira. Erlijio primitiboaren ikusmoduak gure ikusmoduak eta idealak baino askoz zehazgabeagoak eta mugarik gabeagoak dira. Polinesiarren *mana*-k eta munduko beste bazterretan aurkitzen ditugun hura bezalako ikusmoldeek horrelako zehazgabetasuna eta finkotasunik eza ageri dituzte. Manak ez du banakotasunik, ez subjektiborik eta ez objektiborik. Gauza guztiek beren baitan duten indar misteriozkotzat hartzen dute haiek mana. Codrington-ek argitu zuen aurrenik manaren kontzeptua; horren definizioaren arabera, «indarra edo eragina da mana, ez fisikoa, eta bai nolabait naturaz gaindikoa; baina indar fisiko gisa, edota gizalagunak duen edonolako ahalmen edo dohain aparteko gisa ageri da».[134] Izan daiteke arimaren edo izpirituaren dohaina; baina berez ez da izpiritua; manaren ideia ez da animista ez pre-animista.[135] Gauza guzti-guztietan aurkitzen da mana, horien natura berezia edo bereizketa generikoa kontuan izan gabe. Tamainaren aldetik edo forma bereziaren aldetik nabarmentzen den harria manaz hornituta dago eta eragin magikoa izango du.[136] Mana ez dago jabe bereziren bati lotuta; edonori ken dakioke beraren mana eta jabe berriren bati pasa. Manak ez du ez ezaugarri indibidualik ez nortasunik. Goragoko mailako erlijio guztien lehenetariko eginkizun garrantzizkoenetakoa zera izan zen, hain zuzen: Santua, Sakratua, Jainkozkoa zeritzan hartan horrelako ezaugarri pertsonalak aurkitzea eta agertzea.

Baina bide luzea egin behar izan zuen erlijiozko pentsamenduak helburu horretara heltzeko. Gizakiak ezin izan zien forma indibidual jakinik eman bere jainkoei, bere bizitzan bertan eta bere bizitza sozialean desberdintzapen-printzipio berria aurkitu zuen arte. Printzipio hori, ordea, ez zuen pentsamendu abstraktuan aurkitu, bere lanean baino. Lan-banaketak ekarri zuen, ekarri, erlijiozko pentsamenduaren aro berria. Jainko pertsonalak agertu baino askoz lehenago *jainko funtzionalak* deitzen ditugun horiekin egiten dugu topo. Horiek ez dira erli-

jio grekoaren jainko pertsonalak bezalakoak, Homeroren Olinpoko jainkoak bezalakoak; baina ez daukate, bestalde, pentsamolde mitiko primitiboen zehazgabetasunik ere. Izaki konkretuak dira; baina beren ekintzetan dira konkretuak, ez beren itxura edo bizitza pertsonalean. Horregatik ez daukate beren izen berezirik: Zeus, Hera Apolo edo horrelakorik; adjektiboizenak dituzte haiek, bakoitzaren funtzio edo jarduera berezia adierazten dutenak. Sarritan leku jakin bati daude lotuta; toki jakin bateko jainkoak dira, ez orokorrak. Jainko funtzional horien benetako izaera eta horiek erlijiozko pentsamenduaren garapenean betetzen duten eginkizuna ulertu nahi baditugu, Erromako erlijioari daukagu begiratu beharra. Mailarik gorenera heldu da desberdintzapena erromatarren erlijioan. Nekazari erromatarren bizitzan edozein ekintzak, baita espezializatuenak ere, bere erlijiozko esangura espezifikoa du. Bazen jainkoklase bat —*Di Indigites* izenekoena— haziaren ereitea zaintzen zuena; baziren uzta zaintzen zutenak, ongarritzea zaintzen zutenak; bazen Sator izenekoa, Occator izenekoa, Sterculinus izenekoa.[137] Nekazaritzako langintzan ez zegoen lan bat bakarrik ere, jainko funtzionalen gidaritzapean eta babespean ez zegoenik, eta horietako mota bakoitzak bere erritoak eta jardunbide erlijiozkoak zituen.

Erromatarren izpirituaren ezaugarri tipiko guztiak topa genitzake erlijio-sistema horretan. Izpiritu eratsua, praktikoa, kementsua da hori, kontzentrazio-ahalmen handikoa. Ekintza-bizitza esan nahi zuen bizitzak erromatarrentzat. Gaitasun berezia zuten ekintza-bizitza hori antolatzeko, horko langintza guztiak arautzeko eta koordinatzeko. Joera horren erlijiozko adierazpena Erromatarren jainko funtzionaletan aurkitzen da. Eginkizun praktiko jakin batzuk bete behar dituzte horiek. Ez dira erlijiozko irudimenaren edo inspirazioaren emaitza; jarduera berezi batzuen eraentzailetzat hartzen dute horietako bakoitza. Nolabait esateko, jainko administratzaileak dira, giza bizitzaren sail ezberdinak beren artean banatuta dauzkatenak.

Ez daukate nortasun zehatzik; baina oso argi daude bereizita beren ofizioaren aldetik; bakoitzaren ofizioaren araberakoa da, hain zuzen, horien erlijiozko duintasuna.

Bestelakoak ziren erromatarren etxe guztietan beneratzen zituzten jainkoak: etxeko suaren jainkoak edo sukaldeko jainkoak. Horien sorrera ez datza bizitza praktikoaren eremu berezi eta mugaturen batean. Erromatarren famili bizitzako sentimendu sakonenak adierazten dituzte horiek; erromatar etxearen erdigune sakratua dira. Arbasoenganako jaieratik sortzen dira jainko horiek. Baina horietako bakoitzak ere ez du fisionomia berezirik. *Di Manes* —«jainko onak»—dira, denak batean eta ez bakarka hartuta. Sekula ez da singularrean agertzen «manes» hitza. Beranduago bakarrik, greziarren eragina nagusitu zenean, hartu zuten forma pertsonala jainko horiek. Beren hasierako egoeran, *Di Manes* izpiritu-multzo zehazgabea besterik ez ziren; familiarekin duten harremanak lotzen ditu horiek elkarri. Potentzialitate soiltzat definitu izan dituzte, taldeka hartuta eta ez banaka. Norbaitek esan duenez, «Geroko mendeek, filosofia grekoaz asetuta eta erromatarren lehen garaietan inondik ageri ez zen banakotasunaren ideiaz beteta, giza arimarekin berdindu zuten itzaleko potentzialitate xume hori, eta hilezkortasunaren sinestea aurkitu uste izan zuten guzti horretan». Erroman «hain zen funtsezkoa famili *ideia* bizimolde erromatarraren egitura sozialen, non garaitu egin baitzuen hilobia eta norbanakoak lortzerik izan ez zuen hilezkortasuna lortu baitzuen.[138]

Pentsamendu- eta sentimendu-joera guztiz bestelakoa nagusitu zen, dirudienez, greziarren erlijioan hasiera-hasierako garaietatik. Hor ere aurkitzen ditugu arbasoen benerazio-aztarna konkretuak.[139] Horrelako aztarna asko jaso ditu literatura greko klasikoak. Eskilok eta Sofoklesek deskribatuak dituzte Agamenonen semeek horren hilobian eskainitako opariak: esne-libazioa, lore-sortak, ilemototsak. Baina greziarren erli-

jioaren elementu arkaiko guztiok galtzen hasi ziren Homeroren poemen eraginez. Pentsamendu mitiko eta erlijiozkoaren joera berri batek itzali egiten ditu. Jainkoak ikusteko modu berriari ireki zion bidea arte grekoak. Herodotok dioenez, Homerok eta Hesiodok «izenak eman zizkien jainko greziarrei eta horien formak marraztu». Eskultura grekoak burutu zuen, ordea, poesia grekoak hasitako obra: nekez irudika ditzakegu buruan Olinpoko Zeus hura, Fidiasek hari emandako itxuran eta irudian ezik. Greziarren buru kontenplatiboak eta artistikoak gauzatu zuen erromatarren buru ekintzaile eta praktikoak ezin izan zuena. Homeroren jainkoak ez zuen inolako joera moralik sortu. Zuzen zebiltzan filosofo grekoak jainko horien karaktereaz kexatzean. «Homerok eta Hesiodok —dio Xenofanesek— gizon-emakumeen artean lotsagarri eta laidozko diren ekintza guztiak egozten dizkiete jainkoei: lapurreta, adulterioa, iruzurra». Hala ere, jainko greziar pertsonalen benetako akats eta hutsune horrexek egin ahal izan zuen zubia giza naturaren eta jainkozko naturaren artean. Homeroren poematan ez dugu bi munduen arteko muga zehatzik aurkitzen. Gizalagunak bere burua erretratatzen du jainkoagan, hauen ugaritasun eta eraniztasunean, hauen pentsaera, adiurre, idiosinkrasia eta guzti. Baina ez du bere naturaren alderdi praktikoa bere jainkoagan ispilatzen, erlijio erromatarrak egiten duen bezala. Homeroren jainkoak ez dira ideal moralen lekuko, baina badira ideal mental oso berezien lekuko. Ez dira gizon-emakumeen jarduera bereziren batez arduratu behar duten jainko funtzional eta anonimo horietakoak; gizabanakoaz arduratzen dira eta horren babesle dira. Edozein jainko edo jainkosak bere begikoak ditu, berak apreziatzen, maitatzen eta laguntzen dituenak, ez pertsonalki kuttunak zaizkiolako soilik, jainko-jainkosa eta gizon-emakumea elkartzen dituen harreman izpiritual modukoren batengatik baizik. Hilkorrek eta hilezkorrek ez dituzte ideal moralak pertsonifikatzen, dohain eta joera izpiritual bereziak baizik. Homeroren poemetan maiz aurkitzen ditugu erlijiozko

sentimendu berri horren adierazpide oso argi eta garbiak. Ulises Itakara itzultzen denean, bere jaioterrira etorri dela konturatu gabe, Atena agertzen zaio artzain gaztearen irudian eta beraren izena galdetzen dio. Ulisesek ez du inork bera ezagutzea nahi, eta berehala asmatzen du istorio bat, gezurrez josia. Jainkosak irribarre egiten du istorioa entzutean, ezaguna zaiolako, berberak iradoki dionez hari:

> «Amarrutsua behar du izan, bai, eta maltzurra, edonolako iruzur-motatan bere burua zurearen gainetik ipini duena, jainkoa izanda ere aurrean duzuna. Gizon ausart halakoa, aholkutan trebea, azpikeriatan aseezin zaren hori, zeure lurralde honetan ere bai, itxura denez: utziko al diozu behingoz, iruzur-nahiari eta gezurrezko istorioak, zeure bihotz-bihotzez maite dituzun horiek, kontatzeari. Baina zatoz, ez dezagun gehiago aipa horrelakorik, biok baikaude ondo trebatuak langintza horretan, zu zarenez gizon-emakumeen artean urrundik ere onena aholkuak ematen eta hitz egiten, eta ni, berriz, jainko-jainkosa guztien artean ospetsua, neure jakituriagatik eta engainatzeko trebetasunagatik. ... Horrelakoxea da beti pentsamendua zure bularrean, eta horrexegatik ez zaitut utzi zeure arrengura horretan, gozoa baitzara zeure mintzairan, zorrotza buruz, eta zuhurra».[140]

Jainkozkoaren alderdi oso bestelakorik aurkitzen dugu erlijio monoteista handietan. Indar moralen fruitua dira horiek; puntu bakar hauxe dute beren muineko: ongiaren eta gaizkiaren problema. Zoroastroren erlijioan Izaki Goren bakarra dago: Ahura Mazda, «jaun jakintsua». Ez dago ezer harengandik harantz, harengandik at, hura gabe. Bera da aurrena eta beste ezeren aurretikoa, bera da izakirik perfektuena, subirano absolutua. Zoroastrismoan ez dugu banakotze-prozesurik aurkitzen: ez dago indar natural bakoitzaren edo kualitate izpiritual bakoitzaren lekuko litzatekeen jainko berezirik. Indar berri batek, indar etiko hutsak, erasotzen dio mitologia primitiboari, eta hori gainditzen du. Ezezaguna da erabat horrelako indarra

zer santuaren, naturaz-gaindikoaren lehendabiziko ikusmoldean. Okerrerako ala onerako erabil daiteke mana, wakan edo orenda; beti era berdinean dihardu horrek. Codringtonek dioenez, «edonola ere onerako eta okerrerako» jarduten du horrek.[141] Naturaz-gaindikoaren lehen dimentsiotzat edo dimentsio existentzialtzat har daiteke mana; baina ez du zerikusirik horren dimentsio moralarekin. Maila berberean daude hemen naturaz gaindiko indarraren, gauza oro barrentzen duen horren, onerako agerkariak nahiz txarrerakoak edo suntsitzaileak.[142] Politeismo grekoaren ezaugarri den indiferentzia mitikoaren edo indiferentzia estetikoaren kontrakoa da funtsean hasiera-hasieratik Zoroastroren erlijioa; ez da irudimen mitikoaren edo estetikoaren emaitza; borondate pertsonal moral handiaren adierazpena da hori. Naturak ere forma berria hartzen du, bizitza etikoaren ispiluan ikusten delako soilik hori. Inolako erlijiori ezin zekiokeen burura izadiaren eta gizakiaren arteko lokarria haustea, ezta hori lasaitzea ere. Baina erlijio etiko handietan zentzu berrian da estua eta finkoa lotura hori. Ez da ukatzen edo suntsitzen mitologia magiko edo primitiboan aurkitzen dugun lotura sinpatetikoa; baina horren alderdi razionaletik hurbiltzen gara orain naturara, ez alderdi sentimentaletik. Naturak jainkozko elementurik baldin badu, beraren bizitzaren oparotasunean agertu beharrean, beraren ordenaren sinpletasunean agertzen da hori. Natura ez da, erlijio politeistan bezala, ama handi eta ongilea, ez da bizia oro sortzen deneko jainkozko altzoa. Legearen eta legezkotasunaren eremutzat hartzen da natura. Eta ezaugarri horretantxe erakusten du bere jainkozko jatorria. *Asha* kontzeptuaren bidez definitzen du natura zoroastrismoak. Naturaren jakinduria da Asha, kreatzailearen, Ahura Mazdaren, «jaun jakintsuaren» jakinduria ispilatzen duena. Ordena unibertsal, betiereko, urraezinezko horrek eraentzen du mundua eta determinatzen du horko gertakari bakoitza: eguzkiaren, ilargiaren, izarren ibilbidea, landareen eta animalien haztea, haizeen eta hodeien norabidea. Hori guztia ez dute in-

dar fisiko soilek euskarritzen eta zaintzen, Ongiaren indarrak baizik. Drama moral handi bihurtu da mundua: bai naturak eta bai gizakiak hortxe dute beren egitekoa.

Pentsamendu mitikoa bera bere fase primitibo-primitiboan ere sinetsita dago gizakiak naturarekin batera eta bertako indar jainkozko eta demoniozkoekin batera jardun behar duela, bilatzen duen helburua lortu ahal izateko. Naturak ez dizkio gizakiari bere dohainak isurtzen, berorrek bere partaidetza bizia ipintzen ez badu. Ikusmolde berbera aurkitzen dugu Zoroastroren erlijioan ere. Baina bide guztiz berritik jotzen du horrek. Zentzu etikoak ordezkatu eta gainditu egin du zentzu mitikoa. Gizon-emakumeen bizitza osoa zuzentasunaren aldeko etengabeko borroka bihurtzen da. «Gogapen onak, hitz onak eta ekintza onak»: hirukote horrek gidatzen du borroka osoa. Jadanik jainkozkoa ez da indar magikoen bidez bilatzen edo inguratzen, zuzentasunaren indarraren bidez baizik. Hortik aurrera ez dago gizon-emakumeen eguneroko bizitza praktikoan urrats bakarrik ere, esanahirik gabekotzat edo axolarik gabekotzat hartzen denik, zentzu erlijiozko eta moraletik begiratuta. Inork ez dauka jainkozko indarraren eta demoniozko indarraren, Ahura Mazdaren eta Angra Mainuren arteko guduzelaitik alde egiterik. Testuetako batek dioenez, bi izpiritu behinen horiek, agerpen batean bizkien eran agertu zirenak, Ongia eta Gaizkia dira. Zentzudunak jakin zuen aukera zuzena egiten bien artean, zentzugabeak ez. Edozein egitek, arruntena eta xumeena delarik ere, bere balio etiko zehatza du eta kolore etiko bereziz dago koloreztatua. Ordena ala desordena, salbu izatea ala suntsituta geratzea esan nahi du horrek. Lurra lantzen edo ureztatzen, zuhaitza aldatzen, animalia arriskutsua hiltzen duenak erlijiozko betebeharra betetzen du; ongiaren, «jaun jakintsuaren» indarraren azkenburuko garaipena prestatzen eta segurtatzen du, haren etsai deabruzkoaren kontra lortzekoa. Indar magikoen presio eta bortxatik ihes egin nahian gizalagunak jartzen duen ahalegin heroikoa daukagu horretan

guztian, askatasun-ideal berria, alegia. Izan ere, askatasunaren bitartez bakarrik, norberaren erabaki autonomoaren bitartez bakarrik, uki dezake hemen inork jainkozkoa. Horrelako erabakiaren bidez jainkoaren aliatu bihurtzen da gizon-emakumea.

> «Bi bizieren artean aukeratzea norbanakoaren esku geratzen da. Gizabanakoa da bere destinoaren jabe. Egiaren eta gezurraren, zuzentasunaren eta gaiztakeriaren, onaren eta txarraren artean aukeratzeko ahalmena eta askatasuna dauka. Egiten duen aukera moralaren erantzule da hori, eta, beraz, bere egiteen erantzule da. Aukera zuzena egiten badu eta zuzentasunari atxikitzen bazaio, orduan bere saria hartuko du; baina, jokatzeko aske izanik, gaiztakeria aukeratzen badu, berea izango du erantzukizuna eta beraren *daena*-k[143] edo niak eramango du sarira. ...[Azkenean iritsiko da] garaia, norbanako bakoitzak, bere gaitasunean, zuzentasunaren bidea hartu eta ibiliko duenekoa eta horrela giza mundu osoa Asharen aldera irauliko duenekoa. ... Guztiek ... ipini behar dute beren eskua obra galant hori burutzen. Garai bakoitzean eta leku bakoitzean bizi diren gizon-emakume zuzenak talde zuzen bateko lagunak dira, denek xede berberak eraginda jokatzen eta agizko kausak bultzatuta jarduten duten neurrian».[144]

Erlijio monoteistetan kidetasun (*sympathy*) etiko unibertsal modu horrexek garaitzen du primitiboen bizi-elkartasun natural edo magikoaren sentimendua.

Filosofia grekoak problema hori ukitu zuenean, nekez gainditu ahal izan zuen pentsamendu erlijiozko horien handia eta garaia; helenismoaren azken aldian elementu erlijiozko asko ezezik, mitikoak ere gorde zituen filosofia grekoak. Filosofia estoikoan nagusi-nagusia da mundua beronen helburura daraman probidentzia (πρόνοια) unibertsalaren ideia. Eta hor ere probidentziaren aldera jokatu behar du gizon-emakumeak, izaki ezagueraduna eta arrazoiduna denez. Jainkoaren eta gizon-emakumeen arteko elkarte handia da mundua: «*urbs dis hominibusque communis*».[145] «Jainkoekin bizitzeak» (συζῆν θεοῖς) be-

raiekin lankidetzan jardutea esan gura du. Gizon-emakumeak ez dira ikusle soilak; bere neurrian munduko ordenaren eratzaileak dira horiek ere. Jainko-jainkosen apaiza edo ministraria da jakinduria duena.[146] «Ororen sinpatia» kontzeptua aurkitzen dugu hemen ere, baina adiera etiko berrian adituta eta adierazita orain.

Hori guztia pentsamendu eta sentimendu erlijiozkoaren garapen astiroko eta etengabearen bidez bakarrik lortu ahal izan zen. Hasikin-hasikinetako formetatik forma goragokoetara eta gorenekoetara igarotzea ezin zen gertatu bat-bateko jauziaren bidez. Bergsonek dio, horrelako jauzirik ezean, gizadiak ezin izango zuela erlijio dinamiko hutserako bidea aurkitu, hau da, askatasunean eta ez presio sozialean eta obligazioan oinarrituriko erlijiorako bidea. Baina horrek irakasten duen «eboluzio kreatzailearen» tesi metafisikoak laguntza eskasa ematen dio horrelako ikusmoldeari. Izpiritu sortzaile handirik ezean, beren buruak Jainkoaren ahalmenak inspiratutzat zeuzkaten eta Haren nahia agertzeko misioa zeukatela uste zuten profetarik ezean, erlijioak ez zukeen bere bidea aurkituko. Gizalagun ahaltsu horiek ere, ordea, ezin izan zuten erlijioaren funtsezko izaera soziala aldatu; ezin izan zuten ezerezetik erlijio berriren bat sortu. Erlijio-erreformatzaile handiak ez ziren eremu hutsean bizi, beren baitako erlijiozko esperientzia eta inspirazioaren mundu apartekoan, alegia. Mila aldetatik zeuden lotuta beren ingurune sozialarekin. Gizadia ez da iraultza modukoren baten bidez igaro obligazio moraletik askatasun erlijiozkora. Bergsonek berak onartzen du, onartu, historiaren aldetik begiratuta, izpiritu mistikoak —eta beraren ustez horixe da benetako erlijioaren izpiritua— ez duela etenik ageri. Aukera ederra ematen digu aurrera begira mistizismoak, hobeto esanda, eman egingo liguke benetan nahi izango bagenu; baina guk ez dugu nahi, eta gehienetan ezin dugu nahi izan; leher egingo genuke eginahalean. Horregatik erlijio mistoan geratu ohi gara. Aurkitu ohi ditugu historian bi gauza izatez funtsean ezberdinak di-

renen eta lehen begiratuan nekez izen berarekin izenda genitzakeenen tarteko igarobideko formak.[147] Filosofoarentzat, metafisikariarentzat antagonismoan diraute erlijio-modu bi horiek. Ezin ditu jatorri berberatik eratorri horiek, indar guztiz ezberdinen adierazpide direnez. Bata instintuetan dago erabat oinarrituta; bizi-instintuak sortu du mitogintzaren funtzioa. Erlijioa, ostera, ez dator ez instintutik ez adimen edo arrazoimenetik. Oldar berria behar du erlijioak, intuizio- eta inspirazio-mota berezia, alegia.

> «Erlijioaren benetako esentziara heltzeko eta gizadiaren historia ulertzeko, aldatu beharra dauka batek bat-batean kanpo-erlijio estatikotik barne-erlijio dinamikora. Adimenak ekar diezazkiokeen arriskuetatik gizakia ateratzea zuen eginkizun aurrenak; adimenezkoaren azpitikoa da hori. Beranduago, eta inoiz ipini gabe gera zitekeen esfortzuaren bidez, libre geratu zen gizakia bere buruaren inguruan zorabioz itzulika ibiltze horretatik; berriro murgildu zen eboluzioaren ibaian, bere aldetik ere aldi berean eboluzioari aurrera eraginez. Horra hor erlijio dinamikoa, giza adimen maila garaiari lotuta zegoena, zalantzarik gabe, baina horrekin berdintzen ez zena. Lehena, adimenezkoaren azpitiko erlijio-forma zen ... bigarrena, adimenezkoaren gainetikoa».[148]

Hiru indar oinarrizkoen —instintuaren, adimenaren eta intuizio mistikoaren— arteko bereizkuntza dialektiko hain zorrotza ez da, hala ere, erlijio-historiako gertakariekin ezkontzen. Frazerren tesia ere, magiaren arotik abiatu zela gizonemakumea eta gero horren ondoren erlijioaren aroak hura ordezkatu egin zuela dioena, alegia, defendatu ezina da. Prozesu oso astirokoz joan zen magia bere lurra galduz. Geure Europako zibilizazioaren historiari begiratzen badiogu, zera aurkituko dugu: fase aurreratuenetan ere, kultura intelektual oso garatu eta oso landuaren faseetan ere, magian sinestea ez zutela zinez bertan behera uzten. Erlijioak ere onar zezakeen neurri batez horrelako sinestea. Erlijioak debekatu eta gaitzetsi

egiten zituen ariketa magikoak, baina bazen magia «zuriaren» eremua, kalterik gabekotzat hartzen zutena. Errenazimentuko pentsalariek —Pomponazzik, Cardanok, Campanellak, Brunok, Giambattista della Portak, Parazeltsok— beren teoria filosofiko zientifikoak eman zituzten magiazko antzeari buruz. Errenazimentuko pentsalarietatik prestuen eta jainkotiarreneta-ko bat, Giovanni Pico della Mirandola, sinetsita zegoen magia eta erlijioa askaezinezko lokarriez daudela lotuta elkarri. «*Nulla est scientia* —zioen hark— *quae nos magis certificet de divinitate Christi quam Magia et Cabala*». Adibide horietatik atera dezakegu zer esan nahi duen benetan erlijiozko eboluzioak. Horrek ez ditu pentsaera mitikoaren ezaugarri behinenak eta oinarrizkoak erabat suntsitzen. Erlijio-erreformatzaile handiak Jainkoaren hizkera ezezik, gizon-emakumeen hizkera mintzatu beharrean zeuden, inork entzutea eta ulertzea nahi bazuten. Baina Israelgo profeta handiek ez zien beren herritarrei bakarrik egiten hitz; horien Jainkoa justiziaren jainkoa zen eta horien mezua ez zegoen talde bereziei bakarrik zuzendua. Zeru berria eta lur berria aldarrikatzen zituzten profetek. Benetan berria, ez zen erlijio profetikoaren edukia, horren barnejoera baino, hots, horren esanahi etikoa. Erlijio handi guztiek gauzatu behar izan zuten miraririk handienetakoa zera izan zen: beren izaera berria, beren bizi-interpretazio etiko eta erlijiozkoa lantzea, ikusmolde primitiboenen eta superstizio itsusienen lehengai gordinetik abiatuz eta horretaz baliatuz.

Ez dago agian eraldakuntza horren adibide hoberik, «tabua» kontzeptuaren bilakaerarena baino. Giza zibilizazioaren fase askotan ez zaigu jainkozko ahalmenen ideia zehatzik edota animismo zehazturik ageri: ez zaigu giza arimaren teoriarik ageri. Baina ez dugu gizarterik aurkitzen, ezta primitiboenik ere, tabu-sistemaren bat garatu ez duenik; askotan oso egitura korapilatsua du gainera sistema horrek. Polinesiako irletatik dator *tabu* hitza; erlijio-sistema osoa adierazten du horietan hitz horrek.[149] Eta aurkitu ohi ditugu gizarte primitiboak, ta-

buaren haustea bakarrik ezagutzen dutenak bekatutzat.[150] Giza zibilizazioaren lehen faseetan erlijioaren eta moralaren eremu osoa adierazten zuen tabu hitzak. Ildo horretatik oso balio handia eman izan diote tabu-sistemari erlijio-historialari askok. Beraren akats nabarmen eta guzti, kultur bizitza garaiagoaren lehenbiziko eta nahitaezko ernamuintzat jotzen dute hori; areago, pentsamendu moral eta erlijiozkoaren *a priorizko* printzipioa dela esaten dute. Inperatibo kategoriko modukotzat deskribatzen du tabua Jevons-ek; hori omen zen gizon-emakume primitiboek ezagutzen zuten eta ezagut zezaketen bakarra. «Egin behar ez diren» gauza batzuk badiren susmoa, formala besterik ez, eta edukirik gabekoa, omen da. Hauxe omen da tabuaren muina: esperientzia kontuan hartu gabe eta *a priori*, gauza batzuk arriskutsutzat hartzea.

> «Gauza horiek ez ziren, izatez, inola ere arriskutsuak, eta horien arriskuan sinestea irrazionala zen. Baina horrelako sinesterik izan ez balute orduan, ez genuke orain ez moralik eta, beraz, ez zibilizaziorik edukiko. ... Gezurrezkoa zen sineskizuna. ... Baina gezur horrexek gordetzen eta babesten zuen, leka barruan bezala, ideia bat, non horretatixe erne eta loratuko baitzen fruitu preziatua, hots, Obligazio Sozialaren ideia».[151]

Baina nolatan gara zitekeen horrelako pentsaera, balio etikoekin berez inolako harremanik ez zeukan uste sendotik abiatuz? Tabuak, beronen adiera jatorrizko eta zuzenekoan, badirudi zerbait markatua bakarrik adierazten duela: bestelako gauza ohikoen, profanoen eta kaltegabeen maila berekoa ez dena, alegia. Izuaren eta arriskuaren giroak inguratuta dago tabua. Naturaz gaindikotzat jo izan da maiz horren arriskua, baina ez da inola ere morala. Beste gauzetatik bereizten baldin bada ere, hori ez da bereizkuntza morala eta horrek ez darama bere baitan inolako iritzi moralik. Gaiztakeriaren bat egin duen edonor tabu bihurtzen da, baina gauza bera gertatzen zaio

emakumeari, erditzean. Bizitzako alor guztietara zabaltzen da «lohidura kutsakorra». Fisikoki lohiak diren gauzak ukitzea bezain arriskutsua da jainkozkoa ukitzea; maila berean daude zer sakratua eta zer higuingarria. «Santutasunaren infekzioak» eta «lohitasunaren poluzioak» ondorio berberak dakartzate. Gorpua ukitzen duena kutsatu egiten da; baina haur jaioberriari ere beldur zaio era berean. Herri batzuetan hain ziren tabu haurrak jaiotzako egunean, non ez baitzegoen horiek lurrean ipintzerik. Eta jatorrizko infekzioaren kutsakortasunaren printzipioaren ondorioz, ez dago mugarik ezartzerik haren hedapenari. Norbaitek esana duenez, «Tabu den gauza bakar batek mundu osoa kutsa dezake».[152] Sistema horretan ez dago norbanakoaren erantzukizunaren izpirik ere. Baten batek krimenen bat egiten badu, ez da bera bakarrik markatuta geratzen; horren familiak, adiskideek, tribu osoak eraman beharko du horren marka. Denen izenak geratzen dira belztuta; denak geratzen dira kirats berberarekin kirastuta. Pentsaera horretatik datoz garbitzapen-erritoak. Kanpo-baliabide fisiko hutsekin lortzen da kutsatuaren ikuztea. Uraren isurtzeak garbi dezake krimenak utzitako lohia. Batzuetan animalietara aldatzen da bekatua, aker espiaziokora edo hegaztiren batera; horrek bekatu eta guzti egiten du alde hegan.[153]

Goi-erlijio guztiei oso-oso zaila gertatzen zaie tabuismo primitiboaren sistema hori gainditzen. Hala ere, ahaleginaren ahaleginez iristen dira horretara. Horretarako gorago deskribatzen saiatu garen bereizkuntza- (*discrimination*) eta banakotze- (*individualization*) prozesua ibili behar izan dute. Lehen urrats nahitaezkoa hauxe zen: santuaren eremua eta lohiaren edo kutsatuaren eremua bereizten dituen muga-lerroa aurkitzea. Zalantza izpirik ere ez dago, erlijio semita guztiak, beren lehen itxuran, tabu-sistema guztiz korapilatsuan zeudela oinarrituta. W. Robertson-Smithek semiten erlijioari buruzko bere ikerlanetan dio, santutasunari eta lohitasunari buruz semitek zituzten arauak ezin zirela bereizi beren jatorrian, zibiliza-

ziorik gabekoen tabuetatik. Garbitasuna eta lohitasuna adiera fisiko soilean ulertzen zuten pentsamendu erlijiozkoen fase primitiboa gogoratzen duten ezaugarri asko ageri dira oraindik, gai-zio etikorik garbienetan oinarrituta dauden erlijioetan ere. Adibidez, Zoroastroren erlijioak arau oso zorrotzak dauzka elementu fisiko lohien kutsatzeari itzuritzeko. Bekatu astuntzat hartzen du suaren elementu garbia gorpuaren ukituaz edo bestelako gauza lohiren batenaz likistea. Era berean krimentzat hartzen du lagunen bat hil den etxera sua eramatea, heriotz ondorengo bederatzi gauen barruan neguan eta hilabetearen barruan udan.[154] Goi-erlijioek ere ezin izan zituzten alde batera utzi edo guztiz baztertu garbitzapen-arau eta errito horiek guztiak. Erlijiozko pentsamendua aurreratu ahala, alda zitekeena eta aldatu behar zena ez ziren tabu materialak berak, horien atzean zeuden gai-zioak baizik. Hauek, ordea, ez zuten inolako konturik jatorrizko sistemetan. Gure gauza arrunt eta eskuartekoen eremutik harantz beste eremu bat dago, botere ezezagun eta arrisku ezezagunez betea. Eremu horretako gauzak markatuak daude noski, baina marka berezi hori markatze soilak berak ematen die, eta ez markaren norabideak. Izan daiteke tabu, goragokoa nahiz beheragokoa delako gauza, horren bertuteagatik edo bizioarengatik, horren bikaintasunagatik nahiz gaiztakeriagatik. Bere hasieratan erlijioa ez da ausartzen tabua bera baztertzen, barruti sakratuari eraso eginez bere oinarri berea galtzeko arriskua izango lukeelako. Baina elementu berri bat sartuz hasten da. Robertson-Smith-ek dioenez,

> «Semita guztiek lohitasunari buruzko arauak nahiz santutasunari buruzko arauak edukitzeak, bi horien arteko muga zehazgabea izateak, eta lohitasunak nahiz santutasunak basatien tabuekin kidetasun guztiz harrigarria izateak, —baita horien xehetasunetan ere—, ez digute inolako arrazoizko zalantzarik izateko lekurik uzten, santutasunaren ideiaren jatorriari eta horren azkenburuko erlazioei buruz. Bestalde, semitek ... santuaren eta lohiaren arteko bereizketa egin izanak benetako

aurrerapena ekarri zuen basatasunaren aldean. Tabu guztiak daude naturaz-gaindikoaren izuak iradokita, baina ezberdintasun moral handia dago misteriozko botere etsaien inbasioaren kontrako neurrien eta jainko adiskidearen pribilegioei buruzko begirunean oinarritutako neurrien artean. Superstizio magikoarena da aurrena ...; beldur hutsean oinarriturik, aurrerapenari langa ipini besterik ez du egiten eta gizon-emakumeei oztopoa jarri, beren kemen eta trebetasunarekin askatasunez naturaz baliatu ahal izateko. Baina gizakiaren aliatua den botere ezagun eta adiskideari zor zaion begiruneagatik norberaren askatasuna murrizteak bere baitan ditu aurrerapen sozialaren eta ordena moralaren ernamuin-printzipioak, garrantzirik eta zentzurik gabekoak ematen baldin badute ere beren xehetasunetan».[155]

Printzipio horiek garatzeko derrigorrezkoa zen erlijiozko legearen urratze subjektiboak eta objektiboak zorrozki bereiztea. Horrelako bereizkuntza guztiz arrotza zaio tabuen sistema primitiboari. Ekintza bera da hor axolazkoa, ez ekintzaren zergatia. Zerbait tabu bihurtzeko arriskua fisikoa da. Guztiz kanpo geratzen zaigu geure indar moraletatik. Berdin-berdina da ondorioa, ekintza nahi gabe ala nahita burutua izan. Guztiz inpertsonala da kutsua eta bide pasibo hutsez kutsatzen da. Oro har *Noli me tangere* gisa defini daiteke tabuaren esanahia: ukitu behar ez den gauza da hori, bertara ez hurbiltzekoa. Ez zaio axola hurbiltzeko modua, ez zein asmoz hurbiltzen garen. Tabuaren kutsua har daiteke, ez ukitzez bakarrik, eta bai entzutez eta begiratzez ere. Berberak dira ondorioak, tabu bihurturiko gauzari nik nahita begiratu ala ustekabean eta nahi ezean hari begiraturen bat bota. Gainera nik tabu bihurturiko lagunari, apaiz nahiz erregeari, begiratzea bezain arriskutsua da berak ni ikustea.

«... Tabuaren eragina mekanikoa da beti; tabu bihurturiko gauzak tabuzko kutsua eransten du beti, hutsik egin gabe, uraren ukituak ezetasuna uzten duen, edota korronte elektriko-

ak kalanbrea komunikatzen duen bezala. Tabua urratzen duenak berak duen asmoak ez du zeresanik tabuaren eraginean; hark uki dezake tabua ezjakinean, edo ukitzen duen lagunaren onerako, baina seguru kutsatu egingo dela, beraren asmoa lotsagabea edo beraren ekintza etsaiarena izanda, kutsatuko zen bezala. Ezta lagun sakratuaren aldarteak ere, nahiz eta Mikado, Polinesiako buruzagia, Artemis Himniaren apaiz-andereak edo beste edonor izan delako lagun sakratua, horien aldarteak ez du aldatzen tabuaren eragin mekanikoa. Adiskidearentzat nahiz arerioarentzat, landarearen nahiz gizalagunaren bizitzarako, da zorigaiztokoa horiek ukitzea. Are eta gutxiago axola du tabua urratzen duenaren moraltasunak; euria gaiztoaren nahiz zuzenaren gain erortzen den bezala jausten da zigorra tabu-urratzailearen gain».[156]

Hemen hasten da, ordea, erlijiozko «esanahi-aldaketa» izenez agertzen saiatu garen prozesu astirokoa. Judaismoaren garapenari begiratzen badiogu, berehala ikusten dugu zein erabatekoa eta zein erabakigarria izan zen esanahi-aldaketa hori. Pentsamendu- eta sentimendu-norabide guztiz berria aurkitzen dugu Itun Zaharreko liburu profetikoetan. Pentsaera mitiko zahar guztien aldean, garbitasunaren idealak guztiz bestelako zerbait adierazten du hor. Ezin izan da horietan garbitasuna edo lohitasuna objekturen bati, gauza materialen bati itsatsia aurkitu. Ezta gizon-emakumeen ekintzak ere ez dira, beren horretan, garbitzat ala lohitzat jotzen. Bihotzeko garbitasuna da hor bakar-bakarrik esanahitsua eta duina erlijioaren aldetik.

Lehen bereizkuntza honek beste batera garamatza, hura bezain garrantzizkora. Konta ezin ahala behar eta obligazio ezartzen dizkie tabu-sistemak gizon-emakumeei. Baina behar izate horiek guztiek dute elkarrekin honako ezaugarri hau: guztiak dira erabat negatiboak, ez daramate inolako ideal positiborik. Gauza batzuetatik alde egin behar da; egite batzuk ez dira bete behar. Inhibizioak eta debekuak aurkitzen ditugu hor, ez eskakizun moral edo erlijiozkoak. Izan ere, beldurra nagu-

sitzen da tabu-sisteman; eta beldurrak nola debekatu daki bakarrik, ez nola gidatu. Arriskuaren aurrean konturarazten gaitu, baina ez da gauza gizon-emakumeengan ekintzarako kemen moral berririk suspertzeko. Zenbat eta garatuagoa tabu-sistema, orduan eta handiagoa gizon-emakumeen bizitza erabateko pasibotasunean geratuta uzteko arriskua. Ezin dute horiek ez jan eta ez edan, ezin dute egonean egon ez ibilian ibili. Hitz egitea bera gogaikarria gertatzen da; edozein hitzetan egiten du topo edonork arrisku ezezagunekin. Polinesian debekatuta, ez dago buruzagiren baten edo hildako lagunen baten izena ahoskatzea bakarrik debekatuta; izen hori bestelako hitzetan edo silabatan iradokia gertatzen bada, horiek ere ezin dira solasaldi arruntean erabili. Hortxe aurkitu zuen erlijioak eginkizun berria, bere aurrerabidean. Baina aurre egin beharreko arazoa oso-oso zaila zuen, eta konpondu ezinekoa ematen zuen nolabait. Bere akats nabarmen eta guzti, tabu-sistema zen gizon-emakumeek aurkituriko lotura eta obligazio sozialen sistema bakarra. Horixe zen ordena sozial osoaren giltzarria. Ez zegoen sistema sozialeko atal bakarrik ere, tabu bereziren batek edo bestek arautu eta eraentzen ez zuenik. Agintarien eta menpekoen arteko harremanak, bizitza politikoak, sexu-bizitzak, famili bizitzak, ez zeukaten bestelako lokarririk, lokarri sakratuagorik. Gauza bera esan daiteke bizitza ekonomikoari buruz; jabetzak berak, bere jatorri-jatorrian, erakunde tabuzkoa zirudien. Gauzaren baten edo lagunen baten jabe egiteko, lur-zatiren bat okupatzeko edo emakumeren bat esposatzeko lehen modua tabuzko seinaleren batekin markatzea da. Ezinezkoa gertatu zitzaion erlijioari debeku-sistema korapilatsu hori abrogatzea. Hori kentzeak erabateko anarkia ekarriko zuen. Hala ere, gizadiaren erlijio-maisu handiek indar berria aurkitu zuten, handik aurrera gizon-emakumeen bizitza osoari norabide berria emateko. Indar positiboa aurkitu zuten beren baitan, ez inhibizioaren indarra, «inspirazioarena» eta «aspirazioarena» baizik. Men egite pasiboa erlijiozko sentimendu aktibo

bihurtu zuten. Tabu-sistemak gizon-emakumeen bizitza zama bihurtzeko arriskutan jartzen du; eta azkenean jasanezina gertatzen da zama hori. Gizon-emakumeen bizitza osoa, fisikoa nahiz morala, itolarrian ipintzen du sistema horrek, bere etengabeko sakaduraz. Puntu horretantxe hasten da lanean erlijioa. Goi-erlijio etiko denek —Israelgo profeten erlijioak, zoroastrismoak, kristautasunak— guztiek ezarri diote eginkizun berbera beren buruei. Tabu-sistemaren zama jasanezina arintzen dute; baina, bestalde, erlijiozko obligazioaren zentzu sakonagoa ipintzen dute agerian, debekuzko edo bortxazko obligazioa izan beharrean, giza askatasunaren ideal positibo berriaren adierazpidea dena.

VIII

Hizkuntza

1. Hizkuntza eta mitoa ia parekoak dira. Giza kulturaren lehen fasetan hain da estua horien arteko erlazioa eta hain da nabaria horien arteko lankidetza, non ia ezinezkoa baita bata bestetik bereiztea. Erro berberaren muskil ezberdinak besterik ez dira. Gizakiarekin topo egiten dugun bakoitzean beti aurkitzen dugu hori mintzamenaren jabe eta mitoak sortzeko gai. Horregatik antropologia filosofikoak joera du gizakiaren bi ezaugarri espezifiko horiek kapitulu berberean aztertzekoa. Saio ugari egin izan dute bide horretatik. F. Max Müllerrek teoria bitxia landu zuen, zeinaren bidez hizkuntzaren azpi-produktutzat esplikatzen baitzuen mitoa. Giza gogamenaren (*mind*) nolabaiteko gaixotasuntzat hartzen zuen horrek mitoa, eta horren kausak mintzatzeko ahalmenean aurkitu uste zituen. Metaforikoa da hizkuntza, bere funts-funtsezko izaeraz. Gauzak zuzenean deskribatu ezin dituenez, deskribapen-modu zeharkakotara jotzen du, berba anbiguo eta ekibokotara. Hiz-

kuntzaren anbiguotasun horretan du mitoak bere jatorria, Max Müllerren iritziz; horretan aurkitu omen du beti bere mantenu izpirituala. Müllerrek dioenez,

> «mitologiaren arazoa psikologi arazo bihurtu da gertatzez, eta, gure psikea batez ere hizkuntzaren bitartez objektibatzen zaigunez, hizkuntzaren zientziaren arazo bihurtu zaigu hori. Horrek esplikatuko du zergatik ... izan nuen nik nahiago hizkuntzaren gaixotasuna deitu mitoa, pentsamenduaren gaixotasuna baino ... Bereiztezinak dira hizkuntza eta pentsamendua, eta ... horregatik hizkuntzaren gaixotasuna eta pentsamenduaren gaixotasuna gauza bera dira ... Jainko gorena mota guztietako gaiztakeriak egiten, gizakien iruzurpean erortzen, bere emaztearekin haserretzen eta bere haurrak jotzen irudikatzeak, gaixotasuna, pentsamendu-egoera ez-ohikoa, egiaztatzen du zalantzarik gabe, edo, argiago esanda, benetako eromena egiaztatzen du. ... Patologia mitologikoaren kasua da hori. ...
>
> Tresna erabilgaitza da hizkuntza arkaikoa, batez ere xede erlijiozkoetarako. Ezin dira giza hizkuntzaz ideia abstraktuak adierazi, metaforaz ez baldin bada, eta ez da gehiegizkoa antzinako erlijioaren hiztegi osoa metaforaz josita dagoela esatea. ... Gaizki-ulertuen etengabeko iturria daukagu hor; eta horietako askok antzinako munduaren erlijioan eta mitologian dute beren lekua».[157]

Baina funtsezko giza jarduna munstrokeriatzat hartzea, buru-eritasun gisakotzat jotzea, nekez onartu ahal izango da horren interpretazio egokia denik. Ez daukagu teoria hain bitxi eta bihurririk egin beharrik, pentsaera primitiboarentzat mitoa eta hizkera nolabaiteko bizkiak direla ikusteko. Biak daude oinarrituta gizadiaren esperientzia orokor-orokor eta guztiz primitiboan, esperientzia sozialean oinarrituta, esperientzia fisikoan baino gehiago. Mintzatzen ikasi baino askoz lehenago, haurrak aurkitua du ondoko lagunekin komunikatzeko bestelako baliabide errazagorik. Egonezina, oinazea eta gosea, beldurra edo izua adierazten duten garrasiek, mundu organiko osoan

aurkitzen ditugun horiek, tankera berria hartzen dute haurrarengan. Ez dira horrengan instintuzko erreakzio soilak, oharturik eta nahita erabiltzen baititu gehiago. Bakarrik utziz gero haurra, haurtzaina edo ama etortzeko eskatzen hasten da soinu gutxi-asko artikulatuen bidez, eta konturatu egin ohi da nola lortzen duen bere eskabideok bilatzen duten ondorioa. Natura osora aldatzen ohi dute gizon-emakume primitiboek lehen esperientzia sozial behinen hori. Bata besteari lokarri estuenez lotuta egoteaz gain, osotasun bat, koherentea eta bereiztezina, egiten dute bien artean naturak eta gizarteak. Bi eremuok bereizi eta mugatuko dituen lerro garbirik ez dago. Natura bera elkarte (*society*) handia besterik ez da, bizi-elkartea. Ikuspegi honetatik uler dezakegu erraz hitz magikoaren erabilera eta eginkizun berezia. Bizi-elkartasunari buruzko uste sakon horretan dago oinarrituta magiaren sinestea.[158] Pentsaera primitiboarentzat hitzaren ahalmen soziala, mila kasutan esperientziaz bizi izana, indar natural bihurtzen da, eta baita naturaz-gaindiko ere. Edonolako arrisku agerikok eta ezkutukok inguratuta egon uste dute gizon-emakume primitiboek. Ezin dute uste izan, baliabide fisiko hutsez arriskuok gainditzeko gauza direla. Horientzat mundua ez da gauza hila edo mutua; entzun eta ulertu egin dezake horrek. Horregatik naturako indarrei era egokian dei eginez gero, ezin dute horiek beren laguntza ukatu. Ezer ezin zaio hitz magikoari jarki, *carmina vel coelo possunt deducere lunam.*

Gizakia lehen aldiz konturatu zenean hutsala zela konfiantza hori —egoskorra zitzaiola natura, ez beraren eskabideak betetzeari uko egiten ziolako, beraren hizkera ulertzen ez zuelako baizik—, kolpe latza behar zuen izan aurkikuntza horrek berarentzat. Une horretantxe bere bizitza intelektual eta moraleko bidegurutzean eta kinka larrian jartzen zuen arazo berriari aurre egin beharrean gertatu zen. Hortik aurrera bakardade sakonean aurkitu behar zuen gizakiak bere burua, guztiz baztertuta eta erabat etsita dagoenaren sentimenduen menpe. Nekez

gainditu ahal izango zituen horiek, indar izpiritual berria landu izan ez balu, magiarako bidea itxi ziona, baina aldi berean bestelako errepide itxaropentsuagoa ireki ziona. Huts egin zuten natura hitz magikoez menperatzeko itxaropen guztiek. Baina horren ondorioz hizkuntzaren eta errealitatearen erlazioa bestelako argitan ikusten hasi ziren gizon-emakumeak. Hitzaren funtzio magikoa suntsitu egin zen eta funtzio semantikoak hartu zuen horren lekua. Hitzak ez du aurrerantzean indar misteriozkorik; ez du hortik aurrera zuzeneko eragin fisiko eta naturaz gaindikorik. Ezin du horrek gauzen izaera aldatu, ezta jainkoen edo deabruen nahia behartu ere. Hala ere, hitzak ez ditu bere esanahia eta bere ahalmena galdu. Ez da *flatus vocis* soila, edota aire-arnas hutsa. Dena dela, horrek duen izaera erabakigarria ez da berorren izaera fisikoa, berorren izaera logikoa baizik. Fisikoki ahalmenik gabea dela esan daiteke hitza, baina logikoki maila goragokoa, mailarik gorenekoa, hartzen du. Unibertsoaren printzipio eta giza ezagutzaren lehen printzipio bihurtzen da *Logosa.*

Greziarren lehen garaiko filosofian gertatu zen aldaketa hori. Aristoteleren *Metafisika*-n «antzinako fisiologoak» (οἱ ἀρχαῖοι φυσιόλογοι) deitzen diren pentsalari greko horietakoa da artean Heraklito. Fenomenoen munduan du hark ipinia bere arreta osoa. Ez du onartzen mundu fenomenikotik harantz, «bilakabidearen» mundutik harantz, goragoko eremurik, hots, «izate» hutsaren ordena ideal eta betierekorik badenik. Hala ere, ez du nahikoa aldaketaren *gertatze* hutsarekin; aldaketaren *printzipioa* bilatzen du berak. Heraklitok dioenez, printzipio hori ezin da gauza materialean aurkitu. Gizakiaren munduak eta ez materiarenak ematen du ordena kosmikoa zuzen ulertzeko gakoa. Giza mundu horretan, berriz, mintzamena dago erdi-erdian. Horregatik, ulertu beharra daukagu hizkuntzak esan nahi duena, unibertsoaren «esanahia» ulertuko badugu. Unibertsora hurbiltzeko modu hori aurkitzen ez badugu —hizkuntzaren bitartezko hurbilketa alegia, fenomeno fisikoen

bitartekoa baino gehiago—, galduta ibiliko gara filosofiarako bidean. Heraklitoren pentsamenduan ere, hitza, Logos, ez da fenomeno antropologikoa soilik. Hori ez da amaitzen gure giza munduaren muga estuen barruan; egia kosmiko unibertsala dauka horrek bere baitan. Baina indar magikoa izan beharrean hitza, berorren funtzio semantiko eta sinbolikoan ulertzen da. «Ez entzun niri», dio Heraklitok, «entzun Hitzari, eta aitortu bat bera direla gauza guztiak».

Greziarren lehen pentsamendua naturaren filosofiatik hizkuntzaren filosofiara aldatu zen horrela. Baina zailtasun berri eta larriak aurkitu zituen orduan horrek. Agian ez dago arazo nahasiagorik eta eztabaidagarriagorik «adieraren adierarena» (*the meaning of meaning*) baino.[159] Gaur egun ere ikuspegi oso ezberdinak dituzte gai horri buruz hizkuntzalariek, psikologoek eta filosofoek. Antzinako filosofiak ezin ziezaiokeen zuzenean oratu arazo konplexu horri alde guztietatik. Saiatu bakarrik egin zitekeen argibideren bat ematen. Horren soluzioa greziarren hasierako pentsamenduan oro har onartuta zegoen, eta sendo finkatua zirudien printzipioan zegoen oinarrituta. Eskola ezberdin guztiak —bai fisiologoak eta bai dialektikoak— honako hau onartzetik abiatzen ziren: alegia, ezagutzaren fenomenoa argitu ezinezkoa zela subjektu ezagutzailearen eta errealitate ezagutuaren arteko identitaterik gabe. Idealismoak nahiz errealismoak onartua zuten egia hori, nahiz eta printzipio horren aplikazioa era ezberdinez egin. Parmenidesek zioen, ezin ditugula bereizi izatea (*being*) eta pentsamendua, gauza bat bera direlako. Naturaren filosofoek adiera hertsiki materialez aditzen eta adierazten zuten «batberatasun» hori. Giza natura analizatzen baldin badugu, mundu fisikoan edonon gertatzen diren elementuen konbinazio berbera aurkituko dugu han ere. Mikrokosmoak ahalbideratu egiten du makrokosmoa ezagutzea, horren kopia zehatza denez. «Izan ere, lurraz ikusten dugu Lurra —Enpedoklesek dioenez—, eta uraz ikusten dugu Ura; airearen bidez ikusten dugu Aire distiratsua,

suaren bidez Su suntsitzailea. Maitasunaren bidez ikusten dugu Maitasuna, eta gorroto kaltegarriaren bidez Gorrotoa».[160]

Teoria orokor hori onartuz gero, zer da «adieraren adiera»? Aurrenik eta nagusienik izatearen aldetik esplikatu behar da adiera; izan ere, izatea, edo substantzia, da kategoriarik unibertsalena, egia eta errealitatea batzen dituena, eta elkarri lotzen. Hitzak ezingo luke gauza «adierazi» (*mean*), bi horien artean identitate partzialen bat behintzat ez balego. Naturala, eta ez konbentzionala soilik, izan behar du sinboloaren eta horren objektuaren arteko loturak. Horrelako lotura naturalik gabe giza hizkuntzako hitzak ezingo luke bere eginkizuna bete; ulertezina izango litzateke. Hizkuntzaren teoriatik baino gehiago ezagutzaren teoria orokorretik datorren suposizio hori onartzen badugu, berehala egiten dugu topo onomatopeiaren irakatsiarekin. Horixe bakarrik litzateke gai izenen eta gauzen arteko zubia egiteko. Bestalde, gure zubiak hausteko arriskua du, erabiltzen hasten garen orduko. Platonen ustez, aski zen onomatopeiaren tesia beronen ondorio guztietan garatzea, gezurtatu ahal izateko. *Kratilo* elkarrizketa-liburu platonikoan Sokratesek onartu egiten du tesi hori bere modu ironikoz; baina horren onarpenak ez du besterik bilatzen, tesia bera beronen baitako zentzugabekeriaren bitartez txikitzea baino. Edozein hizkuntzak bere jatorria soinuen imitazioan izan zuela esaten duen teoriari buruz Platonek ematen duen esplikazioa mozorro eta karikatura hutsa gertatzen da azken batez. Hala ere, mende askotan nagusi izan zen onomatopeiaren tesia. Azken aldiko bibliografian ere ez da guztiz desagertu, nahiz eta ez den Platonen *Kratilo*-n bezain forma inozoan agertzen.

Tesi horren aurkako objekzioa honetantxe datza: hizkera arrunteko hitzak aztertzen ditugunean, guztiz galduta gertatzen garela gehienetan soinuen eta objektuen arteko ustezko antza aurkitu ezinik. Zailtasun hori gainditu ahal izango genuke, hala ere, kontuan izanik nola jasan dituen giza hizkuntzak ha-

sieratik bertatik aldaketak eta degradazioa; kontuan izanik, beraz, ezin garela geratu horren oraingo egoera horretan; eta geure hitzak berorien jatorrietara eraman behar ditugula, horien eta objektuen arteko lotura aurkituko badugu. Hitz eratorrietatik hasierako hitzetara jo beharko genuke; hitz guztien etimoa, horien benetako eta jatorrizko forma, atera beharko genuke. Printzipio horren arabera, etimologia bihurtu zen ez hizkuntzalaritzaren erdigune bakarrik eta bai hizkuntzaren filosofiaren giltzarri ere. Eta egia esan, gramatikalari eta filosofo grekoek erabilitako lehen etimologiek ez zuten inolako estuasun teoriko edo historikorik izan. Hemeretzigarren mendearen lehen erdiaren aurretik ez zen printzipio zientifikotan oinarrituriko etimologiarik agertu.[161] Ordurarte edozein gauza esan zitekeen, eta azalpen fantastikoenak eta ausartenak ere berehala onartu ohi zituzten. Etimologia positiboen ondoan etimologia negatibo famatuak zeuden, *lucus a non lucendo* motakoak. Horrelako eskemek beren lekua zuten bitartean, izenen eta gauzen arteko erlazio naturalaren teoriak filosofi aldetik ontzat hartzeko zurikatzeko eta defendatzeko modukoa ematen zuen.

Baina baziren bestelako ikuspuntu orokorrak, hasieratik teoria horren kontra zeudenak. Heraklitoren jarraitzaileak ziren nolabait sofista grekoak. *Teeteto* elkarrizketa-liburuan zera esateraino heldu zen Platon: sofisten ezagutzari buruzko teoriak ez zuela originaltasunik. Horren iritziz, Heraklitoren «gauza guztien jarioari» buruzko irakatsiaren produktua eta ondorioa besterik ez zen hori. Hala ere, funtsezko aldea zegoen Heraklitoren eta sofisten artean. Harentzat hitza, Logos, printzipio metafisiko unibertsala zen; egia orokorra, balio objektiboa, zeukan horrek bere baitan. Sofistek, ordea, ez zuten onartzen, Heraklitok gauza guztien, ordena kosmiko eta moralaren, jatorritzat eta lehen printzipiotzat zeukan «jainkozko hitz» hori. Antropologiak, eta ez metafisikak, betetzen du orain eginkizun nagusia hizkuntzaren teorian. Gizakia bihurtu da unibertsoaren erdigune. Protagorasen esanaren arabera, «gi-

zakia da gauza guztien neurria: direnena, diren aldetik, eta ez direnena, ez diren aldetik.» Alferrikakoa da, beraz, hizkuntzaren edonolako esplikazioa gauza fisikoen munduan bilatzea. Sofistek bide berria eta askoz sinpleagoa zuten aurkitua giza hizkuntzaren arazoa argitzeko. Horiexek aztertu zituzten aurrenekoz era sistematikoz problema linguistikoak eta gramatikalak. Dena dela, problema horiekiko haien kezka ez zen teorikoa soilik. Bestelako eginkizun larriagorik zeukan betetzeko hizkuntzaren teoriak. Nola gure mundu sozial eta politiko honetan hitz egin eta nola jardun, erakutsi behar digu teoria horrek. Bosgarren mendeko Atenasko bizitzan xede zehatz, konkretu eta praktikotarako tresna bihurtua zegoen hizkuntza. Bera zen armarik indartsuena borroka politiko handietan. Inork ez zeukan gidari izaterik tresna horretaz baliatzen jakin gabe. Garrantzi bizi-bizia zuen tresna hori zuzen erabiltzeak eta etengabe hobetu eta zorrozteak. Horretarako ezagutza-adar berria sortua zuten sofistek. Erretorikak, eta ez gramatikak edota etimologiak, zuen haientzat garrantzirik handiena. Horiek jakinduriari (*sophia*-ri) buruz ematen duten definizioan erretorika dago erdian. Terminoen eta izenen «egiari» edo «zuzentasunari» (ὀρθότης delakoari) buruzko eztabaida guztiak hutsalak eta alferrikakoak ziren. Izenak ez dira gauzen natura adierazteko; horiek ez dute korrelatorik gauzetan. Horien benetako xedea ez da gauzak deskribatzea, giza emozioak suspertzea baizik; ez da ideia edo burutapen soilak komunikatzea, gizon-emakumeei egite jakin batzuk eragitea baizik.

Honela, bada, hizkuntzaren funtzio eta balioaren ikusmolde hirukoitzera iritsi gara: mitologikoa, metafisikoa eta pragmatikoa. Baina esplikazio horiek guztiak auzitik kanpo geratzen direla dirudi, ez baitute azpimarratzen hizkuntzaren ezaugarririk nabarmenenetako bat. Giza adierazpenik behinenak ez dagozkio mundu fisikoari eta ez dira nahierarako zeinu hutsak. Φύσει ὄν edo θέσει ὄν direlakoen arteko aukera ez zaiei horiei egokitzen. «Naturalak» dira horiek, ez «artifizia-

lak»; baina ez dute zerikusirik kanpoko objektuen naturarekin. Horiek ez daude hitzarmen soilen menpe, ohitura edo ekanduen menpe; askoz sakonago daude errotuak. Giza sentimenduen, interjekzioen eta esklamazioen adierazpen nahieztakoak dira horiek. Ez da halabeharrez gertatu, interjekzioaren teoria hori natur zientzilari batek, pentsalari grekoen artean zientzilari handiena zenak, asmatu izana. Demokritok proposatu zuen aurrenekoz, giza hizkuntzaren sorrera halako soinu emozional hutsetan dagoela irakasten duen tesia. Tesi berbera defendatu zuten geroago Epikurok eta Lukreziok, Demokritoren itzalean babestuta. Eragin etengabea eduki du horrek gerora hizkuntzaren teorian. XVIII. mendean artean ia forma berberean ageri da Vico eta Rousseau pentsalariengan. Ikuspegi zientifikotik begiratuta, erraza da ulertzen interjekzioaren tesi horrek dituen alde on handiak. Ez dago aurrerantzean espekulazio hutsean oinarritu beharrik. Gertakari batzuk aurkitu ditugu, egiaztatzeko modukoak, eta horiek ez dira gizon-emakumeen eremukoak bakarrik. Giza hizkuntza izaki bizidun guztietan naturak ipinitako instintu oinarrizko batera bil daiteke. Oihu bortitzak —beldurra, amorrua, oinazea edo poza adierazten dutenak— ez dira gizalagunaren ezaugarri espezifikoa. Animalien munduan edonon aurkitzen ditugu horrelakoak. Guztiz txalogarria zirudien, beraz, mintzairaren gertakari soziala kausa biologiko orokor horri lotzea. Demokritoren eta beraren ikasle eta jarraitzaileen tesia onartzen badugu, semantika ez da aurrerantzean eremu apartekoren bat izango; biologiaren eta fisiologiaren adar bihurtzen da.

Hala ere, interjekzioaren teoriak ez zuen bere heldutasuna lortu, biologiak berak oinarri zientifiko berria aurkitu zuen arte. Ez zen aski giza mintzaira gertakari biologiko batzuei lotzea; printzipio unibertsalean oinarritu behar zuen lotura horrek. Eboluzioaren teoriak eskaini zuen horrelako printzipioa. Darwinen liburua agertu zenean, zientzilariek ezezik filosofoek eta hizkuntzalariek ere berotasunik handienaz agurtu zu-

ten hori. Augusto Schleicher, bere lehen idazlanetan Hegelen jarraitzaile eta ikasle agertzen dena, darwinista bihurtu zen.[162] Darwinek berak naturalistaren ikuspuntu zorrotzetik zuen aztertua bere gaia; hala ere, haren metodo orokorra erraz egoki zekiekeen hizkuntz fenomenoei; alor honetan, hain zuzen ere, urratu gabeko bidea ireki zuela dirudi. Bere *The Expression of the Emotions in Man and Animals* idazkian erakutsia zuen soinu edo ekintza adierazgarriak premia biologiko jakinen agindupean daudela eta arau biologiko zehatzen arabera erabiltzen direla. Ikuspegi horretatik begiratuta, hizkuntzaren jatorriari buruzko aspaldiko enigma modu guztiz enpiriko eta zientifikoz azter daiteke. Ordutik aurrera giza hizkuntza ez zen «estatu barruko beste estaturen bat»; guztien dohain natural bihurtua zen.

Bazen artean, ordea, zailtasun oinarrizkorik. Hizkuntzaren jatorriaren teoria biologikoaren sortzaileek ez zuten basoa ikusi, bertako arbolek eragotzita. Interjekziotik mintzairara zuzeneko urratsa dagoela uste izan zuten. Baina printzipio-eskabidea jartzea (*to beg the question*) besterik ez da hori, ez auzia argitzea. Giza hizkuntzaren egitura bera zegoen esplikazio eske, ez hizkuntzaren izate hutsa. Egitura hori aztertzeak nabarmen uzten du hizkera emozionalaren eta proposizionalaren arteko alde funtsezkoa. Bi tipo horiek ez dira maila berekoak. Biak genetikoki lotzerik balego ere, batetik besterako pasabideak logikoki *metabasis eis allo genos*, genero batetik bestera aldatzea izango litzateke beti. Uste dudanez, ez dago teoria biologikorik bere hizkuntza logiko eta egiturazko hori alde batera uztea inoiz lortu duenik. Ez daukagu inon egiaz- tabide psikologikorik, inolako animaliak hizkera proposizionala eta emozionala bereizten dituen muga inoiz gainditua duenik esateko. «Animaliaren hizkera» deitzen dugun hori beti izan da guztiz subjektiboa; sentimenduen egoera ezberdinak adierazten ditu, baina ez ditu objektuak izendatzen edo deskribatzen.[163] Bestalde, ez dago egiaztabide historikorik, giza

kiak, bere kultur maila beherenekoan ere, hizkera emozional soila edo keinuzko hizkera bakarrik erabili zuenik esateko. Metodo enpiriko zorrotzari eutsi nahi badiogu, baztertu beharrean gaude horrelako edozein suposizio, gutxienik zalantzazkoa eta hipotetikoa delako, inolako egiantzik gabea dela ez esatearren.

Izatez, teoriok hurbilagotik aztertzeak, beroriek oinarritzen diren printzipioa bera zalantzazko gertatzen den puntura garamatza beti. Arrazoiketa horretan urrats batzuk egin ordu-ko, teoria horien aldekoak behartuta daude, lehen begiratuan itxuraz ukatu edota gutxietsi bederen egiten zuten diferentzia berbera onartzera eta nabarmentzera. Gertakari hori argitzeko bi adibide konkretu aukeratuko ditut, aurrena hizkuntzalaritzatik hartua, eta bigarrena psikologiako eta filosofiako idazkietatik. Otto Jespersen izan zen agian hizkuntzaren jatorriaren arazo zaharrari buruz arreta bizia agertu zuen hizkuntzalari modernoetan azkena. Ez zuen ukatzen horrek arazoari aurretik emandako soluzio guztiak oso desegokiak zirenik; izatez sinetsita zegoen hori metodo berria aurkitua zuela, aurrerantzean ondorio hobeak ekarriko zituena. Jespersenek zioenez,

> «Nik gomendatzen dudan metodoa, eta horrexegatik aurrenik neronek erabiltzen dudana, zera da: historiak eta gure materialek uzten diguten beste, atzera eramatea denboraz gure hizkuntza modernoak . ... Prozesu horren bidez azkenean iristen bagara benetako hizkuntza deitu ezin diren, eta hizkuntzaren aurretiko zerbait diren, soinu modukoetara, orduan soluzionatua dugu arazoa; izan ere, eraldaketa ulertu ahal dugun zerbait da, baina ezerezetik sortzea, hori ezin du inoiz ulertu giza ulermenak».

Teoria horren arabera, gizon-emakumeen adierazpideak, hasieran oihu emozionalak besterik edota agian esaldi musikalak besterik ez zirenak, izen gisa erabili zirenean, orduan gertatu zen eraldaketa hori. Horrela, hasieran esanahirik gabeko

soinuen nahaste-borrastea zena pentsamenduaren tresna bihurtu zen bat-batean. Adibidez, soinu-konbinazioren bat, halako melodiaz abestua eta etsaia garaitu eta hiltzea kantatzen duen garaipen-kantuan erabilia, bihur liteke gertakari berezi horixe edo etsaia hil zuen laguna izendatzeko izen berezi edo propio. Eta aurrera jarrai liteke horrela, aipaturiko adierazpidea transposizio metaforiko bidez antzeko egoeratara egokituz.[164] Baina, hain zuzen ere, «transposizio metaforiko» horrexen barruan dago gure problema osoa, intxaur-alearen barruan antzo. Horrelako transposizioak aditzera ematen du, soinuzko adierazpen horiek, orain arte oihuak besterik ez zirenak, emozio bortitzen deskarga nahieztakoak besterik ez zirenak, eginkizun erabat berria betetzen ari zirela. Esanahi zehatzeko sinbolo gisa ari ziren erabiltzen. Jespersenek berak aipatzen du Benfey-en ohar bat, adieraziz interjekzioaren eta hitzaren artean hain dagoela alde handia, non interjekzioa hizkuntzaren ukapena dela baiezta baitaiteke; izan ere, interjekzioak erabiltzen dira hitz egin ezin denean edo nahi ez denean bakarrik. Jespersenen ustez, «komunikazioak esklamazioari aurrea hartu zioenean» sortu zen hizkuntza. Benetako urrats hori, ordea, ez dago horren teorian esplikatuta; horren presupostua da.

Kritika horrek berdin balio du Grace de Laguna-ren *Speech. Its Function and Development* liburuan garaturiko tesiarentzat ere. Gure arazoa azkoz xeheago eta landuago ipinita aurkitzen dugu horretan. Jespersenen liburuan batzuetan aurkitzen dugun zenbait kontzeptu fantastiko kanpoan gelditu da hor. Garrasitik mintzairara aldatzea mailaz mailako objektibazio-prozesutzat hartzen da. Egoerari beronen osoan dagozkion kualitate afektibo primitiboak desberdindu egiten dira eta aldi berean bereizi egiten dira egoeraren gure pertzepzioaren ezaugarrietatik. «... azaleratu egiten dira *objektuak*, sentitu baino areago ezagutu egiten direnak ... Aldi berean, areagotuz doan baldintzazko egoera horrek tankera sistematikoa hartzen du ... Azkenik, ... errealitatearen ordena objektiboa agertzen da eta

mundua benetan ezaguna bihurtzen da».[165] Objektibazio eta sistematizazio hori da, hain zuzen ere, giza hizkuntzaren egitekorik nagusien eta garrantzizkoena. Baina ezin dut ikusi nolatan esplika dezakeen urrats erabakigarri hori interjekzio hutsaren teoriak. De Laguna irakaslearen esplikazioan, ordea, ez dago zubirik, interjekzioen eta izenen arteko leizea gaindituko duenik; alderantziz, gero eta biziagoa irauten du etenak. Kontuan hartzekoa da, nolatan mintzaira interjekzio hutsetik garatu dela uste ohi duten autoreek, oro har, honako ondorio honetara jotzen duten, hots, interjekzioen eta izenen arteko aldea, azken batez, handiagoa eta askoz nabarmenagoa dela horien arteko ustezko berdintasuna baino. Honako hau baieztatuz hasten da, adibidez, Gardiner: gizalagunaren eta animaliaren artean «funtsezko homogenotasuna» dagoela. Baina bere teoria garatzean onartu beharrean gertatzen da, animaliaren adierazpidearen eta giza mintzairaren arteko aldea hain dela garrantzizkoa, non horien arteko homogenotasun funtsezkoa itzalita geratzen baita.[166] Itxurazko antza, izatez, lotura materiala besterik ez da, eta ez du baztertzen heterogenotasun formala, funtzionala, alderantziz baizik, handitu egiten du hori.

2. Hizkuntzaren jatorriaren arazoak beti sortu izan du liluraril eta jakinminik jendearen buruan. Bere lehen txinpartak atera orduko hasi zen giza adimena gai horri buruz galdezka. Kondaira mitologiko askotan aurkitzen dugu nola ikasi zuten gizon-emakumeek Jainkoarengandik edota jainkozko irakasleren baten laguntzaz hitz egiten. Erraz ulertzekoa da hizkuntzaren jatorriari buruzko jakinmin hori, pentsamendu mitologikoaren lehen premisak onartzen baditugu. Mitoak ez du bestelako esplikazio-modurik ezagutzen, antzinatera jo eta mundu fisikoaren eta gizatiarraren oraingo egoera hasiera hartakotik eratorriz ez bada. Baina harrigarria eta paradoxazkoa da, pentsamendu filosofikoan ere joera berbera nagusitzen dela ikustea; mende askotan mitoaren sorreraren arazoak eduki zuen hor ere men-

de luzez estalita mitoaren arazo sistematikoa. Uste zuten, behin sorreraren arazoa argituz gero, bestelako problema guztiak berehala eta besterik gabe argituko zirela. Hala ere, teoria epistemologiko orokorretik begiratuta merkea da uste hori. Ezagutzaren teoriak erakutsia digu muga-lerro zorrotza markatu beharra daukagula beti problema genetikoen eta sistematikoen artean. Bide okerrekoa eta arriskutsua da bi problematipo horiek nahastea. Zergatik ahaztu izan zen maxima hori arazo linguistikoei buruz, hain sendo finkatuta egonik ezagutzaren bestelako alorretan? Garrantzirik eta konturik handienekoa izango litzateke noski hizkuntzari buruzko argitasun historiko osoaren jabe izatea —hau da, erantzun ahal izatea ea munduko hizkuntza guztiak adar bakarretik datozen ala sustrai ezberdin eta independentetatik datozen, eta markatu ahal izatea urratsez urrats hizkuntza bakoitzaren eta tipo linguistiko bakoitzaren garapena—. Hala ere, hori guztia ez litzateke aski izango hizkuntzaren filosofiaren oinarrizko korapiloak askatu ahal izateko. Filosofian ez dugu nahikoa gauzen joanera hutsa eta gertakarien kronologia ezagutzea. Onartu beharrean gaude nolabait hemen beti Platonen definizio hura: ezagutza filosofikoa «izatearen» (*being*) ezagutza dela, ez «bilakabide» (*becoming*) soilarena. Egia esan, hizkuntzak ez dauka izaterik denboratik at eta denboratik harantz; hizkuntza ez da ideia eternalen mundukoa. Hizkuntzaren elementu esentziala da aldaketa —fonetikoa, analogikoa nahiz semantikoa—. Hala ere, ez da nahikoa fenomeno horiek guztiak aztertzea hizkuntzaren funtzio jenerala ulertzeko. Edozein forma sinboliko aztertzeko datu historikoak ezagutu beharrean gaude. Mitoa, erlijioa, artea, hizkuntza zer «diren» ezin da erantzun modu abstraktuan bakarrik, definizio logiko hutsez. Bestalde, erlijioa, artea eta hizkuntza aztertzen ditugunean beti egiten dugu topo ezagutza-mota ezberdinetako egiturazko problema orokorrarekin. Bakoitza bere aldetik aztertu behar dira problema horiek; ezin dira ikerketa historiko soilen mailan aztertu eta horien bidez bakarrik konpondu.

XIX. mendean artean oro har denek uste zuten normalki historia zela giza hizkuntzaren estudio zientifikorako gako bakarra. Beren ardura nagusiki historian ipinia zutenen aldetik etorri ziren hizkuntzalaritzaren lorpenik handienak; hain zeuden hizkuntzalariak historiaz arduratuta, non bestelako pentsamendu-joerentzat ez baitzegoen lekurik. Jakob Grimm-ek ipini zituen lehen oinarriak hizkuntza germanikoen konparazio-gramatikarako. Hizkuntza indoeuroparren konparazio-gramatika Bopp-ek eta Pott-ek hasi zuten, eta A. Schleicher, Karl Brugmann eta B. Delbrück-ek burutu. Hermann Paul-ek ipini zituen aurrenekoz zalantzan hizkuntz historiaren printzipioak. Guztiz konturatuta zegoen hori azterketa historikoak bakarrik ez zeukala giza hizkuntzaren problema guztiak argitzerik. Ezagutza historikoa ezagutza sistematikoz osotu beharra zegoela azpimarratzen zuen horrek. Ezagutza historikoaren edozein alorri —zioen horrek— beste zientzia bat dagokio: objektu historikoak bilakatzen direneko baldintza orokorrak aztertzen eta giza fenomenoen aldaketa guztien azpian aldaketarik gabe irauten duten faktoreak ikertzen dituena.[167] XIX. mendea, ordea, ez zen historiaren mendea bakarrik, bazen psikologiarena ere. Horregatik oso normal ematen zuten ontzat, eta ebidentetzat ere hartu ohi zuten, hizkuntz historiaren printzipioak psikologiaren alorrean bilatu behar zirela. Psikologia eta historia ziren hizkuntz estudioen zimentarriak. Leonard Bloomfield-ek dioenez,

> «Paulek eta horren garaiko gehienek hizkuntza indoeuroparrak bakarrik aztertu zituzten, eta, deskribapen-arazoak alde batera uztearekin batera, baztertu egiten zituzten historia ezezaguneko hizkuntzak. Muga horiek zirela eta, beren ezagutza-alorretik kanpo geratu zitzaizkien beste tipotako gramatika-egiturak; horiek ezagutzeak ireki izango zizkien begiak, ikusteko gramatika indoeuroparraren ezaugarriak, nagusienak ere, ... ez direla inola ere giza hizkuntza guztietan aurkitzen. ... Dena dela, azterketa historikoen korronte handiarekin batera, beste korronte batek ere, txikia baina gero eta biziagoak, bere

bidea egin zuen: hau da, hizkuntzalaritza orokorrak. ... Ikertzaile batzuek gero eta argiago ikusi zuten deskribapenezko azterketen eta azterketa historikoen arteko berezko harremana. ... Bi azterketa-modu horiek, historiko-konparatzaileak eta filosofiko-deskribatzaileak, argi ipini zituzten printzipio batzuk, XIX. mendeko hizkuntza indoeuroparren aztertzaileek ezagutzen ez zituztenak. ... Hizkuntzaren azterketa historiko guztiak deskribapen-datu sorta bi edo gehiagoren konparazioan oinarritzen dira. Datu horiek uzten duten neurrian izango da zehatza eta burutua konparazioa. Hizkuntza deskribatzeko ez da beharrezkoa historia ezagutzea; izatez, behatzaileak bere deskribapena horrelako ezagutza historikoaren eraginpean uzten baldin badu, bere datuak okertzeko arriskua du. Aurriritzi gabekoak izan behar dute gure deskribapenek, konparazio-lanerako oinarri sendoa emango badigute».[168]

Printzipio metodologiko horrek hizkuntzalari handi eta filosofo handi baten obran aurkitu zuen bere lehenbiziko adierazpena, eta nolabait klasikoa: Wilhelm von Humboldt-engan, alegia. Horrek egin zituen lehenbiziko urratsak munduko hizkuntzak sailkatzeko eta halako tipologia oinarrizkora biltzeko bidean. Horretarako ezin zitzakeen metodo historiko soilak erabil. Hark azterturiko hizkuntzak ez ziren indoeuroparren tipokoak bakarrik. Benetan zabala zen haren arreta eta hizkuntz fenomenoen alor osoa hartzen zuen. Berak eman zuen Amerikako indioen hizkuntzen lehen deskribapen analitikoa, bere anaia Alexander von Humboldtek Amerikako kontinentean zehar egindako esplorazio-bidaietatik ekarritako material ugaria erabiliz. Giza hizkuntzen ezberdintasunari buruzko bere obra handiaren bigarren tomoan[169] idatzi zuen W. von Humboldtek hizkuntza austronesiarren, indonesiarraren eta melanesiarraren, lehen konparazio-gramatika. Gramatika hori lantzeko datu historikorik ez zegoenez eskura, guztiz ezezaguna zelako hizkuntza horien historia, Humboldtek ikuspegi guztiz berritik heldu behar izan zion arazoari eta bere bide berezia urratu behar izan zuen.

Hala ere, metodo enpiriko zorrotza zen horrena; behaketetan zegoen oinarrituta, ez espekulazioan. Baina Humboldtek ez zuen nahikoa gertakari partikularrak deskribatzearekin. Oso urrutira zeramaten ondorio orokorrak atera zituen berehala gertakariotatik. Horrek esaten zuenez, ez dago giza hizkuntzaren izaera eta funtzioaren ideia benetakorik lortzerik, hori «hitzen» bilduma soiltzat hartzen dugun bitartean. Hizkuntzen arteko benetako ezberdintasuna ez da soinuen edo zeinuen artekoa, «mundu-ikuskeren» (*Weltansichten*) artekoa baizik. Hizkuntza ez da mekanikoki pilaturiko hitz-pila hutsa. Hitzetan edo terminotan hizkuntza xehatzea, hori desantolatzea eta desintegratzea da. Kaltegarria da, edonola ere hondagarria ez bada, horrelako ikusmoldea hizkuntz fenomenoak aztertzeko. Humboldtek dioenez, gure ikusmodu arruntean hizkuntza osatzen duten hitzak eta arauak hizketa lotuan bakarrik dira izan benetan; horiek entitate bereizitzat erabiltzea ez da «gure azterketa zientifiko lardaskatzailearen produktu hila besterik». *Energeia* gisa hartu behar da hizkuntza, ez *ergon* gisa. Hizkuntza ez da zerbait gertu-jarria, etengabeko prozesua baizik: giza gogamenaren lana da, etengabe errepikatua, pentsamendua adierazteko, horretarako soinu artikulatuak erabiliz.[170]

Hizkuntzari buruzko pentsamenduaren aurrerapen nabarmena baino zerbait gehiago izan zen Humboldten obra; garai berria ireki zuen hizkuntzaren filosofiaren historian. Humboldt ez zen hizkuntz fenomeno berezitan gaitutako jakintsua ezta metafisikaria ere, Schelling edo Hegel bezala. Kanten metodo «kritikoari» jarraitu zion horrek, hizkuntzaren esentziari edo jatorriari buruzko espekulaziotan erori gabe. Jatorriaren arazoa ez da aipatu ere egiten horren idatzietan. Hizkuntzaren egiturazko arazoak dira nagusi horren liburuan. Gaur oro har denek onartzen dute problema horiek ezin direla konpondu metodo historiko hutsez. Eskola ezberdinetakoak diren eta alor ezberdinetan diharduten jakintsuak bat datoz gaur esatean,

hizkuntzalaritza historikoak ez duela sekula alferrikako egingo hizkuntzalaritza deskribatzailea: izan ere, geuk zuzenean atzeman ditzakegun hizkuntzaren garapenaren faseen deskribapenean oinarritzen baita beti hizkuntzalaritza historikoa.[171] Ideien historia orokorretik begiratuta, interesgarria eta nabarmentzekoa da nola jasan zuen hizkuntzalaritzak, alde horretatik, bestelako ezagutza-alorrek jasan zuten aldaketa bera. Estrukturalismoa deitzen dugun printzipio berriak alde batera utzi du antzinako positibismo hura. Fisika klasikoak uste zuen «puntu materialen» mugimendua aztertzetik hasi behar genuela beti, mugimenduaren lege orokorrak aurkitzeko. Printzipio horretan zegoen oinarrituta Lagrange-ren *Mécanique analytique* liburua. Geroago kontrako ondorioetara jo zuten jakintsuek, eremu elektromagnetikoaren legeetan, Faraday-k eta Maxwell-ek aurkitutakoetan, oinarrituta. Argi zegoen eremu elektromagnetikoa ezin zitekeela zatikatu puntu banakotan. Elektroia ez zuten ikusten handik aurrera, bere izate berezia lukeen entitate independentetzat; eremu osoaren barruan muga-puntutzat definitzen zuten elektroia. Horrela sortu zen «eremu fisikoa» mota berria, mekanika klasikoaren ikuskera zaharraren aldean bestelakoa alde askotatik. Bilakabide berdintsua aurkitzen dugu biologian ere. Teoria holistiko berriek, XX. mendearen hasieratik nagusitu egin direnek, antzina Aristotelesek emandako organismoaren definiziora jo dute. Mundu organikoan «osoa (*whole*) partea baino lehenagokoa» dela azpimarratu dute. Teoria horiek ez dituzte eboluzioaren gertakariak ukatzen, baina ez dituzte Darwinek eta darwindar ortodoxoek ulertzen zituzten bezala ulertzen gertakariok.[172] Psikologiari dagokionez, XIX. mendean zehar Hume-n bideari jarraitu zion horrek, salbuespen gutxi batzuk aparte. Fenomeno psikologikoa argitzeko metodo bakarra, hori beraren lehen osagarrietara ekartzea da. Gertakari korapilatsu guztiak sentipeneko datu sinpleen metaketa eta pilaketa zirela uste zuten. *Gestalt* psikologia modernoak kritikatu eta desegin egin du

pentsaera hori; bidea ireki dio horrela psikologia estruktural tipo berriari.

Hizkuntzalaritza orain metodo berberaz baliatzen bada eta arazo estrukturalak gero eta gehiago aztertzen baditu, horrek ez du esan nahi, jakina, aurreko ikuspegiek beren garrantzia eta kontua galdu dutenik. Baina lerro zuzenetik ibili beharrean, hizkuntz fenomenoen ordena kronologikoaz bakarrik arduratu beharrean, lerro eliptikoa, bi puntu fokal ezberdin dituena, ari da deskribatzen hizkuntzaren ikerkuntza. Hizkuntzalari batzuk urrunago joan ziren, eta esan zuten, esan ere, deskribapen-ikuspegia eta ikuspegi historikoa konbinatzea, XIX. mendeko hizkuntzalaritzaren berezitasuna izan zen hori, okerra izan zela ikuspegi metodologikotik begiratuta. «Gramatika historikoaren ideia, beronen osotasunean, gainditzekoa zela esaten zuen Ferdinand de Saussure-k bere irakatsaldietan. Horren iritziz, kontzeptu hibridoa zen gramatika historikoarena. Bi elementu desberdin batzen ditu horrek, izendatzaile komunera ekar ezin daitezkeenak eta osotasun organikoan batu ezinekoak. Saussureren iritziz, giza hizkuntzaren azterketa ez da zientzia bakarraren gaia, birena baizik. Horren azterketak beti bereizi behar ditu bi ardatz ezberdin: «aldiberekotasun-ardatza» (*axis of simultaneity*) eta «jarraiera-ardatza» (*axis of succession*). Lehen tipokoa da gramatika esentziaz eta izaeraz. Banaketa garbia egiten du Saussurek *hizkuntza* (la langue) eta *hizketa* (la parole) kontzeptuen artean. Hizkuntza unibertsala da; hizketaren prozesua, berriz, prozesu tenporala den aldetik, indibiduala da. Norbanako bakoitzak du hitz egiteko bere modu berezia. Hizkuntzaren azterketa zientifikoan, ordea, ez gara ezberdintasun indibidual horietaz ari; gertakari soziala ari gara aztertzen, arau orokorrak dituena—hiztun banakoarengandik oso independenteak diren arauak—. Arau horiek ez balira, hizkuntzak ezingo luke bete bere helburu nagusia; ezingo litzateke erabili hiztun-komunitateko kideen arteko komunika-

zio-tresnatzat. Hizkuntzalaritza «sinkronikoa» egiturazko erlazio egonkorrez ari da; hizkuntzalaritza «diakronikoa», berriz, denboran aldatuz eta garatuz doazen fenomenoez ari da.[173] Hizkuntzaren funtsezko batasun estrukturala bi eratara azter eta iker daiteke. Alderdi material nahiz formalean ageri da batasun hori, forma gramatikalen sisteman ezezik, soinuen sisteman ere bai. Faktore bion araberakoa da edozein hizkuntzaren ezaugarria. Hala ere, fonologiaren arazo estrukturalak sintaxiarenak edo morfologiarenak baino askoz beranduago aurkitu zituzten. Nabaria eta zalantzarik gabekoa da, ordena eta kontsistentzia dagoela hizkuntz formetan. Forma horiek sailkatzea eta horiek arau mugatu batzuetara bihurtzea izan zen gramatika zientifikoaren lehen xedeetako bat. Lehen-lehen garaian iritsi ziren perfekzio handira hori ikertzeko metodoak. Paniniren sanskritoaren gramatika aipatu ohi dute oraindik hizkuntzalari modernoek; K.a. 350 eta 250 bitarte horretakoa da hori; giza adimenaren monumenturik handienetakoa. Haien esatez, gaur arte ez da halako perfekzioz deskribatu inolako hizkuntzarik. Gramatikalari grekoek kontu handiz egin zuten grezieran aurkituriko mintzaira-parteen analisia; sintaxiari eta estiloari buruzko edonolako gaitaz arduratu ziren haiek. Baina arazoaren alderdi materiala ezezaguna zitzaien, eta XIX. mendearen hasierara arte ez ziren hizkuntzalariak horren garrantziaz jabetu. Orduan aurkitzen ditugu lehenbiziko ahaleginak, soinu-aldaketen gertakariak era zientifikoz aztertzeko. Hizkuntzalaritza historiko modernoa korrespondentzia fonetiko uniformeak ikertzetik hasi zen. 1818an R.K. Rask-ek erakutsi zuen hizkuntza germanikoetako hitzek erlazio formal erregularra daukatela fonetika-alorrean beste hizkuntza indoeuroparretako hitzekiko. Jakob Grimmek bere alemanieraren gramatikan azalpen sistematikoa egin zuen, hizkuntza germanikoen eta indoeuroparren artean gertatzen den kontsonante-korrespondentziarena. Hasierako behaketa horiek bihurtu ziren hizkuntzalaritza modernoaren eta gramatika konparatzailearen oinarri.

Baina adiera historiko soilean aditzen eta interpretatzen zituzten horiek. Iraganarekiko maitasun erromantikotik edan zuen Jakob Grimmek bere inspirazioa, aurrenekoa eta sakonena. Izpiritu erromantiko berberak jarri zuen Friedrich Schlegel Indiako hizkuntza eta jakinduria aurkitzeko bidean.[174] XIX. mendeko bigarren erdi-partean, hala ere, bestelako joera intelektualek gidatu zuten hizkuntzari buruzko azterketa-gogoa, eta interpretazio materialista hasi zen nagusitzen. «Gramatikalari Berriak» izenekoen irrika handia zera zen: hizkuntzalaritzaren metodoak natur zientzienen mailan zeudela erakustea. Zientzia zehatz gisa hartzekoa bazen hizkuntzalaritza, ezin zitekeen gera gertakari historiko partikularrak deskribatzeko arau enpiriko zehazgabetan. Behar zituen aurkitu legeak, beren forma logikoan naturaren lege orokorrekin alderagarriak izango zirenak. Aldaketa fonetikoaren fenomenoak erakusten zuen itxuraz horrelako legeak bazirela izan. Gramatikalari Berriek ukatu egin zuten aldaketa fonetiko noizean behingorik gertatzen zenik. Edozein aldaketa fonetikok arau haustezinei jarraitzen die, haien ustez. Horregatik hizkuntzalaritzaren egitekoa zen giza hizkuntzaren fenomeno guztiak oinarrizko maila horretara bihurtzea: hots, halabeharrekoak diren eta salbuespenik onartzen ez duten lege fonetikoetara.[175]

Angelu guztiz ezberdinetik heldu zion arazoari estrukturalismo modernoak, Trubetzkoy-ren obretan eta *Travaux du Cercle Linguistique de Prague* direlakoetan garatu denak. Korronte horrek ez zuen galdu giza hizkuntzaren fenomenoetan «beharra» (*necessity*) aurkitzeko esperantza; alderantziz, azpimarratu egin zuen behar hori. Baina berriro definitzekoa da beharraren kontzeptua estrukturalismoarentzat; eta adiera teleologikoan ulertzekoa, adiera kausalean bainoago. Hizkuntza ez da hotsen eta hitzen pilaketa multzoa; sistema da hizkuntza. Bestalde, horren ordena sistematikoa ezin daiteke deskriba kausaltasun fisiko edo historikoaren mailan. Hizkuntza bakoi-

tzak du bere egitura berezia, zentzu formalean nahiz materialean. Hizkuntza ezberdinen fonemak aztertzean, mota diferentekoak aurkitzen ditugu, eskema erabakar eta zurrunaren baitan sartu ezinekoak. Hizkuntza ezberdin bakoitzak bere ezaugarri bereziak ageri ditu fonema horiek aukeratzean. Hala ere, beti ager daiteke nola dagoen lotura zorrotza halako hizkuntza jakinaren fonemen artean. Erlatiboa da lotura hori, ez absolutua; hipotetikoa da, ez apodiktikoa. Ezin da hori *a priori* ondorioztatu, halako arau logiko orokorretatik; geure datu enpirikoetan daukagu oinarritu beharra. Baina datu horiek ere barne-koherentzia nabari dute. Oinarrizko datu batzuk aurkituak ditugunean, horietatik ateratzen ahal ditugu bestelako datuak, beti, hutsik egin gabe, haiei lotuta daudenak. «*Il faudrait étudier* —idatzi du V. Bröndal-ek, estrukturalismo berri horren programa formulatuz— *les conditions de la structure linguistique, distinguer dans les systèmes phonologiques et morphologiques ce qui est possible de ce qui est impossible, le contingent du nécessaire*».[176]

Iritzi hori onartzen badugu, giza hizkuntzaren oinarri materiala bera, fenomeno fonetikoak ere, era ezberdinez eta ikuspegi ezberdinetik aztertu beharko dira. Izatez, ezin dugu aurrerantzean onartu oinarri material hutsa dagoenik hemen. Artifiziala eta desegokia gertatzen da formaren eta materiaren arteko bereizkuntza. Zatiezinezko batasuna da hizkuntza, bi faktore independente eta apartekotan, forman eta materian, banatzea onartzen ez duena. Printzipio horretantxe, hai zuzen ere, bereizten dira fonologia berria eta fonetika-tipo zaharrak. Hots adierazgarriak aztertzen ditugu fonologian, ez fisikoak. Hizkuntzalaritzari ez zaio axola hotsen izaera, horien betekizun semantikoa baizik. XIX. mendeko eskola positibistak sinetsita zeuden fonetikak eta semantikak, bakoitzak bere azterketa berezia eskatzen zuela, metodoz ezberdina. Hizkuntz hotsak fenomeno fisiko soiltzat hartzen zituzten: fisikaren edo fisiolo-

giaren mailan deskribatzen ahal ziren horiek, areago horrela deskribatu behar ziren. Gramatikalari Berrien ikuspegi metodologiko orokorretik begiratuta, ulertzekoa ezezik nahitaezkoa zen horrelako ikuskera. Izan ere, haien oinarrizko tesia —lege fonetikoek salbuespenik ez dutela esaten zuen tesia— hipotesi honetan zegoen oinarritua: alegia, aldaketa fonetikoak eta eragile ez-fonetikoak independenteak direla. Haien ustez, aldaketa fonetikoa artikulazio-tankeraren aldaketa besterik ez denez, ukitu egin beharko du horrek fonema, berau gertatzen den guztietan, kontuan izan gabe nolako forma linguistikotan gertatzen den fonema hori. Desagertua da horrelako dualismoa hizkuntzalaritza berritik. Orain fonetika ez da aparteko barrutia; semantikaren beraren parte eta sail bihurtu da. Izan ere, fonema ez da unitate fisikoa, adiera-unitatea baizik. «Elementu fonetiko bereizgarriaren unitate txikiena» definitu izan da fonema. Edozein esalditako elementu akustiko handien artean badira elementu batzuk adierazgarriak, adiera-ezberdintasuna markatzeko erabiltzen direnak; beste batzuk, berriz, ez dira bereizleak. Edozein hizkuntzak du bere fonema-sistema; bere hots bereizgarriak ditu. Txineran hotsaren tonua aldatzea da hitzen esanahia aldatzeko baliabiderik garrantzizkoenetakoa, bestelako hizkuntzatan horrelako aldaketak garrantziarik ez duen bitartean.[177] Atera daitezkeen hots fisikoen mugaezinezko ugaritasunean, kopuru mugatua aukeratzen du hizkuntza bakoitzak bere fonematarako. Baina aukera hori ez da ausazkoa, multzo koherentea osatzen baitute fonemek. Tipo orokorretara, halako eredu fonetiko jakinetara bil daitezke horiek.[178] Eredu fonetiko horiexek dira itxuraz hizkuntzaren elementu finkoen eta bereizgarrienetarikoak. Sapir-ek azpimarratua du, nola daukan hizkuntza orok joera handia bere eredu fonetikoari tinko eusteko:

> «Hizkuntz formen —eredu fonetikoaren eta morfologiaren— adostasun eta desadostasun handienak hizkuntzaren bi-

lakabide autonomoaren ondorio dira, eta ez horren elementu bakan eta barreiatuen, batean honela eta bestean horrela elkartzen direnen, ondorioa. Hizkuntza da seguru asko fenomeno sozialen artean bere buruaren jabeena, bere osoan aldaketei gehien jarkitzen zaiena. Errazagoa da hizkuntza hilaraztea, horren forma berezia desegitea baino».[179]

Hala ere, oso zaila da erantzuten, hizkuntza bakoitzaren «forma bereziak» zer adierazi nahi duen galdetzen denean. Galdera horren aurrean beti aurkitu ohi gara halako dilema baten aurrean. Bi muturretatik, bi soluzio muturrekotatik, egin behar dugu ihes, biak baitira dese- gokiak nolabait. Hizkuntza bakoitzak bere forma berezia duela baieztatzen duen tesiak adierazi nahi badu, ez dela beharrezkoa giza hizkuntzetan inolako elementu amankomunen bila ibiltzea, orduan onartu beharrean gaude hizkuntzaren filosofiaren asmoa bera airean eraikitako gaztelua dela. Baina ikuspegi enpirikotik zalantza pean dagoena ez da hainbeste horrelako elementu amankomunak badirela esatea, horiek zeintzuk diren argi zehaztea baizik. Filosofia grekoan «Logos» hitzak berak iradokitzen eta euskarritzen zuen beti hitz egitearen eta pentsatzearen arteko funtsezko berdintasunaren ideia. Gramatika eta logika ezagutzaren bi adar ezberdintzat hartzen zituzten, biak aztergai berekoak. Logika-filosofo modernoak ere iritzi berekoak dira, nahiz eta horien sistemak Aristoteleren logika klasikotik oso urruti ibili. John Stuart Mill-ek, «logika induktiboaren» sortzaileak, esaten zuen logikaren parterik behinena dela gramatika, hau delako pentsaketa-prozesuaren analisiaren abiapuntua. Millen iritziz, gramatikaren printzipioak eta arauak dira, hizkuntzaren formak pentsamenduaren forma unibertsalei egokitzeko baliabideak. Dena dela, Mill ez zegoen lasai baieztapen horrekin. Onartutzat ematen zuen horrek, baita ere, perpausa zatitzeko sistema partikularrak ere, —gramatika greko eta latinotik ateratako sistema horrek, alegia— balio orokor objekti-

boa duela. Hizketaren hainbat parteen arteko bereizkuntza, izenen kasuen, aditzen moduen eta denboren, partizipioen funtzioen artekoa: pentsamenduko bereizkuntza zen hori Millentzat, eta ez hitzetakoa bakarrik. Horrek dioenez, «edozein esaldiren egitura ikasgai bat da logikan».[180] Hizkuntzaren ikerkuntzaren aurrerapenak gero eta zailagoa bihurtu zuen horrelako iritzia defendatu ahal izatea. Izan ere, oro har denak iritsi ziren onartzera hizkuntzaren parteen sistemak ez duela izaera finkoa eta erabakarra, eta ezberdinak direla horiek hizkuntza batetik bestera. Areago, nabari utzi zuten badirela latinetik eratorritako hizkuntzen elementu asko ere gramatika latinoaren termino eta kategoria arruntetan egokitasunez adierazi ezinekoak. Sarritan azpimarratu izan dute hizkuntzalari frantsesek, gramatika frantsesak forma guztiz ezberdina hartu izango zuela, Aristoteleren jarraitzaileek idatzi izan ez balute. Horiek baieztatu izan dute, gramatika latinoko bereizkuntzak ingelesari edo frantsesari aplikatzeak oker larri ugari eragin duela, eta fenomeno linguistikoak aurriritzirik gabe azaltzeko eragozpen gertatu izan dela hori.[181] Funtsezko eta beharrezkotzat jotzen ditugun bereizkuntza gramatikal askok beren balioa galdua dute edo gutxienez oso zalantzazkoak gertatzen dira, familia indoeuroparrekoak ez diren beste hizkuntzak aztertzen ditugun orduko. Agerian geratu da irudikeria hutsa dela perpausaren parteen sistema finko eta bakar bat, hizketa eta pentsamendu razionalen nahitaezko osagarri litzatekeena, ezinbestekoa izate hori.[182]

Horrek guztiak ez gaitu nahitaez *grammaire générale et raisonnée* delakoaren, printzipio razionaletan oinarrituriko gramatika orokorraren kontzeptua baztertzera behartzen. Baina berriro definitu eta zentzu berri batez formulatu beharra daukagu kontzeptu hori. Hizkuntza guztiak esaldi-parteen sistema bakarreko Prokustoren ohean etzanaraz nahi izatea alferrikako lana da. Hizkuntzalari moderno asko areago joan zaizkigu: «gramatika orokorra» terminoaren beraren aurrean kontuz

ibiltzeko esatera, uste baitute idoloa dela hori ideal zientifikoa bainoago.[183] Horrelako errotikako jarrerarekin, ordea, ez datoz bat alorreko jakitun guztiak. Ahalegin serioak egin dituzte gramatika filosofikoaren ideiari eusteko eta hori defendatzeko. Otto Jespersenek liburu berezi bat idatzi zuen gramatikaren filosofiari buruz; bertan frogatzen saiatzen da, nola dauden kategoria batzuk, bizirik dirauten hizkuntzetako gertakari gutxiasko akzidentaletatik aske direnak, hizkuntza bakoitzaren egituren araberako diren kategoria sintaktikoen ondoan edo aurrean edo atzean —hizkuntzok gaurko beren egoeran hartuta—. Unibertsalak dira horiek, hizkuntza guztiei egokitzekoak direnez. Kategoria horiek «nozionalak» deitzea proposatu zuen Jespersenek, eta gramatikarien esku utzi zuen kategoria nozional eta gramatikalen arteko harremanak aztertzea. Iritzi berbera agertua dute beste jakitun batzuek ere, Hjelmster eta Bröndalek, adibidez.[184] Sapirren iritziz, hizkuntza orok ditu kategoria batzuk nahitaezkoak eta derrigorrezkoak, akzidentalagoak dituen beste batzuen ondoan.[185] Hizkuntzaren ikerketaren aurrerapenak ez du, beraz, gramatika orokor edo filosofikoaren ideia baliogabetzen, nahiz eta ezin izango dugun egiaztatu horrelako gramatikarik badagoenik lehenagoko ahaleginetan erabilitako baliabide soilekin. Giza hizkuntzak, eginkizun logiko unibertsala betetzeaz gain, badu eginkizun sozialik ere, eta hori hiztun-elkartearen baldintza sozial espezifikoen menpe dago. Horregatik ezingo dugu forma gramatikalen eta logikoen arteko benetako berdintasunik, horien arteko banan-banango egokitasun unibokorik, eduki. Forma gramatikalen azterketa enpiriko eta deskribapenezkoak bestelako xederik du, eta, adibidez, Carnap-en *Hizkuntzaren Sintaxi Logikoa* obrak egindako analisi estrukturalak eraman gaitzakeenaz bestelako emaitzetara eramaten gaitu horrek.

3. Giza hizkuntzaren labirinto konplexu eta bihurrian zehar gidatuko gaituen Ariadnaren haria aurkitu ahal izateko,

bi aldetatik jo genezake. Saia gaitezke ordena logiko eta sistematikoa ala kronologiko eta genetikoa aurkitzen. Bigarren kasuan idioma banakoak eta giza hizkuntza- tipo ezberdinak lehenagoko fase proportzioz sinpleago eta amorfoagora bihurtu nahian ari gara. Sarritan aurkitzen ditugu horrelako ahaleginak XIX. mendeko hizkuntzalarien artean; normala gertatzen zen orduan iritzia, zera uste zuena: giza hizkuntzak, honen oraingo forma lortu baino lehen, bestelako estadioa igaro behar izan zuela, non ez baitzuen forma sintaktiko edo morfologiko zehazturik. Horren arabera, elementu bakunez, erro monosilabikoz, zegoen osatuta hasieran hizkuntza. Ikuskera horixe defendatzen zuen erromantizismoak. A.W. Schlegelek teoria bat proposatu zuen, giza hizkuntza lehenagoko egoera taxugabe eta amorfoaren bilakaeratik datorrela esaten zuena. Egoera horretatik ordena jakin batean igaro zen bestelako egoera aurreratuagotara —hots, banatze-fasera, aglutinatze-fasera, flexio-fasera—. Schlegelen ustez, flexio-hizkuntzak dira bilakabide horren azken maila; horiexek dira benetako hizkuntza organikoak. Azterketa deskribatzaile osoagoak desegin egin ditu sarritan teoria horiek oinarritzat zeuzkaten frogak. Txineraren kasua jarrri ohi zuten normalean erro monosilabikozko hizkuntzaren adibidetzat; eta itxuraz bazirudien horren oraingo banatze-fasearen aurretik lehenagoko flexio-fasea izan zuela.[186] Ez dugu hizkuntzarik ezagutzen, elementu formal edo estruktauralik ez duenik, nahiz eta erlazio formalen adierazpena, subjektuaren eta objektuaren arteko edo atributuaren eta predikatuaren arteko diferentzia, adibidez, oso ezberdina izan hizkuntza batetik bestera. Formarik ezean, *contradictio in terminis* dirudi hizkuntzak, eraketa historiko guztiz eztabaidagarriaren itxura emateaz gain. Nazio zibilizatugabeenen hizkuntzak ez dira inola ere taxurik gabeak; alderantziz, egitura oso konplexua ageri ohi dute gehienetan. A. Meillet-ek, munduko hizkuntzen ezagutza zabalenaren jabe zen hizkuntzalari moderno hark, zera aldarrikatzen zuen: ezagutzen ditugunetatik inolako

hizkuntzak ez digula ideia txikienik ere ematen, hizkuntza primitiboa zer izan zen asmatzeko. Giza hizkuntza guztiak dira osatuak, era argi eta egokian giza sentimenduak eta pentsamenduak adieraztea lortzen duten neurrian. Primitiboak deitzen ditugun hizkuntzak, gure hizkuntzak gure kultura landu eta sofistikatuari egokituak dauden beste zeuden egokituak zibilizazio primitiboaren egoerara eta izpiritu primitiboaren joera orokorretara. Adibidez, bantuaren familiako hizkuntzetan substantibo oro klase jakin bati dagokio, eta klase horietako bakoitzak aurrizki bereziaren ezaugarria darama. Aurrizki horiek ez dira izenetan bakarrik agertzen, eta errepikatu egin behar dira, konkordantzi eta kongruentzi sistema guztiz konplexuaren arabera, perpausan izenari dagozkion beste zati guztietan ere.[187]

Idioma banakoen arteko ugaritasuna eta hizkuntz tipoen arteko heterogenotasuna argi guztiz ezberdinez agertzen da, ikuspegi filosofikotik ala ikuspegi zientifikotik begiratu horri. Hizkuntzalariak ugaritasunean du hartzen atsegina; giza hizkuntzen ozeanoan murgiltzen da, barrena ukitzeko itxaropenik gabe. Filosofia, berriz, kontrako bidetik ibili da garai guztietan. Azpimarratu zuen Leibnizek *characteristica generalis*-ik gabe ezingo dugula inoiz *scientia generalis*-ik aurkitu. Joera berbera du logika sinboliko modernoak. Baina eginkizun hori beteta ere, giza kulturaren filosofia arazo berberaren aurrean aurkituko litzateke. Gertakariak, berauen forma konkretuan, berauen ezberdintasun eta urruntasun osoan, onartu behar ditugu, giza kulturaren azterketa egitean. Kultur forma sinboliko ororen azterketa egitean agertzen zaion dilema berarekin egiten du topo hemen hizkuntzaren filosofiak. Forma guzti horien helbururik garaiena, helburu bakarra, jendea batzea da. Baina ezingo dute lortu batasun hori, aldi berean jendea banatu eta bereizi gabe. Beraz kultur harmonia segurtatzeko zena desadostasun eta gatazka sakonen iturri bihurtzen da. Horixe da er-

lijiozko bizitzaren antinomia handia ere, horren dialektika.[188] Dialektika bera agertzen da giza hizkuntzan ere. Hizkuntzarik gabe ez litzateke giza elkarterik izango. Baina ez dago eragozpen larriagorik horrelako elkartea egiteko hizkuntzen arteko ezberdintasuna baino. Mitoak eta erlijioak ez dute halabeharrezko eta ekidin ezinezkotzat jo egon dagoen ezberdintasun hori. Gizon-emakumearen hutsegiteari edo bekatuari egozten diote, eta ez horren jatorrizko erakuntzari eta gauzen naturari berari. Mitologia askotan aurkitu ohi ditugu Babelgo Dorrearen kondaira biblikoaren analogia harrigarriak. Garai modernoetan ere beti agertu izan du jendeak gizadi osoak hizkuntza bakarra izan zueneko urrezko aroaren amets sakona. Galdutako paradisutzat ikusten du atzera begira hasierako egoera hura. Filosofiaren alorrean ere ez da desagertu erabat *lingua adamica* delakoaren antzinako ametsa —gizon-emakumeen lehen arbasoek «benetan» mintzaturiko hizkuntzarena, zeinu konbentzional hutsez egina egon beharrean, gauzen benetako natura eta zerizana adierazten zuen hizkuntzarena—. XVII. mendeko filosofoek eta mistikoek zinez jarraitzen zuten *lingua adamica* horren arazoaz eztabaidatzen.[189]

Hala ere, hizkuntzaren egiazko batasuna, horrelakorik izanik ere, ezingo da batasun substantziala izan; batasun funtzionaltzat definitu beharko da. Horrelako batasunak ez du eskatzen berdintasun material edo formalik. Bi hizkuntza ezberdin izan daitezke kontrako bi muturretakoak, beren sistema fonetikoei eta parte sintaktikoen sistemei dagokienez. Hala ere, biek betetzen dute eginkizun bera bakoitzaren hiztun-elkartearen bizitzan. Garrantzizkoa ez da hemen baliabideen ugaritasuna, horien egokitasuna baizik, beren xedea betetzeko. Pentsa dezakegu, pentsatu, hizkuntz tiporen batek besteren batek baino hobeto lortzen duela guztiek duten helburu hori. Humboldtek berak ere, oro har hain uzkur idioma partikularren balioa juzgatzen, flexio-hizkuntzei irizten zien halako ere-

duetan-ereduen. Flexio-forma zen, haren ustez, *die einzig gesetzmässige Form,* forma guztiz sendo bakarra eta arau zorrotzak betetzen dituen bakarra.[190] Hizkuntzalari modernoek kontuz ibiltzeko esaten digute horrelako judizioen aurrean, ez baitugu eredu amankomun eta bakarrik hizkuntz tipoen balioa juzgatzeko. Tipo horiek elkarrekin alderatzean, eman lezake horietako batek badituela alde on jakin batzuk besteak ez dituenak, baina hurbilagotik aztertuz gero, gehienetan ikusi ahal izango dugu, nola dauden bateko akats gisa hartzen ditugun horiek konpentsatuta eta orekatuta besteko alde onekin. Sapirrek dioenez, ulertu nahi badugu zer den hizkuntza, garbitu egin behar dugu geure burua geuk hobetsitako balioetatik, eta ohitu ingelesari eta hotentotari urruntasun-jarrera hotz berberaz, eta hurbileko arreta berberaz, begiratzen.[191]

Giza hizkuntzaren egitekoa gauzen halako ordena, egina eta gertu-jarria, kopiatzea edo imitatzea izango balitz, ezingo genuke urruntasun hori gorde. Ezingo genuke baztertu honako ondorio hau: azken batez eta erremediorik gabe kopietako bat bestea baino hobea dela, alegia; bata hurbilagokoa dela ereduarekiko, eta bestea urrutiagokoa. Baina hizkuntzari erreprodukzio-funtzioa eman beharrez produkzio- eta eraikuntza-funtzioa ematen badiogu, orduan oso bestelakoa izango da gure judizioa. Orduan hizkuntzaren «energiak» du aparteko garrantzia, eta ez hizkuntzaren «obrak». Energia hori neurtzeko, berriz, hizkuntz prozesua bera dago aztertu beharra, eta ez horren produktua, horren azken emaitzak.

Psikologo guztiak bat datoz azpimarratzean, giza hizkuntzaren benetako natura ezagutu ezean, azalekoa eta desegokia izaten jarraituko duela giza gogamenaren garapenaz dugun ezagutzak. Hala ere, zalantza handiak geratzen dira oraindik hizkuntz psikologiaren metodoei buruz. Fenomenoak laborategi psikologikoan edo fonetikoan aztertu nahiz horretarako barneikusketa-metodo soiletan oinarritu, beti itxura berbera ate-

ratzen die: hain direla iheskorrak eta gorabehera handikoak fenomeno horiek, non alferrikakoak baitira horiek egonkortzeko ahalegin guztiak. Zertan datza orduan hizkuntzarik gabekoari —hitz egiten hasi aurreko haurrari edo animaliari— esleitzen diogun jarrera mentalaren, eta bere ama-hizkuntza ondo menperatzen duen helduari ezaugarritzat esleitzen diogun marko mentalaren arteko funtsezko aldea?

Bitxia badirudi ere, errazagoa da galdera horri erantzuten hizkuntz garapenaren adibide anormaletan oinarrituz. Helen Keller eta Laura Bridgmanen kasuak aztertzen egindako gogoetek[192] zera argitu digute, hizkuntz sinbolismoa ulertu orduko benetako iraultza gertatzen dela haurraren bizitzan. Ordutik aurrera horren bizitza pertsonal eta intelektual osoak forma guztiz berria hartzen du. Gutxi gora-behera, honetara esplika daiteke aldaketa hori: egoera subjektiboagotik objektiboagora, jarrera emozional hutsetik jarrera teorikora, aldatzen da haurra. Edozein haur normalen bizitzan ikus daiteke horrelako aldaketa, nahiz eta ez modu hain ikusgarrian, urrutitik ere. Haurra bera konturatzen da argi eta garbi tresna berriak bere garapen mentalerako duen garrantziaz. Ez du nahikoa hartzaile soilaren eran hizkuntza ikastea; partehartze bizia nahi du hizkuntza ikasteko prozesuan, gero eta objektibazio handiagora daraman prozesu horretan. Helen Keller eta Laura Bridgmanen irakasleek kontatua digute nolako gogoz eta egonezinez jarraitzen zuten bi haurrek galdezka beren inguruko gauza guztien izenak jakin nahian, hain zuzen ere izenen erabilera ulertu zutenetik.[193] Hori ere hizkuntzaren garapen normalaren ezaugarrietako bat da. D.R. Major-ek dioenez, «hogeita hirugarren hilabetearen hasierarako edo, haurrak badu halako grinaren bat, gauzen izenez galdetzekoa, izen horiek besteei esatekoa, edota bera aztertzen ari den gauzez gu ohartaraztekoa. Halako gauzaren bati begiratu, hatzaz seinalatu edo ukitu, haren izena esan, eta bere ingurukoei begiratuko die».[194] Ulerte-

zina izango litzateke horrelako jarrera, izenak haurraren garapen mentalean betetzekoa duen eginkizun behinenagatik ez balitz. Haurra hitz egiten ikasten ari denean, halako hiztegiaz jabetzea besterik ez balu, hots artifizial eta arbitrario pila bere buruan sartu eta gogoan hartzea besterik ez balu, prozesu mekaniko soila izango litzateke hori. Oso neketsua eta aspergarria izango litzateke hori, eta oharturik egiteko ahalegin handiegia eskatuko lioke haurrari, eta ez luke kontrako jarrerarik gabe egingo, beraren benetako premia biologikoekin inola ere zerikusirik ez duen zerbait eskatzea litzatekeelako. Halako adinean edozein haur normalengan agertzen den «izen-goseak», haurren psikologia aztertu duten guztiek[195] deskribatu izan duten horrek, bestelakorik erakusten du. Bestelako arazo guztiz ezberdinaren aurrean gaudela gogorarazten digu. Gauzei izena ematen ikasiz, haurrak ez du gauza enpiriko eta gertu-jarriei buruz aldez aurretik duen ezagutzari zeinu artifizial batzuk eranstea soilik egiten. Objektu horien kontzeptuak eratzen ari da ikasten, mundu objektiboarekin nola konpondu ari da ikasten. Horrela zoru seguruagoaren gainean aurkitzen da haurra. Horren pertzepzio lauso, zalantzazko eta gutxi gora-beherakoak eta horren sentipen ilunak tankera berria hartzen hasten dira. Esan daiteke, esan, objektuak kristaldu egiten direla izenaren inguruan, hori hartuz erdigune finkotzat, pentsamenduaren fokutzat. Objektibazio-prozesuan egindako edozein aurrerabide berehalakoan galtzeko arriskuan egongo litzateke, izenaren laguntzarik ez balu. Haurrak ohartuz erabiltzen dituen lehen izenak, itsuak bere bidea irekitzeko erabiltzen duen bastoia bezalakoak dira. Hizkuntza, bere osotasunean harturik, mundu berrirako atea gertatzen da. Horretan egindako edonolako aurrerapenak ikuspegi berria irekitzen digu eta gure esperientzia konkretua zabaltzen eta aberasten digu. Haurraren hitz egiteko irrikak eta berotasunak ez dute beren jatorria izenak ikasteko eta erabiltzeko gogo hutsean; mundu objektiboa aurkitu eta konkistatzeko gogoaren seinale dira horiek.[196]

Guk geuk ere egin dezakegu haurraren antzeko esperientzia erdararen bat ikasten ari garenean. Horrelakoan ez da aski hiztegi berria ikastea edo gramatikazko arau abstraktuen sistema geureganatzea. Beharrezkoa da hori guztia, baina hasierako eta garrantzirik txikieneko urratsa besterik ez da. Hizkuntza berrian pentsatzen ikasten ez dugun bitartean, gure ahalegin guztiak fruiturik gabe geratuko dira. Gehienetan oso baina oso zaila da helburu horretara iristea. Sarritan galdetu izan dute hizkuntzalariek eta psikologoek nolatan lor dezakeen haurrak bere ahalegin hutsez helduak inoiz lortu ezin duena era berean edo hain ondo. Agian erantzun diezaiokegu galdera bihurri horri lehenagoko geure analisia kontuan harturik. Ezin dugu errepikatu inoiz giza hizkeraren mundurako lehen atea ireki digun prozesua geroagoko gure bizitza kontzientearen egoera aurreratuagoan. Lehen haurtzaroko freskotasun, bizkortasun eta malgutasunean guztiz bestelako esanahia dauka prozesu horrek. Paradoxa handitxoa baldin bada ere, benetako zailtasuna ez dago hainbeste hizkuntza berri ikastean, zaharra ahaztean baizik. Helduok ez gaude lehenbizikoz mundu objektiboaren ideia atzematera iristear dagoen haurraren egoera mentalean. Helduarentzat mundu objektiboak hartua du dagoeneko forma finkoa hizkuntzazko jardueraren ondorioz, horrexek moldatu baititu nolabait gure bestelako jarduera-mota guztiak. Gure ama-hizkuntzaren hitz eta hizketa-moduekin bat eginda daude gure pertzepzio, intuizio eta kontzeptuak. Lan handiak eskatzen ditu gauzen eta hitzen arteko korapiloa askatzeak. Hala ere, hizkuntza berria ikasterakoan, horrelako ahaleginak egin beharrean gara, bi elementuak banatzeko. Urrats berri garrantzizkoa da eragozpen hori gainditzea, hizkuntza berria ikastean. Erdararen baten izpirituan sartzean beti izan ohi dugu mundu berri bat, egitura intelektual berezia duen mundua, atzematen dugun susmoa. Atzerria deskubritzeko bidaia bezalakoa da hori; bidaia horretako lorpenik handiena, berriz, geure ama-hizkuntza argi berritan ikusten ikastea da.

Goethek zioenez, «*Wer fremde Sprachen nicht kennt, weiss nichts von seiner eigenen*».[197] Erdararik ezagutzen ez dugun bitartean geure hizkuntza ere ez dugu ezagutzen, ezin baititugu ikusi horren egituraren berezitasunak eta horren elementu ezaugarriak. Hizkuntza ezberdinak bata bestearekin alderatzeak erakusten digu nola ez dagoen sinonimorik, zorrotz hitz eginez. Bi hizkuntzen pareko terminoek gutxitan adierazi ohi dituzte gauza edo ekintza berberak; eremu ezberdinak hartzen dituzte horiek; eremu horiek, berriz, elkar gurutzatuz, gure esperientziaren kolore anitzeko bistak eta ikuspegi ezberdinak ematen dizkigute.

Bereziki argigarri gertatzen da hori, hizkuntz ezberdinek, batez ere tipo diferentekoek, erabiltzen dituzten sailkapen-metodoak kontuan hartzen baditugu. Sailkapena da giza hizkuntzaren ezaugarri oinarrizkoetako bat. Sailkapen-prozesuaren menpe dago gauzak izendatzea bera. Gauzaren edo ekintzaren bati izena emateak, hori klase-kontzepturen baten barruan ipintzea esan nahi du. Gauzen naturak berak behin-betiko erabakita baleuka, bakarra eta era berdinekoa izango litzateke sailkapen hori. Giza hizkuntzetako izenak, ordea, ezin daitezke inolako modu aldaezinean uler. Horiek ez dituzte gauza substantzialak, berez diren entitate independenteak, izendatzen. Gizakiaren interesen eta helburuen arabera daude izenak xedatuta; interes horiek, berriz, ez dira finkoak eta aldaezinak. Bestalde, giza hizkuntzan aurkitzen ditugun sailkapenak ez dira ausazkoak; gure sentipenezko esperientziako halako elementu finko eta errepikakorretan daude oinarrituta. Errepika horiek ezean, ez genuke oinarririk ez euskarririk izango gure kontzeptu linguistikoetarako. Baina hautemandako datuak konbinatzea edo bereiztea erreferentzi markoaren hautaketa librearen esku dago. Ez dago eskema zurrunik eta aldez aurretik ezarritakorik, horren arabera geure banaketak eta azpi-banaketak behin-betiko egin ahal izateko. Hizkuntza

oso hurbilekoen eta egitura orokor beretsua dutenen artean ere ez dugu izen berdinik aurkitzen. Humboldtek seinalatu zuenez, ilargia esateko hitz grekoak eta latinoak ez dute adiera edo kontzeptu berbera adierazten, nahiz objektu berbera aipatu. Hitz grekoak (*mĕn*) denbora «neurtzeko» ilargiak duen funtzioa denotatzen du; *Luna (lic-na)* hitz latinoak, berriz, ilargiaren argitasuna edo distira denotatzen du. Horrela, bada, objektuaren bi elementu oso ezberdinak bereizi eta nabarmendu ditugu besterik gabe. Baina berbera da bereizte- eta nabarmentze-ekintza bera, prozesua bera. Gauzaren izenak ez du horren natura galdatzen; horrek ez du φύσει ὄν izan nahi, ez du gauzaren egia eman nahi. Izenaren egitekoa gauzaren alderdi partikularren bat azpimarratzera mugatzen da beti; murrizketa eta mugaketa horretantxe datza, hain zuzen ere, izenaren balioa. Izenaren egitekoa ez da egoera konkretuaren berri osoa ematea, horren alderdiren bat bakartzea baizik; horretan kokatzen da. Bakartze horrek ez du esanahi negatiboa, positiboa baizik. Izan ere, gauzaren bat izendatzean, geure pertzepziogune finko batzuk aukeratzen ditugu, geure zentzuen datu barreiatu ugari horietatik. Gune horiek ez dira, ordea, pentsamendu logikoarenak edo zientifikoarenak berak. Hizkera arrunteko hitzak eta kontzeptu zientifikoak adierazteko erabiltzen ditugunak ez dira eredu berdinez neurtu behar. Terminologia zientifikoarekin alderatuz, hizkera arrunteko hitzek beti nabari dute zehazgabetasunen bat; ia beti hain dira lausoak eta gaizki definituak, non ez baitute onartzen analisi logikorik. Baina saihestu ezineko akats berezko hori eta guzti, gure eguneroko hitzak eta izenak dira kontzeptu zientifikotara garamatzaten errepideko kilometro-harriak; hitz arrunt horietantxe hartzen dugu munduaren geure lehen ikuspen objektiboa edo teorikoa. Ikuspen hori ez da soilik zerbait aurretik «emana»; gure adimenaren eraikuntza-lanaren emaitza da hori; ahalegin horrek, ordea, ezingo luke lortu hori, hizkuntzaren laguntza etengabekorik ezean.

Helmuga hori ezin da, hala ere, behin-betiko lortu. Lan zail eta nekeza da abstrakzio-maila goragokoetara, izen eta ideia jeneralago eta zabalagoetara igotzea. Hizkuntzaren azterketak ematen digu material ugari, azken batez eginkizun hori betetzera garamatzaten prozesu mentalen izaera aztertzeko. Lehen fase proportzioz konkretuagotik bestelako fase abstraktuagora aldatuz doa hizkuntza. Geure lehen izenak konkretuak dira. Gertakari edo ekintza partikularrak atzematera doaz horiek. Gure esperientzia konkretuan aurkitzen ditugun itzal eta ñabardura guztiak xehetasunez eta ingurumari guztiekin deskribatzen dituzte horiek, baina ez daude genero amankomunen baten azpian bilduta. Hammer-Purgstall-ek idatzia du saio bat, non gameluak arabieraz dituen izenen berri ematen baitu. Bostehundik seiehunera hitz bederen erabiltzen dituzte gamelua deskribatzeko; hala ere, horietako bakarrak ere ez digu gameluaren kontzeptu biologiko orokorra ematen. Animaliaren forma, tamaina, kolore, adin eta ibilerari dagozkion elementu konkretuak adierazten dituzte guztiek.[198] Oso urrun daude bereizkuntza horiek edonolako sailkapen zientifiko edo sistematikotik, baina helburu oso ezberdinak betetzen dituzte. Amerikako tribu indioen hainbat hizkuntzatan hitz-ugaritasun harrigarri handia aurkitzen dugu halako ekintza partikularra adierazteko, adibidez, ibiltzea edo norbait jotzea adierazteko. Horiek guztiek ondokotasun-erlazioa dute beren artean, menpekotasun-erlazioa bainoago. Ukabilez emandako kolpea ezin da deskribatu esku irekiz emandako kolpea adierazteko hitz berberaz, eta armaren batez emandako kolpeak eta zigorraz edo makilaz emandako kolpeak izen ezberdinak eskatzen dituzte.[199] Karl von den Steinen-ek, Brasil erdialdeko tribu indio batek mintzatzen duen bakairi hizkuntzari buruzko bere deskribapenean kontatzen du, nola papagaien eta palmondoen espezie bakoitzak duen bere izena, «papagaia» edo «palmondoa» generoak adierazteko hitzik ez dagoen bitartean. Berak baieztatzen duenez, hain daude atxikita bakairiak kontzeptu partiku-

lar ugariei, non ez baitiete arretarik egiten horien ezaugarri agizkoei. Materialaren ugaritasunak dauzka hartuta, eta ezin dute modu ekonomikoz maneiatu hori. Txanpona besterik ez dute, baina horretan aberatsegiak direla esan behar, eta ez pobreak.[200] Izatez, ez dago neurri erabakarrik hizkuntza jakin baten aberastasuna edo pobretasuna neurtzeko. Premia bereziak fidatuta eta behartuta egiten da edozein sailkapen, eta argi dago premia horiek jendearen bizitza sozial eta kulturalaren egoera ezberdinen araberakoak izaten direla. Zibilizazio primitiboetan gauzen alderdi konkretu eta partikularrekiko arreta nagusitu ohi da. Giza bizitzaren halako forma jakinetara egokitzen da beti giza hizkuntza, eta horien araberako neurria hartzen du. Tribu indioak «unibertsal» soilen arretarik hartzea ezinezkoa izateaz gain, ez du beharrezkoa. Aski du, eta garrantzizkoagoa du, gauzak halako ezaugarri ikuskor eta ukikor jakinen arabera bereiztea. Hizkuntza askotan gauza borobila ezin daiteke tratatu gauza karratua edo luzanga bezala, genero ezberdinekoak direlako horiek; eta baliabide linguistiko bereziekin bereizten dira genero horiek, aurrizkiak erabiliz, adibidez. Bantu familiako hizkuntzetan hogei genero-motako izenak aurkitzen ditugu behintzat. Amerikako tribu indioen hizkuntzetan, algonkinoenean esate baterako, gauza batzuk genero bizidunekoak dira, beste batzuk genero bizigabekoak. Hor ere erraz ulertzekoa da nola eta zergatik eskatzen duen arreta berezia eta berebiziko kontua bereizkuntza horrek, pentsaera primitiboaren ikuspuntutik. Bereizkuntza hori askoz ezaugarriagoa eta harrigarriagoa da noski, gure klase-izen logiko abstraktuetan adierazten duguna baino. Izen konkretuetatik abstraktuetarako aldaketa astiroko horixe bera azter daiteke gauzen kualitateen izendapenetan ere. Hizkuntza askotan kolore-izen ugari aurkitu ohi dugu. Kolore jakin baten ñabardura bakoitzak bere izen berezia du, gure kolore-hitz orokorrak —urdina, berdea, gorria, etab.— adierazteko hitzik ez daukaten bitartean. Objektuen izaeraren arabera aldatzen dira koloreen izenak: adibi-

dez, grisa adierazteko erabil daiteke hitz bat artileaz edo antzarei buruz mintzatzean, beste bat zaldiei buruz, beste bat ganaduari buruz, eta beste bat gizalagunen eta animalia batzuen ileari buruz mintzatzean.[201] Gauza bera esan daiteke zenbakien kategoriari dagokionez: numeral ezberdinak behar dira gauzamota ezberdinak kontatzeko.[202] Oso astirokoa da, beraz, giza hizkeraren bilakabidean kontzeptu eta kategoria unibertsaletara igotzeko bidea; baina aurrerabide horretan egiten den urrats berri bakoitzak garamatza hautematen dugun mundua zabalago ikustera, eta hori hobeto bideratu eta antolatzera.

IX

Artea

1. Edertasuna da, dirudienez, giza fenomenorik argien ezagutuetarikoa. Ez dago inolako sekreturen pean edo inolako misterioz inguratuta; eta horren ezaugarriak eta izaera esplikatzeko ez da teoria metafisiko zorrotz eta konplexurik behar. Giza esperientziaren partea eta zatia da ederrarena: ukitzeko modukoa eta okerbiderik gabea. Hala ere, pentsamendu filosofikoaren historian paradoxarik handienetakoa gertatu izan da beti ederraren fenomenoa. Kanten garairarte zera esan nahi zuen beti ederraren filosofiak: behar bat, esperientzia estetikoa bere eremutik kanpoko printzipioren batera bihurtzekoa, eta ahalegin bat, artea jurisdikzio arrotzen baten esku ipintzekoa. Kantek bere *Judizioaren Kritika* obran eman zuen lehenbizikoz artearen autonomiaren froga argi eta sinesgarria. Lehenagoko sistema guztiek ezagutza teorikoaren edo bizitza moralaren esferan bilatu izan zuten artearen printzipioa. Jarduera teorikoaren ondoriotzat hartzen bazen artea, beharrezkoa gertatzen zen jarduera berezi horri zegozkion arau logikoak aztertzea. Baina orduan logika bera ez zen multzo homogenoa

gertatzen; parte bereiz eta bata bestetik independetetan zegoen banatu beharra. Irudimenaren logika bereizi beharra zegoen pentsamendu razional eta zientifikoaren logikatik. Alexander Baumgarten-ek bere *Aesthetica* (1750) liburuan zuen egina lehen ahalegin sistematiko zabala irudimenaren logika eraikitzeko. Baina ahalegin horrek ere, nolabait erabakigarria eta guztiz baliozkoa izanda ere, ezin zuen segurtatu artearen benetako balio autonomoa. Izan ere, irudimenaren logikak ezingo zuen inoiz adimen hutsaren logikaren duintasuna, berdina, eskatu. Artearen teoriarik izan izatekotan, *gnoseologia inferior,* giza ezagutzaren «beheragoko» alderdiaren, sentipenezko atalaren azterketa besterik ezin zitekeen izan. Bestalde, artea deskriba zitekeen egia moralaren irudikapentzat. Alegoriatzat edo sentipenezko formaren azpian mezu etikoren bat ezkutatzen zuen irudizko adierazpidetzat hartzen zen orduan artea. Batean nahiz bestean, interpretazio moralean nahiz teorikoan, arteak ez zeukan bere aldetiko balio autonomorik. Giza ezagutzako eta giza bizitzako hierarkian ariketa-fasea besterik ez zen artea, goragoko helbururen baten menpekoa eta horri zegokiona.

Hizkuntzaren filosofian aurkitu dugun bi joera antagonikoen arteko gatazka berbera nabari du artearen filosofiak ere. Hori ez da egokiera historiko hutsa, jakina; eta errealitatearen interpretazioko funtsezko bereizkuntza berberera eramaten gaitu. Bata bestearen kontrako bi poloen, polo objektiboaren eta subjektiboaren artean daude etengabe kulunkan hizkuntza eta artea. Ez hizkuntzaren eta ez artearen teoriak ezingo luke ahantzi edo baztertu bi poloetako bat, nahiz eta orain horietako bat eta gero bestea azpimarratu.

Alderdi objektiboa azpimarratzean, epigrafe beraren pean, hots, imitazioaren kategoriaren pean, ipintzen dira hizkuntza eta artea; mimetikoa da orduan horien funtzio nagusia. Hotsen imitazioan luke hizkuntzak bere jatorria, eta kanpoko gauzen imitazioa litzateke artea. Giza naturaren funtsezko sena

da imitazioa, beste ezertara bihur ezinezko gertakaria. Aristotelesek dioenez, «berezko dute gizon-emakumeek imitazioa beren haurtzarotik; horixe du, hain zuzen ere, gizalagunak beheragoko animaliekiko alde on horietako bat: munduko izakien artean imitatzailerik handiena izatea eta imitazioz ikastea aurrenik». Atsegin-iturri agortezina da gainera imitazioa; argi geratzen da hori ikustean, nolako atsegina hartzen dugun artezko irudikapenik errealistikoenari begira, nahiz eta irudikaturiko gauzak berez mingarriak izan ikusteko: adibidez, behe-mailako animalien edo gorputz hilen formak. Plazer teorikotzat hartzen du hori Aristotelesek, esperientzia espezifikoki estetikotzat bainoago. Honela dio horrek: «Zerbait ikastea da plazerrik handiena, ez filosofoarentzat bakarrik eta bai bestelako jendearentzat ere, txikia izan arren horretarako duen gaitasuna; pinturaren bat ikustean nabari dugun atseginaren arrazoia zera da: aldi berean zerbait ikasten ari garela, gauzen esanahia jasotzen, hots, hor ikusten ari garen jendea halakoa edo halakoa dela».[203] Hasieran badirudi errepresentazio-arteei bakarrik dagokiela printzipio hori. Izatez, beste arte-modu guztietara ere alda daiteke erraz. Musika bera gauzen irudikapen gertatzen da; txistua jotzea edo dantza egitea, azken batez, imitazio besterik ez dira; txistulariak edo dantzariak jendearen ezaugarriak, horrek egiten eta jasaten dituenak, irudikatzen baitituzte beren erritmoekin.[204] Poetikaren historia osoa ere Horazioren «*ut pictura poesis*» goiburuaren eta Simonidesen «pintura poesia isila da eta poesia pintura hiztuna» esaeraren eraginpean egon zen. Egiteko moduan eta bialiabideetan bereizten da poesia pinturatik, baina ez imitazio-funtzio orokorrean.

Kontuan hartzekoa da, ordea, imitazio-teoria muturrekoenek ere ez zutela arte-obra errealitatearen erreprodukzio mekaniko huts bihurtzen. Denek uzten zioten neurri bateko lekurik artistaren sormenari. Ez zen erraza bi eskabide horiek bateratzea. Imitazioa baldin bada artearen benetako xedea, argi dago artistaren kabuzkotasuna eta sormena faktore nahasle

gertatzen direla, eraikitzaile bainoago. Gauzak beren horretan egiazki deskribatu beharrean, gauzen itxura faltsutu egiten da orduan. Imitazio-teoria klasikoetan ezin zitekeen uka artistaren subjektibotasunak eragindako okerbidea; baina bazegoen muga egokien barruan mugatzerik eta arau orokorren pean jartzerik hori. Horrela *Ars simia naturae* printzipioari ez zegoen eusterik beraren adiera zorrotz eta zurrunean, izadia bera ere ez baita hutsezina, ez baitu beti bere xedea lortzen. Horrelakoetan natura laguntzera etorri behar du arteak, hori zuzenduz edo hobetuz.

Ma la natura la dà sempre scema,
Similmente operando all'artista
C'ha l'abito dell'arte e man che trema. [205]

«Edertasun oro egia bada», egia oro ez da nahitaez ederra. Edertasunik gorena lortu ahal izateko, natura irudikatzea bezain funtsezkoa da naturatik aldentzea. Aldentze horren neurria hartzea, proportzio zuzena zehaztea: horixe zen artearen teoriaren eginkizun nagusietako bat. Aristotelesek baieztatu zuen poesiaren helburuetarako hobestekoa dela gertaezinezkoa baina sinesgarria, gertagarria baina sinesgarritasunik gabearen aldean. Zeuxis-ek jenderen bat pintatu omen zuen, sekula benetan izan ezinekoa; hori kritikatzen duenari emateko moduko erantzun zuzena hauxe da: hobe litzatekeela jende hori horrelakoxea izan beharra, artista bere eredua hobetu beharrean izango litzatekeelako.[206]

Neoklasikoek —hasi XVI. mendeko italiarrengadik eta Abbé Batteux-en *Les beaux arts reduits à un même principe* (1747) obraraino— abiaburu berberetik abiatu ziren. Arteak ez du irudikatzen natura orokorrean hartuta eta bereizkuntzarik egin gabe; «*la belle nature*» irudikatzen du arteak. Baina imitazioa bada artearen benetako xedea, biziki eztabaidagarria gertatzen da edonolako «natura ederraren» ideia bera. Izan ere,

nolatan hobetuko dugu geure eredua, desitxuratu gabe? Nolatan gainditukо dugu gauzen errealitatea, egiaren legeak urratu gabe? Teoria horren ikuspegitik poesia eta artea oro har ezingo dira sekula faltsutasun atsegingarria besterik izan.

Imitazio-teoria orokorrak tinko eutsi eta aurre egin zien eraso guztiei XVIII. mendearen lehen erdirarte. Baina Batteuxen tratatuan ere, agian teoria horren azken defendatzaile sutsua izanik[207], halako zalantzak sumatzen ditugu horren balio unibertsalari buruz. Teoria horren oztopobidea poesia lirikoaren fenomenoa izan da beti. Ahulak dira eta ez erabakigarriak Batteuxek poesia lirikoa artearen imitazio-eskema orokorraren barruan sartzeko ahaleginean emandako argumentuak. Eta izatez, azaleko argumentu horiek guztiak baztertuta geratu ziren bestelako indar berria agertzean. Estetikaren alorrean ere Rousseauren izena gertatzen da bidegurutzea ideien historia orokorrean. Artearen teoriaren tradizio klasikoa eta neoklasiko osoa baztertu zituen horrek. Berorren iritziz, artea ez da mundu enpirikoa azaltzea edo irudikatzea, sentipenen eta grinen gainezkatzea baizik. Indar iraultzaile berria gertatu zen Rousseauren *Nouvelle Héloise.* Hainbat mendetan nagusi izandako imitazio-printzipioak ikusmolde eta ideal berriari, arte «karakteristikoaren» idealari, utzi behar izan zion bidea handik aurrera. Une horretatik hasita marraztu ahal dugu printzipio berriaren garaipena Europako literatura osoan. Alemanian Herderrek eta Goethek jarraitu zioten Rousseauren bideari. Horrela edertasunaren teoria osoa tankera berria hartu beharrean zen. Edertasuna, beronen adiera tradizionalean, ez da inola ere artearen xede bakarra; izatez bigarren mailako eta ondoriozko elementua besterik ez da. Honela jartzen ditu Goethek erne bere irakurleak «*Von deutscher Baukunst*» idazlanean:

> «Ez gaitezen ikusmolde okerrekoan eror, ez dezagun utz edertasunaren gurtzaile modernoen irakaspen emeak bigunegi bihur zaitzaten, zakartasun adierazgarrian atsegina izateko; bes-

tela azkenean zuen sentimendu makaldua ez litzateke gauza izango, esanahirik gabeko leuntasuna jasateko bestetarako. Sinestarazi nahi dizuete arte ederrak gure inguruko munduaren edertasunerako ustez dugun joeratik sortuak direla. Ez da egia. ...

Hezitzailea da artea, ederra izan baino askoz lehenago, eta, hala ere, orduantxe da arte egiazkoa eta handia, oso maiz egiazkoagoa eta handiagoa, arte ederra bera baino. Izan ere, izaera moldakorra dauka gizon-emakumeak, jardunean agertzen duena, bere bizitzea segurtatua daukan orduko; ... Horrela bada, basatiak berritxuratu egiten ditu bere "kokoak", bere lumak eta baita bere gorputza ere, elementu arraroekin, forma beldurgarriekin eta kolore itsusiekin. Eta itxurarik bitxienak eta proportziorik gabeko formak hartzen badituzte ere irudiok, horien atalak elkarri egokituak egongo dira, sentimendu bakar batek eman dielako osotasun berezia.

Arte "karakteristiko" horixe da, hain zuzen ere, egiazko arte bakarra. Bere barruko sentimendu bakan, indibidual, jator eta independentetik, eta bere baitatik kanpo dagoen edozertaz arduratu gabe eta kontuan hartu gabe, eragiten dionean inguruan daukanari, orduantxe da osoa eta bizia arte hori, landu gabeko basatasunetik sortua izan ala sentiberatasun landutik sortua izan».[208]

Rousseau eta Goetherekin teoria estetikoaren garai berria hasi zen. Arte «karakteristikoak» behin-betiko garaipena lortu du imitazio-artearen gain. Baina arte «karakteristiko» hori berorren adiera zuzenean ulertzeko baztertu beharra daukagu interpretazio aldebakarra. Ez da nahikoa arte-obraren alderdi emozionala azpimarratzea. Egia da, bai, arte karakteristiko edo espresio-arte oro «sentimendu bortitzen gainezkapen berezkoa» dela. Baina Wordsworth-en definizio hori inolako aitzakirik gabe onartuko bagenu, zeinu-aldaketa edukiko genuke bakarrik, baina ez zentzu-aldaketa erabakigarririk. Orduan erreprodukziozkoa izango litzateke artea; baina, gauzen, objektu fisikoen, irudikapena izan beharrean, geure barne-bizitzaren, geure afekzioen eta emozioen erreprodukzioa izango

litzateke. Hizkuntzaren filosofiarekin konparazioa eginez berriro ere, esan genezake artearen interjekzio-teoria genukeela ipinia orduan, artearen teoria onomatopeikoaren ordez, baina ez besterik. Goethek, ordea, ez zuen horrela ulertu «arte karakteristikoa» terminoa. Goian aipaturiko testua 1773an idatzi zuen Goethek, bere «Sturm und Drang» (*Nahasketa eta Sakadura*)ko gazte-garaian (*). Hala ere, ezin izan zuen bere bizitzako inolako garaitan bere poesiaren polo objektiboa alde batera utzi. Adierazpidea da noski artea, baina ez dauka adierazle izaterik, hezitzailea izan gabe; heziketa-prozesu hori, berriz, sentipenezko baliabide jakin baten bidez bultzatzen da aurrera. Goethek idazten du: «Kezka eta beldurra uxatu orduko, erdijainkoa, geldian sortzailea dena, materiaren bila ibiltzen da haztamuka bere inguruan, horren gain hats egiteko bere izpiritua». Teoria estetiko moderno askok, batez ere Croce-renak eta horren ikasle eta jarraitzaileenek, ahantzi edo gutxietsi egiten dute eragile material hori. Espresioaren gertakaria bakarrik axola zaio Croceri, ez horren modua. Garrantzirik gabekotzat jotzen du horrek modua, bai arte-obraren ezaugarria (*character*) zehazteko eta bai horren balioa erabakitzeko. Artistaren intuizioa bakarrik axola zaio, eta ez intuizio horren gorpuztea halako material partikularren batean. Materialak garrantzi teknikoa dauka horrentzat, baina ez estetikorik. Izpirituaren filosofia da Crocerena, eta arte-obraren izaera izpirituala bakarrik azpimarratzen du horrek. Baina horren teorian, intuizioaren eraketaren baitan bakarrik dago kemen izpiritual osoa eta horretantxe gastatzen da hori. Prozesu hori burutzean, amaitua da sorkuntza artistikoa. Horren ondorengoa kanpo-erreprodukzioa besterik ez da, beharrezkoa intuizioaren komunikaziorako, baina esanahirik gabea horren esentziari begira. Pintore handiarentzat, musikari handiarentzat edota poeta handiarentzat, ordea, koloreak, lerroak, erritmoak eta hitzak ez dira bere aparatu teknikoaren parte soila; produkzio-prozesuaren beraren nahitaezko eragileak dira horiek.

Berdin balio du horrek arte-mota bereziki adierazleetarako (*expressive*) nahiz arte-mota irudikatzaileetarako (*representative*). Poesia lirikoan ere emozioa ez da elementu erabakigarri bakarra. Poeta liriko handiak gauza dira, jakina, emoziorik sakonenak edukitzeko, eta sentimendu bortitzez jantzita ez dagoen artistak ez du inoiz azaleko arte hutsala besterik sortuko. Baina hortik ezin dugu atera honako ondorio hau: poesia lirikoaren eta oro har artearen egitekoa artistak «bere bularreko sentipenen garbiketa egiteko» trebetasuna erakustea dela esanda, hori egoki deskribatuta dagoela. R.G. Collingwood-ek dioenez, «Halako emozioren bat adierazten saiatzen da artista. Hori adieraztea, eta hori ondo adieraztea, gauza bera dira. ... Arte-obra da gutako bakoitzak egiten dugun adierazpen oro eta keinu oro».[209] Baina hemen ere guztiz kanpoan geratu da berriro arte-obraren produkzioak nahiz kontenplazioak eskatzen duten eraikuntza-prozesu osoa. Keinu oro ez da obra artistikoa, interjekzio oro hitz egitea ez den bezala. Elementu esentzial eta nahitaezko hau falta zaie bai keinuari eta bai interjekzioari: erreakzio nahieztakoak eta instintuzkoak dira horiek; ez dira benetan norberaren kabuzkoak. Beharrezkoa da helburuaren elementua bai hizkuntzazko adierazpenerako bai artistikorako. Edozein hizketa-modu gauzatzean eta edozein sorkuntza artistikotan aurkitu ohi dugu egitura teleologiko definitua. Dramaren bat antzezten duen aktoreak benetan «egikaritu» egiten du bere partea; horren adierazpen bakoitza egitura koherente osoaren zatia da. Horren hitzen azentua eta erritmoa, horren ahotsaren doinuera, horren aurpegiaren espresioak, horren gorputzaren jarrerak: denek jotzen dute helburu berberera, giza pertsonaiari gorputza ematera. Hori guztia ez da «espresio» hutsa; bada errepresentazioa eta interpretazioa ere. Poema lirikoak ere badu artearen joera orokor horretatik zerbait. Poeta lirikoa ez da, izatez, sentimenduen jokoan jolasean dabilenen bat. Emozio hutsez kulunka ibiltzea sentiberatasuna da, baina ez artea. Bere atseginean edo «penaren pozean» murgilduta dagoen artista,

eta ez formen kontenplazioan edo sorkuntzan, sentimentalista bihurtzen da halakoa. Horregatik nekez egotzi diezaiokegu subjektibotasun handiagorik arte lirikoari bestelako edozein arteformari baino, gorpuzte-modu bera eta objektibazio-prozesu bera baitarama hark. Mallarmé-k idatzi zuenez, «poesia ez da ideiekin idazten, hitzekin baizik». Irudiekin, hotsekin eta erritmoekin idazten da hori; poesia dramatikoaren eta antzezpen dramatikoaren kasuan bezala, banaezinezko zer bakarra osatzen dute hiru elementuek. Batasun konkretu eta haustezinezko horixe aurkitu ohi dugu edozein poema liriko handitan.

Bestelako forma sinboliko guztien antzera, artea ere ez da errealitate gertu-jarriaren eta emandakoaren irudikapen hutsa. Bidea da artea ere, gauzen eta giza bizitzaren ikuskera objektibora eramaten gaituena. Ez da errealitatea imitatzea, hori aurkitzea baizik. Hala ere, artearen bitartez ez dugu natura aurkitzen, zientzilariak «natura» terminoari ematen dion adiera berean. Hizkuntza eta zientzia ditugu kanpoko munduaren inguruko gure kontzeptuak egiaztatzeko eta zehazteko bi ibilbide nagusiak. Sailkatu beharra daukagu geure sentipenezko pertzepzioak, eta nozio jeneral eta arau jeneralen pean ipini, adiera objektiboa eman ahal izateko. Etengabe sinplifikatzen saiatuz lor daiteke horrelako sailkapena. Arte-obrak ere horrelako trinkotzea eta erdiguneratzea darama bere baitan. Horrelako prozesua azpimarratzen zuen Aristotelek, poesiaren eta historiaren arteko benetako ezberdintasuna azaldu nahi zuenean. Horrek dioenez, antzerkiak eman, ekintza bakarra (μία πράξις) ematen digu, bere baitan osotasun betea eratzen duena, izaki bizidunaren batasun organiko osoarekin; historiak, berriz, ez du ekintza bat ukitzen, garai bat baizik, eta garai horretan lagunen bati edo gehiagori gertatzen zaien guztia, nahiz eta gertakari ezberdinek ez eduki loturarik batak bestearekin.[210]

Alde horretatik edertasuna eta egia honako formula klasiko berberarekin deskriba daitezke: «batasuna ugaritasune-

an», horixe dira biak. Baina batetik bestera aldea dago, horietako zein azpimarratzen den kontu: errealitatearen laburtzapen dira hizkuntza eta zientzia; artea, berriz, errealitatearen «intentsifikazioa». Abstrakzio-prozesu bakar eta berberaren pean daude hizkuntza eta zientzia; artea, ordea, konkrezio-prozesu etengabea dela esan daiteke. Gauza jakin bat zientifikoki deskribatzean, ohar-pila egitetik hasten gara; lehen begiratuan horiek ez dira gertakari solte mordoa besterik. Baina zenbat eta aurrerago jo, orduan eta forma zehatzagoa hartzen dute fenomeno banakoek, osotasun sistematiko bihurtuz. Objektu jakin baten elementu behinen batzuk bilatzen ditu zientziak, horietatik ateratzeko objektuaren kualitate partikular guztiak. Kimikariak baldin badaki halako elementu kimikoaren zenbaki atomikoa, eskuetan du haren egitura eta eraketa osorik ezagutzeko gakoa. Zenbaki horretatik atera ditzakegu elementu kimikoaren propietate berezi guztiak. Arteak, ordea, ez du onartzen horrelako kontzeptu-sinplifikaziorik eta dedukziozko orokorpenik. Arteak ez du gauzen kualitateei edo kausei buruz galdetzen; gauzen formaren intuizioa ematen digu arteak. Baina hori ere ez da lehendik eduki bageneukan zerbaiten errepikatze hutsa. Benetako eta egiazko aurkikuntza da. Zientzilaria gertakarien edo lege naturalen aurkitzailea den beste da artista naturako formen aurkitzailea. Garai guztietako artista handiak jabetu izan dira artearen eginkizun berezi horretaz eta dohain berezi horretaz. Leonardo da Vinci-k, pinturaren eta eskulturaren xedeari buruz mintzatzean, «*saper vedere*» hitzak erabiltzen zituen. Haren iritziz, pintorea eta eskultorea dira mundu ikuskorraren alorreko maisu handiak, gauzen forma hutsez jabetzea ez baita inola ere instintuzko, berezko dohaina. Mila bider egin izan dugu topo geure sentipenezko esperientzia arruntean gauzaren batekin, eta ez dugu inoiz horren forma «ikusi». Galduta gertatzen gara eskatzen badigute deskribatzeko ez horren ezaugarri edo efektu fisikoak, baizik eta horren forma itxurazko soila. Arteak betetzen du leize hori. Sentipenezko gauzen forma hu-

tsen munduan dihardugu artean, eta ez horien azterketaren edo miaketaren eremuan, edota horien ondorioak ikasten dituen alorrean.

Ikuspegi teoriko soiletik begiratuta izenpetu dezakegu Kantek zioena: alegia, «giza arrazoimenaren harrobidea» dela matematika. Baina prezio handi-handia daukagu ordaindu beharra arrazoimen zientifiko horren garaipenaren truke. Abstrakzioa esan nahi du zientziak, eta abstrakzioa beti da errealitatea murriztea. Zientziaren kontzeptuek, deskribatzen dituzten gauzen forma formula huts bihurtzera jotzen dute gero eta gehiago. Harrigarri sinpleak dira formula horiek. Badirudi horietako formula bakarrak, Newtonen grabitazio-legeak, adibidez, gure unibertso materialaren egitura osoa biltzen eta esplikatzen duela. Badirudi gure abstrakzio zientifikoek errealitateari oratu ahal izateaz gain, agortu ere egin dezaketela hori. Baina artearen alorrera hurbildu orduko konturatzen gara amets hutsa gertatzen dela hori. Izan ere, kontaezinak baitira gauzen ikuspegiak, eta une batetik bestera aldatzen baitira horiek. Alferrik litzateke horiek guztiak formula sinple batera biltzen saiatzea. Heraklitok zioena, eguzkia egunero berria dela, alegia, egia da artisten eguzkiari buruz, zientziaren eguzkiari buruz ez baldin bada ere. Zientzilariak gauzaren bat deskribatzen duenean, zenbaki-sail baten bidez, konstante fisiko eta kimikoen bidez, agertzen ditu horren berezitasunak. Arteak helburu ezberdina izateaz gain, objektua bera ere ezberdina du. Bi artistek paisaia «berbera» pintatzen dutela esatean, oso desegoki ari gara azaltzen geure esperientzia estetikoa. Guztiz gezurrezkoa da ustezko «berberatasun» hori artearen ikuspegitik. Guk esaten dugun gauza bat eta berbera ezin diegu bi pintoreei egotzi. Izan ere, artistak ez du objektu enpiriko jakin bat marrazten edo kopiatzen: paisaiaren bat, adibidez, bere muino eta mendiekin, bere errekasto eta ibaiekin. Paisaiaren une bateko fisionomia bakana ematen digu artistak. Gauzen atmosfera adierazi nahi du horrek, argiaren eta itzalaren arteko jokoa. Paisaia ez

da «berbera» egunsentian eta eguerdi beroan, edota egun euritsuan eta eguzkitsuan. Gure pertzepzio estetikoak ugaritasun askoz handiagoa erakusten digu, eta gure sentipenezko hautemate arrunta baino askoz konplexuagoa da hura. Geure sentipenezko pertzepzioetan nahikoa izan ohi dugu geure inguruko gauzen elementu agizko eta betikoak hautematearekin. Esperientzia estetikoa aberatsagoa da, konparaziorik gabe. Sentipenezko esperientzia arruntean oharkabean geratzen diren ahalbide infinituz beteta dago esperientzia estetikoa. Artistaren obran gauzatu egiten dira ahalbide horiek; argitara ateratzen dira eta forma konkretua hartzen dute. Gauzen ikuspegien agortezintasun horixe erakustea da artearen pribilejiorik handienetakoa eta horren erakarmen sakonenetakoa.

Ludwig Richter pintoreak bere oroitzapenetan kontatzen du, nola zegoen behin batean, gaztea zelarik, Tivolin, eta nola bera eta bere hiru lagun jarri ziren paisaia berbera pintatzen. Denek zuten erabaki sendoa hartua, naturatik ez aldentzekoa; ikusia zutena erreproduzitu nahi zuten, ahal zuten arretarik handienaz. Hala ere, emaitza zera izan zen: lau pintura guztiz ezberdinak, artistak beren nortasunean ezberdinak ziren bezain ezberdinak. Esperientzia horretatik atera zuen gure berriemaileak, ez dagoela ikusmodu objektiborik, eta forma eta kolorea beti norberaren izaeraren arabera hautematen ditugula.[211] Naturalismo zorrotz eta zurrunenaren defendatzailerik amorratuenak ere ezingo luke baztertu edo uka eragile pertsonal hori. «*Un coin de la nature vu à travers un tempérament*» definitzen du Emile Zolak artezko obra. «*Tenpérament*» esatean hemen, ez da bakoitzaren banakotasuna edo idiosinkrasia bakarrik adierazi nahi. Artezko obra handiren bati begira-begira gaudenean, ez dugu nabari izaten mundu subjektiboaren eta objektiboaren arteko bereizkuntza. Ez gara bizi osorik gauza fisikoen errealitate arruntean, eta ez gara bizi osorik norberaren esferan ere. Bi esfera horietatik harantz, beste mundu berria aurkitu ohi dugu, forma plastikoen, musikalen, poetikoen

mundua; forma horiek, berriz, benetako unibertsaltasuna daukate. Zorrozki bereizten ditu Kantek, berak deitzen dituen «unibertsaltasun *estetikoa*», batetik, eta gure judizio logiko eta zientifikoei dagokien «balio objektiboa», bestetik.[212] Berak dioenez, gure judizio estetikoetan ez zaigu axola objektua bera, objektuaren begiespen hutsa baizik. Unibertsaltasun estetikoak zera esan nahi du: ezaguera duten guztiei dagokiela edertasun-dohaina, eta ez halako norbanako berezi batzuei bakarrik. Artista bakanen baten bitxikeria eta erokeria besterik ez balitz artezko obra, ez luke komunikaziorako gaitasun unibertsal hori edukiko. Artistaren irudimenak ez ditu bere gogara asmatzen gauzen formak. Erakutsi egiten dizkigu forma horiek, berauen egiazko itxuran, guk ikusteko eta ezagutzeko moduan jarriz. Errealitatearen alderdi jakin bat aukeratzen du artistak, baina aukeratze-prozesu hori objektibatze-prozesua da aldi berean. Haren ikuspegian jartzen garen orduko, behartuta gaude haren begiekin begiratzera munduari. Eman dezake ez dugula ordurarte sekula ikusi mundua halako argi berezitan; hala ere, sinetsita gaude argi hori ez dela une bateko txispa soila. Iraunkor bihurtu zaigu argi hori artezko obrari esker. Era berezi horretan errealitatea agertu zaigunetik, itxura horretantxe ikusiko dugu aurrerantzean.

Zaila da, beraz, arte objektiboaren eta subjektiboaren, imitazio- eta espresio-artearen arteko bereizkuntza zorrotza markatzea. Partenongo frisoa edo Bachen Meza, Michelangeloren Sistotar Kapera edo Leopardiren poema, Beethovenen sonata edo Dostoievskiren nobela: horiek guztiak ez dira ez irudikapenezkoak (*representative*) bakarrik ez adierazpenezkoak (*expressive*) soilik. Sinbolikoak dira horiek adiera berri eta sakonagoan. Poeta liriko handien obrak —Goethe edo Hölderlin-enak, Wordsworth edo Shelley-enak— ez dizkigute *disjecti membra poetae* ematen, hau da, poetaren bizitzaren zati sakabanatu eta inkoherenteak. Obra horiek ez dira sentimendu beroaren une bateko lehertzapen hutsa; batasun eta iraunkorta-

sun sakona agertzen dute horiek. Bestalde, idazle tragiko eta komiko handiek —hala nola Euripides eta Shakespearek, Cervantes eta Molièrek— ez dizkigute bizitzako teatroaren aparteko eszenak eskaintzen gure solaserako. Itzal iheskorrak besterik ez dira eszena horiek, beren horretan hartuz gero; baina berehala hasten gara beste zerbait ikusten eta errealitate berria sumatzen itzal horien atzean. Jendearen bizitza osoari, horren handitasun eta txikitasunari, horren gorentasunari eta zentzugabetasunari buruz duen ikusmoldea argitzen digu poeta komiko edo tragikoak bere pertsonaien eta berorien ekintzen bitartez. Goethek idatzia du:

> «Arteak ez du naturaren lehian ibili behar, horren zabal eta sakonari oratu nahian. Fenomeno naturalen azalean geratzen da hori; baina bere sakontasun pertsonala, bere indar berea du artistak; azaleko fenomeno horien goreneko uneak kristalizatzen ditu artistak, horiek duten legezkotasuna, proportzio harmoniko betea, edertasun-gailurra, esanahi-duintasuna, grina garaia ezagutuz».[213]

«Fenomenoen une garaienen» finkatzea ez da gauza fisikoen imitazioa ezta sentimendu bortitzen gainezkapen hutsa ere. Errealitatearen interpretazioa da hori: ez, ordea, kontzeptuen bidez, intuizioen bidez baizik; ez pentsamenduaren bitartez, sentipenezko formen bitartez baizik.

Platongandik hasi eta Tolstoiganaino salatu izan dute, arteak gure emozioak ernarazi egiten dituela eta horrela gure bizitza moralaren ordena eta harmonia nahasten dituela. Platonen ustez, irudimen poetikoak ureztatu egiten du gure grinen eta suminduren, gure atseginen eta atsekabeen esperientzia, eta hazi egiten ditu grina horiek, lehorrean ihartzekoak liratekeen bitartean.[214] Tolstoik, berriz, infekzio-fokutzat hartzen du artea. «Artearen zeinua infekzioa izateaz gain —dio horrek—, kutsakortasun-maila da artearen bikaintasunaren neurri bakarra». Nabaria da, ordea, teoria horren akatsa. Baztertu egiten du

Tolstoik artearen faktore erabakigarrietako bat, formarena, alegia. Gure esperientzia estetikoa —kontenplazio-esperientzia—, batetik, eta gure judizio teorikoaren hoztasuna eta judizio moralaren soiltasuna, bestetik, egoera psikiko ezberdinak dira. Grinaren energia biziz beteta dago hura, baina grina bera eraldatu egiten da orduan, berorren naturari eta esanahiari dagokienez. «Atsedenean gogoraturiko emozioa» deitzen du poesia Wordsworthek. Baina poesia handian nabari dugun atsedena ez da oroitzapenarena. Poetak pizten dituen emozioak ez dira antzinakoak; «hortxe» daude, bizi eta gertuko. Konturatu egiten gara horien indar osoaz, baina beste bide batetik jotzen du indar horrek. Ikusi egiten dugu hori, zuzenean sentitu bainoago. Gure grinak orduan ez dira indar ilun eta itxiak; gardenak geratzen dira nolabait. Shakespearek ez zigun inoiz teoria estetikorik eman; berak ez zuen artearen naturari buruzko espekulaziorik egin. Baina arte dramatikoaren ezaugarriei eta egitekoari buruz idatzi zuen pasarte bakarra puntu horixe nabarmentzeko izan zen, hain zuzen. «Antzezpenaren helburua —azaltzen du Hamletek—, zera izan zen hasieran eta gauza bera da orain: naturari aurrean ispilua jartzea, nolabait esateko; bertuteari berorren aurpegia, mesprezuari berorren irudia, eta denboraren benetako adinari eta errealitateari berorren itxura eta marka erakustea». Baina grinaren irudia ez da irudia bera. Grina irudikatzen duen poetak ez gaitu grina horrekin kutsatzen. Shakespeareren draman Macbethen handinahiak ez gaitu kutsatzen, ezta Rikardo III.aren ankerkeriak ere, ezta Oteloren jelosiak ere. Ez gaude sentimendu horien menpe; begiratu egiten dugu guk horien barrura; horien benetako izaera eta esentzia ulertzen saiatzen gara. Alde horretatik, antzerkiari buruzko Shakespeareren teoria, teoriarik edukitzekotan, guztiz bat dator Errenazimentuko pintore eta eskultore handiek arte ederrari buruz duten pentsaerarekin. Shakespearek sinatu egingo zituzkeen Leonardo da Vinciren hitzok: «*saper vedere*» dela artistaren dohainik gorena. Kanpoko gauzen formak era-

kusten dizkigute pintore handiek; antzerkigile handiek gure barne bizitzako formak erakusten dizkigute. Bizitzaren zabaltasun eta sakontasun berria jartzen digu argitara arte dramatikoak. Jendearen gauzez eta jendearen patuez, jendearen handitasunaz eta lazeriaz konturarazten gaitu arte dramatikoak, horien aldean gure eguneroko bizitzak pobre eta kaxkarra ematen baitu. Denok nabari ditugu, lainoki eta ilun bada ere, geure bizitzaren ahalbide mugagabeak; isilean daude horiek, dauden lozorrotik ezagueraren argitasun bizi eta bortitzera aterako ditugun unearen zain. Bortiztasun eta argitasun horien graduak neurtzen du artearen bikaintasuna, eta ez infekzioaren graduak.

Artearen ikusmolde hori onartzen baldin badugu, hobeto ulertu ahal izango dugu hasieran Aristoteleren katarsiaren teorian aurkitu dugun arazoa. Ez daukagu hemen Aristotelek darabilen terminoaren zailtasun guztietan, edo Aristoteleren iruzkintzaileek zailtasun horiek argitzeko egin izan dituzten kontaezin besteko ahaleginetan sartu beharrik.[215] Argi dagoena eta gaur egun oro har denek onartzen dutena zera da: Aristotelek deskribatzen duen katarsiaren prozesuak ez duela garbikuntzaren bat esan nahi, edo grinen beraien izaera edo kualitatearen aldatzea, giza arimako aldakuntza baizik. Poesia tragikoaren bidez jarrera berria lortzen du arimak bere emozioei buruz. Erruki- eta beldur-esperientziak bizi ditu arimak, baina horiek ez dute asaldatzen eta egonezinean ipintzen; alderantziz, atsedenezko eta bakezko egoerara eramaten dute. Hasiera batean kontradikzioa eman dezake horrek; izan ere, Aristotelek tragediaren ondoriotzat hartzen duena bi eragileen sintesia da, gure egiazko bizitzan, gure esperientzia praktikoan elkar ukatzen duten bi eragileena, hain zuzen. Ustez, gure emozio-bizitzari bizitasun gorena ematen diona bera da, aldi berean atseden-esperientzia ematen diguna. Geure grina guztien artean bizi gara, horien eragin osoa eta tentsiorik garaiena nabariz; baina artearen atalarria zeharkatzen dugun orduko

atzean uzten duguna zera da: geure emozioen jarkera latza eta horien eragina. Poeta tragikoa ez da bere emozioen morroi, horien nagusi baizik; eta gauza da gainera bere nagusitasun hori ikusleei komunikatzeko. Haren obran ez gaituzte geure emozioek bultzaka eramaten. Askatasun estetikoa ez da grinarik eza, ez da apatia estoikoa, guztiz kontrakoa baizik. Gure emozio-bizitzak bere indarrik handiena lortzen duela esan nahi du horrek, eta horrelako bere indarraren indarrez bere forma aldatu egin duela. Izan ere, hortik aurrera ez gara gauzen zuzeneko errealitatean bizi, sentipenezko forma hutsen munduan baizik. Mundu horretan, berriz, gure sentimendu guztiek nolabaiteko «transubstantziazioa» jasaten dute, beren esentzia eta izaerari buruz. Grinek ere beren zama materiala galdu egiten dute. Horien forma eta esperientzia bizi dugu, baina ez horien astuntasuna. Artezko obraren baretasuna, paradoxaz, baretasun dinamikoa da, ez estatikoa. Giza arimaren mozio guztiak eskaintzen dizkigu artezko obrak, horien sakontasun eta ugaritasun osoan; baina mozio horien modua, neurria eta erritmoa ezin daitezke aldera inolako emoziozko egoera bakanekin. Artean sentitzen duguna ez da emoziozko kualitate bakun eta bakanen bat; bizitzaren beraren prozesu dinamikoa sentitzen dugu, bi poloen arteko etengabeko kulunkatzea: pozaren eta atsekabearen, itxaropenaren eta beldurraren, optimismoaren eta etsipenaren artekoa. Grinei forma estetikoa ematea, horiek norberaren askatasunezko eta jardunezko jarrera bihurtzea da. Artistaren obran grinaren beraren indarra heziketarako indar bihurtuta dago.

Horren kontra erantzun ahal da artistari dagokiola hori guztia, baina ez ikusle eta entzule garenoi. Horrelako objekzioak esan nahiko luke, ordea, gaizki ulertu dugula artearen prozesua. Mintzaira bezalaxe prozesu artistikoa ere dialogala eta dialektikoa da. Ikusleari ere ez zaio eginkizun pasibo hutsa uzten. Ezin dugu artezko obra ulertu, hori sortzean ibilitako sorkuntza-prozesua neurri batez errepikatu eta berritu gabe.

Sorkuntza-prozesu horren bidez ekintza bihurtzen dira grinak. Sofoklesen *Edipo* edo Shakespeareren *Lear Erregea* ikustean bizi ditugun emozio horiek guztiak bizitza errealean jasan behar bagenitu, nekez gaindituko genituzke horiek eragindako astindua eta tirabira. Arteak, ordea, norbere askapenerako bide bihurtzen ditu oinaze eta irain horiek guztiak, ankerkeria eta izugarrikeria horiek guztiak, bestela ezin lortu ahal izango genukeen barne-askatasuna ematen digulako arteak.

Horregatik inola ere ez litzateke zuzena izango artezko obraren berezitasuna berorren emoziozko elementu partikularren batean ipini nahi izatea. Arteak gure barne-bizitzaren benetako dinamika azaldu nahi balu, eta ez bizitzako egoera bereziren bat, orduan axolarik gabea eta azalekoa besterik ez litzateke ia izango horrelako edozein kualifikazio. Aldatu (*motion*) egin behar gaitu beti arteak, eta ez hunkitu (*emotion*) bakarrik. Arte tragikoaren eta komikoaren arteko bereizkuntza ere «hitzarmenari» dagokio «beharrari» baino askoz gehiago. Artearen edukiari eta gai-zioei dagokie bereizkuntza hori, eta ez artearen itxurari eta zerizanari. Aspalditik ukatua zuen Platonek horrelako muga artifizial eta tradizionalik dagoenik. Bere *Oturuntza* obraren azkenean Agaton poeta tragikoarekin eta Aristofanes poeta komikoarekin elkarrizketan ipintzen du Sokrates. Benetako tragedigilea komedian ere benetako artista dela, eta, alderantziz, benetako komedigilea tragedian ere benetako artista dela onartzera behartzen ditu Sokratesek bi poetak.[216] *Filebo* obran daukagu pasarte horren iruzkina. Bai komedian eta bai tragedian, bietan atseginezko eta atsekabezko sentimenduak nahasita bizi ohi ditugu beti, Platonek obra horretan azpimarratzen duenez. Horrela naturaren beraren legeei jarraitzen die poetak, «bizitzako komedia eta tragedia osoaren»[217] argazkia eskaintzen duenez.

Edozein poema handitan —Shakespeareren antzertietan, Danteren *Divina Commedia*-n, Goetheren *Faust*-n— giza emo-

zioen gama osoa igaro behar dugu. Sentimendu-gama ezberdinen ñabardura finenak atzemateko gauza ez bagina, erritmoeta doinuera-aldaketa etengabeei jarraitzeko gauza ez bagina, bat-bateko aldaketa dinamikoek aldaraziko ez bagintuzte, ezingo genuke poema ez ulertu ez sentitu. Artista bakoitzaren adiurreaz hitz egin daiteke, baina arte-obrak berez ez du inolako adiurre berezirik. Ezin dugu hori psikologia tradizionalaren inolako kontzeptu generikoren barruan sartu. Mozarten musika alaia edo barea dela esateak, edo Beethovenena sakona, iluna edo sublimea dela esateak, barrura sartzen ez den gustu azalekoa erakutsiko luke. Hemen ere tragediaren eta komediaren arteko bereizkuntzak ez du konturik. Mozarten *Don Giovanni* tragedia ala *opera buffa* den galdetzen bada, ez du ia erantzunik merezi horrek. Schillerren «Pozaren Goratzarrea» poeman oinarrituriko Beethovenen konposizioak alaitasun handi-handia adierazten du. Baina hori entzuten ari garenean ez ditugu inoiz ahazten Bederatzigarren Sinfoniaren azentu tragikoak. Gogoan eduki behar dira kontraste horiek guztiak, beraien indar osoan bizitzeko. Banaezinezko batasuna eratzen dute horiek gure esperientzia estetikoan. Giza emozioen eskala osoa entzuten dugu horrelakoan, beherenekoetatik gorenekoetaraino; gure izate osoa jartzen zaigu hor zirraran eta ikaran. Komedia idazle handienek ere ezin digute edertasun arinik eskaini. Samindura garratzez beterik datorkigu sarritan horien obra. Giza naturaren jorratzailerik zorrotzenetakoa eta gogorrenetarikoa da Aristofanes; Molière inon ez zaigu bere *Misantropoa*n edo bere *Tartufe*-n baino handiagoa agertzen. Hala ere, idazle komiko handien samindura ez da satirikoaren garraztasuna edo moralistaren laztasuna. Horiek ez dute giza bizitzari buruzko epai moralik eman nahi. Mailarik gorenean dauka arte komikoak bestelako arte guztiek duten dohaina, hots, sinpatiazko jarrera. Dohain horri esker onar dezake arte komikoak giza bizitza beronen akats eta ahulezia, zorakeria eta bizio guztiekin. Arte komiko handia beti izan da *encomium moriae*

gisakoa, hau da, eromenaren laudorioa. Ikuspegi komikoaren aldetik gauza guztiak hasten dira hartzen itxura berria. Agian inoiz ez gara geure giza mundutik gertuago gertatzen, idazle komiko handien obretan baino —Cervantesen *Don Kixote*, Sterne-ren *Tristram Shandy,* edo Dickens-en *Pickwick Papers* obretan baino, adibidez—. Xehetasun txikienez ohartzen gara; mundu hau bere hestuan, bere tatarrean, bere ergelean ikusten dugu. Mundu itxi horretantxe bizi gara, baina ez gaude horretan itxita espetxean bezala. Horrelakoxea da katarsi komikoaren berezitasuna. Gauzek eta gertakariek beren astuntasun materiala galtzen hasten dira hor; ironia barrealdian urtzen da, eta barrealdia askabide gertatzen da.

Edertasuna ez da gauzek beren horretan duten dohaina; teoria estetiko ia guztiek onartzen dute nonbait, edertasunak nahitaez duela zerikusirik giza gogamenarekin. Honela dio Hume-k bere «*Of the Standard of Taste*» saioan: «Edertasuna ez da gauzetako beraietako kualitateren bat, beraiena: gauzok ikusten dituen gogamenean dago bakarrik edertasuna». Adierabikoa da, ordea, baieztapen hori. Humek eman dion adiera berean ulertzen badugu gogamena eta nork bere burua inpresio-sorta soiltzat hartzen badugu, oso zaila izango zaigu horrelako sorta horretan edertasuna deitzen dugun kualitatea aurkitzea. Edertasuna ezin defini daiteke berorren *percipi* hutsetik, berorren hautemate soiletik; gogamenaren jardun gisa definitu behar da hori, hau da, horren pertzepzio-funtzioaren mailan eta funtzio horren norabide bereziaren bidez. Edertasuna ez datza hautemankizun pasiboan; hautemate-modua, hautemate-prozesua da edertasuna. Baina hautemate hori ez da subjektiboa soilik; alderantziz, mundu objektiboaren intuizioa eduki ahal izateko baldintzetako bat dugu hori. Artista-begia ez da begi pasiboa, gauzen inpresioa hartu eta erregistratzen duena. Eraikitzailea da artista-begia, eta eraikitze-ekintzaren bidez bakarrik aurkitu ahal dugu gauza naturalen edertasuna. Ederta-

sun-zentzua formen bizitza dinamikoarekiko sentiberatasuna da; bizitza dinamiko hori, ordea, ezin dugu atzeman geuregan ere halako beste prozesu dinamikoren bat ez badugu.

Egia esan, polartasun horrek, edertasunaren baitako baldintza dela esan dugun horrek, interpretazio erabat bata bestearen kontrakoak hartu izan ditu estetika-teoria ezberdinetan. Albrecht Dürer-en iritziz, izaditik edertasuna «ateratzea» da artistaren benetako gaitasuna. «Izan ere, Izadiari atxikia dago benetan artea, eta horretatik atera ahal duenak eduki dauka hori».[218] Bestalde, badira teoria izpiritualistak, izadiaren edertasuna delakoaren eta edertasun artistikoaren arteko edonolako lotura ukatzen dutenak. Izadiaren edertasuna metafora soiltzat hartzen dute orduan. Crocek dioenez, erretorika fina besterik ez da ibaiaren edo zuhaitzaren edertasunaz hitz egitea. Ergela da horrentzat izadia, artearekin alderatuz; mutua da, gizakiak hitz eragiten ez dion bitartean. Edertasun organikoa eta edertasun estetikoa zorrozki bereizirik konpon daiteke agian bi ikusmolde horien arteko kontradikzioa. Ugari dira edertasun naturalak, ezaugarri estetiko berezirik gabeak. Paisaiaren edertasun organikoa eta paisaien pintore handien koadroetan hautematen dugun edertasun estetikoa ez dira edertasun berbera. Gu geu ikusleok ere ondo asko ohartzen gara ezberdintasun horretaz. Landan nabilenean, izan naiteke gauza, horren xarma sentitzeko: Airearen gozoa, belardien freskotasuna, koloreen ugaritasuna eta alaitasuna eta loreen usain ederra goza ditzaket. Baina bat-batean aldaketaren bat nabari dezaket neure egoera izpiritualean. Halako batean artistaren begiekin hasten naiz paisaia ikusten, horren pintura egiten hasten naiz. Mundu berrian sartu naiz orduan, ez gauza bizien munduan, «forma bizien» munduan baizik. Hortik aurrera ez naiz bizi zuzenean gauzen errealitatean, forma espazialen erritmoan bizi naiz orduan, koloreen harmonian eta kontrastean, argiaren eta itzalaren orekan bizi naiz. Formaren alderdi dinamikoak norbera hartze horretan datza esperientzia estetikoa.

2. Eskola estetiko ezberdinen arteko eztabaida guztiak puntu bakarrera ekar daitezke nolabait. Eskola guztiok onartu behar dutena da «mintza-jardun-eremu» independentea dela artea. Errealismo zorrotzaren aldeko muturrekoenek ere, artearri imitazio-eginkizun soila ematen diotenek ere, kontuan hartu beharra daukate irudimen artistikoaren indar espezifikoa. Hala ere, indar hori balioztatzekoan alde handiak daude eskola batetik bestera. Teoria klasikoek eta neoklasikoek ez dute irudimenaren joko librea sustatzen. Horien ikuspegitik dohain handia bezain eztabaidagarria da artistaren irudimena. Boileau-k berak ere ez zuen ukatzen nahitaezkoa duela poeta handi orok irudimenaren dohaina, psikologikoki hitz eginez; baina poetak, bere berezko joeraren eta bere instintuzko indarraren joko hutsaren eskuetan geratzen bada, ezingo du inoiz bikaintasunaren maila lortu. Haren ustez, poetaren irudimena arrazoimenak gidatu eta kontrolatu behar du eta horren arauen menpe egon behar du hark. Naturazkotik alde egiten duenean ere arrazoimenaren legeak errespetatu behar ditu poetak; lege horiek mundu probablearen mugen barrutian mugatzen dute poeta. Era guztiz objektiboan definitzen du barruti hori klasizismo frantsesak. Horren arabera, espazio- eta denbora-unitate dramatikoak eredu lineal edo erlojuaren bidez neurtu beharreko elementu fisiko bihurtu ziren.

Irudimen poetikoaren izaeraren eta funtzioaren erabat bestelako ikuskera ekarri zuen artearen teoria erromantikoak. Hori ez da Alemanian «eskola erromantikoa» deiturikoaren lana. Askoz lehenago landua zegoen eta XVIII. mendean eginkizun erabakigarria betetzen hasi zen bai literatura frantsesean eta bai ingelesean. Edward Young-en *Conjectures on Original Composition* (1759) aurki daiteke teoria horren azalpenik onena eta laburrena. «Idazle originalaren lumak —dio Youngek— Armidaren makilatxoaren antzera ateratzen du udaberri loretsua basamortu agorretik». Ordutik aurrera mundu gertakorraren (*probable*) ideia klasikoaren ordez, horren kontrakoa joan

zen nagusituz gero eta gehiago. Uste dute gai miresgarriek eta mirarizkoek bakarrik onartzen dutela benetako deskribapen poetikorik. XVIII. mendeko estetikan urratsez urrats marraztu ahal dugu ideal berri horren bilakabidea. Bodmer eta Breitinger kritikari suitzarrek Milton-engana jotzen dute «poesiako elementu miresgarria» defendatzeko.[219] Zer miresgarria nagusitu egiten da poliki-poliki literaturako gaietan, zer gertakorra estaltzearekin batera. Poetarik handienen obretan gorpuzturik zegoen itxuraz teoria berri hori.

Shakespearek berak agertu du hori berak egindako poetaren irudimenaren deskribapenean:

> Lunatikoa, maitalea eta poeta
> denak daude irudimenez beteak:
> ifernuak bere baitan har ditzakeen baino deabru gehiago
> ikusten du eroak;
> Egiptoren bekokian ikusten du maitaleak,
> zoroak bezala, Helenaren edertasuna:
> Poetaren begia, erokeria finean iraulika,
> zerutik lurrera eta lurretik zerura dabil begira;
> Eta irudimenak gorpuzten dituen bezala
> gauza ezezagunen formak,
> horrelaxe ematen die itxura poetaren lumak,
> eta airezko ezerezari
> ematen dizkio bizileku eta izen.[220]

Hala ere, poesiaren ikusmolde erromantikoak ez zuen oinarri sendorik topatu Shakespearegan. Artistaren mundua ez dela mundu «fantastiko» hutsa egiaztatu beharrean bageunde, ezingo genuke lekuko hoberik, ez klasikoagorik aurkitu Shakespeare bera baino. Izadia eta giza bizitza ikusteko darabilen argia ez da «fantasian atzemandako argi fantastiko» soila. Bada, ordea, bestelako irudimen-modurik: horrexekin erabat

loturik dagoela dirudi poesia, eta ezin dela horretatik askatu. Vico-k «irudimenaren logika» sortzeko bere lehen ahalegin sistematikoa egin zuenean, mitoaren mundura itzuli zen hori. Hiru aro ezberdin aipatzen dizkigu Vicok: jainkoen aroa, heroien aroa, eta gizon-emakumeen aroa. Lehen bi aroetan daukagu bilatu beharra —dio horrek— poesiaren egiazko jatorria. Gizadiak ez zeukan pentsamendu abstraktutik edo hizkuntza razionaletik hasterik. Mito eta poesiaren hizkera sinbolikoaren arotik zeukan igaro beharra. Lehenbiziko herriek ez dute kontzeptutan gogoetatzen, irudi poetikotan baizik; ipuinez zuten hitz egiten eta hieroglifoz idazten. Poeta eta mito-egilea mundu berberean bizi direla dirudi benetan. Ahalmen funtsezko berbera, pertsonifikazio-ahalmena dute biek. Ezin dute ikusi ezer, beren aldetik barne-bizitasunik eta itxura pertsonalik eman gabe. Aro mitikora, «jainkozko» edo «heroikora» begiratzen du atzera poeta modernoak, galduriko paradisutzat-edo hartuz hori. Schillerrek sentimendu horixe adierazi zuen bere «Greziako jainkoak» poeman. Greziako poeten garaiak gogoratu nahi zituen horrek, haientzat mitoa ez baitzen alegoria hustua, indar bizia baizik. Gauza guztiak jainkoz beterik zeudeneko, muino oro ninfaren baten bizilekua zeneko edo zuhaitz bakoitza driaderen —basoko ninfaren— baten etxea zeneko urrezko aroaren ametsa du poetak.

Baina poeta modernoaren arrengura horrek ez dirudi oinarririk duenik. Izan ere, artearen pribilegiorik handienetako bat da «jainkozko aro» hori inoiz galdu ezina. Hor ez da inoiz lehortzen irudimenezko sormenaren iturria, suntsiezina eta agortezina baita hori. Forma berritan eta indar berriz agertzen da berriro irudimenaren lana aro bakoitzean eta artista handi bakoitzarengan. Poeta lirikoengan dira nabaritzen batez ere etengabeko sortze berri eta jaiotza berri horiek. Ezin dute horiek ezer ukitu beren barne-biziaz bete gabe. Wordsworthek dohain horixe jartzen du bere poesiaren baitako indartzat:

Forma natural orori, harkaitz, fruitu nahiz loreari,
baita bidea estaltzen duten harri solteei ere,
bizi morala eman nien: horien sentimendua ikusi nuen
edota sentimenduren bati lotu nizkion horiek:
arima biziemaileak zeukan bilduta masa handia, eta
begi aurrean nuen denak barne-esanahiaren arnasa zuen hartu.[221]

Hala ere, gauzak asmatzeko eta guztiei bizia emateko ahalmen horiek eta guzti, artearen atarian besterik ez gaude oraindik. Artistak ez du gauzen «barne-esanahia» eta horien bizi morala sentitu bakarrik egin behar, bere baitako sentimenduak kanporatu behar ditu. Azken lan honetan agertzen da irudimen artistikoaren ahalmenik handiena eta bereizgarriena. Sentimenduak ikusteko eta ukitzeko moduan gorpuztea esan nahi du horiek kanporatzeak, ez bitarteko material bereziren batean bakarrik —igeltsuan, brontzean edo marmolean—, eta bai sentipenezko formetan, erritmotan, kolore-ereduan, lerrotan eta marrazkian, forma plastikotan. Forma horien egiturak, orekak eta ordenak ukitzen gaitu artezko obran. Arte bakoitzak du bere hizkera berezia, besterekin nahasi eta trukatu ezinezkoa. Zenbait arte-moduren hizkerak egon daitezke bata besteari lotuta; adibidez, poema lirikoa musikatzen denean edo poemaren bat irudiztatzen denean; baina ezin daiteke batetik besterako itzulpenik egin. Hizkera bakoitzak bere eginkizun berezia du betetzekoa artearen «arkitektonikan». Adolf Hildebrand-ek dioenez,

> «Egitura arkitektoniko horretatik sortzen diren forma-arazoak dira artearen benetako arazoak, nahiz eta Naturak ez dizkigun zuzenean eta nabarmenki ematen horiek. Naturaren zuzeneko azterketaren bidez lorturiko materiala eraldatu egiten da, prozesu arkitektonikoaren bidez, batasun artistikoa sortuz. Era horretan artean garatu gabeko materialaz ari gara, artearen imitazio-alderdiaz mintzatzen garenean. Garapen

arkitektonikoaren bitartez, bada, eskultura eta pintura ateratzen dira naturalismo hutsaren esferatik benetako artearen mundura».[222]

Poesian ere aurkitu ohi dugu garapen arkitektoniko hori. Hori ezean, imitazio edo asmazio poetikoak galdu egingo luke bere indarra. Danteren *Ifernuko* izugarrikeriak aringarririk gabeko izugarrikeriak izango lirateke, haren *Paradisuko* estasiak ameslariaren ametsak izango lirateke, molde berrian moldatuak ez balitu Danteren esateko moduaren eta bertsoaren magiak.

Egitura tragikoaren asmatzea azpimarratu zuen Aristotelesek bere tragediaren teorian. Tragediaren nahitaezko osagarri guztien —ikuskaria, pertsonaiak, kontakizuna, esamoldea, melodia eta pentsamenduaren— artean, istorioko gorabeheren lotura (ἡ τῶν πραγμάτων σύστασις) zela uste zuen hark garrantzizkoena. Ekintzaren eta bizitzaren imitazioa da funtsean tragedia, eta ez «pertsonena». Antzertian pertsonek ez dute antzezten beren pertsonaiak erretratatzeko; ekintzari begira antzezten dituzte pertsonaiak. Ekintzarik gabe ezinezkoa da tragedia, baina antzez daiteke tragedia pertsonaiarik gabe.[223] Aristotelesen teoria horixe bereganatu eta nabarmendu zuen klasizismo frantsesak. Puntu horixe azpimarratu zuen beti Corneille-k bere antzerti-obren sarreretan. Harrotasunez hitz egiten du horrek bere *Heraklito* tragediaz; hain zen korapilatsua horren haria, non ahalegin intelektual berezia eskatzen baitzuen ulertzeko eta horren korapiloa askatzeko. Argi dago, ordea, horrelako jardunbide intelektuala eta horrelako atsegin intelektuala ez direla prozesu artistikorako beharrezkoak. Shakespeareren draman atsegina hartzeak —*Otelo*-ko, *Macbeth*-eko edo *Lear*-eko istorioetako gorabeherei arretarik bizienaz jarraitzeak— ez du nahitaez esan nahi ikusleak Shakespeareren arte tragikoa ulertu eta sentitu egiten duenik. Shakespeareren hizkerarik ezean, haren esamolde dramatikoaren indarrik gabe, guzti ho-

rrek ez gintuzke ukituko. Poemaren testuingurua ezin daiteke horren formatik —bertsotik, melodiatik, erritmotik— bana. Elementu formal horiek ez dira intuizio jakin bat erreproduzitzeko kanpo-baliabide soilak edota baliabide tekniko hutsak; intuizio artistikoaren beraren atal eta osagarri dira horiek.

Irudimen poetikoaren teoriak bere gailurra iritsi zuen pentsamendu erromantikoan. Handik aurrera irudimena ez zen giza jarduera bereziren bat, artearen giza mundua eraikitzen duena. Balio metafisiko unibertsala du orain. Irudimen poetikoa da errealitatera sartzeko giltza bakarra. «Irudimen sortzailearen» ideia horretan dago oinarrituta Fichteren idealismoa. Schellingek bere *Idealismo Transzendentalaren Sistema* obran aldarrikatzen du, artea dela filosofiaren betea. Jakinduria filosofikoaren atarian bizi gara oraindik naturaren, etikaren, historiaren alorretan; artearekin sartzen gara santutegi barrura. Hari beretik azaldu zuten beren ideia idazle erromantikoek, bertsotan nahiz hitz lauan idatzi zutenek. Poesiaren eta filosofiaren arteko bereizkuntza hutsala eta azalekoa zela uste zuten. Friedrich Schlegelen iritziz, poeta modernoaren egitekorik gorena poesi modu berria egiten saiatzea da, berak «poesia transzendentala» deitzen duena. Ez dago bestelako poesi motarik izpiritu poetikoaren muina, «poesiaren poesia», emango digunik.[224] Filosofia poesia bihurtzea eta poesia filosofia bihurtzea: horra pentsatzaile erromantiko guztien xede gorena. Benetako poema ez da artista banakoaren obra; unibertsoa bera da, betidanik osotuz doan artezko obra bakarra. Horregatik arte eta zientzia guztien misterio sakon-sakonak poesiarenak dira.[225] Novalisek dio: «Erabat erreala eta jatorra dena, horixe da poesia. Horra nire filosofiaren muina. Zenbat eta poetikoagoa, orduan eta egiazkoagoa».[226]

Ikusmolde horrek lehenago inoiz eduki ez dituzten maila eta duintasunera jaso dituela dirudi poesia eta artea. *Novum organum* bihurtu ziren horiek unibertsoaren ugaritasuna eta sa-

kontasuna aurkitzeko. Hala ere, irudimen poetikoaren laudorio oparo eta zoragarrizko honek baditu bere muga zorrotzak. Sakrifizio serioa egin behar izan dute erromantikoek beren xede metafisikoa lortzearren. Zer infinitua aldarrikatu zuten artearen egiazko gaitzat: gai bakartzat, hain zuzen. Zer ederra infinituaren irudikapen sinbolikotzat hartu zuten. Friedrich Schlegelen ustez, bere erlijio berea daukana, zer infinituaren ikuskera originala daukana bakarrik izan daiteke artista.[227] Baina horrelakotan zer gertatzen zaio gure mundu finituari, gure sentipenez eta esperientziaz hautematen dugun mundu honi? Argi dago mundu honek berak ez duela edertasun-aitorpenik eskatzen. Unibertso egiazkoaren, poetaren eta artistaren unibertsoaren aurrez aurre aurkitzen dugu geure mundu arrunt eta prosaikoa, inolako edertasun poetikorik gabea. Arte-teoria erromantiko guztien funtsezko ezaugarria da horrelako bikoiztasuna. Bere *Wilhelm Meister's Lehrjahre* argitaratzen hasi zenean Goethe, entusiasmo-zeinu neurrigabez agurtu zuten obra lehen kritikari erromantikoek. «Izpiritu poetikoa gizon egina lurrean»: horrela ikusi zuen Novalisek Goethe. Baina obrak aurrera jarraitu ahala, Mignon eta harpajolea tipo erromantikoak pertsonaia errealistagoen eta gertakari prosaikoagoen itzalpean geratu zirenean, gero eta liluragabeagotu zen Novalis. Bere hasierako iritzitik atzera jo ezezik, Goethe poesiaren «gauzaren» kontrako saltzaile deitzeraino iritsi zen. Satiratzat hartu zuten *Wilhelm Meister* orduan, *«Candide* poesiaren aurka» gisa ikusi zuten. Zer miresgarriaren aldea galtzen baldin badu poesiak, galdua du bere garrantzia, galdua bere arrazoia. Ezin da bizi poesia gure mundu hutsal eta arruntean. Zer miresgarri, harrigarri eta misteriozkoak bakarrik izan daitezke benetako poesiak erabiltzeko gaiak.

Dena dela, poesiaren adiera hori gehiago da arte-prozesu sortzailea kalifikatzea eta mugatzea, hori egiazki esplikatzea baino. Bitxia da nola eduki zuten XIX. mendeko errealista handiek begi zorrotzagoa artearen prozesua ulertzeko, horien are-

rio erromantikoek baino. Naturalismo zurruna defendatzen zuten haiek erro-errotik. Baina hain zuzen naturalismo horrexek eraman zituen forma artistikoaren ikuskera sakonagoa lantzera. Gauzen alderdi materialak nabarmendu zituzten haiek, eskola idealisten «forma hutsak» ukatuz. Kontzentrazio zorrotz horri esker, gauza izan ziren poesiaren eta prosaren esferen arteko bikoiztasun konbentzionala gainditzeko. Errealisten iritziz, arte-obraren natura ez dago berorren gaiaren handitasunaren ala tipitasunaren menpe. Ez dago gai bat bakarrik ere artearen forma-energiari itxita. Artearen garaipenik handiena honetan datza: guri gauza arruntak berauen itxura errealean eta berauen egiazko argitan ikusaraztean. «Giza komediaren» elementu purtzilenetan murgildu zen Balzac. Pertsonaia tatarrenen analisi sakonak egin zituen Flaubertek. Lokomotorearen, etxebizitzaren edota ikatz-mehatzearen egituren deskribapen xeheak aurkitzen ditugu Zolaren nobela batzuetan. Ez zuen ahazten inolako ñabardura teknikorik, xumeena izanik ere. Hala ere, errealista horien guztien obrak aztertuz gero, nabaria gertatzen da horien irudimen handia, inola ere idazle erromantikoena baino txikiagoa ez dena. Irudimenezko indar horixe argi eta garbi aitortu ezina izan zen arte-teoria naturalisten akats larria. Poesia transzendentalaren ideia erromantikoari ihardetsi nahian, artea naturaren imitazio definitzen zuen definizio zaharrera itzuli ziren. Horrela punturik nagusiena ahaztu zitzaien, artearen izaera sinbolikoa aitortu gabe geratu baitziren. Artearen izaera sinboliko hori onartuz gero, ez dirudi erromantizismoaren teoria metafisikoetatik alde egiterik legokeenik. Sinbolismoa da artea, hori bai; baina adiera inmanentean, ez transzendentean, ulertu behar da artearen sinbolismoa. Schellingen iritziz, «Zer Infinitua era finituz aurkeztua» da edertasuna. Hala ere, artearen benetako gaia ez da Schellingen Infinitu metafisikoa, ezta Hegelen Absolutua ere. Geure sentipenezko esperientziaren beraren egiturazko elementu oinarrizko batzuetan bilatu behar dugu artea: lerroetan, marrazkian,

forma arkitektoniko eta musikaletan. Leku guztietan daude bertan elementu horiek. Nabariak eta ageriak dira, inolako misteriorik gabeak; ikusteko, entzuteko, ukitzeko modukoak dira. Alde horretatik Goethek ez zuen zalantzarik eduki zera esatean: arteak ez duela gauzen sakontasun metafisikoa erakutsi nahi, eta fenomeno naturalen azalari atxikitzen zaiola bakarrik. Hala ere, gauzen azal hori ezin dugu zuzenean hauteman; ez dugu ezagutzen, artista handien obretan aurkitzen ez dugun bitartean. Baina aurkikuntza hori ez da eremu bereziren batekoa bakarrik. Giza hizkuntzak edozein gauza, apalena nahiz gorena, adieraz dezakeen neurri berean, arteak ere giza esperientziaren eremu osoa besarka dezake eta alderik alde hartu. Mundu fisiko nahiz moraleko ezer, ez gauza naturalik eta ez giza ekintzarik, ez da geratzen berez artearen mundutik kanpo, ezer ezin baitzaio jarki horren prozesu forma-emaile eta sortzaileari. Baconek bere *Novum Organum* obran dioenez, «*Quidquid essentia dignum est, id etiam scientia dignum est*».[228] Zientziarentzat beste balio du esaldi horrek artearentzat ere.

3. Artearen teoria psikologikoek abantaila argia eta nabarmena daukate teoria metafisiko guztien aldean. Haiek ez daukate ederraren teoria orokorrik eman beharrik. Barruti txikiagoko mugen barruan dihardute haiek, edertasunaren gertakariaz eta gertakari horren deskribapenezko analisiaz ari baitira bakarrik. Azterketa psikologikoaren lehen helburua, gure edertasunaren esperientzia zein fenomeno-motatakoa den zehaztea da. Arazo horrek ez du zailtasunik. Inork ezingo du inoiz ukatu atseginik gorena ematen digula arte-obrak, agian giza naturak izan dezakeen atseginik iraunkorrena eta biziena. Horregatik argituta dagoela ematen du artearen sekretuak, planteamendu psikologiko hori aukeratu dugun bezain laster. Ez dago gauzarik misterio txikiagokorik, atsegina eta atsekabea baino. Zorakeria litzateke fenomeno ezagunen horiek —bi-

zitzakoak oro har eta ez giza bizitzakoak bakarrik diren fenomeno horiek— zalantzan ipintzea. Beste inon baino gehiago δός μοι ποῦ στῶ delakoa, kokatu ahal izateko gunea aurkitzen dugu hor, finkoa eta aldaezina. Geure esperientzia estetikoa puntu horrekin lotzera heltzen bagara, ezingo dugu aurrera begira inolako zalantzarik eduki ederraren eta artearen izaerari buruz.

Irtenbide horren erraztasun nabariak horixe aukeratzera eragiten digu. Bestalde, hedonismo estetikoaren teoria guztiek dituzte beren kualitateen akatsak. Gertakari sinple, ukaezin eta nabaria baieztatzetik hasten dira horiek; baina lehen urrats gutxi batzuk egin orduko, helburua iritsi ezinik eta bat-batean geratu beharrean gertatzen dira. Gure esperientziaren zuzeneko datua dugu atsegina. Baina printzipio psikologikotzat hartzen denean, lauso eta guztiz anbiguo bihurtzen da horren adiera. Eremu hain zabala hartzen du hitz horrek, non fenomeno ezberdinenak eta heterogenoenak biltzen baititu bere baitan. Zirikagarria izan ohi da beti, erreferentzia ezberdinenak barnean hartzeko moduko termino orokorren bat ekartzea. Baina amore ematen badiogu tentazio horri, arriskutan gaude orduan ezberdintasun esanahitsu eta garrantzizkoak begietatik galtzeko. Hedonismo etiko eta estetikoaren sistemek beti izan dute joera, diferentzia espezifiko horiek baztertzekoa. Kantek bere *Arrazoimen Praktikoaren Kritika*-n era adierazgarrian azpimarratzen du puntu hori. Gure nahimenaren erabakimena —argudiatzen du Kantek— edozein kausetatik etor dakigukeen atsegin- edo desatsegin-sentimenduaren menpe ipintzen badugu, berdin izango zaigu orduan zein ideia-motak eragiten digun. Geure aukera egitean axola zaigun gauza bakarra zera da orduan: zein den handia atsegin hori, zenbateraino den iraunkorra, nolako erraztasunez lor daitekeen eta zenbat aldiz berritzen den.

> «Bere gastutarako dirua behar duenari berdin zaio urrea mendia zulatzetik lortua den ala hondarra garbitzetik, balio

> berdinekotzat hartzen baldin bada hori edonon; era berean, bizitzaren gozamenaz bakarrik arduratzen denak ez du galdetuko ea adimenarenak ala sentimenenak diren ideiak, horiek *zenbat* eta *zein neurritako* atsegina emango diguten baino, ahal denik luzaroen».[229]

Atsegina baldin bada izendatzaile komuna, orduan horren gradua izango zaigu axola, ez horren mota; atsegin guztiguztiak maila berekoak baitira orduan eta guztiek izan dezakete atzean jatorri psikologiko eta biologiko berbera.

Santayana-ren filosofian aurkitu du bere adierazpiderik argiena hedonismo estetikoaren teoriak pentsamendu modernoan. Santayanaren arabera, atsegina da edertasuna: atsegina, gauzen kualitatetzat hartuta, «atsegin objektibatua». Baina auziari alde egitea da hori. Izan ere, nolatan izan daiteke objektiboa atsegina, gure izpirituaren egoera subjektiboena den hori? Santayanak dioenez, «informazio-eskabideari emandako erantzuna da zientzia; egia osoa eskatzen dugu hor, eta egia besterik ez. Artea, berriz, jolas-eskabideari emandako erantzuna da, ... eta xede horien zerbitzuan dagoen neurrian bakarrik du lekurik hor egiak».[230] Baina hori baldin balitz artearen xedea, behartuta geundeke esatera, arteak ez duela, bere lorpenik gorenetan ere, bere benetako xedea lortzen. «Jolas-eskabidea» baliabide askoz hobe eta merkeagoz ase daiteke. Ezin daiteke uste izan artista handiek xede horrekin egin zutenik beren lana, jolaserako eraiki zuenik Michelangelok San Pedro Eliza, jolaserako idatzi zituztenik Dantek eta Miltonek beren poemak. Horiek guztiek zalantzarik gabe sinatuko zuketen Aristoteleren esaera hura: «Jostatzeagatik jarduteak eta lan egiteak ergelkeria eta umekeria nabarmena ematen du».[231] Gozamena baldin bada artea, ez da gauzatako gozamena, formetakoa baizik. Formetako atsegina eta gauzetako atsegina, edo sentimenen inpresioa, erabat ezberdinak dira. Formak ezin ditugu irarri bakarrik egin geure gogamenean; sortu egin behar ditugu,

horien ederra sentitzeko. Hedonismo estetikoaren sistema zahar eta moderno guztien akats agizkoa hauxe da: atsegin estetikoaren teoria psikologikoa eskaintzen digutela, sormen estetikoaren gertakari funtsezkoa argitzeko batere gauza ez dena. Errotiko eraldakuntza nabari dugu geure bizitza estetikoan. Atsegina bera ez da hor afekzio soila; artearen funtzio bihurtzen da hori. Izan ere, artistaren begiak ez du erreakzionatu bakarrik egiten sentipenezko inpresioen aurrean, ez ditu horiek berritu bakarrik egiten. Artistaren lana ez da geratzen kanpoko gauzen inpresioak jaso eta erregistratzean, edo inpresio horiek modu berrian eta norberaren gogara konbinatzean. Pintore edo musikari handia ez da nabarmentzen koloreekiko edo soinuekiko duen sentikortasunagatik, material estatiko horretatik formen bizitza dinamikoa ateratzeko duen ahalmenagatik baizik. Adiera horretan bakarrik, beraz, objektiba daiteke artean aurkitzen dugun atsegina. Horregatik, edertasuna «atsegin objektibatua» dela esateak intxaur-oskolean sartzen du arazo osoa. Eraikitze-prozesua da beti objektibazioa. Mundu fisikoa —gauza eta kualitate konstanteen mundua— ez da sentipenen datusorta hutsa, artearen mundua ez den bezala sentimendu- eta emozio-sorta. Aurrena teoriazko objektibazio-ekintzen menpe dago, kontzeptuen eta eraikuntza zientifikoen bidezko objektibazioaren menpe; bigarrena, berriz, bestelako ekintza formaemaileen, kontenplazio-ekintzen, menpe dago.

Beste teoria moderno batzuei, artea eta atsegina berdintzeko ahalegin guztien kontrako protestan dabiltzanei, hedonismo estetikoaren teoriari egindako objekzio berbera jar dakieke. Bestelako fenomeno ondo ezagunari lotuz saiatzen dira horiek arte-obraren esplikazioa aurkitzen. Baina maila guztiz ezberdinekoak dira fenomeno horiek; gogamenaren egoera pasiboak dira horiek, ez aktiboak. Aurki ditzakegu analogia batzuk bi fenomeno-moten artean, baina atzera begira ezin ditugu biak jatorri metafisiko edo psikologiko berberera bihurtu.

Teoria horien ezaugarri agizkoa eta gai-zio funtsezkoa arte teoria razionalista eta intelektualisten kontrako borroka da. Klasizismo frantsesak aritmetika-problema, hiruko erregelaren modukoaren bidez konpondu beharreko problema, bihurtu zuen nolabait arte-obra. Beharrezkoa eta onuragarria zen ikuspegi horren aurkako erreakzioa. Baina hasierako kritikari erromantikoak, bereziki Alemaniako erromantikoak, beste muturrera joan ziren berehala. Ilustrazioko intelektualismo abstraktua artea mozorrotzea zela esan zuten. Ezin dugu ulertu arte-obra, erregela logikoen menpe ipiniz. Poetikari buruzko testuliburuak ezin digu poema ona idazten irakatsi; bestelako iturri sakonagoetatik sortzen baita artea. Iturri horiek aurkitu ahal izateko, aurretik ahaztu egin behar ditugu geure ohiko ereduak, geure oharkabeko biziaren misterioetan daukagu murgildu beharra. Amets-ibiltariaren antzekoa da artista; inolako ohartuzko jardueraren interferentzia edo kontrolik gabe egin behar du bere bidea. Horren ahalmena suntsitzea izango litzateke iratzartzea. Friedrich Schlegelek dioenez, arrazoiketa bidez diharduen arrazoimenaren legea eta metodoa baztertzea eta fantasiaren nahaspila liluragarrian, giza naturaren jatorrizko anabasean, berriro murgiltzea da poesia ororen hasiera».[232] Esnaturik amets egitea da artea, geuk nahita egiten duguna. Pentsaera erromantiko horrek ere bere eragina eduki du gure garaiko sistema metafisikoetan. Bergsonek eman zuen edertasunaren teoria bat, bere printzipio metafisiko orokorren azkenburuko froga erabakigarriena izan nahi zuena. Haren ustez, ez dago intuizioaren eta arrazoimenaren funtsezko bikoiztasunaren eta horien bateraezintasunaren argibide hoberik, artearena baino. Azalekoa eta konbentzionala da egia razionala edo zientifikoa deitzen dugun hori. Mundu konbentzional ilun eta estu horretatik ihes egitea da artea. Horrexek eramaten gaitu errealitatearen benetako iturrietara. «Eboluzio sortzailea» baldin bada errealitatea, artearen sormenean bilatu behar dugu bizitzaren sormenaren argibidea eta oinarrizko agerpena. Lehen begira-

tuan edertasunaren filosofia benetan dinamikoa eta indartsua ematen du horrek. Baina Bergsonen intuizioa ez da benetan printzipio aktiboa. Hartzeko gaitasun modua da hori, ez nork bere kabuz ekiteko ahalmen modua. Intuizio estetikoa ere gaitasun pasibotzat deskribatzen du beti Bergsonek, ez forma aktibotzat.

> «... artearen xedea da —idatzi zuen Bergsonek— gure indar aktiboak, areago gure nortasunaren ahalmen-indarrak, edo, hobe, jarki-indarrak, lotan ipintzea, eta horrela erabateko erantzule-egoeran ipintzea gu, iradokitzen zaigun ideiaz jabetu gaitezen eta adierazten zaigun sentimenduarekin bat egin dezagun. Hipnosi-egoera eragiteko arrunki erabili ohi diren prozesuen antzekoa, findua eta neurri batez izpiritualdua, aurki dezakegu, era makalduan, arte-prozesuetan. ... Edertasun-sentimendua ez da espezifikoa ... gure esperientzian dugun edozein sentimenduk hartzen du izaera estetikorik, *iradokia* izan baldin bada, eta ez *eragina*.... Horrela bada, fase ezberdinak daude sentimendu estetikoaren aurrerabidean, hipnosi-egoeran gertatzen den bezala ...»[233]

Edertasunaren gure esperientziak, ordea, ez du horrelako hipnosi-izaerarik. Hipnosiaren bidez eragin diezaizkiokegu jendeari halako ekintza batzuk edota sortarazten ahal dugu horiengan sentimenduren bat. Baina edertasuna, beronen adiera jator eta espezifikoan, ezin da gure gogamenean horrela irarri. Hori sentitu ahal izateko, norberak egin behar du lana artistarekin batera. Ez da nahikoa artistarekin sentimenduetan kidetasuna edukitzea, horren jarduera sortzailean daukagu gainera sartu beharra. Gure nortasunaren ahalmen aktiboak lotan ipintzea lortuko balu artistak, edertasunarekiko gure sentimena paralizatuta utziko luke. Era horretan ezin daiteke komunika ederraren hautematea, formen dinamismoarekiko jabetasun hori; sentimendu espezifikoen baitan nahiz judizio- eta kontenplazio-ekintzaren baitan, bietan datzalako edertasuna.

Puntu horixe azpimarratzea izan zen Shaftesbury-k artearen teoriari egindako ekarpenik garrantzizkoena. Bere *Moralistak* obran ematen digu horrek edertasunaren esperientziaren, berak giza naturaren pribilegio berezitzat hartzen duen esperientziaren, azalpen hunkigarria.

> «Ez duzu ukatuko —dio Shaftesburyk— edertasunik daukatenik landa landugabeek, edota gure inguruan belardi berde horretan haziz doazen lore horiek. Eta hain maitagarriak izanik ere izadiaren forma horiek, belar distiratsu hori, zilarkoloreko goroldio hori, ezkai loretsu hori, basa-arrosa hori, edota atxapar landare ezti hori, hala ere ez ditu horien edertasunak liluratzen inguruko artaldeak, ez hostoak jaten ari diren oreinkumea edo antxumea atsegintzen, ez larrean ari diren ganadu-taldeen artean ikusten dugun alaitasuna zabaltzen ere. Horiek ez ditu *Formak* pozten, formaren azpian dagoenak baizik: zer zaporetsuak erakartzen ditu horiek, goseak bultzatzen ditu; ... izan ere, *Formak* ezin dezake inoiz benetako indarrik eduki, kontenplatzen, juzgatzen, aztertzen ez den bitartean, eta sentimen kitzikatuak baretzen dituenaren ezaugarri akzidental edo seinaletzat bakarrik dagoenean. ... Beraz animaliak ... ederra ezagutzeko eta gozatzeko gauza ez badira, animalia direlako eta beren aldetik sentimenak besterik ez dutelako, orduan garbi dago gizon-emakumeek ere ez daukatela *edertasuna* buruan sortu eta gozatzerik sentimen berberen bidez; baina gizon-emakumeek gozatzen duten *edertasun* osoa era jatorragoz eta beraiek duten zer nobleenari esker, hots, beraien gogamen eta arrazoimenari esker, gozatzen dute».[234]

Ilustrazioaren intelektualismotik oso urruti zegoen Shaftesburyk egiten zuen gogamenaren eta arrazoimenaren laudorioa. Edertasunari eta naturaren sormen infinituari buruz kantatu zuen rapsodia hori guztiz berria gertatu zen XIX. mendeko historia intelektualean. Alde horretatik, erromantizismoaren aldeko lehenetariko borrokatzailea izan zen bera. Baina Shaftesburyren erromantizismoa platonikoa zen. Horren forma es-

tetikoari buruzko teoria pentsaera platonikoa zen, eta horren ondorioz gertatu zen bera behartuta enpirista ingelesen sentsualismoaren aurka erreakzionatzera eta protesta egitera.[235]

Bergsonen metafisikari egindako objekzioak era berean balio du Nietzscheren teoria psikologikoari buruz ere. Nietzsche XVIII. mendeko klasizista handien ideiaren aurka ateratzen da bere Tragediaren *sorrera Musikaren Izpiritutik* izeneko idazlanean. Berak argudiatzen duenez, arte grekoan ez du Winckelmann-en idealik aurkitzen. Alferrik bilatuko ditugu Eskilorengan, Sofoklesengan edo Euripidesengan «sinpletasun jatorra eta handitasun barea». Emozio bortitzen sakontasunean eta tirabira gogorrenean datza tragedia grekoaren handitasuna. Dionisos jainkoaren gurtzatik jaio zen tragedia grekoa; haren indarra orgiazko indarra zen. Baina alberdaniak bakarrik ezingo luke drama grekoa sortu. Apoloren indarrak orekatu zuen Dionisosen indarra. Oinarrizko polartasun horixe da edozein arte-obraren funtsa. Kontrako bi indarrak —orgiaren eragina eta aurrikuslearen egoera— elkar barneratzetik sortu da garai guztietako arte handia. Amets-egoeraren eta drogatu-egoeraren artean dagoen kontrakotasun berbera dago hor. Bi egoerok ematen die leku ahalmen artistiko mota guztiei geure baitatik, baina bakoitzak indar-mota ezberdinei jaregiten die. Ametsak ikuspenerako, asoziaziorako, poesiarako ahalmena ematen digu; drogak, berriz, handitasun-jarreretarako, grinarako, kanturako eta dantzarako gaitasuna.[236] Jatorri psikologikoaren teoria horretan desagertu egin da artearen funtsezko elementuetako bat. Inspirazio artistikoa ez da intoxikazioa, irudimen artistikoa ez da ametsa edo haluzinazioa. Arte-obra handi orok du egiturazko batasun handiaren ezaugarria. Ezin dezakegu esplika batasun hori, arte osoa bi egoera ezberdinetara bihurtuz, amets-egoerara eta intoxikazio-egoerara, alegia, guztiz barreiatuak eta taxugabeak baitira horiek. Ezin dugu multzo egituraturik osatu elementu amorfoekin.

Bestelakoak dira artearen natura, hori jokoaren funtziora bihurtuz, argitzeko itxaropena duten teoriak. Ezin egotz dakieke jendearen ekimen librea baztertzen edo gutxiesten dutenik. Funtzio aktiboa da jokoa; ez dago mugaturik gure esperientziazko datuen mugen barruan. Bestalde, jokoan aurkitu ohi dugun atsegina interesik gabea da guztiz. Horregatik ez dirudi arte obraren inolako koalitate eta baldintza espezifikorik jokotik kanpo dagoenik. Artearen joko-teoriaren aldeko gehiengehienek ziurtatu digute ezinezkoa zitzaiela erabat bi funtzioen arteko inolako alderik aurkitzea.[237] Argi utzia dute ez dagoela artearen ezaugarri bat bakarrik, irudipen-jokoei egokitu ezin dakiekeenik, joko horien ezaugarririk ez dagoen bezala, artean aurkitu ezin litekeenik. Hala ere, tesi hori frogatzeko ekar daitezkeen argumentu guztiak negatiboak dira soilik. Psikologiaren aldetik hitz eginez, elkarren antz handia daukate jokoak eta arteak. Biak dira baliagarritasunik gabeak eta ez batak eta ez besteak dute loturarik inolako xede praktikorekin. Jokoan nahiz artean atzera uzten ditugu geure zuzeneko premia praktikoak, geure munduari taxu berria ematearren. Hala ere, analogia hori ez da nahikoa benetako berdintasuna egiaztatzeko. Irudimen artistikoak bereizkuntza zorrotza gordetzen du beti, gure jokozko jarduera ezaugarritzen duen irudimenaren aldean. Itxurazko irudiekin ari gara jokoan, eta horiek izan daitezke benetakotzat hartzeko bezain biziak eta hunkigarriak. Artea, ordea, horrelako itxurazko irudi-multzo soiltzat definituko bagenu, horren izaera eta xedeari buruzko ideia ondo eskasa erakutsiko genuke. «Antzekotasun estetikoa» deitzen dugun hori ez da irudipen-jokoetan nabari dugun fenomeno berbera. Gezurrezko irudiak ematen dizkigu jokoak; arteak, berriz, egi mota berria ematen digu: ez gauza enpirikoen egia, forma hutsen egia baizik.

Gorago egin dugun azterketa estetikoan hiru irudimen-mota ezberdin bereizi ditugu: Asmaketa-ahalmena, pertsonifikazio-ahalmena eta sentipenezko forma hutsak sortzeko ahal-

mena. Haurraren jokoan lehenengo biak aurkitu ohi ditugu, baina hirugarrena ez. *Gauzekin* egiten du jolas haurrak, artistak, berriz, *formekin,* hau da, lerroekin eta marrazkiekin, erritmoekin eta melodiekin. Jolasean ari den haurrarengan berak duen eraldaketarako erraztasuna eta azkartasuna miretsi ohi ditugu; baliabide eskasenekin xederik handienak lortu ohi ditu berak; edonolako egur-zati bihur daiteke hor izaki bizidun. Hala ere, eraldaketa horrek objektuen beraien metamorfosia adierazten du bakarrik, eta ez objektuak forma bihurtzen direnik. Sentipenez hautematen ditugun materialak berrantolatu eta birbanatu besterik ez dugu egiten jokoan. Bestelako adiera sakonagoan da eraikitzaile eta sortzaile artea. Jolasean ari den haurra ez da bizi heldua bizi den gertakari enpiriko zurrunen mundu berberean; haurraren munduak higikortasun eta eraldakortasun askoz handiagoa du. Hala ere, jolasean ari den haurrak bere inguruko gauza benetakoak bestelako gauza ahalezkoekin trukatu besterik ez du egiten. Trukaketa hori ez da jarduera artistiko jatorraren ezaugarria; askoz larriagoa da artistari eskatzen zaiona. Izan ere, bere irudimenaren labean urtu egiten du artistak gauzen materia gordina; eta prozesu horren emaitza da forma poetikoen, musikalen edo plastikoen mundu berriaren aurkikuntza. Egian esan, arte-obratzat agertzen diren askok eta askok ez dute urrutitik ere eskabide hori betetzen. Judizio estetikoaren edo gustu artistikoaren egitekoa da, benetako arte-obren eta jostailu edo gehienik ere «jolas-eskabideentzako erantzun» besterik ez diren produktu faltsuen artean bereizketa egitea.

Ondorio berberera garamatza jokoaren eta artearen jatorri psikologikoa eta horien emaitza psikologikoak hurbilagotik aztertzeak. Jokoak jolasbidea eta olgeta eskaintzen dizkigu, baina badu bestelako xederik ere; garrantzi biologiko orokorra du horrek, etorkizuneko jarduera zenbait aurreratzen duenez. Sarritan azpimarratu izan da haurraren jokoak balio propedeutikoa duela. Gerra-jolasean ari den mutikoa edo bere panpina

jazten ari den neskatila: biak ari dira gerora izango dituzten eginkizun larriagotarako prestatzen eta hezten. Arte ederren funtzioa, berriz, ezin daiteke horrela esplika. Hemen ez dago ez jolasik eta ez gerorako prestaketarik. Estetikaren teorizatzaile moderno batzuek beharrezkotzat jo dute edertasun-mota bi hauek argi eta garbi bereiztea: bata arte «handiaren» edertasuna litzateke; bestea, berriz, edertasun «erraza» dei litekeena.[238] Baina zehazki hitz eginez, arte-obraren edertasuna ez da inoiz ere «erraza». Artearen gozamena ez da leuntze- eta lasaitze-prozesuaren ondorioa, gure energia guztien indartzearena baizik. Jokoan aurkitu ohi dugun olgura guztiz bestelakoa da, kontenplazio estetikoak eta judizio estetikoak nahitaezkotzat eskatzen duten jarreraren aldean. Arreta oso-osoa eskatzen du arteak. Kontzentrazioa alde batera utzi eta sentimendu eta asoziazio atseginen joko hutsean sartzen garenean, galdua dugu geure bistatik artezko obra bera.

Artearen joko-teoria bi aldetara, bata bestetik guztiz ezberdinetara, garatu izan da. Estetikaren historian Schiller, Darwin eta Spencer ikusi izan dituzte gehienbat teoriaren lekuko nagusitzat. Hala ere, zaila gertatzen da Schillerren eta bestelako arte-teoria biologiko modernoen ideien arteko lotura-gunerik aurkitzen. Ezberdinak ezezik nolabait bateraezinak dira ikuskera horiek, beren funtsezko joeretan. Schillerren azalpenean «jokoa» hitzak berak esanahi eta esplikazio guztiz ezberdinak ditu, ondorengo teoriekin alderatuz. Teoria transzendentala eta idealista da Schillerrena; Darwinena eta Spencerrena, berriz, teoria biologikoak eta naturalistak dira. Fenomeno natural orokortzat hartzen dituzte jokoa eta edertasuna Darwinek eta Spencerrek; Schillerrek, ostera, askatasunaren munduari lotzen dizkio horiek. Eta, beraren dualismo kantiarraren arabera, askatasunak eta naturak ez dute gauza bera adierazten; alderantziz, kontrako bi poloak adierazten dituzte horiek. Askatasuna nahiz edertasuna adimen-mundukoak dira, eta ez fenomeno-mundukoak. Artearen joko-teoriaren forma natura-

lista guztietan animalien eta gizon-emakumeen jokoa bata bestearen ondoan aztertu ohi zituzten. Schillerrek ezin zezakeen horrelakorik onar. Harentzat jokoa ez zen edozein organismoen jarduna oro har, gizon-emakumeen jarduera berezia baizik. «Adiera betean gizaki denean bakarrik egiten du jokoan gizon-emakumeak, eta *jokoan egiten duenean bakarrik da osorik gizaki*».[239]

Gizon-emakumeen eta animaliaren jokoaren arteko, edota, gizon-emakumeen eremuan, arte-jokoaren eta irudipen-jokoak deitzen ditugunen arteko analogiaz hitz egitea —zer esanik ez horien identitateaz hitz egitea—, oso urruti dago Schillerren teoriatik. Harentzat oinarri-oinarrian okerra zen horrelako analogiaren ideia.

Erraz uler daiteke Schillerren pentsaera, horren teoriaren testuinguru historikoa kontuan hartuz gero. Berak ez zuen zalantzarik eduki artearen mundu «ideala» jokoari lotzeko, beraren iritziz haurraren munduak idealizazio- eta sublimazio-prozesua jasana zuelako. Rousseauren ikasle eta miresle gisa egiten zuen hitz Schillerrek, eta filosofo frantsesak emandako argi berritan ikusten zuen haurraren bizitza. «Esanahi sakona dauka haurraren jokoak», zioen Schillerrek. Dena dela, nahiz eta onartu tesi hori, erantsi beharrean gaude ezberdinak direla jokoaren «esanahia» eta edertasunarena. Schillerrek berak definitzen du edertasuna, «forma bizia» dela esanez. Haren ustez, forma biziez konturatzea da askatasun-esperientziara garamatzan lehen eta nahitaezko urratsa. Schillerren arabera, kontenplazio eta gogoeta estetikoa da gizon-emakumeen lehen jarrera liberala unibertsoari begira. «Desira jabetu egiten da berehala bere objektuaz, gogarteak, berriz, urrundu egiten du hori eta galezinki norberarena egiten, grinaren nahikeriatik atereaz».[240] Jarrera «liberal», ohartuzko eta gogoetazko horixe falta da, hain zuzen ere, haurraren jokoan; horrexek markatzen du jokoaren eta artearen tarteko muga.

Bestalde, «urruntze» hori, arte-obraren elementu beharrezkotzat eta ezaugarrienetakotzat jo izan duten horixe, izan da beti teoria estetikoaren oztopobidea. Hori egia izatera —erantzun izan dute—, artea ez da benetan gizon-emakumeena, giza bizitzarekiko lotura oro galdua duenez. *«L'art pour l'art»* printzipioaren aldekoek, berriz, ez zuten objekzio horren beldurrik; alderantziz, argi eta garbi egiten zioten aurre horri. Artearen meritu eta pribilegiorik handiena zen horien ustez errealitate arruntarekin lotzen duten zubi guztiak erretzea. *Profanum vulgus* delakoarentzat hurbildu ezinezko misterio izaten jarraitu behar du arteak. «Poemak —zioen Stéphane Mallarmék— enigma izan behar du jende arruntarentzat, ganbara-musika musika-mundura sartu-berriarentzat enigma den bezala».[241] Ortega y Gassetek idatzia du liburu bat, non artearen «deshumanizazioa» iragartzen eta defendatzen baitu. Horren ustez, prozesu horretan heldu egingo da azkenean, artetik giza elementua ia desagertu egingo den garaia.[242] Beste kritikari batzuek erabat kontrako tesia defendatu dute. «Pinturakoadroa ikusten edo poema irakurtzen edo musika entzuten dugunean —dio I. A. Richards-ek—, ez dugu gauza guztiz ezberdinik egiten, ezer apartekorik, museora goazela bidean egiten dugunaren edo goizean jaztean egiten dugunaren aldean. Gure barruko bizipena sortzen zaigun modua ezberdina da, eta normalean korapilatsuagoa eta, arrakasta edukiz gero, batasun handiagokoa da bizipen hori. Baina gure jarduera ez da funtsean ezberdina».[243]

Hala ere, antagonimo teoriko hori ez da benetako antinomia. Schillerren definizioaren arabera, «forma bizia» baldin bada edertasuna, batu egiten ditu horrek bi elementuak, berauen naturan eta zerizanean, hemen bata bestearen aurka agertzen diren bi elementuak, alegia. Izan ere, ez da berdina formen munduan bizitzea eta gauzen munduan, gure ingurumariko objektu enpirikoen munduan, bizitzea. Artearen formak, bestalde, ez dira forma hustuak. Eginkizun zehatza bete-

tzen dute horiek giza esperientzia eraikitzen eta taxutzen. Formen eremuan bizitzeak ez du esan nahi bizitzako problemetatik ihes egitea; alderantziz, bizitzaren beraren energia gorenetako baten burutzea esan nahi du. Ezin gaitezke arteaz mintza, gizakiaz aparteko edo gizakiaz gaineko zerbait dela uste izanez, horren funtsezko elementuetako bat ahaztuko genukeelako, hau da, gure giza unibertsoa egituratzeko horrek duen ahalmen eraikitzailea.

Giza esperientziaren eremu taxugabe eta desintegratuetatik —hipnosiatik, ametsetatik edo intoxikaziotik — ateratako analogien bidez artea esplikatu nahi duten teoria estetiko guztiek huts egiten dute puntu nagusian. Poeta liriko handiak badu ahalmenik gure sentimendu ilunenei forma zehatza emateko. Hori egiten ahal du bakar-bakarrik, arte-obrak antolakuntza eta artikulazio garbia duelako, nahiz eta itxuraz gai irrazional eta adieraztezinekoaz ari. Artezko sorkari bitxienetan ere ez dugu «fantasiaren nahaspila liluragarririk», «giza naturaren jatorrizko anabasarik». *Contradictio in terminis* da idazle erromantikoek[244] emandako artearen definizio hori. Arte-obra orok dauka bere intuiziozko egitura, eta horrek esan nahi du baduela razionaltasunen bat . Elementu bakoitzak multzo osoaren parte osagarri agertu behar du. Poema lirikoan hitzen bat, azenturen bat edo erritmoa aldatzen badugu, arriskutan gaude poemaren doinu eta xarma bereziak desegiteko. Artea ez dago gauzen edo gertaeren razionaltasunari kateatua. Urra ditzake, bai, estetikaren teorilari klasikoek artearen lege eraikitzailetzat aldarrikatu zituzten probabilitate-lege horiek guztiak. Ematen ahal digu arteak ikuspegirik ausartena eta irrigarriena, baina, hala ere, eduki dezake bere baitako razionaltasuna, formaren razionaltasuna, alegia. Horrela irakurri ahal da ondo lehen begiratuan paradoxikoa dirudien Goetheren esaldi hura: «Artea bigarren natura da; misterioz betea hori ere, baina ulergarriagoa, ulermenetik sortzen delako».[245]

Pentsamenduetako ordena ematen digu zientziak; ekintzetako ordena ematen digu moralak; ordena eskaintzen digu arteak, fenomeno ikuskor, ukikor eta entzunkorrak hautematekoan. Egia da, oso astiro konturatu eta jabetu zela zeharo teoria estetikoa funtsezko ezberdintasun horietaz. Baina edertasunaren teoria metafisikoa bilatu beharrean, arte-obraren geure zuzeneko esperientzia aztertu besterik egin ez badugu ere, nekez galduko dugu ezaugarri hori. Artea definitzen ahal dugu hizkera sinboliko gisa. Baina horrekin «genero amankomunean» geratu gara artean; diferentzia espezifikoa falta. Badirudi estetika modernoan generoarekiko kezka hainbestean nagusitzen dela, non diferentzia espezifikoa ia estalita eta baztertuta geratzen baita. Crocek azpimarratu egiten du, hizkuntzak eta arteak berdintasun osoa dutela, eta ez harreman estua bakarrik. Horrelako pentsakerarentzat guztiz nahierarakoa da bi jardueron arteko bereizkuntza. Croceren arabera, hizkuntzalaritza orokorra ikasten duena problema estetikoak ikasten ari da, eta alderantziz. Bada, ordea, arte-sinboloen eta hizketa edo idazketa arrunteko termino linguistikoen artean ezberdintasun garbirik. Ez izaeran eta ez helburuan datoz bat bi jarduera horiek; ez dituzte baliabide berberak erabiltzen, eta ez dute xede berberetara jotzen. Ez hizkuntzak eta ez arteak ematen digute gauzen edo ekintzen imitazio soila; biak dira errepresentazioak; baina sentipenezko formen tarteko errepresentazioaren eta errepresentazio berbal edo kontzeptualaren artean handia da aldea. Ezer gutxi dute elkarrekin pintoreak edo poetak egindako landaren deskribapenak eta geografilariak edo geologiak egindakoak. Bai deskribapenaren modua eta bai horren gaizioa ezberdinak dira, zientzilariaren obran ala artistaren obran izan. Geografilariak irudika dezake landa era plastikoan, eta margotu ere margo dezake hori kolore ugariz eta biziz. Baina hark ez digu landa ikustarazi nahi, horren kontzeptu enpirikoa eskaini baizik. Horretarako horren formak bestelako formekin nahi ditu konparatu, eta horren elementu ezaugarriak aurkitu

behar ditu, behaketaren edo indukzioaren bitartez. Urrats bat aurrerago doa geologoa bere marrazketa enpiriko horretan. Ez du nahikoa izango gertakari fisikoen berri ematearekin, gertakari horien jatorria ezagutarazi nahi baitu. Zorua eratu duten geruzak bereizi nahi ditu, horien diferentzia kronologikoak seinalatuz; eta lurrak bere oraingo forma lortzeko jarraitu dien lege kausal orokorretara jotzen du. Erlazio enpiriko horiek guztiak, bestelako gertakariekin egindako konparazio horiek guztiak eta erlazio kausal horien ikerketa hori guztia: horrelakorik egon ere ez dago artistarentzat. Gure kontzeptu enpiriko arruntak bana daitezke gutxi gora-behera bi motatan, interes praktikoei ala teorikoei dagozkien kontu. Aurrenak gauzen erabilerari eta «Zertarako da hau?» galderari daude lotuta; besteak, berriz, gauzen kausei eta «Nondik?» galderari dagozkie. Baina artearen barrutian sartzen garen orduko, galdera horiek guztiak ahantzi beharrean gara. Gauzen izatearen, zerizanaren eta propietate enpirikoen atzean horien formak aurkitzen ditugu bat-batean. Forma horiek, berriz, ez dira elementu estatikoak. Naturaren horizonte berria erakusten digun ordena mugikorra agertzen dute horiek. Artearen mireslerik handienak ere bizitzaren gehigarri soiltzat-edo, horren edergarri edo apaingarritzat-edo hartuz, mintzatu izan dira sarritan horretaz; baina artearen benetako garrantzia eta horrek giza kulturan betetzen duen benetako eginkizuna gutxiestea da hori. Errealitatearen bikoizketa hutsaren balioa oso eztabaidagarria izango litzateke beti. Artea geure gogoeten, geure irudimenaren eta geure sentimenduen norabide berezitzat harturik bakarrik uler genitzake horren benetako esanahia eta eginkizuna. Arte plastikoek ikustarazi egiten digute mundu sentikorra berorren aberastasun eta ugaritasun osoan. Zer ezagutuko genuke gauzek agertzen dituzten ñabardura kontaezin horietatik, pintore eta eskultore handien obrei esker ez balitz? Era berean, poesiak ere gure bizitza pertsonala agertzen digu. Poeta lirikoak, nobelistak eta antzerkigileak argitzen dizkigute guk geuk ilunpean

sumatu bakarrik egiten ditugun bizitza horren ahalbide mugagabeak. Horrelako artea ez da inolako kopia edo faksimila, gure barne-biziaren agerpen jatorra baizik.

Sentipenezko inpresioen munduan bakarrik bizi garenean, errealitatearen azala besterik ez dugu ukitzen. Gauzen sakonaz jabetzeko geure energia bizi eta eraikitzaileekin daukagu ahalegindu beharra. Baina energia horiek ez dabiltza norabide berean eta ez dute helburu berberera jotzen, eta, beraz, ezin digute errealitatearen alderdi berbera erakutsi. Bada sakontasun kontzeptualik, sakontasun bisuala badagoen bezala; zientziak aurkitzen du aurrena; bigarrena, berriz, arteak erakusten du. Fenomenoak berauen lehen kausetara eta lege eta printzipio orokorretara ekartzen saiatzen gara zientzian. Artean, berriz, zuzeneko itxurak hartzen gaitu bete-betean, eta itxura horixe gozatzen dugu berorren aberastasun eta ugaritasun oso-osoan. Artean ez zaigu axola legeen erabakartasuna, intuizioen eraniztasuna eta ezberdintasuna baizik. Artea ere deskriba daiteke ezagutza gisa, baina berezia eta espezifikoa da arte bidezko ezagutza. Guk geure aldetik ere sina dezakegu Shaftesburyren esaera: «Arte oro egia dela», alegia. Baina edertasunaren egia ez datza gauzen deskribapen edo esplikazio teorikoan, gauzen «sinpatiazko ikuspenean» baizik.[246] Egiaren bi ideiak elkarren aurrez aurre daude, baina ez elkarrekiko gatazkan edo kontrakarrean. Plano guztiz ezberdinetan dabiltzanez artea eta zientzia, ez daukate bata bestearekiko kontradikzioan egoterik edo batak bestea trabatzerik. Zientziaren kontzeptuzko interpretazioak ez dio biderik ixten artearen intuiziozko interpretazioari. Bakoitzak du bere ikuspegia, eta, bakoitzak du bere errefrakzio-angelu berezia, nolabait esateko. Sentipenezko hautemateak irakatsia digu, nola begi biak erabili gabe, begi bitako ikusmenik gabe, ezingo ginatekeen espazioaren hirugarren dimentsioaz jabetu. Era berean giza esperientziaren sakona ere geure ikusmoldeak aldatzeko daukagun gaitasunaren esku dago, errealí-

tateari buruzko geure ideia aldatzeko dugun gaitasunaren menpe. *Rerum cognoscere causas* bezain eginkizun garrantzizkoa eta nahitaezkoa da *rerum videre formas*. Geure esperientzia arruntean kausa edo helburua kategoriaren arabera lotzen ditugu fenomenoak. Gauzen arrazoi teorikoez ala ondorio praktikoez arduratuta egon, horren arabera hartzen ditugu horiek kausatzat ala bitartekotzat. Horrela normalean galduz goaz geure bistatik horien zuzeneko itxura, aurrez aurre ikusi ezinean geratu arte. Bestalde, arteak irakasten digu gauzak begibistan ipintzen, eta kontzeptualizatu edo erabili bakarrik ez egiten horiek. Errealitatearen irudi aberatsagoa, biziagoa eta koloretsuagoa ematen digu arteak, eta baita horren egitura formalaren ikusmodu sakonagoa eduki ahal izatea. Giza naturak bere ezaugarria du, errealitatera hurbiltzeko bide espezifiko bakarra ez edukitzea; alderantziz, gauza da bere ikuspegia aukeratzeko eta horrela gauzen alderdi batetik bestera aldatzeko.

X

Historia

Giza naturari buruz filosofiaren historian eman izan dituzten definizio ezberdin eta aparteko guztien ondoren, filosofo modernoek ondorio honetara jo dute: arazoa bera nolabait nahasgarria eta kontradiktorioa dela esatera. Ortega y Gassetek dioenez, geure mundu modernoan ikusten ari gara nola izatearen teoria klasikoa edo teoria grekoa ari zaigun huts egiten, eta, ondorioz, gizakiaren teoria klasikoa ere bai.

> «Gauza handia da izadia, gauza txikiago askoz osatua. Dena dela, direla direlakoak gauzen arteko aldeak, denek daukate funtsean zerbait berdina: hau da, badirela *izan* gauzak, eduki daukatela beren izatea. Eta horrek ez du esan nahi bakarrik badirenik gauzak, edota hor nonbait dauzkagula horiek;

gauzek beren egitura eta kontsistentzia finkoa eta gauzatua dutela esan nahi du. ... Bada beste izenik hori adierazteko, eta da «natura». Natur zientziaren egitekoa da, hain zuzen ere, itxura aldakorren azpiko natura edo egitura iraunkor horren barrura sartzea. ... Gaur egun badakigu, ordea, natur zientziaren mirari guztiek, agortezinak badira ere berez, beti beharko dutela geratu erabat errealitate arraro honen aurrean: hots, giza biziaren aurrean. Zergatik hori? Gauza guztiek natur zientziari eskaini behar izan badiote beren sekretuaren atal handia, zergatik jarkitzen zaio hain bipil giza bizia, eta horixe bakarrik? Sakon-sakonean eta sustraian bertan bilatu beharko dugu horren arrazoia; agian hauxe izan daiteke: gizakia ez dela gauzaren bat, faltsua dela giza naturaz mintzatzea, gizakiak ez duela naturarik. ... Giza bizia ... ez da inolako gauza, ez du naturarik, eta, beraz, beharrezkoa dugu geure buruak moldatzea, giza bizia bestelako kategoriatan, erro-errotik bestelako kontzeptutan, materiaren fenomenoak argitzen dizkigutenez bestelakotan, sortu ahal izateko buruan».

Izatearen logika izan da gure orain artekoa, pentsamendu eleatikoaren oinarrizko kontzeptuetan oinarritua, alegia. Baina ez daukagu uste izaterik, horrelako kontzeptuen bidez gizakiaren izaera berezia eta ezaugarria inoiz ulertuko ditugunik. Eleatismoa giza biziaren erro-errotiko intelektualizazioa zen. Ordua da horrelako gurpil zoroa hausteko. «Giza izateaz mintzatu ahal izateko, izatearen kontzeptu ez-eleatikoa daukagu landu beharra aurretik, besteren batzuek geometria ez-euklidearra landu duten bezala. Garaia da Heraklitok ereindako haziak bere uzta oparoa eman dezan». Intelektualismoaren kutsutik ateratzen ikasi dugunez, konturatzen ahal gara orain nola ari garen naturalismoaren kutsua aldentzen. «*Gizakiak ez du naturarik, ... historia du gizakiak*».[247]

Izatearen eta bilakatzearen arteko gatazkak, Platonen *Teeteto* liburuak grekoen pentsamendu filosofikoaren gai oinarrizkotzat jotzen duenak, ez dauka konponbiderik, ordea, natu-

raren alorretik historiaren alorrera aldatzean. Kanten *Arrazoimen Hutsaren Kritika*-tik hasita, dualismo logikotzat hartzen dugu eta ez dualismo metafisikotzat izatearen eta bilakatzearen artekoa. Ez dugu dagoeneko aldaketa absolutuaren munduaz hitz egiten, egote absolutuaren munduaren kontrakotzat hartuz edo. Substantzia eta aldaketa ez ditugu izatearen bi mundu ezberdintzat ikusten, kategoriatzat baizik, hau da, geure ezagutza enpirikoaren baldintza eta presupostutzat baizik. Printzipio unibertsalak dira kategoria horiek; ez dira ezagutzaeremu berezitakoak. Horregatik giza esperientziaren forma guztietan aurkitu ahal izango ditugu. Izatez, ezta historiaren mundua bera ere ez daukagu aldaketa soiltzat ulertu eta interpretatzerik. Mundu horrek ere badu elementu substantzialik, badu izatearen elementua, ez, ordea, mundu fisikoan bezala definitzekoa. Elementu hori ez bagenu, nekez mintzatuko ginateke historiaz, sistematzat hartuz, Ortega y Gassetek egiten duen legez. Natura berbera ez bada ere, egitura berbera behintzat eskatzen du beti sistemak. Izatez, historialari handiek beti azpimarratu izan dute egiturazko berberatasun hori —formazko berberatasuna, ez materiazko berberatasuna—. Beti esan izan digute horiek gizakiak historia duela, natura duelako. Horixe zen Errenazimentuko historialarien iritzia, Machiavellirena adibidez; eta berea egin du ideia hori historialari moderno askok ere. Giza biziaren joanera tenporalaren azpian eta horren polimorfismoaren atzean aurkitu uste zituzten giza naturaren elementu iraunkorrak. Jakob Burckhardt-ek bere *Historia Unibertsalari buruzko Gogoetak* liburuan honela mugatu zuen historialarien egitekoa: elementu konstanteak, errepikakorrak, tipikoak finkatzeko ahalegina da historia, horren iritziz, horrelakoxe elementuek ekartzen ahal digutelako oihartzun ozena gure adimenera eta gure sentimenduetara.[248]

«Kontzientzia historikoa» deitzen dugun hori giza zibilizazioaren oso beranduko emaitza da. Ezingo dugu aurkitu hori historialari greko handien garaia baino lehen. Eta pentsatzaile

grekoak ere ez ziren gauza artean pentsamendu historikoaren forma espezifikoaren analisi filosofikorik eskaintzeko. Horrelako analisirik ez zen XVIII. menderarte agertu. Vico eta Herderren idazkietan lortzen du lehen aldiz bere heldutasuna historiaren kontzeptuak. Denboraren problemaz jabetu zirenean lehen aldiz gizon-emakumeak, berehalako desiren eta premien zirkulu hestuaren mugak gainditu zituztenean, gauzen jatorriaz galdetzen hasi zirenean, ezin izan zuten horien jatorri historikorik aurkitu, jatorri mitikoa bakarrik aurkitu zuten. Mundua —mundu fisikoa nahiz soziala— ulertu ahal izateko, iragan mitikoan ispilatu behar izan zuten. Mitoan aurkitzen dugu gauzen eta gertakarien ordena kronologikoa finkatzeko, jainkoen eta gizon-emakumeen kosmologia eta genealogia argitzeko, lehen ahalegina. Kosmologia eta genealogia horiek, ordea, ez dute benetako bereizkuntza historikoa esan nahi. Iragana, oraina eta geroa bat eginda daude artean; banatu gabeko batasunean eta bereizi gabeko osotasunean agertzen zaizkigu hirurak. Denbora mitikoak ez du egitura zehazturik; «denbora eternala» da artean. Kontzientzia mitikoaren ikuspegitik iragana iragangabea da artean; hemengoa eta oraingoa da. Irudimen mitikoaren amaraun korapilatsua askatzen hasten denean gizakia, bestelako mundu berrian dagoela nabari du; egiaren kontzeptu berria hasten da lantzen orduan.

Jarraitzen ahal diogu prozesu horren urrats bakoitzari, pentsamendu historiko grekoaren garapena aztertzean, hasi Herodotorengandik eta Tuzididesenganaino. Tuzidides izan zen bere garaiaren historia ikusi eta erakutsi zuen eta izpiritu argi eta zorrotzez atzera begiratu zuen lehen pentsatzailea. Eta jabetuta zegoen gainera urrats berria eta erabakigarria egiten ari zela. Sinetsita zegoen hura, pentsamendu mitikoaren eta historikoaren, alegiaren eta egiaren, arteko bereizkuntza argi eta garbia egin izana zuela bere obraren ezaugarria, «betirako lorpen» bihurtuko zuena.[249] Beste historialari handi batzuek antzeko zerbait sentitu izan dute. Rankek kontatzen digu bere

aurkezpen autobiografikoan, nola jabetu zen bere historialari-misioaz; gaztetan Walter Scott-en idazki erromantiko-historikoek erakarmen handia omen zuten berarengan; sinpatia biziz irakurri zituen horiek, baina baziren puntu batzuk min egiten ziotenak; jota utzi zuen Luis XI.ren eta Karlos Ausartaren arteko gatazkaren deskribapenak, gertakari historikoekin kontradikzio nabarmenean zegoelako.

> «Commines idazlea eta beronen edizioekin batera doazen garai hartako kondairak aztertu nituen, eta argi ikusi nuen Luis XI.a eta Karlos Ausarta, Scotten *Quentin Durward* obran deskribatuta dauden bezala, ez zirela inoiz bizi izan. Bata bestearekin alderatuz, egia historikoa askoz ederragoa zela aurkitu nuen, eta, dena dela, edozein fikzio erromantiko baino interesgarriagoa. Alde batera utzi nuen genero hori, eta neure obretan edonolako asmaketa eta irudikeria baztertzea erabaki nuen, gertakariei atxikiz».[250]

Ez gaitu asetzen, ordea, eta ez da arazoaren soluzioa, egia historikoa «gertakariekin bat etortze» —*adaequatio rei et intellectus*— gisa definitzea. Emandakotzat uzten du horrek soluzioa, ematen saiatu beharrean. Ukaezina da, gertakarietatik hasi behar duela historiak, eta gertakari horiek direla amaiera, eta ez hasiera bakarrik, gure ezagutza historikoaren alfa eta omega direla. Zer da, ordea, gertakari historikoa? Gertakarizko egia orok du egia teorikorik bere baitan.[251] Gertakariez ari garenean, ez gara geure sentipenetako datu artegabeko soilez ari; gertakari enpirikoak, objektiboak alegia, ditugu gogoan. Objektibotasun hori ez da ezer gertu-jarria; beti darama bere baitan judizio-ekintza eta -prozesu konplexua. Horregatik, gertakari zientifikoen arteko —fisikako, biologiako, historiako gertakarien arteko— diferentzia ezagutu nahi badugu, beti judizio horiek aztertzetik daukagu hasi beharra. Gertakari horietara heldu ahal izateko ditugun ezagutza-moduak aztertu behar.

Zertan datza gertakari fisikoaren eta gertakari historikoaren arteko aldea? Errealitate enpiriko berberaren alderditzat hartzen dira biak; biei aitortzen diegu egia objektiborik. Baina egia horren natura bilatzean, bide ezberdinak erabili ohi ditugu. Behaketaz eta esperimentuz zehazten da gertakari fisikoa. Aurrean dugun fenomenoren bat hizkera matematikoz, zenbakien hizkeraz, deskribatzea lortzen dugunean, heldua da gertakari fisikoaren objektibatze-prozesua bere helmugara. Horrela deskribatu ezin den fenomenoa, hau da, neurtze-prozesura ekarri ezinezko fenomenoa, ez da mundu fisikokoa. Fisikaren egitekoa zehazten ari delarik, Max Planck-ek dio, neurtu ahal den edozein gauza neurtu behar duela fisikariak, eta neurtzeko moduko bihurtu neurtu ezinezko gauza guztiak. Neurtu, ezin daitezke objektu edo prozesu fisiko guztiak zuzenean neurtu; kasu askotan, agian gehienetan, egiaztapen- eta neurketa-metodo zeharkakoak erabili beharrean gertatzen gara. Baina gertakari fisikoak beti daude zuzenean behatzeko edo neurtzeko modukoak diren bestelako fenomenoei lege kausalez lotuta. Zalantzatan geratu baldin bada fisikaria halako esperimentuaren emaitzei buruz, hori errepikatzea eta zuzentzea dauka. Bertan dauzka bere objektuak edozein unetan, bere galderei erantzuteko gertu. Besterik gertatzen da historialariarekin. Iraganekoak dira horren gertakariak, eta iragana joana da betirako. Ezin dugu hori berreraiki; ezin dugu ekarri hori bizitza berrira, adiera fisikoan, objektiboan. Egiterik daukaguna da gertakaria «gogoratzea», izate ideal berria ematea horri. Berreraikuntza ideala da, eta ez behaketa enpirikoa, ezagutza historikoaren lehen urratsa. Gertakari zientifiko deitzen duguna beti da geuk aldez aurretik jarria dugun galdera zientifikoarentzako erantzuna. Baina zeri zuzenduko dio historialariak bere galdera? Ez dauka gertakariak aurrean ipintzerik, ezta lehenagoko bizitzaren formetan sartzerik ere. Zeharka bakarrik sar daiteke bere aztergaiaren barrura. Iturriak dauka kontsultatu beharra. Baina iturriok ez dira gauza fisikoak, hitz honen

adiera ohikoan; faktore berri eta espezifikoa daramate horiek guztiek beren baitan. Mundu materialean bizi da historialaria, fisikaria bezalaxe; baina hark unibertso sinbolikoarekin, sinboloen munduarekin, eta ez objektu fisikoen munduarekin, egiten du topo bere ikerkuntzaren hasieran bertan. Ezer baino lehen sinbolo horiek daukagu irakurtzen ikasi beharra. Aldez aurretiko sinboloen azterketa horren bidez bakarrik zehatz eta uler daiteke edonolako gertakari historiko, ulerterraza ematen badu ere horrek. Dokumentuak edo monumentuak dira gure ezagutza historikoaren aurreneko eta zuzeneko objektuak, ez gauzak edo jazoerak. Datu sinboliko horien bitartez bakarrik atzematen ahal ditugu datu historiko benetakoak, iraganeko gertaerak eta jendea.

Arazoa orokorrean harrotzen hasi aurretik, adibide konkretu eta espezifiko baten bidez argitu nahi nuke puntu hori. Duela 35 bat urte antzinako Egiptoko papiro bat aurkitu zuten Egipton etxe baten aurrien azpian. Inskripzio bat baino gehiago zituen, eta itxuraz legegizonen edo notari publikoren baten oharrak, bere lanbideari zegozkionak, zeuden bertan idatzita: testamentu-zirriborroak, legezko kontratuak, etab. Gauza materiala zen soilik artean papiroa; ez zeukan garrantzi historikorik, eta, nolabait esateko, ez zeukan izaera historikorik. Baina bigarren testu bat aurkitu zuten gero lehenengoaren azpian; azterketa zehatza egin ondoren, antz eman ahal izan zioten, artean ezezagunak ziren Menandroren lau komedien zatien testua zela. Orduan erabat aldatu zen kodizearen izaera eta garrantzia. Hortik aurrera ez geunden «materia puskaren» baten aurrean; balio eta interes guztiz handiko dokumentu historiko bihurtua zen papiroa. Literatura grekoaren garapeneko fase garrantzizko bati buruzko lekukotasuna ematen zuen. Hala ere, ez ziren besterik gabe nabariak horren garrantzia eta esanahia. Mota guztietako froga kritikoak igaro behar izan zituen kodizeak, eta kontu handiz aztertu behar izan zuten hizkuntzaren,

filologiaren, literaturaren eta estetikaren aldetik. Prozesu konplexu horren ondoren dokumentua ez zen aurrerantzean gauza soila; esanahiz beterik zegoen. Sinbolo bihurtua zen, eta sinbolo horrek ezagutza berria eskaini zigun kultura grekoari buruz, greziarren bizitzari eta greziarren poesiari buruz.[252]

Gauza nabaria eta okerbiderik gabea ematen du horrek guztiak. Baina, bitxia bada ere, ezagutza historikoaren funtsezko ezaugarri horixe ahaztu izan dugu erabat, hain zuzen ere, metodo historikoari eta egia historikoari buruzko gure eztabaida moderno gehienetan. *Logikan* bilatu zuten idazle gehienek historiaren eta zientziaren arteko diferentzia, ez historiaren objektuan. Lan handiak hartu zituzten historiaren logika berria eraikitzen; baina galduak eta porrot ziurrekoak ziren ahalegin horiek guztiak. Izan ere, gauza oso sinple eta erabakarra da, azken batez, logika. Bakarra da, bakarra delako egia. Egiaren bila ari denean lotuta dago historialaria, zientzilaria lotuta dagoen lege formal berberei. Bere arrazoitzeko eta argudiatzeko moduetan, indukziozko ondorioak ateratzean, kausak ikertzean, fisikariak edo biologiak segitu behar dituen pentsamendu-lege orokor berberei obeditu behar die. Giza gogamenaren funtsezko jarduera teoriko horiei dagokienez, ezin dugu egin bereizkuntzarik ezagutza-eremu ezberdinen artean. Arazo honi buruz onartu beharrean gaude Descartesen hitz hauek:

> «Zientziak, denak batean hartuta, giza jakituriarekin berdintzen dira; jakituria hori, berriz, beti da bakarra eta berbera, nahiz eta gai ezberdinei egokitu; gai ezberdin horietatik ez datorkio jakituriari desberdintzapen handiagorik, eguzkiaren argiari argitzen dituen gauzen ezberdintasunetik datorkiona baino».[253]

Giza ezagutzaren objektuak nahi bezain heterogenoak izanik ere, beti ageri dute ezagutza-formek barne-batasuna eta homogenotasun logikoa. Pentsamendu historikoa eta zientifi-

koa ezin dira bereiz forma logikoaren aldetik, helburuetatik eta erabiltzen dituzten gaietatik baizik. Bereizkuntza hori azaldu nahi bagenu, ez litzateke aski izango esatea, zientzilaria oraingo gaiez ari dela eta historialaria iraganeko gaiez. Nahasgarria izango litzateke horrelako bereizkuntza. Zientzilariak, historialariak bezala, ondo asko azter dezake gauzen antzinako jatorria. Horrelako saiorik egin zuen Kantek, adibidez. 1755ean astronomi teoria bat landu zuen Kantek, mundu materialaren historia unibertsal ere bihurtu zena. Fisikaren metodo berria, Newtonen metodoa, aplikatu zuen historiako arazo bat argitzeko. Bide horretatik garatu zuen nebulosaren hipotesia, oraingo ordena kosmikoaren eboluzioa materiaren lehenagoko egoera desberdindu eta taxugabetik esplikatu nahi zuena. Izadiaren historiaren problema zen hori, baina ez zen historia, hitz hau bere adiera espezifikoan hartuta. Historiaren helburua ez da mundu fisikoaren lehenagoko egoera argitara ekartzea, giza bizitzaren eta giza kulturaren lehenagoko fasea azaltzea baizik. Arazo hori argitzeko metodo zientifikoak erabil ditzake, baina ezin da mugatu metodo horien bidez lortu ahal dituen datuetara. Inolako gauzarik ez dago naturaren legeetatik kanpo. Objektu historikoek ere ez daukate beren errealitate bereizi eta autonomorik; objektu fisikoetan daude horiek gorpuzturik. Baina, gorputz hori eta guzti, dimentsio garaiagokoak dira, nolabait esatearren. Zentzu historikoa deitzen dugun horrek ez du gauzen forma aldatzen, ezta horietan kualitate berririk aurkitzen ere. Baina sakontasun berria ematen die gauzei eta gertaerei. Iraganaldian atzera jo nahi duenean zientzilariak, ez du erabiltzen kontzepturik eta kategoriarik, orainaldiari begiratzean erabiltzen ez duenik. Oraina iraganari lotzen dio, kausen eta ondorioen kateari jarraituz. Orainaldian aztertzen ditu iraganaldiak utzitako aztarna materialak. Horixe da, esate baterako, geologiaren edo paleontologiaren metodoa. Historiak ere aztarna horietatik hasi behar du, horiek gabe ezingo luke urrats bat bakarrik egin eta. Baina lehen eta hasierako eginkizuna

besterik ez da hori. Benetako berreraikuntza enpiriko horri berreraikuntza sinbolikoa eransten dio historiak. Bere dokumentuak eta monumentuak irakurtzen eta interpretatzen ikasi behar du historialariak, ez iraganaren aztarna hildakotzat hartuz bakarrik, baizik eta iraganetik datozkigun mezu bizitzat, beren hizkera berezian zuzentzen zaizkigun mezutzat hartuz. Mezu horien eduki sinbolikoa, ordea, ezin daiteke zuzenean hauteman. Hizkuntzalariari, filologoari eta historialariari dagokie horiei mintzaraztea eta horien hizkera guri ulertaraztea. Eginkizun berezi horretan, misio berezi horretantxe datza historialarien eta geologoen nahiz paleontologoaren lanen arteko bereizketa funtsezkoa, eta ez pentsamendu historikoaren egitura logikoan. Huts egiten baldin badu historialariak bere monumentuen hizkera sinbolikoa deszifratzean, liburu itxia gertatzen zaio orduan historia. Hizkuntzalari da nolabait historialaria, zientzilari baino askoz gehiago. Historialariak ez ditu, ordea, gizadiaren hizkuntza mintzatuak eta idatziak bakarrik estudiatzen; idioma sinboliko ezberdin guztien zentzua barnatzen saiatzen da hori. Bere testuak ez ditu liburutan, analetan edo oroitzapenetan bakarrik aurkitzen; hieroglifoak ere, edota inskripzio kuneiformeak ere, irakurri beharrean da; hormetako koloreei, marmolezko edo brontzezko estatuei, katedralei edo tenpluei, txanponei edo harri bitxiei begiratu behar die horrek. Baina historialariak ez ditu gauza horiek guztiak antzinateko altxorrak bildu eta gorde nahi dituen zaharkizalearen izpiritu soilez hartzen. Besterik bilatzen du historialariak: joandako garaiaren izpiritua materialtzea, alegia. Izpiritu berbera aurkitzen du legeetan eta estatutuetan, fundazio-kartetan eta eskubide-aldarrikapenetan, erakunde sozialetan eta konstituzio politikoetan, erlijiozko errito eta zeremonietan. Benetako historialariarentzat material hori ez da zerbait fosildua, forma bizia baizik. Iraganeko *disjecta membra* edo zati sakabanatu horiek guztiak batzeko, forma sintetiko eta molde berrira ekartzeko, ahalegina da historia.

Historiaren filosofiaren fundatzaile modernoen artean Herderrek izan zuen prozesu historikoaren alderdi horri buruzko ideiarik argiena. Iragana gogoratzeko modua ezezik iragana biziberritzeko modua eskaintzen digute horren obrek. Herder ez zen historialaria, hitzaren adiera hertsian; lan historiko handirik ez digu utzi. Horren ekarpen filosofikoa ere ez dago Hegelen obrarekin alderatzerik. Hala ere, bera izan zen egia historikoaren ideal berriaren aitzindaria. Hura izan ez balitz, ezinezko izango zen Rankeren edo Hegelen lana. Iragana biziberritzeko, jendearen bizi moralaren, erlijiozkoaren eta kulturazkoaren dokumentuei eta aztarnei hitz eginarazteko gaitasun handia zuen hark. Herderren obraren elementu horrexek gogo-berotu zuen Goethe. Honek bere gutunetako batean idatzi zuenez, Herderren deskribapen historikoetan ez zuen «jendearen azala edo oskola» bakarrik aurkitu. Herderren beste dohain honek piztu zuen Goetherengan mirespen sakona: «Erratzez garbitzeko zuen moduak, alegia: ez baitzuen bakarrik urrea zakarretik banatzen, zakarra bera landare bizi bihurtzen zuen gainera».[254]

«Palingenesi» horrexek, iraganaren biziberritze horrexek jartzen du nabarmen historialari handia. *Einen rückwärts gekehrten Propheten,* atzera begira dagoen profeta, deitzen du Friedrich Schlegelek historialaria.[255] Bada iraganaren profeziarik ere, iraganaren bizitza ezkutuaren iragarpenik ere. Historiak ez dauka etortzekoak diren gertakariak aurrez esaterik; iraganekoak interpretatu bakarrik egin dezake. Baina giza organismoan elementu guztiek batak bestea hartzen eta argitzen dute. Beraz, iragana ulertzeko modu berriak etorkizuna aurrikusteko bide berria ematen digu aldi berean; eta hori, bere aldetik, bultzada berria gertatzen da bizi intelektual eta sozialerako. Munduaren ikusmolde bikoitz horretarako, atzera eta aurrera begirakorako, bere abiapuntu berezia aukeratu behar du historialariak. Ezingo du hori aurkitu, bere garaian ezik, eta ezingo da bere oraingo esperientziaren baldintzetatik harantz joan. Galdera zehatzentzako erantzuna da ezagutza historikoa,

iraganak eman beharreko erantzuna; baina galderak ipini, orainaldiak ipintzen eta formulatzen ditu galderak: hau da, gure oraingo jakinmin intelektualek eta gure oraingo premia moral eta sozialek ipintzen dituzte.

Ukaezinezkoa da orainaren eta iraganaren arteko lotura; baina ondorio oso ezberdinak atera ditzakegu hortik, ezagutza historikoaren ziurtasunari eta balioari buruz. Croce da filosofia modernoan «historizismo» muturrenekoaren aldekoa. Horren ustez, errealitate osoa hartzen du historiak, ez barruti bereziren bat bakarrik. Horren iritziz, historia osoa da historia garaikidea, eta honek filosofia eta historia zeharo berdintzera garamatza. Jendearen historiaren gainetik edo hortik harantz ez dago izatearen bestelako mundurik, ezta pentsamendu filosofikoarentzako bestelako gairik ere.[256] Alderantzizko ondorioa atera zuen Nietzschek. Horrek ere azpimarratu izan zuen «orainaldi honetan garaiena denaren bidez bakarrik argitzen ahal dugula iragana». Baina baieztapen hori ez zen horrentzat historiaren balioaren aurka gogor erasotzeko abiapuntua besterik. «Garaiz Kanpoko Gogoetak» idazlanarekin hasi zuen horrek bere filosofia eta kultura modernoaren kritika-lana; idazlan horretantxe, bada, ipini zion bere desafioa gure garaien «zentzu historikoa» deritzanari. Egiaztatzen saiatu zen Nietzsche, delako zentzu historiko hori ez dela inola gure kultur biziaren meritua eta pribilegioa, horren baitako arriskua baizik; jasaten ari garen gaitza dela hori. Bizitzaren eta ekintzaren mirabetzat hartu ezean, historiak ez du esanahirik. Mirabeak bere eskuetan hartzen badu boterea, nagusiaren gainetik jartzen baldin bada, orduan oztopatu egiten ditu biziaren energiak. Historiaren gehiegikeriarengatik murriztu eta endekatu egin da gure bizitza; egite berrietarako bulkada oztopatzen ari da eta egilea geldiarazten; ahantziz bakarrik jardun baikaitezke jardunean gutako gehienak. Zentzu historikoak, mugarik ipini ezean eta mutur logikoraino eramanda, sustrairik gabe uzten du etorkizuna.[257] Baina Nietzscheren iritzi hori berak ekintza-bizitzaren

eta pentsamendu-bizitzaren artean ipintzen duen bereizkuntzaren menpe dago. Schopenhauerren jarraitzaile eta ikaslea zen artean Nietzsche, eraso hori egin zuenean. Nahi itsuraren agerpentzat hartzen zuen bizia. Benetako ekintza-bizitzaren baldintza bihurtu zen Nietzscherentzat itsutasuna; bizitasunaren kontrakoak ziren pentsamendua eta kontzientzia. Presupostu hori ukatuz gero, defendaezinak izango dira Nietzscheren ondorioak. Egia esan, iraganarekiko dugun oharmenak ez lituzke makaldu edo uzkurtu behar gure ekintzarako indarrak. Modu egokiz erabiliz gero oharmen hori, orainaldia askatasun handiagoz ikusteko modua eskaintzen digu eta etorkizuna erantzukizunez hartzeko indarra ematen. Gizakiak ezin du etorkizunaren forma moldatu, bere oraingo egoeraz eta bere iraganaren mugez jabetu ezean. Leibnizek zioenez, «*On recède pour mieux sauter*», atzetik abiatu behar dugu jauzi handiagoa egin ahal izateko. Heraklitok asmatu zuen esaera hau mundu fisikoari buruz: ὁδὸς ἄνω κάτω μίη gorako bidea eta beherakoa bide berbera dira.[258] Gauza bera esan dezakegu nolabait mundu historikoari buruz ere. «Kontrakoen batasuna» da gure kontzientzia historikoa ere; denboraren bi polo kontrakoak lotzen ditu horrek, giza kulturaren jarraieraren sentimendua emanez guri.

Matematikaren edo zientziaren edota filosofiaren historian dira bereziki nabariak batasun eta jarraiera horiek, gure kultura intelektualaren alorrean. Inor ez litzateke ausartuko matematikaren edo filosofiaren historia idazten, bi zientzien problema sistematikoak argi eta garbi ezagutu gabe. Iraganeko filosofiaren gertakariek, hots, pentsatzaile handien irakatsiek eta sistemek, ez dute zentzurik interpretaziorik gabe; interpretazio hori, berriz, ez da inoiz burutua gelditzen. Geure pentsamenduan erdigune berria eta ikus-ildo berria lortu orduko berrikusi beharrean aurkitzen gara geure iritziak. Agian ez dago adibide adierazgarriagorik eta argigarriagorik horri buruz, So-

krates ikusteko moduan izan dugun aldaketarena baino. Badugu Xenofontesen eta Platonen Sokrates; baditugu Sokrates eszeptikoa, Sokrates mistikoa, edo razionalista, edo erromantikoa. Guztiz ezberdinak dira horiek denak; hala ere, ez dira gezurrezkoak; irudi horietako bakoitzak Sokrates historikoaren eta horren fisionomia intelektual eta moralaren alderdi bana, ikuspegi berezi bana, ematen digute. Dialektiko handia eta etika-irakasle handia ikusi zituen Platonek Sokratesengan; bere ezjakintasuna aitortzen zuen filosofo antidogmatikoa ikusi zuen Montaignek; Friedrich Schlegelek eta pentsatzaile erromantikoek Sokratesen ironia nabarmendu zuten. Platon beraren kasuan ere prozesu berdina ageri da. Badugu Platon mistikoa, neoplatonikoena; badugu Platon kristaua, San Agustinen eta Marsilio Ficino-ren Platon, alegia; badugu Platon razionalista, Moises Mendelssohn-ena; eta azkenik orain dela dekada batzuk kantiarren Platon ezagutu dugu. Irribarre egin dezakegu interpretazio ezberdin horien guztien aurrean; hala ere, badute horiek alde positiborik, eta ez negatiborik bakarrik. Guztiek lagundu dute, bakoitzak bere neurrian, Platonen obra ulertzen eta horren balioztapen sistematikoa egiten. Obra horretan egon badagoen ikuspegi jakin bat azpimarratu du bakoitzak; egon dagoena, baina agerian ipini ahal izateko pentsamendu-prozesu konplexua eskatzen duena. Kantek bere *Arrazoimen Hutsaren Kritika*-n Platoni buruz mintzatzean, gertakari horixe seinalatzen du. «... Ez da batere arraroa gertatzen —zioen hark—, edozein autorek bere gaiari buruz azaldutako iritziak bata bestearekin alderatzean, ... guk geuk hobeto ulertzea autorea, berak bere burua ulertu duen baino. Bere kontzeptua aski zehaztu gabe zeukanez, bere asmoaren kontrakoa esan zuen, edo pentsatu ere egin zuen, batzuetan».[259] Oso argi utzi du historiaren filosofiak, nola kontzeptu berriren bat asmatu duenak berak oso gutxitan lortu duela kontzeptua osorik zehaztea. Izan ere, kontzeptu filosofikoa oro har problema izaten da problemaren soluzioa baino gehiago; eta problema horren esanahi osoa ezin

ulertzen ahal da, hasierako egoera inplizituan dagoen bitartean. Esplizitu bihurtu beharra dauka, beraren egiazko esanahian ulertu ahal izateko; geroagoko lana izan ohi da, ordea, egoera inplizitutik esplizitura igarotzea.

Esandakoaren kontra erantzun daiteke, erantzun, beharrezkoa dela, bai, interpretazio- eta berrinterpretazio-prozesu etengabe hori ideien historian, baina ez dela beharrezkoa historia «errealera» , hau da, jendearen eta berorren ekintzen historiara aldatzen garenean. Eman dezake hemen, gertakari gordinekin, ikusteko eta ukitzeko modukoekin, ezagutu ahal izateko kontatu besterik behar ez luketen gertakariekin ari garela. Baina ezta historia politikoa ere ez da arau metodologiko orokorretik kanpo geratzen. Pentsatzaile handien eta berorien obra filosofikoen interpretazioari buruz balio duenak, era berean balio du politikari handiez eman ditzakegun iritziei buruz ere. Friedrich Gundolf-ek idatzia du liburu bat, ez Zesarri buruz, Zesarren ospeari buruz eta haren izaeraren eta misio politikoaren gain antzinatik gaurrarte eman izan dituzten interpretazio ezberdinen historiari buruz baizik.[260] Gure bizitza sozial eta politikoan ere funtsezko joera askok etapa proportzioz berandukoan bakarrik agertzen du bere indar eta esanahi osoa. Halako ideal politikoa edo programa soziala, modu inplizituan aspaldidanik asmatua, geroagoko garapenaren bidez bakarrik esplizitatu ohi da.

> «... Hasierako amerikarraren ideietako asko —idatzi du S.E. Morison-ek Amerikako Estatu Batuei buruzko bere historian— aurkitzen ahal dira, atzera joz, haren gurasoen herrialdean. Mendez mende iraun zuten ideia horiek Ingalaterran, Tudor familiako monarken eta *whig* (*) aristokraten eskuetan zenbait aldetatik bihurrituta eta aurrerabiderik gabe gertatu baziren ere; aukera eta askatasuna izan zuten horiek Amerikan garatu ahal izateko. Horrela ... ikusten ahal dugu nola dauden bipil Amerikako Eskubide Aldarrikapenetan enbaltsamatuta aurriritzi ingeles zahar batzuek, eta nola iraun duten Amerika-

> ko Estatu Ba- tuetan aldaketa handirik gabe XIX. mendearen erdirarte ... Ingalaterran aspalditik zaharkituriko instituzio batzuek. Estatu Batuen oharkabeko misioa izan zen Britainia Haundiko Konstituzioan aspalditik inplizitu zegoena esplizitatzea, eta Jorge III.aren garaiko Ingalaterran oso ahantziak zeuden printzipioen balioa egiaztatzea».[261]

Historia politikoan ez zaizkigu inola ere gertakari gordinak axola. Ekintzadunak ulertu nahi ditugu, eta ez ekintzak bakarrik. Gertaera politikoen gorabeherei buruz dugun iritzia lotuta dago haietan parte hartu zuen jendeari buruz dugun ideiari. Norbanako partehartzaile horiek argi berriz ikusten hasi orduko aldatu egiten zaizkigu gertaerei buruz ditugun ideiak ere. Eta horrela ere ezingo dugu lortu historiaren ideia egiazkorik, etengabe hori berrikusten saiatu gabe. Ferrero-ren *Erromaren Handitasuna eta Gainbehera* obra puntu garrantzizko askotan da ezberdina, Mommsen-ek egindako garai berberaren deskribapenaren aldean. Neurri handi batez desadostasun hori ere honako honetatik dator: bakoitzak oso ideia ezberdina duelako Zizeroni buruz. Zizeroni buruz iritzi zuzena edukitzeko ez da aski, hala ere, haren kontsulaldiko gertaera guztiak ezagutzea soilik, Katilinaren konspirazioa agerian ipintzean edo Ponpeioren eta Zesarren arteko gerra zibilean jokatu zuen partea ezagutzea bakarrik. Auzi horiek guztiak zalantzapean eta ilun geratzen zaizkit jendea bera ezagutzen ez dudan bitartean, haren nortasuna eta izakera ulertzen ez ditudan bitartean. Horretarako beharrezkoa da interpretazio sinbolikoren bat. Haren hitzaldiak eta idazlan filosofikoak aztertzeaz gain, behar ditut irakurri hark Tulia bere alabari eta bere adiskide kuttunei idatzitako gutunak; behar dut eduki haren estilo pertsonalaren xarma eta akatsei buruzko sentikortasuna. Testuinguru hori dena bildu eta argituz bakarrik irits naiteke Zizeronen benetako irudia eta hark Erromako bizitza politikoan jokatu zuen «rola» ezagutzera. Analista hutsa izatean ez bada geratzen historialaria, gertaeren kondaira kronologikoarekin

aski ez baldin badu behintzat, beti bete beharko du egiteko zail-zail hori; sumatu eta argitara ekarri beharko du pertsonaia historikoaren adierazpen kontaezinen eta sarritan kontradiktorioen atzean dagoen batasuna.

Gai hau argitzeko Ferreroren obratik harturiko beste adibide adierazgarri bat aipatu nahi nuke. Aktium-go gudua izan zen gertaera garrantzikoenetako bat Erromaren historian; Erromaren geroa, eta, ondorioz, munduaren geroa erabaki zuen. Horren ohiko interpretazioa honako hau izan ohi da: Antoniok galdu egin zuela gudua, Kleopatrak, galtzeko beldurrak jota eta etsita, atzera jo zuelako bere untziekin eta ihes egin zuelako; Antoniok haren atzetik joatea erabaki omen zuen, Kleopatragatik bere soldaduak eta lagunak bertan behera utzita. Interpretazio tradizional hori zuzena bada, sinatu beharra daukagu Pascalen esaldia, eta onartu, Kleopatraren sudurra motzagoa izan balitz, lurbira osoa bestelakoa izango zela.[262] Guztiz beste eratara irakurtzen du Ferrerok testu historikoa. Antonioren eta Kleopatraren arteko maitasun-istorioa ipuina besterik ez da, horren iritziz. Horrek dioenez, Antonio ez zen Kleopatrarekin ezkondu horrekin sutsuki maiteminduta zegoelako; alderantziz, plan politiko handiaren atzetik zebilen Antonio.

> «Egipto nahi zuen Antoniok, eta ez haren erregina ederra; ezkontza dinastiko horren bidez Nilo ibarra Erromaren protektoratupean ezarri nahi zuen, horrela Ptolomeotarren erresumaren altxorraz baliatu ahal izateko, Pertsiako kanpainarako. ... Ezkontza dinastikoaren bidez benetako jabetzaren alde onak ateratzeko gauza izango zen, anexioaren arriskutan sartu gabe. Horrela, bada, estratagema horixe aukeratu zuen, ... seguruenik Zesarrek asmatua. ... Hitzarmen politikoaren estalgarria da, hasieran behintzat, Antonioren eta Kleopatraren maitasun-istorioa. Kolokan daukan bere boterea finkatu nahi du Kleopatrak ezkontzarekin; Antoniok, berriz, Erromaren protektoratupean ipini nahi du Nilo ibarra. Erromatar Inperioa lau mendez —suntsitu zuten arte— urratu zuen borrokaren ja-

zoera tragikoenetako bat da Antonioren eta Kleopatraren benetako historia: Ekialdearen eta Mendebaldearen arteko borroka, alegia. ... Gogoeta horien argitan argi eta garbi geratzen da Antonioren jokabidea. Antiokiako ezkontza, Egipto Erromatar Inperioaren protektoratupean ezartzeko egina, gobernuaren aginte-erdigunea Ekialdera eraman nahi duen politika jakin baten baitako ekintza erabakigarria da. ...»[263]

Antonio eta Kleopatra pertsonaien interpretazio hori onartuz gero, gertaera bakoitza, baita Aktiumgo gudua ere, bestelako argi berriak argituta agertuko zaigu. Antoniok ez zuen inola ere gudutik ihes egin —dio Ferrerok—beldurragatik, ezta maitasun itsu eta sutsuagatik ere. Ekintza politikoa izan zen ihesa, aldez aurretik kontu handiz oldoztua.

«Emakume handinahiaren, bere buruarekiko konfiantza handiko erregina setatsuaren tema, segurtasunez eta suhartasunaz saiatu zen Kleopatra, triunbiroari bultzaka... berriro Egiptora itsasoz itzul zedin. ... Uztailaren hasiera hartan badirudi Antoniok erabili zuela buruan gerra bertan behera utzi eta Egiptora itzultzeko ideia. Ez zeukan, ordea, Italia Oktavianoren eskuetan uzteko asmoa, errepublikarren «gauza» bertan behera utzi eta beragatik Italiatik alde eginak ziren senadore erromatarrei saldukeria egiteko asmoa agertzerik. Horregatik Kleopatra buruargiak beste plan bat asmatu zuen; itsas gudua zegoen gudukatu beharra, atzera jotze hura disimulatzeko. Armadaren parte bat flotan bidaliko zuten, beste tropa batzuk Greziako punturik garrantzizkoenak zaintzera bidaliko zituzten; flota gudu-ordenan itsasoratuko zen, eta eraso egingo zuen etsaia urreratzen bazitzaion; horixe izango zen unea, itsasoz Egiptora itzultzekoa».[264]

Ez naiz ari esplikazio horren zuzentasunari buruz inolako iritzirik agertzen. Gertaera politikoen interpretazio historikoaren metodo orokorraren adibide hori argitu nahian ari naiz bakarrik. Fisikan esplikatuak gelditzen dira gertakariak, hiru

serietako ordenan antolatzea lortu dugunean: espaziozko ordenan, denborazko ordenan, kausa-efektuen ordenan. Horrela erabat determinatuta gelditzen dira horiek; determinazio horixe adierazten dugu, hain zuzen, gertakari fisikoen egiaz edo errealitateaz hitz egiten dugunean. Ordena ezberdinekoa eta garaiagokoa da, ordea, gertakari historikoen objektibotasuna. Hemen ere gertaeren lekua eta denbora determinatzea dugu geure arazoa; baina horien kausak aztertu beharrean gaudenean, arazo berri bati egin behar diogu aurre. Gertakari guztiak berauen ordena kronologikoan ezagutuko bagenitu, ezagunak genituzke historiaren eskema orokorra eta horren hezurdura; baina artean ez ginateke horren bizitza errealaren jabe izango. Giza bizitza ulertzea da izan, ordea, ezagutza historikoaren gai orokorra eta azkenburuko xedea. Jendeen bizitzaren jalkintzat hartzen ditugu historian horien obra guztiak, horien egite guztiak; horiek guztiak beren jatorrizko lekuan berreraikitzea dugu geure asmoa; guztiok bizitzatik eratorriak direnez, bizitza nahi dugu ulertu eta sentitu.

Horrela begiratuta, pentsamendu historikoa ez da benetako prozesu historikoa «erreproduzitzea», hori iraultzea. Halako forma hartu duen iraganeko bizitza aurkitzen dugu geure dokumentu eta monumentu historikoetan. Jendeak ezin du bizi bere bizitza, berori adierazteko etengabeko ahaleginean ez baldin bada. Adierazpideok aldakorrak eta oso ugariak izan ohi dira; baina guztiak dira funtsezko joera bakar eta berberaren lekuko. Hilezkortasun-irrika legez definitzen du maitasuna Platonen maitasunaren teoriak. Norbere bizitza iragankorraren katea hausten saiatzen da gizakia maitasunean. Bi eratara ase daiteke oinarrizko sen hori.

> «Gorputzez ernaltzaile direnak emakumeei eskaintzen dizkie beren gorputzak, eta haurrak izaten dituzte: horixe da horien arteko maitasunaren izaera; ondorengoek gordeko dute, uste dutenez, berorien oroitzapena, eta bedeinkapena eta hilez-

kortasuna emango dizkie. ... Baina ernaltzeko gauza diren arimek, arimei sortzea edo edukitzea dagokiena dute sortzen».[265]

Horren arabera, kultura ere deskriba daiteke maitasun platonikoaren emaitza eta fruitutzat. Giza zibilizazioaren fase primitiboenean ere, pentsaera mitikoan ere, hortxe aurkitu ohi dugu heriotzaren gertakariaren aurkako protesta sutsua.[266] Kultur geruza goragokoetan —erlijioan, artean, historian, filosofian— tankera berria hartzen du protesta horrek. Jendea konturatu egiten da, baduela bere baitan indar berriren bat, denboraren indarrari desafio egitera ausartzeko. Gainezkatu egiten du gauzen joanera soila, eta giza bizitza betikotzen eta hilezkortzen saiatzen da. Egiptoko piramideak badirudi betikotasunerako daudela eraikita. Artista handiek *monumenta aere perennius* direla uste dute beren obrak, eta horrela mintzatzen dira horietaz. Uste dute, uste, monumentua dutela eraikia, kontaezin besteko urteek eta aroen joanak suntsituko ez dutena. Uste hori lotuta dago, ordea, baldintza berezi honi: Iraungo badu, etengabe berritu eta berriztatu beharra dauka gizon-emakumearen obrak. Zer fisikoak bere oraingo izateko moduan irauten du bere inertzia fisikoari esker; bere berberatasuna gordetzen du, kanpoko indarren batek hondatu edo suntsitzen ez duen bitartean. Gizon-emakumearen obrak, berriz, guztiz bestelako aldetatik dira hondakorrak. Aldakorrak eta ustelkorrak dira horiek adiera izpiritualean, adiera materialean ezezik. Nahiz eta beren izatean jarraitu, beren esanahia galtzeko arriskutan daude horiek etengabe. Sinbolikoa da horien errealitatea, eta ez fisikoa; horrelako errealitatea, berriz, behin eta berriro interpretazioaren eta berrinterpretazioaren eske dago. Hortxe hasten da, hasi ere, historiaren egiteko handia. Historialariaren pentsamenduak bere objektuarekin duen erlazioa guztiz ezberdina da, fisikariak edo natur zientzilariak berearekin duenaren aldean. Gauza materialek beren izatean jarraitzen dute zientzilariaren lanetik aparte, baina historialariaren objektuek ez daukate iza-

te egiazkorik, gogoratuak diren neurrian ezik; gogoratze horrek, berriz, etengabea eta jarraikoa izan behar du. Historialariak ez du nahikoa *zerbaiti*, bere *objektuei,* begiratzearekin (*observe*), beren izatean, natur zientzilariak bezala; *zerbait* begiratu (*preserve*) behar du, begiratu, berak: bere *objektuak,* galtzetik. Edozein unetan hutsala gerta dakioke objektuok berauen izate fisikoan gordetzeko bere ustea. Alexandriako liburutegia suak suntsitzean, kontaezin besteko dokumentu balioztaezin galdu ziren betirako. Baina bizirik dirauten monumentuak ere xahutuz joango lirateke ezari-ezarian, historialariaren arteak etengabe biziberritu ezean. Kultur munduaren jabe izateko, etengabe berreskuratu behar dugu hori oroitzapen historikoaren bitartez. Oroitzapenak ez du esan nahi, baina, berregite (*reproduction*) hutsa. Adimenez sintesi berria egitea da, eraikitzea (*construction*) da oroitzapena. Jatorrizko prozesuaren kontrako bidea egiten du giza izpirituak eraikitze horretan. Kulturazko obra guztiak sendartze- eta finkatze-ekintzatik datoz. Jendeak ezingo lituzke bere gogapenak eta sentipenak komunikatu, eta ezingo luke, beraz, gizartean bizi, bere gogapenok objektibatzeko, horiei forma sendoa eta iraunkorra emateko, gaitasun berezirik ez balu. Forma finko eta estatiko horien atzean, giza kulturaren obra fosildu horien atzean, jatorrizko bulkada bizia aurkitzen du historialariak. Historialari handiaren dohaina da gertakari soil guztiak beren *fieri* horretara biltzea, produktu guztiak berauen prozesuetara, gauza eta instituzio estatiko guztiak berauen sorrerako indarretara biltzea. Politikaren historialariek grinaz eta emozioz beteriko bizitza erakusten digute, alderdi politikoen borroka biziz eta herrien arteko gatazkez eta gerrez josia.

Hala ere, hori guztia ez da beharrezkoa historiazko obraren izaera eta berezitasun dinamikoa nabarmentzeko. Mommsenek bere *Erromaren Historia* idatzi zuenean, politika-historialari handiaren erara eta doinuera berri eta modernoz egin

zuen hitz. «Antzinakoei, agertu ohi diren idulki fantastikotik mundu errealera etorrarazi nahi nien —idatzi zuen gutun batean—. Horrexegatik kontsulak alkate bihurtu beharra zuen. Agian harantzegi joan naiz; baina nire asmoa ondo jatorra zen».[267] Mommsenen geroko obrak estilo guztiz ezberdinez ageri dira asmatu eta idatziak. Hala ere, ez dute galdu beren dramatikotasunaren ezaugarria. Paradoxikoa eman dezake, gairik lehorrenez —adibidez, diru-sistemaren edo Erromako zuzenbide publikoaren historiaz— diharduten obrak horrelako ezaugarriz jaztea. Baina dena dago izpiritu berberaz egina. Mommsenen *Römisches Staatsrecht* (Erromako Zuzenbide Publikoa) ez da lege konstituzionalen kodifikazio soila. Biziz beteta daude lege horiek; horien atzean nabari ahal ditugu horrelako sistema juridikoa eraikitzeko beharrezkoak ziren botere galantak; indar intelektual eta moral handiak nabari ditugu hor, horrelakoek bakarrik eman baitzezaketen Lege erromatarren gorputz hori; hor nabari dugu izpiritu erromatarraren gaitasuna, ordenatzeko, antolatzeko eta agintzeko. Hemen ere lege erromatarraren ispiluan erakutsi nahi izan zigun Mommsenek erromatarren mundua. «Jurisprudentziak estatua eta herria aintzakotzat hartzen ez zituen bitartean —zioen horrek—, eta historiak eta filologiak legea ezezaguna zuten bitartean, bata nahiz bestea alferrik ari ziren Erromako munduaren atean deika».

Modu horretan ulertuz gero historiaren egitekoa, azken hamarrurtealdietan hain garrazki eztabaidatu izan dituzten eta hainbeste erantzun hain ezberdin hartu dituzten arazoetako askoren korapiloak askatu ahal izango lirateke. Sarritan saiatu izan dira filosofo modernoak historiaren logika bereziren bat eraikitzen. Natur zientziak —esan izan digute— unibertsalen logikan oinarritzen dira; historia, berriz, norbanakoen logikan. Windelband-ek dioenez, natur zientziaren judizioak nomotetikoak dira, historiarenak, ordea, idiografikoak.[268] Aurrenek lege orokorrak eskaintzen dizkigute; historiak gertakari parti-

kularrak azaltzen dizkigu. Rickert-en historiazko ezagutzaren teoria osoaren oinarri bihurtu zen bereizkuntza hori. «Errealitate enpirikoa natura bihurtzen da, zera unibertsalari buruz ikusten badugu; historia bihurtzen da, zera partikularrari buruz ikusten badugu».[269]

Ezinezkoa da, ordea, era abstraktu eta artifizial horretan unibertsaltasunaren eta partikulartasunaren elementuak banantzea. Bi elementuon batasun sintetikoa da beti judizioa; badu unibertsaltasunetik eta baita partikulartasunetik ere. Ez daude elkarren aurka bi elementuok; batak bestea darama berarekin eta batak bestea barneratzen du. «Unibertsaltasuna ez da pentsamenduaren eremu jakin bat izendatzeko hitza; pentsamenduaren izaeraren beraren, pentsamenduaren funtzioaren adierazpena da. Unibertsala da beti pentsamendua. Bestalde, gertakari partikularrak, «hemengo hau» eta «oraingo hau», deskribatzea ez da inola ere historiaren pribilegioa. Sarritan uste izan da gertaera historikoen bakantasuna dela historia eta zientzia bereizten dituen elementua. Baina ez da nahikoa irizpide hori. Lurraren periodo geologiko ezberdinetako egoera ezberdinen deskribapena ematen digun geologoak gertaera konkretu eta bakanen berri ematen digu. Berrirotu ezinak dira gertaera horiek; ez dira gertatuko berriro ordena berean eta denbora berean. Alde horretatik ez dago alderik geologoaren deskribapenaren eta Erdi Aroko Erroma hiriaren historia kontatzen digun Gregorovio bezalako historialariaren eta antzekoen artean, adibidez. Baina historialariak egiten duena ez da gertaera sailen bat ordena kronologiko jakin batean ematea bakarrik. Horrentzat gertakariak ez dira oskola besterik, horien barruan jendeen kultur bizitza bilatzeko—horiek egindakoak eta jasandakoak, horien galderak eta erantzunak, horien arteko gatazkak eta konponbideak—. Historialariak ez dauka guzti horretarako hizkera berririk ez logika berririk asmatzerik. Ez dauka ez pentsatzerik ez hitz egiterik termino orokorrak erabili gabe. Baina bere baitako sentimenduak sartzen ditu kontzeptu eta

hitz horien barnean, soinu berria eta kolore berria —norberaren bizitzaren kolorea— emanez horiei.

Puntu horretantxe hasten da, hain zuzen ere, pentsamendu historikoaren oinarrizko dilema. Historialari handiaren ezaugarria berak duen esperientzia bere-berearen aberastasuna eta ugaritasuna, sakontasuna eta bizitasuna dira zalantzarik gabe. Osterantzean bizirik gabekoa eta kolorerik gabekoa izango litzateke horren lana. Baina nolatan uste izan dezakegu era horretara ezagutza historikoaren azkenburuko helburua lortuko dugula, nolatan aurkitu ahal izango dugu gauzen eta gertaeren egia? Egia pertsonala: ez al dago kontraesanik bi hitzon artean? Behin batean Rankek bere neraua suntsitu nahia adierazi zuen, gauzen ispilu soila bihurtu ahal izateko, gertaerak bertan gertatzen diren moduan ikusi ahal izateko. Garbi dago, ordea, arazo gisa eta ez irtenbide gisa ulertzen zuela baieztapen paradoxiko hori. Lortuko balu historialariak bere bizitza pertsonala ezabatzea, ez luke horrela objektibotasun handiagorik lortuko. Alderantziz, pentsamendu historiko ororen benetako tresnarik gabe geratuko litzateke. Neure esperientzia pertsonalaren argia alde batera uzten badut, ezin dezaket besteren esperientzia ikusi ez horri buruz iritzirik eman. Arteari buruzko esperientzia pertsonal aberatsa eduki ezean, ezin du inork artearen historiarik idatzi; pentsatzaile sistematikoak, ez bestek, eman diezaguke filosofiaren historia. Egia historikoaren objektibotasunaren eta historialariaren subjektibotasunaren arteko itxurazko antitesia beste nolabait konpondu behar da.

Agian konponbiderik onena Rankeren obretan bilatu behar da, ez haren hitzetan. Obretan aurkitzen dugu egiazki argituta zer esan nahi duen benetan eta zer ez objektibotasun historikoak. Rankek bere lehen idazlanak argitaratu zituenean, haren garaikide askok ez zuten inola ere ulertu haren egia historikoaren ideala. Eraso biziak jasan zituen haren obrak. Heinrich von Leo historialari ezagunak «beldurrez bere ikuspegi

pertsonalak alde batera utzi izana» aurpegiratu zion; erdeinuz esaten zuen, Rankeren idazlanak portzelana pintatzea bezala zirela, andereen eta amateurren atseginerako eginak. Gaur egun nabarmenki bidegabea ezezik, zentzugabea eta barregarria irudituko litzaiguke horrelako iritzia. Hala ere, gauza bera errepikatu zuten geroagoko kritikari batzuek ere, bereziki Eskola Prusiarreko historialariek. Rankeren odolbako objektibotasuna deitoratzen zuen Heinrich von Treitschke-k, «ez baitigu esaten zein aldetatik dagoen kontalariaren bihotza».[270] Rankeren arerioek burla-doinuz Goetheren *Faust*-eko bigarren parteko esfingearen jarrerarekin alderatu ohi zuten batzuetan haren jarrera eta estilo pertsonala:

Sitzen vor den Pyramiden,
Zu der Völker Hochgericht;
Überschwemmung, Krieg und Frieden,
Und verziehen kein Gesicht.

Piramideen aurrean eserita
Herrien tribunalean gaude begira
uholdeak, gerra zein bakea,
eta zirkinik ez guri aurpegira.[271]

Azal-azalekoa da, baina, erdeinuzko jarrera hori. Inork ez dauka Rankeren idazlanak aztertzerik, horren bizitza pertsonalaren eta horren sentimendu erlijiozkoaren sakontasuna kontuan hartu gabe. Horren historiazko obra guztia dauka hartuta horrelako sentimenduak. Erlijiozko bizitzaren eremu osoa besarkatzeko bezain zabala zen, ordea, Rankeren erlijioarekiko ardura. Erreforma protestantearen historia kontatzera abiatu aurretik, burutua zuen *Aita santuen Historia* obra handia. Erlijiozko zentzu berezi horrexek, hain zuzen ere, eragozten zion erlijiozko auziak zelotaren erara edo apologista hutsaren moduan aztertzea. Ideia erlijiozko eta politiko handien betiko ga-

tazkatzat hartzen zuen hark historia. Eta gatazka, berorren egiazko argitan ikusi ahal izateko, beharrezkoa zuen teatro historikoan ari diren alderdi guztiak eta antzezle guztiak aztertzea. Berezia da Rankeren sinpatia, benetako historialariaren sinpatia, alegia; horrek ez darama kutunkeriarik eta alderdikeriarik bere baitan; adiskideak nahiz arerioak besarkatzen ditu. Poeta handiaren sinpatiarekin da alderagarriena sinpatia modu hori. Euripidesek ez du Medearekiko sinpatiarik; Shakespearek ez dauka Lady Macbeth edo Rikardo III.arekiko sinpatiarik. Hala ere, pertsonaia horiek ulertarazten dizkigute; horien grinetan eta barneko zio eragingarrietan sartzen dira. *Tout comprendre est tout pardonner* esaera hark ez du balio ez artista handien obrentzako ezta historialari handienentzako ere. Horien sinpatiak ez du judizio moralik bere baitan, ez ekintza bakoitzaren onespenik edo gaitzespenik ere. Jakina da historialariak askatasun osoa duela bere iritzia emateko, baina juzgatu aurretik, ulertu eta interpretatu egin nahi ditu ekintzak.

Schillerrek asmatu zuen esaera hau: «Historia unibertsala judizio unibertsala da». Hegelek, bere aldetik, horri oihartzun eginez, bere historiaren filosofiaren giltzarri bihurtu zuen esaera.

> «Egoera partikularren eta izpiritu partikularren zoria eta egiteak —zioen Hegelek— izpiritu horien finitutasunaren dialektika fenomenikoa dira; izpiritu horiexetatik sortzen da izpiritu unibertsala, munduaren izpiritu mugagabea. Honek haiengan uzten du bere eskubidea —garaiena den eskubidea—; historia unibertsalari uzten dio, ostera, mundua juzgatzeko eginkizuna. Munduaren historia munduaren judizioa da, zeren eta horrek, bere unibertsaltasun autonomoan, forma berezi guztiak —familia, gizartea, herria— beregan baititu, idealtasunera bihurtuta, hots, bere ataletara, menpeko baina organikoetara, bihurtuta. Izpirituaren egitekoa da forma berezi horiek guztiak produzitzea».[272]

Rankek ere, nahiz eta Hegelen aurkakoa izan oinarrizko ideietan, sina zezakeen horrelako hori. Baina era apalagoan ulertzen zuen hark historialariaren misioa. Berak uste zuen, munduaren historiaren prozesu handi horretan, historialariak prestatu egin behar zuela munduaren epaia, ez epaia eman. Oso urrun dago jarrera hori axolagabetasun moraletik; alderantziz, erantzuletasun moralik handieneko sentimendua da hori. Rankerentzat historialaria ez da demandatuaren ez fiskala eta ez abokatua. Epailearen erara mintzatzen da hori, *instrukzioko epailearen* erara. Kasuari dagozkion dokumentu guztiak bildu behar ditu, epaimahai gorenaren, munduaren historiaren, eskuetan ipintzeko. Lan hori gaizki egiten badu, frogaren pieza bakarren bat ere kendu edo faltsutu egiten badu, alderdikeriazko kutunkeriagatik edo gorrotoarengatik, orduan huts egiten ari da bere eginbehar nagusi-nagusian. Historialariaren egitekoaren, duintasunaren eta erantzukizunaren ideia etiko horixe da Rankeren meriturik nagusienetakoa; horrexek eman zion haren obrari, horrek duen horizonte zabala eta librea. Haren sinpatia unibertsalak aro guztiak eta herri guztiak besarka zitzakeen.[273] Gauza zen hura Aita santuen historia eta Erreformaren historia, Frantziaren historia eta Ingalaterraren historia idazteko, otomanoei eta monarkia espainolari buruzko obra idazteko, alderdikeriarik gabe eta nazioren baten aldera jo gabe. Harentzat nazio latinoak eta teutonikoak, greziarrak eta erromatarrak, Erdi Aroa eta estatu-nazio modernoak organismo bat bera ziren, koherentea. Obra berri bakoitzak bere horizonte historikoa zabaltzeko eta perspektiba libreagoa eta zabalagoa eskaintzeko bidea ematen zion. Rankeren arerio asko, horren izpiritu lotura gabeko eta askerik ezean, beharra bertute bihurtzen saiatu ziren. Grina politikorik gabe eta nazionalismorik gabe ez dagoela historia politikoari buruz obrarik idazterik, esaten zuten. Treitschke-k, Eskola Prusiarreko lekuko horrek, artxibo ez-prusiarretako materiala aztertzeari ere uko egin zion. Beldur zen hori, horrelako azterketak eragotzi egin-

go ote zion Prusiaren politikaren aldeko bere iritzia.[274] Panfleto edo propaganda politikoak idazten dituenarengan izan daiteke ulertzekoa eta barkatzekoa horrelako jarrera. Baina historialariak hori egitea historiazko ezagutzaren hutsegitearen eta porrotaren sinboloa da. Konpara genezake horrelako jarrera Galileoren etsaien pentsamoldearekin: tematuta zeuden eta ez zuten teleskopiotik begiratu eta Galileoren aurkikuntza astronomikoen egia onartu nahi, beren sistema aristotelikoan zuten fede gordea zalantzan ipini nahi ez zutelako. Historiaren horrelako ideiaren aurrez aurre Jakob Burckhardt-en honako hitzok aipa genitzake:

> «Geure aberriaren goratzarre itsuetaz harantz, guztiz bestelako eginbehar larriagoa daukagu geure gain: geure buruak heztea, hain zuzen ere, jende «ezagutzadun» izaten, egia eta izpirituaren gauzekiko kidetasuna bestelako guztien gain ipiniz eta gauza izanez geure herritar-obligazioa ezagutza horretatik ondorioztatzeko, ezagutza hori jatorriz ez bagenu ere—. Pentsamenduaren munduan, ororen gainetik da zuzentasunezkoa eta bidezkoa muga denak ezabatzeko beharra».[275]

Schillerrek bere Gutun Estetikoetan esan duen moduan, bada grinaren artea, baina ezinezkoa da «arte grinatsua».[276] Grinen ideia hau berbera egoki dakioke historiari. Grinen mundua —anbizio politikoena, fanatismo erlijiozkoarena, gatazka ekonomiko eta sozialena— ezagutzen ez duen historialariak emango digu, bai, gertaera historikoen laburpen lehor-lehorren bat; baina egia historikora iristeko asmorik baldin badu, ez dauka grina horien munduan geratzerik. Forma teorikoa eman behar dio grinen material horri guztiari; eta forma hori, artezko obraren forma bezala, ez da grinaren emaitza eta ondorioa. Grinen historia da historia osoa; baina grinatsua izan nahi badu historiak, orduan ez da historia. Historialariak ez ditu bere aldetik nabarmendu behar deskribatzen ari den sentimenduak, amorruak eta erokeriak. Adimenekoa eta irudimene-

koa izan behar du horren sinpatiak, ez emozionala. Historialari handiaren edozein lerrotan aurkitu ohi dugun estilo pertsonala ez da estilo emozionala edo erretorikoa. Estilo erretorikoak eduki dezake bere alde on asko; izan daiteke eragingarri eta atsegingarri irakurlearentzat. Baina puntu nagusian egiten du huts: ezin gaitu eraman gauza eta gertaeren geure ikusmoldea edukitzera eta horiei buruz askatasunez eta aurriritzirik gabe geure iritzia lantzera.

Historiazko ezagutzaren ezaugarri hori gogoan edukiz gero, erraza da objektibotasun historikoa eta natur zientziaren helburu duen objektibotasun-modua bereizten. Max Planck zientzilari handiak elementu «antropologiko» guztiak baztertzeko etengabeko ahalegintzat hartzen zuen pentsamendu zientifikoaren prozesu osoa. Ahaztu beharra genuke gizakia, izadia aztertu ahal izateko eta izadiaren legeak aurkitu eta adierazi ahal izateko.[277] Pentsamendu zientifikoa aurreratu ahala, gero eta atzealderago joan behar izan du elementu antropomorfikoak, fisikaren egitura idealean hori erabat desagertu den arte. Guztiz bestela jokatzen du historiak. Jendearen munduan bakarrik bizi ahal da hori, hor bakarrik hartzen ahal du arnasa. Hizkuntza edo artea bezala, historia ere antropomorfikoa da funts-funtsean. Giza ikuspegi hori ezabatzea historiaren ezaugarri eta izaera espezifikoa suntsitzea izango litzateke. Baina pentsamendu historikoaren antropomorfismoa ez da horren egia objektibora iristeko muga edo horretarako inolako eragozpen. Historia ez da kanpoko gertaeren ezagutza; norberaren ezagutza-modua da. Neure burua ezagutzeko ezin naiz saiatu neuregandik harantz joaten, neure itzalari aurrea hartzen, nolabait esateko. Kontrako bidea hartu behar dut. Historian etengabe bere barrura itzuli ohi da gizon-emakumea; bere baitara biltzen eta bere iraganeko esperientzia osoa eguneratzen ahalegintzen da. Baina subjektu historikoa ez da norbanakoa soilik; antropomorfikoa da hori, bai, baina ez egozentrikoa. Era paradoxikoz, esan dezakegu «antropomorfismo objektiboaren» bila

ari dela historia. Giza historiaren eraniztasunaz (*polymorphism*) jaberazten gaituelarik, momentu konkretu eta berezi bateko geure apeta eta aurriritzietatik ateratzen gaitu historiak. Nork bere burua aberastea eta zabaltzea da ezagutza historikoaren xedea, eta ez neraua ezabatzea, ezagutu eta sentitu egiten duen ni hau suntsitzea.

Oso motel garatu da egia historikoaren ideal hori. Izpiritu grekoak ere, bere aberastasun eta sakontasun osoan, ezin izan zuen heldutasun osora eraman hori. Baina kontzientzia modernoaren aurrerabidean historiaren kontzeptuaren aurkikuntza eta formulazioa gertatu zaigu gure egiteko garrantzikoenetakoa. XVII. mendean ezagutza historikoa estalita zeukan artean egiaren bestelako idealak. Aurkitu barik zeukan artean historiak bere lekua eguzkitan; matematikak eta fisika matematikoak zeukaten itzalpean. Baina gero, XVIII. mendearen hasieran, norabide berria hartu zuen pentsamendu modernoak. Sarritan a-historikotzat edo anti-historikotzat hartu izan dute XVIII. mendea; baina aldebakarra eta okerra da ikusmolde hori. Pentsamendu historikoaren benetako aitzindariak dira XVIII. mendeko pentsatzaileak. Galdera berriak ipini zituzten haiek, eta horiei erantzuteko metodo berriak landu zituzten. Ilustrazioko filosofiaren tresna premiazkoetako bat zen historiazko ikerkuntza.[278] Hala ere, historiaren ideia pragmatikoa zen nagusi artean XVIII. mendean. XIX. mendearen hasiera aurretik, Niebuhr eta Ranke etorri arte, ez zen kontzeptu kritiko berririk ageri. Une horretatik aurrera, hala ere, sendo finkatzen da historiaren kontzeptu modernoa, eta zabaldu egiten du horrek bere eragina giza ezagutzaren eta giza kulturaren alor guztietara.

Ez zen, ordea, erraza izan egia historikoaren eta metodo historikoaren izaera espezifikoa zehaztea. Filosofo askok eta askok horrelako izaera espezifikoa ukatzeko joera zuten, eta ez argitzekoa. Historialariak bere ikuspuntu bereziei eta pertsonalei eusten dien bitartean, zurikeriatan edo «belzkeriatan»,

onespenetan edo gaitzespenetan ari den bitartean —zioten haiek—, ez da egongo inoiz bere egitekoak eskatzen dion mailan; okertu egingo du egia objektiboa, horretaz jabetuta ala jabetu gabe. Historialariak galdu egin beharko luke gauzei eta gertaerei buruzko bere ardura, horiek ikusi ahal izateko berorien benetako forman. Taineren historiazko obran aurkitu zuen postulatu metodologiko horrek bere adierazpiderik argiena eta harrigarriena. Naturalistak bezala jokatu behar du historialariak, zioen Tainek. Askatu egin behar du bere burua, ez aurriritzi konbentzionaletatik bakarrik, eta bai norbere edonolako begikotasunetik eta edonolako eredu moraletatik ere.

> «Nik erabiltzen dudan metodo modernoa —zioen Tainek bere *Artearen Filosofia* liburuaren sarreran—, orain zientzia moral guztietan sartzen hasia den hori, honetan datza: ... erakutsi beharreko propietateak eta ikertu beharreko kausak dituzten gertakari eta produktutzat hartzea gizon-emakumeen obrak. Era horretara hartuta, zientziak ez dauka ezer zurikatu beharrik ez gaitzetsi beharrik. Botanikak bezala jokatu behar dute zientzia moralek; botanikak ardura berberaz aztertzen ditu laranja-arbola eta ereinotza, pinua nahiz pagoa. Zientzia moralak botanika aplikatuaren mota besterik ez dira: bakarrik, gizon-emakumeen obrekin ari dela, eta ez landareekin. Mugimendu orokor horren barruan ari dira orain hurbiltzen elkarretara zientzia moralak eta natur zientziak, eta horri esker aurrenek bigarrenek lortua duten ziurtasun berbera eta aurrerapen berbera lortuko dituzte».[279]

Ikuspegi hori onartuz gero, historiaren objektibotasunaren arazoa oso erraz konpontzen da. Fisikariak eta kimikariak egiten duen bezala, historialariak ere gauzen kausak aztertuko lituzke, horien balioa juzgatu beharrean.

> «Ez zaigu axola —dio Tainek—, gertakariak fisikoak ala moralak diren, denek dituzte beren kausak; bada anbizioaren, edo ausardiaren, edo egiaren kausaren bat, liseriketaren,

muskuluen higiduraren, animaliaren araldiaren kausaren bat badagoen bezalaxe. Produktuak dira bizio eta bertutea, bitrioloa eta azukrea diren bezalaxe; fenomeno korapilatsu orok du bere jatorria beste fenomeno sinpleagoren batean; honetatik dago hura. Bila ditzagun, beraz, kualitate moralak beren agerpide sinpleetan, kualitate fisikoak bilatzen ditugun bezala.

Bietan aurkituko ditugu kausa unibertsal eta iraunkor berberak,

> une eta kasu guztietan bertan daudenak, edonon eta beti jardunean, suntsiezinak, eta azken batez edozeren gainetik daudenak, beti eta hutsik egin gabe; izan ere, kontrajartzen zaizkien akzidenteak, mugatuak eta partzialak izanik, amore eman beharrean gertatzen dira azkenean kausa horien indarraren errepikatze gogaikarri eta etengabearen aurrean; horrela gauzen egitura orokorra eta gertaeren elementu handiak kausa horien lana dira; eta erlijioak, filosofiak, poesiak, industriak, gizartearen eta familien egitura: horiek denak kausen zigiluak irarritako markak besterik ez dira».[280]

Ez daukat hemen determinismo historikoaren sistema hori eztabaidatzen eta kritikatzen hasteko asmorik.[281] Kausaltasun historikoa ukatzea izango litzateke, hain zuzen ere, determinismoaren kontra borrokatzeko dagoen bide okerra. Kategoria orokorra baita kausaltasuna, eta giza ezagutzaren barruti osora zabaltzen da. Hori ez da eremu bereziren batekoa, fenomeno materialen mundukoa. Askatasuna eta kausaltasuna ez dira indar metafisiko ezberdin edo kontrakotzat hartzekoak; judizio-modu ezberdinak besterik ez dira horiek. Kantek berak, askatasunaren eta idealismo etikoaren defendatzaile porrokatuena izan zen horrek, ez zuen inoiz ukatu gure ezagutza enpirikoak, jendeari buruzko ezagutzak nahiz gauza fisikoen ezagutzak, ezagutu eta onartu beharra daukala kausaltasun-printzipioa.

> Kantek dioenez, «onartzen ahal da honako hau: jendearen izaera psikikoa, horren ekintzek, barrukoek nahiz kanpokoek, erakusten digutena-eta, sakonetik ikusteko modurik balego, ekintza horien eragile guztiak, baita txikienak ere, eta era berean horiei eragin diezaieketen kanpo-egokiera guztiak ezagutu ahal izateko modurik balego, orduan kalkulatu ahal izango genuke jendeak etorkizunean izango duen jokabidea, ilargiaren edo eguzkiaren eklipsea kalkulatzen den ziurtasun handi berberaz; eta, hala ere, defendatzen ahal dugu librea dela gizakia». [282]

Une honetan ez dagokigu arazoaren alderdi hori eztabaidatzea, askatasunaren kontzeptu metafisikoa edo etikoa, alegia. Orain axola, kontzeptu horrek metodo historikoan duen eragina axola zaigu bakarrik. Taineren obra nagusiak aztertzean harrituta geratzen gara, eragin hori, izatez, oso txikia dela ikustean. Lehen begiratuan badirudi diferentzia ez dela handiagoa eta funtsezkoagoa, Tainek eta Diltheyk mundu historikoaz duten ikusmoduena baino. Pentsatzaile biok bi angelu oso ezberdinetatik ukitzen dute arazoa. Historiaren autonomia, historia natur zientzietara bihurtu ezina, horren *Geisteswissenschaft* izaera, azpimarratzen du Diltheyk. Indar osoz ukatzen du Tainek ikusmolde hori. Historia ez omen da inoiz zientzia izango, bere bide berezia egin nahian ari den bitartean. Pentsamendu zientifikoaren modu eta bidegintza bakarra dago. Ikusmolde horrek, ordea, zuzenketak hartzen ditu berehala, Taine fenomeno historikoen bere ikerkuntza eta azalpena egiten hasten denean.

> «Zein da zuen lehen oharra —galdetzen du Tainek—, folio tamainako orriak, galantak eta zurrunak edo eskuizkribuaren orri horiak —poemaren bat, lege-koderen bat, fede-aitorpenen bat idatzirik daukatenak— iraultzean? Hau ez da berez sortu, diozue. Moldea bezala da, maskor fosildua bezala, aztarna bezala, antzina bizi izandako eta desagerturiko animaliaren batek harrian irarritako forma horietakoaren antzekoa.

Maskorraren barruan animalia zegoen, eta dokumentuaren atzean gizonen bat edo emakumeren bat zegoen. Zertarako aztertu maskorra, zeuontzat animaliaren irudia ateratzeko ez baldin bada? Era berean dokumentua aztertzen duzue, atzean dagoen gizona edo emakumea ezagutzeko bakarrik. Maskorra eta animalia bizirik gabeko hondakinak dira, existentzia osora eta bizira iristeko giltzatzat balio digutenak. Existentzia horretara jo behar dugu atzera, hori birsortzen behar dugu saiatu. Bide okerra da dokumentua aztertzea, bakarrean hartuta. Gauzekin sasimaisu hutsaren eran ibiltzea litzateke hori, bibliomanoaren okerretan erortzea. Horren guztiaren atzean ez daukagu ez mitologia ez hizkuntzak, jendea baizik, jendea bakarrik, hitzak eta irudiak antolatzen ... izan ez da ezer, norbaiti esker ez bada; norbait horren ezagutza behar dugu egin. Dogmen arteko ahaidetasuna, edo poemen sailkapena, edo konstituzioen aurrerabidea, edo hizkuntzen aldakuntza: horiek argituak ditugunean zorua garbitu besterik ez dugu egin oraindik: historialaria gizon-emakume bizidunak, lanean dihardutenak, grinaz beteak, beren ohituretan babestuak, beren ahots eta aurpegiarekin, beren keinu eta jazkerarekin, jatorrak eta osoak, orain bertan kalean agurtu ditugunak bezalakoak, gizon-emakume horiek denboraren joanean erakusten hasten denean bakarrik daukagu historia jatorra, benetan gauzatua. Saia gaitezen, bada, denbora-tarte handi hori suntsitzen, ahal den neurrian, horrek eragozten baitigu jendea geure begiez ikusten, geure buruko begiekin ikusten. ... Hizkuntza, legeria, katezismoa, horiek ez dira inoiz gauza abstraktua besterik: jardunean ari diren gizon-emakumeak dira gauza osotua, bere gorputza duen eta ikus daitekeen, jan egiten duen, ibili dabilen, borrokan egiten duen, lanean diharduen jende hori, alegia. ... Iraganaldia bihur dezagun orainaldi: gauzaren bati buruz geure iritzia emango badugu, aurrean behar dugu gauza hori; gertuan ez dagoenari buruzko esperientziarik ez dago. Zalantzarik gabe ez da osoa izango inoiz iraganaren berreraikuntza hori; osatu gabeko judizioak eman ahal izango ditu bakarrik; etsi beharra daukagu horri buruz. Hobe da ezagutza ez-osoa edukitzea, ezagutza hutsala edo okerra edukitzea baino; eta ez daukagu beste biderik geure egunetako gertaerei buruzko hur-

bil samarreko ezagutza eduki ahal izateko; iragan egunetako gizon-emakumeak daukagu ikusi beharra hurbiletik».[283]

Guztiz bat dator hori, orain arte azaltzen eta defendatzen saiatu garen historiaren eta metodo historikoaren ikuspegiarekin. Baina zuzena baldin bada ikusmodu hori, ezin da pentsamendu historikoa pentsamendu zientifikoaren metodora «bihurtu». Naturaren lege guztiak ezagutuko bagenitu, geure arau estatistiko, ekonomiko, soziologikoak gizon-emakumeei egokituko bagenizkie, artean ere horrek ez liguke laguntzarik emango jendea bere itxura berezian eta bere forma bakanean «ikusteko». Unibertso sinbolikoan ari gara hemen, eta ez fisikoan. Eta sinboloak aditu eta adierazi ahal izateko, kausak aurkitzeko erabiltzen ditugun metodoak ez, bestelakoak erabili behar ditugu. Esanahiaren (*meaning*) kategoria ezin da izatearen (*being*) kategoriara bihurtu.[284] Epigrafe orokorren baten pean jarri nahi bagenu ezagutza historikoa, ezingo genuke hartu fisikaren adartzat, semantikaren adartzat baizik. Semantikaren arauak dira, eta ez naturaren legeak, ezagutza historikoaren printzipio orokorrak. Hermeneutikaren barrutian sartzen da historia, ez natur zientziarenean. Tainek ere onartzen du hori praktikan, baina ukatu egiten du teorian. Bi egiteko bakarrik aitortzen dizkio horrek historialariari: «gertakariak» biltzea eta horien kausak ikertzea. Baina Tainek zera ahazten du: gertakariok ez zaizkiola historialariari zuzenean eta artegabeki ematen. Horiek ez dira behatzeko modukoak, gertakari fisikoak eta kimikoak behatzen diren bezala; berreraiki beharra dago horiek. Berreraikitze-lan horretarako, berriz, teknika bereziaz eta oso korapilatsuaz dauka historialariak jabetu beharra; bere dokumentuak irakurtzen ikasi behar du, eta bere monumentuak ulertzen, gertakari bakan eta sinplera iritsi ahal izateko. Gertakarien aurretikoa da historian sinboloen interpretazioa, eta interpretazio hori gabe ez dago egia historikora heltzerik.

Beste arazo oso eztabaidatu batera garamatza horrek. Garbi dago historiak ez duela iraganeko gertakari guztiak deskribatzerik. Gertakari gogoangarriez bakarrik ari da historia, gogoratzea «merezi» duten gertakariez. Baina non dago gertakari gogoangarrien eta ahantzita geratu diren beste guztien arteko aldea? Rickert saiatu zen frogatzen, historialariak, gertakari historikoak eta ez-historikoak bereizi ahal izateko, halako balio formalen sistemaren bat eduki behar duela eta sistema horretaz baliatu behar duela, gertakarien hautapena egiteko eredutzat erabiliz. Baina objekzio larriekin egiten du topo teoria horrek.[285] Askoz normalagoa eta onargarriagoa litzateke esatea, benetako irizpidea ez datzala gertakarien balioan, horien ondorio praktikoetan baizik. Ondorio askokoa baldin bada gertatzen da esanahitsua gertakaria, historiaren aldetik begiratuta. Historialari bikain asko agertu dira teoria horren alde.

> «Geure buruari galdetzen badiogu —dio Eduard Meyer-ek—, zeintzuk diren historikoak ezagunak ditugun gertakarien artean, honela erantzun beharko dugu: ondorioduna den edo ondorioduna gertatu den edozer da historikoa. Orainari buruzko esperientziaz dakigu aurrenik zer den ondorioduna, zuzenean hautematen baitugu hor ondorioa; baina iraganari buruz ere eduki dezakegu ondoriodunaren esperientzia. Bietan daukagu geure begien aurrean izate-egoera pila, hau da, ondorio-pila. *Historiaren galdera da: Nolatan gertatu dira ondorio horiek?* Ondorio horien kausa dela ezagutu duguna, horixe da gertakari historikoa».[286]

Hala ere, ezaugarri eta bereizgarri hori ere ez da nahikoa. Historiazko idazlanen bat aztertzen badugu, batez ere biografiazko idazlanen bat, ia orrialde guztietan aurkitu ahal izango ditugu aipaturik, ikuspegi pragmatiko hutsetik begiratuta oso esanahi txikia duten gauzak eta gertaerak. Goetheren gutunetakoren batek edo horren elkarrizketaren batean jaulkitako oharrak ez dute aztarnarik utzi literaturaren historian; hala ere,

uste izan dezakegu kontuan hartzekoa eta gogoratzekoa dela. Nahiz eta ondorio praktikorik ez izan, hala ere, gutun hori ere edo esaldi hori ere hartzen ahal ditugu, Goetheren geure erretratu historikoa osatzen saiatzeko iturri-dokumentutzat, besteren artean. Hori guztia ez da garrantzitsua ondorioei dagokienez, baina izan daiteke oso adierazgarria. Gertakari historiko guztiak dira gertakari adierazgarriak, zeren eta historian —herrien historian nahiz gizabanakoenean— ez diegu inoiz egiteei bakarrik begiratzen. Pertsonaiaren adierazpidea ikusi ohi dugu egite horietan. Geure ezagutza historikoan —ezagutza semantikoa den horretan—ez ditugu erabiltzen geure ezagutza praktikoan edo fisikoan erabiltzen ditugun eredu berberak. Fisikaren edo erabilgarritasunaren aldetik inolako konturik ez duen gauzak eduki dezake esanahi semantiko handi-handia. Iota letrak ez du esanahirik, fisikoki hartuz, grekozko *omo-ousios* eta *omo-i-ousios* hitzetan; baina erlijiozko sinbolo, Hirutasunaren dogmaren adierazpen eta interpretazio bihurtuta, amaibako eztabaida-iturri gertatu ziren horiek, emoziorik bizienak suspertzeraino eta bizitza erlijiozko, sozial eta politikoaren oinarriak astintzeraino. Tainek gogokoa zuen, berak «*de tout petits faits significatifs*» deitzen zituen horietan oinarritzea bere historiazko deskribapenak. Gertakari horiek ez ziren esanahitsuak beren ondorioengatik, baina «adierazgarriak» ziren; pertsonaiaren bat edo garai osoren bateko pertsonaiak irakurtzeko eta interpretatzeko historialariarentzat baliagarriak izan zitezkeen sinbolo horiek. Macaulay-ek kontatzen digu, nola lantzen zuen, bere historiazko obra handia idatzi zuenean, alderdi erlijiozko eta politikoen jarrerei buruzko bere ideia, ez obra bakarrean oinarrituta, ahaztutako milaka panfleto, sermoi eta satiretatik abiatuz baizik. Gauza horiek guztiek ez zuten pisu historiko handirik eduki eta agian eragin oso txikia izan zuten gertaeren joanera orokorrean. Hala ere, baliozkoak dira, areago, nahitaezkoak dira, historialariarentzat, pertsonaiak eta gertaerak ulertzen laguntzen diotelako.

XIX. mendearen bigarren partean historialari asko ziren, metodo estatistikoen erabileran uste handiegia ipini zutenak. Aldarrikatu ere egin zuten tresna berri eta ahaltsu hori zuzen erabiliz, pentsamendu historikoaren aro berria ekartzeko moduan zeudela. Fenomeno historikoak termino estatistikotan deskribatu ahal izanez gero, benetako iraultza ekar zezakeen horrek itxuraz giza pentsamendura; horrela gizon-emakumeari buruzko gure ezagutza osoak itxura berria hartuko zuen batbatean. Helburu galanta izango genuke lortua, giza naturaren matematika, alegia. Horrelako iritzia azaldu zuten lehen historialariak sinetsita zeuden metodo estatistikoen menpe zeudela neurri handi batez, ez mugimendu kolektibo handien azterketa bakarrik, eta bai moralaren eta zibilizazioaren azterketa ere. Izan ere, haien ustez bada moralaren estatistika, estatistika soziologiko edo ekonomikoa badiren bezala. Izatez, ez legoke giza bizitzan inolako alorrik zenbakien arau zorrotzetatik kanpo, giza ekintzaren eremu guztietara hedatzen baitira horiek.

Indar handiz defendatu zuen tesi hori Bucklek bere *History of Civilization in England* (1857) liburuaren sarreran. Estatistika da —zioen Bucklek— gizon-emakumeen "nahimen askea" idoloaren ukapen onena eta erabakigarriena. Badugu orain informazio zabal ugaririk jendearen ezaugarri moralei buruz, horien interes materialei buruz ezezik. Jakitun gara orain herri zibilizatu gehienen hilkortasun-indizeari buruz, horien ezkontza-indizeari buruz eta baita horien krimen-indizeari buruz ere. Horiek eta antzeko gertakariak bilduta daude, metodoz ordenatuta eta erabiltzeko gertu. Historia zientziaren sortzea atzeratu izanaren arrazoia, eta fisika eta kimikarekin lehian sartzeko horren betidaniko ezinaren arrazoia, estatistika-metodoak alde batera utzi izana da. Ez ginen konturatzen, hemen ere gertaera oro bere aurrekoari lotuta dagoela kenezinezko loturaz; ez ginen konturatzen, aurreko gertakari bakoitza aurreragoko bati zegoela lotuta, eta horrela mundu osoa —mundu morala ere bai, mundu fisikoa beste— beharrezko

katea gisa dagoela eratuta, non gizaki bakoitza zinez gai baita bere jokoa jokatzeko. Baina ez dauka inola ere determinatzerik zein izango den bere egitekoa. «Nahimen librearen dogma metafisikoa baztertuz, bada, ... ondorio hauxe ateratzera gaude behartuta: gizon-emakumeen ekintzek, beren aurrekoen aldetik bakarrik daudenez determinatuta, uniformeak behar dutela izan; hau da, ingurumari berberetan, emaitza berberak atera behar dituztela».[287]

Ukaezina da, jakina, laguntza benetan handia eta baliozkoa dela estatistika, fenomeno soziologikoak eta ekonomikoak aztertzeko. Historiaren eremuan ere onar daiteke giza ekintza batzuk uniformeak eta erregularrak direla. Historiak ez du ukatzen, ekintza horiek, multzo sozialaren gain eragiten duten kausa zabal eta orokorren emaitzak izanik, halako ondorio batzuek sortzen dituztenik, gizarte hori osotzen duten gizabanakoen nahi-izatetik aparte. Baina ekintza bakanaren azalpen historikoa ematean, arazo guztiz ezberdinari egin behar diogu aurre. Estatistika-metodoak fenomeno kolektiboetara mugatzen dira beren izaeragatik beragatik. Arau estatistikoak ez daude kasu bakana determinatzeko eginak; halako kasu «kolektibo» batzuetan dihardute horiek. Oso ideia iluna dauka Bucklek metodo estatistikoen izaerari eta xedeari buruz; geroago bakarrik etorri zen metodo horien analisi logiko egokia.[288] Era misteriotsu samarrean mintzatzen zaigu Buckle batzuetan estatistika-legeei buruz. Badirudi ez dituela ulertzen zenbait fenomeno argitzeko formulatzat, fenomeno horiek produzitzeko indartzat baizik. Mitologia da hori, jakina, ez zientzia. Harentzat «kausak» dira nolabait lege estatistikoak, halako ekintzak burutzera behartzen gaituztenak. Suizidioak, dio hark, ekintza guztiz librea ematen du; baina estatistika moralak aztertuz gero, guztiz bestelako iritzitara helduko gara. Aurkituko dugu,

> gizartearen egoera orokorraren produktua dela soilik suizidioa, eta bere burua hiltzen duen zoritxarrekoak burutu beste-

> rik ez duela egiten, aurretik ezarritako baldintzen halabeharrezko ondorioa. Gizartearen egoera jakin batean, hainbat lagun beren buruaz beste egin "beharrean" dago. ... Eta hain da jarkiezina lege zabal horren indarra, non ez bizitza maitatzeak ez geroko munduarekiko beldurrak ezin baitute ezer egiterik horren eragina geratzeko.[289]

Zertan esanik ez dut, "beharrean" hitz horrek falazia metafisiko mordoa daramala bere baitan. Historialariari, ordea, ez zaio axola arazoaren alderdi hori. Kasu bakanei buruz mintzatzen baldin bada —esate baterako, Katonen suizidioaz—, argi dago orduan ezingo dela metodo estatistikoen inolako laguntzaren zain egon, gertakari bakan horren interpretazio historikoa emateko. Haren xede nagusia ez da halako gertaera fisiko jakin bat, espazioan eta denboran finkatzea, Katonen heriotzaren "esanahia" agertzea baizik. Katonen heriotzaren esangura Lukanoren ahapaldi honetan dago adierazita: «*Victrix causa diis placuit sed victa Catoni*».[290] Katonen suizidioa ez zen ekintza fisikoa bakarrik izan; ekintza sinbolikoa izan zen gainera. Pertsonaia handiaren adierazpena izan zen; erromatarren izpiritu errepublikarraren azken protesta izan zen, gauzen ordena berriaren aurka. Horri guzti horri ezin diote oratu «kausa zabal eta orokor» horiek, historiako mugimendu kolektibo handien erantzule direla uste izan genitzakeen horiek. Saia gaitezke giza ekintza arau estatistikotara bihurtzen; baina arau horien bidez inoiz ez dugu lortuko eskola naturalistako historialariek ere onartzen duten xedea: Ezingo ditugu "ikusi" iragan garaietako jendeak. Horrelakoetan ikusiko duguna ez da benetako bizitza izango, ez da historiako drama izango; txotxongiloen zirkinak eta imintzioak, eta marionetei eragiten dien hariak bakarrik ikusiko ditugu.

Objekzio berberak balio du ezagutza historikoa tipo psikologikoen azterketara bihurtu nahi dutenentzat ere. Lehen begiratuan badirudi argi dagoela honako hau: historiako lege

orokorrez mintzatzerik baldin badugu, lege horiek ezin direla izan naturaren legeak, psikologiaren legeak bakarrik baizik. Historian bilatzen dugun eta azaldu nahi dugun erregulartasuna ez dugu geure kanpo-esperientziakoa, barne-esperientziakoa baizik. Egoera psikikoen, pentsamenduen eta sentimenduen erregulartasuna da hori. Pentsamendu eta sentimendu horiek eraentzen dituen eta horien ordena zehatza erabakitzen duen lege orokor urraezina aurkitzea lortuko bagenu, uste ahal izango genuke orduan mundu historikoaren gakoa aurkitua genukeela.

Historialari modernoetan Karl Lamprechtek uste izan zuen uste osoz aurkitua zuela horrelako legea. Hamabi tomotako bere *Animaliaren Historia* obran saiatu zen egiaztatzen tesi orokor hori adibide zehatzen bidez. Lamprechten iritziz, bada giza gogamenaren egoeretan jarraieraren bat; eta horietako bata bestearen ondoko ordena aldaezina da. Ordena horrexek determinatzen du behin-betiko giza kulturaren prozesua. Lamprechtek ukatu egiten zituen materialismo ekonomikoaren ideiak. Ekintza ekonomiko oro, ekintza izpiritual oro bezala —zioen hark—, baldintza psikologikoetatik dago. Baina guk behar, ez dugu norbanakoaren psikologia behar, gizartearen psikologia baino, gizartearen izpirituan gertatzen diren aldaketak esplikatuko dituen psikologia. Aldaketa horiek eskema finko eta zurrunari daude lotuta. Beraz, historiak ez du aurrerantzean gizabanakoen azterketa izan behar; bere burua behar du atera historiak heroiarenganako gurtza-modu guztietatik. Psike sozialeko eragileekin dute zer ikusirik historiaren arazo nagusiek, psike banako eragileekin konparatuz eta alderatuz haiek. Ez norbanakoen arteko ezberdintasunek ez herrien artekoek daukate gure bizitza psiko-sozialaren joanera normalari eragiterik, edo hori aldatzerik. Segida edo jarraiera berbera eta erritmo erabakar berbera agertzen digu edonoiz eta edonon zibilizazioaren historiak. Aurreneko fasetik, Lamprechtek animismotzat hartzen duen hartatik, sinbolismoaren, tipismoaren,

konbentzionalismoaren, indibidualismoaren eta subjektibismoaren aroetara igarotzen gara. Aldaezina eta zurruna da eskema hori. Abiaburu hori onartu ondoren, historia ezin daiteke izan indukzio-zientzia soilik; dedukziozko baieztapen orokorrak ere egiteko moduan gaude aurrerantzean. Alemaniaren historiako gertakarietatik atera zuen Lamprechtek bere eskema; baina horren asmoa ez zen barruti geografiko bakarrera hori mugatzea. Bizitza historiko osoari egokitzeko moduko *a priorizko* printzipiotzat zeukan hark eskema hori. «Material osotik —idatzi zuen— ez dugu batasun-ideia, historikoa eta enpirikoa, bakarrik ateratzen, eta bai inpresio psikologiko orokorra ere, horrelako batasuna erabat aldarrikatu eta eskatu egiten duena; aldi bereko gorabehera psikiko guztiek, bai norbanakoaren psikekoek eta bai gizartearen psikekoek, elkarren artean antzeko bihurtzeko joera dute».[291] Errepikatu egiten da edonon, Errusia modernoan nahiz Greziako edo Erromako historian, Asian nahiz Europan, garai ezberdinen ibilbidearen mekanismo psikiko unibertsala. Kontuz aztertzen baditugu Europako monumentu guztiak, iparraldekoak, erdialdekoak, nahiz hegoaldekoak, Mediterranio ekialdeko eta Asia Txikikoekin alderatuz, ageria izango da lerro paralelotan egin dutela beren aurrerabidea zibilizazio horiek guztiek. «Lan hori burutu ondoren, balioztatu ahal izango dugu komunitate edo herri bakoitzak duen garrantzia historia unibertsalean. Orduan idatzi ahal izango da *Weltgeschichte* edo historia unibertsal zientifikoa».[292]

Lamprechten eskema orokorra eta Buckleren prozesu historikoari buruzko pentsaera oso ezberdinak dira. Hala ere, teoria biek dute zerikusirik batak bestearekin; bietan egiten dugu topo "behar" hitz zoritxarreko horrekin. Tipismoaren eta konbentzionalismoaren garaiaren ondoren beti etorri "behar" du indibidualismoaren eta subjektibismoaren garaiak. Ez inolako garai ez inolako kultura irten ahal izango litzateke gauzen joanera horretatik; fatalismo historikoren bat dela dirudi. Ikus-

modu hori egiazkoa balitz, ikuskari aspergarri bihurtuko litzateke drama historiko handi hori, aldaketarik gabeko segidan joango liratekeen ekitaldi bakanetan banatuko genukeena, behin-betiko. Baina benetako historia ez da gertaeren segida uniformea, jendearen barne-bizitza baizik. Bizi ondoren bakarrik deskriba eta interpreta daiteke bizitza hori; ezin daiteke iragar formula abstrakturen baten bidez, eta ez dago hiru edo bost ekitaldiren eskema zurrunera ekartzerik. Hala ere, ez dut orain Lamprechten tesiaren testuingurua eztabaidatzeko asmorik; bakar-bakarrik metodoaren auzi formalaren arazoa atera nahi dut mahaira. Nola lortu zuen Lamprechtek bere «teoria konstruktiboa» oinarritzeko froga enpirikoa? Bere aurretiko historialari guztiek bezala dokumentuak eta monumentuak aztertzetik hasi behar izan zuen. Hari ez zitzaizkion axola gertaera politikoak, organizazio sozialak, fenomeno ekonomikoak bakarrik. Kultur bizitzaren eremu osoa hartu nahi zuen. Erlijiozko bizitzaren eta musika- eta literatura-obren kontu handiko analisian oinarritzen zuen bere argumentu garrantzizkoenetako asko. Arte ederren teoriaren azterketa axola zitzaion gehienbat. Bere Alemaniaren historian Kanti eta Beethoveni buruz ezezik, Feuerbach, Klinger eta Boecklin-i buruz mintzatzen zaigu. Bere Leipzig-eko Historiako Institutuan galdera horiei guztiei buruzko material harrigarri aberatsa zeukan pilatuta. Baina garbi dago, itzuli egin behar izan zituela material horiek bestelako hizkerara, interpretatu aurretik. Taineren hitzak erabiliz, «maskor fosilduaren» barruan animalia aurkitu behar izan zuen, eta dokumentuaren atzean gizon-emakumeak.

> «Ikusteko moduko gizakiari zeure begiez begira zaudenean, zer bilatzen duzu? —galdetu zuen Tainek—. Gizaki ikustezina. Zure belarrietara sartzen diren horren hitzak, horren buruaren keinu eta zirkinak, soinean dituen jantziak, ikusteko moduko edozein ekintza eta egite, denak dira adierazpide huts; zerbait ageri da horien azpian, arima, alegia. Barne-gizakia dago ezkutaturik kanpo-gizakiaren azpian; bigarrenak ez

du lehenengoa agertu besterik egiten. ... Kanpoalde horiek guztiak erdigune batera biltzen diren bideak besterik ez dira; erdigune horretara iristeko bakarrik hartzen dituzu bideok; erdigune horixe da benetako gizakia. ... Gai berria da mundu hori, historialariari dagokiona».[293]

Horrela bada, Taine eta Lamprecht historialari «naturalistak» aztertzeak berresten digu, hain zuzen ere, gure ideia, eta sendotzen gaitu gure iritzian: hots, historiaren mundua unibertso sinbolikoa dela, ez unibertso fisikoa. Lamprechtek bere *Alemaniaren Historia*-ren lehen hiru tomoak argitaratu ondoren, gero eta nabarmenago agertu zen eta bizitasun osoz nabari, pentsamendu historikoan aurretik handituz zetorren krisia. Eztabaida luze eta garratza piztu zen metodo historikoaren izaerari buruz. Lamprechtek esana zuen ideia tradizional guztiak zaharkituak zeudela. Bere metodoa bakarrik hartzen zuen «zientifiko» eta «moderno» bakartzat.[294] Haren arerioak sinetsita zeuden, bestalde, pentsamendu historikoaren karikatura hutsa zigula emana hark.[295] Alde batekoek eta bestekoek oso gogorra zerabilten hizkera, zurruna eta amorerik gabea. Ezinezkoa ageri zen bi jarrerak bateratzea. Eztabaidaren doinu akademikoa hautsi egiten zuten sarritan aurriritzi pertsonal edo politikoek. Baina alderdikeriarik batere gabe eta ikuspegi logiko hutsez hurbiltzen bagatzaizkio arazoari, ikusiko dugu nola dagoen oinarriko batasun moduko bat, iritzi ezberdin guztiak aparte. Seinalatua dugunez, historialari naturalistek ere ez zuten inoiz ukatu —ezin uka zezaketen—, gertakari historikoak ez direla gertakari fisikoen tipo berekoak. Jabetuta zeuden beren dokumentuak eta monumentuak ez zirela gauza fisiko hutsak, eta sinbolotzat hartuz irakurri behar zirela. Argi dago, bestalde, sinbolo bakoitzak —eraikinak, arte-obrak, erlijiozko erritoak— bere alderdi materiala duela. Giza mundua ez da entitate apartekoren bat edo errealitate baldintzarik gaberen bat. Bere ingurune fisikoan bizi dira gizon-emakumeak, eta etenga-

beko eragina du inguruak horiengan; bere marka uzten du horien bizitzaren forma guztietan. Horiek sorturiko obrak —horien «sinbolozko unibertsoa»— ulertuko badugu, kontuan izan behar dugu beti eragin hori. Montesquieu-k «legeen izpiritua» azaldu nahi izan zuen bere maisu-obran; baina izpiritu hori alde guztietatik kondizio fisikoei lotuta dagoela ikusten dugu. Herri ezberdinen lurra, klima eta ezaugarri antropologikoak horien lege eta instituzioen funtsezko baldintzatzat hartu zituen hark, bestelako baldintzen artean. Argi dago baldintza fisiko horiek metodo fisikoen bidez aztertu behar direla. Espazio fisikoa nahiz denbora historikoa, biak daude sartuta osotasun zabalagoren batean. Denbora historikoa denbora kosmiko unibertsalaren zati txikia besterik ez da. Denbora hori neurtu nahi badugu, gertakarien kronologiaz bagaude arduratuta, tresna fisikoak behar ditugu horretarako. Historialariaren obra jakin batean ez dugu bi ikuspegi horien arteko kontraesanik aurkitzen; guztiz bat eginda daude horiek. Geure analisi logikoaren bidez bakarrik bereiz dezakegu gertakarietako bata bestetik. Arazo kronologiko korapilatsuak ikertzean, hainbat eratara joka dezake historialariak. Erabil ditzake irizpide materialak edo formalak; interpretazio-metodo estatistikoak nahiz idealak aplika ditzake. Platonen elkarrizketen kronologi auzi hain bihurriaren korapiloa askatu, Platonen estiloa estatistikaz aztertuz askatu ahal izan zen, neurri handi batez. Estilo-irizpide ezberdinak, bata bestetik independenteak, erabiliz, atera ahal izan zen horren «Elkarrizketak» saileko halako multzoa —*Sofista, Politika* (ing. Statesman»), *Filebo* eta *Timeo*, hain zuzen— Platonen zahartzarokoak direla.[296] Eta Adickes-ek, Kanten eskuizkribuen edizioa prestatzen ari zela, ez zuen irizpide hoberik aurkitu ahal izan, haiek ordena kronologiko jakinean ipintzeko, autoreak bere ohar ezberdinak idazteko erabilitako tintaren analisi kimikoa baino. Irizpide fisiko horiek erabili ordez, Platonen edo Kanten pentsamenduak eta horien lotura logikoa aztertzetik hasten bagara, argi eta garbi bestela-

ko alorrekoak diren kontzeptuez baliatu beharko dugu. Adibidez, marrazki edo akuaforteren bat aurkitzen badut, berehala ezagutu ahal izango dut Rembrandten obra dela; gauza izan naiteke gainera esateko Rembrandten zein garaitakoa den. Arazo hori erabakitzeko erabili dudan estilo-irizpidea eta bestelako irizpide materialak maila guztiz ezberdinekoak dira.[297] Metodo-bikoiztasun horrek ez dio kalterik egiten historialariaren obrari, eta ez du horrek pentsamendu historikoaren batasuna hausten ere. Metodo biek batera egiten dute lan xede berbera lortzeko, batak bestea trabatu edo oztopatu gabe.

Bi metodoetatik zeinek duen lehentasun logikoa eta zein den egiazki metodo «zientifikoa»? Ez dauka erantzun zehatzik galdera horrek. Kanten definizioa onartzen badugu, «zientzia» hitza, beronen adiera jatorrean, ziurtasun apodiktikoa duen ezagutza-gorputzari bakarrik dagokiola esaten duena[298], garbi dago orduan ez daukagula histori zientziaz mintzatzerik. Baina ez zaigu axola historiari ematen diogun izena, horren izaera orokorrari buruzko ideia argia baldin badugu. Zientzia zehatza izan gabe, historiak beti eutsiko dio bere lekuari eta berezko izaerari giza ezagutzaren organismoan. Historian ez dugu kanpoko gauzen ezagutza bilatzen, geure buruon ezagutza baino. Jakob Burckhardt historialari handiak, Konstantino Handiari buruzko edo Errenazimentuko kulturari buruzko obra idaztean, ez zuen uste garai horietako deskribapen zientifikoa emana zuenik. Eta ez zuen beldurrik izan honako paradoxa hau proposatzeko: alegia, historia dela a-zientifikoena zientzia guztien artean.[299] «Historia eginez eraikitzen dudana —idatzi zuen Burckhardtek bere gutunetako batean— ez da kritikaren edo espekulazioaren emaitza, behaketa-hutsuneak betetzen saiatzen den irudimenaren emaitza baizik. Niretzat poesia da oraindik neurri handi batez historia; konposizio ederrenen eta pintoreskoenen multzoa da».[300] Ideia berekoa zen Mommsen ere. Mommsen ez zen zientzilari jeniala bakarrik; lan zientifi-

koaren antolatzailerik handienetakoa zen aldi berean. Berak sortu zuen *Corpus inscriptionum*; berak organizatu zuen numismatikaren estudioa, eta *Monetagintzaren historia* argitaratu zuen. Nekez har daiteke hori artistaren obratzat. Baina Berlingo Unibertsitateko erretoretza kargua hartzean, eta bere sarrera-hitzaldia egin zuenean, Mommsenek bere metodo historikoaren ideala definitu zuen, esanez historialaria gehiago dela agian artisten mundukoa zientifikoen mundukoa baino. Historiako irakasle nagusienetarikoa izanik ere, ez zuen beldurrik esateko, historia ez dela irakatsiz edo ikasiz zuzenean lor daitekeen zerbait.

> «Milaka hari gidatzen dituen oinohola, eta jendearen eta herrien ezaugarriak hautemateko gaitasuna, jeinuen dohainak dira, edozein irakasketa eta edozein ikasketa gainditzen dituztenak. Historiako irakasleak uste badu gauza dela historialariak hezteko, humanista jakintsuak edo matematikariak hezi daitezkeen bezala, irudikeria arriskutsu eta kaltegarriak hartuta dago halakoa. Historialaria ez da egin egiten, jaio egiten da; ezin du inork hezi hori, berorrek hezi behar du bere burua».[301]

Baina, nahiz eta ezin ukatu obra historiko handi orok duela bere baitan elementu artistikorik, horrek ez du fikziozko obra bihurtzen. Zientzilariaren arau zorrotz berberek daukate lotuta historialaria egiaren bere bilaketan. Ikerkuntza enpirikoko metodo guztiez baliatu behar du historialariak. Eskura eduki ditzakeen froga guztiak bildu behar ditu, eta bere iturri guztiak konparatu eta kritikatu. Ez dauka inolako gertakari garrantzizkorik ahazterik edo alde batera uzterik. Hala eta guztiz ere, irudimen sortzailearen ekintza da beti azken ekintza eta erabakigarria. Goethe kexatu egiten zen Eckermann-ekin elkarrizketan, urria zelako «errealitatearen egia hautemateko irudimena» zuen jendea (*«Eine Phantasie für die Wahrheit des Realen»*). «Gehienek nahiago dituzte batere ezagutzen ez dituzten lurraldeak eta gorabeherak —zioen hark—, horietan beren iru-

dimenak era aski bitxian landu ahal izateko moduan. Baina badira beste batzuk, erabat errealitateari lotuta daudenak; eta, batere poesi izpiriturik ez dutenez, zorrotzegiak gertatzen dira beren eskakizunetan».[302] Historialari handiek bi muturrotatik egiten dute alde. Enpirikoak dira horiek; gertakari bereziak behatzen eta ikertzen dituzte kontu handiz; baina badute «poesi izpiriturik» ere. Benetako sintesi edo sinopsi historikoa honako bi koalitate hauek bateratzearen esku dago: Gauzen errealitate enpirikoaren zentzu zorrotza, batetik, eta irudimen-dohain librea, bestetik.

Bi indar horien oreka ez dago formula orokor batez azaltzerik. Bien arteko proportzioa badirudi aldatu egiten dela garai batetik bestera eta idazle batetik bestera. Antzinako historian eta historia modernoan ezberdina dela nabari dugu historialariaren egitekoari buruzko ideia. Tuzididesek bere historiazko obran sartzen dituen hitzaldiek ez dute oinarri historikorik; ez ziren gertatu Tuzididesek agertzen dituen eran. Hala ere hitzaldiok ez dira ez asmaketa hutsa ez apaingarri erretoriko soila. Historia dira horiek, ez benetan jazotako gertaerak gogoratzen dituztelako, baina bai funtzio historiko garrantzizkoa betetzen dutelako Tuzididesen obran. Jendearen eta gertaeren ezaugarriak ematen dituzte horiek modu esanahitsu eta trinkoan. Periklesen hiletahitzaldi handia da agian bosgarren mendeko atenastarren bizitzaren eta atenastarren kulturaren deskribapenik onena eta hunkigarriena. Tuzididesen ezaugarri pertsonal eta jatorra erakusten du hitzaldi horien guztien estiloak. «Tuzididesenak dira estiloz horiek guztiak bakoitza bere erara —esana du norbaitek—, Euripidesen antzerkian pertsonaia ezberdin guztiek esamolde berdintsua erabiltzen duten bezala».[303] Dena dela, ez dituzte berezitasun pertsonalak erakusten bakarrik; garai osoaren irudia eskaintzen dute horiek. Alde horretatik, objektiboak dira, ez subjektiboak; badute beren baitan egia ideala, egia enpirikorik ez badute ere. Gure garai modernoan askoz sentikorragoak gara egia enpirikoaren eskakizunei buruz, baina sarritan gauzen eta

pertsonaien egia idealaren ikuspegia galtzeko arriskutan gaude agian. Bi elementu horien oreka egokia historialari bakoitzaren zentzu onaren esku dago; ezin dira arau orokorren batera bihurtu. Aldatu egin da horien proportzioa kontzientzia historiko modernoan, baina hortxe irauten dute lehen bezala bi elementuok. Bi indarron banaketari eta sendotasunari dagokienez historialari bakoitzak du bere ekuazio pertsonala.

Hala ere, historiaren ideal izateko modua eta artearen ideal izateko modua ez dira berdinak. Alkimiazko prozesu modukoren baten bidez deskribatzen digu arteak giza bizitza; gure bizitza enpirikoa forma soilezko dinamika bihurtu du horrek.[304] Historiak, berriz, ez du horrela jokatzen; ez da gauzen eta gertaeren errealitate enpirikotik harantz joaten, baina forma berria eskaintzen dio errealitate horri, oroitzapenaren "idealtasuna" emanez. Historiaren argitan, errealismo handiz betetako drama izaten jarraitzen du bizitzak, bere tirabirak eta gatazkak eta guzti, bere handitasun eta lazeria eta guzti, bere itxaropen eta amets eta guzti, bere kemenak eta grinak nabarmenduz. Drama hori, ordea, ez da sentitu bakarrik egiten, intuizioz hartzen da hori. Geure emozioen eta grinen mundu enpirikoan bizi garen bitartean, antzerki hori historiaren ispiluan ikustean, jabetu egiten gara halako argitasun eta lasaitasunezko barne-sentipenaz, kontenplazio hutsaren argitasun eta baretasunaz, alegia. Jakob Burckhardtek bere *Reflections on World History* liburuan idatzia du: «Munduaren aroetan barna egindako ibileraren oroitzapenaz jabetu, horren jabe bihurtu behar du gogamenak. Garairen batean poza eta atsekabea izan zenak ezagutza bihurtu behar du orain. ... Geure azterketa ez dugu, ordea, eskubide eta erantzukizun bakarrik; premia dugu, premiarik handiena. Geure askatasuna dugu, lotura unibertsal horretaz eta halabeharren korronteaz jabetze horretantxe daukaguna».[305] Era egokiz idatzi eta irakurriz gero historia, askatasun-atmosfera horretara goratzen gaitu horrek, geure bizitza fisiko, politiko, sozial eta ekonomikoko behar guztien artean.

Ez nuen kapitulu honetan historiaren filosofiako arazoez jarduteko asmorik. Prozesu historikoaren beraren teoria espekulatibo eta eraikitzailea da historiaren filosofia, adiera tradizionalean hartuta hitza. Giza kulturaren analisiak ez du auzi espekulatibo horretan jardun beharrik; errazagoa eta apalagoa da horrek bere buruari ezarri dion egitekoa. Historiazko ezagutzak giza zibilizazioaren organigraman duen lekua zehaztea bilatzen du. Zalantzarik gabe lotura esentzial bat faltako litzaiguke historiarik gabe organismo horren bilakabidean. Artea eta historia ditugu giza natura aztertzeko tresnarik indartsuenak. Zer ezagutuko genuke gizon-emakumeei buruz, informazio-iturri horiek ezean? Geure bizitza pertsonaleko datuen menpe egongo ginateke; horiek, ordea, ikuspegi subjektiboa bakarrik ematen ahal digute eta gehienik ere gizadiaren ispilu apurtuaren puska sakabanatuak besterik ez dira. Izatez, barneikusketako datu horiek iradokitako koadroa osatu nahi izanez gero, metodo objektiboagotara jo dezakegu. Esperimentu psikologikoak egiten edo gertakari estatistikoak biltzen ahal ditugu. Baina hori egin arren, bizitasunik eta kolorerik gabea geratuko litzateke gizakiaren gure koadroa. Horrela gizon-emakume "ertaina" besterik ez genuke aurkituko: geure eguneroko harreman praktiko eta sozialetako jende hori, alegia. Histori eta arte-obra handietan hasten gara, gizabanakoaren, egiazko gizon-emakumearen ezaugarriak ikusten, gizon-emakume konbentzionalaren mozorro horren ostean. Hori aurkitzeko, historialari handiengana edo poeta handiengana daukagu jo beharra: Euripides edo Shakespeare tragedia-idazleengana edo, Cervantes, Molière, Laurence Sterne komedia-idazleengana edo, Dickens edo Thackeray, Balzac edo Flaubert, Gogol edo Dostoievski nobelista modernoengana edo. Poesia ez da naturaren imitazio hutsa; historia ez da gertakari eta jazoera hilen kondaira. Geure buruak ezagutzeko tresna dugu historia, poesia bezalaxe; geure giza mundu hau eraikitzeko tresna nahitaezkoa.

XI

Zientzia[306]

Zientzia da giza gogamenaren garapenean azken urratsa; horixe dela esan daiteke giza kulturaren lorpenik garaiena eta bereziena. Produktu oso berandukoa eta landua da, baldintza berezitan ezik garatu ezinekoa. Zientziaren ideia bera, horren adiera espezifikoan hartuta, ez zegoen horrelakorik pentsatzaile greziar handien garaiaren aurretik —pitagorikoen eta atomisten, Platonen eta Aristotelesen aurretik—. Eta badirudi ondorengo mendeetan ahaztu eta ilundu egin zitzaiela hasierako ideia hura. Errenazimentuaren garaian aurkitu eta finkatu behar izan zuten berriro. Berraurkikuntza horren ondoren erabatekoa eta eztabaidarik gabekoa zirudien zientziaren garaipenak. Ez dago bestelako botererik gure mundu modernoan, pentsamendu zientifikoarekin aldera daitekeenik. Gure giza jardunbide guztien gailurtzat hartzen da hori: horrela gizadiaren historiaren azken kapitulua da hori, eta gizon-emakumeari buruzko filosofiako gairik garrantzizkoena. Eztabaida genitzake zientziaren emaitzak edo horren lehen printzipioak, baina horren egiteko orokorrak badirudi ez duela zalantzarik sortzen. Zientziak ematen digu mundu konstantearen segurantza. Zientziari egoki genietzaioke Arkimedesen hitzok: «δός μοι που στῶ καὶ κόσμον κινήσω - Emaidazue euskarri-puntua eta mundua mugituko dizuet». Unibertso aldakor honetan finkapen-puntuak eskaintzen, polo aldaezinak tinkotzen dizkigu zientziak. Grezierazko *episteme* hitz beraren etimologiak finkotasuna eta egonkortasuna adierazten duen errotik dator. Oreka egonkorrera garamatza prozesu zientifikoak, geure pertzepzioen eta pentsamenduen mundua egonkortzera eta sendotzera.

Bestalde, zientziak bakarrik ez du betetzen egiteko hori. Gure epistemologia modernoan, enpiristen eskolakoan nahiz razionalistenean, sarritan topo egin ohi dugu giza esperientzia-

ren lehen datuak erabateko anabasean daudela uste duen ideiarekin. Kant bera badirudi presupostu horretatik abiatzen dela, bere *Arrazoimen Hutsaren Kritika*-ren lehen kapituluetan. Esperientzia dugu zalantzarik gabe —dio horrek— geure ulertzearen lehen emaitza; baina ez da gertakari bakuna; bi faktorez, bata bestearen kontrakoz, dago osatuta: materiaz eta formaz, alegia. Geure sentipenez hautematen dugu faktore materiala; faktore formala, berriz, geure kontzeptu zientifikoen bidez agertzen zaigu. Kontzeptu horiexek, ulermen hutsaren kontzeptuak, ematen diete fenomenoei berauen batasun sintetikoa. Gauzaren baten batasuna deitzen dugun hori ezin daiteke izan, irudikapenetako ugaritasunaren sintesiarekiko gure kontzientziaren batasun formala besterik.. Intuizioaren ugaritasunean batasun sintetikoa sortu dugunean bakarrik esaten ahal dugu objekturen bat ezagutu dugula.[307] Kantentzat, beraz, giza ezagutzaren objektibotasunaren auzi osoa erabat lotuta dago eta ezin da bereizi zientziaren gertakaritik. Haren Estetika Transzendentalak matematika hutsaren arazoarekin du zerikusirik; haren Analitika Transzendentala naturaren zientzia matematikoaren gertakaria saiatzen da argitzen.

Hala ere, giza kulturaren filosofiak urrunagoko iturburura eraman behar du arazoa. Mundu objektiboan bizi ziren gizon-emakumeak, mundu zientifikoan bizi baino askoz lehenago. Zientziara urreratzeko modua aurkitu aurretik ere, haien esperientzia ez zen sentipenezko adierazpen-masa itxuragabe hutsa; esperientzia taxutua eta egituratua zen hura; bazuen bere egitura zehatza. Hala ere, mundu horri batasun sintetikoa ematen dioten kontzeptuak ez dira gure kontzeptu zientifikoen mota berekoak, ez maila berekoak; kontzeptu mitikoak edo hizkuntzazkoak dira horiek. Analizatu egiten baditugu kontzeptuok, konturatzen ahal gara ez direla inola ere errazak edo «primitiboak». Hizkuntzan edo mitoan aurkitzen ditugun fenomenoen lehendabiziko sailkapenak gure zientzietako sailkapenak baino konplexuagoak eta landuagoak dira nolabait. Sinple-

tasuna eskatuz hasten da zientzia. *Simplex sigillum veri* da nonbait zientziaren oinarrizko goiburuetako bat. Sinpletasun logiko hori, ordea, *terminus ad quem* da, ez *terminus a quo*; amaiera da, eta ez hasiera. Gogamen-egoera askoz konplexuago eta bihurriagoarekin hasten da giza kultura. Gure natur zientzia ia guztiek fase mitikotik igaro behar izan zuten. Kimikaren aurretik alkimia, astronomiaren aurretik astrologia joan dira pentsamendu zientifikoaren historian. Neurri berria, egiaren neurribide logiko ezberdina hartuz bakarrik gainditu ahal izan zituen zientziak lehen urrats horiek. Ez dago egia eskuratzerik, dio zientziak, gizakia bere zuzeneko esperientziaren, gertakari behagarrien barruti hertsian sartuta dagoen bitartean. Gertakari bakanak eta bata bestetik bereiziak deskribatu beharrean, ikuspegi orohartzailea guri ematen saiatzen da. Baina ikuspegi hori ezin dugu lortu, geure esperientzia ohikoa zabalduz, hedatuz eta aberastuz bakarrik. Ordenatzeko printzipio berria eta adimenez interpretatzeko forma berria eskatzen ditu horrek. Hizkuntza da sentipenez hautemandako mundua taxutzeko gizon-emakumeek jarritako lehen ahalegina. Giza hizkuntzaren oinarrizko elementuetako bat da taxutzeko joera hori. Hizkuntzalari batzuek gizon-emakumeengan sailkapen-sen bereziren bat onartu behar dela ere uste izan dute, giza hizkuntzaren gertakaria eta egitura esplikatu ahal izateko. Otto Jaspersenek dioenez,

> «Animalia sailkatzailea da gizakia: Nolabait esan daiteke, esan, hitzegite-prozesu osoa fenomenoak klase ezberdinetan banatzea besterik ez dela, horietan hautemandako antzekotasunen eta ezberdintasunen handi-txikian oinarrituta, jakinik horietan ez daudela bi, alde guztietatik berdinak direnak. Fenomenoen antzekotasunari begiratzeko eta antzekotasun hori antzeko izenak ipiniz adierazteko joera berbera, erauztezina eta guztiz praktikoa, aurkitu ohi dugu izenak jartzeko prozesuan».[308]

Hala ere, antzekotasuna baino askoz gehiago bilatzen du zientziak fenomenoetan; horien ordena bilatzen du. Giza hiz-

keran aurkitu ohi ditugun lehen sailkapenek ez daukate hertsiki xede teorikorik. Gauzen izenak betetzen ari dira beren eginkizuna, gure pentsamenduak komunikatzeko eta gure ekintza praktikoak koordinatzeko bidea eskaintzen badigute. Eginkizun teleologikoa dute horiek, poliki-poliki objektiboago bihurtuz doana: «errepresentazio-funtzioa», alegia.[309] Fenomenoen artean edozein antzekotasun ageri izatea aski da horiei izen bera emateko. Hizkuntza batzuetan tximeleta txoritzat eta balea arraintzat hartzen dituzte. Zientzia bere lehen sailkapenak egiten hasi zenean, zuzendu eta gainditu egin behar izan zituen azaleko antzekotasun horiek. Zientzietako terminoak ez dira ausaz eratzen, sailkapen-printzipio jakin baten arabera baizik. Terminologia sistematiko eta koherentea sortzea ez da inola ere zientziaren elementu gehigarri hutsa, horren baitako eta behar-beharrezko elementuetako bat baino. Lineok bere *Philosophia botanica* sortu zuenean aurre egin behar izan zion honako objekzioari, ematen ari zena sistema artifizial hutsa zela eta ez zela naturala esaten zuenari, alegia. Baina sailkapen sistema guztiak dira artifizialak. Naturak berak fenomeno banakoak eta desberdinduak besterik ez dauka. Fenomeno horiek klase-kontzeptuen eta lege orokorren pean ipintzen ditugunean, ez gara ari naturako gertakariak deskribatzen. Artezko obra da edozein sistema: ohartuz egindako sortze-lanaren emaitza. Lineoren sistemaren kontra geroago asmaturiko sistema biologikoak ere, «naturalak» deituriko horiek, elementu kontzeptual berriez baliatu behar izan zuten. Eboluzio-teoria orokorrean zeuden oinarrituta; baina eboluzioa bera ez da historia naturaleko gertakari soila; hipotesi zientifikoa da hori, naturako fenomenoak behatzeko eta sailkatzeko axioma arau-emailea. Horizonte berri eta zabalagoa zabaldu zuen Darwinek; bizitza organikoaren ikuspegi osoagoa eta koherenteagoa eman zigun horrek. Ez zen hori inola ere Lineoren sistema ukatzea; autoreak berak hasierako pausotzat hartu baitzuen beti bere sistema. Ondo jabetuta zegoen Lineo, terminologia botaniko berria no-

labait sortu besterik ez zuela egin berak, baina sinetsita zegoen aldi berean hitz-balioa ezezik, balio erreala ere bazuela terminologia horrek. «*Nomina si nescis* —zioen hark— *perit et cognitio rerum*».

Alde horretatik badirudi ez dagoela etenik hizkuntzaren eta zientziaren artean. Hizkuntzako geure izenak eta zientziako geure lehen izenak sailkapen-sen berberaren ondorio eta fruitutzat hartzen ahal ditugu. Hizkuntzan oharkabean egiten dena, ohartuz bilatzen da eta metodoz burutzen prozesu zientifikoan. Zientziak onartu egin behar izan zituen bere lehen fasetan gauzen izenak, hizkera arrunteko erabileran horiek zuten adierarekin. Erabili ahal izan zituen horiek gauzen funtsezko elementuak eta kualitateak azaltzeko. Greziako filosofia naturalaren lehen sistemetan eta Aristoteles berarengan, ikusten ahal dugu zein eragin handia zuten artean izen arrunt horiek pentsamendu zientifikoaren gain.[310] Baina greziarren pentsaeran ez zen bakarra eragin hori, ezta nagusia ere. Pitagorasen eta lehen pitagorikoen garaian zuen aurkitua filosofia grekoak hizkera berria, zenbakien hizkera. Aurkikuntza horrexek jo zuen zientziaren gure kontzeptu modernoaren jaiotzako ordua.

Gizadiaren lehen esperientzia handietako bat da ikustea nola dagoen erregulartasunik eta nolabaiteko uniformetasuna, fenomeno naturaletan —planeten higiduran, eguzkiaren edo ilargiaren eguneroko irtetean, urtaroen txandaketan—. Pentsaera mitikoak ere guztiz ezaguna zuen esperientzia hori eta modu bereziak bilatu zituen hori adierazteko. Hortxe aurkitzen ditugu naturaren ordena orokorraren ideiaren lehen aztarnak.[311] Eta Pitagorasen garaia baino askoz lehenago azaldua zuten ordena hori, mitozko hizkeran ezezik, sinbolo matematikotan ere bai. K.a. 3.800 urte inguruko antzinate hartan koka genezakeen astrologia babiloniarraren lehen sistemetan elkar barneraturik daude era oso bitxian hizkera mitikoa eta matematikoa. Babiloniako astronomoek asmatu zituzten izar-mul-

tzo ezberdinen arteko bereizketa eta zodiakoaren hamabiko banaketa. Lortu ezinezkoak gertatuko ziren emaitza horiek, oinarri teoriko berririk ezean. Hala ere, orokorpen askoz ausartagoa behar izan zuten zenbakien lehen filosofia sortzeko. Pentsatzaile pitagorikoek sortu zuten zenbakiaren kontzeptua, elementu orohartzailetzat eta benetan unibertsaltzat. Horien erabilera ez da mugatuko aurrerantzean ikerkuntza-barruti bereziren batera. Errealitate osora zabaltzen da. Pitagorasek bere lehen aurkikuntza handia egin zuenean, soinuaren tonua korden bibrazio-luzeraren araberakoa dela aurkitu zuenean, erabakigarria gertatu zen, pentsamendu filosofiko eta matematikoaren ondorengo norabidea markatzeko, ez gertakaria bera, gertakariaren interpretazioa baizik. Pitagorasek ezin uste izan zuen aurkikuntza hori fenomeno bakana zenik. Bazirudien agertua zela misteriorik sakonenetako bat, edertasunaren misterioa, alegia. Esanahi txit objektiboa zuen beti edertasunak greziarren pentsaeran. Edertasuna egia da; errealitatearen funtsezko ezaugarria da edertasuna. Soinuen harmonian aditzen dugun edertasuna zenbakizko proportzio soiletara bihurtzerik baldin badugu, zenbakiak agertzen digu ordena kosmikoaren oinarrizko egitura. «Zenbakia da—dio Pitagorasen testuetako batek—giza pentsamenduaren gidaria eta maisua. Zenbakiaren ahalmenik ezean, gauza guztiak ilun eta nahasturik geratuko lirateke».[312] Ez ginateke egiaren munduan biziko, iruzurraren eta irudikeriaren munduan baizik. Zenbakian, eta zenbakian bakarrik, aurkitzen dugu mundua, ulertzeko moduan.

Mundu hori solaseko mundu berritzat hartzea —zenbakien mundua mundu sinbolikotzat hartzea— erabat kanpo zegoen pentsatzaile pitagorikoen burutik. Hemen ere, bestelako guztietan bezala, ez zegoen bereizkuntza zorrotzik sinboloaren eta objektuaren artean. Sinboloak ez zuen azaldu bakarrik egiten objektua; hartu egiten zuen horren lekua behin-betiko. Gauzak zenbakiak ziren izan, zenbakiekin zerikusirik edukitzeaz gain eta zenbakien bidez adierazteko modukoak izateaz

gain. Guk ez dugu dagoeneko onartzen Pitagorasen tesi hura, zenbakiak benetako substantzia duela esaten zuena; ez dugu zenbakia errealitatearen benetako muintzat hartzen. Baina onartu beharra daukagu giza ezagutzaren oinarrizko funtzioetako bat dela zenbakia, objektibazio-prozesu handian beharbeharrezko urratsa. Hizkuntzan hasten da prozesu hori, baina zientzian tankera guztiz berria hartzen du. Izan ere, zenbakiaren sinbolismoa eta hizkuntzaren sinbolismoa guztiz mota ezberdinekoak dira, logikaren aldetik. Hizkuntzan aurkitzen ditugu sailkapenak egiteko lehen ahaleginak, baina koordinaziorik gabeak dira artean sailkapen horiek; eta ezin gaituzte eraman benetako sistematizaziora. Izatez, hizkuntzaren sinboloek ez dute berez ordena sistematiko zehatzik. Hizkuntzako berba bakoitzak du bere «esanahi-eremu» berezia. «Argi-izpia da berba —dio Gardiner-ek—, esaldiak adierazten duen gauza dagoen, edo, hobeto esanda, gauza-katea korapilatsua dagoen eremutik lehenengo zati hau eta gero bestea argitzen duena».[313] Baina argi-izpi ezberdin horiek guztiek ez daukate foku berbera. Sakabanatuta eta bakanduta daude. «Era anitzekoaren sintesian» hitz berri bakoitzak ipintzen du hasiera berria.

Kontu hori erabat da bestelakoa, zenbakien mundura aldatu orduko. Ezin dezakegu zenbaki banako edo bakanez hitz egin. Erlatiboa da beti zenbakiaren esentzia, ez absolutua. Zenbaki bakoitza leku banako bat besterik ez da ordena sistematiko orokorrean. Zenbakiak ez du bere izate autonomorik, ezta bere errealitate berekikorik ere. Zenbaki-sistema osoan betetzen duen lekuak definitzen du zenbakiaren esanahia. Zenbaki naturalen seriea infinitua da. Hala ere, infinitu izate horrek ez dio mugarik ezartzen gure ezagutza teorikoari. Horrek ez du inolako mugagabetasunik adierazten, inolako *apeiron*-ik, Platonek ematen dion adieraz; guztiz kontrakoa adierazten du, hain zuzen ere. Zenbakien progresioan ez dugu inoiz kanpoko mugarekin, «azken terminoarekin», topo egiten. Printzipio logiko barrukoak ezarritako muga aurkitzen dugu bakarrik. Ter-

mino guztiak daude elkarri lotuta denen arteko loturaren bidez. Erlazio sortzaile bakar eta berberaren bidez sortzen dira horiek, n zenbakia hurrengo $(n + 1)$ zenbakiarekin lotzen duen erlazio horren bidez, alegia. Erlazio guztiz sinple horietatik ateratzen ahal ditugu zenbaki osoen propietate guztiak. Erabateko gardentasuna da sistema horren bereizgarria eta horren pribilegio logikorik handiena. Gure teoria modernoetan —Frege-ren eta Russelen, Peano-ren eta Dedekind-en teorietan— galdu egin ditu zenbakiak bere sekretu ontologiko guztiak. Sinbolo-sistema berri eta indartsutzat hartu ohi dugu hori: xede zientifiko guztiei begira, hizkuntzarena baino erabat garaiagoa den sinbolo-sistema. Izan ere, ez ditugu hemen hitz bakanduak aurkitzen, oinarrizko plan bakar eta berberaren arabera jokatzen duten eta, beraz, egiturazko lege argi eta zehatza agerian ipintzen diguten terminoak baizik.

Hala ere, Pitagorasen aurkikuntza lehen urratsa besterik ez zen izan natur zientziaren aurrerabidean. Gertakari berri batek jarri zuen berehala eztabaidapean Pitagorasen zenbaki-teoria osoa. Ohartu zirenean Pitagorasen jarraitzaileak nola ezin daitekeen triangelu angeluzuzenean angelu zuzenaren kontrako aldea —*hipotenusa*— beste bi aldeekin —*katetoekin*— neurtu, guztiz bestelako problema berriari egin behar izan zioten aurre. Dilema horren eragin sakona nabari dugu pentsamendu grekoaren historia osoan, batez ere Platonen elkarrizketetan. Benetako krisia ekarri zion horrek matematika grekoari. Antzinako pentsatzaileek ezin zuten soluzionatu problema gure gaurko erara, «zenbaki irrazionalak» deritzatenak tartean sartuz. Logika eta matematika grekoaren ikuspegitik «contradictio in terminis» ziren zenbaki irrazionalak. Ἄρρητον ziren horiek: ez pentsamenduz ez hitzez ziren erabiltzekoak.[314] Behin zenbaki oso gisa edo osoen arteko ratio gisa definituz gero zenbakia, inolako adierazpen zenbakizkorik onartzen ez zuen luzera zen neurtzerik ez zegoen luzera; zenbakiaren ahalmen logiko guztiak desafiatzen eta ezerezten zituen horrek. Gauza-

mota guztien eta ezagutza-, pertzepzio-, intuizio- eta pentsamendu-forma guztien arteko harmonia osoa zuten bilatua eta aurkitua pitagorikoek zenbakian. Aurrerantzean bazirudien aritmetikak, geometriak, fisikak, musikak, astronomiak osotasun bakarra eta koherentea eratzen zutela. Zeruko eta lurreko gauza guztiak «harmonia eta zenbaki» ziren bihurtuak.[315] Neurtu ezineko luzerek, ostera, hautsi egiten zuten tesi hori; hortik aurrera ez zegoen aritmetikaren eta geometriaren arteko harmoniarik, ezta zenbaki diskretuen munduaren eta kantitate jarraikoen munduaren artekorik ere.

Mendetako ahaleginak egin behar izan zituen pentsamendu matematiko eta filosofikoak harmonia hori berritzeko. *Continuum* matematikoan teoria logikoa da pentsamendu matematikoaren lorpenetan azkenetarikoa.[316] Eta horrelako teoriarik ezean, zenbaki berriak —zatikiak, zenbaki irrazionalak, etab.— sortzeko lan guztiak ahalegin oso eztabaidagarria eta sendotasunik gabea ematen zuen beti. Giza gogamena gai baldin bazen bere kabuz eta bere indarrez gauzen esfera berriren bat sortzeko, behartuta geunden egia objektiboari buruzko geure ideia guztiak aldatzera. Baina hemen ere indargabetuta gertatzen da dilema hori, zenbakiaren izaera sinbolikoa aintzakotzat hartzen dugun orduko. Argi dago orduan zenbaki-klase berriak tartean sartzea ez dela objektu berriak sortzea, sinbolo berriak sortzea baino. Alde horretatik maila berean daude zenbaki naturalak eta zatikizko zenbakiak edo irrazionalak. Azken hauek ere ez dira gauza konkretuen, objektu fisikoen, deskribapenak edo irudiak. Erlazio guztiz sinpleak adierazi besterik ez dute egiten horiek. Zenbakien barruti naturala zabaltzeak, horiek eremu zabalagora hedatzeak, ordena garaiagoko erlazioak azaltzeko gai diren sinbolo berriak sortzea besterik ez du esan gura. Zenbaki berriok ez dira erlazio sinpleen sinboloak, «erlazioen erlazioenak» baizik, «erlazioen erlazioen erlazioenak» baizik, etab., etab. Hori guztia ez dago zenbaki osoen izaeraren kontra; alderantziz, argitu eta berretsi egiten du ho-

rien izaera. Zenbaki osoen, kantitate diskretuak diren horien, eta denboraren eta espazioaren *continuum*-eko gertaera fisikoen munduaren arteko tartea bete ahal izateko, tresna berri bat aurkitu behar izan zuen pentsamendu matematikoak. «Gauzaren» bat izan balitz zenbakia, *substantia quae in se est et per se concipitur* alegia, konponbiderik gabekoa izango zen arazoa. Baina hizkera sinbolikoa zenez, ez zen behar izan hizkera horren hiztegia, morfologia eta sintaxia sendo garatzea besterik. Ez zegoen zenbakiaren natura eta zerizana aldatu beharrik; nahikoa zen horren esanahia aldatzea. Matematikaren filosofiak egiaztatu egin behar zuen horrelako aldaketak ez zekarrela anbiguotasunik edo kontradikziorik: zenbaki osoen bidez edo zenbaki osoen arteko ratioen bidez zehazki adierazi ezineko kantitateak guztiz ulergarriak eta adierazteko modukoak gertatzen zirela, sinbolo berriak sartzean.

Geometri problema guztiek onartzen dutela horrelako transformaziorik: horixe izan zen filosofia modernoaren lehen aurkikuntza handietako bat. Descartesen geometria analitikoak eman zuen hedaduraren eta zenbakiaren arteko erlazio horren lehen froga etsiarazlea. Handik aurrera geometriaren hizkera ez zen idioma bereziren bat gertatzen; hizkera askoz zabalagoaren parte bihurtu zen: *mathesis universalis*-ena. Baina Descartesek ezin izan zuen artean mundu fisikoa, materiaren eta higiduraren mundua, era berean menperatu; huts egin zuten fisika matematikoa garatzeko hark ipini zituen ahaleginek. Sentipenezko datuek osatzen dute gure mundu fisikoaren materiala, eta badirudi sentipenezko datu horiek agertzen zituzten gertakari tematiek eta gogorrak jarki egin zitzaizkiela Descartesen pentsamendu logiko eta razionalaren ahalegin guztiei. Haren fisika, beraren nahierara egindako suposizio-sare hutsa gertatu zen; baina Descartes fisikaria oker ibili bazen bere helpideetan, ez zen oker ibili bere oinarrizko helburu filosofikoetan. Handik aurrera garbi ulertuta eta finko ezarrita geratu zen helburu hori. Fisikak puntu bakar eta berberera jotzen zuen

bere adar bakoitzean eta guztietan; zenbakiaren kontrolpean jartzen saiatu zen fenomeno naturalen eremu osoa.

Metodoaren ideal orokor horretan ez dugu antagonismorik aurkitzen fisika klasikoaren eta modernoaren artean. Ideal pitagoriko klasikoaren benetako sorrera berria, berrikuntza eta berrespena da nolabait mekanika kuantikoa. Baina hemen ere hizkera sinboliko askoz abstraktuagoa sartu behar izan zen tartean. Demokritok bere atomoen egitura azaldu zuenean, gure sentipenezko esperientziaren mundutik jasotako analogietara jo behar izan zuen. Gure makrokosmoko objektu arrunten antza du hark emandako atomoaren irudiak. Beren tankeragatik, tamainagatik eta beren parteen antolamenduagatik bereizten ziren atomoak beren artean; horien arteko lotura lokarri materialen bidez esplikatzen zuen Demokritok; atomo bakoitzak bere gakoak eta begiak zituen, irtenguneak eta sarguneak, bata besteari lotu ahal izateko. Irudiz beteriko azalpen hori guztia suntsituta geratu da atomoaren gure teoria modernoetan. Bohr-en atomo-ereduan ez dago horrelako irudizko hizkerarik batere. Zientziak ez du sentipenezko esperientzia arruntaren hizkera mintzatzen; hizkera pitagorikoa erabiltzen du horrek. Zenbakiaren sinbolismo hutsak ordezkatzen du eta ezabatzen hizkera arruntaren sinbolismoa. Makrokosmoa ezezik, mikrokosmoa —atomoen arteko mundua— ere hizkera horretan deskriba liteke orain; interpretazio sistematiko guztiz berriaren abiaburu gertatu zen hori.

> «Espektro-analisiaren aurkikuntzaren ondoren —idatzi zuen Arnold Sommerfeld-ek bere *Atomic Structure and Spectral Lines* liburuaren hitzaurrean—ezin du fisikan gaitua dagoen inork zalantzan ipini, atomoaren arazoa argitu, fisikariek espektroen hizkera ulertzen ikasia luketenean argituko litzatekeela. Hain zen ugaria ikerkuntza espektroskopikoaren hirurogei urteetan metaturiko material-pila ikaragarria, non ezinezkoa ematen baitzuen lehen begiratuan horren guztiaren mataza

aska zitekeenik. ... Gaur egun espektroen hizkeraz entzuten ari garena «esferetako musika» da benetan atomoen barruan, erlazio integraleko akordeak, ordena eta harmonia dira: eta gero eta osatuagoak gertatzen dira gainera harmonia eta ordena horiek, hain ugariak eta ezberdinak izanik ere. ... Espektro-lerroen eta atomo-teorien lege integral guztiak teoria kuantikotik datoz jatorriz. Organo misteriotsua da hori, non Naturak espektroen bere musika jotzen baitu bertan, eta horren erritmoaren arabera atomoen eta nukleoen egitura eraentzen baitu».[317]

Kimikaren historia da hizkera zientifikoaren eraldakuntza astiroko horren adibiderik onena eta harrigarriena. Fisika baino askoz beranduago abiatu zen kimika «zientziaren errepidean» aurrera. Pentsamendu kimikoaren aurrerapena hainbat mendetan eragoztea eta kontzeptu prezientifikoen mugen barruan itxita edukitzea, ez zen izan froga enpirikorik ezagatik. Alkimiaren historia aztertzean, ondo ikusten dugu behaketadohain harrigarria zeukatela alkimistek. Gertakari baliozko pila handia metatu zuten; material gordin hori gabe nekez garatu ahal izango zen kimika.[318] Baina era oso desegokian aurkeztu zuten material gordin hori. Bere behaketaren ondorioak azaltzen hasi zenean alkimista, ez zeukan eskura inolako tresnarik, bere hizkera erdi-mitikoa besterik, termino ilun eta gaizki definitutakoz josia. Metaforatan eta alegoriatan mintzatu zen, ez kontzeptu zientifikotan. Hizkeraren ilunak bere aztarna utzi zuen naturaren horren ikusmolde osoan. Alkimian sarbidatuek, kideek bakarrik uler zitzaketen kualitate iluneko eremua bihurtua zen natura. Errenazimentuaren garaian hasi zen pentsamendu kimikoaren korronte berria. «Iatrokimika» eskoletan pentsamendu biologikoa eta medikoa nagusituz joan zen. Baina kimikaren problemak ipintzeko modu benetan zientifikoa ez zen XVII. menderarte iritsi. Robert Boyle-ren *Chymista scepticus* (1677) da kimikaren ideal modernoaren lehen adibide handia, naturaren eta lege naturalen aditzeko modu orokor berrian oinarritua. Hala ere, ez hor eta ez ondorengo flogisto

teoriaren garapenean ez dugu prozesu kimikoaren deskribapen koalitatiboa besterik aurkitzen. XVIII. mendearen azkenerarte, Lavoisier-en garairarte, ez zuen ikasi kimikak hizkera kuantitaboa erabiltzen. Ordutik aurrera aurrerapen bizkorra nabari da. Dalton-ek proportzio baliokide edo anizkoitzen bere legea aurkitu zuenean, bide berria zabaldu zitzaion kimikari. Zenbakiaren indarra finkatu zen sendo. Hala ere, eremu zabalak geratu ziren artean esperientzia kimikoan, zenbakiaren arauen menpe osorik jarri gabeak. Enpirikoa zen soilik elementu kimikoen zerrenda; hori ez zegoen inolako printzipio finkoren menpe eta ez zuen ordena sistematiko zehatzik ageri. Baina elementuen sistema periodikoa aurkitzean kendu zuen azken eragozpen hori ere. Elementu bakoitzak bere lekua aurkitu zuen sistema koherentean, eta zenbaki atomikoak adierazten zuen bakoitzaren lekua. «Benetako zenbaki atomikoa ez da besterik, sistema naturalean elementu bakoitzak duen tokia erakusten duen zenbakia baino, elementu bakoitzaren ordena erabakitzean behar den bezala hartzen badira aintzakotzat erlazio kimikoak». Sistema periodikoan oinarrituz aurrikusten ahal ziren elementu ezezagunak eta aurkitzen ahal ziren ondorioz horiek. Horrela bada, dedukziozko egitura matematiko berria lortua zuen kimikak.[319]

Pentsamendu-joera orokor berbera hauteman dezakegu biologiaren historian. Bestelako natur zientzia guztiak bezalaxe, gertakariak sailkatzetik hasi behar izan zuen biologiak, gure eguneroko hizkerako kontzeptu generikoek gidatuta artean. Adiera zehatzagoa eman zien biologia zientifikoak kontzeptu horiei. Aristotelesen zoologi sistemak eta Teofrastoren botanika-sistemak koherentzi gradu eta metodologi ordena garaia ageri dute. Baina biologia modernoan bestelako idealak itzalpean uzten ditu hasierako sailkapen-forma horiek guztiak; «dedukzioz formulaturiko teori» maila berrira igarotzen da ezari-ezarian biologia. Northrop irakasleak dioenez,

«Bi etapatik igarotzen da edozein zientzia bere garapen normalean: aurrena, historia naturalaren etapa deitzen duguna, eta bigarrena, postulatu bidez araututako teoriaren etapa. Etapa bakoitzari dagokio kontzeptu zientifiko mota jakin bat. "Inspekzio bidezko kontzeptua" izendatzen dugu historia naturalaren etapari dagokion kontzeptu-mota; "postulazio bidezko kontzeptua" izendatzen dugu postulatuz araututako etapari dagokiona. Bi kontzeptu-mota ezberdinetakoak dira horiek: Inspekzio-kontzeptuari, zuzenean atzeman dugun zerbaitek ematen dio esanahi osoa; postulazio-kontzeptuaren esanahia, berriz, kontzeptua bera kokatzen deneko dedukziozko teoriaren postulatuek arautzen dute».[320]

Atzemangarria bakarrik den hartatik ulergarria den horretara garamatzan urrats erabakigarri hori egiteko, beharrezkoa dugu beti pentsamendu-tresna berria. Ondo ordenaturiko sinboloen sistemari begira ipini behar ditugu gure behaketak, koherenteak eta kontzeptu zientifikoen mailan interpretatzeko modukoak izango badira horiek.

Filosofiaren historian berandu samar agertu da matematika hizkera sinboliko unibertsaltzat hartzen duen ideia: hau da, gauzen deskribapenaz arduratu beharrean erlazio-adierazpide orokorrez arduratzen dela esaten duena. Presupostu horretan oinarrituriko matematikaren teoria ez zen XVII. mendea baino lehenago agertu. Leibnizek izan zuen aurrenekoz pentsatzaile moderno handien artean sinbolismo matematikoaren benetako izaeraren ideia argia, eta berehala atera zituen horretatik ondorio emankor eta zabalak. Alde horretatik ez dira ezberdinak matematikaren historia eta bestelako forma sinboliko guztien historia. Matematikari ere zaila baino zailagoa gertatu zitzaion pentsamendu sinbolikoaren dimentsio berria aurkitzea. Izatez, pentsamendu sinboliko horren izaera logiko espezifikoaz ohartzeko gai izan ziren baino askoz lehenagotik erabiltzen zuten, erabili, matematikariek hori. Hizkuntzaren eta artearen sinboloak bezalaxe, matematikaren sinboloak ere

atmosfera magiko modukoaz inguratuta daude hasieratik bertatik. Izu eta benerazio erlijiozkoz begiratzen diete horiei. Gerora fede metafisikoaren antzeko zerbait bilakatzen da polikipoliki hasierako fede erlijiozko eta mistiko hori. Platonen filosofian zenbakia ez dago misterioak inguratua. Alderantziz, mundu intelektualaren erdigune-erdigunetzat hartzen du hark; egia eta ulergarritasun ororen giltza bihurtu du. Platonek bere zahartzaroan mundu idealaren bere teoria eman zuenean, zenbaki hutsen bidez azaltzen saiatu zen hori. Sentipenezko munduaren eta sentipenen gainetikoaren bitarteko mundua da harentzat matematika. Hura ere pitagorikoa zen benetan, eta pitagorikoa zenez, sinetsita zegoen zenbakien indarra mundu ikuskor osora zabaltzen dela. Baina zenbakiaren esentzia metafisikoa ez dago agertzerik inolako fenomeno ikuskorren bidez. Partaide dira fenomenoak esentzia horretan, baina ez daukate era egokiz hori adierazterik; motz geratzen dira halabeharrez. Oker dabil fenomeno naturaletan, zeruko gorputzen higiduran, aurkitzen ditugun zenbaki ikuskor horiek benetako zenbaki matematikotzat hartzen dituena. Zenbaki ideal hutsen «indikazioak» (παραδείγματα) besterik ez dira hemen ikusten ditugunak. Arrazoimenaren eta adimenaren bidez atzematekoak dira zenbaki haiek, ez ikusmenaren bidez.

> «Apainduriko zeru horrezaz, eredu bezala, baliatu behar dugu gauza haiek ezagutzearren, inork Daidalosek (Dedalok) edo beste artisau edo margolari batek zoragarri margoturiko eta landuriko marrazki batzuk aurkitu balitu bezala. Geometrian aditua den edonork uste lezake, bada, horrelakoak ikusirik, egitez benetan ederrenak direla, baita barregarri dela ere euretan arduraz ikertzea berdintasunari buruz zein bikoiztasunari, zein beste edozein simetriari buruz egia aurkitzearren. ... Ez al zaio berdin gertatuko benetako astronomoari izarren higidurak ikusterakoan? Zeruan eta bertan dauden honelako eginak, bere artisauak, egitura zitzakeen erarik ederrenean egituratu zituela uste izango du. Baina gauaren egunari buruzko

simetria, hauen hilari buruzkoa, hilaren urtearekikoa, haiekiko eta elkarrekiko gainerako izarrena, gauza guztiok, gorpuzdun eta ikusgai izanik, beti era berean gertatzen direla uste duena eta era guztietan horien egia lortzearren ari dena, baragarritzat joko du».[321] (J.J. Pujanaren itzulpena).

Epistemologia modernoa ez da zenbakiaren teoria platoniko horren aldekoa. Horrek ez du hartzen matematika gauzen, ikuskorren nahiz ikustezinen, azterketatzat, erlazioen eta erlazio-moten azterketatzat baino. Zenbakiaren objektibotasunaz mintzatzen bagara, ez dugu geure buruan irudikatzen hori entitate metafisiko edo fisiko bereizitzat hartuz edo. Hauxe adierazi nahi dugu: Natura eta errealitatea agertzeko tresna dela zenbakia. Zientziaren historiak ematen digu etengabeko prozesu intelektual horren zenbait adibide tipiko. Pentsamendu matematikoak sarritan ematen du, ikerkuntza fisikoaren aurretik doala. Gure teoria matematiko garrantzizkoenak ez datoz gertuko premia praktiko edo teknikoetatik; pentsamendu-eskema orokor gisa irudikatzen dira buruan horiek, edozein aplikazio jakin baino lehenagokotzat hartuz. Einsteinek bere erlatibitate-teoria orokorra landu zuenean, Riemannen geometriara jo zuen, horrek askoz lehenago sortu, baina ahalbide logiko soiltzat zeukan hartara. Hala ere, sinetsita zegoen Riemann, ahalbide horien beharrean gaudela, gertakari errealak deskribatzeko prest egotearren. Askatasun osoa behar dugu geure sinbolismo matematikoaren forma ezberdinak eraikitzean, pentsamendu fisikoari bere tresna intelektual guztiak emateko. Agortezina da natura; etengabe problema berri eta ustekabekoak ipiniko dizkigu. Ezin diegu aurrea hartu gertakariei, baina gu geu prestatzen ahal gara gertakarien interpretazio intelektuala emateko pentsamendu sinbolikoaren ahalmenaren bitartez.

Ideia hori onartuz gero, erantzuna aurkitu ahal izango diogu natur zientzia modernoaren problema zailenetako eta eztabaidatuenetako bati: determinismoaren problemari. Metodo-

determinismoa behar du zientziak, ez determinismo metafisikoa. Zaputz daiteke determinismo mekanikoa, bere adierazpena Laplaceren formula ospetsuan aurkitu zuena.[322] Baina benetako determinismo zientifikoa, zenbakien determinismoa, ez dago horrelako objekzioen menpe. Jadanik ez dugu gauzen botere mistikotzat hartzen zenbakia, ez gauzen esentzia metafisikotzat ere; ezagutzaren tresna espezifikotzat baizik. Argi dago: fisika modernoaren inolako emaitzak ez du auzipetan ipintzen ikusmolde hori. Kuantu-mekanikaren aurrerapenak erakutsia digu gure hizkera matematikoa askoz aberatsagoa eta askoz elastikoagoa eta malguagoa dela fisika klasikoaren sistemetan aurkitzen duguna baino. Egokitzen ahal zaie arazo berriei eta eskabide berriei. Heisenbergek bere teoria agertu zuenean, sinbolismo algebraikoaren forma berria erabili zuen, gure arau algebraiko arruntetako zenbait baliorik gabe uzten zuena. Baina zenbakiaren forma orokorra salbu geratzen da ondoriozko eskema horietan guztietan. Matematika zientziaren erregina eta aritmetika matematikaren erregina dela esan zuen Gaussek. XIX. mendeko pentsamendu matematikoaren garapenaren historiaren berri ematean, zera esan zuen Felix Kleinek: Matematikaren «aritmetizazio» gero eta handiagoa izan zela garapen horren ezaugarririk nabarienetako bat.[323] Fisika modernoaren historian ere egiten ahal dugu aritmetizazio-prozesu horren jarraipena. Hamiltonen «kuaternioetatik» hasi eta kuantu-mekanikaren sistema ezberdinetaraino aurkitzen ditugu sinbolismo algebraikoaren sistema gero eta konplexuagoak. Abiaburu honetatik abiatuz jarduten du zientzilariak: kasu konplexuenetan ere aurkitu ahal izango duela azkenean sinbolismo egokiren bat, bere behaketak hizkera unibertsalean eta gehien-gehienek ulertzeko modukoan deskribatzeko bidea emango dionik.

Egia da, bai, zientzilariak ez digula bere oinarrizko suposizioaren froga logiko edo enpirikorik ematen. Bere obra bakarrik digu ematen frogatzat. Zenbakizko determinismoaren printzipioa onartzen du bere maxima eta gidaritzat, beraren

obrari koherentzia logikoa eta batasun sistematikoa ematen dion ideia eraentzailetzat. Helmholtz-en *Handbuch der physiologischen Optik* liburuan aurkitzen dut prozesu zientifikoaren izaera orokor horren baieztapenik onenetariko bat. Helmholtzek dioenez, gure ezagutza zientifikoaren printzipioak, kausaren legea, adibidez, ez balira arau enpiriko besterik, guztiz egoera zailean egongo litzateke horien indukziozko froga. Esan ahal izango genukeen onena hauxe izango litzateke orduan: printzipio horiek ez direla balio askoz handiagokoak, meteorologiako arauak baino —hala nola, haizearen errotazioaren legea, etab.—. Baina printzipio horiek agerian daramate lege logiko hutsen ezaugarria, horietatik ateratako ondorioek gure esperientzia errealekin eta naturako gertakari soilekin ez, baina naturaren gure interpretazioarekin baitaukate zerikusirik.

> «Fenomeno naturalei buruzko geure ulerkuntzaren prozesuan *kontzeptu orokorrak* eta *lege naturalak* saiatzen gara aurkitzen. Naturako aldaketetarako nozio orokorrak besterik ez dira lege naturalak. ... Horregatik, legetara bihurtu ezin ditugunean fenomeno naturalak ... galdu egiten dugu horrelako fenomenoak ulertzeko ahalbidea bera.
>
> Hala ere, saiatu beharra daukagu horiek ulertzen. Ez dago bestelako metodorik horiek adimenaren kontrolpean ipintzeko. Eta horrela, horiek aztertzean, ulergarriak direla emanez jokatu behar dugu. Horren arabera, arrazoi nahikoaren legea ez da, izatez, gure adimenaren premia besterik, gure pertzepzio guztiak bere kontrolpean jarri beharra besterik. Hori ez da naturaren legea. Kontzeptu orokorrak eratzeko ahalmena dugu geure adimena. Ez du horrek zer eginik gure sentipenezko pertzepzioekin eta esperientziekin, kontzeptu edo lege orokorrak eratzeko gauza ez baldin bada. ... Gure adimenaren ondoan ez dago beste ahalmenik, era berean sistematizaturik, kanpoko mundua ulertuko duenik behintzat. Horrela bada, gauzaren bat *geure buruan sortzeko* gai ez bagara, ezingo dugu hori geure irudimenean irudikatu, izatea daukalakoan».[324]

Oso argi azaltzen dute hitz horiek zientzilari-izpirituaren jarrera orokorra. Badaki, jakin, zientzilariak fenomeno-eremu zabal-zabalak daudela oraindik, lege zorrotzetara eta zenbakizko arau zehatzetara bihurtzeko modurik aurkitu ez zaienak. Hala ere, kredo pitagoriko orokor honi eusten dio zintzo: hau da, natura, beronen osotasunean eta beronen eremu berezi guztietan hartuta, «zenbakia eta harmonia» dela uste du. Naturaren mugagabetasunaren aurrean zientzilari handi anitzek eduki ahal izan du sentimendu berezia, Newtonen esaldi entzutetsu hartan adierazia. Uste ahal izan dute zientzilariek, ozeano mugagabearen ertzean dabilen, eta formagatik edo koloreagatik bere begietan erakargarriak gertatzen zaizkion harrikoskorrak aldika jasoz jostatzen den ari umearen antzekoak direla, beren lanean. Ulertzekoa da apaltasun-sentimendu hori, baina horrek ez du zientzilariaren lana egiazki eta osorik deskribatzen; zientzilariak ezin baitu lortu bere xedea, naturako gertakarien menpe jarri ezean. Menpekotasun hori, ordea, ez da pasiboa. Natur zientzietako zientzilari handi guztien —Galileo eta Newtonen, Maxwell eta Helmholtzen, Planck eta Einsteinen— lana ez zen gertakariak biltzea bakarrik izan; lan teorikoa izan zen, hots, eraikitzailea. Giza jarduera guztien erdigune-erdigunea da ekimen (*spontaneity*) eta sormen (*productivity*) hori. Horixe da gizon-emakumeen ahalmenik garaiena eta horrexek markatzen du, aldi berean, gure giza munduaren muga natural. Hizkuntzan, erlijioan, artean, zientzian: jendeak ez dauka horietan gehiago egiterik, bere unibertso sinboliko berezia eraiki besterik, bere giza esperientzia aditu eta adierazteko, artikulatu eta antolatzeko, sintetizatu eta unibertsaltzeko modua ematen dion mundu sinbolikoa, alegia.

XII

Laburpena eta Ondorioa

Geure bide luzea egin ondoren atzera begiratzen badugu abiapuntura, agian ez gaude ziur geure helburua lortua dugun ala ez. Kulturaren filosofia honako suposizio honetatik abiatzen da: giza kulturaren mundua ez dela gertakari solte eta sakabanaturen multzoa soilik. Sistematzat eta multzo organikotzat ulertzen saiatzen da gertakariok. Ikuspegi enpiriko edo historikotik begiratuta, badirudi nahikoa litzatekeela giza kulturaren datuak biltzea. Giza bizitzaren zabala zaigu axola hor; fenomeno partikularren azterketan gaude murgilduta, horien aberastasun eta ugaritasun osoan; giza naturaren polikromia eta polifonia dugu atsegin. Baina azterketa filosofikoak bestelako helburua du beretzat. Filosofoaren abiapuntua eta lan-hipotesia honako ziurtasun pertsonal honetan gorpuzten da: errainu ugariak eta itxuraz sakabanatuak bateratu eta foku berberera bil daitezkeela. Formetara bihurtuak daude hemen gertakariak, eta forma horiek, beren aldetik, barne-batasuna daukate, ustez. Baina lor ote dezakegu funtsezko abiapuntu hori egiaztatzea? Ez al digute kontrakoa erakutsi, hain zuzen, geure analisi banako guztiek? Izan ere, forma sinboliko ezberdin bakoitzaren —mitoaren, hizkuntzaren, artearen, erlijioaren, historiaren, zientziaren— izaera eta egitura espezifikoa azpimarratu behar izan dugu orain arteko guztian. Gure ikerkuntzaren alderdi hori gogoan izanik, kontrako tesiaren aldera isurtzeko joera izan dezakegu, hau da, giza kultura etenez betea eta errotik heterogenoa dela esaten duen tesiaren aldera.

Oso zaila izango litzateke benetan tesi hori gezurtatzea ikuspegi ontologiko edo metafisiko hutsetik; baina filosofia kritikoarentzat bestelako itxura hartzen du auzi horrek. Hemen ez daukagu gizakiaren batasun substantziala egiaztatu beharrik. Gizakia ez dugu substantzia bakuntzat hartzen, bere bai-

tan litzatekeena izan, eta berez ezagutzekoa. Batasun funtzionaltzat hartzen dugu horren batasuna. Horrelako batasunak ez du aurrez eskatzen, bere osagarriak dituen elementu ezberdinak homogenoak izatea. Onartu ezezik, eskatu egiten du horrek atal osagarrien ugaritasuna eta eraniztasuna, dialektikoa baita batasun hori, kontrakoak elkarrekin izatea.

Heraklitok zioenez, «jendeak ez du ulertzen nolatan norabide ezberdinetara banaturiko gauza bera jartzen den ados bere buruarekin, nolatan lortzen den harmonia kontrakotasunean, arku-liren artean gertatzen den bezala».[325] Horrelako harmonia egiaztatzeko ez daukagu hori sortzen duten hainbat indarren berdintasuna edo antzekotasuna frogatu beharrik. Giza kulturaren forma ugariak ez ditu batzen berorien naturako berdintasunak, berorien funtsezko helburuko adostasunak baizik. Giza kulturan orekarik badago, dinamikotzat hartu behar da oreka hori, ez estatikotzat; bata besteren kontrako indarren arteko gatazkaren emaitza da hori. Gatazka horrek ez du baztertzen «harmonia ezkutua», Heraklitoren arabera, «agerikoa baino hobea den hori».[326]

Aristotelek emandako gizakiaren definizioa —«animalia soziala»— ez da nahikoa zabala. Kontzeptu generikoa ematen digu, baina ez diferentzia espezifikoa. Soziala izatea ez da berez gizalagunaren ezaugarria bakarrik, ezta bakarrik gizalagunaren pribilegioa ere. Animali koloniak deitzen ditugun horietan, erleetan eta inurrietan, lan-banaketa argia eta antolakuntza sozial harrigarri konplexua aurkitu ohi ditugu. Hala ere, gizon-emakumeenean, lan-kidetasuna, animalietan bezalakoa, ezezik, pentsamendu- eta sentimendu-kidetasuna ere aurkitzen dugu. Hizkuntza, mitoa, artea, erlijioa, zientzia: denak dira gizarte-forma garaiagoaren elementuak eta hori eraikitzeko baldintzak. Horien bidez natura organikoan aurkitzen ditugun bizitza sozialeko formak maila berrira igotzen dira, kontzientzia sozialaren mailara. Bi ekintzen gain dago gizon-emakumeen

kontzientzia soziala: identifikazio- eta bereizkuntza-ekintzen gain. Gizakiak ezin du bere burua aurkitu, ezin da hori bere banakotasunaz jabetu, bizitza sozialaren ingurunean ez bada. Baina ingurune horrek kanpoko indar determinatzaileren bat baino gehiago esan nahi du gizakiarentzat. Gizalaguna gizartearen arauetara makurtzen da, animaliak beren «animaliartearen» (*society*) arauetara bezalaxe; baina horrezaz gain, gizalagunak bere partaidetza bizia jartzen du bizitza sozialeko erakuntzak sortzeko, eta ahalmen bizia horiek aldatzeko. Hastapenetako gizarte-mailatan nekez sumatzen ahal da artean partaidetza bizi hori; gutxienean dago artean. Baina zenbat eta aurrerago jo, orduan eta esplizituagoa eta esanguratsuagoa gertatzen zaigu elementu hori. Giza kulturaren ia forma guztietan jarraitzen ahal diogu garapen astiroko horri.

Ondo ezaguna da honako gertakari hau: animalien sozietatean buruturiko hainbat ekintza gizalagunaren obren parekoak ezezik, horiek baino garaiagoak izatea zenbait aldetatik. Sarritan azpimarratu izan da, nola egiten duten erleek benetako geometrilariek bezalako lana beren gelaskak eraikitzean, zehaztasunik eta doitasunik gorena lortuz. Koordinazio- eta lankidetza-sistema oso konplexua eskatzen du lan horrek. Hala ere, animalien langintza horietan guztietan ez dugu bakoitzaren ezberdintasunik aurkitzen. Modu berean eta aldaezinezko arau berberei jarraituz betetzen dituzte lan guztiak. Bakoitzaren aukerak edo trebetasunak ez du hor inolako lekurik. Animali bizitzaren goiko mailatara igotzean bakarrik egiten dugu topo nolabaiteko banakotasunaren lehen seinaleekin.Wolfgang Koehlerrek tximu antropoideen inguruan egindako azterketek badirudi ondo egiaztatzen dutela hainbat direla ezberdintasunak animalia horien adimenean eta gaitasunean. Horietakoren bat izan daiteke gauza burutzeko halako eginkizuna, besteentzat burutu ezinekoa dena. Eta aipa daiteke hemen halakoren baten «asmaketa» ere. Baina, hala eta guztiz ere, horrek guztiak ez du garrantzirik animalien bizitzaren egitura orokorrean. Egitura hori zeda-

rritzen duen lege biologiko orokorraren arabera, animalia bakoitzak lorturiko berezitasunak ondorengoenganatu ezinak dira herentziaz. Organismoak bere bizitzaldian lor dezakeen edozein hobekuntza, beraren bizitzaldi horretara mugatzen da, eta ez du eraginik espeziearen bizitzan. Gizalaguna ere ez dago biologi lege horretatik salbu. Horrek, ordea, beste bide bat aurkitu du bere obrak iraunkor bihurtzeko eta zabaltzeko. Ezin du horrek bere bizitza bizi, adierazpidetan agertu gabe. Adierazpen-modu ezberdin horiek, berriz, mundu berri bat eratzen dute; beren bizi berezia dute horiek, gizabanakoaren bizitzaldi iragankorretik harantz bizirik irauteko modua ematen dien betikotasun gisakoa, alegia. Gizon-emakumeen ekintza guztietan halako funtsezko polartasuna aurkitzen dugu, era ezberdinez deskriba daitekeena. Hitz egiten ahal dugu egonkortasunaren eta bilakaeraren arteko, bizitza-forma finko eta egonkorretarako joeraren eta eskema zurrun hori hausteko bestelako joeraren arteko tirabiraz. Bi joera horien artean etenbeharrean aurkitzen da gizakia: bata forma zahar guztiak gordetzen ahalegintzen da, bestea forma berriak sortzen saiatzen da. Horra etengabeko borroka, tradizioaren eta berritasunaren artekoa, errepikapen- (*reproduction*) eta sorkuntza-indarren artekoa. Kultur bizitzaren eremu guztietan aurkitu ohi dugu bikoiztasun hori; bata bestearen kontrako eragileen arteko proportzioa da aldatzen. Orain eragileetako bata, orain bestea nagusitzen direla dirudi. Bataren ala bestearen nagusitasunak zedarritzen du neurri handi batez kultur forma bakoitzaren izaera, eta ematen dio tankera berezia horietako bakoitzari.

Mitoan eta erlijio primitiboan hain da indartsua egonkortasunaren joera, non zeharo gainditzen baitu kontrako poloa. Kultur fenomeno bi horiek dira seguruenik giza bizitzako indarrik kontserbatzaileenak. Pentsamendu mitikoa jatorriz eta abiaburuz da pentsamendu tradizionala; izan ere, mitoak ez dauka giza bizitzaren oraingo forma aditzeko, esplikatzeko eta adierazteko biderik, antzinako iraganaldira hori bihurtzea bes-

terik. Iraganaldi mitiko horretan sustraitua dagoena, betidanik izan dena, oroipenaz haranzko garaietatik dirauena: finkoa eta zalantzarik gabekoa da hori. Sakrilegioa litzateke hori zalantzapean jartzea. Pentsaera primitiboarentzat ez dago gauza sakratuagorik, adinaren sakratutasuna baino. Adinak ematen die gauza guztiei, objektu fisikoei nahiz giza erakundeei, berauen balioa, berauen duintasuna, berauen meritu moral eta erlijiozkoa. Duintasun horri eusteko behar-beharrezkoa da giza ordenak forma aldaezin berberean irautea eta horrelaxe hori gordetzea. Edozein etenek suntsitu egingo luke bizitza mitiko eta erlijiozkoaren funtsa bera. Pentsaera primitiboaren ikuspegitik begiratuta guztiz kaltegarria da ezarritako gauzen eskema horretan aldaketa txikienik gertatzea. Formula magikoko edota enkantamenduko hitzek, erlijiozko edozein ekintzaren, oparigintzaren edo otoitzaren fase bakoitzak: horiek guztiak betiko ordena berberean errepikatu behar dira. Edonolako aldaketak ezerezean utziko luke hitz magikoaren edo errito erlijiozkoaren indarra eta eragina. Erlijio primitiboak, beraz, ezin dio lekurik utzi norberaren inolako pentsamendu-askatasun moduri. Bere arau finko, zurrun eta urratu ezinezkoak dauzka aginduta: jendearen ekintza guztietarako ezezik, horren sentimendu guztietarako ere bai. Etengabeko presiopean dago gizon-emakumeen bizitza. Eskakizun positibo eta negatiboen, sagarapenen eta debekuen, betebeharren eta tabuen zirkulu estuan dago itxita horien bizitza. Hala ere, ondo erakusten digu erlijioaren historiak, hasierako erlijiozko pentsaera horrek ez duela inola ere bere benetako esanahia eta bere xedea adierazten. Hemen ere nabaria da nola egiten duen etengabe aurrera jendeak kontrako aldera. Ezari-ezarian lasaituz doa pentsamendu mitiko eta erlijiozko primitiboak giza bizitzari ezarritako debekua, eta azkenerako badirudi galdua duela jendea lotuta edukitzeko bere indarra. Erlijio-modu dinamiko berria sortzen da orduan, bizitza moral eta erlijiozkoaren ikuspegi freskoa zabaltzen duena. Horrelako erlijio dinamikoan nagusitu egiten dira norbanakoaren

ahalmenak, egonkortasun-indar soilen gain. Bere heldutasuna eta bere askatasuna lortu ditu orduan erlijiozko bizitzak; hautsia du tradizionalismo zurrunaren konjurioaren lokarria .[327]

Pentsamendu mitiko eta erlijiozkoaren eremutik hizkuntzarenera aldatzen bagara, funtsezko prozesu berbera aurkituko dugu hor ere; beste eratara, ordea. Hizkuntza ere giza kulturaren indar kontserbakor tinkoenetakoa da. Kontserbaziojoera hori gabe ezingo luke gainera bere eginkizun nagusi bete: komunikazioarena, alegia. Arau hertsiak eskatzen ditu komunikazioak. Hizkuntz sinboloek eta formek egonkortasuna eta iraunkortasuna behar dute denboraren eragin suntsitzaile eta desegileari aurre egiteko. Hala ere, aldaketa fonetikoak eta aldaketa semantikoak ez dira gertakari akzidental hutsak hizkuntzaren bilakabidean; horretarako baldintzak dira aldaketok, berezkoak eta behar-beharrezkoak. Etengabeko aldaketa horren zergati nagusietako bat zera da: belaunaldi batetik bestera eskualdatu beharra hizkuntza. Transmisio hori ezin daiteke egin forma finko eta egonkorrak errepikatuz bakarrik. Jarrera ekimenezkoa eta sortzailea eskatzen du beti edozein hizkuntza ikasteko prozesuak. Oso adierazgarriak dira umearen hutsegiteak ere alde horretatik; horiek ez dira inola ere oroimen eskasiak edo errepikapen-gaitasunik nahikoa ez edukitzeak sorturiko okerrak; haurrak bere aldetik ipintzen duen lanaren eta sormenaren adierazgarririk onenak dira horiek. Badirudi haurrak, bere garapeneko fase proportzioz goiztiarrean, lortua duela bere ama-hizkuntzaren egitura orokorraren nolabaiteko sena, artean ez baldin badu ere, jakina, hizkuntz arauen inolako jabetasun abstrakturik. Inoiz entzun gabeko hitzak eta esaldiak erabiltzen ditu haurrak, morfologi eta sintaxi-arauak hausten dituztenak. Baina ahalegin horietantxe agertzen da haurraren analogi sena. Horietantxe ageri du horren trebetasuna hizkuntzaren *forma* atzemateko, horren *materia* errepikatze hutsean geratu gabe. Horregatik hizkuntzaren transmisioa, belaunaldi batetik besterakoa, ez dago inoiz ondasun materiala-

ren eskualdatze hutsarekin alderatzerik, azken honetan gauzaren jabetza besterik ez baita eskuz aldatzen, horren izaera mudatu gabe. Bereziki azpimarratu zuen puntu hori Hermann Paul-ek bere *Prinzipien der Sprachgeschichte* obran. Adibide konkretuen bidez erakutsi zuen hark, nola dagoen neurri handi batez hizkuntzaren eboluzio historikoa, gurasoengandik haurrengana hitzak eta hizkuntz formak transmititzean gertatzen diren etengabeko aldaketa astiroko horien menpe. Paulen iritziz, prozesu horixe da arrazoi nagusietakoa, lerrakuntza eta aldaketa semantiko sakonen fenomenoa argitzen duena.[328] Horretan guztian argi eta garbi nabari ditugu bi joera ezberdin: hizkuntza gordetzera jotzen duena bata, hori berritzera eta gaztetzera jotzen duena bestea. Nekez esan dezakegu, ordea, bata bestearen kontrakoak direnik bi joera horiek. Erabateko oreka osoan daude, eta hizkuntzaren bizitzaren nahitaezko bi elementuak eta baldintzak dira horiek.

Arazo berberaren ikuspegi berri bat aurkitzen dugu artearen bilakaeran. Hala ere, badirudi artean bigarren eragilea —originaltasuna, banakotasuna, sormena— nagusitzen zaiola behin-betiko besteari. Artean ez dugu nahikoa forma tradizionalak errepikatzearekin edo erreproduzitzearekin. Obligazio berriren bat nabari dugu hor; eredu kritiko berriak ipintzen ditugu. «Mediocribus esse poetis non di, non homines, non concessere columnae», idatzi zuen Horaziok bere *Ars Poetica* obran («Ez jainkoek, ez gizon-emakumeek, ez liburudendetako zutabeek uzten diete poetei erdipurdikoak izaten»). Egia esan, hemen ere eginkizun apartekoa betetzen du tradizioak. Hizkuntzarenean bezala, forma berberak transmititzen dira belaunaldi batetik bestera; funtsezko gai-zio berberak agertzen dira artean behin eta berriro. Hala ere, artista handi orok garai berria irekitzen du nolabait; geure hitz egiteko modu arruntak eta hizkera poetikoa alderatzean jabetu ohi gara horretaz. Inolako poetak ezin du hizkuntza guztiz berririk sortu. Onartu behar ditu hizkuntzaren hitzak eta errespetatu behar horren erregela

oinarrizkoak. Baina horri guztiari taxu berria ezezik, bizi berria ematen dio poetak. Poesian hitzak ez dira adierazleak bakarrik modu abstraktuan; horiek ez dira, objektu enpirikoak adierazi nahian erabiltzen ditugun seinale hutsak. Gure hitz arrunt guztien metamorfosi modukoaren aurrean gaude hor. Shakespeareren bertso orok, Danteren edo Ariostoren «stanza» orok, Goetheren poema liriko orok dauka bere soinu berezia. Lessingek zioen, Herkulesen zutabea lapurtzea bezain ezinezkoa dela Shakespeareren poesia lapurtzea. Eta harrigarriagoa da oraindik nolatan ez duen poeta handiak gauza bera era berean berriro esaten. Artean sekula entzun gabeko hizkera erabili zuen Shakespearek; eta Shakespeareren pertsonaia bakoitza bere hizkera berezian, alderaezinekoan eta nahastezinekoan, mintzatzen da. Leari eta Macbethi, Brutori eta Hamleti, Rosalindari eta Beatrizi, bakoitzari entzuten diogu bere hizkera pertsonala, norberaren arimaren ispilu. Horrela bakarrik da poeta gai, kontaezinezko sentimendu-ñabardura xehe eta fin horiek guztiak adierazteko, bestelako adierazpidez azaldu ezinak liratekeenak. Etengabe berritzea behar baldin badu hizkuntzak bere bilakabidean, poesia baino iturri hoberik eta sakonagorik ez du horretarako. Poesia handiak beti egiten du ebaki zorrotza, eten zehatza, hizkuntzaren historian. Italiera, ingelesa edo alemaniera ez ziren hizkuntza bera Danteren, Shakespeareren, Goetheren jaiotegunean eta horien heriotzakoan.

Kontserbazio eta sorkuntza-indarretatik dago beti artezko obra; horregatik beti nabari eta adierazi izan dute bi horien arteko aldea gure estetika-teoriek. Garai guztietan gertatu izan da imitazio- eta inspirazio-teorien arteko tirabira eta gatazka. Aurrenak esaten du, artezko obra arau finko eta iraunkorren eta eredu klasikoen arabera juzgatu behar dela. Bigarrenak, ostera, ukatu egiten ditu edertasun-eredu edo kanon guztiak; bakarra eta konparaezina da edertasuna horrentzat, jeinuaren obra da. Ikusmolde hori nagusitu zen XVIII. mendean, klasizismo- eta neoklasizismo-teorien aurkako borroka luzeen ondo-

ren; eta horrexek ireki zuen gure estetika modernorako bidea. «Jeinua —dio Kantek bere *Judizioaren Kritika* obran— jatorrizko jarrera izpirituala (*ingenium*) da; *horrexen bidez* ezartzen dio Naturak bere araua Arteari». «*Talentua* da jeinua, inolako arauren pean jarri ezin dena sortzeko; ez da erregelaren baten bidez ikasteko moduko zerbait egiteko gaitasun hutsa. Originaltasunak izan behar du, beraz, jeinuaren lehen dohaina». Originaltasun horixe da artearen pribilegioa eta berezitasuna; ezin da zabaldu bestelako giza jardueraren eremutara. «Jeinua bitarteko, naturak ez dizkio arauak Zientziari ezartzen, Arteari baizik; eta Arteari ere, bakar bakarrik Arte ederra den neurrian». Newton hartzen ahal dugu zientzi jeinutzat; baina orduan metafora mailan ari gara bakarrik hitz egiten. «Horrela, ikasten ahal dugu azkar Newtonek bere Filosofia Naturalaren Printzipioei buruzko obra hilezkorrean azaldu duena, hori aurkitzeko buruak handia izan behar zuen arren; baina ezin dugu ikasi poesia inspiratua idazten, nahiz eta esplizituak izan artearen arauak eta nahiz eta bikainak izan horren ereduak».[329]

Subjektibotasunaren eta objektibotasunaren, indibidualtasunaren eta unibertsaltasunaren arteko erlazioa ez da noski berbera artezko obran eta zientzilariaren obran. Egia da, bai, zientziazko aurkikuntza handiak ere eraman ohi duela autorearen gogamen pertsonalaren marka. Aurkikuntza horretan ez dugu gauzen alderdi objektibo berriren bat bakarrik aurkitzen, eta bai bakoitzaren gogamen-jarrerarik ere eta norberaren estilorik ere. Baina horrek guztiak esangura psikologikoa du bakarrik, ez sistematikorik. Zientziaren eduki objektiboan ahantzi eta ezabatu egiten dira elementu indibidual horiek, pentsamendu zientifikoaren helburu nagusietakoa baita elementu pertsonal eta antropomorfiko guztiak kentzea. Baconen hitzak erabiliz, *«ex analogia universi»* eta ez *«ex analogia hominis»* da ahalegintzen zientzia, munduaren ideia lantzen.[330]

Giza kultura, osoan hartuta, definitzen ahal da askapen-prozesu gisa: gizon-emakumeek bere buruak gero eta askeago bihurtzeko egiten duten bidea. Hizkuntza, artea, erlijioa, zientzia: horra prozesu horren fase ezberdinak. Horietan guztietan aurkitzen eta egiaztatzen dute gizon-emakumeek ahalmen berria: beren mundu berena, mundu «ideala», eraikitzeko ahalmena. Filosofiak ezin du etsi mundu ideal horren funtsezko batasunaren bila; baina ez du batasun hori bakuntasunarekin nahasten. Ez die ezikusirik egiten gizakiaren indar ezberdinen arteko tirabira eta urradurei, kontrajarrera bortitz eta gatazka sakonei. Ezin dira bihurtu horiek izendatzaile komun bakarrera. Alde ezberdinetara jotzen dute horiek, eta printzipio ezberdinen menpe daude. Hala ere, ugaritasun eta ezberdintasun horrek ez du adostasunik edo harmoniarik eza adierazten. Funtzio horiek guztiek batak bestea osatu eta laguntzen dute. Horietako bakoitzak zabaltzen digu hodeiertz berriren bat, eta gizatasun-alderdi berriren bat erakusten. Elkargaitza elkartasunean dago berekiko; bata bestearen aurkakoek ez dute elkar ukatzen; bata bestearen menpeko dira horiek. «Harmonia aurkakotasunean, arku-liren artean gertatzen den bezala».

Oharrak

[1] Aristoteles, *Metafisika,* A lib. 1980[a] 21.

[2] 101. fragmentua, in Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* ed. W. Krantz (5. ed. Berlin, 1934), I, 173.

[3] Platon, *Fedro* 230A. (Ingelesezko itzulpena, Jowett-ena)

[4] Platon, *Apologia* 37E.

[5] Datozen orrialdeetan ez dut filosofia antropologikoaren garapen historikoaren panorama emateko asmorik. Bakarrik fase tipiko gutxi batzuk aukeratuko ditut, pentsamenduaren ildo orokorra azaltzeko. Asmotan besterik ez dago oraindik gizakiaren filosofiaren historia. Metafisikaren, filosofia naturalaren, pentsamendu etikoaren eta zientifikoaren historia xehetasun guztiekin aztertuta dagoen bitartean, filosofia antropologikoaren historiaren hasieran besterik ez gaude. Gero eta bizitasun handiagoz nabari izan da problema horren garrantzia azken mendeotan. Hori soluzionatzen eman zituen bere ahalegin guztiak Wilhelm Diltheyk. Osatu gabe geratu zen, ordea, Diltheyen obra, aberatsa eta iradokizunez betea izan arren. Haren ikasleetako batek, Bernhard Groethuysen-ek, filosofia antropologikoaren garapen orokorraren azalpen bikaina eman du. Baina zoritxarrez azalpen hori ere eten egiten da azken urrats erabakigarriaren, hau da, aro modernoaren aurretik. Ikus Bernhard Groethuysen, «Philosophische Anthropologie», *Handbuch der Philosophie,* Munich eta Berlin, 1931, III, 1-207. Ikus, era berean, Groethuysenen artikulu hau: «Towards an Anthropological Philosophy», *Philosophy and History, Essays presented to Ernst Cassirer* , Oxford, Clarendon Press, 1936, 77-89. orr.

[6] Marko Aurelio Antonino, *Ad se ipsum* (εις ἑαυτόν), I. lib., 8. par.

[7] Marko Aurelio, *aip. lib.*, V. lib., 15. par.

[8] *Idem,* IV. lib., 8. par.

[9] *Idem,* III. lib., 6. par.

[10] *Idem,* V. lib., 11. par.

[11] *Idem,* VIII. lib., 41. par.

[12] Cf. *Idem,* V. lib., 14. par: Ὁ λόγος καὶ ἡ λογικὴ τέχνη δυνάμεις

εισὶν ἑαυραῖς ἀρκούμεναι καὶ τοῖς καθ' ἑαυτάς ἔργοις.

[13] Ὁ κόσμος ἀλλοίωσις· ὁ βίος ὑπόλεψσις. IV. lib., 8. par. «afirmazioa» edo «judizioa» hitza askoz egokiago iruditzen zait Marko Aurelioren pentsamendua adierazteko, kontsultatu izan ditudan itzulpen ingeles guztietan aurkitu dudan «opinioa» (ustea) baino. Ustea (δόξα platonikoa) hitzak Marko Aureliok adierazi nahi ez duen aldaketaren eta ziurtasunik ezaren elementua darama. ὑπόληψις hitzaren baliakidetzat κρίσις, κρῖμα, διάκρισις aurkitzen ditugu Marko Aureliorengan. Ikus III. lib., 2. par.; VI. lib., 52. par.; VIII. lib., 28. eta 47. par.

[14] Horren berri zehatzagorik edukitzeko, ikus Cassirer, *Descartes*, Estokolmo, 1939, 215. or. eta ond.

[15] *Izpiritu geometrikoa* eta *fintasun-izpiritua* bereizteko, Pascalen «De l'esprit géometrique» tratatua eta beraren *Pensées* obra (Charles Louandrek editatua, Paris, 1858), IX. kap., 231. or., aldera daitezke. Ondorengo pasarteetan haren itzulpen ingelesa, O.W. Wight-ek egindakoa erabiliko dut (New York, 1861). (Pascalen testuen euskarazko itzulpena Cassirerrenaren gainean egin dugu).

[16] *Pensées,* X. kap., 1. sek.

[17] *Idem,* XII. kap., 5. sek.

[18] *Idem,* XIII. kap., 3. sek.

[19] *Idem,* X. kap., 1. sek.

[20] Probidentziaren (πρόνοια–ren) kontzeptu estoikoa ezagutzeko, ikus, adibidez, Marko Aurelio, *op. cit.,* II. lib., 3. par.

[21] Pascal, *op. cit.*, XXV. kap., 18. sek.

[22] M. de Montaigne, *Entseiuak II,* XII. kap., Bilbo, 1993, 109. or. (Euskarazko itzulpena: Eduardo Gil Bera [Klasikoak]).

[23] *Idem,* I, XXV. kap.

[24] Zehaztasun gehiagorako, ikus Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig, 1927), 197. or. eta ond.

[25] Galileo, *Dialogo dei due massimi sistemi del mondo,* I (Edizione nazionale), VII, 129.

[26] Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature,* 4. sek.; cf. 17. eta 21. sekzioak ere.

[27] Darwin, *The Variation of Animals and Plants under Domestication,* New York, D. Appleton & Co., 1897, II, XVIII. kap., 425. or. eta ond.

[28] Taine, *Histoire de la littérature anglaise,* Sarrera.

[29] Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* Darmstadt, Reichl, 1928, 13. or. eta ond.

[30] Ikus Johannes von Uexküll, *Theoretische Biologie,* Berlin, 1938[2]; *Umwelt und Innenwelt der Tiere,* 1909; Berlin, 1921[2].

[31] Ikus Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken,* Leipzig, 1921.

[32] J.B. Wolfe, «Effectiveness of Token-rewards for Chimpanzees», *Comparative Psychology Monographs*, 12, 5. zenb.

[33] Robert M. Yerkes, *Chimpanzees. A Laboratory Colony,* New Haven, Yale University Press, 1943, 189. or.

[34] G. Révész, «Die menschlichen Kommunikationsformen und die sogenannte Tiersprache», *Proceedings of the Netherlands Akademie van Wetenschappen,* XLIII (1940), 9. eta 10. zenb.; XLIV (1941), 1. zenb.

[35] Emoziozko espresio soilaren eta «hizketa den ideien komunikazioaren tipo formalaren» arteko bereizkuntzarako, ikus Edward Sapir-en sarrerako oharrak, beraren *Language* liburuan, New York, Harcourt, Brace, 1921.

[36] Xehetasun gehiagorako, ikus Charles Bally, *Le langage et la vie,* Paris, 1936.

[37] Wolfgang Koehler, «Zur Psychologie des Schimpansen», *Psychologische Forschung,* I (1921), 27. or.

[38] Hizkuntzaren psikopatologiaren eremuan egin zuten lehen ahalegina, proposizio-hizkeraren eta emozio-hizkeraren arteko bereizkuntza zorrotza ezartzeko. Jackson neurologo ingelesak asmatu zuen «proposizio-hizkera» terminoa, fenomeno patologiko oso interesgarri batzuen esplikazioa emateko. Horrek aurkitu zuen nola afasia jasaten zuen gaixo askok ez zuela inola ere galdua hizketa, baina ezin zituela erabili bere hitzak adiera objektiboan, proposizionalean. Oso emankorra gertatu zen Jacksonen bereizkuntza. Parte oso garrantzizkoa jokatu zuen hizkuntz psikopatologiaren ondorengo garapenean. Xehetasunetarako ikus Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen,* III, VI. kap. 237-323. orr.

[39] Koehler, *The Mentality of Apes,* 277. or.

[40] Révész, *aip. lib.,* XLIII, II. partea (1940), 33. or.

[41] Yerkes eta Nissen, «Pre-linguistic Sign Behavior in Chimpanzee», *Science,* LXXXIX, 587.

[42] Yerkes, *Chimpanzees,* 189. or.

[43] Duela hamarrurtealdi batzuk, psikobiologoen artean nolabaiteko harridura sortu zuen «Hans buruargiaren» kasu entzutetsuan, adibidez, egiaztatua geratu da gaitasun hori. Hans buruargia zaldia zen, adimen harrigarria zuela ematen zuena. Aritmetikako problema aski konplexuak soluzionatzeko, bigarren erroa ateratzeko, etab. ere gauza zen hura, horretarako zorua joz problemaren soluzioak eskatzen zuen beste aldiz. Psikologoen eta bestelako zientzilarien batzorde berezia deitu zuten gertakaria ikertzeko. Berehala argitu zuten, animaliak bere jabearen nahieztako zirkin jakin batzuei erantzuten ziela. Jabea bertan ez bazen edota galdera ulertzen ez bazuen, zaldiak ezin zuen erantzun.

[44] Beste adibide oso adierazgarri bat aipatu nahi nuke puntu hori argitzeko. Dr. Pfungst psikobiologoak animalien jokabidearen azterketarako metodo berri eta interesgarri batzuk landu zituen; behin batean esan zidan gutunen bat hartua zuela alkatearengandik halako arazo bitxiari buruz. Zakurra zeukan alkateak bere ibilal-

dietan lagun egiten ziona. Jabea kanpora ateratzeko prestatzen zen bakoitzean poz eta bizitasun handiaren zeinuak agertzen zituen animaliak. Egun batez honako esperimentu txiki hau egitea erabaki zuen alkateak. Kanpora ateratzekoa zelakoan, bere kapela ipini zuen, bere bastoia hartu zuen, eta ohiko prestaketak egin zituen; baina paseatzera irteteko inolako asmorik gabe. Zeharo harritu zen zakurra ez zuela inola ere engainatu konturatzean; bere txokoan geratu zen hori geldi-geldi. Denboraldi laburreko behaketaren ondoren misterioa argitzeko gai izan zen Dr. Pfungst. Alkatearen bulegoan bazen idazmahai bat, eta horren kajoian dokumentu baliozko eta garrantziko batzuk zeuden. Alkateak kajoi horri tira egiteko ohitura hartua zuen etxetik irten aurretik, ondo itxita gelditzen zela segurtatzeko. Irteteko asmorik ez zuen egun hartan ez zuen egin hori. Zakurrarentzat seinale bihurtua zen horixe, paseatzera irteteko egoeraren elementu nahitaezkoa. Hori gabe zakurrak ez zuen erreakzionatzen.

[45] Eragileen eta izendatzaileen arteko bereizkuntzarako, ikus Charles Morris, «The Foundation of the Theory of Signs», *Encyclopedia of the Unified Science* (1938).

[46] Edward L. Thorndike, *Animal Intelligence,* New York, Macmillan, 1911, 119. or. eta ond.

[47] Ikus Koehler, *aip. lib.,* VII. kap., «"Chance" and "Imitation"».

[48] Ikus R.M. eta A.W. Yerkes, *The Great Apes,* New Haven, Yale University Press, 1929, 368. or. eta ond., 520. or. eta ond.

[49] Laura Bridgmani dagokionez, ikus Maud Howe eta Florence Howe Hall, *Laura Bridgman,* Boston, 1903; Mary Swift Lamson, *Life and Education of Laura Dewey Bridgman,* Boston, 1881; Wilhelm Jerusalem, *Laura Bridgman. Erziehung einer Taubstumm-Blinden,* Berlin, 1905.

[50] Ikus Helen Keller, *The Story of My Life,* New York, Doubleday, Page & Co., 1902, 1903: Helen Kellerren Bizitza eta Heziketari buruzko Berri Osagarriak, 315. or. eta ondorengoetan

[51] Ikus Mary Swift Lamson, *Life and Education of Laura Dewey Bridgman, the Deaf, Dumb, and Blind Girl,* Bonston, Houghton, Mifflin Co., 1881, 7. or. eta ond.

[52] Xehetasun gehiagorako, ik. Cassirer, *Sprache und Mythos,* Leipzig, 1925.

[53] Arazo horri buruz, ikus W.M. Urban, *Language and Reality,* I. partea, III, 95. or. eta ond.ak.

[54] Ikus Francis Lieber, «A Paper on the Vocal Sounds of Laura Bridgman», *Smithsonian Contributions to Knowledge,* II, 2. art., 27. or.

[55] Ikus Mary Swift Lamson, *aip. lib.,* 84. or.

[56] Ikus Wolgang Koehler, «Optische Untersuchungen am Schimpansen und am Haushuhn; Nachweis einfacher Strukturfunktionen beim Schim-

pansen und beim Haushuhn», *Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften* (1915, 1918).

[57] Humek bere *Treatise of Human Nature*, I. partea, 7. sek., Londres, Green and Grose, 1874, I, 332. orrian azaltzen du bere «arrazoimenezko bereizkuntzaren» teoria.

[58] Yerkesek bere *Chimpanzees,* 103. or. eta ondorengoetan eskaintzen ditu horrelako adibideak.

[59] Herder, *Über den Ursprung der Sprache* (1777), «Werke», Suphan ed., V, 34. or.

[60] Ikus, adibidez, R.M. Yerkesen oharrak txinpantzearen «erantzun orokortuei» buruzkoak, *aip. lib.*, 130. or. eta ond.ak

[61] Horrelako fenomenoen berri xeheagorik eta guztiz interesgarririk K. Goldstein eta A. Gelb-en zenbait argitalpenetan aurki daiteke. Goldstein-en ikuspegi teoriko horri buruzko panorama orokorra aurki daiteke beraren *Human Nature in the Light of Psychopathology,* William James-en Harvardeko Unibertsitateko hitzaldietan, 1937-38, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1940. Nik neuk aztertua dut arazoa ikuspegi filosofiko orokorraren aldetik neure *Philosophie der symbolischen Formen,* III. t., VI, 237-323.

[62] Ikus William Stern-en oharrak bere *Psychology of Early Childhood* liburuan (Anna Barwellek ingelesera itzulia), New York, Holt & Co., 1930[2], 114. or. eta ond.ak.

[63] Ikus Newtonen *Principia,* I. lib., 8. Definizioa, Eskolioa.

[64] Heinz Werner, *Comparative Psychology of Mental Development,* New York, Harper & Bros., 1940, 167. or.

[65] Teoria horiei buruz, ikus Hugo Winckler-en idazkiak, batez ere *Himmelsbild und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker,* Leipzig, 1901, eta *Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit,* Leipzig, 1901.

[66] Otto Neugebauer, «Vorgriechische Mathematik», in *Vorlesungen über die Geschichte der antiken Mathematischen Wissenschaften,* Berlin, J. Springer, 1934, I, 68. or. eta ond.ak.

[67] Ikus Ewald Hering, *Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organischen Materie,* 1870.

[68] Xehetasunak ezagutzeko, ikus Semon-en *Mneme,* 1909, eta *Die Mnemischen Empfindungen,* 1909. Bella Duffy-k argitaratu zuen liburu horien ingelesezko itzulpen laburtua, *Mnemic Psychology* titulupean, New York, 1923.

[69] «Der latente Rest einer früheren Reizwirkung» (Semon).

[70] Yerkes, *Chimpanzees,* 145. or.

[71] «At *leve* er —krig med trolde i hjertets og hjernens hvaelv.
Att *digte,* —det er at holde dommedag over sig selv».
(Ibsen, *Digte,* Copenhagen, 1866[5], 203. or.)

[72] Stern, *aip. lib.,* 112. or. eta ond.

[73] Koehler, *The Mentality of Apes,* 282. or.

[74] Ikus Kant, *Kritik der Urteilskraft,* 76. eta 77. sekzioak.

[75] «... ein der Bilder bedürftiger Verstand» (Kant).

[76] Haurrek ere batzuetan zailtasun handia daukatela dirudi kasu hipotetikoak irudimenera ekartzeko. Bereziki nabarmena gertatzen da hori haurraren garapena atzeratuta dagoenean edozein gorabeherarengatik. Adibidez, goian aipaturiko kasu patologikoen paralelo harrigarria ekarri daiteke Laura Bridgmanen bizitza eta heziketatik. «Zera azpimarratu izan da, dio irakasleetako batek, oso zaila zela hasiera batean hari mintzairako figurak, alegiak edo edonolako balizko jazoerak ulertaraztea, eta zailtasun hori ez da oraindik guztiz gainditu. Problema aritmetikoren bat egiteko ematen bazaio, haren lehen inpresioa da, jarritako problema benetan gertatzen ari dela. Adibidez, duela egun gutxi, irakasleak problema aritmetiko bat irakurtzeko eskatu zionean, zera galdetu zuen: "*Nola zekien liburu hori idatzi zuenak ni hemen nengoela?*" Jarritako problema honako hau zen: "Sagardo upel bat lau dolarretan erosterik baduzu, zenbat eros ditzakezu dolar batean?" Hori entzutean honelako ateraldia izan zuen: *"Ezin dezaket nik diru askorik eman sagardoagatik, oso mingotza delako*"». Ikus Maud Howe eta Florence Howe Hall, *Laura Bridgman,* 112. or.

[77] Kurt Goldstein, *Human Nature in the Light of Psychopathology,* 49. or. eta ond.; 210. or.

[78] Arazo hori xehetasun handiagoz aztertzeko, ikus Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff.* W.C. eta M.C. Swabey-ren itzulpen ingelesa: *Substance and Function,* Chicago eta London, 1923.

[79] Ikus S. Koyré, «Galileo and the Scientific Revolution of the Seventeenth Century», *Philosophical Review,* LII (1943) 391. or. eta ond.

[80] «In der Idee leben heisst das Unmögliche so behandeln als wenn es möglich wäre». Goethe, *Sprüche in Prosa,* «Werke», Weimar arg., XLII, II. partea, 142. or.

[81] Comte, *Lettres à Valat,* 89. or.; L. Lévy-Bruhl-ek aipatua bere *La philosophie d'Auguste Comte.* Xehetasun gehiagorako, ikus Lévi-Bruhl, *aip. lib.* Ingelesezko itzulpena, *The philosophy of Comte,* New York eta Londres, 1903, 247. or. eta ond.

[82] Comte, *Cours de philosophie positive.* Harriet Martineau-ren itzulpen ingelesa: *Positive Philosophy*, New York, 1855, Sarrera, II. kap., 45. or.

[83] *De l'intelligence*, Paris, 1870, 2 t.

[84] *Chimpanzees,* 110. or.

[85] John Dewey, *Human Nature and Conduct,* New York, Holt & Co., 1922, II. partea, 5. sek. 131. or.

[86] *Philosophie der symbolischen Formen.* I. t., *Die Sprache,* 1923; II. t., *Das mytische Denken,* 1925; III. t., *Phaenomenologie des Erkenntnis,* 1929.

[87] Arazo hau beronen osotasunean aztertzeko, ikus VIII. kap. 119-121 189 orr.

[88] Ingelesezko itzulpena: *Principles of Art History* (M.D. Hottinger-ek egina), London, G. Bell & Sons, 1932, 226. or. eta ond.

[89] Ikus gorago, I. kapitulua, 48. or.

[90] Archibald Allan Bowman-ek eman du barne-batasun horren deskribapen bikaina, bere *Studies in the Philosophy of Religion* liburuan, Londres, 1938, 2 t.

[91] Malinowski, *Myth in Primitive Psychology,* New York, Norton, 1926, 12. or. eta ond.

[92] F.C. Prescott, *Poetry and Myth,* New York, Macmillan, 1927, 10. or.

[93] Ikus Frazer, «The Magic Art and the Evolution of Kings», *The Golden Bough* liburuaren I. t., Macmillan ed., 1900², 61. or. eta ond.; 220. or. eta ond. (Cassirerrek azken obra honen 1900eko edizioa aipatzen du hemen; 1922an egin zuen Frazerrek bere obraren edizio laburtua; azken hau da «Klasikoak» sailean euskaratuta eman dena; horregatik edizio ingelesaren aipamena utziko dugu hemen).

[94] Frazerren tesien kritikari buruz ikus R.R. Marett, *The Threshold of Religion,* London, Methuen, 1914², 47. or. eta ond.; 177. or. eta ond.

[95] Cf. Kant, *Prolegomena to Every Future Metaphysics,* 14. sek.

[96] Arazo honi buruz, ikus Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen,* III. t., I. partea, II. eta III. kap.

[97] *Experience and Nature,* Chicago, Open Court Publishing Co., 1925, 96. or.; 264. or. eta ond.

[98] Cf. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* Paris, 1912.

[99] Cf. Lévi-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures,* Paris, 1910; *La mentalité primitive*, Paris, 1922; *L'Ame primitive*, Paris, 1928.

[100] Malinowski, *The Foundations of Faith and Morals,* Londres, Oxford University Press, 1936, 34. or.

[101] Gaur eguneko literaturan ere aztarna asko aurkitzen ditugu joera intelektualista horrenak. Ikus, adibidez, F. Langer, *Intellektualmythologie,* Leipzig, 1916.

[102] Sir Baldwin Spencer eta F.J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia, The Northern Tribes of Central Australia.*

[103] Cf. Karl von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens,* Berlin, 1897, 307. or.

[104] Frazer, *Lectures on the Early History of Kingship,* Londres, Macmillan, 1905, 109. or.

[105] Spencer eta Guillen, *The Native Tribes of Central Australia,* 48. or.

[106] James Henry Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, New York, Charles Scribner's Sons, 1912, 91. or.

[107] Puntu hori argitzeko material etnologiko aberatsa aurkitu ahal da Hastings-en *Encyclopedia of Religion and Ethics* obran, «Ancestor-Worship» artikuluan, I, 425. or. eta ond.ak.

[108] J.J.M. de Groot, *The Religion of the Chinese,* New York, Macmillan,

1910, 67. eta 82. orr. Argibide gehiagorako, ik. de Groot, *The Religious System of China,* Leyden, 1892-, IV-VI. t.

[109] Fustel de Coulanges, *La cité antique;* Wissowa, *Religion der Römer,* 1902, 187. or. eta ond.ak.

[110] Cf. «Ancestor-Worship», Hastingsen *Encyclopedia*-n, I, 433. or.

[111] Cf. Rudolf Otto, *Das Heilige,* Göttingen, 1912.

[112] W. Robertson-Smith, *Lectures on the Religion of the Semites,* Edinburgh, A.& C. Black, 1889, II. hitzaldia, 53. or. eta ond.ak. Cf. X. hitzaldia, 334. or. eta ond.ak.

[113] Material etnologikorako, ik. Sir Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture,* New York, Henry Holt & Co., 1874, XIV. kap.

[114] Tylor, *aip. lib.* (3. ed.), II, 32. or. eta ond.

[115] Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion,* PUF, Paris, 1973, 28., 29., 30., 34., 48. orr.

[116] *Idem*, 55. eta 56. orr.

[117] Ikus Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society,* Londres eta New York, 1926.

[118] Xehetasun gehiago ezagutzeko, ikus Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion,* Cambridge, 1903, I. kap.

[119] Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion,* Columbia University Lectures, New York, Columbia University Press, 1930, 16. or.

[120] *Idem,* 82. or.

[121] Frazer, *The Golden Bough,* I, 78. or.

[122] Malinowski, *The Foundations of Faith and Morals,* 22. or.

[123] Ikus, adibidez, R.R. Marett, *Faith, Hope, and Charity in Primitive Religion,* The Gifford Lectures, (Macmillan, 1932), II. hitzaldia, 21. or. eta ond.ak.

[124] Frazer, *aip. lib.*, I, 76. or. eta ond.

[125] Ikus Frazerren teoriaren kritika Maretten *The Threshold of Religion,* 29. or. eta ond.ak.

[126] Ikus gorago, VII. kap., 128. or.

[127] Cf. Freud, *Totem und Tabu,* Viena, 1920.

[128] Cf. Frazer, *aip. lib.,* I, 9. or.

[129] Kontzeptu horien deskribapen xeheagoari eta horiek pentsamendu mitikoan duten garrantziari buruz, ikus nire *Philosophie der symbolischen Formen,* II, 98. or. eta ond.ak.

[130] Frazerrek landua du horrelako teoria, bere *Lectures on the Early History of Kingship* liburuan, 52. or. eta ond.ak.

[131] Cf. Malinowski, *aip. lib.,* 14. or.

[132] Marettek dioenez, Australia erdialdeko basamortuetako Arunta herriak denboratik aparteko *Altxeringa* (edo ametseko garai) modukoa eratzen du bere errito dramatikoen bidez; horren barruan herritarrak babes daitezke beren hemengo nekeetatik, eta biziberritzerik ere badute aldi berean beren arbaso eta beren eredu di-

tuzten izaki transzendenteekiko elkartasunean. Kontuan izan behar dugu gainera, Altxeringa denborako «super-gizaki» horiek ez daukatela inolako banakotasun bereizgarririk. Arima kolektiboa bete nahi du koruak, besterik ez, arbasoen magiaz, talde-kontzientziaz. Tribuarena da *mana*; eta horretan hartzen dute parte tribukideek». *Faith, Hope, and Charity in Primitive Religion,* 36. or.

[133] R.H. Codrington, *The Melanesians,* Oxford, Clarendom Press, 118. or.

[134] Arazo horri buruz, ikus Marett, «The Conception of Mana», *The Threshold of Religion,* 99. or. eta ond.ak.

[135] Codrington, *aip. lib.,* 119. or.

[136] Xehetasunetarako, ikus *Philosophie der symbolischen Formen,* II, 246. or. eta ond.ak.

[137] Ikus J.B. Carter, Hastingsen *Encyclopedia*-ko artikulua, I, 462. or.

[138] Arazo horri buruz, ikus Erwin Rohde, *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks,* New Yor, Harcourt, Brace, 1925.

[139] *Odisea* , XIII. lib., 291. bertsoak eta ond.ak.

[140] Codrington, *aip. lib.,* 118. or.

[141] Ikus Marett, «The Conception of Mana», *aip. lib.,* 112. or. eta ond.ak.

[142] Norbanakoaren elementu morala edo kontzientzia Zoroastrismoan. (Itzultzailearen oharra).

[143] M.N. Dhalla, *History of Zoroastrianism,* New York, Oxford University Press, 1938, 52. or. eta ond.ak.

[144] Seneka, *Ad Marciam de Consolatione,* 18.

[145] Marko Aurelio, *Ad se ipsum,* III. lib., 4. partea.

[146] Bergson, *aip. lib.,* 225 or. eta ond.

[147] *Idem,* 195-196. or.

[148] Cf. Marett, «Is Taboo a Negative Magic?», *The Threshold of Religion,* 84. or.

[149] Cf. F.B. Jevons, *An Introduction to the History of Religion,* London, Methuen, 1902, 70. or.

[150] *Idem,* 86. or. eta. ond.

[151] Material antropologikoari buruz, ikus Frazer, *The Golden Bough,* I, 169. or. eta ond.ak; eta VI. partea, *The Scapegoat;* eta Jevons, *aip. lib.,* VI-VIII. kap.ak.

[152] Xehetasun gehiagorako, ikus Robertson-Smith, *aip. lib.,* G oharra, 427. or. eta ond.ak.

[153] Xehetasun gehiagorako, ikus Dhalla, *aip. lib.,* 55. eta 221. orr. eta ond.ak.

[154] Robertson-Smith, *aip. lib.,* 143. or. eta ond.

[155] Jevons, *aip. lib.,* 91. or.

[156] F. Max Müller, *Contributions to the Science of Mythology* , London, Longmans, Green & Co. 1897, I, 68. or. eta ond., eta *Lectures on the Science of Religion,* New York, Charles Scribner's Sons, 1893, 118 or. eta ond.

[157] Ikus gorago, VII. kap., 124 orr.

[158] Ikus C.K. Ogden eta I.A. Richards, *The Meaning of Meaning,* 1923. (5. ed., New York, 1938).

[159] Enpedokles, 335. fragmentua. Ikus John Burnet, *Early Greek Philosophy*, Londres eta Edinburgh, A. & C. Blach, 1892. II. lib., 232. or.

[160] Cf. A.F. Pott, *Etymologische Forschungen aus dem Gebiete der indogermanischen Sprachen,* 1833. urtea eta ondorengoak.

[161] Ikus August Schleicher, *Die Darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft,* Weimar, 1873.

[162] Ikus W.Koehler eta G. Révészen pentsaera gorago, III. kapituluan, 69. or.

[163] Bere *Progress in Language* obran (Londres) proposatu zuen Jespersenek lehen aldikoz teoria hori. Ikus, baita ere, beraren *Language, Its Nature, Development and Origin,* Londres eta New York, 1922, 418. eta 437. or. eta ond.ak.

[164] Grace de Laguna, *Speech. Its Function and Development,* New Haven, Yale University Press, 1927, 260. or. eta ond.

[165] Alan H. Gardiner, *The Theory of Speech and Language,* Oxford, 1932, 118. or. eta ond.

[166] Hermann Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte*, Halle, 1880, 1. kap. (Itzulpen ingelesa: H.A. Strong, Londres, 1889).

[167] Bloomfield, *Language,* New York, Holt & Co., 1933, 17. or. eta ond.ak.

[168] Berlin, 1836-39. Ikus Humboldten *Gesammelte Schriften*, Berlingo Akademia, VII. t., I. partea.

[169] Humboldt, *aip. lib.*, 46. or. eta ond. Humboldten teoriaren berri xeheagoa nire *Philosophie der symbolischen Formen* liburuan, I, 98. or. eta ondorengoetan aurki daiteke.

[170] Ikus, adibidez, Jespersen, *The Philosophy of Grammar,* New York, Holt & Co., 1924, 30. or. eta ond.

[171] Ikus J.B.S. Haldane, *The Causes of Evolution*, New York eta Londres, 1932.

[172] Ikus Ferdinand de Saussureren klaseak, autorea hil ondoren argitaratuak, *Cours de linguistique générale* titulupean, 1915. (2. arg., Paris, 1922).

[173] *Über die Sprache und Weisheit der Inder*, 1808.

[174] Adibidez, H. Osthoff eta K. Brugmann-ek landu zuten programa hori, beren *Morphologische Untersuchungen* obran, Leipzig, 1878. Xehetasunetarako, ikus Bloomfield, *aip. lib.,* I., XX. eta XXI. kap.

[175] V. Bröndal, «Structure et variabilité des systèmes morphologiques», *Scientia,* abuztua 1935, 119. or. Hizkuntz estrukturalismo modernoaren problema eta metodoen berri xeheagorik ezagutzeko, ikus *Travaux du Cercle Linguistique de Prague* delakoak argitaraturiko artikuluak, 1929 eta ondorengoak; batez ere H.F. Posen «Perspectives du structuralisme», *Travaux,* 1929, 71. or. eta ond.ak. Roman Jakobsonek bere «La Scuola Linguistica di Praga», *La cultura* (XII. urtea), 633. or. eta ondokoetan emana du estrukturalismoaren historiaren panorama orokorra.

[176] Hizkuntza indoeuroparren artean suedieraren familian bakarrik dauka funtzio semantiko jakina soinu-intentsitatea edo azentua aldatzeak, nik dakidanez. Suedierazko hitz batzuetan zeharo alda daiteke adiera, soinua zorrotza ala lodia izan.

[177] Xehetasunetarako, ikus Bloomfield, *aip. lib.,* bereziki V. eta VI. kapituluak.

[178] Sapir, *Language*, 220. or. «Fonetikaren» eta «fonologiaren» arteko bereizkuntza ulertzeko, ik. Trubetzkoy, «La phonologie actuelle», in *Journal de Psychologie*, Paris, 1933, XXX. t. Trubetzkoyen iritziz, fonetikaren xedea da giza hizkeraren hotsen faktore materialak, aire-bibrazioak, aztertzea, hiztunak egiten dituen hots edo zirkin hots-produzitzaile ezberdinei dagozkienak. Fonologiak, berriz, hots fisikoak aztertu beharrean, «fonemak» aztertzen ditu, hau da, hizkuntzazko adieraren osagarriak. Fonologiaren ikuspuntutik «fonemaren sinbolo materiala» besterik ez da hotsa. Fonema bera «inmateriala» da, adiera ez baitago fisikaren edo fisiologiaren aldetik deskribatzerik.

[179] Jarraiko paragrafoa nire «The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought» artikuluan oinarrituta dago, *Journal of Philosophy,* XXXIX, 12. zenb. (ekaina 1942), 309-327. orr.

[180] Ikus F. Brunot, *La pensée et la langue,* Paris, 1922.

[181] Xehetasun gehiagorako, ikus Bloomfield, *aip. lib.*, 6. or. eta ond.ak; eta Sapir, *aip. lib.*, 124. or. eta ond.ak.

[182] Ikus, adibidez, Vendryès, *Le langage*, Paris, 1922, 193. or.

[183] Ikus Hjelmslev, *Principes de grammaire générale,* Copenhagen, 1928; Bröndal, *Ordklassarne.* (Résumé: Les parties du discours, partes orationis), Copenhagen, 1928.

[184] Sapir, *aip. lib.,* 124. or. eta ond.ak.

[185] Ikus B. Karlgren, «Le Proto-Chinois, langue flexionelle», *Journal asiatique*, 1902.

[186] Xehetasun gehiagorako, ikus C. Meinhof, *Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantu-Sprachen,* Berlin, 1906.

[187] Ikus liburu honetan, VII. kap. 124 or.

[188] Ikus, adibidez, Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* III. lib., II. kap.

[189] Humboldt, *aip. lib.,* VII, II. partea, 162.

[190] Sapir, *aip. lib.*, 130. or.

[191] Ikus gorago, III. kap., 33-37. orr. ???

[192] Ikus gorago, III. kap., 34-35. orr. ???

[193] David R. Major, *First Steps in Mental Growth,* New York, Macmillan, 1906, 321. or. eta ond.

[194] Ikus, adibidez, Clara eta William Stern, *Die Kindersprache,* Leipzig, 1907, 175. or. eta ond.ak.

[195] Arazo hori xehekiago aztertu nahi izanez gero, ikus Cassirer, «Le langa-

ge et la construction du monde des objets», *Journal de phychologie,* XXX. urtea (1933), 18-44. orr.

[196] Goethe, *Sprüche in Prosa,* «Werke», XLII, II. partea, 118. or.

[197] Ikus Hammer-Purgstall, Vienako Akademia, Philosophical-historical class, VI. eta VI. tomoak, 1855-56.

[198] Xehetasun gehiagorako, ikus *Philosophie der symbolischen Formen,* I, 257. or. eta ond.ak.

[199] K. von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens,* 81. or.

[200] Ikus adibideak Jespersenen *Language* liburuan, 429. or.

[201] Xehetasun gehiagorako, ikus *Phisolophie der symbolischen Formen,*, I, 188. or. eta ond.ak.

[202] Aristoteles, *Poetika,* 4. 1448^b 5-17. Ingram Bywater-ek egindako argitalpena: *Aristotle on the Art of Poetry,* Oxford, 1909, 8-11. orr.

[203] *Idem,* 1. 1447^a 26. Bywaterren edizioa, 2-5. orr.

[204] Dante, *Paradiso,* XIII, 76. ahapaldia.

[205] Aristoteles, *aip. lib.,* 25. 1461^b. Bywaterren edizioa: 86-87. orr.

[206] Egia esan, XIX. mendean ere imitazio-teoria orokorrak leku garrantzizkoa bete zuen. Adibidez, horren aldekoa zen eta horixe defendatu zuen Tainek bere *Philosophie de l'art* liburuan.

[207] Goethe, «Von deutscher Baukunst», «Werke», XXXVII, 148. or. eta ond.

[208] R.G. Collingwood, *The Principles of Art,* Oxford, Clarendon Press, 1938, 279., 282., 285. orr.

* Alemaniako lehen garaiko korronte erremantikoa (XVIII. mendekoa). F.M. von Klinger-en obraren titulua. (Itzultzailearen oharra).

[209] Aristoteles, *aip. lib.,* 23. 1459^a 17-29. Bywaterren edizioa, 70-73. orr.

[210] Heinrich Wölfflin-en *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe* (1915) liburutik hartua dut historia hori.

[211] Kantek bere terminologian *Gemeingültigkeit* deitzen du aurrena, eta bigarrena, *Allgemeingültigkeit.* Bi hitzon interpretazio sistematikorako, ikus H.W. Cassirer, *A Commentary on Kant's «Critique of Judgment»,* London, 1938, 190. or. eta ond.ak.

[212] Goethe, Dideroten «Essai sur la peinture» idazlanaren itzulpenari oharrak, «Werke», XLV, 260. or..

[213] Platon, *Politeia,* 606D (Euskarazko itzulpena: J.J. Pujanarena [Klasikoak], Bilbo 1993, 1.033. or).

[214] Xehetasunak ezagutzeko, ikus Jakob Bernays, *Zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Dramas*, Berlin, 1880, eta Ingram Bywqater, *Aristotle on the Art of Poetry*, Oxford, 1909, 152. or. eta ond.ak.

[215] Platon, *Oturuntza*, 223. (Itzulpen ingelesa, Jowettena).

[216] *Filebo*, 48 eta ond.ak (Itzulpen ingelesa, Jowettena).

[217] «For art standeth firmly fixed in Nature —and who can rend her from

thence, he only possesseth her». Ikus William M. Conway, *Literary Remains of Albrecht Dürer,* 1889, 182. or.

[218] Cf. Bodmer eta Breitinger, *Diskurse der Maler*, 1721-23.

[219] *Midsummer Night's Dream,* V. ekitaldia, 1. sekzioa.

[220] *Prelude,* III, 127-132.

[221] Adolf Hildebrand, *Das Problem der Form in der bildenden Kunst.* Max Meyer eta R.M. Ogden-en ingelesezko itzulpena: *The Problem of Form in Painting and Sculpture,* New York, G.E. Stechert Co., 1907, 12. or.

[222] Aristoteles, *aip. lib.*, 6. 1450^a 7-25. Bywaterren edizioa, 18-19. orr.

[223] Ikus Schlegel, «Athenäumsfragmente», 238, in: *Prosaische Jugendschriften* (J. Minor-en ed.), Viena, 1906^2, II, 242.

[224] Schlegel, «Gespräch über die Poesie» (1800), *aip. lib.*, II, 364.

[225] Novalis, J. Minor-en ed., III, 11. Ikus O. Walzel, *German Romanticism*, (Alma E. Lussky-ren itzulpen ingelesa), New York, 1932, 28. or.

[226] *Ideen,* 13, in *Prosaische Jugendschriften*, II, 290.

[227] Bacon, *Novum Organum,* I. lib., CXX. afor.

[228] *Critique of Practical Reason,* (T.K. Abbot-en itzulpen ingelesa), New York, Longmans, Green & Co, 1927^6, 110. or.

[229] *The Sense of Beauty,* New York, Charles Scribner's Sons, 1896, 22. or.

[230] Aristoteles, *Etika Nikomakori,* 1776^b 33.

[231] Dokumentazio gehiagorako eta hasierako teoria erromantiko horien arte-kritikari buruz, ikus Irving Babbitt, *The New Laokoon,* IV. kap.

[232] Bergson, *Essai sur les donnés immédiates de la conscience.* (Itzulpen ingelesa, R.L. Pogson-ek egina, *Time and Free Will,* London, Macmillan, 1912, 14. or. eta ond.ak).

[233] Shaftesbury, «The Moralists», 2. sek., III. atala. Ikus *Characteristics* (1714), II, 424. or. eta ond.

[234] Shaftesburyk XVIII. mendeko filosofian bete zuen lekuari buruz xehetasun handiagorik edukitzeko, ikus Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig, 1932, VI. kap.

[235] Cf. Nietzsche, *The Will to Power.* (Itzulpen ingelesa A. M. Ludovici-rena, Londres, 1910, 240. or.).

[236] Ikus, adibidez, Konrad Lange, *Das Wesen der Kunst,* Berlin, 1901, 2 tomo.

[237] Ikus Bernard Bosanquet, *Three Lectures on Aesthetics,* eta S. Alexander, *Beauty and Other Forms of Value.*

[238] Schiller, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 1795, XV. gutuna. (Itzulpen ingelesa, *Essays Aesthetical and Philosophical,* Londres, George Bell & Sons, 1916, 71. or.

[239] Schiller, *aip. lib.,* XXV. gutuna. Itzulpen ingelesa, 102. or.

[240] Katherine Gilbertek aipatua, *Studies in Recent Aesthetic*, Chapel Hill, 1927, 18. or.

[241] Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte,* Madrid, 1925.

[242] A.I. Richards, *Principles of Literary Criticism,* New York, Harcourt, Brace, 1925, 16-17. orr.

[243] Ik. gorago, ...161. or (????)

[244] «Kunst: eine andere Natur, auch geheimnisvoll, aber verständlicher; denn sie entspringt aus dem Verstande». Ik. *Maximen und Reflexionen,* Max Hecker-en edizioa, in «Schriften der Goethe-Gesellschaft», XXI (1907) 229.

[245] Ikus De Witt H. Parker, *The principles of Aesthetics,* 39. or.: «Scientific truth is the fidelity of a description to the external objects of experience; artistic truth is sympathetic vision —the organization into clearness of experience itself». F.S.C. Northrop irakasleak *Furioso* aldizkariko artikulu irakurgarri batean (I, 4. zenb., 71. or. eta ond.ak) argitu du berriki esperientzia zientifikoaren eta estetikoaren arteko aldea.

[246] Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, Madrid, 1941, 33. or. eta ond.ak.

[247] Jakob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen,* (Jakob Oeri-k agitaratua), Berlin eta Stuttgart, 1905, 4. or. (James Hastings Nicholsen itzulpen ingelesa, *Force and Freedom. Reflections on History,* New York, Pantheon Books, 1943, 82. or.).

[248] Κτῆμα ἐς ἀεί, Tuzidides, *De bello Peloponnesiaco*, I, 22.

[249] Ranke, «Aufsätze zur eigenen Lebensgeschichte» (Azaroa 1855), in «Sämmtliche Werke» (A. Dove-ren edizioa), LIII, 61.

[250] «Das Höchste wäre: zu begreifen, dass alles faktische schon Theorie ist». Goethe, *Maximen und Reflexionen,* 125. or.

[251] Aurkikuntza horren xehetasunei buruz, ikus Gustave Lefebre, *Fragments d'un manuscrit de Ménandre, découverts et publiés,* Kairo, Impression de l'Institut Français d'Archéologie, 1907.

[252] Descartes, *Regulae ad directionem ingenii,* I, «Oeuvres» (Charles Adam eta Paulo Tannery-ren ed.), Paris, 1897, X, 360.

[253] «Deine Art zu fegen —und nicht etwa aus dem Kehricht Gold zu sieben, sondern den Kehricht zur lebendigen Pflanze umzupalingenesieren, legt mich immer auf die Knie meines Herzens». Goethek Herderri, 1775eko maiatza, *Briefe* (Weimar ed.), II, 262.

[254] «Athenäumsfragmente», 80, *aip. lib.* , II, 215.

[255] Arazo horri buruz, ikus Guido Calogero, «On the So-Called Identity of History and Philosophy», in *Philosophy and History, Essays Presented to Erns Cassirer*, 35-52. orr.

[256] Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben,* in «Unzeit gemässe Betrachtungen» (1874), III. partea.

257 60. fragmentua, in Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* I, 164.

258 Kant, *Critique of Pure Reason* (2. ed.), 370. or. (Norman Kemp Smithen itzulpen ingelesa, Londres, Macmillan, 1929, 310. or.).

259 Friedrich Gundolf, *Caesar, Geschichte seines Ruhms,* Berlin, 1924.

260 S.E. Morison, *The Oxford History of the United States,* Oxford, Clarendon Press, 1927, I, 39. or. eta ond.

261 Pascal, *Pensées*, Louandre ed., 196. or.

* Ingalaterrako alderdi politikoa XVIII. eta XIX. mendeetan, gero Alderdi Liberala izan zena. (Itzultz. oharra)

262 Guglielmo Ferrero, «The History and Legend of Antony and Cleopatra», in *Characters and Events of Roman History, from Caesar to Nero*, New York, G.P. Putnam's Sons, 1909, 39-68. orr.

263 Ferrero, *Grandezza e decadenza di Roma*, Milan, 1907, III, 502-539.

264 Platon, *Oturuntza,* 208-209. Jowetten itzulpen ingelesa, I, 579. or. eta ond.

265 Ikus gorago VII kap., 141. or.

266 Mommsenek Henzeni idatzitako gutunean; G.P. Gooch-ek bere *History and Historians in the Nineteenth Century* obran aipatua (Londres, Longmans, Green & Co., 1913; ed. berria, 1935), 457. or.

267 Windelband, «Geschichte und Naturwissenschaft», in *Präludien*, Tubinga, 1915^5, II. t.

268 Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tubinga, 1902, 255. or.

269 Rankeren obraren kritika horri buruz, ikus G.P. Gooch, *aip. lib.*, VI. eta VIII. kap.

270 *Faust*, II. partea, «Classische Walpurgisnacht».

271 Hegel, *Rechtsphilosophie,* 340 sek. eta ond.

272 Alfred Dovek, Rankeren nortasunari eta obrari buruzko balioztapen bikainean, horren *«Universalität des Mitempfindens»* aipatzen du. Ik. Dove, *Ausgewählte Schriftchen*, 1898, 112. or. eta ond.ak.

273 Ikus Ed. Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie*, Munich eta Berlin, 1936^3, 543. or.

274 «Es gibt aber neben dem blinden Lobpreisen der Heimat eine ganz andere und schwerere Pflicht, nämlich sich auszubilden zum erkennenden Menschen, dem die Wahrheit und die Verwandtschaft mit allem Geistigen über alles geht und der aus dieser Erkenntnis auch seine Bürgerpflicht würde ermitteln können, wenn sie ihm nicht schon mit seinem Temperament eingeboren ist. Vollends im Reiche des Gedankens gehen alle Schlagbäume billig in die Höhe». Jakob Burckhardt, *aip. lib.,* 11. or.

275 *Essays Aesthetical and Philosophical,* XXII. gutuna.

276 Ikus Max Planck, *Die Einheit des Physikalischen Weltbildes*, Leip-

zig, 1909. Xehetasun gehiagorako, ikus Cassirer, *Substance and Function,* (W.C. eta M.C. Swabey-en itzulpen ingelesa, 1923, 306. or. eta ond.ak.

277 Xehetasun gehiagorako, ikus Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung,* Tubinga, 1932, V. kap., 263-312. orr.

278 Taine, *Philosophie de l'art*, Paris, Librairie Hachette, 1917[15], I. partea, I. kap., 13. or.

279 Taine, *Histoire de la littérature anglaise,* Sarrera.

280 Erabilia dut auzi hori «Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie» idazlanean, Göteborgs Kungl. Vetenskaps-och Vitterhets-Samhällets Handlingar, Gothenburg, 1939.

281 Kant, *Critique of Practical Reason,* (T.K.Abbot-en itzulpena), 1927[6], 193. or.

282 Taine, *aip. lib.,* 1. or. eta ond.ak.

283 Ikus VIII. Kap.

284 Teoria horren kritikarako, ikus Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, in «Gesammelte Schriften», III. t.; eta Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Gothenburg, 1942, 41. or. eta ond.ak.

285 Eduard Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, Halle a. S., 1902, 36. or. eta ond.

286 Buckle, *History of Civilization in England,* New York, 1858, 14. or. eta ond.

287 Estatistikari buruzko literatura modernoaren inguruan, ikus Keynes, *A Treatise on Probability*, Londres, 1921, eta von Mises, *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit*, Viena, 1928.

288 Buckle, *aip. lib.*, 20. or.

289 «Garaitzaileen "gauza" jainkoei izan zitzaien atsegin, garaituena Katoni».

290 *What is History?* (E.A. Andrews-en itzulpen ingelesa), New York, Macmillan, 1905, 163. or.

291 *Idem,* 219. or.

292 Taine, *aip. lib.*, I, 4.

293 Cf. Lamprecht, *Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft*, 1896.

294 Xehetasun gehiagorako, ikus Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, München, Duncker, 1908[5], 710. or. eta ond.ak.

295 Xehetasun gehiagorako, ikus W. Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of Plato's Style and of the Chronology of His Writings*, Londres eta New York, 1907.

296 «Kontzeptu estilistiko» horien logikotasuna aztertua dut neure *Zur Logik der Kulturwissenschaften* liburuan, Gothenburg, 1942, 63. or. eta ond.ak.

297 Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Hitzaurrea, «Werke» (Cassirer-en ed.), IV, 370.

298 Jakob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 81. or.

[299] *Baseler Jahrbücher*, 1910, 109. or. eta ond.; Karl Joël-en *Jakob Buckhardt als Geschichtsphilosoph* liburutik hartua (Basilea, 1918).

[300] Th. Mommsen, «Rektoratsrede» (1874), in *Reden und Aufsätze*, Berlin, 1912.

[301] Goethek Eckermanni 1825eko abenduaren 25ean, in *Conversations of Goethe with Eckermann and Sorel* (John Oxendorf-en itzulpen ingelesa), Londres, 1874, 162. or.

[302] Ikus J.R. Bury, *The Ancient Greek Historians*, Harvard Lectures, New York, Macmillan, 1909, IV. hitzaldia.

[303] Ikus gorago 227 or. eta ond.ak.

[304] Burckhardt, *aip. lib.*, 8. or. eta ond.

[305] Kapitulu honek ez du, jakina, zientzi fenomenologiaren edo ezagutza-fenomenologiaren *filosofiaren* eskema emateko asmorik. Aztertua dut azken problema hori *Philosophie der symbolischen Formen* liburuaren lehen tomoan (1929); aurrekoa, berriz, *Substance and Function* eta *Einstein's Theory of Relativity* idazlanetan (1929) (W.C. eta M.C. Swabeyen itzulpen ingelesa), Chicago eta Londres, 1923, eta *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* liburuan, Göteborgs Högskolas Arsskrift (1936: 1). Zientziaren funtzio orokorra labur agertzea eta horrek forma sinbolikoen sisteman duen lekua zehaztea bakarrik da nire hemengo asmoa.

[306] Kant, *Critique of Pure Reason* (alemanierazko lehen edizioa), 105. or.

[307] Jespersen, *Language*, 388. or. eta ond.

[308] Arazo horri buruz, ikus *Philosophie der symbolischen Formen*, I, 255 or. eta ond.ak.

[309] Cf. Cassirer, «The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought», *Journal of Philosophy*, XXXIX, 12. zenb. (1942, Ekaina), 309-327. orr.

[310] Ikus *Philosophie der symbolischen Formen*, II, 141. or. eta ond.ak.

[311] Ikus Filolao, 4. eta 11. fragmentuak, in Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 408 eta 411.

[312] Gardiner, *The Theory of Speech and Language*, 51. or.

[313] Cf. Heinrich Scholz eta H. Hasse, *Die Grundlagen Krise der griechischen Mathematik*, Charlottenburg, 1928.

[314] Cf. Aristoteles, *Metafisika*, I, 5, 985^{b}.

[315] Ikus Hermann Weyl, *Das Kontinuum. Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Analysis*, Leipzig, 1918.

[316] Alemanierazko argitalpena, 1919.

[317] Alkimiaren historia ezagutzeko, ikus E.O. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchimie*, Berlin, Springer, 1919; eta Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, New York, 1923-41, 6 tomo.

[318] Xehetasunetarako, ikus, adibidez, Sommerfeld, *aip. lib.*, II. kap.

[319] F.S.C. Northrop, «The method and theories of physical science in their bearing upon biological organization», *Growth* Eranskina (1940), 127-154. orr.

[320] Platon, *Politeia* 529, 530 (Euskarazko itzulpena: J.J. Pujanarena [Klasikoak], Bilbo, 1993, 757-759. orr.).

[321] Problema horri buruz, ikus Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik.*

[322] Felix Klein, *Vorlesungen über die Entwicklung der Mathematik im 19. Jahrhundert*, Berlin, 1926-27.

[323] Helmholtz, *Treatise on Physiological Optics*, (James P.C. Southall-en itzulpen ingelesa), Optical Society of America; George Banta Publishing Co., 1925 (copyright, G.E. Stechert), III, 33-35.

[324] Heraklito, 51. fragmentua, in Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (5. edizioa).

[325] *Idem,* 54. fragmentua.

[326] Xehetasun gehiagorako, ikus gorago, VII. kap. 146. or.

[327] H. Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte*, 1909^4, 63. or.

[328] Kant, *Kritik der Urteilskraft,* 46. eta 47. sek.

[329] Cf. Bacon, *Novum Organum*, I. lib., XLI. afor.

Aurkibidea

HITZAURREA 7

BIBLIOGRAFIA 25

OHARRAK 27

EGILEAREN HITZAURREA 29

I. ATALA. Gizon-emakumea zer den 33

I. Gizakiak bere buruaren ezagutzan izan krisia 33
II. Giza izatearen gakoa: Sinboloa 62
III. Animaliaren erreakzioetatik gizalagunaren erantzunetara ... 67
IV. Espazio-denboraren giza mundua 85
V. Gertakariak eta asmakariak 104

II. ATALA. Gizon-emakumea eta kultura 113

VI. Gizakiaren definizioa giza kulturaren aldetik 113
VII. Mitoa eta Erlijioa 124
VIII. Hizkuntza 175
IX. Artea 212
X. Historia 258
XI. Zientzia 308
XII. Laburpena eta ondorioa 327

OHARRAK 337