



eman ta zabal zazu



Universidad del País Vasco Euskal Herriko Unibertsitatea

Logika eta Zientziaren Filosofia Saila
Filosofia eta Hezkuntza Zientzien fakultatea

DOKTOREGO-TESIA

ERLATIBISMOA ETA EGIA-OSTEA

Margolisen pragmatismo amerikarretik abiatuz
erlatibismoaren ulerkera erlazionalistari kritika eta errealismo
konstruktibistaren aldezpena

— ANDONI OLARIAGA AZKARATE —

ZUZENDARIAK

EKAI TXAPARTEGI

JOXE AZURMENDI

2017

eman ta zabal zazu



Universidad
del País Vasco

Euskal Herriko
Unibertsitatea

Andoni Olariaga Azkarate

Erlatibismoa eta Egia-ostea

Margolisen pragmatismo amerikarretik abiatuz
erlatibismoaren ulerkera erlazionalistari kritika eta
errealismo konstruktibistaren defentsa



2017, Donostia

* Lan honek EHU/UPVren beka jaso du

© EHU / UPV. Andoni Olariaga Azkarate. 2017

Gizakia gauza guztien neurria da, diren gauzena diren heinean, eta ez diren gauzena ez diren heinean (Protagoras)

Why should there be only two truth-values? Suppose there were a third: *Indeterminate*, say, not merely undecided or undecided for insufficient evidence? Would there be some mistake or blunder or contradiction or even falsity in so supposing? (Margolis, 1991: 41).

The idea of conceptual relativity is an old and, I believe, a correct one (Searle)

ESKER ONAK

Doktore tesi luze eta gorabeheratsu honek azkenean bere amaiera ikusi du. Bidean nire ondoan egon eta modu batera edo bestera lagundu didaten guztiei, eskerrak eman nahi dizkiet, hemen agertzen ez badira ere.

Lehenik eta behin, eskerrak eman nahi dizkiot Begoña Carrascal. Ikerketa tesi honen zuzendaritzaren parte da Ekai eta Joxerekin batera, bukaerako izenetan agertzen ez bada ere. Jubilazioa dela medio zuzendariz aldatu behar izan genuen arren, ikerlan hau ezinezkoa izango zatekeen bera gabe. Eskerrak bihotzez nire joan eta etorriak agoantatzeagatik, erakutsitako pazientziagatik, zintzotasunagatik, zorrozatasunagatik, eta baita eskuzabaltasunagatik ere.

Ekai Txapartegiri eskerrak bihotzez, haseratik agertutako prestutasun osoagatik, tesia bukatzen emandako laguntza guztiagatik, eta egindako aportazio brillante ezinbesteko eta ordainezinengatik. Eta batez ere, tesiak zeukan onena atera, beste ordena bat eman eta zuku osoa ateratzen emandako laguntzagatik.

Joxe Azurmendiri, gaztetxoa nintzenean liburua idazteko emandako konfiantzagatik, eta ordutik egindako proiektu guztietan emandako laguntza eta babes guztiagatik, mila-mila esker.

Joseph Margolisi eskerrik beroenak eman nahi dizkiot, Philadelphiako bere etxeko atearak zabaltzeagatik, eta berarekin ideiak partekatzeko predisposizio osoa izateagatik. Philadelphiako egonaldian laguntza eman zidaten lagunei ere, mila esker.

Jose Ignacio Galparsorori, bere garaian agertutako prestutasun eta eskuzabaltasunagatik. Barka endreduak!

Eskerrak nire lagun Antonio malagar-euskaldunari, Mikel Anton eta Ierai lagunei, Iñigo lagun gasteiztarrari nire erokeriak agoantatzeagatik, Ibai Iztueta lagun eta idazle finari, Gaizka Amondarain lagun halabeditarrari; Xabiri azken urteetan berreskuratutako laguntasunagatik; Ikerri bere laguntasun eta tesiarekin erakutsitako jakinminagatik, Unairi masterrarekin emandako laguntzagatik. Eskerrik asko, Remen eta Mireni; eta eskerrak ere Kepari, zuen eskuzabaltasunagatik, zibilizaziotik apartatutako egonaldi ero eta erosoak ahalbidetzeagatik.

Esker bereziak, Jon Jimenez bidaide eta lagun minari, bide honetan elkarrekin hasi ginelako, eta zehazkiago, berari esker hasi nintzelako, ez dut sekula ahaztuko.

Noski, tesi doktora idaztea ezinezkoa izango zen nire familiaren era guztietako baldintzarik gabeko babesagatik izan ez balitz, Xabat, Aita eta Amari, eskerrikasko bihotzez. Eta eskerrik asko ere, Euskal Herriko herri borrokalariena den Tafallako familiari, bereziki Mari Pazi.

Eta azkenik, bihotzez, bizitzako bidaideari, Garaziri, tesian egindako zuzenketaz gain, nire ondoan egoteagatik eta ito izan naizen bakoitzean altxatzen lagundu eta babesa eta arnasa emateagatik. Hau zurea da.

ABSTRACT

The idea that I want to defend in this doctoral dissertation is that relativism, the view that two contradictory claims about the same thing could be both true, or false, or neither of them at the same time, cannot only be defended consistently, but it can even be an interesting, strong, consistent and challenging philosophical position. Thus, I set out some of the most pressing philosophical issues related to relativism: is relativism self-contradictory? Can be defended consistently? If it is so, may relativism be an interesting philosophical theory, or is it just a *faut de mieux* theory? This doctoral dissertation aims to propose an analysis of relativism and post-truth based on an approach to Joseph Margolis's (1991, 1995) robust relativism.

I propose to contextualize and answer my hypothesis throughout the first four chapters advancing my proposal in the fifth one. In the first chapter, I analyse the main fields of relativism: ontology, epistemology, alethic and cultural relativism. The second chapter roots on the first known Western relativist formulation, embodied on Protagoras. This perspective is particularly relevant since Margolis himself acknowledges his own formulation is based in part on Protagoras's relativism, as articulated by Zilioli (2007) and by Margolis (1991) himself. The positive protagorean relativism I reconstruct in this chapter, proposes a new ontology and a new alethic relativism, opposed to both the platonic and the aristotelian metaphysics. The third chapter provides a closer look to some of the main thinkers of American pragmatism and to Rorty's renounce of truth in particular. The fourth chapter examines Margolis's constructive realism in which his robust relativism is based on. I underline the historical background of pragmatism and glimpse at the main pragmatist influences on Margolis's thought. Moreover, I emphasize his critique of the aristotelian «archic canon» view and its alethic and ontological necessities and restrictions (mainly bivalence truth values and the invariance of the structure of the world). I also present his formulation of a robust relativism, in which Margolis conjoins realism and idealism, rejecting the relationalist understanding of relativism as well as the postmodernist oversight of the truth. Finally, in the last chapter, I propose a robust and consistent relativist formulation by advancing those Margolis's claims, as well as resorting to other thinkers when necessary (Priest, 2016, Azurmendi, 1999b).

My approach is intended to provide a theoretical contribution to the question of relativism, relationalism and post-truth. The present study restates the complexity of relativism and its importance to further philosophical investigations.

Keywords: relativism, relationalism, post-truth, archic canon, bivalence truth-values constructive realism, Margolis, robust relativism.

AURKIBIDEA

SARRERA. IKERLANAREN INTERESA, HELBURUAK ETA EGITURA..... 17

I. Erelatibismoaren auzia eta ikuspegi nagusiak	17
II. Ikerlanaren hipotesiak: egiaren izaera eta arauak	26
III. Ikerlanaren egitura	29

1. ERLATIBISMOAREN LAU ESPARRU NAGUSIAK..... 35

1.1. ERLATIBISMOAREN LAU PIEZAK: ALETIKA, ONTOLOGIA, EPISTEMOLOGIA ETA KULTURA	35
1.2. ERLATIBISMO ALETIKOA	38
1.2.1. Egiaren erlatibismoa eta desadostasun akasgabeak	38
1.2.2. Autokontraesanaren argudioa	44
1.2.3. Inkonsistentzia semantikoa	49
1.2.4. Arrazionalitatearen eta konsistentziaren kontzepzio klasikoaren kritika	53
1.2.5. Egia-ostea: pragmatismoaren bertsio gordinena	59
1.3. ERLATIBISMO ONTOLOGIKOA	64
1.3.1. Erelatibismo kontzeptuala	64
1.3.2. Elkarneurgaiztasunaren auzia	68
1.3.3. Errealismo transzendental, objektibismoa eta subjektibismoa	72
1.3.4. Erelatibismo linguistikoa eta pentsamenduaren hizkuntza	76
1.3.5. Logosaren eta mitoaren arteko gatazka	86
1.4. ERLATIBISMO EPISTEMIKOA	94
1.4.1. Metodoen pluralitatea eta erlatibismo epistemiko motak	94
1.4.2. Pluralismoa eta sistema epistemiko kontrajarriak	97
1.4.3. Fundamentazioaren auzia	104
1.4.4. Postmodernitatea eta perspektibismoa	108
1.4.5. Sozialkonstruksionismoa eta errealismo zientifikoa	113
1.5. ERLATIBISMO KULTURALA	117
1.5.1. Etika eta fundamentazioaren afera	117
1.5.2. Metaetika motak eta neutraltasunaren afera	123
1.5.3. Erelatibismo kulturala eta multikulturalismoa edo diferentziaren etika	127
1.5.4. Sen naturala, utilitarismoa eta giza eskubideak	133
1.5.5. Balioen antibalentzia eta moralitatearen iturria	138
1.6. AZKEN GOGOETA BAT	143

2. ERLATIBISMOA GREZIA KLASIKOAN. PROTAGORASEN ERLATIBISMOAREN BERRINTERPRETAZIOA	147
2.1. ERLATIBISMOA GREZIA KLASIKOAREN MUNDU IKUSKERAN	147
2.1.1. Testuinguru filosofikoa eta soziopolitikoa	147
2.1.2. Logosa Grezia klasikoaren mundu ikuskeran	154
2.1.3. «Gizakia»ren kontzeptua: Prometeo eta Epimeteoren mitoa	158
2.1.4. Protagoras, mendebaldeko erlatibismoaren aitzindaria	162
2.2. PROTAGORASEN ERLATIBISMOAREN ANALISIA TEETETO ETA KRATILON	167
2.2.1. Protagorasek erlatibismo ontologikoa	167
2.2.1.1. Gizakia da gauza guztien neurria.....	167
2.2.1.2. Teeteto: zer da ezagutza?.....	172
2.2.1.3. Erlatibismo ontologikoa	177
2.2.1.4. Doktrina sekretuaren Indeterminazio ontologikoa	183
2.2.2. Protagorasek erlatibismo pertzepualaren azterketa	186
2.2.2.1. Erlatibismo kontzeptuala.....	186
2.2.2.2. Elkarneurgaiztasunaren afera Kratilon.....	190
2.2.2.3. Erlatibismo ez-erlazionala	195
2.3. PROTAGORASEN ERLATIBISMOAREN KRITIKA NAGUSIAK	196
2.3.1. Platonen kritika: inkonsistentzia eta kontraesana.....	196
2.3.2. Hizkuntza naturalaren inpossibilitatea.....	200
2.3.3. Aristotelesen kritika Metafisikan.....	203
2.4. ONDORIOAK: PROTAGORASEN ERLATIBISMO KONSISTENTEAREN EGITURA	208
2.4.1. Tesi hirukoitza: ontologia indeterminatua eta erlatibismo pertzepuala	208
2.4.2. Erlatibismo aletikoa	209
3. ERLATIBISMOA AMERIKAR PRAGMATISMOAN	213
3.1. ANTZINAKO ERLATIBISMOAREN ETA PRAGMATISMOAREN ARTEKO LOTURA	213
3.2. AMERIKAR PRAGMATISMOAREN HASTAPENAK ETA BILAKAERA	214
3.2.1. Lehen aroa: fundatzaileak.....	214
3.2.1.1. XIX. mende hasierako erro soziopolitiko eta filosofikoak	215
3.2.1.2. Pragmatismoaren sorrera: autore eta korrante nagusiak	216
3.2.1.3. Amerikar pragmatismoaren fundatzaileak: Wright, Peirce eta James.....	219
3.2.2. Bigarren aroa: XX. mendea eta bere bilakaera.....	228
3.2.2.1. A priorizko ezagutzaren kontzeptzio pragmatista: Lewis.....	228
3.2.2.2. Quineren enpirizismoaren dogmen kritika	230
3.2.2.3. Goodmanen mundu anitzak	233
3.3. RORTYREN NEOPRAGMATISMOA ETA EGIAREN UKOA.....	236
3.3.1. Zer da metafisika?	237
3.3.2. Filosofia analitiko eta errealista amerikarraren kritika	238
3.3.3. Ezagutza, adimenaren ispilu	246
3.3.4. Errealismo – konstruktibismo korapiloa	251

4. MARGOLISEN ERLATIBISMO SENDOA.....	255
4.1. MARGOLISEN PRAGMATISMOAREN ZUTABEAK: HEGEL, DEWEY ETA PEIRCE	255
4.1.1. Kantetik Hegelera: transzendentalismotik historizismora	256
4.1.2. Deweyren naturalismoa eta egiaren ikuspegia.....	263
4.1.3. Peirceren falibilismoa: errealismoaren eta anti-errealismoaren lotura.....	268
4.2. PRAGMATISMOA BERRERAIKITZEN.....	273
4.2.1. Rorty-Putnam auzia	273
4.2.2. Rorty eta Putnamen kritika erlatibismoari.....	276
4.2.3. Pluralismoaren kritika eta pragmatismoaren berreraikuntza	279
4.3. MENDEBALDEKO ARCHIC CANON TRADIZIO METAFISIKOA	283
4.3.1. Arkismoa eta kartesianismoa	284
4.3.2. Ezagutzaren historizitatea	289
4.3.3. Gizakiaren eta hizkuntzaren artefaktualtasuna	292
4.4. ROBUST RELATIVISM	296
4.4.1. Egia-balio bibalenteen apriorismoari kritika	298
4.4.2. Erlatibismo erlazionalistari kritika	299
4.4.3. Apriorismo aletikoaren ukazioa	301
4.5. MARGOLISEN ERREALISMO KONSTRUKTIBISTA.....	306
4.5.1. Kanpo errealismoa eta barne errealismoa.....	306
4.5.2. Errealismoa, konstruktibismoa eta egia	310
4.5.3. Elkarneurgaiztasuna berreskuratzen.....	316
5. ERLATIBISMO KONSISTENTE BATEN PROPOSAMENA: TESI HIRUKOITZA.	329
5.1. ERLATIBISMOAREN ULERKERA ERLAZIONALISTAREN KRITIKA.....	330
5.1.1. Definizio korrelazionala eta ‘negatiboa’.....	330
5.1.2. Erlatibismoaren fragmentazioa eta erlazionalismoa.....	332
5.1.3. Erlatibismo deskriptiboa eta erlatibismo arau-emailea: pluralismoa eta erlazionalismoa	340
5.2. ERLATIBISMO KONSISTENTE BATENTZAKO OSAGAIK	346
5.2.1. Mailak, erlazioa eta domeinua	346
5.2.2. Ontologia historizatua eta indeterminatua	349
5.2.3. Erlatibismo aletikoa, logikoa eta ontologikoa.....	353
5.3. ONDORIOA: ERLATIBISMOA, METAFISIKAREN KRITIKA ETA TESI HIRUKOITZA	356
ONDORIOAK. ERLATIBISMOA ABIAPUNTU BEZALA.....	361
BIBLIOGRAFIA	373
INDEX	395

SARRERA

Ikerlanaren interesa, helburuak eta egitura

~

Sarrera. Ikerlanaren interesa, helburuak eta egitura

I. Erlatibismoaren auzia eta ikuspegi nagusiak

Gure egunerokoan ageri da erlatibismoaren auzia. Hitza bera oso popularra ez den arren, egunero hitz egitean, gure balioak, sinesmenak eta erabakiak justifikatzerako orduan, gauza batzuk erlatiboak direla, eta beste batzuk batere erlatiboak ez direla pentsatu ohi dugu, ziurtasun osoz egin ere, eta sinesmen horiekin funtzionatzen dugu egunerokoan. “Zuk diozuna erlatiboa da”, “hori zuk pentsatzen duzuna baino ez da”, halako argudioz josita dago guztion egunerokotasuna, bai kalean eta baita akademian ere. Baina erlatibismoaren auziak ez ditu bakarrik filosofiaren esparru guztiak ikutzen (ontologikoa, estetikoa, morala, epistemologikoa...), indibiduoaren eta gizartearen zentzuak, oinarriak, balioak, sinesmenak eta tradizioak ere ikutu eta zalantzan jartzen ditu. Ez da, hortaz, txantxetako auzia.

Erlatibismoari buruzko liburuak, normalean erlatibismoaren definizio orokor eta generiko batekin hasi, eta erlatibismoaren adar espezifikoa (epistemologikoa, ontologikoa, moral, estetiko) bateko aferak aztertzen dituzte (Ressler, 2013). Ikerlan honetan ez dut erlatibismoaren definizio itxirik emango, eta erlatibismoaren adarrak aztertuko ditudan arren, nire helburua bestelakoa izango da: erlatibismoa ezagutzarako eta egiaren auzirako interesgarria (edo are, ezinbestekoa) ote den analizatzea.

Erlatibismoa zuzenean eta zeharka mendebaldeko filosofiaren historian eztabaidatua izan da behin eta berriz. Gutxi dira, erlatibismoaren auziak bezain besteko polemika eta ezinikusia sortzen dutenak akademian. Mendebaldeko filosofiaren sorreran eztabaida guztietan aurki daiteke, Antzinateko Greziako sofistengan lehenik, eskola pirronikoan eta eszeptikoan ondoren, ‘erlatibismo’ kontzeptua bera XIX. mendetik XX. menderako tartean idazten diren hiztegiak agertzen da lehenengoz: hortik aurrera testu filosofiko orotan agertzen hasi da (Azurmendi, 2001: 32). Hasiera batean, erlatibismoa doktrina teoriko-kognoszitiboa izan da, egia ororen ikuspuntu batekiko erlatibotasuna azpimarratuz; erlatiboa ez da baliozkoari oposatuta ulertu, ezpada absolutuari (ibid.). Ondoren, etikara pasa da, eta beste disziplina guztietara: perspektibismoa, hermeneutika, historizismoa, soziologismoa, psikologismoa, antropologismoa, biologismoa, pragmatismoa, eta abar (ibid.).

Gaur egun, erlatibismoa, azken urteetan modazko bilakatu den *post-truth* fenomenoarekin—Oxford hiztegiak 2016ko hitza izendatu du *post-truth* edo egia-ostea—,

lotu da. Hain zuzen, egia-ostea, politikaren manipulazioarekin eta gezurrekin lotzen den korronea da, egiaren akaberaren osteko gaur egungo politikagintzan emango litzatekeen fenomeno. Nolabait, ‘denak balio du’ ustezko erlatibismoaren aktualizazio politiko postmodernoa. Eta erlatibismoarekin bezala, egia-ostea egia zaharrak berreskuratzeko aitzakia da batzuentzat, balioen erlatibotasuna ukatu eta egia kartesiar finkoetara itzultzeko probestu beharreko aukera. Alegia, egia salbatu behar da berriz ere, lehen erlatibismotik ihes egiteko, orain egia-ostearen kontra.

Aipagarria da, hortaz, filosofiaren esparruan, eta akademian, erlatibismoak sekula ez duela izan batere prentsa onik, eta badirudi, epe motzera behintzat, hala izaten jarraituko duela. Ian Hacking-ek dioenez, erlatibismoarekiko beldurra eta ezikusia handia da oraindik ere. «What is this wicked troll? Clear statements about it are hard to find. Commonly, people suspected of relativism insist they are not haunted by it» (Hacking, 1999: 4). Nondik dator beldur hori? Zergatik erasotu da eta erasotzen da hainbeste erlatibismoa? Zergatik baztertzen da erlatibismoa akademian? Zergatik egin nahi dute ihes pentsalari gehienek erlatibismoaren etiketatik? Zer da erlatibismoa?

Erlatibismoaren interesa ez du inork auzitan jartzen. Erlatibismoak paper fundamentala bete du gizakiaren pentsamenduaren historian, eta filosofiaren eztabaida garrantzitsuenen erdigunean egon izan da. Behin eta berriz errefusatu, behin eta berriz erridikulizatu, gaizki ikusia, eskuineko faxismoekin zein ezkerreko iraultza erradikalenekin lotua, kapitalismoaren oinarri eta aldi berean 68ko maiatzeko iraultzaren emari gisa irudikatua. Ezin gauza denak aldi berean izan.

Stanford entziklopediaren (Baghramian & Adam, 2016) *Relativism* sarreraren ohartarazten denez, erlatibismoaren auziaren eztabaida edo ika-mika intelektual gehienetan aldeko zein kontrakoek «tend to oversimplify the views of the other side» (Ibid.) Alegia, lastozko txakurraren teknika erabiltzen da. Hau da, gaur egun erlatibismotzat hartzen diren korroneen (konstruktibismoa, pentsamendu ahula, postmodernismoa, egia-ustea...) eta bere ustezko etsaien arteko (errealismoa, unibertsalen teoriak...) eztabaidetan arerioaren posizioen sinplifikaziora jotzen da, norberarena erraz indartua atera dadin.

Erlatibismoaren jatorri filosofikoaz hitz egiten denean, erlatibismoa sofistekin, eta zehatzago Protagorasekin, lotu ohi da. Erlatibismo modernoa, aldiz, XX. mendean

antropologiak izan zuen loraldiarekin lotuago irudikatu ohi da¹. Zentzu horretan, Geertz, Sapir, Whorf eta beste hainbat antropologo erlatibismo modernoaren aitapontekotzat hartzen dira, eta hainbat erlatibismo moten (linguistiko, kultural...) ordezkari izaten dira. Gizarte eta kulturen balio, ohitura eta hizkuntza partikularrak ikertu eta haien berezkotasunak azpimarratu (normatiboki) edo haien arteko konparazioak (epistemikoak, politikoak, moralak...) egiteko zailtasunak aipatzen dituen edozein antropologori erlatibista izatea egotzi izan zaio: alegia, giza natura finkoaren kontrakoa izatea.

Beste batzuentzat, erlatibismoaren jatorri garaikidea postmodernitateko pentsamenduan kokatzen da, eta jakintza sozialen arlo guztietara (filosofia, biologia, zientzia politikoak...) 'denak balio du'-en ikuskera ekarri duen korrontetzat hartu (Gellner, 1992: 23-24). Pentsalariren batek erlatibismoak 'dena balio du' azpimarratzen duela dionenean, badirudi erlatibismoak ordura arteko formula filosofiko absolutuek ez dutela balio esaten ari dela; alegia, absolutuaren nostalgia bat nabaritzen da.

Gaur egungo filosofiagintzan erlatibismoarekiko lau jarrera edo kuspegi nagusi daudela esan daiteke, akademian zein akademiatik kanpo:

- (i) erlatibismoa, teoriaren bat fundamentatzeko edo eraikitzeko baino, teoria epistemiko, ontologiko, politiko, estetiko zein etikoak erlatibizatu eta ukatzean oinarritzen den doktrina kontraesankorra da, posizio absolutista bat, hizkuntzaren eta arrazoiazen buruhilketara eramaten duena. Edo beste ere batera esanda, gizakiaren ideal unibertsalen (egia, justizia eta berdintasuna) deusezlea da, tradizio, teoria eta egia guztiak berdín egiazkoak edo gezurrezkoak direla aldarrikatzen duen tesia (Feyerabend, 1982: 95): erlatibismoarekin denak balio du;
- (ii) gure garaiko gaixotasun eta mehatxu intelektual handiena da, postmodernitatearen produktu hutsala, filosofiagintzarako erronkarik proposatzen ez duena: erlatibismoaren diktadurapean bizi gara;
- (iii) muturreko posizio politikoaren oinarri filosofikoa da: alde batetik, muturreko ezkerreko ideologiaren oinarri filosofikotzat hartzen da. Horren barruan, gaur egungo multikulturalismo neoliberal tolerantaren etikatzat hartzen da ere. Bestetik, neoliberalismoaren eta baita faxismoaren oinarritzat hartzen da. Eta azkenik, ezker zein eskuin populistarekin eta egiaren erlatibizazioarekin lotzen

¹ «Anthropology owns the franchise on cultural relativism» (Brown, 2008: 363).

den *post-truth* izeneko korrante garaikidearen hauspotzailatzat hartzen da;

- (iv) auzi filosofiko gehienek aurre egin beharreko erronka nagusia da (Vega, 1997: 30). Hortik abiatuz, bi bide desberdin egon daitezke: (iv)^A erlatibismoa erronka filosofiko interesgarria da, baina gainditu beharrekoa; eta (iv)^B erlatibismoa erronka interesgarria izateaz gain, edozein pentsamenduren abiapuntua da (Azurmendi, 2001) eta positiboki formulatu daiteke, posizio filosofiko konsistente (Margolis, 1991) eta interesgarria bilakatuz.

Lehen puntuari dagokionean, (i) erlatibismoa beste zerbaiten (egia, ongia, eta abar) uko bezala ulertzen da. Alegia, erlatibismoaren izaera, lurzoru finkoa edo fundamentua eman izan diguten teoria eta fundamentu objektiboen kontrako 'korrantea' dela aldarrikatzen dute batzuek, eta horrela formulatu ere (Krausz, 2010: 29). Azterketa horietan, erlatibismoa «denak balio du»-eneko ustezko doktrina batekin lotzen da. Ezagutzaren teoriaren esparruan egia dagoenik (absolutua edo *a prioriz*koa) zalantzan jartzen duela eta, egia, zientzia eta gizartearen ordena bera atzekoz aurrera jarri nahia egotzen zaio. Nolabaiteko nihilismo bat defendatzea, alegia (Jarvie, 1983: 55). Horri jarraituz, egia eta objektibitatea dagoenik absolutuki ukatzea egotzi izan zaio (Vega, 1997: 29). Zentzu horretan, zientziaren, ziurtasun intelektual eta moralaren mehatxu indartsuentzat jotzen da.

Ez da maiz planteatzen erlatibismoa positiboki planteatu eta edozein teoria filosofikoren oinarritzko balioaren fundamentua izan daitekeela, ez hori bakarrik, fundamentu arrazionala eta koherentea izan ere. Horregatik, besteak beste, interesatzen zait Joseph Margolis.

Erlatibismoaren gaineko definizio eta auziak errealismoarekin edo absolutismoarekin konparatuta egiten dira maiz. Gellnerrentzat (1992: 85), erlatibismoa fundamentalismo mozorrotu bat da, proposizio ustez erlatibista hipokrita, alegia². Badago ere erlatibismoa korrante absolutista edo anti-intelektuala izatea (Sebrelli, 1992) baino, egia tribialak esaten dituen korrontetzat jotzen duenik (Moulines, 1991: 35). Alegia, pentsamendu akademiko eta

² «Logically, the religious fundamentalists are of course also in conflict with the relativists, who would devalue their faith with its claim to a unique revelation, and reduce it to merely one of many and equally valid 'systems of meaning'. In practice, this confrontation is not so very much in evidence. The fundamentalists notice and despise the lukewarmness and relativism so pervasive in Western society, but they do not take much interest in their philosophical rationale. The relativists in turn direct their attack only at those they castigate as 'positivists', i.e. non-relativists within their own Enlightened tradition, but play down the disagreement which logically separates them from religious fundamentalism. Their attitude is, roughly, that absolutism is to be tolerated, if only it is sufficiently alien culturally. It is only at home that they do not put up with it» (Gellner, 1992: 85).

zientifikoaren kontrako korrontea izatea, eta libertinajearen eta erraztasun intelektualaren lagun izatea, edo interes filosofiko handirik ez duten tesien korrontea izatea egozten zaio maiz³. Ulises Moulinesek, «erlatibismoa buruhilketa intelektual antzerako bukaerara garamatzen jarrera dela» (ibid.) ondorioztatzen du. Erlatibismoarekin «ezer ere ez da on motako jarrerak ere indar hartzen duela, eta, hortaz, mututasun osoarenak ere bai» (ibid.). Alegia, erlatibismoarekin denak balio du:

Se puede caer en el limbo de las equivalencias, donde todo se convierte en semiótica, la guerra del Golfo no ha sucedido y el ser humano está en pie de igualdad con las ballenas, las tortugas y los abetos (Marina & Valgoma, 2005: 129)

Bigarrenik, (ii) erlatibismoa gure garaiko mehatxu handienatzat jotzen dute askok. Izan ere, gaur egun, balioen krisian murgilduta gaudela esaten da: Azurmendiren iritziz, «balioen krisia deitu ohi dena egiaz krisi sozial, kultural, politiko, etiko konplexu bat da. Aurrena, errealitate bat da, tradizioaren krisia; beste era batera “mendebaleko kulturaren” edo modernitatearen krisia ere esan ohi dena» (Azurmendi, 1999b: 21). Gizarteak krisi politiko eta moraletan murgilduak direnean, hau da, gizartearen zoru sendo edo fundamentuak (etikoak, politikoak, kulturalak...) zalantzan jartzen direnean, erlatibismo bati edo besteari (beti zerbaiti lotua, generoaren erlatibismoa, traidizioen erlatibismoa eta abar) leporatu izan zaio horren ardura. Erlatibismoaren diktadurapean bizi omen gara⁴. Joseph Ratzinger aita santu ohiak gizartearen balioen dekadentziaren erruduntzat jotzen zuen 2005eko homilia batean, erlatibismoa nartzisismoarekin konparatuz eta haren sinonimotzat joz:

El relativismo, es decir, el dejarse llevar por cualquier viento de doctrina, aparece como el único atisbo que parece imperar en los tiempos actuales. Se va constituyendo en la actualidad, una dictadura del relativismo que no conoce nada como definitivo y que deja como única medida sólo el propio yo y la propia voluntad (Ratzinger, 2005).

Eliza katolikoak beti izan du erlatibismoarekiko ezikusia. XIX. mendean erlatibismoa gogor borrokatu zuen, eta akats modernoan artean sartu ere, ustez erlatibistak ziren korrontek gorakada handiena izaten ari ziren momentuan. Akademian ere, ez dira gutxi erlatibismoa

³ Generoaren teoriaren aldeko borroka indarra hartu duen honetan, ohikoa da fundamentalista erlijiosoan aldetik horren jatorria erlatibismoan datzala irakurtzea. Ikus, esaterako, Pedro Trevijano (2016) *Relativismo e ideología de género*. Voz de Papel.

⁴ Ikuspegi hori jarraitzen dutenen artean, 2011n argitaratutako *Absolute relativism: the new dictatorship and what to do about it* Chris Stefanick katolikoarena aipatu daiteke.

mehatxutzat daukatenak, ikusi denez. Komunikabideetan ere «“erlatibisten” burlak eta irainak ugaritzea eta geroz handiagotzea besterik ez da gertatzen ari» (Azurmendi, 1999b: 62). Badago, bigarren bide horretatik, erlatibismoa bukatutzat ematen duenik: «el movimiento relativista no está pasando precisamente por su momento más fecundo. En lo personal, insisto, creo que se ha agotado hace ya mucho, un par de décadas atrás o tal vez antes» (Reynoso, 2014).

Hirugarrenik (iii), erlatibismoa ezkerreko zein eskumako korronteen oinarri filosofikotzat jotzen da. Hirugarren puntu honetako kontzepzioa oso zabala da. Alan Sokal-ek *Imposturas Intelectuales* (1999) liburuan esaterako⁵, (ezkerreko) pentsalari postmodernisten ideien multzo xelebretzat dauka erlatibismoa.

Nos interesa un conglomerado de ideas, a menudo formuladas con descuido, a las que podríamos poner la etiqueta genérica de «relativismo» y que en la actualidad tienen bastante influencia en determinados sectores de los estudios humanísticos y de las ciencias sociales. Este Zeitgeist relativista es el resultado, en parte, de la lectura de ciertas obras contemporáneas de filosofía de la ciencia, como *La estructura de las revoluciones científicas* de Thomas Kuhn o *Contra el método* de Paul Feyerabend, y en parte, de extrapolaciones abusivas cometidas por sus sucesores (Sokal, 1999: 15).

Ohikoa da erlatibismoa tolerantziaren banderaren eta ezkerreko mugimenduekin (feminismoa, komunismoa, queer teoria...) lotuta ikustea⁶. «Defenders see it as a harbinger of tolerance and the only ethical and epistemic stance worthy of the open-minded and tolerant. Detractors dismiss it for its alleged incoherence and uncritical intellectual permissiveness» (Baghrmian & Adam, 2016). Ezkerreko mugimenduek ordena zaharra (patriarkatua, genero naturalizazioa, neoliberalismoa, tradizioak, eta abar) apurtzeko deia egiten dutenean

⁵ Alan Sokal-ek postmodernisten hizkera sasi-zientifikoarekin oso arduratuta idatzi du *Imposturas intelectuales* (1999). Besteen argudioen zuzentasunetik erakusten duen zorrozatasuna ez dator bat, ordea, bere buruarekiko aplikatzen duen zorrozatasun ezarekin, erlatibismoa aipatzen duenean, adibidez. «Grosso modo, entendemos por «relativismo» toda filosofía que pretende que la veracidad o falsedad de una afirmación es relativa a un individuo o a un grupo social. (...) Somos conscientes de que se nos reprochará nuestra falta de formación filosófica académica. Ya hemos explicado en la Introducción por qué este tipo de objeciones nos deja impasibles, pero en este caso resulta particularmente irrelevante. En efecto, no hay duda de que la actitud relativista entra en contradicción con la idea que los científicos tienen su propia práctica. Mientras éstos intentan conseguir un conocimiento objetivo de ciertos aspectos del mundo, los pensadores relativistas les dicen, esencialmente, que están perdiendo el tiempo y que una empresa de este tipo es, por principio, una ilusión» (Sokal, 1999: 64-65).

⁶ «El relativismo cultural, la primacía de lo particular sobre lo universal, daban razones filosóficas a los nacionalismos, los fundamentalismos, los populismos, los primitivismos, las distintas formas de antioccidentalismo, el orientalismo, la negritud, el indianismo» (Sebrelli, 1992).

erlatibismoaren bandera altxatzea egozten zaie, gizartearen fundamentu “naturalak” (elkarbizitzakoak) apurtu nahi izatea. Eta horrela agertze hori ez da kasualitatea, izan ere, erlatibismoa edo historikoki eszeptizismoa deitu ohi dena, filosofia edo politikaren garai kritikoetan loratu ohi da gehienbat (Azurmendi, 1999b). Arestikoarekin lotuta, ez da kasualitatea egia-ostea XXI. mendeko demokrazia errepresentatiboaren eta instituzioen krisiarekin loratu den fenomeno bat izatea (fenomeno hori aldeztu aurretik egon bazegoela esan behar da, ordea).

Beste batzuek korrante anti-intelektualtzat hartzen dute, problema filosofikoak bide errazetik ebatsi nahi izatea. Politikan gero eta ugariagoak dira erlatibismo hitzaren erabilpena areerio politikoak edo afera kultural, sozial edo moralak izendatzeko. Bide beretik, gaur egun gehiengoari edo botereari gustatzen ez zaizkion iritziak *post-truth* terminoarekin izendatzen dira, esaterako. Adibidez, ezagunak dira Frantziako presidenteorde Nicholas Sarkozy 68ko Maiatzeko Frantziar estatuko errebolta kultural, politiko eta intelektualari «erlatibismo moral eta intelektual» oinordetzan uztea leporatzen zioten hitzak⁷.

Jose Antonio Marina-k eta María de la Valgoma-k ere erlatibismoa muturreko mugimendu politiko desberdinekin lotzen dute:

El relativismo cultural se relaciona con el fetichismo de la identidad cultural, el ataque al progreso, el gusto por el primitivismo y el retorno a los orígenes, el mito del espíritu nacional, el nacionalismo, los indigenismos y la imposibilidad de una ética universal (Marina & Valgoma, 2005: 154).

Azpimarragarria da eskumarekin lotzen diren hainbat mugimendu politikok erlatibismoa ezkerrekin lotzen ikustea, eta aldi berean ezkerrekotzat jotzen diren hainbat mugimendu politiko eta baita gaur egungo pentsalari garrantzitsu hainbatek erlatibismoa eskumarekin lotzen dutela ikustea. Ezker komunistatik, esaterako, Alain Badiou pentsalariak egia kontzeptua berreskuratzen du erlatibismoaren kontra: egia erlatibismoaren kontra baieztan

⁷ Sarkozy 2007ko Apirileko 29an Bercyn emandako hitzaldia. «Hoy hemos derrotado a la frivolidad y la hipocresía de los intelectuales progresistas. De esos que el pensamiento único es el de que lo sabe todo, y que condena la Política mientras la práctica. Desde hoy no permitiremos mercantilizar un mundo en que no quede lugar para la cultura: desde 1968 no se podía hablar de moral. Nos impusieron el relativismo. La idea de que todo es igual, lo verdadero y lo falso, lo bello y lo feo, que el alumno vale tanto como el maestro, que no hay que poner notas para no traumatizar a los malos estudiantes. Nos hicieron creer que la víctima cuenta menos que el delincuente. Que la autoridad estaba muerta, que las buenas maneras habían terminado, que no había nada sagrado, nada admirable. El slogan era «vivir sin obligaciones y gozar sin trabas». Quisieron terminar con la escuela de excelencia y de civismo» (Sarkozy, 2007).

da, plurala eta berarekiko inoiz ez idenkotzat definituz (Badiou, 1992: 171-72). Slavoj Žižek pentsalariarentzat ere, «the greatest threat to Europe is its inertia, apathy and general relativism» (Zizek, 2015).

Aldiz, ingurune neoliberaletan, erlatibismo morala liberalismo garaikidearekin konpatiblea dela azpimarratzen duen lan indartsurik ere badago, erlatibismo moralak liberalismoari oinarri sendoak ematen dizkiola defendatuz (norabide berean, Long, 2004). Demokraziaren kontzeptu liberal edo autonomoa, demokraziaren egiteko nagusia indibiduoaren askatasuna bermatzea dela dioen korrontea, Hans Kelsen jurista austriarrak defendatu du Ratzinger-en ustez (1993), erlatibismo kasu horren paradigmatzat hartzen da. Ratzingerren ustez, politikaren eta erlijioaren erlazioa negatiboa da beti, kristautasunak egia absolutuak erakusten dituen heinean (ongi absolutua lege ezarriz), bizitza politikoan askatasuna eta ongia zuzen oposatuz. Ongia askatasunaren kontrakotzat agertzen da (gogoratuz, Ratzinger, 1993: 346-348).

Alde batetik, erlatibismoa postmodernitatearen produktu baino, faxismoarekin lotzen duenik ere bada. Antoni Domènech-en iritziz (Searle-ren *The Construction of Social Reality* liburuaren gaztelerako bertsioaren hitzaurrean), muturreko erlatibismoa, dena balio duela esaten duenekoa, *fast thinkers* mediatikoen asmakuntza postmodernoa da, XX. mendeko lehen zatiko faxismo europearraren oinarri kulturala izan dena (Domènech, 1997: 15). Horren adibide, Domènechek Benito Mussolini italiar buruzagi faxista ohiaren aipu hau gogorarazten digu:

Todo lo que he dicho y hecho en estos últimos años es relativismo por intuición. Si el relativismo significa el fin de la fe en la ciencia, la decadencia de ese mito, la «ciencia», concebido como el descubrimiento de la verdad absoluta, puedo alabarme de haber aplicado el relativismo [...] Si el relativismo significa desprecio por las categorías fijas y por los hombres que aseguran poseer una verdad objetiva externa, entonces no hay nada más relativista que las actitudes y la actividad fascistas... Nosotros los fascistas hemos manifestado siempre una indiferencia absoluta por todas las teorías. [...] El relativismo moderno deduce que todo el mundo tiene libertad para crear ideología y para intentar ponerla en práctica con toda la energía posible, y lo deduce del hecho de que todas las ideologías tienen el mismo valor que todas las ideologías son simples ficciones (in Domènech, 1997: 15).

Beste alde batetik, erlatibismoaren tolerantzia liberal ezkertiarra, posizio nihilista batera eramango luke Jarvieren iritziz (1983: 55).

Anthropologists, I propose, fall into relativism for two main reasons: one very noble, and one logical. The noble reason is basically a respect for the views of others, a respect for the subjects of anthropological inquiry, their society, their culture, their ideas. This is mirrored by an embarrassment with the patronizing attitude of early observers. The problem with this view is the same problem as arises with liberal tolerance in general: where do you draw the line? (Jarvie, 1983: 53-54).

Laugarrenik eta azkenik (iv), erlatibismoa auzi filosofiko gehienek noiz edo noiz aurre egin beharreko erronkatzat jotzen duen pentsalari multzoa dago. Azken horretan, arestian aipatu dudanez, bi erantzun egon daitezke: (iv)^A erlatibismoa erronka interesgarri baina gainditu beharrezkotzat jotzen dutenak; eta (iv)^B erlatibismoa erronka intelektual eta filosofikoa izateaz gain, positiboki formulatu daitekeela pentsatzen dutenak, posizio filosofiko konsistente eta interesgarria bilakatuz. Lehenaren bideko pentsalariek (iv)^A, erlatibismoa erronkatzat hartzen dute, eta haien produkzio intelektual handia erlatibismoaren auzia aztertzen ematen dute; ondoren, erlatibismoa kontraesankorra, problematikoa edota kontraesanaren objekzioetik kanpo formulatuz gero, hipotesi tribial interes gabekotzat joz. Posizio horretatik, pluralismoa hobestera jotzen da maiz. Bide horretan aurkitu ditzakegu, besteak beste, Rorty (2010a, 1991b), Putnam (1977, 1992), Baghramian (2004, 2016), Boghossian (2006), Davidson (1974), Hacking (1999), McDowell (1973), Haack (1998), Moulines (1991, 1992), Krausz (2010) eta Arrieta (2013, 2016).

Bestetik (iv)^B, ikerlan honetan lantzen den Margolisen erlatibismoak, eta Protagorasen erlatibismoaren berrinterpretazioek, hain zuzen, erlatibismoa erronka interesgarritzat jo eta haien pentsamenduaren zutabe bilakatuko dute, erlatibismoa positiboki formulatzeko ahalegina eginez. Erlatibismoa positiboki aztertu eta formulatzera ausartu diren batzuk aipatzearen, Margolis gain (1991, 1995), besteak beste, McFarlane (2003, 2014), Priest (2004, 2017), Zilioli (2007), Wong (1989, 2010), Azurmendi (1999b), Kölbel (1999, 2003, 2004, 2011) eta Ressler (2013) aipa daitezke.

Zorionez, gero eta ugariagoak dira akademian laugarren posizioaren bi bariante hauek defendatzen dituzten pentsalariak. Izan ere, azpimarratu behar da azken hamarkadatan erlatibismoaren inguruko lanak areagotzen ari direla, eta horrekin batera bi fenomeno interesgarri gertatu direla: erlatibismoaren auziak dakartzan erronka eta inplikazioen analisiak

gero eta zorrotzagoak dira, oro har, bai alde zein kontrako argudioak formulatzen dituztenen aldetik; eta bestetik, trataera horren ondorioz ustezko fama txar hori nolabait lausotzen ari zaio azken aldian. Dena den, aurreko lau ikuspuntu anitz eta kontrajarri hauek erakusten dutena zera da: erlatibismoaren esanahiari buruz gizartean eta akademian dagoen pertzepzioa zelako kontrajarria eta nahasgarria den.

II. Ikerlanaren hipotesiak: egiaren izaera eta arauak

Erlatibismoaren gaia, hortaz, filosofian zentrala da. Tesia idazten hasi eta ikerketa lanetan hainbat urte egin ondoren, hainbat intuiziori hitzak ezin jarriz nembilela, Joseph Margolisen (1924, Philadelphia) obrarekin egin nuen topo. Hasiera batean, doktorego tesiaren ikerketagaiak, alde batetik, erlatibismoaren inguruko analisi orokor bat izatea zuen helburu, eta bestetik, Richard Rortyren obran zentratua egongo zen batez ere, erlatibismoaren pentsalari garaikide nagusia zelakoan. Margolisen obra ezagutuz geroztik, ordea, ikerketak 180 graduko biraketa eman eta erlatibismoaren azterketak norabide guztiz eraberritu bat hartu zuen, halaberharrez, Rortyren azterketa albo batera utziz. Batetik, erabaki hori hartzeko Rorty berak erlatibismoa arbuiatu eta sistematikoki aztertu ez izanaren arrazoa zegoen (autore gehienek Rorty erlatibizatzaat aurkezten zuten arren); bestetik, Margolisen obrak erlatibismoa modu berritzaile batean aztertu eta defendatu izanak (eta nituen intuizioei hitzak jarri izanak), Rorty eta Putnamen erlatibismoaren proposamen eta kontraproposamenak gaituz, tesiaren ikerketa ezinbestez Margolisen obrari zentraltasuna ematera behartu zidan. Horrekin batera, Margolisek antzinako Greziako ustezko lehen erlatibismoaren (Protagorasena) berrirakurketa interesgarri bat proposatzen zuen. Horrek ezinbestean, Protagorasen erlatibismoaren berrirakurketa horretan Margolisen testuetatik harago sakontzera eramanez ninduen. Arestiko osagai guztiak kontuan hartuz, ikerketa tesi osoa birplanteatu behar izan nuen.

Amerikar pragmatismoaren azken pentsalarietako bat da Margolis, erudiziozko obra luzea duen pentsalaria. Bere obra ezagutu bezain pronto, Philadelphiara joateko eskaera egin nuen, bera eta bere obra aurrez aurre ezagutzeko. Eta halaxe egin ere. AEBetan dioten miresmena eta bere obraren erudizioa eta luzeeraz jabetzeko parada izan nuen, eta ohartu, oraindik orain Europan, eta zehazkiago Euskal Herrian, ez dela bere obra batere ikertu, ziur aski liburu bakarra dagoelako gaztelara itzulia. Etorriko dira ikerketak, luze gabe, espero.

Ikerketa lan honek, hortaz, erlatibismoaren inguruko galdera nagusien egokitasuna zalantzan jartzen du, aztertzen diren autore nagusiekin galderak nolabait erantzuten saiatuz, edo galderak berformulatuz. Horretarako, ondorengo galderak planteatzen ditu: erlatibismoa kontraesankorra da? Kontraesanezik askatu daiteke, eta aldi berean, posizio filosofiko interesgarria bilakatu? Erlatibismoa eta egia eskluienteak ote dira? Erlatibismoa eta ezagutza eskluienteak ote dira? Erlatibismoa eta konsistentzia / koherentzia eskluienteak ote dira? Erlatibismoa ezkerreko zein eskumako muturreko ideologiaren oinarri filosofikoa ote da? Erlatibismoa tesi epistemiko bat da, ala tesi konplexuago bat?

Nire hipotesia da, eta Margolisen oinarritzen naiz, alde batetik, erlatibismoa tesi epistemiko soil bat baino, tesi ontologiko, epistemiko, aletiko eta moral propioa izan dezakeen formulazio indartsu bat izan daitekeela, ondo formulatuz gero. Horrez gain, bigarrenik, erlatibismoa filosofiagintzan edozein teoriak auresuposatu beharreko, edo abiapuntutzat hartu beharreko (Azurmendi, 1999b) tesi bezala irudikatzen dut, Searlek errealismoa 'justifikatzen' duen modu berean (1995), eta logikaren legeen ulerkera berriak kontuan hartuz (Margolis, 1991, 1995; Priest, 2004, 2017); alegia, egiaren eta ezagutzaren pretentsioari muzin egin gabe.

Erlatibismoaren eztabaida, funtsean, arrazionalitatearen gaineko eztabaida baino ez da; arrazionalitatearen eta bere legeen gaineko eztabaida. Zentzu horretan, azpimarratu beharrekoa da «dena erlatiboa da» bezalako tesi orokorrak ez duela zentzurik ezta interes handiagorik erlatibismoaren formulaziotzat hartzea, ezpada erlatibismoa azkar gainditu nahi izateko, azterketa sakonagoetan murgildu gabe (Vega, 1997: 30). Erlatibismorik ahulenak ere, konplexutasun handiagoko analisiak eta formulazioak eskatzen ditu, gutxienez «una construcción diádica, donde algo relativizado, $R(x)$, es relativo a algún relativizador distinto, $R(y)$ » (Ibid.) baino konplexuagoak direnak. Ikerlanaren azken atalean ikusiko da formulazio konplexuago horiek nola diren posible eta nola formulatu daitezkeen.

Tesi ikerketa honetan Joseph Margolisen erlatibismoaren inguruko argudioak jarraitu eta sistematizatzeko nahia agertzen da. Margolisen obrak filosofiako esparru ia guztiak ukitzen ditu, eta esan daiteke obra nahikoa iluna dela batzuentzat. Gaztelerara liburu bakarria itzulita egoteaz gain, bere prosa zailak bere erlatibismoa zertan datzan argitzen ez dute laguntzen. Hortaz, tesi honen beste helburuetako bat bere pentsamenduaren zutabe den erlatibismoa eta errealismo konstruktibista azaltzeko oinarriak ematea da, ondoren sistematikoki azaltzen saiatzeko.

Horrez gain, Margolisen eta beste batzuen lanei jarraituz, laugarren atalean erlatibismo konsistente eta ez-erlazionalista bat marraztu eta justifikatzeko saiakera egiten da. Izan ere, Margolisek proposatzen duen erlatibismoaren begirada eta berkontzeptualizazio saiakera horretatik, erlatibismoaren gaur arteko hainbat formulazio nagusien gabezia antzeman daiteke. Esaterako, bere burua batere erlatibizatzen ez daukan Rortyk (1991: 23), epistemologiari muzin egin (1991b), egia abandonatzeko deia egin, eta erlatibismoaren posizio interesgarriena den tesi aletikoan sartzeari muzin egiten dio. Badirudi, erlatibismoak doxarekin konformatzea baino beste biderik ez daukala. Ikerlan honetan aurreko ideia hori erratua dagoela erakusten saiatuko naiz.

Zergatik erabili Margolis erlatibismoaren analisi garaikide bat egiteko? Margolis aukeratzearen arrazoia sinplea da: erlatibismo berritzaile bat proposatzen du, zeinaren bertute nagusia erlatibismoa (edo historizitatea) erlazionalismoari oposatuta (erlatibismo ahula, kontraesanean eroriko litzatekeena) pentsatzea, eta errealismoa eta konstruktibismoa batzeko oinarri gisa proposatzea den. Erlatibista edo erlatibismo gehienek, orain arte, errealismoa ukatu izan dute (ikerlanean aztertzen den Rorty horren adibide ona da). Margolisen formulazioan, aldiz, erlatibismoak errealismoa eta konstruktibismoa batzen ditu, baina modu berezi batean: alde batetik, kartesianismoaren hondarrak atzean uzten dira, eta bestetik, ezagutzaren bilaketari, egiari eta epistemologiari ez zaie muzin egiten (zentzu Peircearen batean, eta hau ere Rortyren kontra).

Nola egiten du Margolisek hori? Orain arteko erlatibismo nagusiek (Goodman, 1978; Berger & Luckmann, 1991; Krausz, 1989; Swoyer, 1982; Geertz, 1996); (i) ontologia (munduko objektuak eta egitura orohar hartuta) anti-errealista izan ohi dute; edota egotzi izan zaien ontologia zalantzan jarri gabe eraiki dute erlatibismoa posizio epistemologiko soil (erlazionalista) bezala, ohiko kontraesanean eroriz; (ii) ez dute egiaren naturari buruzko posizioetan sakondu (Protagoras izan liteke salbuespena, ikerlanean ikusiko den bezala), eta proposizioen legeen (logika eta arrazionalitatearen ustezko ezinbesteko legeak, kontraesan ezaren legea eta *tertium non datur*) beharrezkotasun *a prioriz*koa ez dute zalantzan jarri; (iii) objektuen, balioen, metodoen, ikuspuntuaren pluralitatea onartzen duen teoria tribial gisa formulatu izan dira, ezagutzarako inongo interes eta erronkarik planteatu gabe.

Hala edo nola, erlatibismoari Platon eta Aristoteles geroztik, kritika bat eta nagusia egin izan zaio: bere burua ezezten duela. Kritika horrek bi mila urteko zama du atzean. Margolisek, Protagorasen erlatibismoaren berrinterpretazio bat eginez, erlatibismoa

kontraesanaren argudiotik erraz askatu daitekeela defendatuko du: erlatibismoak ontologia eta aletika propioa duela aldarrikatuz, eta ontologia eta aletika hori formulatuz. Helburu horrekin, Margolisek (1991: 94) indeterminazio ontologia bat formulatuko du (Protagorasen pentsamenduaren interpretazio batean oinarrituz), eta horrez gain, erlatibismo aletiko bat, logika bibalentearen *a priori*ko beharrezkotasuna errotik ukatuko lukeena. Horrez gain, erlatibismo koherente baten izaera fragmenta-ezina defendatuko du, erlatibismoa tesi hirukoitz banaezina dela aldarrikatuz; alegia, erlatibismoa tesi ontologiko, epistemologiko eta aletiko hirukoitz banaezin bezala ulertuz.

Proposamen hori formulatzeko, Margolisek mendebaldeko *archic canon* metafisika aristoteliarra ezaugarritu eta zalantzan jarriko du; batez ere, ezagutzaren eta arrazionalitatearen fundamentu den logika bibalentea. Horrez gain, mendebaldeko filosofia modernoko metafisika kartesiarraren korapiloak aztertzen saiatuko da: horietan garrantzitsuena, subjektuaren eta objektuaren, edo idealismoaren eta errealismoaren, arteko bereizketa izango da. Hain zuzen, Margolisen erlatibismoaren proposamenak, idealismoa eta errealismoa banaezinak direla proposatu, eta errealismo konstruktibista bat planteatzen du.

III. Ikerlanaren egitura

Hortaz, ikerlan honetan Margolisen lanak aztertuko dira, eta erlatibismoaren berformulazio bat egiten saiatuko naiz bukaeran. Horren aurretik egin beharreko ezinbesteko hiru azterketa lan proposatzen ditut. Lehenik, Margolisen erlatibismoaren lau zutabe (erlatibismo ontologikoa, aletikoa, epistemologikoa eta kulturala) diren eremu horietako korapilo nagusien azterketa bat proposatzen da, eztabaida historikoak eta garaikideak uztartuz.

Lehen azterketa hori egin ondoren, Margolisen erlatibismoaren formulaziorako funtsezkoa den Protagorasen erlatibismoaren berrinterpretazioaren azterketa eta interpretazioa proposatzen dut. Margolisek egiten duen Protagorasen erlatibismoaren interpretazioa zein den aztertzeaz gain, interpretazio horretatik harago joaten saiatuko naiz; iturri gaurkotuagoetara joan (esaterako, Zilioli, 2007) eta Margolisen interpretazioa are gehiago testuinguratu eta indartzeko asmoz. Bide horretatik, Protagorasen erlatibismoa mendebaldeko filosofiako aitzindaritzat joko dut hiru ideia azpimarratuz: (i) Platonen eta Aristotelesen interpretazioetatik harago badago beste bat egiterik; (ii) interpretazio berri

horretan Protagorasen erlatibismoaren formulazioak tesi hirukoitz bat (ontologikoa, aletikoa eta epistemologikoa) biltzen du; eta (iii) aurrekoaren ondorioz, Protagorasen erlatibismoa konsistentea izan zitekeen.

Behin hori eginda, Margolisen erlatibismoaren formulazioa egiteko osagai guztiak aztertu ondoren, bere pentsamendua testuinguratzeko pragmatismoaren errepasso arin bat proposatuko dut, batez ere, Margolisen pentsamenduan eragin gehien izan duten gaien eta pentsalari pragmatisten azterketa eginez. Hirugarren atal horretan, pragmatismoaren hastapenetatik Rortyren egiaren uko edo abandonora arteko azterketa bat proposatzen da.

Horren ondoren, laugarren atalean, Margolisek edaten dituen iturriak aztertu, eta bere proposamen eta argudioak sistematizatzeko ditut, bere erlatibismoa eta errealismo konstruktibista zertan datzan aztertuz.

Azkenik, ikerlana bukatzeko, bosgarren atalean aurreko hiru ataletatik erlatibismo sendoki formulatzeko ideia interesgarrien sintesia egin, eta erlatibismoa berformulatzeko osagai berriak ematen saiatuko naiz, erlatibismoaren berformulazio bat proposatuz. Horretarako, Margolisen erlatibismoaren argudio eta ideiak erabiltzeaz gain, beste hainbaten formulazioak ere erabiliko ditut, Priest (2017) eta Azurmendi (1999b) kasu.

Ikerlaneko atalak arestian proposatutako galderak berplanteatu edo erantzun nahian proposatzen dira. Lehenik, erlatibismoaren gai nagusien azterketa xume bat planteatzen da. Bigarrenik, Protagorasen erlatibismoaren berrazterketa bat. Hirugarrenik, pragmatismoaren hastapenen eta garapenaren azterketa bat egiten da, Rortyren pentsamenduan enfasia jarriz. Laugarrenik, Margolisen erlatibismoaren berformulazioaren analisi bat egiten da, eta bere errealismo konstruktivistaren karakterizazioa. Eta bosgarren atalean, erlatibismoaren berkontzeptualizazio proposamen bat egiten da.

Hortaz, ikerketa tesi hau bost kapitulutan banatzen da. Kapitulu gehiago ala gutxiago izan zitezkeen, baina uste dut argitasunari eta sintetizatze lanari lehentasuna emanez, lau kapitulutan banatzeak zentzu osoa duela. Erlatibismoaren ikerketa bat denez funtsean, ezinbestekoa iruditu zait lehen atala erlatibismoaren auzi orokorren bilduma bat egin, eta Margolisen erlatibismoarekin lotura zuzenena zuten auziei ematea garrantzia.

Horrez gain, ikerketa tesi honek, Margolisen erlatibismoaren berformulazioa eta haren erroak aztertzen dituen arren, erlatibismoaren berkontzeptualizazio bat proposatzera

ausartzen da bukaeran. Horretarako, ezinbestekoa izan da erlatibismoaren beraren azterketa kontzeptual bat egitea lehen eginkizun bezala, erlatibismoaren eremu garrantzitsuetako gaien eztabaidak zerrendatuz, analizatuz eta ahal izanez gero, ondorio orokor batzuk aterez.

Lehen atalean, hortaz, Margolisen erlatibismoan funtsezkoak diren erlatibismoaren lau eremuen (ontologia, epistemologia, aletika eta morala edo kultura) eztabaida garaikideak zein historikoak uztartuko ditut, Margolisen errealismo konstruktibistaren eta erlatibismoaren formulazioetara heltzean eztabaidaren oinarri garaikide eta historikoen nondik norakoak idenfitikatzeko asmoz.

1. KAPITULUA

Erlatibismoaren lau esparru nagusiak

Aletika, ontologia, epistemologia eta kultura

~

1. Erelatibismoaren lau esparru nagusiak

Kapitulu honen funtzioa erlatibismoaren auzira sarrera bat egitea da, alegia, atal hau ikuspegi panoramiko bat emateko asmoarekin idatzia da. Alde batetik, gaien aukeraketa eta sailkapen bat egiten da. Bestetik, autore eta posizio desberdinen hautaketa eta analisisa aurkezten da, gaiak ixteko asmorik agertu gabe. Izaera poliedrikoa daukan atala da, hortaz. Asmoa, ikerlan honek exijitzen duen sarrera bat egitea litzateke, ondoren datozen gaiak zelairatzeko. Atal honetan, beraz, alde batetik, niri errelebanteak iruditzen zaizkidan debateen eta autoreen analisisa egiten da; eta bestetik, tesiaren enborra diren hurrengo hiru kapituluetan lantzen diren gaien desklikege bat egiten da. Hortaz, kapituluaren funtzioa panoramikoa da; ez da gaiak ixtea, argudioak zerrendatzea baizik. Kapitulu honek eskaini nahi duena, hortaz, hurrengo kapituluetan landuko diren gaien eta autoreen aurretiko erreferentzia eta eztabaiden nolabaiteko sarrera bat ematea da. Ziur aski, jakinak diren eztabaidak izango dira batzuk, ez hainbeste besteak.

Kapitulu honen helburua, hortaz, (i) Protagorasen erlatibismoa, (ii) erlatibismo garaikidea den Margolisen errealismo konstruktibista, eta (iii) erlatibismoaren berformulazio proposamena burutu aurretik erlatibismoaren arazo nagusien aurre hausnarketa bat zerrendatu eta ondorengo kapituluak zelaitzea izango da.

1.1. Erelatibismoaren lau piezak: aletika, ontologia, epistemologia eta kultura

Filosofian lau gai nagusi daudela esan daiteke: aletika (*aletheia*), ontologia, epistemologia eta morala. Horiez gain, badago filosofian azken mendeetan garrantzi handia izan duen (eta oraindik duen) antropologia filosofikoaren esparrua. Antropologiak bere eztabaida eta esparru propioa duela jakinda, zeharka lantzen da gaia ikerlanaren lehen kapitulu honetan. Horrez gain, ñabardura bat azpimarratzea komeni da: erlatibismoaz hitz egiten denean, erlatibismo moralaz baino, erlatibismo kulturalaz hitz egin behar dela. Horregatik, lau atalak ontologia, epistemologia, aletika eta kultura izango dira.

Horiez gain, ordea, eta balio gutxiago izan gabe, estetika (zer da edertasuna?) eta erlijioaren (zer espero dezaket?) alorrak ere garrantzi handia dute bai filosofiagintzan, eta baita erlatibismoaren auzian. Kapitulu honetan, ordea, lehen laurak jorratuko ditut beregain,

eta antropologiaren eta mitoaren (erlijioaren gai bezala) gaiak lau horien baitan jorratuko dira, zeharka, eta ez kapitulu bereizi bezala. Arestiko erabakiak ondoko justifikazioa dauka: alde batetik, erlatibismoaren berkontzeptualizazio hau egiteko ezinbestekoak lehen laurak dira; bigarrenik, lau horiek baino eremu gehiago hartzeak lanaren helburuak eta beharrak gainditzen dituela iruditzen zait; eta hirugarrenik, Margolisen errealismo konstruktibistaren ideia nagusiak eta ikerlaneko erlatibismoaren berformulazio proposamenak lau eremu horietan ardazten direla uste dut. Hau da: aztertuko ditudan Protagoras eta Margolisen erlatibismoek, eta bukaeran egingo dudana erlatibismoaren berreraikuntza proposamenak, esparru ontologikoa, aletikoa eta epistemikoa hartzen dituzte kontuan, batik bat, eta morala-kulturala eta antropologikoa zeharka ere. Baina erlatibismoaren formulazio berri horietan ez dute eragiten, *a priori*, estetikako eta erlijiotako galderek.

Hortaz, lau esparruetan lehena, *erlatibismo aletikoa* litzateke, mundua ezagutzeko egiten ditugun proposizioen egia-balioak zeintzuk diren aztertzen dituen. Erlatibismo ontologikoari lotua dagoen erlatibismoa litzateke, izan ere, erlatibismo ontologikoaren tesia bat izan, erlatibismo logikoaren egia-balioak ere batzuk izango dira ondorioz, eta alderantziz. Atal horretan, auto-kontraesanaren argudioa, logika klasikoaren printzipioen eta arrazionalitatearen ikuspegi klasikoaren azterketa eta erlatibismoarentzako inplikazioak aztertuko ditut. Erlatibismoaren errefutazio eta proposamen konsistente nagusiak eremu honetan eginak dira, aurrerago ikusiko denez.

Bigarrena *esparru ontologikoa* litzateke. Ontologiak badenaz edo existitzen denaz hitz egiten du, “kanpo munduaz”, mundu horren existentzia eta egitura ze motakoa den aztertuz. Erlatibismo ontologikori, kanpo munduaren edo mundu externoaren existentzia ukatzea egotzi izan zaio. Maila ontologikoan, ordea, hainbat erlatibismo daudela ohartarazi daiteke. Izan ere, badago kanpo mundua existitzen dela adierazi, baina kanpo mundu hori ezagutzea ezinezkoa dela dioenik: Kanten idealismo transzendentalak, esaterako, kanpo mundu hori ezagutzea posible dela, baina bere baitan ezinezkoa dela aldarrikatuko du. Badago ere, kanpo mundua aurreuposatu behar dela dioenik, baina hura ezagutzeko tesi zuzenik ez dagoela dioen pentsalaririk ere, Searle kasu (1995: 178). Eta badago ere, ikerketa tesi honetan Protagoras eta Margolisekin ikusiko den bezala, kanpo munduaren existentzia ukatzen ez duen, baina haren egitura indeterminatua izan daitekeela baieztatzen duenik (Margolis, 1991; Zilioli, 2007). Hortaz, ontologiaren esparruan erlatibismoak planteatzen dituen doktrinak anitzak eta desberdinak izan daitezkeela esan behar da kasu horretan.

Erlatibismo ontologikoaren atalean bost gai jorratuko dira. Alde batetik, erlatibismo kontzeptualaren eta elkarneurgaitzasunaren afera aztertuko da. Munduko objektuak marko kontzeptual batera erlatibizatzen duen ikuspegia aztertuko da lehenik, eta horrek inplikatzeko duen elkarneurgaitzasunaren afera, Feyerabend eta Kuhnek planteatutakoa. Bigarrenik, errealismo transzendentalaren argudioak aurkeztuko dira, batez ere, Searlen obran zentratuta: errealismoa auresuposatu beharreko zerbait bezala planteatzen du berak. Horrek erlatibismoari nola eragiten dion aztertuko dut. Hirugarrenik, erlatibismo linguistikoaren tesia aztertuko da, Pinker eta Fodorren mentalesaren hipotesiarekin erkatuz, erlatibismoarentzako inplikatu daitezkeen erronkak aztertu eta azpimarratuz. Laugarrenik eta azkenik, hizkuntza zientifikoaren eta mitikoaren arteko gatazkari buruzko azterketa batekin amaituko dut ontologiaren esparruko azterketa labur hau.

Erlatibismoaren beste pieza inportante bat (filosofiarena bezainbeste), *esparru epistemologikoa* litzateke. Erlatibismo ontologikoan, 'den'ari buruz hitz egiten bagenuen, epistemologiak baden (edo ez den) mundu hori nola ezagutzen dugun aztertuko luke. Kasu horretan, mundua ezagutzeko modu anitzak daudela defendatuko luke erlatibismoak maila apalenean; modu deskribatzailean egitean, pluralismoa deituko zaio; modu preskriptiboan egitean, arazo teorikoak agertu eta erlatibismoarekin lotuko da zuzenean. Arazoa, hortaz, erlatibismoa kultura bakoitzak ezagutza ulertzeko duen aniztasuna onartzearekin baino (gauza nahikoa tribiala), ezagutza bera kultura bakoitzera edo paradigma bakoitzera erlatiboa litzatekeen tesia defendatuko lukeenean bilakatuko litzateke; kasu honetan, tesi problematikoa eta interesgarria bilakatuko litzateke aldi berean. Atal horretan, hortaz, bigarren tesi horrek inplikatzeko dituen aferak aztertzen saiatuko naiz. Horrez gain, filosofiak mende luzez beregain hartu izan duen ezagutzaren fundamentazioaren afera aztertuko dut ere. Beraz, funtsean erlatibismo epistemologikoaren erronka nagusiak aztertzen saiatuko naiz atal honetan.

Azkenik, *erlatibismo kulturalak*, munduarekiko ze jarrera izan behar den aztertzen du. Erlatibismo kulturalaren esparruan, lehenengo morala zer den zedarrirituz, moralak fundamentaziorik ote duen galdegingo dut, eman zaizkion erantzun klasikoak eta horiek ekarri dituzten eztabaidak planteatuz. Atal horretan erlatibismo kulturalaren tesiak, zailtasunak eta erronkak aztertuko ditut batez ere: multikulturalismoa, balioen antibalentzia, desadostasun moral genuinoak, eta baita moralaren fundamentazioaren auzia.

Hortaz, lau atalen azterketa egiteari ekingo diot. Lehenik eta behin, erlatibismo aletikoaren edo egiaren erlatibismoaren ataleko azterketari helduko diot.

1.2. Erlatibismo aletikoa

1.2.1. Egiaren erlatibismoa eta desadostasun akasgabeak

We can call the kind of relativism associated with truth “alethic relativism” (from the Greek word for truth, *aletheia*) (O’Grady, 27)

Egiaren nozioa, latinezko *verus*-etik ekarria, egitasuna esan nahi du, eta sinesten denaren eta esaten denaren arteko erlazioa azaltzen du. Grekoari begiratzen bazaio, ἀλήθεια (*aletheia*) hitzetik eratorriko litzateke eta errealitatearekiko identikoa dena, proposizioen propietatea edo izatea estalgabetzen duena izango litzateke. Akinoko Tomas geroztik, egia *adequatio intellectus ad rem* bezala ulertua izan da, alegia, objektuekiko lotura edo fideltasuna duena.

Egiaren erlatibismoa, oro har, proposizio baten egia (edo faltsutasuna), elementuren batekiko erlatiboa dela defendatzen duen doktrina izango litzateke. Elementu hori, pertsona, proposizioaren testuinguru eta beste hainbat eremu izan daitezke. Egiaren erlatibismoa, horrela eraikia, egiaren absolutismoari kontrajarria legoke. Absolutismoa, kasu horretan, egia ez dela proposizioak egiten dituzten pertsonen eta testuinguruen erlatiboak aldarrikatuko luke.

Batetik, aipagarria da, azken hamarkadatan egiaren erlatibismoa ikuspuntu askotatik defendatu dela. Esaterako, semantikatik, gustu pertsonalaren predikatuen eremutik (Kölbel, 2003), geroaldi kontingenteen eremutik (MacFarlane, 2003) eta ezagutzaren atribuzioen esparrutik (MacFarlane, 2014). Bestetik, egia erlatiboa ez delako pentsamolde garaikide nagusiak Alfred Tarski (1901-1983) logikari eta matematikariaren egiaren teoria semantikoaren oinarrietatik abiatuz garatu dira. Teoria horrek egiaren nozioa duen ulertzeko erak Aristotelesen *Metafisika* liburuan ageri den kontzepzioari jarraitzen dio: «Izan ere, den-a ez dela edo ez den-a badela esatea faltsua da, eta den-a badela eta ez den-a ez dela esatea, ordea, egiazkoa da» (Aristoteles, 1997: IV). Tarskik, Aristotelesen egiaren nozioari jarraituz, egiazko edozein teoriak jarraitu beharreko printzipioa proposatu zuen.

We ask ourselves the question: What do we mean by saying that S is true or that it is false? The answer to this question is simple: in the spirit of Aristotelian explanation, by saying that S is true we mean simply that snow is white, and by saying that S is false we mean that snow is not white. By eliminating the symbol "S" we arrive at the following formulations:

(1) "snow is white" is true if and only if snow is white (Tarski, 1969: 64).

Kakotxak dira aurreko aipuan garrantzia dutenak. "P" egiazkoa da, baldin eta bakarrik baldin P. Galdera da: bigarren P hori kakotxik gabe jarri al daiteke? Posible al da bigarren P hori kakotx orotik kanpo egotea? Printzipio horren aldeko argudioa Tarskik berak ematen du. Bere iritziz, antinomia baten agerpena zentzurik gabekoa da, akats bat izan behar du oinarrian (Tarski, 1969: 66). Egiazkoa eta faltsua denari buruzko, afirmazio justifikatu edo injustifikatuei buruzko, edo erabaki politiko eta etikoei buruzko eztabaidek, ez lukete zentzurik bigarren P hori kakotxetatik kanpo utziko bagenu. Alegia, hitz egiten dugunero, «P» eta P distintzioa eginez egiten dugu. Printzipio horren aldeko argudio nagusia, printzipio horren beharrezkotasuna da, Tarskiren aburuz (ibid.).

John MacFarlanen iritziz, egiaren erlatibismoari buruzko literatura, egiaren erlatibismoaren koherentzia zentratua dago.

Most of the literature on truth relativism concerns either motivations for relativizing truth or arguments against the coherence of truth relativism. Comparatively little attention has been given to saying with precision what it *is* to be a truth relativist (MacFarlane, 2014: 44).

MacFarlanek azpimarratzen duen bezala (2014), auzi honetan egiten diren planteamendu eta galderek, edo egia erlatiboaren teoriaren koherentzia falta azpimarratzen dute, edo egia erlatiboaren baldintzak zeintzuk diren azaltzen dituzte. MacFarlanen ustez, ez da, aldiz, egia erlatibo bat bera zer den galdetzen. Izan ere, egia erlatiboa den edo ez determinatu aurretik, «egia erlatiboa» zer den determinatu beharko litzateke haren ustez. Beraz, banaketa esentziala ez da, egia erlatiboa den edo ez, baizik eta «is between views that allow truth to vary with the context of assessment and those that do not» (MacFarlane, 2014: Preface).

Egiari buruzko erlatibista izatea, ez da egia parametroren batera erlatibizatzea bezain ikuspegi sinplea. Badaude parametro tekniko hutsekin egia erlatiboa dela baieztatzen

dutenak, Tarski bezala, eta ez horregatik egiaren erlatibistak. Izan ere, kasu horretan egiaren definizio «erlatibo» hau ez litzateke problematikoa izango.

Truth is relativized to assignments for all formulas. But nobody would call Tarski a «relativist about truth» on this account. Why aren't these relativizations of truth philosophically problematic? For relativization to an assignment, the answer is clear: this relativization is just a technical device, not something we need to make sense of independently of its role in systematizing absolute truth values (MacFarlane, 2014: 46).

Egiaren erlatibizazio tekniko horren orde, arazoa egia testuinguru edo parametro batera erlatibizatzean etorriko litzateke. Proposizio bat, egiazkoa ala faltsua izan daitekeenean aldi berean, horixe izan da egia erlatibismoaren definizio ohikoena, baina MacFarlanen ustez ez da guztiz egokia edo osoa ere.

Relativism about truth, I will argue, is the view that truth (of sentences or propositions) is relative not just to contexts of use but also to contexts of assessments (MacFarlane: 2010: 124).

Egiaren erlatibismoa, hortaz, ez da egia testuinguruari erlatiboa delako tesia soilik, baizik eta ebaluazio testuingurutara erlatiboa delakoa.

Egiaren erlatibismoaren beste analisi interesgarri bat Max Kölbelek egin du filosofia analitikoaren esparruan. Kölbel erlatibismo genuino edo akasgabeko bat artikulatzeko saiakeran ibili da azken urteetan, batez ere, «Faultless disagreement» (2003) eta «Indexical Relativism vs Genuine Relativism» (2004) artikuluez geroztik. Kölbelen arabera (2003), akatsik gabeko akordio ezen existentziak ezinbestean egiaren erlatibizazioa dakar.

When two thinkers disagree on a non-objective matter of opinion it is possible that neither of them has made a mistake or is at fault. It is possible that even though they disagree, giving up the belief in question would be an improvement for neither of them. Let's call such disagreements *faultless* (Kölbel, 2003: 53).

Erlatibismo hau, proposizioen edo pentsamenduen egia erlatibismoa litzateke. Kölbelek erlatibismo genuinoa erlatibismo indexikalaren kontra formulatzen du. Azken horrek, proposizioen edukien indibiduazioan jartzen du begirada, eta ez haien egia-balioan. Erlatibismo indexikoa proposizioen egiaren erlatibotasunaren doktrina gisa formulatu

badaiteke ere, Kölbelen ustez egiaren erlatibismoan jokoan dagoenari ez dio heltzen azken horrek.

Kölbelen iritziz bi erlatibismo forma hauek «differ mainly in their diagnosis of the source of the relativity in question» (Kölbel, 2004: 297). Alde batetik, erlatibista indexikoak erlatibotasuna perpausetan (sentence) ikusten du; bestetik, erlatibista genuinoak «claim that there is relativity also at the level of utterances and the contents or thought thereby expressed» (ibid.). Bi erlatibismoen desberdintasunetan sartu aurretik, *sentence* eta *utterance* terminoen arteko apunte txiki bat egin behar da. Alde batetik, perpausak daude, esanahia duten hitzen multzoak, idatzizko zein hitzezko hizkuntzari dagokionak; eta bestetik, enunziatuak (utterance), egia edo faltsua izan daitezkeen proposizioak dira, eta normalean hizketa ekintzak dira, eta faktore kontextualei lotuak daude. Hau azalduta, jarraitu dezagun.

Indexical relativists about, say, morality will hold that moral relativity is essentially a matter of moral sentences expressing different contents on different occasions of use. Moral sentences are thus very similar to indexical sentences in that the context of utterance determines which content is expressed by any utterance of them. Thus, the same moral sentence can express one content and be true in one context of utterance, while it may express a different content and be false in another context. Indexical relativists claim that all relativity is of this sort, and that there is no residual relativity at the level of individual utterances and the contents expressed by them (ibid.).

Ikuspegi horren kontrako hainbat pentsalarik (adid., Boghossian, 2011; Arrieta, 2013), akatsik gabeko desadostasun genuinoak daudenik ukatu, eta beraz, erlatibismoa ez dagoela aldarrikatuko dute. Kölbelek zein aipatu beste autoreek, erlatibismoa egoteko baldintza desadostasun genuinoak egotearekin lotuko dute, hortaz (baita ere Graham Long-ek, esaterako, 2004: 30]). Boghossianen iritziz (Boghossian, 2011: 53), Kölbelek proposatzen duen akatsik gabeko desadostasunik egotea dilema batera darama.

According to Richard, then (for a similar argument, see also Wright 2008) just because p is at best relatively true, and just because it is true from my perspective and false from yours, it is not therefore right to say that our disagreement is faultless. For even if all of this is true, it will still be true that if I validly (that is, truly, relative to my perspective) judge that p, then it will also be valid for me to judge that “It is true that p” and also “It is false that not-p.” And if I can validly judge that “It is false

that p,” then I must regard anyone who believes that p to have made a mistake (Boghossian, 2011: 62).

Boghossianen iritziz, desadostasuna ezin da akatsik gabea izan. Ezin da desadostasun genuinorik egon, nahiz eta bi pertsonen pentsamenduaren *standard* desberdina izan. Posizio hau defendatzeko Boghossianek konbentzio sozialen adibidea jartzen du, non, erlatibistak, konbentzio sozialen izaera erlatiboa aldarrikatzeko, norma moral-*ez* erlatibo bat aldarrikatzera behartua dagoen. Adibidez, erlatibistak aldarrikatu dezake edukazio txarrekoa dela sopa zurrupatzea komunitate jakin batean, alegia, konbentzio sozial horren izaera erlatiboa azpimarratuko du (ibid.). Boghossianen iritziz, hortik norma moral *ez*-erlatibo bat inplikutzen da, hau da: «When in Rome do as Romans do!» (Boghossian, 2011: 67). «With respect to certain behaviors, one ought to behave as the members of the community one finds oneself in find it appropriate to behave» (ibid.). Ez dirudi, ordea, konbentzio sozial baten izaera erlatiboa azpimarratzeak, norma moralik inplikitzen duenik; badirudi Boghossianek falazia bat egiten duela.

Dena den, Boghossianen iritziz, erlatibismoarekin abiatu den adierazpen bat, printzipio *ez* erlatibo eta unibertsala bilakatu da; erlatibismo absolutista bat. Horren ondorioz, ez dago akatsik gabeko desadostasun genuinoak defendatzeko modu koherenterik bere ustean (ibid.).

...on this absolutist way of formulating relativism, where what underlies the relativism is some universally binding non-relative normative principle of some sort, both of these cards are taken away from the relativist. Having committed himself to knowing of the existence of at least one non-relative moral principle, he can no longer avail himself of either of those powerful considerations (Boghossian, 2011: 68).

Hau da, behin onartu baldin bada badaudela gutxienez erlatiboak ez diren printzipio moral batzuk, gure praktika eta moduak molde lokaletara ajustatzea moralki bideragarria litzateke; baina «any attempt to assimilate morality to etiquette will seem simply normatively implausible» (Boghossian, 2011: 68). Arrietak Boghossianen bide beretik jotzen du (Arrieta, 2013): Prinzen (2012) kultura eta naturari buruzko hausnarketei tiraka, erlatibismo linguistikoaren eta moralaren desadostasunak egon badaudela, baina ez direla genuinoak defendatuko du Arrietak (alegia, konpongarriak direla), eta beraz, ez dagoela erlatibismoa aldarrikatzerik, erlatibismoa desadostasun genuinoen ebidentziarekin lotuz (Arrieta, 2013).

Bere iritziz, erlatibismo linguistikoari dagokionez, hizkuntzak gauzak espazioan ordenatzeko eragiten duela esateak, ez du erlatibismoaren tesia indartzen. Izan ere, «Prinzek onartzen duen bezala, espaziotako antolaketaren kasuan, hizkuntza bateko kideak besteko kidea zailtasunik gabe uler dezake» (Arrieta, 2013: 20). Aurrekoan ezin daiteke hizkuntz erlatibismorik egon, desadostasun genuinorik ez dagoelako bi hizkuntz desberdin dituzten hiztunen artean, «eta desadostasuna beharrezko baldintza da hizkuntz erlatibismoaz mintzatu ahal izateko» (ibid.) Balioen erlatibismoa ere aztertzen da artikulu horretan (Arrieta, 2013): moral kontuetan desadostasunak daude, aniztasun morala dago: baina hizkuntzarekin bezala, ez dira desadostasun ‘benetakoak’ (Arrieta, 2013: 29). Izan ere, desadostasunak eztabaida daitezke; desadostasuna badago, baina errakuntza ere bai, bietako bat oker egon behar baita (ibid.). García-Carpintero bide beretik doa, eta erlatibismo moderatua (*faultless disagreement* horiek informazio errelebante guztia aurkeztuz, konpongarriak dira), eta erlatibismo erradikala (MacFarlane-ena) bereizten ditu (2008: 141).

Kölbelen iritziz, aldiz, badaude desadostasun genuinoak. Egon daitezke, eta *de facto* badaude, testuinguru batean egiazkoak eta beste batean faltsuak diren ezagutzaren atribuzioak (Kölbel, 2007). Indexikoak dituen hizkuntza baten semantikak, erabilpen testuingurutan (*context of use*) perpausek edukia (proposizioak) dutela inplikatu behar dute. Horrela, edukiek ebaluazio testuinguru batean (Kaplan) edo ‘index’ batean (Lewis) dute egialioa (Kölbel, 2007: 281). Erlatibismo horrek zera sostengatuko du: egiazko perpaus baten balioa erlatiboa dela, ez bakarrik erabilpen testuinguruak determinatutako ebaluazio baldintzetara, baizik eta ebaluazio baldintza horien parametro gehigarri batera ere, testuinguru ebaluatiboak determinatua dena. Ezagutza atribuzioei buruzko erlatibismoa, hortaz, ezagutzaren estandarreakiko lotuta dagoen parametro bat dagoela ulertzen du, eta parametro hori testuinguru ebaluatibo batek determinatua dela.

Desadostasun genuinoak egon edo ez, erlatibismo erradikala edo moderatuaren alde egin edo ez, eztabaida hauetan konsistentziaren eta kontraesanaren objekzioak agertu egiten dira. Eta aurreko biak dira, hain zuzen, erlatibismoari oro har egiten zaizkon akusazio entzutetsuenak. Objekzio nagusienarekin hasiko naiz, autokontraesanaren argudioarekin.

1.2.2. Autokontraesanaren argudioa

A number of the Presocratic philosophers endorsed explicitly contradictory views. In book Γ of the *Metaphysics*, Aristotle took these in his sights, and defended what was to become known as the Law of Non-Contradiction. This was a crucial moment in the history of philosophy (Priest, 2006: 7).

Egiaren erlatibismoaren kontrako argudio nagusia Grezia Klasikoan formulatu eta eztabaida garaikideetara heldu arte, autokontraesanaren argudioa edo gezurtiaren antinomia izan da (Kölbel, 2011: 11). Auto-kontraesanaren nozioak periodo Helenistikoan du jatorria (Burnyeat, 1976). Erlatibismoaren kontrako argudio sendoenak, kontraesanaren argudioarekin ezagunak, Platon (*Teeteto*, 171a-b) eta Aristotelesen (*Metafisika*, Γ) objektioetan dute iturburua. Autokontraesanaren argudioaren ideia zera da: «The general idea of self-refutation seems to be that a claim is self-refuting if it can in some way be turned against itself» (Kölbel, 2011: 11). Kontraesanaren argudioaren lehen pentsalari sistematikoak, hortaz, Platon eta Aristoteles direla esan daiteke. Harrigarria dirudien arren, Priest-ek azpimarratzen duenez, objektio horrek oraindik bere horretan mantentzen dira, bi mila urte ondoren. Priesten iritziz, objektio horrek oinarrian daukan legeak, kontraesanarenak, ez du orduz gerotik defentsa sendorik izan:

The *locus classicus* of its defence is Aristotle's *Metaphysics*, $\Gamma 4$. It is a striking fact about the Law [kontraesan ezaren legea] that there has not been a sustained defence of it *since* Aristotle (at least, that I am aware of) (Priest, 2004: 29).

Dena den, funtsean, gezurtiaren paradoxa edo antinomia, erlatibismoak aldarrikatzen duena (esaterako, 'egiarik ez dagoela') bere buruari aplikatuz autokontraesanean erortzen dela izango litzateke. Tarskik (1969) antinomia honrren azalpen zehatza ematen du.

The simplest argument that provides such a contradiction is known as the antinomy of the liar; it will be carried through in the next few lines. Consider the following sentence:

(6) The sentence printed in red on page 65 of the June 1969 issue of *Scientific American* is false.

Let us agree to use "s" as an abbreviation for this sentence. Looking at the date of this magazine, and the number of this page, we easily check that "s" is just the only

sentence printed in red on page 65 of the June 1969 issue of Scientific American.

Hence it follows, in particular, that

(7) "s" is false if and only if the sentence printed in red on page 65 of the June 1969 issue of Scientific American is false.

On the other hand, "s" is undoubtedly a sentence in English. Therefore, assuming that our use of the term "true" is adequate, we can assert the equivalence (3) in which "p" is replaced by "s". Thus we can state:

(8) "s" is true if and only if s.

We now recall that "s" stands for the whole sentence (6). Hence we can replace "s" by (6) on the right side of (8); we then obtain

(9) "s" is true if and only if the sentence printed in red on page 65 of the June 1969 issue of Scientific American is false.

By now comparing (8) and (9), we conclude:

(10) "s" is false if and only if "s" is true.

This leads to an obvious contradiction: "s" proves to be both true and false. Thus, we are confronted with an antinomy. The above formulation of the antinomy of the liar is due to the Polish logician Jan Lukasiewicz (Tarski, 1969: 65).

Platonek *Teeteton* Protagorasi egin zion kritikaz geroztik, bi mila urtez forma desberdinetan (baina mamian berdin) errepikatu izan da behin eta berriz kritika hau, eta filosofiako korrante zeharo desberdin eta kontrajarriek onartu duten kritika izan da. Batzuk aipatzearren; pragmatismoak (Putnam eta Rorty), filosofia analitikoak (Tarski, Searle, Baghramian), eta berdin pentasari marxista hainbatek (Althusser, esaterako⁸), argudio horrekin bat egin dute. Argudio horren arabera, ezin da egiaren erlatibismoa aldarrikatu erlatibismoak berak bere

⁸ «En realidad, el relativismo absoluto es insostenible, ¿no es así? Platón mismo lo había objetado ya, pues en principio no puede ser ni siquiera enunciado.

Desde luego. Ningún autor, sea filósofo o historiador, ha sostenido nunca posiciones relativistas-historicistas absolutas. Nunca se ha considerado—como en el subjetivismo-relativista absoluto de un Protágoras—que la historia fuera sólo una sucesión de *instantes*; se ha admitido la existencia de ‘períodos’, ‘tiempos’, ‘eras’ o ‘épocas’, en suma, *permanencias* provisorias en el cambio general del curso de la historia. Así es como se ha podido considerar que una teoría de la historia—trátase de una filosofía de la historia o de la teoría de Marx—era la ‘expresión’ de su tiempo, pero exclusivamente la expresión de *su* tiempo. Ésta es una manera de someterlas y reducir las a la *contingencia* de su propia ‘época’ histórica y de impedirles toda pretensión de explicar una ‘época posterior» (Althusser, 1988: 94).

burua ukatu gabe. Margolisek ohartarazten digunez, «The history of philosophy has long supposed that relativism is intrinsically incoherent» (Margolis, 1995: 68).

Autokontraesan nozioa (περιτροπή edo peritrope) periodo Helenistikoan jaiotzen da⁹. Autokontraesanaren argudioa erabili duten aitzindariak, erlatibismoaren kontrako argudio gisa, Platonen *Teeteton* (171a-b) eta Aristotelesen *Metafisika* liburuan (1008a 28-30, 1012b 12-18, K 1063b 30-5)¹⁰ aurkitzen dira; lehenak, sofisten kontra (Protagorasen kontra, zehazkiago), eta bigarrenak, Protagoras eta Heraklitoren kontra, hurrenez hurren. Argudio horren idea sinplea da.

The general ideal of self-refutation seems to be that a claim is self-refuting if it can in some way be turned against itself. This might involve the content of the self-refuting claim entailing its own falsity, either on its own or in conjunction with further premises. Alternatively, it might mean that making the claim (perhaps making it in a certain way) somehow entails its falsity or else commits the person making it to its falsity. Or, finally, it might mean that the claim cannot be defended in a debate that is conducted according to certain dialectical rules (Kölbel, 2011: 11-12).

Erlatibismoaren definizio klasikoari jarraitzen bazaio, erlatibismoak zera aldarrikatuko luke: «egia x (testuinguru, paradigma, perspektiba, eta abarren) eremu bati erlatiboa da». Objekzio hau egiten dutenen arabera, egiaren erlatibismoak egia unibertsalik dagoenik ukatuko luke; alegia, ez dagoela egia absoluturik. Hori horrela, autokontraesanaren argudioak esaldia egialio gisako proposizio logiko gisa ulertzen du. Kritika horren funtsa, hortaz, erlatibismoa logikoki inkonsistentea litzatekeela da. Epimenidesen paradoxa gisa ezagutzen den argudioaren aurrean gaude: Epimenidesek dio: ‘Kretentse guztiak gezurtiak dira’. Epimenides Kretarra dela jakinda, hauxe da paradoxa edo aporiaren funtsa: kretentse guztiak gezurtiak badira bera ere gezurtia da (kretarra baita), baina orduan «kretentse guztiak gezurtiak dira» esaldia gezurra bada, orduan kretentse guztiak ez dira gezurtiak. Baina bera kretentsea bada eta ez kretarrak ez badira gezurtiak orduan «kretentse guztiak gezurtiak dira» esaldia egia da, eta beraz, bera gezurtia da,... horrela *ad infinitum*.

⁹ Tarskik antinomia honen jatorriaz zera dio: «The antinomy of the liar is of very old origin. It is usually ascribed to the Greek logician Eubulides» (Tarski, 1969: 66). Gogorarazten digu XIX. Mendeko hainbat pentsalarirentzat antinomiak benetako progresoa emateko oinarriko iturriak direla. Tarskiren iritziz, ordea, antinomiak anomalia baten sintoma dira, «the appearance of an antinomy is for me a symptom of disease» (Ibid.).

¹⁰ Hauek Kölbelen oharrak dira (Kölbel, 2011: 11).

Beste era batera esanda, proposizioak egia unibertsalik legokeela ukatzen duen bitartean, erlatibista bera determinatutako balioen kultura baten baitan dagoenez, kontraesanean eroriko litzateke, kulturatik kanpoko enuntziatu absoluturik (ez dago egia absoluturik) ezingo bailuke egin. Paul Boghossianen ustez halako erlatibismo absoluturik ez du inongo zentzurik. Izan ere,

[...] toda tesis relativista necesita reconocer que existen como mínimo algunas verdades absolutas; pero un relativismo global afirma que no existe ninguna verdad absoluta. Por lo tanto, un relativismo global estaría destinado a ser incoherente (Boghossian, 2009: 83).

Boghossianen iritziz, erlatibismo oro erortzen da halako kontraesanean. Ulises Moulines-entzat, kontraesankorra izateaz gain, «erlatibismoa oraintsu aipatu ditudanak baino epistemologia antzu eta hutsalagoa» (Moulines, 1992: 48) dela iruditzen zaio. Zeren eta, «erlatibismoa beti amaitzen baita gurpil zoro baten jirabiran. (...) iritzi, baieztapen edo metodoak oro bere egilearentzat soilik baliozkoak direla baieztatzen duen jarrera erlatibistak hobe egingo zuen bere burua ere irizpide horren pean jarritz» (Moulines, 1992: 48). Moulinesen iritziz, hortaz, erlatibistak bere irizpidearekin ados balego onartu beharko luke edozein jarrera epistemologikori egokitu al zaion erlatibismoa bere buruari ere aplikatu beharko liokeela, eta «beraz, ontzat hartu beharko ditu jarrera ez erlatibistak ere, zeren eta onartuko ez balitu kontraesanetan eroriko litzateke» (Ibid.). Hortik, «erlatibismoa buruhilketa intelektual antzerako bukaerara garamatzen jarrera dela» (ibid.) ondorioztatzen du. Erlatibismoarekin «ezer ere ez da on motako jarrerak ere indar hartzen duela, eta, hortaz, mututasun osoarenak ere bai» (ibid.). Erlatibismoaren autokontraesanaren eta hizkuntzaren ezinezkotasunaren kritika da, hortaz, Moulinesek egiten dituen bi kritikak.

Autokontraesanaren argudioa pentsamendu bat proposizio bihurtzean aplikatzen da. *Sokratesen defentsa* (Platon, 1999) dialogoan Sokratesek berak egiten duen gogoeta bat erabil daiteke autokontraesanaren argudioa ilustratzeko adibide gisa, azken aldian erabat desitxuratu dena literatura popularreko esaera edo atsotitza bilakaturik ('ezer ez dakidala baino ez dakit'). Sokratesek bere barrura egiten du ondoko gogoeta:

Gizon hori baino jakitsuago naiz ni; beharbada gu bietako inork ez daki baliozko ezer, baina horrek, jakin gabe, zerbait dakiela uste du, eta nik ordea ez dakidanez, ez dut hori ere uste. Badirudi puntu txiki horrexetan behintzat hori baino jakitsuagoa naizela: ez dakidanez, ez dut jakin ere uste (Platon, 1999: 93).

Kölbelek ondo azpimarratzen duenez, gogoeta hau egiazkoa izan nahi duen proposizio batera itzuliko bagenu (Kölbel, 2011: 13), alegia, «dakidan bakarra da ezer ez dakidala» proposiziora, Sokrates autokontraesanearan eroriko litzateke. Izan ere, «dakidan bakarra da ezer ez dakidala» proposizioak, «ezagutzen dena egiazkoa da» premisa ezkututzen edo inplikutzen du, argudio horri jarraituz; eta aurreko bi premisen ondorioz, ondorioztatzen da, Sokratesek ez dakiela ezer. Eta hemendik ondorioztatuko litzateke, Sokratesek ez dakiela 'ez dakiela ezer'. Alegia, autokontraesanaren kasu berdinarean aurrean geundeke. Ez dirudi oso zentzuzkoa, ordea, Sokratesen esaldia horrela epaitzea. Eta bigarren kapituluan ikusiko den bezala, Protagorasen sententzia berdina ulertzea (alegia, egia proposizio epistemiko bezala) akatsa da.

Dena den, Kölbelen iritziz badaude beste mota bateko kontraesanak. Kasu hauek, autokontraesan pragmatikoak lirateke, eta esaterako, esaldiaren beraren ekintzan begiratu beharko litzateke kontraesankorrek diren edo ez ebasteko. Bere adibidea aipatzearen, «ez nago oihuka» esaldia, oihuka eginez gero autokontraesankorra litzateke, ez ordea ahapeka hitz eginez.

Erlatibismoa kontraesankorra da, hortaz? Margolisek pausatzen du galdera, erlatibismoa kontraesankorra den edo ez, erlatibismoa egia den edo ez, sakonki aztertu beharreko auzia dela azpimarratuz.

Is relativism true then? For, if it is, it will be said, it has defeated itself out of its own mouth; and if truth is abandoned, the relativism is no competitor at all. Well, it is fair enough to say that that is a puzzle that will need looking into (Margolis, 1991: 7).

Bukatzeko, azpimarratzekoa da erlatibismoa behin eta berriz modu berean ustez errefutatua izan dela; izan ere, MacIntyre azpimarratzen duenez, behin errefutatu den doktrina batek nahikoa behar luke behin bakarrik errefutatuta.

Relativism, like skepticism, is one of those doctrines that have by now been refuted a number of times so often. Nothing is perhaps a surer sign that a doctrine embodies some not-to-be-neglected truth than that in the course of the history of philosophy it should have been refuted again and again. Genuinely refutable doctrines only need to be refuted once (MacIntyre, 1989: 182).

Ikerlanean ikusiko da, hortaz, Protagoras (edo hobe, Protagorasen interpretazioa egiten duten Zilioli [2007] eta Margolisek [1991]) eta Margolisek, ze argudiaketa erabiliko duten kontraesanaren objekzioari ihes egiteko, eta beraz, kontraesanaren argudioa baliogarria den edo ez erlatibismoa doktrina inkonsistentea dela ondorioztatzeko objekzio gisa.

1.2.3. Inkonsistentzia semantikoa

Autokontraesanaren argudioaren bide beretik doan arren, inkonsistentzia semantikoaren kritika ez da berdina. Inkonsistentzia semantikoaren objekzioa honetan datza: «egia erlatiboa da» esaldia baliozkoa edo zentzuzkoa izateko, esaldiak berak egiaren ikuspegi interteoriko bat beharko luke.

The dominant metaphor of conceptual relativism, that of different points of view, seems to betray an underlying paradox. Different points of view make sense, but only if there is a common coordinate system on which to plot them: yet the existence of a common system belies the claim of dramatic incomparability (Davidson, 1974).

Davidsonen erlatibismoaren paradoxa tipikotzat dauka inkonsistentzia hau. Hillary Putnamek modu antzekoan deskribatzen du arazo hau.

Tan pronto como alguien intente establecer el relativismo como posición caerá en la inconsistencia o en el solipsismo (o quizás en un solipsismo con un nosotros en lugar de un yo). El pensamiento de que cada cosa que creemos es, en el mejor de los casos, sólo verdad en nuestro lenguaje ni siquiera es un pensamiento coherente: ¿es entonces la existencia de nuestro lenguaje sólo verdad en nuestro juego del lenguaje? (Putnam, 1992: 177).

Inkonsistentziaren kritikari hiru esparrutatik erantzun zaio: logikaren esparrutik, antropologiatik, arrazionalismo kritiko alemaniarretik eta amerikar pragmatismoaren esparrutik. Logikaren esparruan erlatibismoa kontraesankorra delako kritikari Michael Krausz (2010) amerikar filosofoak erantzun dio. Haren ustez, erlatibismoa positiboki formulatzen bada, Davidson eta Putnamen objekziotik ezin da eskapatu. Aldiz, modu negatiboan formulatzen denean, zerbaiten ukazio gisa, kontraesanaren edo inkonsistentziaren arazotik eskapatzen da. Hortaz, erlatibismoa objektibismoaren kontrako maxima bezala proposatzen bada, kontraesanaren arazotik libratzen da.

...for the negation of objectivism, foundationalism, or universalism –in whatever versions- is not self-contradictory. In other words, the negation of objectivism (the view that a frame-independent order of reality exists –whether it be individuabile or holistic- or that we can know it) is not self-contradictory (Krausz, 2010: 29).

Hortaz, Krauszen iritziz (ibid.), erlatibismoa absolutismoaren adar anitzen ukazio gisa ulertzen bada, ez litzateke inkonsistentea izango, baina erlatibismoa tesi nahikoa tribiala izango litzatekeela dirudi. Clifford Geertz antropologoak (1996) logika beretik abiatuz egiten dio aurre kritika aurrekoari. Geertzek erlatibismoa positiboki defendatu baino, kritika anti-erlatibista guztien dogmatismoa salatzeke erabiliko du. Horrela, inkonsistentziaren kritikari erro metafisikoak bilatu dizkio. Izan ere, anti-erlatibismoari egiten dion kritikan salatzen duenez erlatibismoa garaitzeko modu bakarra dago: moralitatea kulturaz eta ezagutzen harago jartzea (Geertz, 1996: 276). Alegia, erlatibistak erlatiboki defendatu behar badu bere posizioa, baina horrek kontraesanera eramaten badu, erlatibista ez denak, erlatiboki defendatu nahi ez badu bere posizioa, kulturaz eta ezagutzaz harago (metafisika) defendatzea baino beste biderik ez daukala dirudi. Geertzentzat hori ez da soluzioa, metafisika zaharrera bueltatzerik nahi ez bada behintzat.

Autokontraesanaren argudioari aurre egin dion beste esparru edo korrante filosofiko bat arrazionalismo kritikoa da. Kontra argudioa teorikoki garatuta dagoela esan daiteke. Leszek Kolakowski filosofoak, Karl Popper zientziaren filosofoak eta Hans Albert razionalismo kritikoa pentsalarietako batek, bakoitzak bere bidetik, egiten diote argudio horri aurre, Popperrek erlatibismoa arbuiatu duen arren. Leszek Kolakowskiren ustez, erlatibismoarentzat, gure ezagutzarako zerbait baliozkoa dela esaten denean, inplizituki eta esplizituki baieztatu behar da hori baliozkoa dela zibilizazio batera, kondizio historiko batzuetara, giza egitura biologiko edo joko linguistiko partikular batzuetara (Kolakowski, 2000: 100). Kolakowskik uste du ezin zaiola aplikatu gezurtiaren paradoxa erlatibismoari horrela formulatuz gero, ezin baita ez erlatibismoarentzako ezta arrazionalismoarentzako ebidentzia logikorik eman; hortaz, fundamentazio erlatiboa baino ezin dituzte izan.

[...] puesto que no se puede ofrecer evidencia lógica convincente ni para la llamada razón instrumental, ni para el Logos de sus críticos, la justificación última de una y otro descansa en el reino de las necesidades humanas. Y nadie tiene derecho a decir a nadie: tus necesidades no son auténticas, yo sé mejor que tú lo que realmente necesitas (Kolakowski, 2001: 103-104).

Inkonsistentziaren arazoari Popperrek egiten dio aurre arrazionalismo kritikoa defendatuz. Lehenik eta behin, egiazko arrazionalismoa eta pseudo-arrazionalismoa bereiztuko ditu. Alde batetik,

What I shall call the «true rationalism» is the rationalism of Socrates. It is the awareness of one's limitations, the intellectual modesty of those who know how often they err, and how much they depend on others even for this knowledge (Popper, 2002: 499).

Eta bestetik, «What I shall call «pseudo-rationalism» is the intellectual gifts, the claim to be initiated, to know with certainty, and with authority» (Popper, 2001: 499-500). Egiazko arrazionalismoaren baitan dator bereizketa funtsezkoa: arrazionalismo ez-kritikoa eta arrazionalismo kritikoren artean. Arrazionalismo ez-kritikoren printzipioa litzateke «any assumption which cannot be supported either by the argument or by experience is to be discarded» (Popper, 2001: 502). Eta beraz, inkonsistentea litzateke,

for since it cannot, in its turn, be supported by argument or by experience, it implies that it should itself be discarded. (It is analogous to the paradox of the liar, i.e. to a sentence which asserts its own falsity). Since all argument must proceed from assumptions, it is plainly impossible to demand that all assumptions should be based on argument (Popper, 2002: 502-503).

Arrazionalismo kritikorentzat, aldiz, razionalismoa bera erabaki bat da, eta ez dago goragoko enuntziatu edo arrazoirik erabaki hori justifikatuko duenik. Arrazionalismoaren aurretik edo oinarri epistemologiko gisa, erabaki irrazional bat dago Popperren iritziz. Arrazionalismoa argumentu eta esperientziari ematen dio balioagatik karakterizatzen den arren, arazoa da ezen «neither logical argument nor experience can establish the rationalist attitude». Horrek erakusten duena zera da,

that whoever adopts the rationalist attitude does so because he has adopted, consciously or unconsciously, some proposal, or decision, or belief, or behaviour; an adoption which may be called «irrational» (Popper, 2002: 503-504).

Eta horri Popperrek «faith in reason» (ibid.) deitzen dio. Horrek erakusten duena da «that the uncritical rationalist who believes that rationalism is self – contained and can be established by argument must be wrong» (ibid.). Beraz, ezein argumentu logikok ahal dezake justifikatu jarrera arrazionalista (edo irrazionalista, edo utilitarista, edo...). Izan ere, Popperrek

dioskunez, erabaki irrazionala dago oinarrian. Arrazoimenaren fede irrazionala deituko dio berak. Horregatik, erabaki hori, arrazionalista ez – kritikoei eskapatzen zaiena, horixe bera da hemen garrantzitsua. «The choice before us is not simply an intellectual affair, or a matter of taste. It is a moral decision» (Popper, 2001: 504). Erabaki morala dago beraz oinarrian.

Arrazionalismo kritikoa aurrerago garatuko duen Hans Albert pentsalari alemaniarrek inkonsistentziaren arazoari Kolakowskiren bidetik erantzuten dio. Alegia, «quien no reconozca tales fijaciones metodológicas [razionalismoarenak, kasu honetan], no puede, naturalmente, ser obligado nunca por medios racionales a revisar sus convicciones» (Albert, 1978:43). Zeren eta, «en última instancia, la solución de todos los problemas de validez se retrotrae a tales decisiones de base» (ibid.). Eta beraz,

sólo quien las reconoce, se ve obligado a admitir la validez de determinados enunciados materiales. (...) También sucede así con la idea de que no puede haber enunciados que por principio queden por encima de la discusión racional y del examen crítico a la luz de la lógica y de la experiencia, a saber, la decisión por el racionalismo, que en esta medida es una concepción normativa (Albert, 1978: 42).

Gaur egunera etorritz, Graham Priest logikariak proposatu du (2004, 2005), konsistentzia ez dela arrazionalitatearen irizpide absolutu eztabaidaezina. Kontraesanaren objekzio baten arabera, kontraesanak egiazkoak izanda ere, ezin dira arrazionalki sinetsi, arrazionalitatearen muga bat konsistentzia delako (Priest, 2004: 32). Priesten iritziz, arrazionala izan daiteke sinesmen irrazionalak izatea; konsistentzia ez litzateke muga absolutu bat arrazionalitatearentzat (ibid.). Pertsona arrazionalak bere sinesmenak ebidentziaren arabera esleitzen ditu; eta ebidentzia proposizio inkonsistentzeentzako bada, hala bedi (ibid.): konsistentzia baino irizpide gehiago daude arrazionalitatearentzat.

Atal honek eta aurrekoak, bi galdera uzten dizkigute. Alde batetik, kontraesan ezaren legea ezinbestekoa ote da? Are gehiago, irrazionala eta inkonsistentea ote da kontraesanak defendatzea? Eta horrekin batera, egon daitezke akatsik gabeko desadostasun logikoak? Are gehiago, ezinbestekoa da arrazionala izateko teoria konsistente bat izatea? Hurrengo bi kapituluetan helduko diet auzi horiei.

1.2.4. Arrazionalitatearen eta konsistentziaren kontzepzio klasikoaren kritika

Platonek lehenbizi *Errepublikak* eta *Teeteto* dialogoan sofisten aurka erabilitako, eta Aristotelesek *Metafisika* liburuan aldarrikatutako *tertium non datur* edo *principium tertii exclusi* (perpausaren egia izaerari buruzko hirugarren aukera bat baztertzetik dator kio izena azken horri) logikako printzipioak, izan dira mendebaldeko filosofiaren historian argudioen eta teoria epistemiko eta ontologikoen zuzentasuna irizpide ia eztaba daezinak. Mendebaldeko filosofian bi mila urtez arrazionalitatearen ezinbesteko irizpideak izan diren hauek. Funtsean, arrazionalitatearen printzipio horiek, bi egia-balio bakarrrik onartzen dituzte enuntziatu ororentzako: proposizio deskribatzaile bat egiazkoa ala faltsua izan daiteke soilik, eta ezin dira biak aldi berean izan. Horrela, aipatu printzipioek, proposizio oro egiazkoa ala faltsua den ezartzen dute.

Logika aristoteliarra da logika klasikoaren paradigma nagusia. Sistema logiko hori hiru printzipioetan altxatzen da: identitate printzipioa ($a = a$, Grezia klasikoaren metafisikan ezinbestekoa), kontraesan ezaren printzipioa edo $\neg(A \wedge \neg A)$, eta hirugarren baztertuaren printzipioa edo $(A \vee \neg A)$.

Azpinarratu behar da ez dela izan, hala ere, mundu mailan garai hartan egon den logika bakarra. Izan ere, Priestek gogorarazten du (Priest, 2006: 121) garai horretan bertan, filosofia indiarrean kontraesan ezaren printzipioak bere jarraitzaileak izan zituen arren, gehiengo printzipio horren kontrakoa omen zela. Esan daiteke logika horiek Hegelen dialektikan dutela jatorria. Hegelen pentsamenduan, hirugarren baztertuaren printzipioak, hirugarren aukera bat baztertu nahian, kontraesanean eroriko litzateke; izan ere, A gauza bat edota bere kontrakoa izan behar bada, hirugarren termino bat agertzen da, hain zuzen, aurreko bietako bat ez den A, edo bi horiek $(A \wedge \neg A)$ diren terminoa. Alegia, gauza bat bera eta bestea da, dena aldaketan dagoelako. Horrela, mugimenduaren logika bat aurkezten digu Hegelek.

The standard view in classical Indian logic, going back to about the same time as Aristotle, was that on any issue there are always four possibilities to be considered: that a view is true (and true only), that it is false (and false only), that it is both, and that it is neither. This is the *catusbkoti* ('four corners') (Priest, 2006: 121).

Bide horretatik gure egunetara tiraka, Lukasiewicz-ek logika tribalentea proposatu zuten, bi egia-balio baino, hiru egia-balio daudela proposatuz. «Three-valued logic is a system of non-Aristotelian logic, since it assumes that in addition to true and false propositions there also are propositions that are neither true nor false, and hence, that there exists a third logical value» (Lukasiewicz, 1970: 87). Lukasiewiczen iritziz, Aristotelesen kontraesan ezaren printzipioak, hain zuzen, Hegelekin izan zuen bukaera¹¹.

Lukasiewiczentzat hirugarren balio bat baztertuko lukeen printzipioa, ez da fundamentala, eta ez da auto-ebidentea; ezin da logikoki frogatu, baina praktikoki funtzionatzeko ezinbestekoa da. Lukasiewiczen iritziz, hirugarren baztertuaren printzipioaren ukazioa ez da bateragarria determinismo unibertsalarekin (Lukasiewicz, 1987).

Logika garaikidera bagoaz, Priesten *dialetheismoa* topa daiteke. Priesten iritziz (2017), Hegel da dialeteismoa defendatu duen pentsalari nagusia, presokratikoez gain. Stanford entziklopediako *Dialetheism* sarreran, Hegelen aipu hau ekartzen da horren harira.

Something moves, not because at one moment it is here and another there, but because at one and the same moment it is here and not here, because in this ‘here’, it at once is and is not (in Priest & Berto, 2017).

Egia-balioen bibalentziaz haragoko proposamena, hain zuzen, ikerketa honetan aztertzen den Joseph Margolisek proposatu du XX. mende bukaera eta XXI. mende hasieran. Zehazki, egia-balio bibalenteak baino, gehiago egon daitezkeela azpimarratuz, eta egiaren indeterminazioa balio gisa proposatuz ere. Aipatzekoa da Margolisek Hegelek filosofiaren historian egiten duen ekarpen intelektualari ematen dion garrantzia, aurrekoarekin lotuz.

Logika horiei jarraituz, labur bada ere, aipatu beharrekoak dira ere, batetik, Kripkeren logika modala, egiaren hiru eredu definitzen dituen: egia, faltsua eta problematikoa; eta bestetik, Kurt Gödelen logika polibalentea.

¹¹ «There are two moments in the history of philosophy in which disputes over the principle of contradiction excited the minds of an age—one is connected with Aristotle’s name—the other with Hegel. Aristotle formulated the principle of contradiction as the highest law of thought and being. He pursued everyone who would not recognize the principle with stubborn polemics in which, at times, anger and annoyance find a voice: Antisthenes and his school, Eristics from Megara, followers of Heraclitus, students of Protagoras. Aristotle won the fight. And whether it was the persuasive force of his arguments or the correctness of the position he defended—for centuries no one dared to contradict this highest of laws. Only Hegel allowed the convictions that had been buried by Aristotle to come back to life and instructed us to believe that reality is simultaneously rational and contradictory» (in Priest, 2016: 430).

Hortaz, kontraesanaren argudioaren eta inkonsistentzia semantikoaren objekzioarekin ikusi den bezala, bi gauza kontrajarri aldi berean posible izatearen pentsamendua irrazionaltzat eta inkonsistentetzat hartu ohi da. Erlatibismoaren irtenbidea, bi objekzio horien aurrean, hortaz, kontraesanaren argudiotik ihes egitea izan ohi da, kontraesanean eta inkonsistentzian erori gabe, baina kontraesanaren argudioa eta inkonsistentziaren objekzioa zalantzan jarri gabe, ordea.

Bada ordea, bi irizpide, lege edo printzipio horiek zalantzan jarri dituenik Margolis gain, logikaren esparrutik. Graham Priest izan da kontraesan batzuk posible direla pentsatzea ez dela irrazionala eta konsistentea izan daitekeela defendatu duen pentsalaria, are inkonsistentzia zilegi izan daitekeela defendatu duena, dialetheismoaren teoria aurkeztu duenean (Priest, 2004: 23). «I believe, for example, that it is rational (rationally possible—indeed, rationally obligatory) to believe that the Liar sentence is both true and false» (ibid.).

Priesten ikuspegi horren kontra (kontraesanaren egiazkoa eta gezurra aldi berean izan daitekeela) bost kontra-argudio ezagun daude (ibid.), eta horietako lehena da ohikoen erabilia dena eta beste laurak oinarritzen dituena. 1) Kontraesanez dena inplikatzeko dute; 2) kontraesanez ezin dira egiazkoak izan; 3) Ezin da kontraesanez arrazionalki sinestu; 4) kontraesanez onargarriak balira, jendea ezingo litzateke sekula arrazionalki kritikatu izan; 5) kontraesanez onargarriak balira, inork ezingo luke ezer ukatu. Priestentzat, lehen objekzioa da beste guztien oinarria (ibid.).

Lehen objekzioaren arabera (1), «Rational belief is closed under entailment, but a contradiction entails everything. Hence, if someone believed a contradiction, they ought to believe everything, which is too much» (Priest, 2004: 24). Objekzio horren arazo da, kontraesanez dena inplikatzeko dutela pentsatzea; Priesten iritziz, horren atzean *explosioaren* printzipioa aurkitzen da. Alegia, proposizio kontraesankor batetik beste edozein proposizio deduzitu daitekeenaren ustea. Logika proposizionalen erregeletatik ondorioztatzen den printzipioa litzateke *explosioarena*, latinez *ex falso quodlibet* edo *ex contradictione (sequitur) quodlibet* izenez ezaguna dena; hurrenez hurren, faltsutik edozer gauza eratortzen da, eta kontraesan batetik edozer gauza eratortzen da. Beste hitz batzutan: kontraesan bat dagoenean dena da demostragarria. Hori da, hain zuzen, kontraesanez sinesten duenari egozten zaiona (ibid.).

Bigarren ideiare arabera (2), kontraesanak egiazkoak izan ezin daitezkeenaren ideiak, kontraesan ezaren legeari egiten dio apelazioa: ez dago ezer aldi berean egiazko eta faltsua izan daitekeenik. Bigarren eta laugarren kapituluetan ikusiko den bezala, Protagorasek eta Margolisek agerian jarriko dute irizpide horren ezinbestekotasun eza. Priestek ere horrela egiten du, baina beste bide batetik. Kontraesan ezaren legeak huts egiten dueneko ikuspegia, alegia, kontraesan batzuk egiazkoak direnaren ikuspegia, *dialetheismoa* deituko dio (Priest, 2004: 29). Priesten iritziz, bigarren kontra argudioaren arabera, kontraesanak egiazkoak ezin izan daitezkeela defendatzeko lau argudio daude, bi Aristotelesenak (ustez). Aristotelesen ikuspegia kontraesanari buruz ortodoxia izan da, ontzat hartu izan da, eta Priesten iritziz ez da egin printzipio hauen defentsarik Aristotelesen defentsaz harago. Zergatik? «I suspect (unhappily) that the view was accepted simply on the basis of the magisterial authority of Aristotle's texts in Middle Ages. In general, that authority disappeared long ago, of course» (Priest, 2006: 121).

Lehen argudioaren arabera, kontraesanek ez dute edukirik, esanahirik; beraz, ezin dute egiazko esanahirik izan. Alegia, ezin dira egiazkoak izan. Priesten iritziz, argudio hau ez da dialetheismoaren kontrakoa, ezpada logika klasikoaren kontrakoa, «for in classical logic, contradictions have *total* content, they entail everything» (Priest, 2004: 30). Kontraesanek ez balute edukirik izango, «there would be nothing to disagree with when someone uttered one, which there (usually) is» (ibid.). Aitzitik, kontraesanek edukia dute, bestela ezingo genuke ulertu kontraesanen bat adierazi duen norbait. Bigarren objekzioa, «is to the effect that if contradictions could be true, *nothing* could be meaningful» (ibid.). Argudio horrek baiesten duena da zerbait esanahiduna dela bakarrik beste zerbait baztertzen baldin badu: alegia, ezer baztertzen baldin ez badu, ez du ezer esaten.

The premiss that a proposition is not meaningful unless it rules something out is just plain false. Merely consider the claim 'Everything is true.' This rules nothing out: it entails everything. Yet it is quite meaningful (it is, after all, false). If you are in any doubt over this, merely consider its negation 'Something is not true.' This is clearly true—and so meaningful. And how could a meaningful sentence have a meaningless negation? (Priest, 2004: 30).

Hirugarren argudioak, ukazioaren egia kondizioak, ' $\neg A$ egiazkoa da soilik A egiazkoa ez bada' aldarrikatzen du. Zergatik suposatu behar da ezinezkoa dela, «for A to be both true and not true? Because it is a contradiction. But it is precisely the impossibility of having true

contradictions that we were supposed to be arguing for. The argument, therefore, begs the question» (Priest, 2004: 31). Egia eta faltsutasuna bateraezinak direneko ideia dogmatikoa da Priesten iritziz (2006: 122). Pentsa daiteke, egiaren eta faltsuaren bateraezintasuna definizioz dagokiela; alegia, faltsutasuna egiaren absentsia dela. Baina Priesten iritziz ez da hala; «The relevant sense of falsity here is truth of negation; and the claim that $\neg A$ is true when A fails to be true is not a definition» (Priest, 2006: 122). Laugarren argudioa induktiboa da: alegia, indukzioz, kontraesanak ez dira egiazkoak («Socrates is never both seated and no seated; Brisbane is firmly in Australia, and no not in it» (ibid.)). Priesten iritziz argudioak adibide desegokietan funtsatzen dira; agian Sokrates eserita eta ez eserita dago batzuetan (edo ez bata ez bestea): altxatzen den momentuan, esaterako. Momentuko gauza denez, obserbaezina den zerbait da (Ibid.). Hortaz, objekzio horrek ere ez du balio.

Priestek gogorarazten duenez, *dialetheismoari* oinarri ahulen gainean eraikia edo oinarri ezegonkorra izatea egozten zaio, baina bere ustein kontraesan ezaren printzipioa da oinarri ahulen gainean eraikia dagoena. Izan ere, «It appears to have no rational basis; and the historical adherence to it is simply dogma. Hence—and finally to return to the second objection—it fails» (Priest, 2004: 31).

Kontraesanen objekzioekin jarraituz, hirugarren (3) argudio batek pausu bat gehiago bat ematen du. Argudio horren arabera, kontraesanak egiazkoak izanda ere, ezin dira arrazionalki sinetsi, arrazionalitatearen muga bat konsistentzia delako (Priest, 2004: 32). Argudio horrek pisu handia dauka. Lehen argudioaren erantzunean ikusi den bezala, arrazionala izan daiteke sinesmen irrazionalak izatea; hortaz, konsistentzia ez litzateke muga absolutu bat arrazionalitatearentzat (ibid.). Pertsona arrazionalak bere sinesmenak ebidentziaren arabera esleitzen ditu.

There are many features of belief that are rational virtues, such as simplicity, problem-solving ability, non-adhocness, fruitfulness, and, let us grant, consistency. However, these criteria are all independent, and may even be orthogonal, pulling in opposite directions (Priest, 2004: 32).

Irizpideek sinesmen bat onartzera eramaten badute, konsistentziarena ez bestelakoa, beste irizpideen indarrak inkonsistentzia garaitzea naturala dela suposa daiteke; alegia, arrazionala izan daitekeela sinesmen inkonsistente bat izatea. Izan ere, konsistentzia aldarrikatzen duten teoriak, oraindik orain, ez dituzte konpondu handik eratortzen diren paradoxak, Priesten

iritziz. Hortaz, kontraesanetan sinestea arrazionala dela argudia daiteke. Baina zergatik da teoria bat beste bat baino onargarriagoa? «When it is sufficiently better than its rivals on sufficiently many of these criteria. That is, of course, vague. (...) Indeed, it is precisely this vagueness that allows for rational people to disagree» (Priest, 2006: 124)¹².

Laugarren objezzioaren (4) arabera, kontraesanak onargarriak balira, ezingo litzateke inor sekula arrazionalki kritikatu. Argudioa da, hortaz, norbaitek ikuspegi bat baiesten badu, eta beste batek ukatu, ez dagoela arrazionalki ezer galarazten duenik lehenari bere ikuspegi originala eta bere objezzioa batera mantentzea. Argudio horren akatsa, Priesten iritziz,

is that makes the familiar and illicit slide from ‘some’ to ‘all’. The mere fact that some contradictions are rationally acceptable does not entail that all are. The charge ‘you accept some contradictions to be true, so why shouldn’t you believe any contradiction to be so?’ is as silly as the charge ‘you believe something to be true, so why shouldn’t you believe anything to be so?’ (Priest, 2004: 34).

Alegia, kontraesanak egiazko izatea posible izateak, ez du inplikatzeko kontraesan guztiak arrazionalki onargarriak izatea; absurdoa da halakorik ondorioztatzea, falazia bat. Zerbait logikoki posible izateak ez du ekartzen arrazionala dela horretan sinesteak.

Azken argudioaren arabera (5), kontraesanak onargarriak balira, inork ezingo luke ezer ukatu. Argudio horrek eztabaida publikora eramaten du auzia (Priest, 2004: 36). Alegia, kontraesanen efektuez galdetzen du, non inork ezingo lukeen ustez ezer ukatu. Zer da zerbait baieztatzea eta ukatzea? Fregek, ukazioa baieztapenaren ukazio bezala ulertzen zuen (denial = assertion of negation). Priesten iritziz hau ez da zuzena.

To assert the negation of something is *not* necessarily to deny it. When I, for example, assert the negation of the Liar sentence, I am not denying it. After all, I *accept* it, and intend you to do the same. Nor does this really have anything to do with dialetheism (Priest, 2004: 37).

Laburtu eta borobiltzeko, hortaz, kontraesana egiazkoa ezin izan daitekeela frogatzeko argudioak, zuzenean, horrela labur daitezke: kontraesana ezin da egiazkoa izan; baina

¹² Priestek are pauso handiago bat ematen du: esparru guztietan kontsistentea izatea irrazionala da. «I do not mean that it is irrational to be consistent about everything: just that there are some topics about which it is irrational to be consistent. Nor do I mean that it always has been and always will be irrational to be consistent about such topics: simply that in the present state of our knowledge, the rational belief is an inconsistent one» (Priest, 2006: 124).

egiazkoa izan ahalko balitz, ezingo genuke jakin; eta jakin ahalko bagenu, ezingo genuke adierazi (Priest, 2004: 37). Hortaz, kontraesan logikoa onartzeak ez duela zertan irrazionala izan erakusten du Priestek. Horrez gain, konsistentzia arrazionalitatearen beste irizpide bat (garrantzitsuenetakoa) baino ez dela gogorarazten digu. Azpimarratu behar da Priesten ekarpen hauek ezinbestekoak izango direla, ikerlanaren laugarren kapituluaren egingo dudana erlatibismoaren berkontzeptualizazioa formulatzeko.

Afera da konsistentziaren eta kontraesanaren legeak zalantzan jarriz gero, badirudiela erlatibismoaren makurrenari atak irekita uzten omen zaizkiola. Hain zuzen, muturreko erlatibismo hori da, denak balio du posizioa defendatzen duena, *post-truth* fenomeno garaikidearekin lotzen dena eta jarraian aztertuko dudana.

1.2.5. Egia-ostea: pragmatismoaren bertsio gordinena

‘When I use a word’, Humpty Dumpty said, in rather a scornful tone, ‘it means just what I choose it to mean —neither more nor less’.

‘The question is’, said Alice, ‘whether you can make words mean so many different things’.

‘The question is’, said Humpty Dumpty, ‘which is to be master — that's all’.

Lewis Carroll (1871) *Through the looking glass*.

Egia-ostearen garaian sartu garen kontsentsua zabaldu da AEBetan (Gabilondo, 2017: 77), eta sentazio hori Europan hedatzen ari da azken urteotan. Egia ‘brutoak’ edo gertaera hutsek bere garrantzia galtzen dute, eta emozioen eta sinboloen bitartez ideiak sortu eta jendea bereganatzera pasatzen da politikagintza berria. Alegia, *post-truth* ikuspegiaren helburua ez da egiaz eta gertaeretz hitz egitea, ezpada jendea konbentzitzea emozioen eta sinesmenak diskurtsoarekin artikulatzearen bitartez.

Errealismo transzendentalaren atalean ikusi den bezala, Lakoffek (2004: xv) munduaren eta indibiduoaren artean mediazioa egingo luketen *frame*-ak aurkezten ditu: *frame*ak mundua ulertu edo interpretatzeko indibiduoak inkontzientean dituen sistema kontzeptualak lirake. Politikagintza modernoan, botereak eta boterea eskuratu nahi duen edonork bere balioak eta ikuspegiak indartzen dituen *frame*ak sortzera bideratzen du produkzio ideologiko eta propaganda handia gaur egun. *Frame* horiek, emozioen esparruan kokatzen dira arrazoiarenean baino. Horretaz ohartuta garatu da Lehen Mundu Gerraz geroztik propaganda modernoa, emozioen eta ideien sormen eta manipulaziorako informazioaren jabetza eta analisisa. Mugimendu horrekin, hainbat filosofo, psikologo eta

zientzialari kognitibo boterearen publizista bilakatu dira. Mugimendu horri, XXI. mendean, *post-truth* izena jarriko zaio, eta funtsean, egia edo gertaerei garrantzia eman baino, usteei eta sinesmenei garrantzia ematen dion ikuspegia litzateke.

Aipagarria da nozio hau berriki sortua izan dela. Izan ere, 2016an Oxford hiztegiak *urteko hitz* izendatu zuen egia-ostea (*post-truth*)¹³. Hori dela eta, akademian oraindik ere gai hau berriaz lantzen duten argitalpenak urriak dira, nahiz eta gaiarekiko interesa esponentzialki handitu den azken bi urte hauetan.

Nozioaren jatorria XX. mende hasieran Lehen Mundu Gerra osteko propagandaren sorreran bilatu behar da¹⁴. Halere, hasieratik azpimarratu behar da, *post-truth* propaganda baino zerbait konplexuagoa den zerbait bezala pentsatu behar dela. Propaganda modernoari begiratzen badiogu, XX. mende hasieran sortzen da, eta Edward Bernays Sigmund Freud-en iloba hartzen da propagandaren (zehazki *public relations*, alemaniar areriotik bereizteko) aitapontekotzat. Horrela irakurtzen diogu *Propaganda* (1928an publikatua) liburuaren hasieran:

La manipulación consciente e inteligente de los hábitos y opiniones organizados de las masas es un elemento de importancia en la sociedad democrática. Quienes manipulan este mecanismo oculto de la sociedad constituyen el gobierno invisible que detenta el verdadero poder que rige el destino de nuestro país. Quienes nos gobiernan, moldean nuestras mentes, definen nuestros gustos o nos sugieren nuestras ideas son en gran medida personas de las que nunca hemos oído hablar (Bernays, 2008: 15)

Propaganda modernoaren sorrera markatzen duen testutzat hartu daiteke aurrekoa. Emozioen eta sinismenen goratze, artikulazio eta baita manipulazioa bilatzen du propagandak. Ez dirudi, hortaz, fenomeno garaikidea denik. Bernaysek berak XX. mende hasieran ohartarazten digu, «la propaganda es el brazo ejecutor del gobierno invisible» (Bernays, 2008: 28). Alegia, aurreko mende hasieratik (gutxienez) gobernuek propaganda

¹³ Horrela definitzen da Oxford entziklopedia elektronikoan: «Relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief».

¹⁴ Orduetik aurrerakoa ezaguna da: aipagarriak dira Bigarren Mundu Gerran Joseph Goebbles-en propagandaren erabilpena, batetik, eta bestetik, 1946-1989 arteko Gerra Hotzean komunismoaren kontrako sorgin-ehiza, propagandaren garapen bat erakutsi zuena.

erabiliz gizarte zibila bideratzen (eta manipulatzeko) saiatu izan dira. Propaganda egia-ostearen aurrekaritzat hartzen bada, hortaz, ibilbide luzea daukala ondorioztatu beharko genuke.

Filosofo askorentzat, ikuskera horrek atzerapauso nabarmena suposatu du filosofiarentzat. Dennett estatubatuetako amerikarraren iritziz, erdi aroz geroztiko garai ilunenetan bizi gara: egia desplazatua izan da, eta horren ordeztan, *egia-ostea* (manipulazio eta gezur bezala ulertuta) gailendu da.

The real danger that's facing us is we've lost respect for truth and facts. People have discovered that it's much easier to destroy reputations for credibility than it is to maintain them. It doesn't matter how good your facts are, somebody else can spread the rumour that you're fake news. We're entering a period of epistemological murk and uncertainty that we've not experienced since the middle ages (Dennett, 2017)

Steven Lukes-en iritziz, egia-osteak esanahia badauka, «it's to the extent that there's a newly perceived indifference to truth» (Lukes, 2017). Egiarekiko indiferentzia edo egiaren garrantziaren desplazamendua dira egia-ostearen definizioan aipatzen diren ideietako batzuk. Horrez gain, egia-ostea emozioak gertaeren gainetik jartzeko ikuspegiari ere deitzen zaio. Aurrerago ikusiko den bezala, pragmatismo amerikarrean (batez ere, Peirce) usteen ondorioei begirada jarri behar zaien bitartean, egia-ostearen ikuspuntutik, usteen efikaziari begiratu behar zaio.

Horrela, identifikazio kolektiboak artikulatzeko afektuek politikan duten garrantziaz jabeturik, azken hamarkadetako ezkerreko populismoak arrazoi hutsen borroka ideologikoan zentratu ordez, pasioak eta emozioak artikulatzen saiatzen ari dira, asko orokortuz. Horren esponente nagusietako bi, postmarxismotik etorriak, Ernesto Laclau (*On populist reason*, 2015) eta Chantal Mouffe (*Hegemony and Socialist Strategy*, 1985, Laclauarekin batera idatzia) dira gaur egun. Ez da kasualitatea egia-ostea populismoaren produktutzat hartzea. Izan ere, badira jada azken hamarkadako populismoaren agerpenarekin lotzen den fenomeno delarik aldarrikatzen dutenak (Speed & Mannion, 2017).

some of the world's most stable parliamentary democracies have witnessed the rise to prominence of so-called populist political movements and leaders. The election of President Trump in the United States and the United Kingdom's vote to withdraw from the European Union (Brexit) have both been interpreted as a populist backlash

against 'out of touch' political 'elites' and a challenge to the traditional institutions of liberal democracy (Speed & Mannion, 2017: 249).

Politikaren arloan, instituzio liberal demokratikoen kontrako desafiotzat jotzen den arren, filosofian, ordea, egia-osteak beste konnotazio bat dauka. Baina konnotazio edo egia-ostearen izaera hori ez dago argi oraindik zein den, nozio berria izateagatik. Badirudi, ordea, manipulazioaren edo faltsutasunaren aldeko egia mozorrotu soilak izan beharrean, zerbait konplexuagoa dela: egia-osteak egiari beste garrantzi eta erregela batzuk aitortzen dizkio, orohar, eta egiaren alderdi afektiboak garrantzia hartzen du (Gabilondo, 2017: 77). Hortaz, egia-osteak egiaren garrantziaren eta erregelen berkonfigurazio bat planteatzen duela dirudi.

Afera da egia-osteak eta propagandak oso ondo funtzionatzen dutela, hain zuzen, psikologian eta zientzia kognitiboetan egin dituzten azterketen arabera, erabaki irrazionalak hartzeko dugun joerek eta disonantzia kognitiboaren existentziak erakusten duten bezala. Alde batetik, identitatean oso errotua ditugun usteen sistema osoak mantentzeko sakrifizio intelektualak egiteko ohitura du gizakiak. Hain zuzen, Leon Festinger psikologoak (1957) disonantzia kognitibo bezala definitu zuen aurreko jarrera hori. Gure ekintzak sinesmenen ondorio direla uste badugu ere, Festingerren arabera alderantzizkoa suertatzen da, alegia, gure ekintzek aurreragoko uste eta sinesmenak influentziatzen dituzte. Badirudi, beraz, norabide bidirekzionala dagoela, ekintzen eta sinesmenen artean. Festingerren iritziz (1957: 1), gizakiak badu nolabait usteen eta ekintzen artean inkonsistentzia bat ematen denean horretaz jabeazten dion alarma bat; esaterako, lapurtzea gaizki dagoela uste badugu, eta lapurtzen baldin badugu, nolabait afektatuak sentitzen gara. Inkonsistentzia horren onarpenak disonantzia sortuko du, eta disonantzia arrazionalizatu eta deuseztera motibatuko du indibiduoak (Festinger, 1957: 2), hiru modutan: aurreko usteak aldatuz (lapurtzea ongi dagoela ebatsiz), ekintzak aldatuz (gehiago ez lapurtuz) edo ekintzaren pertzepzioa aldatuz (lapurtutako hori garrantzirik gabekoa dela ebatsiz, lapurtuta erlatibizatuz, eta abar). Askotan, inkonsistentzia mantentzera jotzen dugu, deserosotasun psikologikoak denboran zehar mantenduz (Festinger, 1957: 2).

Daniel Kahneman nobel saria (2003: 1450) bide beretik doa. Bere iritziz, erabakiak hartzerakoan erabaki ustez arrazionalena ez hartzeko joera dago. Zer dela eta? Kahnemanen iritziz, adimenak pentsatzeko eta erabakitzeke bi sistema dauzka. «There is substantial agreement on the characteristics that distinguish the two types of cognitive processes» (Kahneman, 2003: 1451). Lehen sistema inplizitua da, inkontzientea, emozionala,

‘arrazionala’, automatikoa eta azkarra; bigarren sistema, aldiz, esplizitua da, logikoa, kalkulatuzailea, kontzientea eta geldoa. Bi sistemak komunikazio etengabea daude. «Reasoning is done deliberately and effortfully, but intuitive thoughts seem to come spontaneously to mind, without conscious search or computation, and without effort» (ibid.). Lehen sistemak kanpo pertzepzio, memoria bisual eta asoziatiboekin egindako pentsamenduak determinatzen ditu; aurrekotik abiatuta, ondorio enmarkatu bat egiten du, kuestionatu gabe. Alegia, lehen sistemak informazio berri oro dagoeneko dituen patroia edo pentsamendu propioekin asoziatzen ditu, esperientzia berrietarako patroia berriak sortu beharrean. Izan ere, pentsamendu eta ekintza gehienak normalean intuitiboak izaten dira hasiera batean (ibid.); bigarren sistemak, aurrekoen akatsen korrekzio eta monitorizazio gisa jokatzen du (Kahneman, 2003: 1467). Aurreko horrek, noski, isuri kognitibo eta moralak inplikatzeko dituen berrespen isurietara eramaten du zuzenean. Berrespen isuri horrek jendearen pentsamendua kontraesaten dituen ebidentziei ezikusiarera egitera eramaten du. Hortaz, Festinger eta Kahneman jarraituz, arrazoimenean eta erabakietan emozioaren pisua nabaria dela ondorioztatu daiteke.

Hortaz, egia-ostea, ezin da esan gezurraren sinonimo hutsa denik, medio gehienek hala azpimarratzen duten arren¹⁵. Aitzitik, egiaren beste ikuspegi edo kontzepzio bat da, egiaren beraren devaluazio bat suposa dezakeena, baina egiaren elementu emozional eta subjektiboak sartzen dituen, azken horiei gertaerei (‘objektiboak’) bezainbesteko, edo gehiagoko, pisua emanez.

Ikerlan honetan, hain zuzen, egia-ostearen azterketaren garrantzia, erlatibismoaren muturreko ikuspegiarekin daukan lotura da. Egia-ostea, zentzu horretan, amerikar pragmatisten eta Nietzscheren intuizioen eta egia abandonatzearen proposizioen garapen muturreko eta ilegítimo bat dela azpimarratu daiteke. Alegia, ikuskera filosofiko legítimobaten produkto ilegítimo bat da. Frakfurteko eskolak ikusi zuen egiaren pragmatizazioaren eta postmodernismoaren deribazio oker batek halako zerbaitetan buka zezakeela.

¹⁵ «La posverdad no es una forma de verdad, es la mentira de toda la vida».

http://elpais.com/elpais/2017/04/21/opinion/1492794405_409312.html

«Por qué lo llaman "posverdad" cuando quieren decir "mentira" (...) "Posverdad" es la nueva palabra de moda para definir la propaganda y la manipulación populistas (...) La "posverdad" es otra victoria de la mentira».

http://www.eldiario.es/carnecruda/lo-llevamos-crudo/llaman-posverdad-quieren-decir-mentira_6_590800932.html

Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena. En la medida en que deja a sus enemigos la reflexión sobre el momento destructivo del progreso, el pensamiento ciegamente pragmatizado pierde su carácter superador, y por tanto también su relación con la verdad. En la enigmática disposición de las masas técnicamente educadas a caer en el hechizo de cualquier despotismo, en su afinidad autodestructora con la paranoia populista: en todo este incomprendido absurdo se revela la debilidad de la comprensión teórica actual (Horkheimer & Adorno, 2009: 53)

Egia-ostearen ikuspegian, irizpide absolutua emaitza da. Errealitatea indeterminatua da hasieran, eta emaitzaren arabera determinatzen da bere balioa. Alegia, irabaziz gero, ibilitako bidea ona da; galduz gero, ibilitako bidea (berbera izanda), gaizki dago. Kriterioa ez dago bidean, emaitza hutsean baizik. Azpimarratu behar da pragmatistak ez zutela irabaztea edo galtzea kriterio absolutu bezala jartzen; hori, izatekotan, neoliberalismoaren ideologia da. Pragmatistak, adibidez, komunitatearen ongia jartzen dute egiaren irizpide bezala. Garaile eta garaituen irizpidea, hortaz, kapitalaren metaketa balio absolututzat jotzen denean gertatzen da.

Baina egia-ostea, ez da bakarrik pragmatismoaren ondoio ilegítimoa, ezta muturreko erlatibismoa edo gezurraren sinonimo hutsa; hori baino zabalagoa da, konplexuagoa, eta gizakiaren jarrera kognitiboen disonantziak probesten dituen ‘egia’ren erabilpena egiten du, hain zuzen. Filosofian zein politikan (eta bizikidetzan), ondorio katastrofikoak ekarri ditzake; baina hori jada moralaren esparrua da. Baina moralaren esparruan sartu aurretik, ontologiaren eta epistemologiaren esparruak aztertu behar ditugu, hurrenez hurren.

1.3. Erlatibismo ontologikoa

1.3.1. Erlatibismo kontzeptuala

Ontologia, munduaren egitura fundamentalak eta existitzen diren gauza fundamentalak ikertzen dituen filosofiaren parte da (O’Grady, 2002: 53). Grekozko *οντος* (ente) noziotik eratortzen den filosofiaren esparrua litzateke, eta ‘dagoena’ ikertzen duen metafisikako atalari deitzen zaio ontologia.

Ontologiaren esparruan, O'Gradyren iritziz «terms like “object”, “fact”, “property”, “relation” and “category” are technical terms used to make sense of these most basic features of reality» (O'Grady, 2002: 53). Alegia, objektua, erlazioa, kategoriak... termino teknikoak dira, errealitatearen ezaugarri funtsezkoen zentzua emateko erabiltzen ditugunak. Hacking-en iritziz, igogailu-terminoak dira arestikoak.

In addition to “objects” and “ideas” we need to take note of a group of words that arise by what Quine calls semantic ascent: truth, facts, reality. Since there is no common way of grouping these words, I call them elevator words, for in philosophical discussions they raise the level of discourse (Hacking, 1999: 21)

Ontologiaren eremua eragin aipagarriena eta polemikoena duen erlatibismo mota kontzeptuala dela esan daiteke. Erlatibismo kontzeptualaren tesia oso ezaguna da: existitzen dena (arau epistemiko edo etikoez gain), eskema kontzeptual, paradigma zientifiko, episteme¹⁶ edo *framework* batera da erlatiboa (Baghramian & Adam, 2016). Horrela ezaugarritua, erlatibismo kontzeptuala doktrina metafisikotzat hartzen da.

Norabide berean, Standford entziklopediaren erlatibismo kontzeptualaren definizioari begiratzen bazaio (Baghramian & Adam, 2016), erlatibismo kontzeptualaren definizio negatiboa hobesten duela ikus daiteke, errealismoaren kontrako tesi bezala definitzen baita.

The underlying rationale for this form of relativism is the anti-realist thesis that the world does not present itself to us ready-made or ready-carved; rather we supply different, and at times incompatible, ways of categorizing and conceptualizing it (Baghramian & Adam, 2016).

Erlatibismo kontzeptual horrek aurrekaria izan daitekeen erlatibismo transzendentalaren aitapontekoa Inmanuel Kant dela esan daiteke, enpirizmoa eta arrazionalismoa gainditu nahi izan zuen pentsalaria. Medebaldeko filosofian biraketa kopernikarra suposatuko zuen metafisika edo ontologia transzendental bat proposatu zuen Kantek.

Until Kant, there was widespread agreement on the framework for debates about ontology, and varying accounts of existence, essence, substance and property were

¹⁶ Foucault-en zentzuan, alegia, epistemea botereren batetik garai bakoitzean ezarritako “egia” baten araberako jakintza markoa da, eta oso zaila da episteme edo marko horietatik kanpo ulertzea gauzak.

articulated and defended. This involved some of the great debates of Western philosophy, for example about the status of universals (O'Grady, 2002: 53).

Aipagarria da, ordura arte eszeptizismoak boterearen ideologia dominante bezala funtzionatzen zuela¹⁷. Hamazazpigarren mendearen erdialderantz, Montaigne eta Charronen eszeptizismoak, edo Pirronismo berriek, popularitatea eta zabalkunde handia izan zuten, zientzia eta erlijioetara inplikazioetara ekarriz (Popkin, 1979: 87). Descartesek giza ezagutza eszeptizismo horretatik salbatzeko saiakera porrota etorriko zen ondoren (ibid.) Ondoren, Kantek, nolabait, gauzen objektibitatea gauzetatik atera eta subjektura ekarriko zituen, Descartes-en subjekturako biraketan sakonduz eta metafisika aristoteliar tradizionalarekin apurtuz. Kant-en aurrekari modernoak den Lockek, lehen eta bigarren mailako kualitateen arteko bereizketa egin zuen; non bigarrenak subjektuari erlatiboak liratekeen. Berkeleyk, bereizketa hori apurtu eta lehenak ere subjektuari erlatibotzat ulertu zituen, bere *esse est percipi* lemarekin (idealismo inmaterialista proposatuz).

Kantek gero, oster, giza adimenak fakultate pasibo gisa jokatu baino, mundua "moldeatzeko" edo eraikitzeko paper aktiboa jokatzen du. Kantentzat, berbaitango gauzak, ontologiaren esparruari dagozkion gauza horiek, ezagutezinak dira; subjektuak errealitatea kategorien bitartez (edo mediazioz) ezagutzen du. «His suggestion was that ontology has to do with articulating the nature of reality as known to human cognition, not as it is in itself» (O'Grady, 2002: 53). Kant-en metafisikak ezagutzaren teoria batean bukatzen du; gauzak bere baitan nolakoak diren itaundu beharrean, *zeintzuk dira ezagutzaren posibilitatearen baldintzak?* galderari erantzuten baitio. Kant-en azterketa subjektuaren barne baldintzetatik, forma edo kategorietatik hasten da, nola forma horiek ezagutza baldintzatzen duten azpimarratuz.

Considérese que Kant completó el giro cartesiano hacia los objetos interiores sustituyendo el relato realista sobre las representaciones interiores de los originales del mundo exterior por un relato sobre la relación entre representaciones privilegiadas (como sus doce categorías) y representaciones menos privilegiadas y más contingentes (Rorty, 1993: 51-52).

¹⁷ «The sceptics of the early seventeenth century, the so-called 'libertins érudits', were, in part, direct line descendents of Montaigne and Charron, in part, children of Sextus Empiricus, and, in part, simply anti-Aristotelians. Most of them belonged, by virtue of offices secured by Richelieu and Mazarin, to intellectual circles in and around the palace» (Popkin, 1979: 87).

Kanten ustez, hortaz, gauzak edo berbaitango gauzak giza fakultateen mediaziorik gabe ezagutzea ezinezkoa da. Kategoriak dira ezagutzaren posibilitatea bermatzen dutenak. Eta Katen metafisika hori, kontzeptu horien azterketaren emaitza da.

Filosofia garaikidean bogan daude (ustez) erlatibismo kontzeptuala aldarrikatzen duten proposamen teoriko post-kantiarrak. Azpimarratzekoak dira Swoyer (1982) eta Goodman-en (1978) proposamenak, besteak beste. Erlatibismo kontzeptual garaikideek amankomunean dutena da egia munduetara (marko kontzeptualen produktu bezala ulertua) erlatiboa dela defendatzen dutela, ñabardurak ñabardura. Swoyerren iritziz (1982: 97), badaude identifikagarriak diren hainbat marko, eta marko batean errealitateari erreferentzia bezala kontatzen duen zerbait beste batean izan daiteke hala ez izatea. Erlatibismo ontologiko honi idealismoan erortzea egotzi izan zaio. Adibidez, O’Gradyk: «But how can such ontological relativism to be explained? It seems a bizarre doctrine, where reality changes as we think differently about it, resulting, despite protestations, in a very crude form of idealism» (O’Grady, 2002: 58). Idealismoaren objektzioa da erlatibismo kontzeptualari egiten zaion kritika ohikoena.

Zientzia kognitiboetatik George Lakoff kognitibista linguistikoa (2005) proposatu du nolabaiteko erlatibismo kontzeptual bat, gizakiak errealitatea *frame* edo marko kontzeptual batzuen bitartez ‘interpretatzen’ duela aldarrikatuz. Lakoffen tesi nagusia zera litzateke: gizakiak aldez aurretik garunean formatutako marko batzuen bidez interpretatzen eta pentsatzen du errealitatea (2007: 4). Arrazoa edo arrazionalitatea metaforikoa da eta *frame*etan oinarritutako arrazionalitate modua da: ez du logika formalaren erregelekin arrazonatzen, oro har¹⁸. Marko horiek antzekotasun handia dute Kanten kategoria formalekin.

Los marcos son estructuras mentales que conforman nuestro modo de ver el mundo. (...) Los marcos de referencia no pueden verse ni oírse. Forman parte de lo que los científicos cognitivos llaman el «inconsciente cognitivo» —estructuras de nuestro cerebro a las que no podemos acceder conscientemente, pero que conocemos por sus consecuencias: nuestro modo de razonar y lo que se entiende por sentido común. También conocemos los marcos a través del lenguaje. Todas las palabras se definen en relación a marcos conceptuales. Cuando se oye una palabra, se activa en

¹⁸ Georg Lakoffen hitzaldia: «Frameworks, Empathy and Sustainability»:

<https://www.youtube.com/watch?v=7piNmK-H55Y>

el cerebro su marco (o su colección de marcos). Cambiar de marco es cambiar el modo que tiene la gente de ver el mundo. Es cambiar lo que se entiende por sentido común. Puesto que el lenguaje activa los marcos, los nuevos marcos requieren un nuevo lenguaje (Lakoff, 2007: 4).

Enmarkatzea, hortaz, mundu ikuskera, *frame* edo marko kontzeptual konkretu bat elikatzea litzateke; hizkuntzaren eta ideien bitartez egiten den lan bat da. Hizkuntzak ideiak transmititzen ditu, eta ideiek markoak. Indibiduoak, ondoren, markoen bitartez interpretatzen du errealitatea. Alegia, mediazio rola jokatzen dute marko kontzeptualek.

1.3.2. Elkarneurgaiztasunaren auzia

Erlatibismo kontzeptualak elkarneurgaiztasuna inplikatzeko duela kritikatu izan da. Filosofia garaikidean nozio oso eztabaidatua eta polemikoa da elkarneurgaiztasunarena. Thomas Kuhn eta Paul Feyerabend izan ziren nozio hau proposatu zuten bi pentsalari nagusiak. Kuhnen ibilbide intelektualean nozio honek bete duen papera erabakiorra izan da. Zera dio Kuhnek nozio horri buruz:

Ningún otro aspecto de *La estructura* me ha concernido tan profundamente en los treinta años desde que ese escribió el libro, y después de esos años emergió sintiendo más fuertemente que nunca que la inconmensurabilidad tiene que ser un componente esencial de cualquier concepción histórica o evolutiva del desarrollo del conocimiento científico (Kuhn, 1991: 83)

Feyerabend eta Kuhnen elkarneurgaiztasunaren ideiak garapen zientifikoaren kontzepzio akumulatibista, batetik, hizkuntza batean esan daitekeen oro beste hizkuntza batean esan daitekeenaren ideia, bestetik (Pérez Ransanz, 1999: 87)—kritikatzea zuten xede. Kuhnen eta Feyerabendek elkarneurgaiztasunaren kontzepzioak desberdinak dira, ordea. Kuhnen hitzetan:

Mi uso del término [inconmensurabilidad] era más amplio que el suyo; sus posiciones respecto del fenómeno eran más radicales que las mías; pero nuestra coincidencia en aquel tiempo era sustancial. Cada uno de nosotros estaba fundamentalmente preocupado por mostrar que los significados de los términos y conceptos —‘fuerza’ y ‘masa’, por ejemplo, o ‘elemento’ y ‘compuesto’—cambiaban con frecuencia según la teoría en que aparecían. Y ambos afirmábamos que cuando ocurría este tipo de

cambio era imposible definir todos los términos de una teoría en el vocabulario de la otra. Cada uno de nosotros incorporaba esta última afirmación al hablar de la inconmensurabilidad de las teorías científicas (Kuhn, 1983: 669).

Kuhnnek mekanika newtondarretik Einsteinen erlatibistatearen teoriara doan trantsizioa analizatu eta ondoriozatu zuen iraultza zientifikoek esanahiaren aldaketa bat ekartzen dutela¹⁹. Hortaz, trantsizio hori azaltzeko elkarneurgaiztasunaren ideia proposatzen zuen.

Elkarneurgaiztasunaren ideari (edo erlatibismo kontzeptualari) Donald Davidson filosofo amerikarrak egin zion kritika entzutetsuena, *On the very idea of a conceptual scheme* (1974) artikuluan. Orduetik aurrera erlatibismo kontzeptualaren kritika kanonikotzat hartua izan da. Davidsonen funtsean Kuhn eta Feyerabend kritikatzeko ditu artikuluko horretan. Bi kritika egiten dira bertan: batetik Quineri, forma kognitiboaren eta ezagutzaren edukien arteko distintzioaren dogma egiteagatik; eta bigarrena, Kuhn eta Feyerabendi zehazki, ezin baitaiteke erlatibismo kontzeptualik egon inkonsistentzia semantikorik gabe.

Erlatibismo guztiek onartzen omen duten eskema kontzeptualen ideiarekin kontrakoa da funtsean Davidsonen kritika: funtsean, elkarneurgaiztasunaren kontrako eta, bide batez, Quineren «enpirismoaren hirugarren dogma»ren kontrako kritika. Davidsonen ustez, elkarneurgaiztasunaren teoriak itzuliezintasuna inplikatzeko du, eta itzuliezintasunaren ideiak eskema kontzeptual desberdinen existentzia ekartzen du ondorio gisa, beraz, itzuliezintasuna eta elkarneurgaiztasuna lotuta daude, lehenak bigarrena inplikatuaz. Davidsonen ustez Quinek defendatutako itzulgarritasunaren ezintasun total honek teorien elkarneurgaiztasuna inplikatu luke.

Davidsonen marrazten duen erlatibismo kontzeptualaren kontzepzioan, hizkuntza desberdinetako komunitate edo gizarteek mundua eskema kontzeptual desberdin eta elkarneurgaitzekin segmentatzen dute. Alde batetik, Davidsonen ustez eskema kontzeptualen eta hizkuntzen identifikazioa kritikatzeko du, zeinak hizkuntza desberdinek eskema kontzeptual desberdinak dituelako tesia daraman. Bere ustez, identifikazio honek zirkularitateara eramaten du (Davidson, 1973: 6). Tesi hau da, Davidsonen ustez, Benjamin Lee-Whorf hizkuntzalari estatubatuarren aurkeztu duen erlatibismo linguistikoan defendatzen dena, Kuhn

¹⁹ «This need to change the meaning of established and familiar concepts is central to the revolutionary impact of Einstein's theory. (...) The physical referents of these Einsteinian concepts are by no means identical with those of the Newtonian concepts that bear the same name» (Kuhn, 1970a: 102).

paradigmaren nozioak²⁰ eta baita Quineren ebidentzia sentsorialak defendatuko luketena ere. Funtsean, hiru pentalariek sostengatzen omen duten erlatibismo kontzeptualari Davidsonen egiten dion kritika honela laburtu daiteke: eskema kontzeptualen elkarneurgaiztasunak eragindako itzulezintasunaren akatsak, teoria horien aurretik edo gainera errealitate baten beharra dute, hain zuzen, eskema desberdinen existentzia determinatzeko nahitaezkoa den konparazio neutral baten oinarria izan dadin. Alegia, bi eskema kontzeptual haien artean desberdinak direla esan ahal izateko, eskema horietatik kanpo zerbait neutrala eta komuna egotea beharrezkoa da.

Ezinbestekoa da, Davidsonen ustez, erlatibismo kontzeptuala koherentea izan dadin, bi sistemen arteko elkarneurgaiztasuna ote dagoen ebasteko goragoko eskema kontzeptual bat izatea. Baina erlatibismo kontzeptualak edo elkarneurgaiztasunak (Davidsonentzat bigarrena lehenaren parte da) halakorik dagoela ukatzen duenez gero, kontraesanean eroriko litzateke.

The dominant metaphor of conceptual relativism, that of differing points of view, seems to betray an underlying paradox. Different points of view make sense, but only if there is a common coordinate system on which to plot them; yet the existence of a common system belies the claim of dramatic incomparability (Davidson, 1974: 6).

Davidsonentzat, elkarneurgaiztasuna, itzuliezintasuna eta ininteligibilitatea elkar inplikatzeko duten kontzeptuak dira. Baina badirudi ez dela inoiz justifikatzen, elkarneurgaiztasunak zergatik inplikatu behar ote duen itzuliezintasuna. Elkarneurgaiztasunak zera inplikatzeko du Davisonen ustez; bi mundu ditugu, proposizio bat egiazkoa izan daiteke mundu batean, bestean faltsua izan daitekeen bitartean: alegia, bi mundu ikuskera edo *framework* ditugu, eta haien arteko ulerkuntza ezinezkoa litzateke. Horrek konpondu ezinezko paradoxa batera eramango luke erlatibismo kontzeptualaren tesia. Margolisen iritziz (2003: 45), Davidsonen

²⁰ Ian Hackingen iritziz, paradigma kontzeptua oso hitz zaharra da: patroia edo modelo esan nahi du. «It is a perfectly good old word, imported directly from Greek into English 500 years ago. It means a pattern, exemplar, or model. The word had a technical usage. When you learn a foreign language by rote you learn for example how to conjugate amare (to love) as amo, amas, amat..., and then conjugate verbs of this class following this model, called the paradigm. A saint, on whom we might pattern our lives, was also called a paradigm. This is the word that Kuhn rescued from obscurity. It has been said that in *Structure* Kuhn used the word 'paradigm' in 22 different ways. He later focussed on two meanings. One is the paradigm-as-achievement (...) Nothing in the idea of paradigm-as-achievement speaks against scientific rationality—quite the contrary» (Hacking, 1983: 28-29).

kritikak erlazionalismoa eta elkarneurgaiztasuna nahasten ditu. Izan ere, egia zerbaiti erlatibo dela esateak, ez du esan nahi egiaren definizioa hori denik. Margolisen hitzetan:

[...] It's hardly true that «to say something is true in a language game *is* to stand outside of that language game and make a comment» – in the sense of standing outside all the resources of the language in which this or that «game» is played! To say that this or that is true, say, speaking as the Masons speak – *is not* to say that «true» *means* «true in Masonic talk» (even if what is said *is* true according to Masonic jargon). No. There's a blind spot there (Margolis, 2003: 45).

Davidsonen kritikak duena ez da, hortaz, erlatibismoari lotutako elkarneurgaiztasunaren tesia, ezpada erlazionalismoarena²¹. Talde desberdinen sinesmen edo konbikzioen desadostasunak, inkompatibilitateak eta baita elkarneurgaiztasunak, ez dute esan nahi aldarrikatzen dutenek formula erlazionalistarekin ados daudenik. Alegia, ez dute formula solipsista defendatzen, non egiak, x-ekiko egia esan nahi duen (non x aldagaia indibidua edo gizartea izan daitekeen). Margolisen hitzetan:

Incommensurabilism, failure of translation, and similar difficulties do not entail untranslatability, unintelligibility, insuperable divergences of conceptual organization. They simply warn us, empirically and distributively, of piecemeal failures, weaknesses, perceived difficulties of mutual understanding within the very context of apparently effective understanding (Margolis, 1991: 101).

Elkarneurgaiztasunak, Margolisen ustez, ohartarazi egiten gaitu itzulpen desberdinetan enpirikoki dauden ahultasunez, akatsez eta zailtasunez. Hau da, ustez elkar ulertzeak ematen diren testuinguruetan agertzen diren zailtasun eta ahultasunak azpimarratzen dizkigu. Eskema kontzeptualen ideiaren baliagarritasunaren indargunea aurreko horretan datza: hain zuzen, indeterminazio eta elkarneurgaiztasunaren elementua lokalizatu eta elementu objektiboetara ekartzeko balio du (Piero, 2009: 57). Itzulgarria izateak ez du zertan esan, itzulpena gardena, akatsik gabekoa, eta itzulpena egiten duen partearen gailentasunarekin (arrazionala, morala...) egina egongo denik. Kultura jakin baten gailentasunaren izenean elkarneurgaiztasuna ezinezkoa dela argudiatzen denean, alegia, kultura jakin baten arrazoiketa moduak edo premisak beste kultura baten gainetik jartzen direnean, zirkularitatearen arazoan erortzen dira hori justifikatzen duten argudioak (Albert, 2002: 41).

²¹ Ikerlanaren hurrengo hiru ataletan kontzeptu hau gehiago agertu eta zedarrizten joango da.

Elkarneurgaiztasunaren ideiak pisu handia izango du tesian zehar, baina atal honetan zertzelada hauekin aurkeztuko dut gaia, tesiaren bigarren eta laugarren kapituluetan sakonean sartuko gara eta elkarneurgaiztasunaren auzia aztertzen, Protagoras eta Margolisen pentsamenduetatik abiatuz. Oraingoan, testuinguraketa hori nahikoa dela pentsatzen dut.

1.3.3. Errealismo transzendentala, objektibismoa eta subjektibismoa

Erlatibismo ontologikoari egiten zaion beste kritika ohikoena ondokoa da: erlatibismoak nolabaiteko errealismo bat, gizakiaz kanpoko errealitate bat aurreuposatu beharra duela, hitz egiten duenero. Errealismoa defendatzen duten hainbat pentsalarik hori aldarrikatuko dute (Baghramian & Adam, 2016; Searle, 1995). Alegia, ezagutzari, egiari, errealitateari buruzko baieztapen bat izateko alde aurretik errealitatea, egia, ezagutzaren kontzepzioa izan behar dela esaten du errealismoak (Sokratesek Protagorasi egiten dion objekzioetako bat da hau, bigarren kapituluaren ikusiko denez). Erlatibismoak nolabaiteko errealismo bat aurreuposatzen du.

Errealismoaren kontra egin dutenek, oro har, errealismo externoak mundua eta bere egitura giza eraginetik kanpo finkatzea eta definitzea egotzi diote, alegia, metafisikoa izatea. Horrela dio Gramsci-k:

La llamada *realidad del mundo exterior*. Toda la polémica contra la concepción subjetivista de la realidad, con la “terrible” cuestión de la “realidad objetiva del mundo exterior” se plantea mal (...) Esta creencia es de origen religioso, aunque la compartan personas indiferentes a la religión. Todas las religiones han enseñado y enseñan que el mundo, la naturaleza, el universo han sido creados por Dios antes de la creación del hombre y que, por tanto, el hombre ha encontrado el mundo ya hecho, catalogado y definido una vez para siempre, por esto dicha creencia se ha convertido en un dato férreo del “sentido común” (Gramsci, 2009: 38-39)

Bestalde, errealismoa defendatu dutenek, oro har, errealismoa aurreuposatu beharrekotzat jo izan dute. John Searle hizkuntzaren filosofian adituak bere intentsionalitatearen teoria eraikuntza sozialei aplikatu zien aski ezaguna bilakatu zen *The construction of Social Reality* (1995) liburuan. Kanpo errealismo hau, Goodmanen munduen teoria eta sozial konstruktzionismoaren teorien kontraketat hartu izan da, eta oro har, anti-errealismoaren kontrako zentzu komuneko teoria gisa. Baina ohartu behar da, liburu horretan Searlek kanpo

errealismoa defendatzen duela, printzipioz, inongo konstrukzionismoren kontra egin gabe. Kanpo errealismo hori errealismo transzendentala ere deitu geniezaioke (Searle, 1995: 183). Izan ere, Searlek ez du errealismo externa hipotesizat, edozein hipotesiren baldintzatzat baizik.

External realism is thus not a thesis nor an hypothesis but the condition of having certain sorts of theses or hypotheses (Searle, 1995: 178).

Alegia, Searlek errealismoaren gaia ez du planteatzen errealismoaren eta idealismoaren disputa bezala, edo bestela esanda, materiaren edo espazioan eta denboran dauden objektuen existentziaren eztabaida gisa (Searle, 1995: 165). Aitzitik, Searlerentzat gaia horrela planteatzea akatsa da.

Properly understood, realism is not a thesis about how the world is in fact. We could be totally mistaken about how the world is in every detail and realism could still be true. *Realism is the view that there is a way that things are that is logically independent of all human representations. Realism does not say how things are but only that there is a way that they are.* And “things” in the previous two sentences does not mean material objects or even objects. It is, like the “it” in “It is raining”, not a referring expression (Searle, 1995: 155).

Searleren errealismo externa, hortaz, errealismo transzendentala da funtsean. Kanten errealismo transzendentalk ezagutzaren baldintzez galdegiten zuen bitartean, Searleren errealismo transzendentalk inteligibilitatearen baldintzetaz dihardu. Searle irakurtzen jarraituz:

There is nothing epistemic about the arguments. I am not saying that in order to *know the truth* of our claims we have to presuppose realism. My argument is completely independent of questions of knowledge or even of truth. On my account, falsehood stands as much in need of the real world as does truth. The claim, to repeat, is about conditions of *intelligibility*, not about conditions of *knowledge* (Searle, 1995: 195).

Searlek marrazten duen errealismoa, hortaz, erlatibismo aletiko eta ontologia erlatibista hainbatekin bateragarria litzateke. Izan ere, errealitatea gure errepresentazioetatik kanpo existitzen denaren ikuspegiak ez du inpliketzen hura deskribatzeko hiztegi pribilegiaturik

dagoenik (Searle, 1995: 155). Errealismoa, Searleren iritziz, ez da egiaren teoria bat, ez da ezagutzaren teoria bat, ezta hizkuntzaren teoria bat.

Errealismoa, aitzitik, teoria ontologiko bat da, «it says that there exists a reality totally independent of our representations» (ibid.). Baina errealismoak ez du esaten mundua halakoa edo bestelakoa izan behar denik, baizik eta gure errepresentazioetatik independentea dela. Erlatibismo kontzeptualak ere, hortaz, errealismoa auresuposatzen du, Searlerentzat.

Nabarmentzekoa da erlatibismo kontzeptuala eta errealismoa oposizio gisa aurkeztu izan ohi direla. Searleren iritziz, aldiz, kapitulu honen sarreran aurkeztu ditudan hainbat erlatibismo kontzeptual, bateragarriak lirateke berak aurkezten duen errealismo transzendentalarekin. Erlatibismo kontzeptuala horrela ulertzen du Searlek: «Any system of classification or individuation of objects, any set of categories for describing the world, indeed, any system of representation at all is conventional, and to that extent arbitrary» (Searle, 1995: 160). Horrela ulertua, errealismoarekin bateragarria litzateke: «the idea of conceptual relativity is an old and, I believe, a correct one» (Searle, 1995: 160). (Ikerlanaren azken kapituluan ikusiko denez, erlatibismoaren berformulaziorako errealismoa defendatzeko Searleren ikuspegi honekin bat egingo dut, baina Margolisen ikuspegiaren galbahetik pasata: alegia, errealismo konstruktibista baten formulazio gisa).

Searlek, ordea, errealismo horretatik harago ere egiten du bere lanean, ontologian objektibismoa onartuz, eta egiaren korrespondentziaren alde eginez. Apimarratzekoak dira zentzu horretan Lakoffen errealismoaren adarra den objektibismoaren kontra egiten dituen kritikak (1990: 158). Errealismoa gizakietatik kanpo egongo litzatekeen mundu errealaren existentziaren onarpen bezala irudikatzen du Lakoffek, hura ukatu gabe. Objektibismoaren barruan, objektibismo metafisikoa eta epistemologikoa bereizten dizkigu; lehenak, munduaren natura giza adimenetik independentea dela esango luke, eta kategorien kategorizazio klasikoa beharko luke: «Objectivism holds that reality is structured in a way that can be modeled by set-theoretical models; that is, the world consists of, entities, the properties of those entities, the relations holding those entities» (Lakoff, 1990: 158). Objektibismo metafisikoa, hortaz, errealismo basikotik harago doa. Errealismo basikoak nolabaiteko errealitate bat dagoela baino ez du onartzen; objektibismo metafisikoak, ordea,

assumes that reality is *correctly* and *completely* structured in a way that can be modeled by set-theoretical models—that is, in terms of entities, properties, and relations. On

the objectivist view, reality comes with a unique, correct, complete structure in terms of entities, properties, and relations. This structure exists, independent of any human understanding (Lakoff, 1990: 159).

Objektibismo horren baitan, hainbat bereiz daitezke: semantikoa (Frege, Searle), kontzeptuala, enpirizista, zientifikoa eta beste hainbat. Lakoffen iritziz (1990: 183), objektibismoak utzitako ondarea ondokoa da; kanpo munduaren egiazko ezagutza soilik lortu daitekeela, erabiltzen dugun sinboloen sistemak kanpo mundua errepresentatu badezake. Kontzepzio honek errepresentazio horretarako bidea desbideratzen duten edozer gauza kanporatuko luke, pertzepzioak, gorputzak, gizartea, memoria, imajinazioa, hizkuntza, eta abar.

It is our objectivist legacy that we view rationality as being purely mental, unemotional, detached—independent of imagination—specially metaphor and metonymy—which cannot fit the objectively given external world (Lakoff, 1990: 183).

Lakoffek azpimarratzen du gizartearen funtzionamendua, metafisika objektibista horren arabera egituratzen dela egun (ibid.). Horrela, objektiboa izatea justua izatearekin lotzen da, efizientea izatearekin. Lakoffek kritikatzan duena, hortaz, funtsean, kanpo errealismoak izan dezakeen ikuskera objektibista jakin batek utzi digun ondare arrazionalista da. Ikuskera objektibista horren iritziz, objektuek edo hitzek propietate propioak dituzte:

This has been the premise of objectivist linguistics from its origins in antiquity to the present: Linguistic expressions are objects that have properties in and of themselves and stand in fixed relationships to one another, independently of any person who speaks them or understands them (Lakoff & Johnsen, 2003: 204).

Alegia, objektuak eta beraien egitura eta erlazioak, giza adimenetik independenteak direla ulertzen du objektibismoak Lakoffek kritikatzan duenez (2003: 205). «The world is made up of distinct objects, with inherent properties and fixed relations among them at any instant» (Lakoff, 2003: 210). Lakoffen ustez, «Chomskyren linguistikak defendatuko luke who has steadfastly maintained that grammar is a matter of pure form, independent of meaning or human understanding» (2003: 205). Lakoffek ez du, kritika horrekin, subjektibismoa defendatu nahi; bere iritziz, objektibismoaren ordezkotako posible bakarra ez baita subjektibismoa (Lakoff, 2003: 223). Subjektibismoa ere hankamotz geratzen da:

These subjectivist positions all hinge on one basic assumption, namely, that experience has no natural structure and that, therefore, there can be no natural external constraints upon meaning and truth (Lakoff, 2003. 224).

Lakoffen iritziz, gure esperientzia holistikoki estrukturatua dago gure esperientziaren bitartez (ibid.) Objektibismoa eta subjektibismoa, batuta ulertzen ditu:

We see a single human motivation behind the myths of both objectivism and subjectivism, namely, a concern for understanding. The myth of objectivism reflects the human need to understand the external world in order to be able to function successfully in it. The myth of subjectivism is focused on internal aspects of understanding—what the individual finds meaningful and what makes his life worth living. The experientialist myth suggests that these are not opposing concerns. It offers a perspective from which both concerns can be met at once (Lakoff, 2003: 229).

Laugarren kapituluan ikusiko den bezala, Margolis ez dago oso urrun objektiboaren (errealismoaren) eta subjektiboaren (idealismoaren) baturaren ulerkera horretatik.

Dena den, aurreko ikuskera objektibista apurtzen lukeen ikuspegia hau litzateke: kanpo munduaren ezagutzaren mediazioa egiten duen hizkuntza. Bere ustez, 'errealitatearen' eta subjektuaren artean marko kognitiboaren mediazioa dago, arestiko kapituluan ikusi den bezala. Munduaren eta indibiduoaren artean mediazioa egiten duena hizkuntza izanik, badirudi erlatibismo linguistikoaren tesi eta arazoetan sartzen garelako bete-betean.

Atalarekin bukatzeko, hortaz, azpimarratu behar da, horretan sartu aurretik, erlatibismoa ez dagoela ez errealismoarekin, ezta objektibitatearekin etsaiturik, alegia, elkarrekin formulatu daitezkeela. Lakoffek kritikatzeko duen objektibismoa metafisikoa litzateke; baina bada beste objektibismo posible bati metafisika defendatu gabe. Hau da, eraikia ulertuko litzatekeen objektibismo bat, Searlek proposatzen duen errealismo transzendental bat onartzeko, posible da, erlatibismoarekin guztiz lotuz.

1.3.4. Erlatibismo linguistikoa eta pentsamenduaren hizkuntza

The thing is: I *hate* relativism. I hate relativism more than I hate anything else, excepting, maybe, fiberglass powerboats. More to the point, I think that relativism is very probably

false. What it overlooks, to put it briefly and crudely, is the fixed structure of human nature
(Pinker, 1994: 405).

Erlatibismo ontologikoaren kontrako hipotesi edo kontra-argudio nagusietako bat Steven Pinker eta Jerry Fodor neurozientifiko kognitibo eta linguista amerikar famatuen pentsamenduaren hizkuntzaren edo mentalesaren hipotesia da (Pinker, 1994). Hipotesi hau Noam Chomsky-ren gramatika unibertsalaren oinordekotzat hartua izan da. Literatura oparua topa daiteke hipotesi bi hauen inguruan, eta erlatibismoaren kontrako (batez ere, Sapir/Whorf-en oinordekotzat hartzen den erlatibismo linguistikoaren kontrako) erantzun definitibotzat kontsideratzen dira haorien planteamenduak.

1990ko hamarkadan, Sapir-Whorf hipotesiak indarra galdu zuen, Chomskyren gramatika unibertsalaren posizioen alde; hizkuntzak pentsamenduan inpakturik zeukanik ukatzen zen (Prinz, 2012: 184). Azken hogeitau urteetan, aldiz, erlatibismo linguistikoaren berpizte bat egon da, eta posizio hori (hizkuntza naturalak gure pentsamenduan eragiten duela) zilegiztatzeko esperimenduak ere egon dira, atal honetan aipatuko ditudanak (Prinz, 2012: 184). Pinkerren lanak, erlatibismoarentzako erronka bat dira, Heckel-en iritziz:

Steven Pinker, an evolutionary psychologist, presents an important challenge to the relativist views of language and meaning that pervade cultural anthropology. Advances in evolutionary psychology and the mind sciences provide evidence for biological commonalities in humans that extend to commonalities in our linguistic abilities and thought processes (Heckel, 2010: 6).

Hizkuntzaren ikuspegi tradizionalaren arabera, hizkuntzak zuzenean munduaz hitz egin dezake, hitzek pentsamenduak kodifikatzen dituzte, eta beraz, hizkuntza neutrala da: hitz berdinek esanahi berbera dute, munduaren arabera definitzen direlako. Steven Pinker (1994, 2002) eta Fodor dira zientzia kognitiboetatik arestiko ideia defendatu dutenak. Bi pentsalariek Sapir eta Whorfen erlatibismo linguistikoaren kontrako eta hizkuntza innatoaren aldeko aldarrikapena egiten dute. Hizkuntza partikularrak moldeatuko lituzkeen hizkuntza formal baten existentzia defendatzen du, *mentalesa*, erlatibismo linguistikoaren eta elkarneurgaiztasunaren kontra erabiliko dena. Pinkerren iritziz, erlatibismoa faltsua da, giza naturaren egitura finkoa ez duelako kontuan hartzen (Pinker, 1994: 405). Pinker erlatibismo linguistikoari erreferitzen zaio, noski, arestikoa aldarrikatzen ari denean.

Ezaguna da, hizkuntza eta pentsamenduaren auzian, hizkuntzak pentsamendua moldatu edo determinatzen dueneko tesia, erlatibismo linguistikoaren tesizat hartua izan dena. Pinkerrentzat tesi hori absurdoa da.

Is thought dependent on words? Do people literally think in English, Cherokee, Kivunjo, or, by 2050, Newspeak? Or are our thoughts couched in some silent medium of the brain—a language of thought, or «mentales»—and merely clothed in words whenever we need to communicate them to a listener? No question could be more central to understanding the language instinct (Pinker, 1994: 56).

Galdera nagusia, hortaz, zera da: hizkuntz partikularretan pentsatzen dugu, edo pentsamenduaren hizkuntza oinarritzokoago (*mentalesa*) batean? Biak oposatuak al daude, ala bateragarriak al dira? Erlatibismo linguistikoak, Pinkerren iritziz, pentsamendua hizkuntza partikularrek determinatua dagoela aldarrikatzen du. Franca D'Agostini-ren iritziz, Sapir – Whorfen hipotesia linguistikari erlatibismo linguistikoarekin lotzen da eta aipatu dudana bidea defendatzen du: «en lingüística, la formulación más típica del relativismo es la «hipótesis de Sapir – Whorf», es decir, la hipótesis de que el lenguaje determina la realidad social en los contextos lingüísticos individuales» (D'Agostini, 2009: 207).

Pinkerrentzat hizkuntza giza sena da eta gizakiak mentaleseraz pentsatzen du. Sapir – Whorfen hipotesi famatua, hortaz, erlatibismo linguistikoarekin lotzen du. Sapir-Whorfen tesia Pinkerren aburuz erlatibista da funtsean pentsamendua hizkuntzak determinatua dagoela esaten dutelako.

Auzi honetan garrantzia hartzen dute erlatibismo linguistikoak izan ditzakeen inplikazio filosofiko, moral zein politikoei. Izan ere, Pinkerrentzat hizkuntzak pentsamendua determinatzen badu, horrek ekartzen dituen inplikazioak gaitzak dira: errealitatearen kategoria fundatzaileak ez lirateke gehiago «munduan» egongo, baizik eta «are imposed by one's culture (and hence can be challenged, perhaps accounting for the perennial appeal of the hypothesis to undergraduate sensibilities)» (Pinker, 1994: 56). Afera, hortaz, Sapir-Whorfen erlatibismoaren ustezko determinismoaren inplikazio latzak dira. Zer da, zehazki, Sapir-Whorfek esaten dutena?

We dissect nature along lines laid down by our native languages. The categories and types that we isolate from the world of phenomena we do not find there because they stare every observer in the face; on the contrary, the world is presented in a

kaleidoscopic flux of impressions which has to be organized by our minds—and this means largely by the linguistic systems in our minds. We cut nature up, organize it into concepts, and ascribe significances as we do, largely because we are parties to an agreement to organize it in this way—an agreement that holds throughout our speech community and is codified in the patterns of our language. The agreement is, of course, an implicit and unstated one, *but its terms are absolutely obligatory*; we cannot talk at all except by subscribing to the organization and classification of data which the agreement decrees (Whorf, 1940: 230).

Badirudi Sapir-Whorfek, espreski hizkuntza bakoitzeko kategoriek pentsamenduan eragin eta moldatu (eta ez determinatu) egiten dutela diotela. Pinkerrek esaten duenaren arabera erlatibismo linguistiko horrek baieztatuko lukeena Pinkerrek esandakoa baino sinpleagoa dela dirudi: alegia, kategoriak ez direla unibertsalak. Hau da, kategoria edo kontzeptu unibertsalak beti kultura bakoitzak bere historia eta balioekin «margotuak» agertzen direla; adibidez, justiziaren kontzeptua ez da zerbait abstraktua eta hutsa, kultura (herri) bakoitzak bere justiziaren kontzeptua du: justiziaren kontzeptua baino, justiziaren kontzeptuak leudeke.

Pinkerren ustez, erlatibismoak pentsamendua eta hizkuntza berdintzen ditu eta puntu horretan determinista bilakatzen da. Pinkerri egin dakiokeen objezioa da, berdina izate horrek ez duela zertan determinismora eraman. Esaterako, Wittgenstein horrela klasifikatzeko joera maiz egoten da, ‘munduaren mugak nire hizkuntzarenak dira’ aldarrikatu duenean, alegia, pentsamendua eta hizkuntza parekatzen dituenen. Posible da, ordea, Azurmendiren iritziz (2007a: 373), hizkuntza determinismoan baino, hizkuntzak determinatu gabeko leku bat auresuposatzea Wittgensteinen hausnarketei; kanpotik behatzearena, analisi kritikoarena, analisi transzendentala, Kanten hitzetan. Ez dago behalekurik hizkuntzatik kanpo Wittgensteinentzat (ibid.). Hizkuntza, beraz, hizkuntza konkretua da. Horrela dio Azurmendik:

Benvenistek erakusten du nola Aristotelesek, pentsamendu unibertsalaren analisi logiko eta ontologiko errotikoa egiten zuelakoan, ez duen besterik egin bere eguneroko hizkuntza arruntaren analisia baino. Gauzatat hartu duena, bere hizkuntza zen. Eta kategorien aniztasuna baino atzerago, izatea era askotan predikatzen baita, den guztiaren batasuna oinarritzen dagoen izatea, zer baden edo ez den erabakitzen duena, izate (eimi) grekoa da. Unibertsoa bat da, grekoz izan aditz berezi ba dagoelako (Azurmendi, 2007a: 161).

Benvenistek zera dio: Aristotelesek grekoz pentsatu du natura, hizkuntza partikular baten kontzeptu baten analisia egin du. Hiztun guztiek hizkuntzaren ahalmen berbera izan badezakegu ere, pentsatu, pentsatzearen aktoan bertan, bakoitzaren hizkuntza konkretuan egiten da, pentsatzeko ditugun gramatika eta semantikarekin, alegia, bakoitzaren hizkuntza partikularrekin. Alegia, esentzia (edo izatea) pentsatzea, hau da, esentziaren pentsamendua izatea (Aristotelesen kasuan), giza unibertsala izan daiteke. Baina Aristotelesek, esentzia edo izatea, hizkuntza eta kultura (garai, paradigma zientifiko, etab.) jakin batetik, edo hobe, grekoz pentsatu dituela esango digu Benvenistek; grekerak duen izatearen kontzeptzioa analizatu du, hortaz. Chang Tun Sunek, Benveniste eta Azurmendiren bide beretik jotzen du: «Take Aristotelian logic, for example, which is evidently based on Greek grammar (...). Should this logic be applied to Chinese thought, it will prove inappropriate» (in Azurmendi, 2007a: 313)²². Alegia, Aristotelesen logikak, greziar gramatikarako balio du, baina pentsamendu txinarrerako ez da egokia.

Erlatibismo linguistikoak bi posizio hartzen ditu, hortaz, hizkuntza innatoaren hipotesiaren aurrean: pentsalari batzuek erlatibismo linguistikoa onartuz, ez dute ukatzen gramatika unibertsala dagoenik; beste batzuek, gramatika unibertsala dagoenik ukatzen dute. Bigarren hauen artean kokatzen da Jesse Prinz (2012). Bere iritziz, «Steven Pinker argues that language is a window into human nature. (...) I have argued that quite the opposite is true. Language is an invention, not an instinct, and it is a conduit for human variation, rather than an inflexible universal» (Prinz, 2012: 190). Printzen iritziz hizkuntza asmakuntza bat da, artefaktu bat, ez instintua. Evans eta Levinson ere iritzi berekoak dira:

languages differ so fundamentally from one another at every level of description (sound, grammar, lexicon, meaning) that it is very hard to find any single structural property they share. The claims of Universal Grammar, we argue here, are either

²² Prinzek halako adibide asko ematen ditu, Tun Sunen bide beretik doazenak. Horietako bat, ondokoa: «First, there is evidence that language influences the way we think about space. Imagine you are sitting at a table in a cafe, and I line up three cards in front of you: a ten on the left, followed by a two and a queen. Then I ask you to rotate your chair 180 degrees around and repeat this arrangement of cards on the table that was behind you a moment ago. If you are a typical English-speaker, you will reproduce the series, ten-two-queen, beginning with the ten on your left. Stephen Levinson tried this kind of game with speakers of Tzeltal, a language spoken by indigenous people in the south of Mexico. When Tzeltal-speakers rotated 180 degrees and reproduced the sequence, they reversed the left-right order. Ten-two-queen would be reproduced as queen-two-ten, with the queen on the left. The reason for this is that Tzeltal doesn't have words for left and right. Those are called relative spatial terms, since left and right are relative to the speaker. Tzeltal has only absolute spatial terms, which locate objects relative to fixed points in space, such as north and south, or uphill and downhill» (Prinz, 2012: 184).

empirically false, unfalsifiable, or misleading in that they refer to tendencies rather than strict universals (Evans & Levinson, 2009: 429).

Ikuspegi horri deitu izan zaio erlatibismo linguistikoa, eta funtsean, hizkuntza bakoitzak mundu ikuskera propioa duela defendatzen du²³. Batzuen iritziz, inkonsistentea da erlatibismo linguistikoa. Izan ere, kulturen edo hizkuntzen arteko komunikazio zailtasunaren arazoarekin egiten du aurre. Hori dela eta, mundu ikuskera desberdinen arteko elkarneurgaiztasuna defendatzea egozten zaio erlatibismo linguistikoari, elkar ulertu ezina, hizkuntza naturalaren inposibilitatea, finean, defendatzea. Pinkerrek horixe bera egozten dio. Eta alderantziz, Pinkerren eta Fodorren mentalesaren hipotesia, uniformizazioa hobesten duen teoriatzat hartua izan da²⁴. Dena den, Pinkerrek onartzen du hizkuntzak moduren batean pentsamenduan eragiten duela, hizkuntza «is technically speaking, influencing a form of thought in some way» (Pinker, 1994: 66).

In these experiments, language is, technically speaking, influencing a form of thought in some way, but so what? It is hardly an example of incommensurable world views, or of concepts that are nameless and therefore unimaginable, or of dissecting nature along lines laid down by our native languages according to terms that are absolutely obligatory (Pinker, 1994: 66).

Afera da, Pinkerrek erlatibismo linguistikoa errefusatu uste duela. Gogorarazi behar da, hizkuntza ez dela laboratorioran ikertu daitekeen zera bat, ingurunearekin bizirik dagoen izate historiko bat baizik. Azurmendiri horrela irakurtzen diogu:

²³ Nietzschek ikuspegi honen pasarte paradigmatico bat dauka. «El asombroso parecido de familia de todo filosofar indio, griego, alemán, se explica con bastante sencillez. Justo allí donde existe un parentesco lingüístico resulta imposible en absoluto evitar que, en virtud de la común filosofía de la gramática - quiero decir, en virtud del dominio y la dirección inconscientes ejercidos por funciones gramaticales idénticas -, todo se halle predispuesto de antemano para un desarrollo y sucesión homogéneos de los sistemas filosóficos: lo mismo que parece estar cerrado el camino para ciertas posibilidades distintas de interpretación del mundo. Los filósofos del área lingüística uralo-altaica (en la cual el concepto de sujeto es el peor desarrollado) mirarán con gran probabilidad «el mundo» de manera diferente que los indogermanos o musulmanes, y los encontraremos en sendas distintas a las de éstos: el hechizo de determinadas funciones gramaticales es, en definitiva, el hechizo de juicios de valor fisiológicos y de condiciones raciales» (Nietzsche, 1997: 41-42).

²⁴ Jesse Prinzek zera dio: «Chomsky's hypothesis that language is innate led many to believe that linguistic differences are really superficial» (Prinz, 2012: 170). Horrez gain, Evans & Levinsoni ere irakurtzen diegu horrela: «How did this widespread misconception of language uniformity come about? In part, this can be attributed simply to ethnocentrism—most cognitive scientists, linguists included, speak only the familiar European languages, all close cousins in structure» (Evans & Levinson, 2009: 430). Eta aurrerago, «A review of leading publications suggests that cognitive scientists are not aware of the real range of linguistic diversity» (ibid.). Evans eta Levinsoniek gogorarazten dute, Pinkerrek hizkuntza guztietarako proposatu dituen unibertsalak ez direla hizkuntza guztietarako baliozkoak (ikus, Evans & Levinson, 2009: 431).

Estrukturalistek ez dituzte gogokoak izaten hizkuntza eta pentsamenduaren era honetako azterketak; horiek hizkuntzaren egitura formala, semantika, filosofia eta kultura tradizionala, dena nahasten omen baitute. Alabaina Humboldt-en ikusmoldean, irakurleak gogoratuko duenez, hizkuntzaz ez da hizkuntza bera formalki soil, baizik eta, hori gehi hizkuntza horretan egiten den biziera guztia, literatura, etab. (Azurmendi, 2007a: 318).

Maila bi hauek bereiztea funtsezkoa da. Hau da, hizkuntzarako gaitasuna berdina dugu guztiok. Orduan, zer da mentalesa? Gaitasuna ala kategoriak? Pinkerrentzat, pentsamenduaren kategoriak dira. Baina Pinkerrek ñabardura hau geitzen dio, mentalesean, «conversation-specific words and constructions (like a and the) are absent» (Pinker, 1994: 82); alegia, hizkuntza partikularrak jartzen dituela gauza konkretuak. Eta ziur aski Pinkerren asmoen kontra, hizkuntza naturalaren influentzia osoa pentsamenduaren atea irekita uzten zaizkio, Azurmendik azpimarratzen duenez (Azurmendi, 2007a: 42). Izan ere,

...irakurtzen diogunean, mentalesa hizkuntza bat basikoa dela eta sinpleagoa naturala baino, «ya que en él no existen palabras y construcciones dependientes del contexto», ematen du atea franko zabalik uzten zaizkiola hizkuntza naturalaren influentziari pentsamenduan, batez ere kontu eginez, berak azpimarratua digula, nahiz beste asmo batzuekin, hiztunak hitz egiten dituen ia esaldi guzti – guztiak berriak direla (testuinguruak hala eskatuta, suposatzen da), eta solas arrunteko ia esaldi ororen zentzua (haren formulazioa ere, suposatzen da) testuinguruak erabakitzen duela (Azurmendi, 2007a: 402-403).

Pinkerrek definitu duen *mentalese* hori testuingurutik kanpo badago, mentalesean ez badira existitzen testuinguruari lotutako hitzak eta eraikuntzak, orduan, hizkuntza naturalen influentzia pentsamenduan osoa izango da, testuinguruari lotutako hitzak eta esaldiak guztiak direlako. Pinkerrek eta Fodorrek, aldiz, kategoria guztiak unibertsalak direla defendatzen dute, hizkuntza guztiek komunean kategoria berdinak ditugula, alegia. Davidsonen kritikatzan duen bezala, *Mentalese* hori, beraz, hizkuntzaren elementu sortzetiko unibertsal formala, edo nahi bada, Pinker eta Fodorren kasuan, kategoria konkretuak dira. Davidsonen kritikak jarraitzen du:

I like the analogy with the sense organs, and therefore the implications that language is not something that comes between us and reality; it can't come between, since it is part of us. But postulating a language of thought spoils what is attractive about

this picture; if the language of thought is what is part of us, then our spoken language is an intermediary between thought and what thought is about, and what is genetically engineered does threaten to hide or distort the world in much the way Kant thought the architecture of the mind does (Davidson, 2005: 141).

Davidsonen kritikak duena da, hizkuntza naturala ezin daitekeela egon munduaren eta pentsamenduaren tartean, gure parte den heinean, eguneroko errealitatearen parte den heinean, alegia. Izan ere, adimena eta mundu objektiboaren artean hizkuntza naturalak hirugarren mundu bat bihurtzen dira, eta beraz, adimena, eta bere hizkuntza mentalesa, eta beste muturra mundu objektiboa, eta haien artean zubia egiten egongo lirakeela hizkuntza naturalak. Mentalesaren hipotesiak pertzepzioak (esperientzia bisuala, eta mentalesaren kasuan hizkuntza partikularrean egiten dugun hizketa) eta pentsamenduaren formak (mentalesa) bereiztu nahi izan ditu: kontua da batera doazela. Hortxe, hizkuntzaren innatismoaren hipotesiak duen arazo bat azaltzen zaigu. Alegia, pentsamenduaren forma horiek hizkuntza partikularrekin batera daude lotuak hizketa ekintza eta pentsamendu bakoitzean. Horiek bereizita, arazoetan murgil gaitezke:

Una de las ideas más peligrosas para un filósofo, escribe Wittgenstein, es que pensamos en nuestras cabezas, en un espacio completamente cerrado, oculto. (...) el visitante que acude a la Universidad y, después de haberle mostrado las aulas, laboratorios, bibliotecas, etc. pregunta dónde exactamente se encuentra «la» Universidad (Rodríguez Sutil, 1992: 133-152).

Neurozientziaren esparruan egin diren ikerketa berrien arabera, hizkuntza desberdinen hautuak gure garunean eremu desberdinak aktibatzen dituzte²⁵. Horrez gain, hizkuntza desberdinek emozioetan eragina dutela demostratzen duten ikerketak ere badaude, emozioek, aldi berean, gure arazoiketa prozesuan eragiten dutela jakinik. Iztuetak azpimarratzen duenez (2015), ikerketa baten arabera (Costa, 2014), dilema etiko baten

²⁵ Jaione Arnaez-Telleria BCBko ikertzaileak neurozientziatik ikerketa bat abiatu zuen ezaugarri hauek zituzten 36 pertsonekin: denen ama hizkuntza gaztelera izanik, batzuen bigarren hizkuntza euskera zen eta besteena ingelesa. Ama hizkuntzan zein bigarren hizkuntzan gaitasun maila berbera zuten, nahiz eta 3-6 urtetik aurrera hasi ziren ikasten bigarren hizkuntza. Horrez gain, ikerketa subjektuek, bi hizkuntza hauek baino ez zekizkiten. Indibiduoekin bi hizkuntzekin egindako hainbat frogen ondoren, ikerketa horretatik atera zuten ondorio nagusia zera izan zen: hizkuntza opakoak (ingelesa, frantsesa, eta abar), esanahiari lotuta ikasten ditugunak, horiekin hitz egitean bereziki aktibatzen da semantikaren burmuinaren aldea (burmuinaren bide bentrala); eta hizkuntza gardenak (euskera, gaztelera) erabiltzean, idazten diren bezala irakurtzen direnak (letra eta fonemen artean korrespondentzia osoa baitute), gehiago aktibatzen da burmuineko fonologiaren atala (bide dortsala). Ama hizkuntzak, edo beranduago jasotako hizkuntza batek, haien izaera diferenteengatik (gardenak eta opakoak), indibiduoetan burmuinean bide desberdinak aktibatzen dituzte, hortaz.

aurrean hizkuntza bat hautatzeak dilema horrekiko agertuko den postura moralean eragiten du (Iztueta, 2015: 337). Dilema bat planteatuz sartzen da auzira.

“Bidezkoa al da pertsona bat sakrifikatzea, hori eginez bost salbatzerik badugu?” galderak planteatzen duen dilemaren aurrean, beraz, dilema pentsatzen deneko hizkuntzak hartuko den erabakia eragingo du. Emaitzen arabera, jendeak maizago aukeratu ohi du pertsona bakar horren sakrifizioa dilema bigarren edo atzerriko hizkuntza batean planteatzen denean, norbere hizkuntzan galdetzen zaionean baino. Era berean, esperimientuek agerian utzi dutenez, hiztunak bigarren hizkuntza horretan duen kompetentzia zenbat eta handiagoa izan, dilemaren aurrean osagai emozional edo intuitiboak hartuko duen pisua ere handiagoa izango da, pragmatiko edota arrazionalaren kaltetan (Iztueta, 2015: 337).

Emozioek arrazoitze-prozesuan eragin zuzena daukate, eta, Iztuetari jarraituz, hizkuntzaz aldatzean, horietako bakoitzarekiko jarrerak, lotura afektiboak eta abarrek eragina dute. Ikerketa horren arabera (Costa, 2014), dilema etiko baten aurrean atzerriko hizkuntza bat erabiltzean, erabaki utilitarioak hartzera eramaten du, alegia, erantzun emozional txikiagoa izatea. Ikerketa hauek²⁶ demostratzen dutena hizkuntza partikularrek emozioetan eta arrazoiketa prozesuetan maila handian eragiten dutela da; hain zuzen, Pinkerrek ezezten duen tesia. Prinzek esaten duenez, «The research we've been looking at provides the evidence that Sapir and Whorf were missing. They claimed that languages influence thought in different ways, but they had no proof. Now we have proof» (Prinz, 2012: 189).

M. Keith Chen (2013) amerikar ekonomista konduktistak egindako ikerketa harrigarri baten arabera, hizkuntzaren egiturak dirua aurreztearekin zuzeneko lotura dute. Denborari buruz hizkuntzek gramatika desberdina dute. «Languages differ in whether or not they require speakers to grammatically mark future events» (Chen, 2013: 690) Esaterako, ingelesez, “it *rained*, it *is raining*, it *will rain*” esaten da, alegia, denboraren faktorea kontuan hartzen da. Txineraz, ordea, “atzo euria ari”, “gaur euria ari”, “bihar euria ari” esaten da,

²⁶ Beste artikulu batean, «Using a Foreign Language Changes Our Choices» (Costa, A.; Hayakawa, S.; Foucart, A.; Keysar, B.; 2016), atzerriko hitzkuntza bat erabiltzeak gure erabakietan dakartzan inplikazioak aztertzen dira, erabakietan eragiten duela demostratuz. Artikuluaren abstract-ean irakurri daitekeenez, «These results show that foreign language reduces the relative weight placed on intentions versus outcomes. We discuss several theoretical accounts that are consistent with the results such as that foreign language attenuates emotions (triggered by intentions) or it depletes cognitive resources» (Costa, 2016). Esaterako, «how individuals infer causal relations varies depending on the language being used» (ibid.).

<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0010027716301251>

alegia, txinerak ez du denboraren faktorearekin banatzen. Ingelesa da hizkuntza germaniko bakarra horretara behartzen duena. Beste hizkuntza germaniko gehienek, ingelesez 'atzo euria ari du' esanahia lukeen esaldia ahoskatuko lukete. Chen-en galdera ondokoa da: denborari buruz dugun pentsatu eta hitz egiteko moduak, izan dezake eragina denbora zehar dugun portaeran? (Chen, 2013) Bai. Etorkizuna duten hizkuntzek, oraina etorkizunetik bereiztera eta pentsatzera ohituak badaude, «this would make the future feel more distant, and since saving involves current costs for future rewards, would make saving harder» (Chen, 2013: 690). Eta alderantziz, etorkizunik gabeko hizkuntzaren batean hitz eginez gero, orainaz eta etorkizunaz berdin hitz egingo da, biak berdin balira sentitzera eramanez; ondorioz, aurrezte errazago eginez. Hipotesi hau testatuta, etorkizuna ez duten hizkuntzen estatuek (Luxemburgo, Norvegia, Japonia...), Barne Produktu Gordina gehiago aurrezten duten estatuak direla erakusten du ikerketak. Horrez gain, hizkuntza bata edo bestea izateak osasunean dituen inplikazioak ere erakusten ditu. Erretzearen kasuan, adibidez, aurrezpen negatibo bezala kontsideratuz (oraineko plazera, etorkizuneko galera), etorkizunik gabeko hizkuntza dutenek %20-25 gutxiago erretzen dutela ondorioztatzen du ikerketak (ibid.).

Ikerketak oraingoz albo batera utziz, Pinkerrentzat, hizkuntza partikularren influentzia pentsamenduan, ikuskerara deterministaren oinordeko iruditzen zaizkio. Georg Steiner-en iritziz (1981), ordea, hizkuntza (partikularra, ulertu behar da) da determinismoetatik askatzen gaituen instrumentua. Izan ere, «el lenguaje es el misterio que define al hombre, de que en éste su identidad y su presencia histórica se hacen explícitas de manera única. El lenguaje es el que arranca al hombre de los códigos de señales deterministas» (in Azurmendi, 2007b: 82). Hizkuntzak mundua sortzen du, hain zuzen, munduaren beraren kontra. Steiner irakurtzen jarraituz:

el lenguaje es el instrumento privilegiado gracias al cual el hombre se niega a aceptar el mundo tal y como es. Sin ese rechazo, si el espíritu abandonara esa creación incesante de anti-mundos, según modalidades indisociables de la gramática de las formas optativas y subjuntivas, nos veríamos condenados a girar eternamente alrededor de la rueda de molino del tiempo presente. La realidad sería (para usar, tergiversándola, la frase de Wittgenstein) «todos los hechos tal y como son» y nada más. El hombre tiene la facultad, la necesidad de contradecir, de desdecir el mundo, de imaginarlo y hablarlo de otro modo (Steiner, 1981: 250).

Hortaz, hizkuntza naturalen funtzioa mundua errepresentatzea ote da? Pinkerrek eta

Fodorrek baiezkota emango dute; Prinzek eta Azurmendik, aldiz, ezezkota. Pinkerrek esango luke hizkuntza partikularrek pertsonaren nortasuna ez dutela ukitzen (Pinker, 1994: 404)²⁷, baina nortasuna, alegia, esentzia (ez da hitz hau erabiltzen, baina oroitarazten du), gizatasuna, ez omen dute ukitzen hizkuntza partikularrek (Azurmendi, 2007: 396-405). Badirudi Platonismo zaharreko eskemekin aurkitzen garela berriz²⁸, izan ere, Pinkerrek esaten diguna zera da: ukiezina dena, izate abstraktu bat dela, hortaz, mentalesaren esparrua (ibid.). Hizkuntza partikularrena, akzidentearen esparrua, diferentziarena. Nor da hemen esentzialista eta determinista?

1.3.5. Logosaren eta mitoaren arteko gatazka

Aurrekoarekin lotua dagoen eztabaida epistemiko ezagun bat da mitoaren eta logosaren artekoa. Hain zuzen, aro modernoa arrazoimenak erlijioarekiko izan duen garaipenaren aroa izan dela aitortua dago, hori dela eta, sekularizazioaren aroa deitu izan zaio. Orduz geroztik, mitoaren arrazionalitateaz edo arrazionalitate faltaz asko hitz egin da: mitoaren eta logosaren arteko erlazioaz. Eta badirudi, gaur egun erlijioaren (mito) eta zientziaren arteko erlazioaren eztabaida zaharkitua dagoela. Zaharkitua baino, oso bizirik jarraitzen du ordea: literatura ugaria aurki daiteke, eguneroko objektuak eta zentzuak karga sinboliko eta mitologiko handia dutela erakusten dutenak (adibidez, Barthes, 1999).

Mitota da zehaztu beharreko lehenengo elementua. Cassirerren iritziz, mitoak elementu teorikoak eta sormen artistikoak nahasten ditu, eta poesiaren oso antzekota da (Cassirer, 1967: 66). Mircea Eliade irakurtzen dugu mitoaren nozioan sakontzeko:

Los mitos revelan todo lo que ha sucedido, desde la cosmogonía hasta la fundación de las instituciones socioculturales. Pero estas revelaciones no constituyen un “conocimiento” en el sentido estricto del término, no agotan en absoluto el misterio de las realidades cósmicas y humanas (Eliade, 2009: 138).

²⁷ «At first glance, the ethnographic record seems to offer a stark contrast. Anthropology in this century has taken us through a mind-broadening fairground of human diversity. But might this carnival of taboos, kinship systems, shamanry, and all the rest be as superficial as the difference between dog and bund, hiding a universal human nature» (Pinker, 1994: 411). Eta liburuaren bukaeran: «"Not speaking the same language" is a virtual synonym for incommensurability, but to a psycholinguist, it is a superficial difference» (1994: 430).

²⁸ «You will find the exemplary evidence in Fodor's "nativist" analysis of concepts, which is a kind of Cartesian—even Platonist—recovery of Locke's failed project» (Margolis, 1995: 225).

Roland Barthes-en ustez, «el mito constituye un sistema de comunicación, un mensaje» (1999: 118). Bere iritziz, mitoa forma da eta linguistikaren parte den semiologiaren esparruan sartzen da (ibid.). Cassirerren ustez, mitoak bi aurpegi dauzka: alde batetik egitura kontzeptual bat erakusten du, eta bestetik, egitura pertzeptual bat. Ez da ideia nahasgarri eta organizazio gabeko multzo bat, hortaz (Cassirer, 1967: 67).

Logosa eta mitoa bata bestearen aurkakotzat planteatu ohi dira, lehena arrazionalitatearen eredu, bigarrena irrazionalismoaren produktu. Azurmendiren iritziz (2009), biak oposizio gisa planteatzea ez da irbenbidea, «baina irtenbidea ezin da izan biak (arrazoimena eta mitoa) ahaideak bihurtzea, harik eta arrazoimenarentzat zientzia modernoetako adiera gordetzen deno. Irtenbidea ez da mitoa intelektualizatzea» (Azurmendi, 2009: 141). Claude Levi-Strauss antropologoak mitoaren eta logosaren arteko afera Azurmendiren bidetik planteatzen du: bere ustez, konponbidea ez datza bi horiek senidetzean edo parekatzean, alegia, mitoa intelektualizatzea (arrazionalizatzea), edo arrazioa mitologizatzea. Zergatik? Lotman zera dio: «la conciencia mitológica es, por principio, intraducible en una descripción de otro plano» (Lotman, 1979: 124). Mitoa, osotasunera jotzen duen pentsamendu hori, “frogarik” ez duen hori, zentzuaren esparruari dagokio, Azurmendiren iritziz (2009: 141). Pentsamendu analitiko eta arrazionalak ezin du bere parekidetzat edo bere balio berdinekotzat hartu. Mundua ikusteko bi galbahe, bi begi dira, pentsamendu mitikoa eta pentsamendu arrazionala. Azurmendiren ustez, mitoaren eta logosaren arteko auzia ezin da konpondu mitoa irrazionaltzat hartuz eta ezabatuz. Aitzitik, zientziak logos direla, baina poesia eta mitoa ere logos direla (beste arrazionaltasun mota bat) pentsatzea proposatzen du Azurmendik (2009: 142). Cassirerrek antzeko bidetik egiten du:

Si queremos, por lo tanto, explicarnos el modo de la percepción y de la imaginación míticas no debemos comenzar con una crítica de ambas hecha desde el punto de vista de nuestros ideales teóricos de conocimiento y de verdad sino acoger las cualidades de la experiencia mítica en su "inmediato carácter cualitativo". Lo que necesitamos no es una explicación de meros pensamientos o creencias sino una interpretación de la vida mítica. El mito no constituye un sistema de credos dogmáticos (Cassirer, 1967: 70).

Cassirerrek mitoa eta erlijioa ez ditu pentsamendu arrazionalari oposatuta ikusten, «en cuanto al pensamiento religioso, en modo alguno se opone necesariamente al racional o filosófico» (Cassirer, 1967: 64). Hau da, askotariko esanahitze edo arrazoi motak daude. Errealitatea

esanahitzeko mota diferenteak dira azken bi horiek, bakoitza bere irizpide arrazional propioekin hornituak. Kasu honetan, mitoa beste arrazionalitate eredu baten produktua litzateke. Cassirerren iritziz, ez dago fenomeno naturalik ezta bizitzako fenomenorik, interpretazio mitikoa egin ahal ezin zaionik, ezta halako interpretaziorik eskatzen ez duenik ere (Cassirer, 1967: 65)²⁹. Mitoa, bere esentzia eta benetako zentzuan, ez da teorikoa; pentsamenduaren kategoria fundamentalak desafiatzen ditu (ibid.). Bere logika bestelakoa da, egia zientifiko eta enpirikoarekiko elkarneurgaitza³⁰. Azurmendiren iritziz, zientziaren eta mitoaren arteko konfliktoa ez da arrazionalismoaren eta irrazionalismoaren artekoa, baizik eta razionalitate modu desberdina. Erljioaren edo mitoen arrazonamenduak ez dio arrazonamendu zientifikoari erantzuten, baizik eta arrazonamendu mitikoari. Hau da, ez egia zientifikoari, frogari edo dedukzioari, baizik eta zentzuaren galderari: galdera hori gizakiaren behar existentzial erlatibo bezala ulertuz. Cassirer ere bide beretik doa:

No podemos aplicar a ellas las leyes de nuestra propia lógica, encaminadas a otros propósitos. Cuando pisamos este terreno hasta la ley de contradicción y todas las demás leyes del pensamiento racional resultan inválidas. (...) todos los intentos de intelectualizar el mito, de explicarlo como expresión alegórica de una verdad teórica o moral, han fracasado por completo (Cassirer, 1967: 71).

Azurmendiren iritziz (2009), mitoak ez du ezer erakusten, frogatzen; aitzitik, kontatu egiten du. Jainkoaren ideia, adibidez, kontraesankorra da, ipuin bat da, historia bat, ez da kontzeptu edo azalpen kausal bat (ibid.). Ipuin bat, zeinetatik zentzu bat eraikitzen den. Zer da zentzua? Zerbaiten zentzuak zerbaiten balioa irudikatzen du, norabide edo erabaki bat, norbaiten bizitzaren edo gauzen gaineko ulerkuntza. Zentzua ez da, ordea, espazioan eta denboran ikus daitekeen zerbait. Modu horretan, ez da ezer. Baina badakigu ezein gertakarik edo gauzak ez duela bere baitako zentzurik; guk (edo norbaitek) aldezturik ematen ez badiegu, ez dira ezer, ez dute baliorik. Hau da, gauza ala gertakari bat edo zentzu baten barnean da zerbait (aurretik guk jarri dugun hori), edo ez da ezer; ez du zentzurik (ibid.). Hortaz,

²⁹ «¿Entonces, todo puede ser un mito? Sí, yo creo que sí, porque el universo es infinitamente sugestivo». (Barthes, 1999: 118)

³⁰ Michelle Onfray filosofo normandiarra ez dago ados honekin: «O relatar epistemológicamente de qué modo el mito, la fábula, la ficción y la sinrazón preceden a la razón, la deducción y la argumentación. La religión proviene de una forma de racionalidad primitiva, genealógica y fechada. Reactivar esta historia anterior a la historia induce al retraso, incluso al fracaso de la historia de hoy y del futuro» (Onfray, 2006: 63). Onfrayk arrazionalismoa du epistemologikoki gorentzat, eta erlijioa, ezabatu beharreko arrazionalitate primitibotzat. Cassirerren aspaldi antzeman du mito deuseztearen aldeko pentsamendu zientifistaren gogoia: «Los esfuerzos del pensamiento científico se dirigen a borrar todo vestigio de esa primera visión; a la nueva luz de la ciencia, la percepción mítica debe desaparecer» (Cassirer, 1967: 68).

zentzuaren baitan hartzen du zerbaitek balioa. Zentzuak gauza transzenditzen du: bertatik ebakitzen eta balioztatzen da unibertsoa, bera da ebakitze horren ortzimuga. Bertatik ordenatzen eta baloratzen du errealitatea (gauzak/gertaerak) gizakiak.

Hortaz, zentzua bera ere ez da ezer, ez du zentzurik (alegia, arrazoia bera ere ez da arrazionala). Baina zentzuak berak ahalbidetzen du zerbaitek edo gertakari batek zentzua izatea. Metafora batekin jartzearen: zentzua ortzimuga da (Azurmendi, 2009: 143). Baina ortzimuga bera ez da ezer. Ordea, ortzimugarik gabe, ezerk ez du zentzurik. Zeintzuk dira zentzu horren propietate edo osagaiak? Azurmendik bi zentzu mota bereizten ditu (ibid.); batetik, ezagutzaren mailan legokeena, bestetik, balioespenaren mailan, alegia, zentzu baliozko, emozional, estetiko edo moralari legokiokeena. Lehenari buruz, zentzu epistemologikoari buruz, moral baten barrutik soilik hitz egin dezakegu. Zentzu moralak gauzak espazio arrazional batean kokatzen ditu: ehun pertsona heriotzatik salbatzeko preso bat torturatzeak moral utilitarista batean izan dezake zentzua, adibidez. Aldiz, pertsona hori ez torturatzeak, eta ondorioz, beste ehun horiek hiltzen uzteak, printzipioen moralak du oinarrian. «Zentzuak, eratze honetan, justifikazio edo legitimazioa adierazten du, edo horren elementu substantzial bat gutxienez. Hala, historiaren zentzuaz mintza gaitzke, etab.» (Azurmendi, 2009: 143).

Bigarren zentzua, basikoagoa da: fenomeno baten aurrean sentitzen dugun sententzio primarioa litzateke: artelan, poesia, kontzertu, paisaia... baten aurrean, hain zuzen, denok sentitzen dugun emozioa litzateke. Halako 'gertaerek' bere baitan zentzua balute bezala baloratzen ditugu; hau da, ez dute beste utilitate edo helbururik baizik eta manifestatu diren bezala dute balioa, horrela bakarrik dute zentzua³¹.

Empíricamente —dice Dewey—, las cosas son dolorosas, prácticas, bellas, grotescas, serenas, perturbadoras, confortables, aburridas, ásperas, consoladoras, espléndidas, temibles; y lo son de un modo inmediato por sí mismas (Cassirer, 1967: 69).

³¹ «La percepción mítica se halla impregnada siempre de estas cualidades emotivas; lo que se ve o se siente se halla rodeado de una atmósfera especial, de alegría o de pena, de angustia, de excitación, de exaltación o postración. No es posible hablar de las cosas como de una materia muerta o indiferente. Los objetos son benéficos o maléficos, amigables u hostiles, familiares o extraños, fascinadores y atrayentes o amenazadores y repelentes. Podemos reconstruir con facilidad esta forma elemental de la experiencia humana, pues tampoco en la vida del hombre civilizado ha perdido en modo alguno su fuerza original» (Cassirer, 1967: 68).

Fenomeno horien zentzua ezin daiteke azaldu. Zergatik gustatzen zaio mendizale bati mendira joatea? Arrazionalki esplikatzen saiatu daiteke: mundua goitik kontenplatzea gustatzen zaiola, lagunekin joatea eta mendi puntan dagoela zahatetik ardo tragoxka bat ematea gustoko duela, eta abar. Baina ezin du egiten duenaren zentzua arrazionalki azaldu: ez daukalako, ez dagoelako. Horregatik gertaera horiek bere baitan dute balioa, testuinguru zientifiko bati erreferentzia egin gabe. Horrelako kasuetan gure lilura estetiko, pertsonal eta ez intelektuala pizten da.

Hain zuzen bigarren zentzu honek, justifikazio edo arrazoia baino gehiago, balioa adierazten du: balio bat berezi-berezia norbait edo zerbaitena bere baitan (guretzat-balioa ere, edo aitortu egiten da, edo ez da, eta ez dauka beste existentzia modurik) (Azurmendi, 2009: 144).

Baina bi zentzu horiek bat etortzen dira indibiduoaren baitan, elkarri lotuta daude. Bi zentzu horiek, aldi berean, goragoko zentzu batean dute beren zentzua. Adibidez, suposatzen bada giza duintasuna ongi sakratuena dela, ez du zentzurik izango pertsona bat torturatzeak. Baina, giza duintasunaren gainetik gizarte-ongizatea dagoela onartzen bada, agian bi ekintzak izango dira 'baliozkoak', eta dilema (tragiko) baten aurrean egongo ginateke (izan ere, torturatzea bizitza baten kontra joatea litzateke, baina ez torturatzeak ehun bizitza akabatzea inplikatu lezake). Adibideak erakutsi nahi duena zera da, zentzuaren zentzua bera. Hau da, bizitzari ematen zaion zentzuak ahalbidetzen duela gauzak eta gertaerak modu honetan edo bestean baloratzea: zentzuak ahalbidetzen du morala egotea, Azurmendi jarraituz (ibid.). Zentzua, beraz, arestian eman zaion adieran, justifikazioa edo legitimazioa litzateke; baina ezin du bere burua justifikatu, erabaki irrazional eta bizipen multzo baten konfigurazioa delako.

Ondorioa hau da: egiten den zernahirako eta moral orotarako, zentzu bat suposatu behar zaio egin duenari, edo ekintzari berari (Azurmendi, 2009). «Honek ez du zentzurik» pentsatzean ere (bizitzak ez du zentzurik, adibidez), zentzu bat auresuposatu behar dugu, nahiz eta gero ukatzeko izan, ukazioa bera baitugu zentzu bezala. Nietzschek azpimarratzen zuenez, gizakiak nahiago du 'ezer' nahi izatea, nahi ez izatea baino: sufrimenduaren zentzu faltak, ez sufrimenduak berak, egiten dio mina (Nietzsche, 2004a: 205). Zentzuren bat behar du, berdin da zein. Zentzu hori, aberriak, justiziak, lagunak, arteak, filosofiak bete dezakete (edo horien arteko konbinazio batek). Baina, oro har, bizitzaren zentzua erlijioak artikulatu izan du, aro modernoa iritsi arte gutxienez. Eta, orduan, erlijioa espazio horretatik kendu eta pertsona, pentsamendu edo ideal batek (zientziak, arrazoiak, herria, kontsumoak,

maitasunak...) betetzera pasatu denean, zentzu hori erlijio modu bat bihurtzen dela gogorarazten du Azurmendik (2009), absolutu bat bihurtzen delako guretzat. Jainkoak utzi duen espazio hori bete duenean, zentzu absolutua bihurtu da ezinbestean. Zentzu hauek, hortaz, egunerokotasunean, naturaltasun handiarekin funtzionatzen dute: dirua lortzeko lan egiten dugu, diruak zentzua du seme-alaben heziketa ordaintzeko, eta abar. Baina zer zentzu du horrek guztiak bere baitan? Badirudi galderak goraka egiten duela, amaigabeko norabide batean, azken erantzun ezinezko baten bila. Maila apalean, badirudi zentzua gizarteak 'eraikitzen' duela, komunitatean eraikitzen dela, nolabait. Adibidez, zein da gure denboraren zentzua? Heideggerrek horrela adierazten du:

El Timeo de Platón: el tiempo es el cielo. (...) Para el hombre primitivo, la noche es el tiempo de reposo. El día y el transcurso del día determinan la jornada de trabajo. Mañana, tarde y noche no son datos astronómicos, sino puntos de orientación prácticos, puntos del ahora para ciertos tipos de ocupación. En la medida en que el hombre determina el ahora con respecto al cielo, se dirige al cielo con sus proposiciones sobre el tiempo. El tiempo es el cielo (...) ¿Qué significa el uso del reloj, es decir, este sistema de cálculo periódico? Significa preparar una posibilidad para comprender el ahora. (...) Mirar el reloj significa: decir ahora. Este ahora, empero, no es mi ahora, sino el ahora del reloj del que todos podemos hablar, el ahora público en el que todos convivimos (...) Este tiempo, no es nada más que nuestra misma convivencia, el tiempo que somos en común (Heidegger, 2009: 86-87).

Zentzua, beraz, gizarteak edo komunitateak determinatzen eta osatzen duen zerbait da. Munduaren zentzua, ordea, Wittgensteinek dioenez, ezin da mundua bera izan, ezta munduaren barnean egon ere; derrigorrez egon behar da, hortaz, handik kanpo. Baina mundutik kanpo dagoena, hor gizarteak edo indibiduoak jartzen dutena eta sinesten dutena dago, sinesten duenarentzat eta ipini duenarentzat bakarrik. *Tractatus Logico-Philosophicus*:

6.41 Munduaren zentzuak mundutik kanpo egon behar du. Munduan oro da den bezala eta oro da gertatzen den bezala; ez dago ezei baliorik hauen *baitan*—eta balego, ez luke batere baliorik—. Baldin baliorik duen balio bat badago, gertatzen orotatik eta honela-izate orotatik kanpo egon behar du. Gertatze oro eta honela-izate oro ustekabeko baita. Ez-ustekabeko bihurtzen duena ez datzake munduan, bestela berriro ere ustekabeko bailitzateke. Mundutik kanpo etzan behar du (Wittgenstein, 1990: 141).

Azken zentzu hori, beraz, esanezina da, ezereza da. Baina azken zentzu horrek ematen dio esperientziari zentzua. Aldiz, ez dago hor ipinia, ipini egin behar da. Inplizituki, beti jartzen da, eraikitzen da: indibiduoak jartzen du, bere komunitateak (Azurmendi, 2009). Praktikan badirudi plurala dela beti: elementu etiko, estetiko, sentimental, politiko, erlijioso eta abarren batura darama.

Hortaz, mitoaren eta logosaren arteko erlazioaren arazora bueltatuz eta bukatze aldera, biek zentzuaren galderari erantzuten diotela planteatzen du Azurmendik. Zentzuaren auziak tragedia bat darama barnean. Kanten hitzekin esateko: arrazoiak erantzun ezin dituen galderak egitera behartzen du bere burua. Tragedia horri Fernando Pessoa jarri dizkio hitzak:

...El pasmo que me causa mi capacidad para la angustia. No siendo, por naturaleza, un metafísico, he pasado días de angustia aguda, incluso física, con la indecisión de los problemas metafísicos y religiosos... He visto de prisa que lo que yo tenía por la solución del problema religioso era resolver un problema emotivo en términos de razón (Pessoa, 1997: 24).

Horrela, bada, hizkuntza mitikoaren eta zientifikoak, bakoitzak errealitatearen esanahitze egitura bat daukate. Barthesen obrari heltzen badiogu (1999), errealitatearen signifikatzeko modua da mitoa, hizkera despolitizatua (1999: 141-143). Eta hain zuzen, signifikazio oro, tribialenetatik hasi (egunero esku artean ditugun objektuetatik) eta fundamentaletaraino (gure bizitza oinarritzen dituzten ideia eta usteak), mitikoak dira, bere iritziz (ikus kasuak, in Barthes, 1999). Cassirerren iritziz, ezagutzak oker egin edo heltzen ez denean agertzen da mitoa (Cassirer, 1967: 71).

Hortaz, hizkuntza zientifikoak, bete ezin duen esparru bati erantzuten ote dio gizarte modernoan? Izan ere, Steinerren iritziz, mendebaldeko XIX. mendeko ideologiek bete dute teologiak eta hizkuntza mitikoak zentzuaren galderari erantzuteko utzitako hutsunea.

Las mitologías fundamentales elaboradas en Occidente desde comienzos del siglo XIX no sólo son intentos de llenar el vacío dejado por la decadencia de la teología cristiana y el dogma cristiano. Son una especie de *teología sustituta*. Son sistemas de creencia y razonamiento que pueden ser ferozmente antirreligiosos, que pueden postular un mundo sin Dios y negar la otra vida, pero cuya estructura, aspiraciones y pretensiones respecto del creyente son profundamente religiosas en su estrategia y

en sus efectos (Steiner, 2001: 19).

Esparru hori bete edo ez, badirudi mitoaren eta logosaren arteko konfliktoak ez duela bukatzeko zantzurik oraindik ere. Izan ere, mundu garaikidean, ideologia handi horiek lausotu, baina horiek utzitako hutsunea, eguneroko gauzek bete dutela salatzen duenik badago, Andrés-Gallego kasu:

Ciertamente hay muchas personas que manifiestan preocupaciones y actitudes vitales impregnadas de religiosidad, pero nuestro tiempo, en lo que tiene de propio y no solamente de heredado, es intensamente antirreligioso: sus fibras más vigorosas, es decir, más propias y activas, lo encierran en un espacio en el que Dios no aparece ni tiene un significado integrable en la visión de la realidad. Sin embargo, aunque la tendencia sea la del ateísmo religioso, no significa que carezca de esas referencias que bien pueden considerarse como «los dioses de la ciudad». Aunque no se denominen explícitamente así, éstas son puntos de referencia absolutos, es decir, fuentes de significado en sí mismas. Entre ellas podemos citar ideas como «libertad», «democracia», «autonomía», «progreso», «bienestar», «educación», «científico», «cultura», etc. No es que en otros tiempos estas palabras e ideas estuviesen proscritas, o no fuesen consideradas positivas; lo propio de esa época era que su bondad tenía un significado relativo, no absoluto, es decir, estaba en dependencia de otros absolutos ulteriores. Lo característico de nuestro tiempo, en cambio, es que, por negarse a la referencia a Dios como absoluto último e incondicionado, han proliferado los absolutos pequeños (Andrés-Gallego, 2006: 38).

Andrés-Gallegoren iritziz, gure garaiazen ezaugarri nagusia da, absolutu handien ordezt, absolutu txikiak nagusitu direla. Hortaz, ez dirudi mitoaren eta logosaren arteko eztabaida bide errazetik ebasteke moduan gaudenik.

Erlatibismo ontologikoan, hortaz, erlatibismo kontzeptuala, elkarneurgaiztasunaren afera, erlatibismo linguistikoa, errealismoa eta objektibitatea, eta mitoaren eta logosaren arteko gatazken pintzelada batzuk ikusi ditugu. Asmoa, ontologian erlatibismoaren auzi nagusien azterketa xume bat egitea izan da. Sartu gaitezen asmo berarekin orain, erlatibismo epistemikoaren azterketara.

1.4. Erlatibismo epistemikoa

1.4.1. Metodoen pluralitatea eta erlatibismo epistemiko motak

Grekotik datorren ἐπιστήμη (episteme) nozioak, ezagutza edo zientziaren esanahi orokorra dute, eta *tekhnē*-ari oposatuta legoke. Platonen dialogoetan, egia gisa justifikatutako ustea litzateke *epistemea*, eta *doxai* kontrajarria egongo litzateke (*Errepublikan* dialogoan aurkitu daiteke distintzio hori). Atal honetan aztertuko den epistemologia nozioak, ezagutzaren teoriaren esparrua definitzen du.

Epistemologia klasikoan ahaleginak eta bi egin ziren egiazko usteak izateko erregela, metodo eta prozesuak zeintzuk ziren atzematean. Edo zehatzago esateko, filosofo askok egiazko uste edo sinesmenak izateko baldintza unibertsalak zeintzuk ziren antzematen saiatu ziren. Baldintza horiek, aro modernoa bukatzeaz batera, erlatibizatu zirenean, erlatibismo epistemikoaren afera agertu zen, nolabait.

Think, for example, of Descartes's attempt to find the rules for the direction of the mind, Hume's investigation into the science of mind or Kant's description of his epistemological Copernican revolution. Each philosopher attempted to articulate universal conditions for the acquisition of true beliefs (O'Grady, 2002: 89)

Erlatibismo epistemikoa baldintza unibertsal horiek daudelako ukoaren tesizat hartua izan da. Azpimarratu behar da erlatibismo epistemikoa ezin daitekeela teoria uniformetzat hartu, teoria edo sistema desberdinen multzo gisa baizik³². Bide horretatik, Prinzen iritziz, filosofia beti izan da metodologikoki pluralista.

Some use intuitions to arrive at necessary and sufficient conditions for the application of concepts (e.g., Plato's early dialogues). Some try to systematize and revise a large set of beliefs using reflective equilibrium (e.g., Rawls on justice). Some use transcendental arguments to figure out preconditions for thought and action (e.g., Kant). Some use aphorisms or stories to reveal facts about ourselves or to envision possible alternatives (e.g., Nietzsche and the existentialist tradition). Some propose historical analyses of prevailing institutions and values (e.g., Hobbes, Rousseau, and Foucault). Some disclose hidden social forces that buffer prevailing

³² «...epistemic relativism is not one position but a spectrum of positions: the epistemic relativist faces a number of choices...» (Kursch, 2013: 41)

categories (e.g., Marilyn Frye on gender). Some analyze case studies (e.g., Kuhn), probe the structure of experience (e.g., Husserl), or propose formalizations (e.g., Frege). These and other methods suggest that philosophy is a many splendored thing (Prinz, 2015: 2-3).

Hortaz, metodologia epistemiko anitzak dauden bezala, erlatibismo epistemiko ezberdinak ere badaude. Baina O'Gradyren iritziz, erlatibismo epistemikotzat hartzen diren posizio edo teoria desberdin horiek komunean ideia jakin bat dute; «However, the basic idea common to all forms denies that there is a single, universal means of assessing knowledge claims that is applicable in all contexts» (O'Grady, 2002: 89).

Erlatibismo epistemiko desberdin asko dago, hortaz, baina ideia bat dute guztiek komunean: sistema epistemiko baten (gutxienez) edo desberdinen existentzia aldarrikatzen dute, eta testuinguru guztietarako balio ez duen eta unibertsala den sistema epistemiko bat dagoenik ukatzen dute. Sistema epistemikoen arteko desberdintasuna, erlatibismoaren kondizioen arabera izango litzateke.

Horrela, erlatibismo epistemiko mota desberdinak egongo lirateke, testuinguru edo funtzio epistemiko bakoitzaren baldintzen arabera sailkatuta (Kusch, 2013: 38-41). Zazpi baldintza aipatuko ditut Kuschen sailkapenari jarraituz: dependentzia, pluralismoa, eskusibitatea, kontingentzia, fundamentazio eza, indeterminazioa eta simetria.

1) *Dependentzia*: sinesmen baten estatus epistemikoa justifikatzen da soilik sistema epistemiko baten barruan. Posizio hau defendatu duten pentsalarien artean sartu ditzazkegu, Davidson (1974) eta Boghossian (2006).

2) *Pluralismoa*: Sistema edo praktika epistemiko bat edo gehiago egon dira, daude edo daitezke. Pluralismoak aukera ematen dio erlatibistari sistema epistemikoak aukeratzeko, aplikatzen duen erlatibismoaren arabera. Alegia, zientzian eta moralean erlatibista izan daiteke (dependentzia erlatibismo batekin), ontologian izan gabe. Putnam (1995) izango da, ikerketa honetan ikusiko den bezala, posizio hau defendatuko duenetako bat.

3) *Elkar-baztertzea*: sistema epistemikoek elkar baztertzen dute, hau da, bateraezinak dira. Hemen sistemen arteko konfliktoen izaeraz eta ondorioez arduratzen da erlatibismoa.

(a) *Galderekiko elkar-baztertzea*: badaude bai/ez galdera multzoak zeinetan sistemek erantzun oposatuak ematen dituzten.

- b) *Elkarneurgaietasuna*: ez dago aurretik aipatutako bai/ez galderarekiko erantzun desberdinek, sistema epistemiko bakoitzean kontzeptuak eta ikuskerak desberdinak direlako. Beraz, sistemak elkar baztertzen dira, inkompatibleak dira. Feyerabend (1987, 1993) eta Kuhn (1970a) dira ezagunenak.
- 4) *Kontingentzia*: talde edo indibiduo batek duen sistema edo praktika epistemikoak kontingentzia historiko baten produktuak dira. Norberak edo taldeak dituen sinesmenen kontingentziaz jabetzeak norberaren sinesmenen autoritatea galtzea ekar lezake. Esaterako, Nietzsche (1997, 2004) eta Rorty (1991a) dira posizio hau defendatzen duten pentsalari entzutesuak.
- 5) *Fundamentazio eza*. Ez dago norberaren sistema epistemikoaren goragoko justifikazio epistemikorik ematerik, alegia, fundamentazioa beti interna da³³.
- 6) *Indeterminazioa*. Sistema edo praktika epistemikoak ez daude gertaerak edo naturak determinaturik. Tesi aletikoa litzateke (egiaren naturari buruzkoa), baina epistemologian eragina lukeena. Protagoras izango litzateke (Platon, *Teeteto*), posizio hau defendatuko lukeena, Zilioli (2007) eta Margolisen (1991) interpretazioari jarraituz.
- 7) *Oreka*. Sistema epistemikoak ezin daitezke mailakatu. Kasu hohonetan, (a) neutralitate eza (ez dago sistema desberdinak neurtzeko modu neutralik); (b) *berdintasuna*, sistema epistemiko desberdinak zuzenak dira, beraz, neutralitate eza baino tesi indartsuagoa litzateke (erlatibismoarekin parekatu ohi dena); (c) *balorazio eza edo tolerantzia*: filosofo meditatzailearen posizioa litzateke, distantzia intelektuala hartzen duena, sistema epistemiko desberdinak epaitu gabe;

Kuschen iritziz, zazpi horiek lirateke erlatibismo epistemikoaren barianteak. Ez naiz banan-banan erlatibismo epistemiko mota bakoitza aztertzen joango, plausibilitate maila ezberdinak dituztelako. Horren ordean, erlatibismo epistemikoan fundamentalak diren aferak eta planteamenduak aztertuko ditugu, hurrenez hurren: pluralismoaren defentsa, erlatibismoaren eta errealismoaren arteko posizio gisa; fundamentazioaren aferak; sozial konstruktzionismoaren teoria; eta kognitibismo linguistikoaren epistemologia. Pluralismoarekin hasiko naiz.

³³ Hans Albertek (1978) Münchaussenen trilemarekin fundamentazio nahiak dakartzan hiru irtenbideitsu ikertu ditu.

1.4.2. Pluralismoa eta sistema epistemiko kontrajarriak

Pluralismoak zientziaren eta filosofiaren metodoen, helburuen, balioen, irizpideen eta abarren pluraltasuna onartu eta defendatzen du, eta oro har, erlatibismoaren eta errealismo metafisikoaren artean kokatzen den tesia izan ohi da. Pluralismoa zentzu oso zabalean ulertu behar da. Metodoen, eskemen, irizpideen eta balioen pluraltasun hori historikoki kokatua eta faktore kontestualei lotua dagoela aldarrikatzen du, baina inongo erlatibismo epistemologikorik edota ikuspuntu pribilegiaturik (errealismo metafisiko) defendatu gabe. Ibarrek dioenez (2003: 43), pluralismoaren posizio ireki horren definizio zehatz bat, erlatibismoari zein objektibismo errealistari oposatua (edo bien artean) legoke.

Pluralismoak, beraz, erlatibismoari eta errealismo metafisiko bati muzin egiten die, bakoitzari modu bereizi batean. Lehenik, erlatibismoari aurrez aurre jartzen zaio, Ibarren iritziz, pluralismoak ez duelako onartzen ezagutzaren metodo eta irizpideak justifikaziorik ez dutenik, erlatibismoak ez bezala (ibid.). Planteatu liteke, ia egokia ote den erlatibismoa ezagutzaren irizpideek justifikaziorik ez duten korrante gisa marraztea. Badirudi egokiagoa litzatekeela, erlatibismoa hitza erabili beharrean, anti-fundazionalismo hitza erabiltzea, erlatibismoa tesi anitzagoa eta orokorragoa dela pentsatzen bada. Anti-fundazionalista, fundamenturik dagoenik ukatuko lukeen korrantea litzateke horrela; erlatibista aldiz, anti-fundazionalista izan ahal izateaz gain, posible da fundamentazioarekiko eszeptikoa izatea, kontrako jarrera bat garatu gabe, edo fundamentazio epistemologikoa bestelako funtzio epistemikoetara lerratuta ikustea. Bigarrenik, pluralismoak errealismo metafisikoari ere aurre egiten dio, erlatibismo hori gainditzeko ez baitu proposatzen zientziaren historian dogmatikoki nonbait zintzilik leudekeen arau, irizpide eta helburu zientifiko edo epistemologikorik.

Pluralismo epistemologiko eta ontologikoa planteatu duen (kasu honetan, erlatibismoari eta absolutismoari oposatuz) autoreetako bat Ulises Moulines zientziaren filosofoa izan da.

La actitud filosófica que se propone en este libro no es relativista, pero sí pluralista y, en consecuencia, anti-absolutista, es decir, contraria a la idea de un único sistema de creencias o métodos válidos en el conocimiento humano (...) De lo que se trata, en definitiva, es una comprensión pluralista pero no relativista de la filosofía, es de

disponer criterios para evaluar el paisaje filosófico que se extiende a nuestra vista (in Olivé, 2015: 122).

Pluralismo horrek teoria zientifikoen pluraltasuna onartzen du, teoria bat zuzena den edo ez jakiteko ikuspuntu absolutu bat dagoenik ukatuz. Hain zuzen, diskurtso errepresentazional guztien erakargarritasuna, pluraltasun edo aukera desberdintasun horretan datzala irizten dio Moulinesek (ibid.).

Putnamek ere obsesioa izan zuen bere pluralismoa erlatibismotik bereizten. Eta badirudi konstante bat dela pluralismoa defendatzen dutenen pentsalarien artean argi utzi nahi izatea absolutismoaren edo ikuspuntu pribilegiatu bakarraren ukoa egiten duten arren haiena ez dela erlatibismoaren defentsa. Modu berean, Gellnerrek proposatzen duen fundamentalismo arrazionalista funtsean pluralismo horren berdina dela esan daiteke (Gellner, 1992: 80). Izan ere, ikuspuntu pribilegiatu oro ukatzen du, oso modu irmoan egin ere (1992: 81), baina hori proposatzeaz batera, erlatibismoaren ukoa egin eta metodoaren absolututasuna aldarrikatzen du: «Absolutist and non-relativistic in procedure, and permanently attentive rather than relativist in its substantive, first-order conviction: that is the basic stance of Enlightenment Rationalist Fundamentalism» (Gellner, 1992: 81). Metodoa, hortaz, erlatibizazio edo pluralizazio orotik kanpo geratzen da, Gellnerren iritziz (Ibid.).

Joseph Margolisen iritziz, Putnamen pluralismoak eta pluralismoak oro har, ez dute erlatibismoak ez bezala, egiaren auzia (egiaren baldintzak) lehenik aztertzen, ondoren, juizio praktikoen auzia aztertzeko; funtsean, pluralismoa ez da erlatibismoa bezain esplizitua.

Pluralism in practical matters – for instance, moral pluralism – is a *faute de mieux* defense of a first-order plurality of values consistent with some independently favored commitment; whether, say, a democracy of a certain sort (Rawls, Habermas) or an optimism regarding the free play of salient interests (Dewey) (Margolis, 2006: 246).

Pluralismoa, esan bezala, ez da erlatibismoa bezain esplizitua. Alegia, balioen eta sistemen pluraltasunaren defentsa hutsa bihurtzen denean, pluralismoak ez die, erlatibismoak ez bezala, jokoan dauden afera aletiko, ontologiko eta epistemikoei aurre egiten. Margolisekin jarraituz:

... pluralism almost always skirts, even evades, the direct analysis of the conditions of truth, even where the defense of «pluralistic» truth-claims seems to be at stake; so, that, contrary to appearances, pluralism is almost always a more dependent, much less explicit issue than relativism is (Margolis, 2006: 240).

Hortaz, pluralismoak ez ditu erlatibismoari egotzi ohi zaizkion arazoei aurre egiten (kontraesanaren paradoxa, inkonsistentzia, eta abar), eta, horrela, tesi tribiala bilakatzen da, 'jainkoaren begiaren' ikuspuntua ukatzen duen arren, metodoen, balio moralen, eta teoria epistemikoen *de fakto*ko pluraltasuna aldarrikatzen mugatzen baita. Ikerlan honetan aztertuko den erlatibismoak, ordea, auzi horiei helduko die.

* * *

Hortaz, zein da pluralismoaren eta erlatibismoaren arteko harremana? Sistema epistemiko bat ala gehiago ote daude? Tesi epistemiko desberdinen arteko auzian, Paul Boghossianek (2006) barne errealismoaren eta zentzu komunaren aldeko aldarria egin du. Zer gertatzen da hizkuntza edo kultura bakoitzak bere balio, gizakiaren kontzepzio eta mundua ikusteko era partikular eta propioa baldin badauka? Ez al dago *a priorizko* marko komunik kultura orotako gatazkak kudeatzeko? Erlatibismo kultural, linguistiko eta azken finean, epistemiko eta ontologiko honek, bi motatako arazoak sortzen ditu. Alde batetik, kulturak elkarrekiko neurgaitzak baldin badira eta ez badago *a priori* marko erreferentzial bat haien praktika politiko, moral eta tradizionalen artean egokiena zein den ebasteko, arazo epistemologiko baten aurrean gaude. Esaterako, nola erabaki kultura zientifiko edo erlijiosoa, zein den hobe? Bestetik, kultura bakoitzak bere balio propioak baldin baditu, arazo etiko baten aurrean ere aurkitzen gara: funtsean oinarrian arazo epistemiko baten aurrean.

But there is always a third feature of relativism. It requires what may be called a «simetry» or an «equivalence» postulate. For instance, it may be claimed that general conceptions of the natural order, whether the Aristotelean world view, the cosmology of a primitive people, or the cosmology of an Einstein, are all alike in being false, or are all equally true. (...) To say that all beliefs are equally true encounters the problem how to handle beliefs which contradict one another. If one belief denies what the other asserts, how can they both be true? (Hollis & Lukes, 1997: 22).

Auzi horrek, ikusi denez, hainbat arazo eta eztabaida sortzen ditu akademian. Afera, zientzia eta beste ezagutza ez-zientifiko batzuen artean ematen da. Eztabaida honetan sakontzeko, azken urteotako eztabaida paradigmatico bat hartuko dut, kritika honetan jokoan dagoena hobeto ilustratuko dudalakoan. Richard Rorty eta Paul Boghossianek Bellarmino eta Galileoren kasu historikoaren harira izandako eztabaida hartuko dut enpresa honetarako.

Auzia labur testuinguratzeko asmoz, esan behar da XVI. mendera arteko ideia dominantea unibertsoaren ikuskera geozentrikoa zela, hain zuzen, Lurra zentrotzat zuena; izarrak, eguzkia eta planeta guztiak Lurraren ondoan biraka ari zirela uste zuen ikuskera, alegia. Unibertsoaren kontzepzio geozentriko hau Platon eta Aristotelesen oinordetza hartuz Ptolomeok egituratua izan zen. 1543an Kopernikok *De revolutionibus orbium caelestium* argitaratzen duenean, ordura arteko azalpen kosmologikoa zalantzan jartzen da, ondoren etorriko zen teoria heliozentrikorako lehen harria jarriz. Hain zuzen, ordura arte ezagunak ziren behaketa astronomiko guztiak hobe azaldu zitekeela uste zuen hark, Lurrak bere ardatz propioaren baitan egunean behin biratzen bazuen eta eguzkiari urtean behin bira ematen baldin bazion suposatuta. Galileok urte batzuk beranduago lehenengo teleskopio astronomikoekin Kopernikoren teoria berretsi zuen. Unibertsoaren kontzepzio aldaketa hurbil zegoen, beraz.

Hala ere, beranduago, Galileo Romara deitua izan zen, 1615ean, heresia eginda zuela egotzita, bere burua defenda zezan. Galileoren arrazoien eta Bellarminoren arrazoien arteko eztabaida hutsa baino, ahalmen eklesiaticoaren, unibertsoaren ikuskera aldaketaren, bibliaren paperaren eta hainbat auzi gehiagoren afera zegoen jokoan eztabaida honetan. Erlatibismoaren arazotzat hartu daitekeen auzi epistemikora mugatuko naiz ordea.

Boghossianen iritziz (2006), gatazka hau ez da printzipio epistemikoen arteko afera: Galileok bezala, kardinalak ere bere zentzumenei egiten die men (eta horietan oinarrituta irakurtzen du Biblia). Bien arteko ezadostasuna, ez datza hortaz printzipio epistemikoetan, baizik eta objektu determinatu batek dioenaren balioan: Biblian. Boghossianen ustez *behaketa* printzipioaren bidez funtzionatzen dugu, eta hori gure aktibitatean inplizituki aurkitzen den printzipioa da: «La Observación es un ejemplo de principio «generativo»: genera una creencia justificada basándose en algo que no es en sí mismo una creencia sino un estado perceptivo» (Boghossian, 2009: 98). Boghossianek aldarrikatzen du ezagutza prozesutarako erabiltzen ditugun printzipio epistemiko gehienak printzipio transmisoreak direla, hau da, sinesmen

justifikatu batzuetatik beste sinesmen justifikatu batzuetara nola pasa preskribatzen dutela. Eta adibide bat da, hain zuzen, inferentzia egokiak direla premisak egiazkoak izanda beraien ondorioak ere egiazkoak izan behar direnak derrigorrez. Hortaz, behaketa, dedukzioa eta indukzioa dira gure sistema epistemiko «postgalileanoaren» printzipio *oinarrikoak*, Boghossianen iritziz. Hori da, hain zuzen, *zientzia* deitzen den sistema epistemiko horren sinesmenak justifikatzeko modua. Boghossianen ustez, hau guztia kontuan hartuta, erlatibistari horrela erantzun ahal zaio:

ya tenemos suficiente material para confrontar la aseveración del relativista respecto de que no hay hechos absolutos acerca de qué justifica qué cosa, sino sólo hechos racionales sobre lo que los sistemas epistémicos particulares permiten o prohíben (Boghossian, 2009: 102).

Hortaz, erlijioak ere behaketaren, indukzioaren, dedukzioaren eta inferentziaren printzipioen bidez osatutako teoriak eman beharko lituzkeela aldarrikatuko du Boghossianek. Bere argumentua indartzeko, *Azandeen* adibidea proposatuko du, haien hainbat sinesmen aipatuz (Boghossian, 2009:105). Etnia honen ustez aztikeria aitaren bitartez transmititzen da, baina azti gisa oinordeko zuzena baino ez dute onartzen. Boghossianek gogorarazten du, hortaz, premisa hori onartuz, norbait aztia bada, azti horren oinordeko gizon guztiak aztiak izan beharko lirатеkeela; hau da, aitaren bidezko oinordeko guztiak aztiak izan beharko lirатеkeela. Boghossianen ustez, Azandek premisa onartzen dute, baina ondorioak ez. Izan ere, Azandek onartzen dutena da soilik «que sólo aquellos familiares *cercanos* que descenden por vía paterna de un brujo conocido son también brujos» (Boghossian, 2009:107). Boghossianen ustez, afera honetan, kontua ez da hainbat akademikok proposatzen duten bezala, *Azandeen* logika deduktiboa ez dela gurearen berdina. Aitzitik, haien logikak *modus ponens*-aren erabilpen desegokia egiten duela esaten du, eta hortaz, dedukzioan errore logikoa egin eta kontraesana egiten dute.

Azken finean, Boghossianen kritika da, bai Bellarmino eta Galileoren kasuari, zein Azandeen kasuari, logika eta metodo zientifikoaren printzipioen erabilpen eza edo erabilpen kontraesankorra egiten egongo lirатеkeela. Hortaz, elkarneurgaiztasunaren arazoaren azpian aurreko kapituluan aipatutako inkonsistentziaren edo kontraesanaren arazoa legoke batik bat. Boghossianek Bellarminoren eta Galileoren gatazka testuinguru historikotik atera eta esparru logikora eramaten du. John Searlek hau onartu eta harago egingo du. Izan ere, haren ustez

Bellarmino and Galileo reached different conclusions but they worked, like everybody else, within exactly the same system of rationality. Bellarmino held the false view that the Bible was a reliable astronomical authority. But that is a case of a false presupposition, not an alternative epistemic rationality (Searle, 2003:7).

Searleren planteamenduan, edozein argumentuk arrazionalitatea auresuposatzen du, baina ez edozein, arrazionalitate zientifikoa baizik.

Any attempt to provide an “argument” or “proof” already presupposes standards of rationality, because the applicability of those standards is constitutive of something’s being an argument or proof. In a word, you can’t prove rationality by argument because arguments already presuppose rationality (Searle, 1995: 178).

Aldiz, Bellarmino eta Galileoren kasuaren aurrean, Rortyren ikuspegia Boghossianen guztiz bestelakoa da. Boghossian eta Searleri egingo dien kritika izango da, hain zuzen, zientziak ezagutzarako partitu behar duen printzipio horiek zientziak berak ezin justifikatuak baldin badira, konstruktibismoan bukatzen dugula nahitaez. Izan ere, printzipioen justifikazioa, azken azkenean erlatiboa izango litzatekeelako nahitaez (justifikazio pragmatikoa).

Zientzia errealitatea ezagutu eta interpretatzeko estilo kognitibo zilegia den arren, beste molde kognitibo bat baino ez da, beste moldeen parekoa (Rorty jarraituz, 2010: 319). Hortaz, Searlek dionean edozein argumentuk arrazionalitatea auresuposatzen duela, Rortyk gehituko liokeena zera litzateke: zehazki, Searlek dion auresuposatzen den arrazionalitate hori arrazionalitate zientifiko-logikoa dela. Eta hain zuzen, afera honekiko Rortyren iripizdea ez da logiko zientifikoa, Searle eta Boghossianena ez bezala. Rortyk Kuhnren diskurtso normal eta anormalaren bereizketatik partitzen du, auzi honetan izango duen posizioa defendatzeko.

[zientzia normala] is the practice of solving problems against the background of a consensus about what counts as a good explanation of the phenomena and about what it would take for a problem to be solved... Normal science is as close as real life comes to the epistemologist’s notion of what it is to be rational. Everybody agrees on how to evaluate everything everybody says (Rorty, 2010: 320).

Hortaz, zientzia normala onartuak izan diren konbentzio multzoen gainean egiten dena izango litzateke. Zientzia iraultzailea (Kuhnren hitzetan), aldiz, «when someone joins in the discourse who is ignorant of these conventions or who sets them aside» (Rorty, 2010: 320)

izango litzateke. Hau da Thomas Kuhnen zientzia normal eta iraultzailearen («anormal») arteko bereizketa fundamentalak. Eta Rortyren ustez, lehena eremu epistemologikoari dagokio, bigarrena hermeneutikoari. Hau kontuan hartuta, esan daiteke praktika bat zilegi bihurtzen dela oinarrian dauzkan konbentzioak zabaldu eta denbora asko daramatenean paradigma filosofiko edo zientifiko gisa. Goodmanek inferentzia induktiboa eta deduktiboaren arauak ez direla logikaren bidez ezartzen aldarrikatuko du (eta Rortyk hau onartu), baizik eta orokorrean praktikan onartzen ditugun inferentzien bidez. Epistemologiarekin berdina gertatuko litzateke: «this looks flagrantly circular... But this circle is a virtuous one... A rule is amended if it yields an inference we are unwilling to accept; an inference is rejected if it violates a rule we are unwilling to amend» (Goodman, 1955: 67).

Hortaz, Bellarminoren eta Galileoren kasuan zentratzeko, Rortyk garaiko testuinguru filosofikora eramango gaitu. Irizpide logiko-zientifikoa baino, irizpide historizista gailenduko zaio. Rortyk testuinguru historikoan kokatzen gaitu, «since the Enlightenment, and in particular since Kant, the physical sciences had been viewed as a paradigm of knowledge to which the rest of culture had to measure up» (Rorty, 2010: 322). Ilustrazio aurretik, hortaz, Bellarminoren ideiak azientifikotzat edo ilogikotzat hartu al daitezke? Richard Rortyren ustez hori egitea anakronikoa litzateke.

What determines that Scripture is *not* an excellent source of evidence for the way the heavens are set up? Lots of things, notably the Enlightenment's decision that Christianity was mostly just prestcraft. But what were Bellarmine's contemporaries –who mostly thought Scripture to be indeed the word of God– supposed to say to Bellarmine? What they did say, among other things, was that adherence to Scripture could be disjoined from adherence to various adventitious (e.g. Aristotelian and Ptolemaic) notions which had been used to interpret Scripture (Rorty, 2010: 329-330).

Hortaz, Bellarminok Galileoren konpetentzia eremua nahi zuen zedarritu, eta alderantziz. Baina Belarmino kontsiderazio *azientifikoak* sartzen ari zelako ideia zentzugabea da Rortyren ustez, hain zuzen, aurreuposatzen ari baita badagoela bi baieztapenen artean erabakitzeke beste sare epistemiko bat (neutrala). Rortyk ateratzen duen ondorioa da, azken finean, sare epistemiko itxuraz neutral hori, printzipioz, zientifikoa zer denaren ideia zela, eta oraindik prozesuan zegoela. Hain zuzen, aurrerago, XVIII. mendean gorpuztu zen, Kantekin. Afera

horren ondoren, hortaz. Ikuskeraren horretatik eta haren balioak onartuz bakarrik, orduan esan daiteke Belarmino *azientifikoa* izaten ari zela.

Of course, almost all of us (including Kuhn, though perhaps not including Feyerabend) are happy to endorse them. We are the heirs of three hundred years of rhetoric about the importance of distinguishing sharply between science and religion, science and politics... But to proclaim our loyalty to these distinctions is not to say that there are «objective» and «rational» standards for adopting them (Rorty, 2010: 330-331).

Hortaz, laburtzeko, Boghossianen eta Moulinesen postura, Rortyrenari kontraposatua legoke. Boghossianen iritziz, aurreko kasuan ez gaude sistema epistemiko desberdinen (eta elkarneurgaitzen) aurrean; Rortyk, aldiz, sistema epistemikoen eztabaida bat bezala interpretatzen du auzia. Dena den, auzia eta eztabaidak irekita jarraitzen du oraindik egun. Garrantzitsua da gatazka horren eztabaida, errealismoaren nolabaiteko beharrezkotasun (batez ere, Searle, 1995, 2003) hori biagarren eta laugarren kapituluaren agertuko delako, berformulatua, Margolisen planteamenduetan (1995, 2002, 2003, 2010).

1.4.3. Fundamentazioaren auzia

Filosofia klasikoan funtsezkoa den auzia izan da fundamentazioarena. Aro modernoan (1600-1900) izan da fundamentazioaren afera bere gordinen bizi eta pentsatu izan duen aro nagusia, eta fundamentazioaren ideia zalantzan jarri duen aroa ere. Leibniz-ek (1646-1716), esaterako, fundamentu ezberdinen artean lehen bereizketa ezaguna egin zuen. Bi fundamentu bereizi zituen: bata Aristotelesen fundamentua dena, hots, fundamentu indartsua, beharrezkoa, absolutua eta unibertuala; bestea, kontingentea (azken horren ukazioak ez du konraesanera eramaten). Biak hala biak dira zerbaiten sostengu, zerbaiten oinarri azkenekoa: zerbaiten funtsa direla irakurtzen diogu *Metafisikako diskurtsoan*³⁴.

³⁴ «saiatu beharra dago, hor goian jarri ditugun oinarrietatik sor daitekeen zailtasun handi bat erabakitzen. Esan dugu, substantzia indibidual baten nozioak behin-betiko edukitzen duela bere baitan hari inoiz gerta dakioken guztia eta nozio hori kontsideratuz, bertan ikusi ahal izango dela benetan hartaz egiazki azaldu ahal izango den guztia, zirkuluaren naturan zirkulutik atera daitezkeen berekitasun guztiak ikus genitzakeen bezalaxe. Baina badirudi horrela desegin egiten dela egia kontingenteen eta beharrezkoen artean dagoen diferentzia, giza libertatearentzat ez dela gehiago lekurik izango, eta halabehar absolutu batek agindu behar duela gure ekintza guztietan bezainbat munduko beste gertakari guztietan. Horri erantzun dion, bereizi beharra dagoela ziurra denaren eta beharrezkoa denaren artean. Mundu guztia dator bat, futuru kontingente guztiak ziurra direla,

Fundamentazioaren afera aztertzeko Alberten galdera simple bat planetatuz hasi gaitzke: zer daukagu edo zer dago errealitatean den gauza baten ordena hori edo bestea den esateko? Galdera honi, Hans Albertek zailtasunak topatu zizkion, «cuya peculiaridad fue sin duda detectada repetidamente en el curso de la historia, pero que en general fue subestimada» (Albert, 2002: 40). Alberten iritziz, fundamentazioaren afera historikoak «Münchhausenen trilema»³⁵ deiturikoan agertzen diren arazoak dira zehazki. Hau da, edozer ezagutza edo teoria oinarritzeko fundamentazioa eskatzen bada, onargarriak ez diren hiru alternatiba edo kale itsuetara eramango gaitu ezinbestean.

1. una regresión al infinito, pero que resulta impracticable;
2. un círculo vicioso, que igualmente no conduce a justificación alguna, y
3. una ruptura de la argumentación en un punto determinado, que, aunque sí es posible realizar significaría una suspensión del principio de cuya arbitrariedad difícilmente se puede dudar (Albert, 2002: 41).

Fundamentazioaren afera hori beste era batean Nietzschek ere heldu dio. Bere-berea den zorrotasunez Kanten fakultateak kritikatzera horiek zalantzan jarri ditu, haien fundamentazio zirkularra agerian jarritz.³⁶ Alberten hiru alternatiben artean, beraz,

Jainkoak aurrez ikusten dituzenez gero, baina horregatik ez da aitortzen horiek beharrezkoak direnik. Baina (esango da), ondorio bat definizio edo nozio batetik hutsezinki deduzitu ahal badaiteke, beharrezkoa izango da. Eta guk esaten baitugu, inori gertatu beharreko guztia birtualki haren naturan edo nozioan barneratuta dagoela...» (Leibniz, 1997: 45-46) Hortaz, lehenengo 'fundamentu mota', beharrezkoa dena, beti izango da hor, beti izango da beharrezkoa eta unibertsala (eta absolutua). Bestea zerbaiten funtsa da, baina kontrara, ez du absolututasun edo unibertsaltasunik bere baitan, baizik eta beste zerbaitek fundamentatu lezake berdin-berdin honek oinarritzen duena. Leibniz irakurtzen jarraituz: «Hori sendoki erabakitzeko esango dut, konexio edo ondorioa bi eratakoa dela: bata absolutuki beharrezkoa da, eta horren kontrakoak kontraesana inplikatzeko du bere baitan; eta dedukzio hau betiko egietan gertatzen da, nola geometriakoak diren halakoak; bigarrena *ex hypothesi* bakarrik da beharrezkoa eta, nolabait esateko, akzidentez, baina berez kontingentea da, horren kontrakoak ez baitu [kontraesanik] inplikatzeko. Eta konexio hau funtsatua ez dago ideia puru-puruetan eta Jainkoaren adimendu soilean, baizik baita haren dekretu libreetan eta unibertsuaren martxan ere» (Leibniz, 1997: 46).

³⁵ Trilema horren jatorria, ziur aski, Agripa filosofo eszeptikoaren *Zalantzarako bost bideak* edo tropoak lanetik dator, ezagutzaren ezinezkotasuna planteatzen dutenak. Sexto Enpirikok aipatzen ditu *Zirriborro Pirronikoetan*, eszeptikoei egotziz: «Los escepticos mas recientes dan estos cinco tropos de la suspension del juicio: El primero, el de “a partir del desacuerdo”. El segundo, el de “caer en una recurrencia ad infinitum”. El tercero, el de “a partir del con relacion a algo”. El cuarto, el de “por hipotesis”. El quinto, “el del circulo vicioso”». (Sexto Enpiriko, 1993: 102)

³⁶ «Kant estaba orgulloso, ante todo, en primer lugar, de su tabla de las categorías; con ella en las manos dijo: «Esto es lo más difícil que jamás pudo ser emprendido con vistas a la metafísica». - ¡Entiéndase bien, sin embargo, ese «pudo ser»!, él estaba orgulloso de haber descubierto en el hombre una facultad nueva, la facultad de los juicios sintéticos a priori. (...) Pero reflexionemos: ya es hora. ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?, se preguntó Kant, - ¿y qué respondió propiamente? Por la facultad de una facultad: mas por desgracia él no lo dijo con esas seis palabras, sino de un modo tan detallado, tan venerable, y con tal derroche de profundidad y floritura alemanas que la gente pasó por alto la divertida niaiserie allemande [bobería alemana]

lehenengoari atxikitzen bagatzaizkio, printzipioak infinituraino agurmentatuz baino ezingo litzateke fundamentatu, ezinezkoa den zerbait. Hots, eta, Kantekin (edo Nietzscheren burlarekin) esateko: zergatik printzipio edo fakultate “hau”? Fakultate honengatik. Eta zergatik fakultate hau? Beste fakultate altuago honengatik. Eta zergatik beste hau? “Meta-fakultate” honengatik. Eta hau, berriz, nola? Meta-meta-fakultate honengatik. Amaigabeko justifikazio infinitu batera eramaten gaitu bide horrek, infiniturako erregresio edo atzerakada bat.

Bigarrena, gurpil zoroaren kale itsua da, eta honela formula daiteke: zergatik opioak loak hartuarazten du? Loarazteko duen fakultateagatik. Eta zergatik lokarazten du loarazteko fakultateak? Opioak loarazteko fakultatea daukalako. Eta berriro hasierara. Alegia, zirkularitate amaigabea. Azkenik, fundamentazioaren aferan hirugarrena da gehien interesatzen zaidana, Alberti bezala:

por supuesto que en vista de esta situación es relativamente fácil comprender que se ha de elegir la tercera de estas alternativas y, de hecho, eso es lo que ha venido ocurriendo repetidamente desde Aristoteles –quien con esta finalidad introdujo sus verdaderos y evidentes principios primeros- (Albert, 2002: 41).

Descartesek ere berdina egin zuen. Albertek, Descartes aipatu gabe, honela azaltzen digu:

Aquí se habla, por ejemplo, de autofundamentación, autoevidencia, fundamentación última, o de una fundamentación en el conocimiento inmediato, pero todas estas perífrasis sólo sirven para ocultar el hecho de que se está dispuesto a interrumpir el recurso a la fundamentación en un punto que, en principio, podría ser puesto enteramente en duda, y que de ese punto se hace un punto arquimédico. Ello conduce de facto a introducir un dogma desde un determinado lugar, una afirmación

que en tal respuesta se esconde. La gente estaba incluso fuera de sí a causa de esa nueva facultad, y el júbilo llegó a su cumbre cuando Kant descubrió también, además, una facultad moral en el hombre: - pues entonces los alemanes eran todavía morales, y no, en absoluto, «políticos realistas». - Llegó la luna de miel de la filosofía alemana; todos los jóvenes teólogos del Seminario (Stift) de Tubinga salieron enseguida a registrar la maleza - todos buscaban «facultades». ¡Y qué cosas se encontraron - en aquella época inocente, rica, todavía juvenil del espíritu alemán, en la cual el romanticismo, hada maligna, tocaba su música, entonaba sus cantos, en aquella época en la que aún no se sabía mantener separados el «encontrar» y el «inventar»! Sobre todo, una facultad para lo «suprasensible»: Schelling la bautizó con el nombre de intuición intelectual. «Por la facultad de una facultad» - había dicho o al menos querido decir él. Pero ¿es esto - una respuesta? ¿Una aclaración? ¿O no es más bien tan sólo una repetición de la pregunta? ¿Cómo hace dormir el opio? «Por la facultad de una facultad», a saber, por su virtud dormitiva [fuerza dormitiva]. Pero tales respuestas tienen su lugar en la comedia, y por fin ya es hora de sustituir la pregunta kantiana «cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?» por una pregunta distinta: «¿por qué es necesaria la creencia en tales juicios?» (Nietzsche, 1997: 10)

que aparentemente no precisa de fundamentación porque su verdad aparece como cierta, y que por ello no puede ser cuestionada (Albert, 2002: 41)³⁷.

Beraz, eta Alberti eta Leibnizi buruz orain arte esandakoa laburtzeko: fundamentu azken baten ukazioa eta fundamentu kontingente baten/batzuen existentzia proposatzen dute. Kantek bezala, zentzu batean: aurreko trileman erortzerik nahi ez bada, nonbaiten geratu beharra dagoelako. Batik bat, fundamentu hori inon idatzita edo emanda etorriko denaren ideia ukatzea dela da azpimarragarriena. Albertekin ikusi bezala, fundamentu hori egon badagoelako, baina erabat kontingentea delako izatez. Ez dauka inongo ziurtasunik eta azal daitezkeen beste fundamentu guzietan bezala balioko duena.

Filosofia garaikidean fundamentazioaren auziaren inguruan epistemologian agenda markatzen duten dikotomia bat dago, O'Gradyren ustez.

Does epistemic justification require a hierarchical view of knowledge with basic, non-inferentially justified beliefs, as the foundationalist claims, or is it non-hierarchical, holistic and systematic as the coherentist claims? The second is the internalist – externalist debate (O'Grady, 2002: 97)

Lehena da interesatzen zaiguna, fundazionalismoa, alegia. Eszeptizismoari eta erlatibismoari eman zaizkion erantzun ohikoetan, sinesmen edo uste batzuk ziurrak eta zalantzaezinak direla aldarrikatu izan da. «Foundationalist theories of justification argue that there are basic beliefs that are non-inferentially justified» (O'Grady, 2002: 98). Sinesmen bat justifikatzen denean, justifikazioa bera sinesmen bat da, edo sinesmen multzo bat: justifikazio inferentziala deitzen zaio horri. Momentu batean, fundazionalistak argudiatzen du, prozesuak momentu batean bukatu behar duela (bestela aurretik Albertek aipatutako zirkularitatean bukatuko genuke): batetik, badaudela oinarrizko sinesmenak ez inferentzialki justifikatuak; eta bestetik, sinesmen konplexuagoak inferentzialki justifikatzen dira azkenean oinarrizko sinesmen horiekin lotuz.. Horrela, «the foundationalist argues that there are special basic beliefs that are self-justifying in some sense or other» (O'Grady, 2002: 98) Zirkularitateak ihes egingo

³⁷ Descartesek gogora ekartzen digu hau: «Lehena zen ez nuela ezer hartuko egiazat, ez banuen ebidenteki ezagutzen horrela zela: hau da, arretaz saihestu behar nituela urdurikeria eta errezeloa, eta nire irizpenetan bildu behar nuela bakarrik nire adimenari argiro eta bereizirik agertuko litzaiokeena, beti ere zalantza egiteko aukerarik emango ez lukeen neurriraino. (...) nire pentsamenduak ordenaturik zuzenduko nituela, gai bakunetatik eta ezagutzeko errazenetatik hasita, poliki-poliki, mailaka bezala, konposatuenean ezagutzara igoz, eta suposatuz ordena dagoela, baita berez bata bestearen aurretik ez doazen gaien artean ere.» (Descartes, 1997 50-51).

balitz ere, Münchaussenen trilemaren hirugarren puntuan eroriko litzateke, argumentazioan apurketa bat emanez, guztiz arbitrarioa (Albert, 2002: 41).

Filosofiaren historian fundamentazio gisa funtzionatu duen eta funtsezkoa den beste sinesmen ziur eta zalantzaezinetako bat *a priori*aren kontzeptua da. Hor sartu daitezke, esaterako, tesi ikerlan honetan aztertzen diren logika klasikoaren legeak: egia balio bibalenteak, kontraesanaren legea eta hirugarren baztertuaren printzipioa. Epistemologiatik saiatu izan da *a priori*aren justifikazio arrazional bat ematen.

Epistemologists have tried to give an account of the kind of justification that could sustain all such truths, from those of logic to the “strange sentences”. A classical account is the rationalist position, as expressed by Russell in *The Problems of Philosophy* and more recently powerfully defended by Laurence Bonjour in *In Defence of Pure Reason* (1998). This appeals to a notion of rational intuition. Such epistemologists typically begin by setting up a dichotomy: either we have a priori knowledge or we do not. They argue that the latter position leads to general scepticism and so should be rejected. (O’Grady, 2002: 118)

*A priori*aren kontzepzioaren ikuspegi pragmatista batetik, Lewisek (1923) *a priori*aren justifikazio arrazional edo intuiziozko hori zalantzan jarri, eta *a priori* historizatu bat proposatuko du. Lewisentzat (ibid.), *a priori*ak eraikuntza formalak dira, pragmatikoak, historikoak; baina, funtsean, eraikuntzak. Hirugarren kapituluan aztertuko dut ideia hau luzeago.

Bukatzeko, Lewisen eraikuntzaren ideiarri tiraka epistemologiaren esparruan ezaguna den eta soziologiaren eremuko erlatibismoaren adartzat hartzen den sozial-konstruksionismoa aztertuko dut. Baina hori egin aurretik, sozial-konstruksionismoaren aurrekaritzat hartu daitekeen aro moderno bukaerako perspektibismoaren eta ondoren etorri den postmodernismoaren pintzelada batzuk ematea komeni da, sozial-konstruksionismoaren aurrekari gisa.

1.4.4. Postmodernitatea eta perspektibismoa

Post-modernitatea da, hain zuzen, aurretik planteatutako arazoari beste modu batean heldu dion garaia. Post-modernitatea XX. mende erdialdetik aurrera gertatzen denaren diagnostia

egiteko erabiltzen den terminoa da. Hain zuzen, Jean François Lyotardek idatzitako *La condition postmoderne: rapport sur le savoir* (1979) liburuz geroztik egiten da, batez ere, terminoa ezagun. Postmodernitatearen inguruko eztabaidak XX. mendeko 80. hamarkadako sutsuenetakoak izan ziren, batez ere, estetikaren, politikaren eta historiaren arloetan (Garcés, 2015: 277). Dena den, postmodernismoa, XX. mende bukaerako eta XXI. mende hasierako fenomenoak dela esan daiteke. Fredric Jamesonen iritziz,

The last few years have been marked by an inverted millenarianism, in which premonitions of the future, catastrophic or redemptive, have been replaced by senses of the end of this or that (the end of ideology, art, or social class; the ‘crisis’ of Leninism, social democracy, or the welfare state, etc., etc.): taken together, all of these perhaps constitute what is increasingly called postmodernism (Jameson, 1991: 1).

Metarrelatoekiko eszeptizismo hau (Lyotardek bere liburuan aldarrikatzen duen bezala), kapitalismo berantiarraren ideologiatzat dauka Jamesonek³⁸. Bere ustez, postmodernismoa kulturaren oinarria bilakatu da; eta modernitatearekin apurtzera deitua zetorrenak, urte batzuen buruan ez du jada inor eskandalizatzen, normalizatua izan delako, instituzionalizatua³⁹. Gellnerri, aldiz (1992: 23), postmodernismoa ideia multzo oso etereo eta bolatila dela iruditzen zaio, mugimendu oso anitza eta definitzeko zaila. Hala ere, ikuspuntu postmodernoek badute gauza bat komunean. Gellnerrek Jamesonen antzeko ondorioa ateratzen du:

There is a certain theme within this cluster of ideas which does profoundly concern the present argument, and that is *relativism*. Postmodernism would seem to be rather clearly in favour of relativism, in as far as it is capable of clarity, and hostile to the idea of unique, exclusive, objective, external or transcendental truth (Gellner, 1992: 23-24).

³⁸ «Consiste precisamente en una etapa del capitalismo más pura que cualesquiera de los momentos que la precedieron» (Jameson, 1991: 18).

³⁹ «Se debe enfatizar igualmente sus propias características ofensivas —desde la oscuridad y la inclusión de materiales sexuales explícitos hasta la pobreza psicológica y las expresiones abiertas de desafío social y político, que trascienden cualquier cosa que hubiera podido imaginarse en los momentos más extremos del modernismo— ya no escandalizan a nadie y no sólo son recibidos con la mayor complacencia, sino que han sido ellos también institucionalizados y forman parte de la cultura oficial de la sociedad occidental» (Jameson, 1991: 19-20).

Postmodernitatea, beraz, erlatibismoari lotua ikusten du Gellnerrek, moda kultural efimero bezala. Biek ala biek, beraz, postmodernitatea, aro modernoaren edo modernitatearen bukaeratzat hartzen dute. Daniel Dennett-en iritziz, pentsalari postmodernoen ideiak oso kaltegarria izan dira, «They are responsible for the intellectual fad that made it respectable to be cynical about truth and facts» (Dennett, 2017).

Garcésen iritziz (2015: 277), postmodernitateak filosofiaren azken urteetan erabakiorrak diren bi hari lotzen ditu: batetik, kapitalismoaren azken fasearen eta bere logika kulturalaren ikerketak ekarri ditu (bide horretan, Jameson, Gellner, Harvey, Negri...); eta bestetik, postmodernitateak XIX. mendean Nietzschekin hasitako eta batez ere, XX. mendean garatutako metafisikaren kritikaren kulminazioa ekartzen du. Bide horretan topatu ditzazkegu, Vattimo eta Lyotard, esaterako (ibid.).

Horren aurretik, aro moderno, Descartesetik hasi eta Nietzschea doan tartetzat hartzen bada (1600-1900), postmodernismoa, Nietzsche eta Heideggerren oinordekoen aportazio intelektualen garaia kontsideratzen da. Oinordetza horren barruan sartu daitezkeen pentsalari garrantzitsuenetako batzuk, postestrukturalistak, existentzialistak edo pentsalari neoliberalak, Jean-Paul Sartre (*L'existentialisme est un humanisme*, 1945), Richard Rorty (*Philosophy and the mirror of nature*, 1979), Jacques Derrida (*Marges de la philosophie*, 1972), Francis Fukuyama (*The End of History and the Last Man*, 1992), Gianni Vattimo (*Addio a la verità*, 2009) eta aitzinean aipatu dudana Lyotard bera dira (eta beste hainbat). Hortaz, Nietzschek heredatutako perspektibismoa eta hermeneutikaren bidean sakondu duen filosofiaren esparrua da “postmodernitatea” deiturikoa.

Moreten ustez (Moret, 2012: 342), pentsamendu postmodernoa hiru data giltzarriren ondotik etortzen da; 1945ko Bigarren mundu gerraren bukaera (progresoa bukatu eta historia mugimendu atzerakor batean sartzen denean), 1968ko Frantziako maiatzeko iraultza (modernitatearekin bukatzen dutenak), eta 1989ko Berlineko murruren erorketa.

Egin beharreko galdera, erlatibismoaren ikerlanerako garrantzitsua dena, zera da: ezagutzen duguna determinatua al dator giza kondizio, ikuspuntu edo perspektibatik? Galderari baiezkoa ematen dion korronteari perspektibismoa deitu izan zaio. Perspektibismoaren baitan korronte anitzak eta oso desberdinak sartu daitezkeela kontuan hartu behar da. Perspektibismo modernoaren sortzailea, nolabait, Inmanuel Kant dela esan daiteke. Ezin ezagut dezakegu mundua den bezalakoa, berbaitango gauza, giza kategoria

(denbora eta espazioa) eta *a priori*zko kontzeptuen (kausa, esaterako) mediaziorik gabe. Ezagutu dezakegun esperientzia guztia mediatzaile hauen bitartez egiten dugu. Kantez geroztik, aro modernoaren bukaeran, Nietzsche da egia ezagutzearen ideia baztertzeraz bultzatu duen pentsalari nagusia; duda gabe, ondorengo mendeko bilakaera intelektualean eragin handienetakoa izan duena. Nietzscheren helburua ez da ordurarteko egia ulertzeko moduen edukia aztertzea, beste batengatik ordezkatzeko; aitzitik, Nietzscheren galdera bestelakoa da: zergatik nahi izan du gizakiak egia bilatu? Nondik dator egia bilatzearen eta nahi izatearen pultsioa?⁴⁰ Nietzscheren erantzuna botere nahia izango da. Dena den, egiaren bilaketa horretan, Nietzscherentzat ez dago gizakiaz haragoko berbaitango gauzaren ezagutza posiblerik, ez dago ezagutza neutralik.

...aquí se nos pide siempre pensar un ojo que de ninguna manera puede ser pensado, un ojo carente en absoluto de toda orientación, en el cual debieran estar entorpecidas y ausentes las fuerzas activas e interpretativas, que son, sin embargo, las que hacen que ver sea ver-algo, aquí se nos pide siempre, por tanto, un contrasentido y un no-concepto de ojo. Existe únicamente un ver perspectivista, *únicamente* un «conocer» perspectivista; y *cuanto mayor sea el número* de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, *cuanto mayor sea el número de ojos*, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro «concepto» de ella, tanto más completa será nuestra «objetividad» (Nietzsche, 2004a: 155).

Nietzscheren *Egiaz eta gezurraz moraletik kanpoko zentzuan* idatzia hartu daiteke, perspektibismoaren eta ezagutzaren erabateko antropomorfismoaren izaeraren aldarrikatzaile aitzindari esplizitu⁴¹. Aro modernoarekin bukatzen duen ikuskera filosofiko honek, Marina Garcésen iritziz, errealitatea interpretatzeko teknika berri bat jartzen du martxan, non egia ez den helburua, baizik eta interpretatu beharreko sintoma.

⁴⁰ Nietzscheren iritziz, ez dakigu nondik datorren egiarako bulkada. «Bada, non demontretik sortzen da mundu osoa, nondik konstelazio honetan, egiarako bulkada?» (Nietzsche, 2004b: 103).

⁴¹ Irakurtzekoa testu labur horren hasiera. «Behin batean, eguzki-sistema zenbagaitzeko unibertso distiratsuan, izan zen astro baztertu bat non abere adimentsuek ezagutza asmatu zuten. «Historia Unibertsala»-ko minutu arranditsu eta iruzurtiena izan ze; baina, finean, minutu soila Naturak pixka batean arnasa egin ondoren, astroa izotzak estali zuen, eta abere adimentsuak hil egin ziren, ezinbestez. Bistan da, norbaitek asma zezakeen halako fabula bat, baina, hala eta guztiz, ez luke behar bezala azalduko zein tamalgarri, zein ilun eta galkor, zein antzu eta arbitrario den naturaren baitan endelgu humanoaren egoera. Hori existitu gabe, eternitateak izan dira; eta beretzat dena amaitzen denean, ez da deus gertatuko, endelgu horrentzat ez baitago misiorik bizitza humanotik haratago. Ez da humanoa besterik, eta bere jabe eta sortzaileak bakarrik estimatzen du, patetikoki, munduaren uhalak bertan jiratuko bailiran» (Nietzsche, 2004b: 101).

Este nuevo modo de preguntar se pone en marcha cuando Marx, Nietzsche y Freud, junto a otros pensadores, escritores, científicos y artistas, desplazan la pregunta por la verdad o falsedad de los discursos a la pregunta por su sentido. Desde sus respectivas investigaciones sobre el sistema de producción capitalista, los valores culturales de Occidente y las patologías psíquicas del hombre moderno, se preguntan: ¿qué razón de ser tienen las leyes de la economía, nuestros valores morales o las narraciones que hacemos de nuestra propia vida? ¿Qué se esconde detrás de todas estas formas del discurso y del saber? ¿Qué fuerzas sostienen nuestras verdades? Este desplazamiento implica empezar a mirar de otra manera. Aparece una nueva técnica de interpretación de la realidad para la cual la verdad no es la meta sino precisamente el dato o el síntoma que hay que interpretar (Garcés, 2015: 123).

Badirudi egiaren ikuspegi honek idealismorik antzuenara kondenatzen gaituela: hori izaten da idazle postmodernoei egotzen zaien kritika nagusia. Aipagarria da, Margolisi Rortyren postmodernismoa kontraesankorra iruditzen zaiola⁴². Vattimok horrela erantzuten dio objekzio horri.

¿Reivindicar el carácter interpretativo de toda afirmación sobre los hechos significa tal vez sostener que las cosas no existen si no las inventamos nosotros (idealismo empírico)? ¿O que el orden en el que nos aparecen es un orden que establecemos nosotros, de forma más o menos arbitraria (una suerte de idealismo subjetivista-trascentental)? (...) Si decimos que la diferencia entre verdadero y falso es siempre una diferencia entre interpretaciones más o menos aceptables y compartidas, mantenemos esa misma distinción y no tenemos necesidad de imaginar un hecho que «exista» fuera de toda lectura humana (Vattimo, 2009: 53).

Badirudi, Vattimoren erantzunari jarraituz, autore postmodernoei egiten zaien objekzioa autokontraesanaren ideia berari jarraitzen diola: alegia, egia guztien izaera interpretatiboa aldarrikatzea, esaldia bera egia proposizio bat izan nahian, kontraesanean eroriko litzatekeela, esaldi bat gutxienez egiazkoa izan beharko litzatekeelako. Ikerlanean behin eta berriz agertuko den gaia iazngo da hau. Bestalde, badago korrante honi oposatua dagoen autorerik, emari intelektual berdinetatik edaten duen arren. Alain Badiou pentsalari frantsesak

⁴² 3.2.2. atalean ikus daiteke kritika hau. Margolisen iritziz, «first-order truths without second-order legitimation are blind; second-order legitimation without first-order truths is empty. (Something similar holds for naturalism and phenomenology—and for the same reasons)» (Margolis, 1995: 92).

postmodernismoaren eta erlatibismoaren kontra aldarrikatu ditu bere lanetan egien baliozkotasuna eta existentzia (Badiou, 1996).

Postmodernitatea zerbait baldin bada eta zerbait ekarri baldin badu, ondorio gisa, zera esan daiteke, Marx, Nietzsche eta Freudek egiaren galderan eragiten duten desplazamendua,

tiene como consecuencia la aparición de una forma de racionalidad que no es fundamentadora sino crítica, terapéutica, y transformadora. Ya no se trata de adecuar nuestros conceptos a la forma del mundo, sino de entrar en guerra contra el presupuesto que sostiene que el mundo tenga que tener una determinada forma (Garcés, 2015: 123).

Alegia, Garcések dioten bezala, arrazionalitatearen forma da aldatzen dena: fundamentatzailea izan ordez, kritikoa, transformatzailea, terapeutikoa, galdetzailea, genealogia egilea eta deskonstrukzionatzailea bihurtzen da. Feyerabendek beste hitz batzuekin esango du Garcésen berbera: «los filósofos investigan la naturaleza de la verdad, o la naturaleza del conocimiento, pero rara vez se preguntan por qué ha de buscarse la verdad» (1982: 93-94). Alegia, gauzen zentzuaren galdetzaile bihurtu eta mundua determinatua eta bukatua dagoen ideari aurre egiten diona izango da postmodernitateko pentsalariak ekarriko duten ikuspegi berria.

1.4.5. Sozialkonstrukzionismoa eta errealismo zientifikoa

The term 'social construction' has become a commonplace in the humanities
(Haslanger, 2012: 113).

Konstrukzionismo soziala, arras ezaguna den ezagutzaren teoria soziologiko eta psikologikoa da (konstruktibismoa, *sensu estricto*), eta fenomeno sozialak batez ere testuinguru sozialetan garatzen direla azpimarratzen duen teoria litzateke. Hacking-en iritziz (1999: VII), sozial konstrukzionismoaren ideiak oso modu garratzean borrokatzen dira ameriketako estatu batuetako borroka kulturaletan. 'Eraikuntza sozialaren' ideia testuinguru batzuetan liberagarria izan da; baina tamalez, azken aldian oso iluna eta erabiliegia izan da: «the phrase has become code. If you use it favorably, you deem yourself rather radical. If you trash the phrase, you declare that you are rational, reasonable, and respectable» (Hacking, 1999: VII)

Ulises Moulinesen iritziz (1991) onartutako egia tribial bat da, jendeak baleko ezagutzatzat daukana lekune espazio-tenporal batetik bestera aldatzen dela, «no hay que ser ningún relativista para aceptar esto» (Moulines, 1991: 35). Sally Haslanger pentsalari feministaren iritziz, «the notion of “social construction” is applied to a wide variety of items and seemingly with rather different senses» (Haslanger, 2012: 85). Dena dela, sozial konstrukzionismoak mundua besteekin batera komunikazioan eraikitzen dela, *kontsentsu* kolektiboaren bitartez, aldarrikatzen du. Bariazio hori faktore sozialek determinatua datorren sinesmena nahikoa onartua da, Moulinesen aburuz (1991: 35). Bi auresuposizio horiek biltzen dituen tesia esaldi honetan laburbiltzen du: «Lo que los seres humanos *consideran* como conocimiento varía y depende de la cultura en que se han formado» (Moulines, 1991: 35). Moulinesentzat egia tribial bat baino ez da hau. Erlatibismo hau problematiko bilakatzen da, ordea, esaten duenean, ez dela bakarrik jendeak ezagutzaz duen kontzepzioa aldatzen kulturaren arabera, baizik eta ezagutza bera dela aldatzen dena kulturaren arabera⁴³. Izan ere, Moulinesen iritziz, ezagutzaren kontzeptua *egiazko sinesmen justifikatu* bezala karakterizatzen da, eta erlatibismo problematikoak ezagutzaren kontzepzio horri muzin egiten dio.

Eraikuntza soziala liburu baten tituluari aipatu duten lehenak Peter Berger eta Thomas Luckmann soziologoak izan dira, *The Social Construction of Reality* (1991) liburuan, soziologia garaikidean eragin handienetakoa izan duena. Liburu horren tesi printzipala da, ezen «reality is socially constructed and that the sociology of knowledge must analyse the process in which this occurs» (Berger & Luckmann, 1991: 13). Gure errealitatearen esperientzia «is the result of processes and activities which they though might apply be called social construction» (Hacking, 1999: 25). Ian Hacking-en iritziz, Berger eta Luckmann-en sozial konstrukzionismoa ez da ongi ulertzen:

Their book, then, is about the social construction of our sense of, feel for, experience of, and confidence in, commonsense reality. Or rather, as the authors made plain from the start, of various realities that arise in the complex social worlds we inhabit. (...) Berger and Luckmann did not stake a claim for any form of universal social constructionism. They did not claim that everything is a social construct (Hacking, 1999: 25).

⁴³ Alegia, «Lo que *sea* el conocimiento varía y depende de cada cultura» (Moulines, 1991: 36).

Berger eta Lukcmannen iritziz, «errealitatea» eta «ezagutza» terminoak definitzea da gakoa. Errealitatea da «a quality appertaining to phenomena that we recognize as having a being independent of our own volition» (ibid.). Ezagutza, aldiz, «as the certainty that phenomena are real and that they possess specific characteristics» (ibid.). Sozial konstruksionismo horrek, ezagutzaren soziologia horrek, gizakiaren kontzientzia bere izate sozialak determinatua datorren Karl Marx pentsalari alemaniarraren ideian du jatorria (Berger & Luckmann, 1991: 17), hala nola, Frankfurtoko eskolarekin eta Shutz-en fenomenologiarekin (Hacking, 1999: 25). Marxetik ere hartzen ditu, ideologiaren kontzeptua eta kontzientzia faltsuarena, hala nola, estruktura eta infrastrukturaren kontzeptuak (Schelerrek garatuak).

Zertaz hitz egiten dugu eraikuntza sozialez ari garenean? Haslangerren iritziz (Haslanger, 2012: 85), eraikuntza sozialak artefakto gisa irudikatu daitezke. Haslangerrek bi eraikuntza sozial mota bereizten ditu; alde batetik, (i) sozialki kausalki eraikiak dauden gauzak leudeke, non, «something is causally constructed if social factors play a causal role in bringing it into existence or, to some substantial extent, in its being the way it is» (Haslanger, 2012: 87); bestetik, (ii) sozialki konstituenteki eraikitako gauzak leudeke, «iff in defining it we must make reference to social factors» (ibid.). Lehenak, bizitza ontologiko propioa luke; bigarrena, eraikuntza sozial hutsa litzateke.

Ian Hacking-en iritziz (1999), ordea, eraikuntza sozialak zer diren galdetu beharrean, egin beharreko lehenengo galdera bestelakoa da: «we first need to confront the point of social construction analyses. Don't ask for the meaning, ask what's the point» (Hacking, 1999: 5). Eraikuntza sozialaren terminoarekin, Hackingek subjektu, objektu eta esperientzien gainean aplikatzen diren sailkapen eta agrupazio moduak ditu buruan (Becerra, 2011). Hackingen kritika zera da: haien sailkapenak inebitablen josten dituzten diskurtso sozialak detektatu eta sailkapen hori kontingentea dela erakustea. Hacking-ek, sozialki eraikitako sailkapenetan zentratuz, objektu epistemologiko bat interesatzen zaio, oroz gain, ideiak (ibid.). Ideiak eraikuntza abstraktuak dira, eta bakoitzaren hedadura munduan dauden objektuak.

La ontología de Hacking divide así: ideas (conceptos, clasificaciones, agrupamientos, clases, creencias), objetos (personas, experiencias, acciones, relaciones, elementos observables e inobservables - e incluso entidades ontológicamente subjetivos y epistemológicamente objetivos) y “palabras ascensor” (metalenguaje utilizado para referirnos a lo que conocemos del mundo, como “verdad”, “hechos”, “realidad”). Las ideas no se dan en el vacío (lo que ubicaría a Hacking en la línea del nominalismo

puro) sino que se gestan y desarrollan en “matrices”, marcos sociales en las que se debaten y se enfrentan con otras ideas: instituciones, simbologías, prácticas profesionales, infraestructuras, es decir, en el plano de la “cruda materialidad” (Becerra, 2011).

Alegia, ideiak matrizetan daude; matrizeak materialak dira; eta ideiak sozialak dira eta erlazionatuta daude sozialki. Objektibitate edo egiazkotasun maila zedarritzeko, erlatibotasun maila zedarritzeko, garrantzitsuena zera da: eraikuntza soziala dela zerbait diogunean zertaz ari garen jakitea, hau da: objektu batez (atomo bat) ala kontzeptu batez (atomoaren ideia), esaterako.

Aurrerago ikusiko denez, Lakoffek semantika kognitibotik munda ordenatzeko burmuinean ditugun *frame*etaz hitz egingo digu (Lakoff, 2004: xv). *Frame* horiek burmuinean daude; aldiz, Hackingen matrizea materiala da. Baina biek ideiak existitzeko posibilitate baldintzatzen funtzionatzen dute. Hackingentzat ideiak zirkulazioan daude; Lakoffentzat ideiak kategoria kognitiboak dira.

Hacking-en iritziz, sozial konstruksionismo aipagarrienetako bat generoaren teoria da. Bide horretatik, sozialki eraikitakoa pentsatzeko planteamendu berrietako bat Judith Butler-ena da (*Género en disputa*, 2007). Performatibitatearen ideian zentratuz, Butler «insists that individuals become gendered by what they do—a favored word is “performance”. She rejects the notion that gender is a constructed add-on to sexual identity. Male and female bodies are not givens» (Hacking, 1999: 8) Butlerrentzat performatiboa sozialki eraikia da: diskurtsoak proposatzen duen hori produzitzeko boterea litzateke. Generoa, hortaz, eraikia dela esateak, ez du esan nahi artifiziala denik, erreala eta autentikoari kontraposatuta ulertuz.

Como una genealogía de la ontología de género, ésta explicación tiene como objeto entender la producción discursiva que hace aceptable esa relación binaria y demostrar que algunas configuraciones culturales del género ocupan el lugar de “lo real” y refuerzan e incrementan su hegemonía a través de esa feliz autonaturalización (Butler, 2007: 97).

Generoa, hortaz, diskurtso kultural baten forman ematen den eraikuntza sozial bat litzateke. Gorputza, kasu horretan, ez litzateke genero kulturalaren formetara ekarritako natura, baizik eta gorputzaren natura sexuatua ere generoaren diskurtsoak eraikia litzateke. Hain zuzen,

gorputza diskurtsoaren aurretikoa kontsideratzea, aurreko diskurtsoaren ondorioa baino ez litzateke Butlerren iritziz (2007: 55-56).

Funtsean sozial konstruksionismo ia guztiek komunean dutena zera da: zerbait eraikuntza soziala dela esaten denean, funtsean esan nahi dena da aldagarria dela; alegia, hobe legokeela aldatua izatea (Hacking, 1999: 6). Horrela, Hackinek eraikuntza sozialaren ideiak hiru azpi-ideia barnebiltzen dituela esango luke; (i) errealitatea kontingentea da, faktore eta erlazio sozialen emaitza, eta beraz, X (eraikuntza sozialaren bat) *beste era batekoa izan zitekeen; ez da ezinbestekoa X den bezalakoa izatea* (Hacking, 1999: 6). Aurreko horretatik bi puntu ondorioztatu daitezke: (ii) X gaizki dago dagoen bezala; (iii) hobe genuke X aldatuko bagenu, «or at least radically transformed» (ibid.). Nominalismo dinamikoaren aldeko posizioa da, hortaz, Hackingena (Becerra, 2011). X ez dago determinatua, beraz, gauzen naturarengandik: ez da inebitablea.

Sailkapenak gizakien arteko elkar ulerkuntzaren ondorioz sortzen dira historian, baina hauek ez dira estatikoak, «sino que sufren modificaciones a partir de la interacción con los clasificados, las matrices, y con otras clasificaciones» (Becerra, 2011). Hackingen pentsamenduan, hortaz, sailkapenen deseraikuntza kritikoak horiekiko portaera politiko bat inplikatzeko dute. Baina, «Not all constructionists about X go as far as thesis (3) or even (2). There are many grades of commitment» (Hacking, 1999: 7). Horrela, eraikuntza sozialaren ideiak aukera ematen du (ez da ezinbestez inplikatzeko, ordea), mundua dagoen bezala inebitablea ez dela aldarrikatuz, beste posible bat irudikatu eta horren alde egiteko. Ideia horrekin bukatuko dugu erlatibismo epistemikoaren atala: hau da, diskurtsoek errealitatea sortu eta eraldatzeko duten ahalmena azpimarratuz, hain zuzen.

1.5. Erlatibismo kulturala

1.5.1. Etika eta fundamentazioaren afera

Erlatibismoaren azken atalera egingo dut jauzi; erlatibismo moral eta kulturalera, hain zuzen. Erlatibismo kulturala aztertzeke, oinarritzeko den etikaren eta moralaren esparrua aztertu behar da lehenik. Etika, funtsean, grekozko ἦθος (*ethos*)-etik dator, eta ohitura esan nahi du. Morala latineko *mos*-etik datorren hitza da, eta ohitura esan nahi du etikak bezala (Azurmendi,

1999b: 69). Printzipioz beraz, biak esanahi berbera lukete. Ferrater i Mora entziklopedian irakurtzen dugu, ‘Etika’ sarreran, Ciceron etikari buruz honela (*De fato*, I, 1):

...puesto que se refiere a las costumbres, que los griegos llaman ἦθος (ethos), nosotros solemos llamar a esta parte de la filosofía una filosofía de las costumbres, pero conviene enriquecer la lengua latina y llamarla moral (*De fato*, I, 1).

Etimologikoki morala edo etika ohiturak dira. Horren ondorioz, immoral edo ez-etikoa dena, ohituratik kanpo dagoena (pertsonek edo ekintza multzoak) izango da. Morala edo etikoa ez den gizakia immoral izango da, ohituren kontrakoak; alegia, batzuek ez dituzte konbentzioak edo ohiturak onartzen. Hortik ondorioztatuko dugu, berdin moralak garelako: faxista bat, kristau bat, soldadu bat, pobre bat.

There must, correspondingly, be a sense in which ‘moral’, ‘ethical’, and cognate terms are used relatively neutrally to the partisan doctrines to which we severally subscribe (...) From this point of view, Nazis as well as Communists, Christians as well as Buddhists, vegetarians as well as Social Darwinians, egoists as well as altruists may, provisionally, be said to make morally significant decisions and to hold morally significant policies—not only in the sense that their behaviour and views may be judged by other but also in the sense in which they themselves provide instances of what it is to make a moral judgment or decision or the like. I take it as fair reading of ‘moral’ (Margolis, 1971: 6-7).

Morala, batetik, ohiturekin parekatua ulertu behar da, eta bestetik, gizaki guztiok, printzipioz, ona eta txarra zer den bereizteko kapazitate bezala. Hurrengo galdera zera litzateke: ba al dago *a priori* jakiterik ongia eta gaizkia zer den? Balio oro ohiturekiko erlatiboa da, ala erlatiboa eta historikoa ez den baliorik ote dago? Azurmendik horrela planteatzen du:

Ostera genezake arau eta balio batzuk ez direla historikoak, ez daudela kultura ezberdinen irizpide ezberdinasunaren menpe, aldaezinak direla eta kultura nahiz garai guztietan berdin agintzen diotela gizakiari. Baina orduan ez dira gizakiarenak, ezpada (...) gizakiaren aurre eta gaintekoak (eternoak eta transzendentelak). Arau absolutuak onartzea, gizagaindikoa onartzea da, transzendentzia onartzea (Azurmendi, 1999b: 146).

Balio oro erlatiboa da, historikoa, ohiturekiko erlatiboa; hortik hasi beharra dago. Baina kontuz, balio oro erlatiboa da, balio oro berdin da (edo balioek ez dutela baliorik) bezala

ulertzen da maiz. Azurmendik gogorarazten duenez, sofistek, balio ororen erlatibotasunetik azpimarratu nahi zutena diskurtsoaren eta erretorikaren garrantzia zen, «Platonek balioen hierarkia esentzialetik logika eta metafisikaren garrantzia ondorioztatu zuen bezala» (Azurmendi, 1999: 19). Azurmendi irakurtzen jarraituz, sofistentzat garrantzitsuena ez zen balio hobea nork zuen (sofistentzat ez legoke eta *a priori* balio hoberik), «baizik eta zeinek duen diskurtso hobea, besteak leialki konbentzitzeko» (ibid.). Balioak erlatiboak izateak, ordea, ez du esan nahi balioek eboluzionatu egiten ez dutenik, hortaz. Edo balio objektiborik ez dagoenik. Izan ere, *de facto*, kultura eta gizarteak implizituki onartuak diren balio objektibo absolutuekin funtzionatzen dute. Aldiz, balioen absolututasuna aldarrikatzea, historikoki erlijioak egin izan du (Azurmendi, 2001: 34), eta badirudi inork ez duela halakorik defendatzen egun: ez esplizituki, bederen (implizituki, aldiz, bestelakoa da kontua).

Morala edo etika, hortaz, justua denaren eta bidegabea denaren bereizteko ahalmena da, eta indibiduoak edo gizarteak duen balio sistema da printzipioz. Balio sistema bat artikulatzeko kapazitatea guztiok dugu, printzipioz. Batzuentzat, dirua irabaztea eta ondokoa zapaltzea izan liteke justua norberaren balio sisteman, eta beste batenean gizakia guztiak edozein baldintzatan delarik ere maitatzea, kristau baten balio sistemaren edo moralaren kasuan izan litekeen bezala. Ez dago, printzipioz, egiatzko ala faltsua den moralik. Baina arestian esan bezala, okerra da aurrekotik balio guztiek ‘balio’ berbera dutenik, edo ‘denak balio du’ etikarik inferitzea. Feyerabend irakurtzen dugu:

Comenzando por las dificultades intelectuales (o semánticas—a saber, la insinuación de que el relativismo consiste en conceder los mismos derechos a la verdad que a la falsedad (a la razón que a la locura, a la virtud que al vicio, etc.)—, únicamente necesitamos recordar al lector las tesis i y ii (...) Vimos entonces que clasificar las tradiciones en verdaderas y falsas (etc.) supone proyectar sobre ellas el punto de vista de otras tradiciones. Las tradiciones no son ni buenas ni malas; sencillamente son. Sólo tienen propiedades deseables o indeseables para aquél que participa de otra tradición y proyecta sobre el mundo los valores de ésta (Feyerabend, 1982: 93).

Moralak, beraz, guzti guztiok gara (morala eta ona ez dira parekatu behar), guretzat ongi eta gaizki (*a priori* ez baita existitzen ez ongirik ez gaizkirik) zer dagoenaren bereizketa egiteko balio sistema bat dugulako. Balioak, balioak diren heinean, moralak dira beti, eta moral edo ohitura batzuen barruan, moralak ala immoralak. Arazoa da, *de facto*, pertsona bakoitzak balio

sistema baldin badu, kultura bakoitzak berea, arazoak suertatzen direla. Zer egin horren aurrean?

Moralaren fundamentazioa arazo historiko fundamental bat da moralaren bilakaeran. Filosofo askorentzat, tartean Max Scheler, Karl-Otto Apel edo Ernst Tugendhat-entzat, etikaren galdera garrantzitsuena bere fundamentazioari buruzkoa da (Ortiz-Millán, 2009: 294). Etika fundamentatzeko esfortzuak gure praktika moralak sinplifikatu eta sistematizatzeko desira bati erantzuten diote (ibid.). Ez da, ordea, fundamentazioaren desira beti berdina izan. Ortiz Millánen iritziz (ibid.), antzinako filosofiako moraletan ez zuten heuren praktika moralak justifikatzean pentsatzen. Esaterako, Platonen dialogoetan bertan aurki daiteke bertutearen gaineko kuestionamendu primitibo bat. Sokrates bera da, hain zuzen, bertutearen oinarriaz galdezka azaltzen dena beti. Nork esaten du edo non dago idatzita zer den bertutetsu izatea? Azken batez, zer da bertutea? Ez da, ordea, modernitatea heldu arte, fundamentazioaren afera planteatzen denekoa. Ziur aski, modernitatean gure praktika moralak justifikatzeko beharra, epistemologian bezala, filosofoek eszeptiko moralaren (erlatibista, pirronista morala, eta abar) desafioari aurre egiteko nahiei erantzuten die.

Filosofikoki eta sistematikoki gai edo arazo fundamental hori lantzen aitzaindaria izan den pentsalaria Kant izan da, 1785ean *Obituren metafisikaren fundamentazioa* idatzi duenean. Eta Humeri erantzun bat baino ez da izan, Humeren aurkako kritika bat. Aurretik, Hume, Hobbesek zein Spinozak, munduaren eta moralaren fundamentazioaren azalpenaren eredu teologikoaren kuestionamentuak ekarri zuen krisiari erantzunez, giza naturan bilatu nahi izan zuten arau moralen fundamentazioa (Ortiz-Millán, 2009: 298).

Kantek, geroago, metafisikaren 'bukaeraren' oinarria jarri du, epistemologian zein moralean. Ezagutzan ezagutu ezineko 'substantzia' bat ekarri dio gizakiari: berbaitango gauza⁴⁴. Eta subjektu trazeendental (beharrezko) bat ere sortu dio. Horrela, metafisika eskolastikoaren bukaera ekartzen du Kantek. Gauzen izaera subjektuak ezartzen du eta, beraz, ezagutu ezineko zerbait beti gelditzen da gauzan bertan, gauzaren baitan. Subjektu

⁴⁴ «El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo. (En el fondo, el viejo Sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsberguense.) El mundo verdadero - ¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuando inalcanzado, también *desconocido*» (Nietzsche, 1998: 57).

ezagutzailearen mugak edo formak ezagutu beharko ditu orain metafisikak eta, luzapenez, filosofiak. Eta horixe izango da, hain zuzen, metafisika berria: *a priori*zko formen ezagutza.

se ve claramente que todos los conceptos morales tienen su asiento y origen, completamente a priori, en la razón, y ello tanto en la razón humana más común como en la más altamente especulativa; que no pueden ser abstraídos de ningún conocimiento empírico y, por tanto, contingente (Kant, 1990: 78-79).

Moralaren arloan bide beretik joko du. Morala edo etika filosofiatik aztertu nahi badugu, esango digu, fundamentu arrazionala eta unibertatsala eman nahi badiogu (berak epistemologiari eskaini dion bidea bezala), eduki enpiriko guztiak alde batean utzi beharko ditugu. Eduki substantibo guztiak, hots, errealitatearen, denboraren... menpe dagoen guztia alboratu eta zokoratu eta etikaren funtzionatzeko eraren eskemari, formei, erreparatu beharko diegu. Ezagutzaren arloan bezala, bere mugak eta formak aztertu beharko ditugu: bere beharrezkotasun logikoak. Zer behar du juizio moral batek juizio moral izateko? Nola dira posible juizio moralak? Nola da posible morala bera?

Obituren metafisikaren fundamentazioa liburuaren izenburua bera argigarria da oso. Fundamentazioa egin nahi du Kantek: zer da beharrezkoa dena morala egoteko? Zein egitura behar ditugu moralki jokatzeko? Bere ezagutzaren teoriaren eskema berbera hartuz, metafisika eskolastikoaren arrasto guztiak ezabatuta, ez da egongo Kanten aburuz, azkeneko funts orokorrik, fundamentu absolutu eta beharrezko unibertatsalik morala funtsatuko duenik. Bere ardura bestelakoa da.

Kantek Humeri egiten dion kritika, beraz, honako eran formula daiteke: Humek ez du ezer fundamentatu nahi, etikak nola funtzionatzen duen, psikologia mailan, esaten du⁴⁵.

⁴⁵ «La misma naturaleza del lenguaje nos guía casi infaliblemente a la hora de formarnos un juicio de esta clase (moral). Pues como cada lengua posee un grupo de palabras que se toman en sentido opuesto, basta con un ligero conocimiento del idioma, sin ayuda de razonamiento alguno, para orientarnos en la tarea de recoger y clasificar las cualidades humanas estimables o censurables. (...) el único objeto de razonamiento será el descubrir las circunstancias que (...) son comunes a estas cualidades, observar el particular elemento en que todas las cualidades estimables coinciden, (...) y a partir de ahí, llegar hasta el fundamento de la ética y encontrar esos principios universales que en último término se deriva toda censura y aprobación. Como esto es una cuestión de hecho y no de ciencia abstracta, sólo podremos esperar tener éxito siguiendo el método experimental y deduciendo máximas generales mediante una comparación de casos particulares. El otro método científico según el cual se establece primero un principio general abstracto que es después ramificado en una variedad de inferencias y conclusiones puede que en sí mismo sea más perfecto, pero se ajusta menos a la imperfección de la naturaleza humana y es una fuente común de ilusión y de error en este y en otros asuntos. La humanidad está hoy curada de su pasión por hipótesis y sistemas en cuestiones de filosofía natural, y sólo prestará atención a argumentos que se deriven de la experiencia. Ya es hora de que intentemos una reforma semejante en todas las

Paradoxikoa emanen dezake kritika honek orain arte esandakoarekin alderatuz. Baina Kanten fundamentazioa etikaren beharrezkotasunaren oinarriek emango diote. Etikaren fundamentazio bakarra, Kanten aburuz, bere formak emango liguke. Etikaren aspektu formaletan aurkituko dugu bere funtsa, bere oinarria. Eduki enpiriko edo sustantiborik gabea. Eta hona, hain justu, etika honen paradoxarik handiena: funtzionatu ezina. Izan ere, teoria moral (metaetiko) guztiak, neutroak dira jokabidea errealari dagokionez (Ayer, 1979: 223-224). Kanten filosofia morala enpirikoa den eduki oroz kanpokoa da, guztiz formala, Kantek berak aitortzen duen bezala (Kant, 1990: 46).

Filosofia egin nahi badugu, esango lioke Kantek Humeri, arrazoiez, arrazoiak, mintzo beharko da. Ez psikologiaz. Logikaz, baizik. «La metafísica de las costumbres debe investigar la idea y los principios de una voluntad pura posible, y no las acciones y condiciones, tomadas en su mayoría de la psicología, del querer humano en general» (Kant, 1990: 48). Horixe da hain zuzen Kanten ekarpena: filosofia egiten jarraitu nahi badugu (bai ezagutzaren alorrean zein moralarenean zein beste guztietan) dogmetatik libratuz, formak deskribatzera mugatu beharko gara. Eta hori, agian, ezagutzaren teorian aplikagarritasun izugarria izan lezake. Halaz ere, moralaren esparruan, esparrua bera kolokan jartzen du. Azkeneko fundamenturik ez egotekotan praktika mailan moral anitzen existentzia suposatuko luke (Descartesez suposatu eta aitortu duen bezala, arrazionalitate beraren jabe izango direlarik denak). Alegia, formetan gelditu beharko ginateke, logikan, eta ez luke, orduan, etikak funtzionatuko— aurretik azaldutako eran.

Bestalde, askotan esaten da moralaren izaera unibertsala dela, eta bakoitzak bere buruari ematen dizkiola berak unibertsaltzat hartzen dituen balioak. Hortik baina ez da ez moral unibertsalik ezta balio unibertsalik deduzitzen. Esaldi hori formal formala – eduki gabea – baita. G. E. Moorek *Principia ethica* liburuan aurrekoari *falazia naturalista* deitu dio. Alegia, ezin daitekeela *izanetik behar izana* deduzitu, eta hori egiten denean, falazia naturalista egiten dugula. Hau da, naturak ez dizkigu erregela moralik ematen. Nietzscheri irakurtzen genion zentzu antzekoan zera esaten: «no existen fenomenos morales, sino sólo una interpretación moral de los hechos» (Nietzsche, 1997: 107). Ez naturak ez arrazoiak, Descartes ere aspaldi ohartu zen bezala. Aro Modernoak, hain zuzen, moralak

disquisiciones acerca de la moral rechazando todo sistema de ética que, por muy sutil e ingenioso que sea, no esté basado en los hechos y en la observación» (Hume, 2006: 40).

fundamentazio bat izan dezakeenaren ustea apurtzera etorri da, poliki – poliki, baina definitiboki.

1.5.2. Metaetika motak eta neutraltasunaren afera

Aro modernoaren bukaeran, XX. mende hasieran, George Edward Moore-k 1903an idatzi zuen *Principia Ethica* da metaetikaren sorreraren testu fundatzaitzat hartzen dena. Moralaren gaineko hausnarketari deitzen zaio metaetika. Metaetika, bigarren mailako auziak landuko lituzkeen esparrua litzateke. Moulinesek azken aldian etikaren gaineko lanen beherakada atzeman du, baina metaetikaren gorakadarekin batera. Moulinesen iritziz, metaetika zera da,

La idea de la metaética es simple y, en principio, plausible: el hecho de que un cierto tipo de discurso carezca literalmente de contenido no implica que carezca de estructura, y si posee estructura puede ser sometido a análisis lógico (o «gramatical», en el sentido del segundo Wittgenstein) (Moulines, 1991b: 31-32).

Galdera moralak, ‘abortatzea gaizki dago?’ galdetzen duen bitartean, metaetikak zera galdetzen du, ‘zerk egiten du zerbait morala ala inmorala izateak?’ Gowans-ek (2008) erlatibismo moral deskriptiboaren eta erlatibismo moral metaetikoaren artean bereizten du. Erlatibismo moral deskriptiboa talde desberdinen (kulturalak, nazionalak...) artean *de facto* dauden desadostasunak onartzera mugatzen da, kode moral anitzak daudela onartuz; alegia, nolabaiteko balioen pluralismo baten defentsa izango litzateke. Erlatibismo moral metaetikoak, aldiz, hori onartzeaz gain, desadostasun horiek arrazionalki konponezinak direla aldarrikatuko luke. Desadostasun horietan ez dagoela inongo errorerik esan beharko genuke ados ez dauden partaideen bietako batean ere, alegia, *faultless disagreements* dira (Kölbel, 2005). Printzek, aldiz, metaetikaren hainbat teoria daudela aldarrikatzen du.

Metaethical questions concern the nature of the moral domain. Metaethicists ask: what kinds of things are we talking about when we make moral judgements? Put differently, metaethics concerns the truthmakers of moral judgements: what kinds of facts, if any, make moral judgements true? (Printz, 2015: 5).

Galdera horiek erantzuten dituen metaetika asko daude, eta Printzek horien sailkapen bat egiten du. Horietako bat, emozioei lotutakoa da (Blackburn, 1998), Printzek berak, etika emozioen ikuspuntutik landuz egin duena (Printz, 2015). Bestetik, moralean emozioek

eragiten dutela dioen korrontea, sentimentalismoa deitua izango da, non, «moral judgments essentially involve affective states, such as emotions» (Prinz, 2015: 7). Horren kontra, juizio moralak afektuz kargatuta daudela ukatzen dutenak, errealismo moral externalistak eta arrazionalistak lirake. Bestelakoa da errealista moralaren jarrera: errealista moralak gertaera moralak daudela esango du (Prinz, 2015: 7). Horiez gain, expresibismoa («moral assertions express mere feeling or non-assertoric attitudes, and do no purport to convey facts.» ibid.) eta subjektibismoa (juizio moralak egiazkoak ala faltsuak dira pertsona bakoitzarentzat) izango genituzke. Subjektibistak errealista moral internalistak dira Priesten iritziz, gertaera moraletan sinesten dute, baina ez dute uste gertaera horiek gure jokabideetatik kanpo atzeman daitezkeenik. Horiez gain, erlatibismo metaetikoa legoke, zeina juizio moralak erlatiboak direla aldarrikatuko lukeen.

Metaethical relativism = $_{Df}$ Two judgments expressed using tokens of the same word types, and grasped by tokens of the same mental attitude types can have different truth-values if they are made by different observers (Prinz, 2015: 9).

Erlatibismo moralaren afera moral zuzena zein den definitzeko irizpide zuzena zein den ebastearekin konpondu daitekeela pentsatu izan da. Baina ba al dago metaetika zuzenik? Ayerren hitzetan:

todas las teorías morales, la intuicionista, la naturalista, la objetivista, la emotiva, y todas las demás, son neutras en lo que se refiere a la conducta real. Para hablar técnicamente, pertenecen al terreno de la meta – ética, no a la ética. Por eso, para cualquier tipo de filosofía resulta necio, proclamarse paladín de la virtud. Y esta es también una de las razones por las que muchas personas encuentran la filosofía moral como un tema que les deja descontentos. Porque, equivocadamente, acuden al filósofo moral queriéndolo tomar por guía (Ayer, 1979: 223-224).

Ayerrek dionez, teoria moral guztiak metaetikaren terrenoari dagozkien heinean neutralak dira. Azurmendi bide beretik doa, «metaetika bat ez ote daitekeen agian absolutuki oinarritu—etika formal huts bat—, baina eduki material edo balio konkreturik ezin barnebilduko luke» (Azurmendi, 1999b: 43). Horrek esan nahi du, *a priori* ezein metaetika ezin dela beste bat baino zuzenagoa izan. Zergatik? Hain zuzen, etikak zuzena zer izan beharko lukeenaren inguruan teorizatzen duelako, edukietan zentratu gabe. Teoria horien artean zuzenena zein den eztabaidatzea ezinezkoa da Ayerren ustez: frustraziorako bidea baino ez.

Arestiko formalismoaren arazoa sufritzen duten bi teoria moral nagusiek printzipioetan ala ondorioetan jartzen dute begirada. Eta hain zuzen, elatibismo morala edo balioen erlatibotasuna, bien fundamentazio azken ezinezkoarekin agerian geratzen da. Hasieran esan den bezala, balioak denak moralak dira (*a priori*), hortaz, erabaki bat printzipio batzuen arabera hartzea etikoa izango dela ondorioztatu beharko dugu. Erabaki hori bi eratarik justifikatu daitezke: *konbentzimenduaren etika* baten izenean edo *erantzukizunaren etika* baten izenean. Biak elkar batuta ere joan daitezke. Batetik, *konbentzimenduaren etikak* (*gesinnungsethik*, sentimentuaren etika) ez du jasaten munduaren irrazionalismo etikoa, grekeratik datorren “zor zaion trataera” aditzera ematen du, alegia, gizakiaren beharrak formulatzen ditu, etikaren printzipioak. Hau da, ez du galdetzen, norbait jotzea, esaterako, testuinguruaren arabera egokia ala ezegokia ote den, ondorioak eta erreakzioak zein izango ote diren, etika honek «ez du jasaten munduaren irrazionalismo etikoa» (Azurmendik, 1999b: 26). Ekintzaren egokitasun politiko etikoaz baino ez da arduratzen, ondorioez beharrean. Bestetik, ondorioen etika edo utilitarismoa dugu. Kontsekuentzialismoa edo erantzukizunaren etika, ondorioak kalkulatzeko dituen da.

Ondorioak berdin du. Kanten inperatibo kategorikoa ere konbentzimenduaren etika bat bezala ikus daiteke (nahiz eta Kanten helburu azkena soziala den, gizartearen ongizatean jartzen baitu begirada): egin ezazu ekintza bat pertsona guztiok unibertsaltzat hartuko luketela kontuan hartuta. Kantek berak jartzen digu adibidea.

Quien ande dando vueltas alrededor del suicidio se preguntará si su acción puede compadecerse con la idea de la humanidad como fin en sí mismo. Si para huir de una situación penosa se destruye a sí mismo, se sirve de una persona simplemente como medio (...) Así pues, yo no puedo disponer del hombre en mi persona para mutilarle, estropearle o matarle (Kant, 2006: 116).

Kanten etika jarraitzen badugu, esaterako, eutanasia edozein kasu eta testuingurutan, etikoa ez dela ondorioztatu daiteke, pertsona bitarteko bezala hartzen duelako. Printzipioen etika batek ondorioetan begiratu gabe printzipioekin gidatzea eskatzen du.

Metaetikaren afera, hortaz, errealtateko kasu konkretu batera aplikatzean eta, beraz, kontingentziara eskapatzen denean, hain zuzen, formalismoa galdu egiten duela da. Hegelek kritikatu du, hain zuzen, Kanten agente moral kontziente horrek, inperatibo kategorikoaren formaren azpian, edozer gauza egin dezakeela, beti ere kontzientziaz egiten duen bitartean.

Legeari geratzen zaiona, beraz, *orokortasunaren forma butsa* da edo egitatean kontzientziaren *tautologia*, zeina edukiaren aurka agertzen den, eta ez den *baden* edo benetako *edukiaren jakitea*, baizik eta *zerizanaren* edo norberaren buruarekiko berdintasunaren jakitea. Zerizan etikoa, horrenbestez, ez da bitartegabe eduki bat, baizik eta eduki baten lege izateko gai den ala ez den erabakitzeko eredu bat besterik ez, bere burua kontraesaten ez duen heinean. Arrazoimen lege-emailea legeak *probatu* baino egiten ez duen arrazoimen izatera behehitzen da (Hegel, 2005: 268).

Hau da, etika formal horrekin A eta ez A berdin berdinekin egin eta justifikatu daiteke. Horrela, konduktaren arau hertsia dirudien inperatibo kantiarrak, eta metaetikak, oro har, ez dauka inongo mugarik, formala delako, hain zuzen. Kantek moralitatea eta arrazionalitatea parekotzat jarri nahi bazituen ere, Margolisen iritziz, formalismo moral horretatik ezin da moral partikularrik ondorioztatu:

we cannot derive any particular moral thesis from this concern: very simply put, men may well be rational in rejecting the deepest moral convictions of one another, so long as they consider the question and decide, for relatively systematic and coherent reasons, to subscribe to these values rather than to those (Margolis, 1971: 8).

Bestalde, *erantzukizunaren etika* edo kontsekuentzialismoa dugu, begirada ondorioetan jartzen dituen. Stuart Mill-en utilitarismoa da kontsekuentzialismo mota ezagunena. Utilitarismoaren arabera, ekintza batek gehiengo baten onura ekarriko badu ondorio bezala, ongi dago etikoki. Alegia, hamar pertsona hiltzeak milioi bat salbatuko badu, moral utilitaristaren arabera, ondo legoke hamar pertsona horiek hiltzea. Pertsona bat torturatuz, beste baten heriotza ekiditeko aukera balego, moral utilitaristak torturatzeko esango liguke. Etika honen arazoa, lehenik, utilitarismoaren izenean, astakeririk ankerrenak justifikatu daitezkeela da. Hala nola, afera da, Azurmendik dioen bezala (Azurmendi, 1999b: 27), ondorioak hain zuzen gizarte moderno irekian, zeharo kalkulaezinak direla askotan. Ulrich Beck-ek (2002), bide beretik, arriskuaren gizarteaz teorizatu duenean zera esan du:

Primero, que los riesgos de la modernización se presentan de una manera universal que es al mismo tiempo específica e específica localmente; y segundo, cuan incalculables e impredecibles son los intrincados caminos de su efecto nocivo (Beck, 2002: 34).

Horregatik, gure ekintzen ondorioak kontrolatu ezin ditugun heinean, moral hori hankamotz geratzen da⁴⁶. Alegia, erantzukizunaren etikak ezin ditu ekintza baten ondorioak neurtu eta alde zuzenetik zeintzuk izango diren aurrakusi. Ekintza batekin ondorio bat bilatu dezake, eta kontrako ondorioa ekarri, nahi izan gabe.

Hortaz, aurreko bi etikek aterabiderik gabeko bi arazoetara eramaten gaituzte. Lehen, subjektibismo etikoaren afera da; bigarrena, kultura diferente bakoitzeko tradizio edo balio sistemen arteko talkarena, edo elkarneurgaiztasunaren afera deitu genezakeena. Azpimarratzekoa da, bi moral hauek beren kabuz dituzten arazoez jabeturik, Max Weber-ren proposamena bi moralak batzea izan dela *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf* liburuan. Printzipioen ala ondorioen etika honetan, dilema etiko baten aurrean, bi aukera sortzen dira, hortaz. a) Printzipio moral batetik ebatziko ditugu auzi moralak, ala b) arrakasta eta efikaziaren terrenotik. Lehen bideak, irizpide eztabaidaekin bat behar du, ez du ondorioetan begiratzen; bigarren bideak, aldiz, helburuen emaitzari begiratzen dio, eta printzipioak erlatibizatzen ditu. Bi irizpideak, kontrakoak dirudite, baina beharrezkoak aldi berean: nola uztartu, uztartu behar badira? Helburuak bitartekoak justifikatzen al ditu? Helburuak bitartekoak zuzitzen ez dituztela, bakarrik moral bat auresuposatuz planteatu daiteke.

Razionala, moralean, helburuaren eta helbidearen egokitasunaren behaketa kritiko etengabea litzateke. Behaketa hori zenbat eta sozialki zabalagoa, hainbat hobea. Baina horren beldurra dago nonbait: horregatik morala esijitu egiten da beti, ez kasuan erakutsi, xehatu, presente egin analisisian, eztabaidatu (Azurmendi, 2012: 49).

Baina zer egin, moral absoluturik ez badago?

1.5.3. Erlatibismo kulturala eta multikulturalismoa edo diferentziaren etika

What are we afraid of? Plenty. There is the notion that any opinion is as good as any other; if so, won't relativism license anything at all? (Hacking, 1999: 3).

⁴⁶ Fernando Pessoa besterik beste modu batean afera berdinari buruz hitz egiten du ondoko aipuan: «Vivimos todos, en este mundo, a bordo de un navío zarpado de un puerto que desconocemos hacia un puerto que ignoramos; debemos tener los unos para con los otros una amabilidad de viaje. No hacer bien, porque no sé lo que es el bien, ni si lo hago cuando me parece que lo hago. ¿Sé yo que males causo si doy limosna? ¿Sé yo que males causo si educo o instruyo? En la duda, me abstengo. Y me parece, además, que auxiliar o ilustrar es, en cierto modo, hacer el mal de intervenir en la vida ajena» (Pessoa, 1997: 37).

Azken galderari tiraka, erlatibismo etikoaren esparruan, hortaz, bi arazo nagusi azaleratzen dira; subjektibismo etikoa eta erlatibismo kulturala. Aurreko azpiatalean ikusi den bezala, fundamentu ezak balioen talkara eramaten gaitu zuzenean, eta horrekin batera, subjektibismo eta erlatibismo kulturalera. Subjektibismo etikoaren aferaz horrela irakurtzen diogu Simon Blackburn pentsalari britaniarrari:

relativism taken to its limits becomes subjectivism: not the view that each culture or society has its own truth, but that each individual has his or her own truth. And who is to say which is right? (Blackburn, 2001: 27).

Oso zentzu komunekoa den eta aski barreiatua den pentsaera da hau, alegia, bakoitzak bere ikuspuntu morala daukala. Jendearen arteko elkarrizketak, etikari buruzkoak, ekintzaren bati buruzko elkarrizketak, funtsean desadostasunak, maiz horrelaxe bukatzen dira: “hori zure iritzia besterik ez da.” Horrek, noski, subjektibismora garamatza zuzenean, eztabaida moralaren ezintasun eta bukaerara. Blackburnek egoki azpimarratzen duenez, «anyone sincere is of course voicing their own opinion – that’s a tautology (what else could be doing?). But the opinion is put forward as something to be agreed with» (2001: 28). Blackburnek dionez, etikaren gaineko eztabaida bat ez da, gustuen edo iritzi hutsten gainekoa. Norbaitek iritzi bat ematen duenean epaitua izateko helburuarekin ematen du: «This is my opinion, and here are the reasons for it, and if you have reasons against it we had better look at them» (ibid.). Horixe litzateke eztabaida etikoaren funtsa. Blackburnek planteamendua zorrozten du jarraian, erlatibista moralaren kontra:

The freshman relativists who say, «well, it’s just an opinion», one moment, will demonstrate the most intense attachment to a particular opinion the next, when the issue is stopping hunting, or preventing vivisection, or permitting abortion – something they care about (Ibid.).

Hau da, subjektibismo etiko hori *de facto* bat bateko jarrera absolutuekin nahastuta egon ohi dela gogorarazten digu Blackburnek. Subjektibismo etikoa, horrela ulertua, badirudi kontraesankorra dela, bera koherenteki defendatzeko norberaren iritziak behin eta berriz zalantzan jarri behar direlako. Izan ere, bestearen argudioak komeni denean iritzi soil gisa kontsideratzen baditugu, norberarena ere halaxe izan beharko litzateke uneoro, eta ezingo genuke postura jakin bat iritzi soil baten talaiatik baino defendatu. Horrek eztabaida ororen impossibilitatea agerian jarri baino ez luke egingo. Eztabaida etikoak, hortaz, solipsismoan

bukatu nahi ez baldin badute, argudioen eztabaidak direla ondorioztatuko dugu hasiera batean.

Baina zein da (edo dira) argumentuak egokiak diren edo ez definitzeko irizpidea(k)? Hori da koxka. Ba al dago *a priori*zko irizpiderik? Subjektibismo etiko hertsia eztabaida saihesten du. Eztabaida posible izatea nahi baldin bada, ordea, argumentazioaren eremuan sartu behar da derrigor, *bestear*ekin elkar ulertu edo besteari zerbait komunikatu nahi baldin badiogu bederen. Nola kudeatu eztabaida moralak? Galdera horri jarraika beste arazo batekin egiten dugu topo: eztabaida guztiak eztabaidan parte hartzen duten aktoreen aurretiko botere asimetriko batetik abiatzen dira. Alegia, kulturen arteko eztabaidetan, pertsonen artekoetan, gobernu eta herri bateko ordezkarien artekoetan, eztabaida hasi aurretik parteetako bat *de facto* azpitik egon ohi da, bestea gainetik; alegia, eztabaidan dauden aktoreen botere erlazioa asimetrikoa izan ohi da. Asimetria horiek baztertuta abiatzen bada eztabaida marko arrazional bat, eztabaidak ez du ezinbestean elkarren arteko ulermena sustatuko, aitzitik, botere erlazio nagusia duenaren posizioa zilegizatzeko instrumentua bilakatu daiteke marko hori.

Kulturen arteko gatazketan afera berdinekin topa gaitzke. Aurretik ikusi denez, Sapir eta Whorfen erlatibismo linguistiko edo determinismo linguistikotzat hartzen den hipotesiak kontinente amerikarrean utzi zuen ondarea ezaguna da. Erlatibismo honek lotura estua dauka Franz Boas antropologo eta etnologoaren erlatibismo kulturalaren tesiekin. Hizkuntzak pentsamenduarekin zuen lotura estua zela ondorioztatu zuten lehenek, kulturak balioak eta pentsamendua determinatzeko duen indarrean bigarrenak. Pertsona bakoitzak bere balioak baditu eta balioak anibalenteak baldin badira, kultura bakoitzak bere balioak izateak gatazka handiagotarako iturri dela ere atzeman daiteke.

There is a wide variety of reaction to the idea that other human beings comprehend their experience in ways that are different from ours and equally valid. Some people are scared by the idea: *How can we ever communicate with people who think differently?* Others are repelled by the idea: *There should be a universal language so that we can minimize misunderstanding and conflict.* Others are attracted by the idea: *Maybe I could learn to think differently too. Maybe it would make my life richer and more interesting* (Lakoff, 1990: 306).

Ezin da ordea, erlatibismo kulturala objektibismoari oposatuta ulertu. Izan ere, ebidentea da kultura bakoitzak bere balio, arrazionalitate eta arau “objektiboak” dituela, batzuk paperean

idatziak, bestean praktikan gizartearen bizikidetzarako oinarri absolutu gisa funtzionatzen duten premisa bezala ostera.

Una cultura sí que tiene su racionalidad, por tanto su “objetividad”, aunque no sea la nuestra. Por eso era punto de partida imprescindible el relativismo. El relativismo puede enseñarnos a hacer diferencias. Haciendo diferencias tal vez no nos resulte todo igual de incomprensible, se apreciarán grados y matices, se pueden percibir cosas más incomprensibles y más comprensibles. Pero en una cultura—luego, en una cultura relativa—, ¿es todo relativo? (Azurmendi, 2011: 50).

Lakoffek ondo marrazten du afera: gure bestelako balio eta mundu ikuskerak badaude, erlatiboak, baina bakoitza bere arrazionaltasun eta balio objektiboekin, Azurmendik arestiko aipuan esan duen bezala, horrek beldurra sortzen du.

Azpimarratu behar da, kultura erlatibo bakoitzak duen balio sistemen artean ematen den talketan, kultura horien bozgorailuak ez dira izaten herritar xumeak, haien gobernari edo intelektualak baizik.

After all, it is typically only the oppressors who are spokespersons for *their* culture or *their* ways of doing it. It is not the slaves who value slavery, or the women who value the fact that they may not take employment, or the young girls who value disfigurement. It is the Brahmins, mullahs, priests, and elders who hold themselves to be spokesmen for *their* culture (Blackburn, 2011: 27).

Alegia, kulturen arteko gatazkez ari garela, kultura horien balioez ari garela, balio horiek jendartearenak, estatuarenak, ala kanpotik norberak egindako errepresentazio interesatuak diren ikusi beharko litzateke. Dena den, honetan sakontzea ez da tesi honen helburua. Aurreko hori kontuan hartuta, beraz, afera hori bi bideetatik erantzun izan da. Batetik, multikulturalismo edo erlatibismo kulturaletik: hots, kultura ezberdin eta anitzen existentzia onartzen duen jarreratik. Bestetik, kulturaren objektibitateatik; hau da, Kultura unibertsal eta absolutu bakar bat dagoenaren jarreratik (edo mendebaldeko kultura ilustratutik, edo ekialdeko erlijio konkreturen baten nagusitasun moralagatik), monismo kulturaletik hain zuzen. Badago, azken urteetan, hirugarren bide bat marraztu duen pentsalaririk; multikulturalismoa kritikatu eta kulturaren objektibitatea defendatu gabe, unibertsaltasun partikularra aldarrikatzen duen pentsamendu lerroa, Alain Badiou (1996) eta Imanol

Galfarsoro (2014) kasu. Atal honen bosgarren puntuari jarraituko dut Badiou eta Galfarosoren kritikak aztertzen.

Kulturen balioen talka honetan, oraingoz, hiru aukera hauek kontentatuko ditut. Hiru aukera dauzkagu, hortaz; erlatibismo kulturala edo multikulturalismoa deritzona, kulturaren objektibitatea edo nagusitasun morala, ala unibertsalismo partikularraren defentsa. Gustavo Buenok, haserako bi aukerak baino ez ditu kontuan hartzen, eta dilema bezala aurkezten dizkigu:

- (1) O bien afirmamos que, entre las diversas esferas culturales del todo distributivo de culturas, sólo una esfera cultural puede considerarse como soporte de valores auténticos; es decir, que solamente existe una esfera cultural que merezca ser considerada como cultura auténtica o verdadera (las demás esferas culturales serían reflejos, de-generaciones, o meras apariencias o fenómenos de la «cultura verdadera»).
- (2) O bien afirmamos que todas las esferas culturales valen igual, en cuanto culturas que encuentran su sentido precisamente en la concavidad de su propia esfera (Bueno, 2002: 3).

Baina azkeneko baieztapen hau ere, modu dikotomiko batean planteatu daiteke, berdintasunak ez baitu lotura inplikatzeko. Horregatik bitan zatitzen da:

- (2A) «Todas las culturas son iguales», pero en régimen de disyunción, de separación, incluso de inconmensurabilidad (...) (2B) «Todas las culturas son iguales», pero sin necesidad de presuponer entre ellas un régimen de separación (Bueno, 2002: 3).

Lehen aukera (1), *monismo kulturala* dela dio Gustavo Buenok. Bigarren aukerako lehen aldaerak (2A), *erlatibismo kulturala* dela deritzo. Bigarren aukerako bigarren aldaera (2B), aldiz, *pluralismo kulturala* edo *multikulturalismoa* izenda daiteke. Eta noski, orain «entre estas tres opciones sería preciso, al parecer, elegir» (ibid.) 2Bri erreparatu gero, Isaiah Berlinen pentsamendua aurkituko genuke⁴⁷. Hurrengo atalera jauzi egin aurretik argipen bat egin

⁴⁷ «Members of one culture can, by the force of imaginative insight, understand (what Vico called *entrare*) the values, the ideals, the forms of life of another culture or society, even those remote in time or space. They may find these values unacceptable, but if they open their minds sufficiently they can grasp how one might be a full human being, with whom one could communicate, and at the same time live in the light of values widely different from one's own, but which nevertheless one can see to be values, ends of life, by the realisation of which men could be fulfilled. «I prefer coffee, you prefer champagne. We have different tastes. There is no more to be said.» That is relativism. But Herder's view, and Vico's, is not that: it is what I should describe as pluralism – that is, the conception that there are many different ends that men may seek and still be fully rational, fully men, capable of understanding each other and sympathizing and deriving light from each other,

beharko genuke ordea: 2A tesiari erlatibismoa morala deitu ohi zaio. 2B hori, aitzitik, pluralismo bezala ulertu ohi da. Erlatibismoa moralaren eta pluralismoaren arteko bereizketa egokia ote da?

Erlatibismoa moralaren ondorio den multikulturalismoaren kritika ikuspegi ‘politikoago’ (horrela esaterik badago) batetik, Badiouk (1996) duela urte batzutatik hona, eta Galfarsorok (2015) bere tesi ikerketan, multikulturalismoaren aurpegi ez hain atsegina irudikatu eta kritikatu digute. Badiouren zein Galfarsororen kritikak, funtsean, erlatibismoa kulturalak, balioen pluralismoaren aldarrikapenak edo multikulturalismoak ezkututzen duten ideologiaren aurkakoa dira. Badiouren aburuz, etika garaikidearen oinarri objektiboa eta historikoa kulturalismoa da, «ohitura eta sinesmenen aniztasunaren aurrean sentitzen den lilura benetan turistikoa» (Badiou, 1996: 43). ‘Diferentziaren etika’ oinarritzen dira aipatu korranteok (Badiou, 1996: 37). Funtsean, ‘tolerantzia’ zaharra, ‘bestea’rekiko, nire balio desberdinak dituenekiko tolerantzia izatearen etika litzateke. Badiouren iritziz, etika honek ‘fanatismoaren’ aurrean lehia galdua izateaz gain, ‘bestearekiko’ eraikitako ni nartzisista eta agresibo batean funtsatzen du bere etika (Badiou, 1996: 38).

Errukirik gabeko diskurtso errukitsua, gobernu ezgaietzako gehigarri espiritual, predikazioaren beharregatik klase-burruka defuntua ordezkatzeko duen soziologia kulturala (Badiou, 1996: 40).

Etika honek ‘bestea’ modu onberan eraiki behar du, alegia, *gure* berdina bezala, onargarria izan dadin. Hortaz, diferentzien errespetua aldarrikatzen du, diferente hori *gure* berdina baino ez denean, «diferentea demokrata-parlamentarioa, merkatu-ekonomiaren aldekoa, iritzi askatasunaren euskarria, feminista, ekologista... baldin bada» (Badiou, 1996: 41). Alegia, diferentziak errespetatu, diferentea den horrek guk onartzen ditugun diferentziak guk bezala errespetatzen dituen bitartean. Diferentziaren etika horrek, kontsentsuaren politika bezala funtzionatzen du, funtsean.

Badiouren ustez, edozein etikak, ideia bat proposatzen duen heinean, bitan banatzera derrigortua dago espazioa. Baina «etikak kontsentsuaren gehigarri espiritual gisa aurkezten du bere burua. “Bitan banatzeak” izutu egiten du etika (hori ideologia da, iraganaren nostalgia...). Beraz, etikak ideia oro debekatzearen alde parte hartzen du, pentsamendu

as we derive it from reading Plato or the novels of medieval Japan – world, outlooks, very remote from our own» (Berlin, 2003: 10-11).

koherentearen edozein proiektu galeraztearen alde» (Badiou, 1996: 49). Azpimarratzekoa da, hortaz, erlatibismo kulturalaren diskurtsoa (Badiouk interpretatzen duen multikulturalismoaren forman) gizarte garaikidean balioen pluraltasuna onartzeko baino, *de facto* ustezko mendebaldeko balio objektiboen defentsa egiteko erabiltzea, Badiouk salatzen duenez.

Ondorioz, multikulturalismoaren auziak ertz asko dituela ondorioztatu daiteke. Hemen interesatzen zaidana, ordea, erlatibismo kulturala da. Kulturen arteko balioen talkan, zeintzuk dira zilegitasun edo ontasun morala definitzeko irizpide ziurrak?

1.5.4. Sen naturala, utilitarismoa eta giza eskubideak

Gizarte garaikidean, etika soziala arautzeko eta gizaki ororen ekintzen zilegitasun morala epaitzeko hiru irizpide erabili izan dira, mendebaldeko Europako filosofoetan, batez ere. Batetik, denok ekintza baten aurrean sentitzen omen dugun konmozio moralak ebatsiko luke moralki ongi eta gaizki dagoena; bestetik, ekintza batek izan ditzakeen ondorioen kalkuluak ebatsiko luke; eta azkenik, moralitatea giza eskubideen irizpideak zedarrituko luke. Hiru hauek aztertuko ditut atal honetan.

(i) Lehen irizpidea, hortaz, ekintza baten aurrean sentitzen omen dugun konmozio unibertuala da, ekintza batekiko uko emozionala, barnekoa, sen naturala. Arazoa da, sentimendu bat bada, ezin dela morala izan (absolutua), denok berdina sentitzen baldin ez badugu, ez du balio irizpide ziur bezala, ez badugu denok berdina sentitu behar dugula aldarrikatzen (eta hala sentitzen ez duenari, gizatasuna ukatu). Sentimentuak guztiok berdinak ote ditugu? Badira sentimentuen artean mailaketarik?

Nondik norakoa eta zer-nolakoa ote da sen edo sentimendu hori? Norbaiten dohain partikularra bada, jendartean ez digu ezertarako balio; kulturala bada, kultura batzuetan funtzionatzen eta beste batzuetan ez duena, izango da (...) Sen naturala ote da hori, biologikoa edo, instinto animal baten antzera diharduena gure baitan? Horrela bada, ordea, ez da morala. Gainera, gizakiaren eboluzioak ekarritako instintozko edo naturala bada, denok parekoa eduki beharko genuke munduan, eta berdintsua gizadiaren leku eta garai guztietan; ondorioz, batzuek ez edukitzea, makur natural edo biologikotzat jo beharko litzateke, ez litzateke izango arazo politikoa-zentzu aristotelikoan-eta ez morala (Azurmendi, 1999: 24-25).

Alegia, Azurmendi jarraituz (1999: 25), sentimendu moralen historia eta tradizioa gutxietsi gabe, etikaren eztabaidarako lagungarri ez dela deritzo berak. Sen naturala edo sentimenduak, printzipio mailara altxatzearen legitimotasuna ez du Azurmendik zalantzan jartzen, ezpada irizpide mailara altxatu nahi izatea (Azurmendi, 1999b: 25). Russell aipatuz, «nadie que haya estudiado la historia de las ideas morales podrá considerar la conciencia como invariablemente justa» (in Azurmendi, 1999b: 27). Alegia, ekintzen justu eta injustuaren irizpide gisa, modu unibertsal eta absolutuan, balio ez digula ondorioztatzen du; gustuak ez baitu objektibitatekerik, ez razionaltasun oker edo zuzenik (ibid.)⁴⁸.

(ii) Ekintzek sortzen dituzten ondorioak (utilitarismoa). Ekintza baten zilegitasuna, ondorioekin azter liteke. Alegia, ekintza batek, zalantzezkoa izanik ere haren zilegitasuna (biolentzia delako, adibidez), ongi handiagoa ekartzen badu, etikoki justifikatua legoke. Alegia, ongi al dago pertsona bat torturatzea 200 pertsona salbatzeko? Halako dilemak, funtsean, dilemak diren heinean, ezin dira ebatsi soilik ondorioetan begirada jarritz. Izan ere, ondorioetan soilik begiratzen duen etika batek, arriskua dauka astakeriarik handiena ere justifikatzeko. Azurmendiren hitzetan:

Orduan, beren fundamentu jainkotiarraren aldetik ezin badira, eztabaida litezke, beraz, komenientziaren aldetik? Halaxe da, bai. Hobeto esan, horixe izaten da kulturek berek astiro-astiro urteetan eta mendeetan egiten dutena balioekin, ondorioetatik oharrikasiz, hots, eskarmentua hartuz, transformatuz, eboluzionatuz (moralki). Horrela ikus-ikasten da balioek bena eta egiaz zer balio duten, h.d., balioak zer balio diren egiatan (Azurmendi, 1999b: 88).

Alegia, teorikoki ez, baina praktikan, Azurmendiren iritsiz, kulturek horrela egiten dute aurrera, balioak gizartean ekartzen dituzten ondorioen onuretan begirada jarritz.

Baina, teorian, printzipioen etikak ala ondorioen etikak ez badigute bakoitzak bere aldetik balio, zein da moralaren fundamentua? Gizarte garaikidean, giza eskubideak eta legea bilakatu dira moralaren fundamentu berria, hortaz, ekintzen zilegitasun morala neurtzeko hirugarren irizpidea zera litzateke:

⁴⁸ Azurmendik Russellen beste aipu bat dakar honen harira. «Si a un hombre le gustan las ostras y a otro no, no podemos decir que uno de los dos *se equivoca*» (Azurmendi, 1999b: 28).

(iii) Ekintzok legearen edo giza eskubideen araberakoak diren. Ekintza baten zilegitasuna neurtzeko gizarteak araututako lege multzoak liriateke Giza Eskubideak. Afera da: unibertsalak eta *a priori*zkoa dira, garai guztietarako eta guztiontzako baliagarriak?

Aro modernoaren bukaeran, *de facto* Giza Eskubideak bilakatu dira moralaren fundamentazio berria. Giza eskubideen onarpenarekin erlatibismo moralaren auzia amaierara iritsi dela pentsatu ohi da. Aldiz, gaur egungo gizartean, posible da absolutuak deklaraturako balioak edo printzipioak egotea, Giza eskubide naturalak kasu, «eta ez izatea batere absolutuak praktikan, ez sentimenduan, ez inon, itxurazko arrazoimen ilustratu faltsu batean baino: ikus tortura, adibidez» (Azurmendi, 1999b: 67).

Giza eskubideen historizitatea aldarrikatu, horien unibertsaltasuna ukatu eta berak konstruktio bat direneko ideia erlatibismoarekin lotu da, ondoren errefusatzeko (Boko & Bulanikian, 2010)⁴⁹. Giza eskubideak bihurtu dira, egun, Estatu modernoaren fundamentuak. Carl Schmittek gogorarazten digunez, ordea, estatuaren fundamentu nagusiak teologikoak dira.

Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología (Schmitt, 2009: 37).

Giza eskubideek ere jatorri teologikoa ote dute? Kantek XVIII. mendean esaten zuen gizakia helburu bezala, eta ez bitarteko gisa, tratatu behar zela. Analogia bat eginez, giza eskubideen

⁴⁹ La Declaración Universal de Derechos Humanos enfatiza la tradición occidental de derechos individuales, pero debemos reconocer que las colectividades tienen derechos que varían a través de las culturas y en su relación entre colectividades y entre distintos individuos. Éstas son las diferencias a las que se refieren los relativistas cuando argumentan que los derechos humanos corporizan en sí mismos prejuicios y son por lo tanto un "constructo etnocéntrico" con aplicabilidad limitada. Para los relativistas, que sostienen que existe una amplia variedad de sistemas morales y de justicia no occidentales, los derechos humanos entran en conflicto con los distintos sistemas culturales. Así pues, se plantea que cualquier teoría viable sobre los derechos humanos debería tener en cuenta esta diversidad. Mientras, los defensores de los derechos humanos, a quienes llamaremos universalistas, arguyen que éstos son derechos inherentes a todas las personas, más allá de la cultura, la raza, el sexo, la religión o el género; además, que están presumiblemente fundados en la naturaleza humana, una concepción occidental en sí misma, y serían universales e inalienables. Para tener derechos humanos, según esta perspectiva, basta la condición de ser humano (Boko eta Bulanikian, 2010).

gutunak gizaki ororen duintasun ukiezina du fundamentu. Kontzientzia ororen balioa, soilik kontzientzia izateagatik, Azurmendik (2009) gogorarazten digu Sokrates eta Jesus de Nazaretek planteatu zutela. Non dago gure existentziaren balioa? Balio hori, ez gizarteak, ez historiak, ez ezerk; baizik eta, hain zuzen, horien kontra eta gizadiaren historia faktikoaren kontra, bakarrik gizaki izateagatik dauka giza eskubidea gizakiak. Erlijioan, Jainkoaren seme izateagatik, Kantekin, moralitate iturri izateagatik; giza eskubideetan, gizaki soil izateagatik.

“Giza duintasuna ukiezina da”, deklaratu dugu. Eta deklarazioaren genealogia bera Nazio Batuen San Frantziskoko Kartan (1945) kurioa da. Gizaki norbanako edo pertsonaren duintasunaren ukiezintasun horren inspirazioa erlijiotik hartu da, agerian dago. Deklarazioaren zirriborroak gizon-emakumearen “sanctity” (ukiezintasuna) eta “ultimate value” (balio gorena)z hitz egiten zuen. Azkeneko erredakzioan, santutasuna ezabatu eta (haren baliokidetzat ordea!) “dignity” ipini da, eta azken edo goren baliotik orobat “ultimate” kendu egin da, arazo filosofikoak ekidin (itxuraz) eta testuari izaera juridiko soil emateko (Azurmendi, 2009: 178).

Gizakiaren duintasunaren ukiezintasuna erlijiotik hartu da, hortaz, eta haren fundamentua, fedea da, ez datu enpiriko bat ezta fundamentatu daitekeen arrazoiaren printzipio bat. Duintasun hori deklarazio juridiko baten oinarri gisa jarri da, munduko estatuen batzar batean. Hortaz, fede horrek fundamentu juridikoa du. Orain, giza duintasun horren fundamentua Nazio Batuak osatzen duten estatu sinatzaileak dira⁵⁰. Afera da, Nazio Batuen gutunaren 2.7. artikulua dioen bezala,

Nada, se dice en él, de lo contenido en la presente Carta podrá autorizar a las Naciones Unidas a intervenir en materias que afectan esencialmente a la jurisdicción de un determinado Estado ni sus miembros podrá solicitar que tales materias sean sometidas a discusión (González, 1998: 173).

Estatua da, hortaz, giza eskubideen fundamentu azkena. Horrek, tamalez, giza eskubideak urratuak dituzten Estaten parte diren indibiduo, komunitate eta nazioen ahotsa isilarazteko aukera eman die.

⁵⁰ Y al final del mismo [del quinto Considerando del Preámbulo de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948] se nos señala que «La Asamblea General (el órgano principal de la nueva institución) proclama la presente Declaración Universal de Derechos Humanos.» Naciones Unidas se considerarán por tanto desde el primer momento como las responsables de su nacimiento y en lo sucesivo gestoras de su cumplimiento (González, 1998: 172).

Algo de esto ya presentían los autores de la Comisión que elaboró el texto. Porque en un momento de las deliberaciones, su presidenta, Mrs. Roosevelt, llegó a decir – replicando al delegado soviético – que quería convertir al Estado en el depositario y gestor último de los distintos derechos, que en el fondo la Declaración nacía como una defensa del individuo contra el Estado. Sin llegar a esta apreciación generalista con un claro valor dialecto de Mrs. Roosevelt, la historia de los casi cincuenta años transcurridos desde su aprobación nos demuestra que son ellos los estados quienes más frecuentemente violan los Derechos Humanos. En tales casos, y los ejemplos son múltiples, siempre se pueden refugiar en la concha de la defensa de sus intereses vitales de seguridad e integridad contenidos en el artículo 2, parrafo 7 de la Carta (González, 1998: 173).

Hortaz, hasierako galderara bueltatuz: zertan datza ezein Estatu ez Nazio Batuen erakundek eman ezin diezadakeen duintasunak? Estatuak oso erlatiboak baitira. Duintasun hori, Estatuan gatibatua geratu da. Azurmendik gogorarazten du (1999b: 108) Giza Eskubideen funtzio primigenioa Estatuaren gehiegikerien edo gehiengoaren arrazoiaren kontrako balazta jartzea zela. Hain zuzen, Ilustrazio Frantsesa gertatu ondoren, 1793ko Giza Eskubideen deklarazioko 35. Artikuluan esaten da espreski insurrekzioa eta iraultza obligazio moral bat dela gobernuak jendearen eskubideak biolatzen baditu⁵¹.

Iraultza eskubide eta obligazio bezala formulatua ikusten dugu hasiera batean, hortaz. Beraz, zilegia da galdetzea: zer gertatu da moralaren fundamentu berri izan nahi duen Giza Eskubideekin? Estatuaren eta gehiengoaren arrazoiaren izenean egiten diren basakeriak geratzeko sortu den hori, zenbaiteta estatuaren beraren gehiegikeri edo basakeri berriak justifikatzeko instrumentua bilakatu dela tamalez. Finean, etikaren fundamentu garaikidea izan nahi duenak ere, fundamentu eta jatorri historiko eta erlatiboa duela ikusi dugu⁵². Horrek ez luke giza eskubideen gutunari balioa kendu behar; baina ez dirudi giza eskubideak balioan jartzeko haren jite historikoa ahaztea estrategia zilegia denik. Beraz, giza eskubideen jite

⁵¹ Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est, pour le peuple et pour chaque portion du peuple [los franceses sabía bien que las revueltas nunca las hace un pueblo entero, sino una parte de él], le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs.

⁵² «Eskubide “naturalok” historikoak, sozialki mugatuak, ekonomikoki eta are razialki baldintzatuak, direla, ikusiko da laster» (Azurmendi, 1999b: 108). Eta beste liburu batean, bide beretik: «Hasta las doctrinas y principios más santos, han nacido en sus condiciones y modos históricos determinados, y tienen su valor en sus condiciones sociales y fronteras culturales. Su sentido depende de ese contexto. (...) La experiencia humana (siempre relativa) va modificándose con el cambio histórico, social, cultural; y se van también modificando los valores (siempre relativos) que guían la experiencia; o sea, la moral» (Azurmendi, 2001: 37)

unibertsal eta atemporal erlatibismo kulturalari jartzen dion eztabaidak, dilema faltsu bat planteatzen duela iruditzen zait.

Izan ere, Giza Eskubideak historikoak direla azpimarratzeak, ordea, ez luke ustezko erlatibismo kultural hertsu baten onarpena ekarri behar, non sistema kultural guztien praktika eta moralak ontzat emango bailiran. Kultura oroz eta gizakiaz kanpoko *a priorizko* eta unibertsala den moral bat dagoenik ukatzeak, ez du dauden sistema kultural eta moral guztien baliozkotasun bera azpimarratzen eta akritikotasun moralera eramaten. Gure moralitatearen historizismoaz jabetzera baino ez gaitu eramaten, hala nola, fundamentazio ahistorikoak funtsgabeak direla onartzera.

Hortaz, hasierako galderara bueltatuz, printzipioen etika bat ala ondorioen etika bat hobetsiko dugu? Nola uztartu biak, uztargarriak badira? Helburuak bitartekoak justifikatzen ote ditu? Giza ekintza oro, beti helburu batek justifikatzen du, ez edozein helburuk ordea. Ondoren, helburu horrek, bitartekoak justifikatu egiten ditu, ez edozein bitarteko, noski. Helburua ontzat eman dugula suposatuz, bitartekoak helburuak justifikatzen duela badirudi egia tribial bat baino ez dela. Badirudi mugak gizarteak eraiki behar dituela, printzipio etiko absolutuak ezin badira izan moralaren fundamentua. Atal honen hasieran esan den bezala, morala eta etika, ohiturak dira funtsean. Afera ez da, hortaz, paper batean fundamentatzea, kultura batean eraikitzea baizik. Nola eraiki, ordea, fundamentu erlatibo horiek, balioen erlatibotasun eta gatazkei erantzuteko ez baldin badugu fundamentu irmorik?

Erlatibismo kultural edo moralak, finean, etikak moralitatea definitzeko dituen zailtasunak azaleratu baino ez ditu egiten. Erlatibismo moralaren zailtasun horietako bat, balioen anbibalentzia edo desadostasunak, akasgabeak ala arrazionalki konpongarriak ote diren ebastea litzateke.

1.5.5. Balioen anbibalentzia eta moralitatearen iturria

Wongek ondo azpimarratzen duenez, erlatibismo morala normalean mespretxuz erabiltzen den terminoa da (2010: 254). Etikako testuliburu batzuek (Marina & Valgoma, 2005) erlatibismoa muturreko subjektibismo baten ikuspuntua balitz bezala marratzen dute, ondoren, ez dela zuzena ondorioztatzeko. Akademian ere, Wongen iritziz, irakasle askok ikasleen muturreko erlatibismoa erabiltzen dute ikasleen ikuspuntuak erraz garaitu eta haien

posturak indartzeko. Normalean, ordea, «professors who condescend to the dogmatic relativism of their students seldom question their own reflexive universalism» (Wong, 2010: 254).

Wongek ez ditu erlatibismo forma guztiak onartzen; aitzitik, zientzia sozial eta naturalen ikerketetan arakaturik defendagarriak diren erlatibismoak zeintzuk diren aztertzen ditu (Xiao, 2014: 2). Wongen iritziz, balio moralen pluralismoak egiten du posible balioen antibalantzia: «there exists a plurality of basic moral values, where such values are not derivable from or reducible to other moral values» (Wong, 2010: 255). Balioen antibalantziaren existentziak edo balioen desadostasunak, rol garrantzitsua jokatzen dute erlatibismo moralaren defentsan. Izan ere, ustezko desadostasun konponezinen existentzia, erlatibismoaren ebidentziatzat hartua izan da (Long, 2004: 30); badirudi hortaz, erlatibismoak, bi pertsonen (edo gehiagoren) arteko desadostasun genuino hori zertan datzan azaldu behar duela (ibid.).

In a genuine moral disagreement, each of the parties is convinced that the other is wrong. If relativism says there is no single true or justified morality, it is quite possible for both of the people to be right, and there to be no 'fact of the matter'. But as far as both parties are concerned there certainly is a fact of the matter, otherwise there would not be a disagreement. Relativism, it is charged, vitiates disagreement by making the confrontation between different moral judgements illusory (Long, 2004: 30-31).

Erlatibismoarentzako lehen erroka, Long-en iritziz, zera da: erlatibismoak azaltzen ote du desadostasunak, benetakoak, gauza bat eta beraren bi ikuspuntu kontraesankor suposatzen dituela? (Long, 2004: 31). Wongek, desadostasun horiek azaltzeko saiakera egin du. Wongentzat, desadostasun moralak gizarte batean eta baita traidizio moral baten baitan eman daitezke. (ibid.) Adibidez, desadostasun funtsezko bat, gizarte modernoan, Wongen iritziz, eskubide indibidualak eta utilitatearen arteko balantza neurtzean datza, esaterako, gaur egungo eskala internazionalako terrorismoen kontrako neurriekin gertatzen den bezala. Desadostasun moralen azpian dagoen diferentzia funtsezko bat bi moralitateen artekoa da, «one having at its center the rights persons have purely as individuals and the other having as its center the duties arising from the value of community» (Wong, 2010: 257). Isaiah Berlinek azaltzen du arestiko desadostasun akasgabekoa adibide batekin:

Should a man resist a monstrous tyranny at all costs at the expense of the lives of his parents or his children? Should children be tortured to extract information about dangerous traitors or criminals? These collisions of values are of the essence of what they are and what we are. If we are told that these contradictions will be solved in some perfect world in which all good things can be harmonised in principle, then we must answer, to those who say this, that the meanings they attach to the names which for us denote the conflicting values are not ours (Berlin, 2003: 13).

Wongen iritziz, autonomiaren eta komunitatearen erlazio dinamikoaren arteko gatazka bat da hau. Moralitate konfuziarrean, indibiduoaren ongia eta komunitatearena batera doaz. Mendebaldean, aldiz, autonomia eta komunitatea kontrako aldagaitzat ulertzen dira.

Georg Lakoff linguista kognitiboak (2004) hain zuzen, balioen talka honen kasu praktikoa bat aztertu du, amerikako bi tradizio politiko nagusiak analizatu dituenean. Esplizituki esaten ez badu ere, Lakoffen obran, desadostasun akasgabeko funtsezkoen aldarrikapena egiten da; izan ere, desadostasun horiek, inkontzienteak dira Lakoffentzat (kontzientzia ezin da horietara heldu). Lakoffentzat, «frames are mental structures that shape the way we see the world» (Lakoff, 2004: xv). Hitz bat entzutean, *frame* jakin bat aktibatzen da. *Frameren* bat aldatzea, eraikitzea edo botatzea, hortaz, jendeak mundua ikusteko daukan era aldatzea da. (ibid.) Markoak, zientzia kognitiboetan deitzen zaien ‘inkontziente’ kognitiboak dira, gure burmuinaren egiturak, kontzienteki atzematen ez dituenak, baina gure zentzu komuna moldeatzen dutenak. Ikuskera horrekin, Lakoffek Ameriketako Estatu Batuetako progresismoak zein kontserbadoreak aztertu zituen, ondorio bat ateraz: tradizio moral bakoitzak familiaren ikuskera bat du, eta familiak nazioaren metafora bezala funtzionatzen du. Aita fundatzaileak dituzte, gerrara ‘nazioaren semeak’ bidaltzen dituzte, eta abar. Familia nazioarekin konektatzen dute biek, eta hor dago progresismoaren eta kontserbadoreen arteko balio talkaren sustraia: bi nazio eredu, bi familia eredu, bi balio moral eredu.

Tradizio bakoitzak, mundua antolatzeke balio multzo (antropologikoa, politikoa, soziala... funtsean eta oinarrian, morala) edo moralitate jakin batzuk dauzka; balioespen edo moralitate horietatik, arau moral batzuk ala besteak hobesten dira. *Kontserbadoreen* eredu estriktoaren arabera, mundua leku arriskutsua da, konpetitiboa, garaile eta galtzaileak daude

(sozial-darwinismoa)⁵³; ongi eta gaizki absolutuak (erlijio katoliko edo protestantea). Umeak gaiztoak jaiotzen dira (Hobbes); onak bihurtzeko aita estriktoaren heziketa autoritarioa behar da (Leviathan). Umeak obetidu behar du (legea askatasunaren ginetik), aita autoritate morala da (jainkoa katolizismoan bezala). Bizitzan norberaren arrakasta bilatzeak, guztion interesak maximizatzen ditu (Smith, merkatu libre) ⁵⁴. Eskuzabalek eta programa sozialek sistema estropeatzen dute. Premiatu behar direnak, disziplinatua, arrakasta dutenak, dira; arrakasta ez dutenak ez dira disziplinatua, hortaz, ez dira moralak; ondorioz, daukatena merezi dute (Lakoff, 2004: 7). Bestetik, *progresisten* familia eredu dago, babeslea, generoz neutrala. Seme-alabak onak jaiotzen dira (Rousseau), eta heziketaren bidez hobekiak izan daitezke (sozial-konstruksionismoa). Enpatia eta erresponsabilitatea dira heziketarako balioak. Enpatia baduzu, hortaz, enpatia duzun hori babestuko duzu: langileen eskubideak, emakumeenak, eta abar. Tradizio honen balorea ez da kompetentzia, zorientasuna baizik (kristautasuna), eta askatasuna (sozialismoa); askatasuna posible izateko, aukera berdintasuna ezinbestekoa da (sozialismoa). Komunitatek indibiduoaren zorientasunean eragina duenez, komunitatea kooperazioz eraikitzea balore bat da (komunismoa, komunitarismoa) (Lakoff, 2004: 11-14).

Laburbilduz, adibideko bi tradizioetan daude balioak nahastuta, konfliktoan, eta askotan iturri berdinetatik edaten dute. Balioen anbibalentzia eta desadostasun hauek, azalekoak ote dira? Arrazionalki konpondu ote daitezke, balio batzuk zuzenak, eta besteak okerrak, direla ebatsiz? Arrazionalki erabakitzen ote dugu?

Moralaren ikerketa garaikideak aspalditik hona, biologiaren eta zientzia kognitiboen eta neurolinguistikoen esparruetara pasata dago. Moralitatea ia innatoa den zerbait ote den, eta balio moralak unibertsalak eta berezkoak ote diren ikertzen da. Eztabaida oso aberats eta zabala dago. Wongen iritziz, balio moralen pluralismoaren ukatzaileek, balio adierazpen desberdinek justifikazio mota desberdinak behar dituztela ukatzen dute. Anbibalentzia moralaren errealitatea onartzea, balio moral guztiak balio mota bakar baten oinarrian justifikatu daitezkeela ukatzea inplikatzan du Wongen iritziz (Wong, 2010: 261). Beste batzuek, monismo morala alboratu, baina balio pluralen artean prioritatea dutenak definitu

⁵³ Parrafo honetan dauden parentesi guztiak nireak dira, ez Lakoffenak.

⁵⁴ «Dobson is very clear about the connection between the strict father worldview and free market capitalism. The link is the morality of self-interest, which is a version of Adam Smith's view of capitalism. Adam Smith said that if everyone pursues their own profit, then the profit of all will be maximized by the invisible hand—that is, by nature—just naturally. Go about pursuing your own profit, and you are helping everyone» (Lakoff, 2004: 8).

daitezkeela uste dute (ibid.). Noski, prioritare horiek bilatzeko, moralitatearen azterketa, biologiaren eta zientzia kognitiboaren esparruetara eramaten da, galdera bati erantzuteko: moralitatea edo balio moralak, innatoak dira ala kulturak determinatuak edo eraikiak daude?

Much of the work of Kantians and utilitarians, for example, is aimed at showing that the apparently irreducible and potentially conflicting sources of value are reducible to one source, whether it is the goal of promoting the greatest happiness or respect for rational natures (Wong, 2010: 260).

Auzi honetan, iruditzen zait afera aurrekoa baino basikoagoa dela (moralitatea innatoa den edo ez ebasten, alegia), alegia, askatasunaren eta determinismoaren arteko auziaren aurrean gaudela orobat.

Gakoa Natura eta moralaren erlazioa ulertzeko moduan dago, gaur arte dirauen auzia baitugu hori: morala (kultura) Naturaren menpeko den ala independente. Determinismo eta askatasunaren arazoa da orobat. Edo azkenean gauza bera dena: zer abere den gizaberea, zer gisatakoa haren (kulturaren, moralaren) naturaltasuna edo ez naturaltasuna (Azurmendi, 2016: 56).

Auzi horretan ikuspegi kontrajarriak daudela esan daiteke. Sozial-darwinismoarentzat, naturak balio normatiboak ditu; naturak diktatzen du zer den ona eta zer txarra. Bizi borroka da naturaren moralaren irizpidea. Sozial-darwinismoa kapitalismoa justifikatzeko erabili ohi da, azken finean, kapitalismoa (zikoizkeria, indartsuenaren legea) dela sozial-darwinismoaren tesiarekin, eta beraz, gizakiaren naturarekin bat etortzen den tesia eta moralitatea.

Wongen iritziz, behar eta adierazpen moralaren natura eta jatorria anitza da eta erredukzioari ihes egiten dio (Wong, 2010: 256). Bere iritziz, moralitatea asmakuntza kulturalen produktua da.

On my naturalistic approach, morality is not about moral properties that are *sui generis* or an irreducible part of the fabric of the world, but a cultural invention that has interpersonal and intrapersonal coordination functions in human life (Wong, 2010: 262).

Eztabaida garaikidea luzea eta ñabardura handikoa izaki, ikerlan honen helburuak gainditzen ditu. Garrantzitsuena, moralitatearen edo balio moralen iturria bat izan ala beste, galdera zilegi honen erantzunean datzala iruditzen zait: «nondik atera dugu, gure jokaeran Naturari obeditu behar omen diogulakoa?» (Azurmendi, 2016: 59). Innatisten eta arrazionalisten

helburua, hain zuzen, aurreko hori da. Baina balio moralen jatroai ukatu edo baietsi gabe, eta balio horiek innatoak ala kulturak eraikiak izan ala ez, bataren edo bestearen aldeko ebaspenak irizpide beharrezko eta unibertsal izaera ezartzen al dio gure jokabide moralei?

1.6. Azken gogoeta bat

Erlatibismoaren lau esparru hauetan atzeman ditugun eztabaida nagusiak, hainbat puntutan bildu daitezke. Batetik, (i) fundamentazioaren aferari ageri da zeharka edo zuzenean, bai ontologiaren, epistemologiaren eta kultura edo moralaren esparruan. Bigarrenik, (ii) kontraesanaren argudioak ere zeharkatzen ditu erlatibismoaren eremu guztiak. Hirugarrenik, (iii), elkarneurgaiztasunaren edo desadostasun akasgabedunen existentziaren azterketak, pisua dauka erlatibismo aletiko, epistemiko eta moralaren esparruetan.

Lehen kapituluan, erlatibismo kontzeptualaren eta elkarneurgaiztasunaren auziaren azterketa xume bat egiten saiatu naiz. Batez ere, ikerlanean lantzen den elkarneurgaiztasunaren auziari jarri diot arreta handiena, eta Kuhn eta Feyerabendek elkarneurgaiztasunaren kontzepzioa, eta Davidsonen egiten dien kritika aztertu ditut. Margolisek Davidsoni egiten dion kritika aipatu dut ere, baina sakondu gabe (bigarren eta laugarren kapituluan lantzen delako). Searlen errealismo transzentalaren posizioa agertu da, azken atalean erabiliko dena erlatibismoaren formulaziorako.

Horrez gain, erlatibismo moralak, balioen absolututasuna zalantzan jartzen ez duela ikusi dugu. Balio absolutuekin denok bizi gara, balioz absolutuz hornitutako gizarte batean. Erlatibismo moralak gehituko lukeena zera da: «bere absolutu moduak edukitzen ditu subjektiboki bakoitzak (norbanakoak, herrik, erlijioak, kulturak, arok)» (Azurmendi, 1999b: 128). Alegia, erlatibismoak ez du ukatzen balio absolutuak daudenik, baizik eta balio absolutu horiek kultura, indibiduo, garai edo gizarte kanpotik ezarrita daudenik.

2. KAPITULUA

Aurrekari historikoa: erlatibismoa

Grezia Klasikoan

Protagorasen erlatibismoaren berrinterpretazioa

~

2. Erlatibismoa Grezia Klasikoan. Protagorasen erlatibismoaren berrinterpretazioa

Atal honetan zuzenean sartuko naiz antzinako Grezian izan zen eta mendebaldeko filosofian (ustez) aitzindaria den lehenengo erlatibismoaren formulazioan. Orain arte, Protagorasen erlatibismoa autokontraesankorra (*Teeteto*) eta hizkuntza inposibilitatzen duen tesia (McDowell, 1973) dela ulertu izan da, ondorioz solipsista eta ia filosofikoki interes gabekotzat joz (Putnam, 1992: 177). Atal honetan iradokiko dugu Protagorasen erlatibismoa planteamendu koherentea dela, haren erlatibismoaren berrinterpretazio bat eginez, Joseph Margolis (Margolis, 1991) eta Ugo Zilioliren (Zilioli, 2007) obren erreferentzietatik abiatuz. Laugarren atalean aztertuko den Margolisen erlatibismoaren proposamena ulertzeko ezinbestekoa izango da Protagorasen erlatibismoaren berrinterpretazioa egitea. Atal honetan planteatuko dut Protagorasen erlatibismoa Platonek interpretatu duen moduan (ontologia heraklitoarrarekin bat eginez) baino, badagoela beste modu batean ulertzea. Hori eginez, Protagorasen erlatibismoa Platonek interpretatu duena baino tesi konplexuago bati atea irekiko dizkiogu. Atal hau aztertzea funtsezkoa da, esan bezala mendebaldeko filosofiako azken proposamen erlatibista koherenteetako bat (Margolisena) ulertzeko gakoak hemen aurkituko baititugu.

2.1. Erlatibismoa Grezia Klasikoaren mundu ikuskeran

2.1.1. Testuinguru filosofikoa eta soziopolitikoa

Erlatibismoaren lehen agerpena mendebaldeko filosofian Protagoras sofistarena dela esan daiteke. Margolis (1991) eta Ziliolirentzat (2007), Protagorasen erlatibismoa mendebaldeko historiako lehen erlatibismo indartsua (*robust relativism*) da, alegia, kontraesanik gabea. Protagorasen erlatibismoa aztertzeko, haren erlatibismoaren analisisan sartu aurretik sofistak eta Sokratesen testuinguru soziopolitikoa eta filosofikoaren irakurketa batekin abiatuko naiz. Testuinguru politikoa aztertzea garrantzitsua da, krisi politiko, moral eta filosofikoaren arteko loturak ikusi eta sofistak eta Sokratesen pentsamendua ernaltzen den testuinguru zein den jakiteko.

Atenak, garai hartan, 300.000 biztanle ditu eta 35.000 inguru dira bakarrik hiritarrak, alegia, hiritar izateko eskubidea dutenak. Alderdi aristokratikoa boterean da (k.a. 480), eta

Efialtes demokrata erradikala atentatu batean eraila izan da, Periklesen gobernuari bide emanaz. Atenaseko noblezia/gizartea bi bandotan bereizita geratzen da orduan, aristokratikoa batetik, eta demokratikoa bestetik, eta leinuak bietakoren batean ere zatitzen dira. Periklesek bake itunen bidez Esparta eta Atenan arteko norgehiagoka konpondu nahiko du orduan. Periklesena Atenaseko edo Greziako kultur bizitzaren Urrezko Aro gisa hartuko da. Testuinguru horretan jaiotzen da Sokrates, Atenan (k.a. 470-469). Ez da handik mugituko ez bada bi aldiz gerrara joateko. Hiriarekiko atxikimendu pertsonal eta filosofiko handia duen hiritarra da, heriotzera arte hiriarekiko leial jokatu duena. Hiria, legeak eta tradizioa, hirurak bat izango dira beretzat.

Historia eta filosofia liburuetan maiz inmoraltzat eta erlatibistatzen hartzen diren sofistek tradizioak (erlijioa eta tradizio mundu osoa) ezbaian jarriko dituzte beren erlatibismo diferenteekin (Azurmendi, 1999a: 15)⁵⁵. Azurmendik dioenez, garai hartan dena ezbaian jartze horrek asko dibertitzen du aristokrazia (jolas intelektualetan murgilduta dagoena), baina jende xumearengan ziurgabetasun sentimendua handitzen du (ibid.). «Ezer ez dakigu» sentimendua mingarriegia da bestela ere gerra etengabeak jasaten ari den herri batentzat (ibid.). Mundu tradizionala puskatzen ari zaio hiritarrari pixkanaka, balioak, tradizioak, sinesmenak zalantzan jartzen zaizkionean. Izan ere, gogoratu behar da greziarrak natura osoa izaki jainkozkoen edo antzekoen ikustera ohitua daudela, kultura grekoa oinarri horietan funtsatua dagoela⁵⁶; eta pixkanaka, ikuskera edo tradizio hori puskatzen ari zaio, bai sofisten eraginez eta baita Sokratesen eraginez ere, arlo intelektualean (ibid.). Arestiko horri Atena murgilduko den gerra gehitzen baldin bazaio, krisiaren sakontasuna agerian jartzen da.

Sokratesek eta Sofistek, nor bere modura, funtsean, ohiturak eta sinesmenak erlatibizatu egiten dituzte, tradizioz eta jainkoez gogortutako kultura horrek zalantzan egiten du nolabait. Sofisten pentsamenduaren eraginez, legeak naturako arauen harmoniaren

⁵⁵ Azurmendik ohartarazten du, Hegelez eta Grotez geroztik, XIX. mende erdialdetik aurrera, batez ere Ingalaterran, sofisten erreibindikazio filosofikoa egin dela. Hortaz, ez dela sofistaren irudia historia osoan zehar hain kaxkarra izan (Azurmendi, 1999a: 69).

⁵⁶ «La naturaleza misma no es sino una gran sociedad, la sociedad de la vida. Desde este punto de vista podemos comprender fácilmente el uso y la función específica de la palabra mágica. La creencia en la magia se basa en una convicción profunda de la solidaridad de la vida. Para la mente primitiva el poder social de la palabra experimentado en innumerables casos se convierte en una fuerza natural y hasta sobrenatural. El hombre primitivo se siente a sí mismo rodeado por toda suerte de peligros visibles e invisibles, que no espera vencer por meros medios físicos. Para él, el mundo no es una cosa muerta o muda; puede oír y comprender» (Cassirer, 1968: 96). Eta Azurmendik: «Pentsamendu arkaiko grekoan unibertsoa eta gizon-emakumearen asturua (jaiotza, bizitza nahiz heriotza) goragoko indar absolutu baten esku dago» (Azurmendi, 2007b: 80).

jarraipena izatetik hiritarren arteko akordioen konbentzio soilak izatera pasako dira pixkanaka (hau da, ez *physis*, baizik gizakiek asmatua), eta justizia ere erlatibizatu egingo da.

Mentalitate problema hau (ez da «fede problema» bat!) guri irudi dakigukeena baino larriagoa da greko batentzat. Hura, bere eguneroko errealitate guztia, mendiak, itsasoa, iturriak, hodeiak eta ekaitzak, egunaren argia, izarrak, natura osoa izakoi jainkozko edo jainkoantzekoz beteta ikusten ohiturik dago tradizioz, hots, bere kultura «naturalez». Orain hori dena puskatzen zaio. Natur filosofo eta sofistez gero, betidaniko uste beneragarrietatik ezer ez dea geratzen bre lekuan (Azurmendi, 1999a: 16).

Greziarren mundu ikuskera metafisikoa eta naturala nolabait puskatzen ari da, beraz, krisiaren zuloa handituz. Sokrates ere, Sofisten ideien kontrako jarrera erakusten duen arren, ohitura (moral, politiko, estetiko...) finkatuen birrintze horren eragile nagusietako bat izango da. Periklesen Atena, inperio indartsu baten dominatzaile bezala, influentzia askoren eraginpean dago; hain zuzen,

se ve inundada por influencias de toda clase y procedencia, se halla, a pesar de su brillante dominio en todos los campos del arte y de la vida, en peligro de perder el terreno firme bajo sus pies (Jaeger, 2007: 404).

Alegia, arlo guztietan indartsu egon den Atena fundamentuak galtzen ari da: barne gatazka horiek nahikoa ez, eta atzerriko influentziapean, ordurarte zituen sinesmen eta ohitura finko guztiak indargabetzen ari zaizkio pixkanaka. Gizartean funtsezkoak diren balio edo ohiturak pixkanaka erlatibizatu dira, baita zalantzarri bilakatzen ere. Greziaren historia klasikoan aditua den Jaegerrek dioenez, balioen desagerpen hori oso arin gertatzen da, «al soplo de una superafanosa locuacidad» (ibid.), krisia jasangaitza bilakatuz. Arlo kultural eta moralean, estatua eta gizartea ahuldu egingo dira, denbora oso laburrean emango diren aldaketa oso bortitzekin. Jaegerren iritziz, Solon Atenako legegileak bi mende lehenago legeak naturalizatu egingo ditu lehenik, lehen krisi handia eraginez. Ondoren, Sokratesek arlo moral edo izpiritualean geratzen ziren ziurtasun apurrak jarriko ditu zalantzan.

el espíritu ático invoca las fuerzas centrífugas, contraponiendo al cosmos físico de las fuerzas naturales en lucha, creación del espíritu investigador jónico, un orden de los valores humanos. Solón había descubierto las leyes naturales de la comunidad social y política. Sócrates se adentra en el alma misma para penetrar en el cosmos moral (Ibid.).

Hemendik eta handik krisi partikularrak (moralak, legislatiboa, tradiziozkoa...) krisi handiago bat hauspotzen ari dira. Alde batetik, Solonek arlo politiko eta sozialean eragin duen krisia dago⁵⁷; bestetik, Sokratesek eta sofistek arlo kultural eta kosmologikoan eragingo duten krisia. Jaegerrentzat Sokrates «el Solón del mundo moral» da, lege politikoak naturalizatu baino, ohiturak eta moralak gizakiarengana barneratuko ditu. Solonen iraultza politikoa izango den bitartean, Sokratesen «iraultza» intelektuala izango da, izpirituala. Zein da iraultza izpiritual honen ezaugarri nagusia? Azurmendik honela interpretatzen du: «Aretéa edo bertutea, irakatsi daiteke ala naturaz daukagu? Ala praktikatu egiten da? Ideal tradizional aristokratikoen eta balio demokratiko berrien arteko konfliktua da» (Azurmendi, 1999a: 22).

Azurmendiren ustez, Sokrates puskatzen ari dena ideal tradizional aristokratikoa da funtsean (sofistekin batera, noski), gizakiak bertute moral eta politikoak naturaz ote dituen zalantzan jarriz, jaiotzez dituela zalantzan jarri gabe. Iraultza horrek aldaketa nagusi bat ekarriko du; demokrazia etorriko da nobleak eta nobleak ez direnak berdinduz, adibidez. Horren ondorioz, *arete*a leinuak (naturak) determinatzen modu zabalagoan determinatua izatera pasatuko da, demokraziaren lehen pausoak marrazten direlarik mugimendu honekin. *Arete*a orain ez da odolean (naturan, leinuetan, familian...) egongo. Hiritar, eta, beraz, bertutetsu izatera igaroko diren pertsona berriak (merkatariak...) ez dira inoiz familia noblekoak izan, eta, ondorioz, orain bertutea irakatsi (edo gogorarazi) beharrean da hiria, denek berdina izan nahi badute. Mugimendu horrek nobleen erresistentzia ekarriko du. Izan ere, nobleek bertuteak irakatsi daitezkeela ukatuko dute.

Testuinguru horretan esplikatzen da sofistak agerpena. Hain zuzen, sofistak orduan hasten baitira bertuteak irakasten. Baina Sokrates ez dago ados ez bata (aristokrazia zaharra) ez bestearekin (sofistak), harentzat «aretéa, ez da heredatzen (tesi tradizionalista), ez irakasten (tesi sofista)». Ikuspuntu desberdin eta original bat arriskatu du Sokratesek Azurmendiren ustez (1999a: 24). Zein da ikuspuntu hori? Aristokraziaren eta sofistak arteko ikuspuntu hori, *arete* edo bertutearen beste ulerkera batean funtsatua dago. Zer da *arete* edo bertutea testuinguru historiko horretan? *Arete* hori, norbait gizartean gizaki egiten duena da, alegia, zerbait egiteko edo izateko trebetasuna edo iaioitasuna ematen duena. «Nietzscherentzat nortasunaren eta bikaintasun pertsonalaren, harrotasunaren ideal pagano bat adierazten du»

⁵⁷ «La experiencia les decía a los griegos que en las distintas (...) había formas de gobierno diferentes y aún contrarias (especialmente los dos principales regimenes, el ateniense y el espartano) y algunas ciudades (como la propia Atenas) tenían ya una larga historia de reformas constitucionales desde Solón hasta Pericles» (Bayona, 1999: 56).

(Azurmendi, 1999a: 26). Zer egin du Sokratesek, beraz, *arete* horren ulermen tradizionala zalantzan jarri duenean? *Arete* edo bertute hori, tradizioaren eremu publikotik kendu eta espirituan barneratu du, indibiduora ekarriaz. Eta, beraz, Jaeggerren ustez, «...lo ético vuelve a situarse en el centro del problema, de donde había sido desplazado por el movimiento educativo de los sofistas» (Jaeger, 2007: 426).

Sokratesek egiten duena, hortaz, «restaura la trabazón entre la cultura espiritual y la cultura moral» (Ibid.).

Sin embargo, no se crea que se opone a la finalidad política de la cultura tal como la concebían los sofistas el ideal apolítico de la pura formación del carácter. A la meta como tal no había por qué tocarla. Esta meta, en una polis griega, tenía que ser siempre la misma necesariamente. (...) Sólo así se comprenden su choque con el estado y su proceso. Las «cosas humanas» a que dirigía su atención culminaban siempre, para los griegos, en el bien del conjunto social, del que dependía la vida del individuo. (...) La gran novedad que Sócrates aportaba era el buscar en la personalidad, en el carácter moral, la médula de la existencia humana en general, y en particular la de la vida colectiva (Jaeger, 2007: 426).

Sokratesek indibiduoaren moralaren eta gizartearen ongi komunaren arteko gatazka ekartzen du azalera, hortaz. Grekoentzat, gizartearen ongi komuna (zeinaren menpe dagoen indibiduo) zen kultura politikoaren helburua. Sokratesek helburua pertsonarengana, norberaren moralera ekarriko du; horra estatuarekin bere prozesuan izandako gatazka. Moral indibidualaren (Sokrates) eta kolektiboaren (estatu) arteko tenka dago atze-atzean.

Azurmendiren iritziz (1991a), Sokratesek, *aretearen* ulertzeko eran, aristokraten eta sofisten artean erdibideko zerbait planteatuko du. Espirituan barneratuz, moralizatuz, eta azkenik intelektualizatuz edo arrazionalizatuz, *aretea* ezagutzarekin berdinduko du. *Arete* hori ezin da irakatsi, ordea, egin egiten da, bakoitzak egiten du bere burua bertutean. «Hortaz, Sokratesentzat, justizia zer den ezagutzea justua izatea da, etab. bertute guztietan eta bakoitzean balio duena da» (Azurmendi, 1999a: 28). Bertutea ezagutza da, beraz, ez *tekhne*, eta ondorioz, norberak bere barruan bakarrik «ikasi» dezake, indibiduoaren baitara ekartzen baitu Sokratesek. Iraulketa horrek zera suposatzen du: gizakiaren barru-barrura ekartzen dela moral, indibiduoaren eta gizartearen arteko tenka azaleratuz, moral indibidualaren eta moral sozialaren arteko tenka erakutsiz. Sokratesi egiten zaion kondena, hortaz, nolabait izpiritu grekoaren tragedia saihestezin bat baino ez da, konpondu ezinezko dilema bat.

Hegelen ustez, Sokratesen auzia justua denaren eta injustua denaren arteko arazo dialektiko bat da, denborarekin dialektikoki gaindituko dena.

Sócrates contrapone, pues, la propia consciencia al veredicto de los jueces y se absuelve ante el tribunal de la propia consciencia. Pero ningún pueblo, y mucho menos un pueblo libre y con la forma de libertad del pueblo ateniense, puede dar su reconocimiento a un tribunal de la consciencia, el cual además sólo reconoce a su propia consciencia el hecho de haber cumplido con el deber propio. (...) Pues el primer principio del Estado en general consiste en que no puede haber en él razón alguna, consciencia, probidad o como se lo quiera llamar, superior a la que el Estado reconoce como tal.(...) La forma ilegítima de la individualidad resulta cancelada, incluso violentamente, por medio de una pena; pero mas tarde el principio se abrirá camino, aunque sea bajo otro aspecto, y ascenderá hasta convertirse en una forma del espíritu universal. Este modo universal con el que el nuevo principio se presenta y hace caer al precedente es el verdadero; lo que en el había de ilegítimo era que el principio se presentase sólo como peculiaridad de un individuo. El mundo contemporáneo a Sócrates no podía comprenderlo de esta manera; solamente lo comprenderá así el mundo posterior, superior a ambos (Hegel, 1997: 102-104).

Hegelen ikuspegia Jaeggerrek daukanaren desberdina izanda ere, irakurketa interesgarria egiten du Sokratesen epaiketaren inguruan. Sokratesek epaia, epai politiko eta morala izanik, barneratu egiten du, bere kontzientzia jarriz epaile bezala; baina Atenak ezin du epailetzat onartu inoren kontzientzia, ezpada hiriaren erregela orokorrak. Sokratesek, hiritar ona izanik, epaia onartu baizik ez du egiten. Baina krisiaren arrakala ordurako zabaldua dago.

Hegelen iritziz, Sokratesen printzipio interiorizatu honek gailentzeak Atenaseko estatuaren suntsipena ekarriko luke. Horregatik, Hegelek ere Sokratesen patua ezinbesteko tragedia gisa interpretatzen du. Hiriaren eta hiriarekiko errespetuz jokatzeko hiri-gizona izanda, injustizia bat iruditu dezake epaiak. Baina Estatuak poliseko legeetan funtsatuz epaitzen du, Sokratesen kontzientzia horrek Estatu legea (eta, beraz, Atenaseko estatua, forma kolektiboa, instituzionala) ahultzen baitzuen. Batetik, norberaren kontzientziaren juizioaren zilegitasuna aldarrikatzen duena (kontzientzia eragozpena), eta bestetik, poliseko legeetan funtsatutako juizioaren zilegitasuna aldarrikatzen duena. Hortaz, testuinguru grekoa dilema baten aurrean dago, testuingurua aldatu ezean, konponezina. Kasu honetan, lehena bigarrenarekin konfliktoan sartzen denez, moral soziala moral indibidualaren gainetik jartzen da, Hegelek esan bezala, alderantziz izatea ezinezkoa delako, polisa eta estatua bera desegin

gabe. Moral soziala beti egongo da indibidualaren gainetik, baina hemendik aurrera moral sozial hori ezingo da jainkoen kontakizunetan, nolabait esateko, funtsatu, baizik eta polisaren erabaki razional baten bitartez, horixe norberaren barruan bilatuz.

Hortaz, Sokrates etika sozialaren suntsitzaile izatera kondenatua izan da funtsean. Azurmendiren ustez, ordea, krisiaren funtsa izpirituala da, eta sakonekoa.

Gogoetaren eta instituzioaren arteko tenka edo borroka dela esan daiteke. Faktoa eta arazoimena, kontzientzia eta legea (tradizioa). Bi potentzia askoren lehia. Banakoa eta kolektibitatea, iragana eta etorkizuna: banakoaren gaindipena arazoiketa solastuan, hiriaren gaindipena batez ere gogoeta kritikoa, solasketaren edo dialogoaren oinarritapena hirian (eta beraz, tradizioan...), hiriaren oinarritapen pertsonal indibiduala kontzientzian... Hegelek giltza eman digu. Baina Hegelek imajinatu duena baino hagitz konplexuagoa da, zalantza gabe, momentu dialektikoa. Nolabait, korapilo batean gizakiaren historia osoa biltzen da. Horregatik bilakatu ahal izan da Sokrates, aldez edo moldez, bere buruaren jabe izan nahi duen gizatasunaren, gizadiaren, irudi / eredu bat bezala (Azurmendi, 1999a: 66).

Greziako krisialdi honetan, nolabait laburbiltzearen, gizaki indibidualizatua, gizartea eta natura eta horien arteko erlazio eta loturak zalantzan jartzen dira. Zein izan behar da indibiduoaren papera gizartean? Zein naturarena indibiduoarengan? Zein gizartearena indibiduoarengan? Bertuteen krisi horrek gizartearen beraren krisia eta indibiduoaren beraren krisia ere erakusten dizkigu, historian behin eta berriz errepikatuko dena.

Hortaz, loturen (legeak) eta des-loturen (kritika, kontzientzia) arteko gatazka ere badago. Alegia: noraino iristen da edo iritsi behar da indibiduoaren askatasuna? Noraino naiz askea gizartean? Noiz naiz askea eta noiz izan behar dut askea? Non daude gure (moralaren) fundamentuak (nonbait baldin badaude), moral sozialean eta norberaren barruan? Zalantza horiek dira hain zuzen ere Sokratesek eta sofistek (are eta erradikalkiago oraindik ere) Atenaseko hiriari planteatuko dizkietenak. Modu berean, gizadiari berari ere.

Max Horkheimer-ek *Crítica de la razón instrumental* liburuan laburbiltzen du, bere irakurketa marxista interesgarria, penaz eta nostalgiaz kontatuta bada ere, Sokratesen aldeko defentsa bezala eta sofisten aurkako kritika gisa ulertu daitekeen iruzkin honetan:

Sócrates murió por el hecho de subordinar las ideas más sagradas y familiares de su comunidad y de su tierra a la crítica del *daimon*, o pensador dialéctico, como lo

llamaba Platón. Con ello luchó tanto contra el conservadurismo ideológico como contra el relativismo que se disfrazaba de progreso, pero que en verdad se subordinaba a intereses personales y de clase. Dicho con otras palabras: luchaba contra la razón subjetiva, formalista, en cuyo nombre hablaban los demás sofistas. Sócrates tenía por cierto que la razón, entendida como comprensión universal, debía determinar las convicciones y regular las relaciones entre los hombres y entre el hombre y la naturaleza.[...] Pese a que su doctrina podría considerarse como origen filosófico de la noción del sujeto como juez supremo respecto al bien y el mal, Sócrates no hablaba de la razón y sus juicios como de meros nombres o convenciones, sino como si reflejasen la verdadera naturaleza de las cosas. (...) Su *daimon* era un dios espiritual, mas no era menos real que los otros dioses (...). El alma se manifiesta como contemplación de la verdad o como capacidad del sujeto individual de advertir hondamente el orden eterno de las cosas y, por lo tanto, como pauta directiva del actuar que ha de seguirse dentro del orden temporal (Horkheimer, 1973: 22).

Sokrates, Horkheimerren ustez, aristokraten ideologia kontserbadorearen eta interes pertsonal eta klasekoen itzalpean ezkutatzen ziren sofistek kontra borrokatu zen, klase interesen irakurketa gehituz ekuazioari. Horkheimerren iritziz, sofistek aldarrikatzen zuten klaseko arrazoi subjektibo eta formalistaren kontra egiten zuen Sokratesek. Erredukzio sinpleegia dirudi sofistek mugimendu guztia eta sofista guztiak halako irakurketa hertsia baten arabera interpretatzea. Izan ere, sofistek pentsamendua eta haren eragina filosofiaren historian Horkheimerrek uste duena baino garrantzitsuagoa da, Protagorasekin ikusiko den bezala.

Hori dela eta, hemendik aurrera, Sokratesen eta Protagoraren arteko dialogoak aztertuko ditugu, Protagoraren erlatibismoak Platoni (edo Sokratesi) suposatzen dion erroka zeinen garrantzitsua izango den ulertu dezagun. Hurrengo ataletan, Protagoraren indeterminazio ontologikoa eta erlatibismo pertzeptuala ikusiko ditugu.

2.1.2. Logosa Grezia klasikoaren mundu ikuskeran

Protagoraren erlatibismoa dagokion testuinguru filosofikoan kokatzeko, ezinbestekoa da lehenik Grezia klasikoaren garaiko testuinguru politiko, sozial eta kulturalaren nondik norakoak aztertzea. Azterketa horrekin hasi aurretik iragarri daiteke, Protagoraren

erlatibismoa ulertzeko garai hartan ematen den iraultza politikoa baino (nahiz eta hori ere kontuan hartu beharrekoa izan), iraultza izpiritual eta morala dela aztertu beharrekoa, eta horren muinean, iraultza bi horiek bultzatu zituen Sokratesen bizitzari garrantzia eman behar zaiola. Izan ere, Protagorasen erlatibismoa ulertu nahi bada, Sokratesen bizitza, pentsamendua eta iraultza intelektualaren testuingurua ulertu behar dira batez ere, Protagorasen pentsamendua testuinguru horretan eta Sokratesekin lehiari ernaltzen baita gehienbat. Beraz, Protagorasen hainbat tesik lotura zuzena daukate Sokratesen planteamenduekin, Platonen dialogoetan bata bestearen kontra formulatuta agertzen direlarik.

Greziaren emango den gizakiaren pentsamenduaren eta gizarte antolaketaren lehenengo krisi handiaren baitan agertzen zaigu Sokrates, krisi horren eragile nagusizat. Albo batera utziko ditugu nekazaritzaren aurkikuntzak, artearen hasierak, etabarrek suposatuko luketen krisia, lanaren enfoketik kanpo geratu eta Protagorasen erlatibismoaren interpretaziorako ezinbestekoak ez direnez gero. IV. eta V. mendeen artean Grezian gertatzen den krisiak hainbat ertz dituela azpimarratu behar da. Alde batetik, krisi politikoa dago, Periklesen urrezko aroaren ondorengo gerren testuinguruan kokatzen gaituena. Bestetik, arestian aipatutako tradizioaren legeen eta ohituren krisia da garrantzitsua, hain zuzen, Sokratesek berak hauspotua izango dena, eta sofistek pentsamenduaren garapenaren testuingurua izango dena.

Polisaren agerpena pentsamendu grekoaren sorreran gertaera funtsezkoa da. Polisean, gizakien arteko erlazioak eta bizitza sozialak forma berri bat hartuko dute. Izan ere, hitzak edo logosak boterearen beste instrumentuen gaineko lehentasuna hartuko baitu polisaren sorreran (Vernant, 1992: 61). Hitza izango da Estatuaren erreminta politiko fundamentalak, besteak menderatzeko instrumentua⁵⁸. «Para los griegos, un hombre libre era aquél que debía ser convencido por medio del discurso, en vez de, como ocurría con los esclavos y los extranjeros, por medio de la violencia» (Eagleton, 2011: 19). Hitza debate kontraesankorra da, eztabaida, argumentazioa.

⁵⁸ Hizkuntza bihurtzen da, horrela, indar instrumentu berria. Horkheimerrek horrela dio: «El lenguaje mismo confería a lo dicho, a las relaciones de dominio, aquella universalidad que él había asumido como medio de comunicación de una sociedad civil. El énfasis metafísico, la sanción mediante ideas y normas, no era más que la hipostatización de la fuerza y la exclusividad que los conceptos debían adoptar necesariamente dondequiera que la lengua unía a la comunidad de los señores para el ejercicio del mando» (Horkheimer, 2009: 76).

Todas las cuestiones de interés general que el soberano tenía por función reglamentar y que definen el campo de la *arabé*, están ahora sometidas al arte oratorio y deberán zanjarse al término de un debate. (...) Entre la política y el logos hay, así, una realización estrecha, una trabazón recíproca (Vernant, 1992: 62).

Logosaren eta politikaren arteko lotura hori ulertzea gakoa da mundu grekoa ulertzeko. Cassirerek dio mundu grekoan hizkuntzaren funtzioaren eta balioaren hiru kontzeptzio eta bi jauzi daudela: batetik, mundu magikotik metafisikora doana; eta, bigarrenik, ikuskera metafisikotik pragmatikora doana (Cassirer, 1968: 99). Giza kulturaren hastapen horietan, ezin daitezke hizkuntza eta mitoa bereizi, sustrai berberaren kimuak baitira. Hizkuntza, esentzialki, metaforikoa da hastapenetan. Umeak munduari erreklamatzeko dion bezala, gizaki primitiboak naturaren osotasunari galdegiten dio, eta eskakizun horiek asebetetzen dizkio. Horrela, naturak eta gizarteak batasun koherente eta banaezin bat osatzen dute. Gizaki primitiboa, hortaz,

Se siente a sí mismo rodeado por toda suerte de peligros visibles e invisibles, que no espera vencer por meros medios físicos. Para él, el mundo no es una cosa muerta o muda; puede oír y comprender (Cassirer, 1968: 96).

Naturarenganako konfiantza hori alferrikakoa dela konturatzean, alegia, natura gupidagabea dela ohartzean (hark bere hizkuntza ulertzen ez duelako), deskubrimendu horrek trauma bat eragiten dio gizaki primitiboari. Hori dela eta, bakartasun hori gainditzeko, indar espiritual berria sortu beharra zeukan. Mitotik metafisikarako jauzi honetan, hortaz, hizkuntza eta errealitatearen arteko harremana beste modu batera ulertzen hasiko zen gizakia orduz geroztik (ibid.).

Trantsizio hori filosofia greko primitiboan ematen da. Aristotelesek *Metafisika* liburuan Heraklito kokatzen du antzinako filosofo greko horien artean. Heraklito ez da kontentatzen gauzen aldaerarekin; munduaren printzipioen bila ari da. Eta printzipio hori ez da material bilatu behar, baizik eta gizakiarengan berarengan. Kasu honetan, logosaren papera zentrala da; logosa ulertzea unibertsoaren zentzua ulertzea da (Cassirer, 1968: 97). Heraklitoren pentsamenduan, logosak funtzio semantiko eta sinbolikoa dauka: ez da fenomeno antropologiko soila, egia unibertsal kosmikoa daraman zerbait da.

De ahí que el *logos* no sea sólo un medio, un mero instrumento de conocimiento de las *demás* cosas, sino por añadidura, una “entidad” por sí mismo, que es sujeto y

objeto de la armonía y la divergencia que continuamente configuran y se plasman en el mundo de las cosas y de los hombres. Esta entidad puede asustar, puede apartar y desagradar al hombre que no quiere conocimiento, pero también podemos encontrarnos con ella en cualquier momento y dejarnos llevar por ella. Frente al *logos*, pues, ante todo el hombre (los demás hombres) y vinculándose a él, el filósofo que piensa, el portador del *logos*, pero también frente a ese *logos*, estructura dinámica que se puede captar o perder, las cosas en su totalidad y singularidad, en suma, la realidad concreta y global (Moulines, 1972: 91).

Pentsamendu grekoak, hortaz, naturaren filosofia batetik hizkuntzaren filosofia batera egiten du jauzi. Zentzuaren zentzua, orain, izatearen parametroetan azaldu behar da, eta izate hori logosa eta errealitatearen batasunean baino ezin da ulertu. Eta non kokatzen dira Heraklitoren jarraitzaileak diren sofistak? Platonen iritziz, Heraklitoren jarraitzaileak izanik, sofistaren ezagutzaren teoria ez zen batere originala, Heraklitoren «dena dago mugimenduan» teoriaren jarraitzaile baino ez dira (*Teeteton*, Platonek Protagorasen doktrina epistemologikoa ontologia horri lotzen dio, aurrerago ikusiko denez). Cassirerren iritziz (Cassirer, 1968: 99), Heraklito eta Sofisten artean desberdintasun nabarmena dago, ordea. Lehenarentzat, logosa printzipio metafisiko unibertsala zen, gauzen jatorri eta printzipioa, ordena kosmiko eta morala.

Se ha repetido innumerables veces que Heráclito es el filósofo del devenir constante, de la coincidencia de los opuestos, del simbolismo del fuego. Nosotros diríamos más bien que Heráclito es el filósofo del *logos* (Moulines, 1972: 78).

Aldiz, Sofisten pentsamenduan, hizkuntza ulertzeko modu askoz sinpleagoa dago, gizakia gauza guztien neurria bilakatuz. Hizkuntza metafisikotik hizkuntza pragmatikora egiten dute jauzi, hortaz. Horrela, ezagutzaren adar berri bat sortuko dute: erretorika.

Los hombres no tratan de expresar la naturaleza de las cosas, no poseen correlatos objetivos, su misión real no consiste en describir cosas sino en despertar emociones humanas; no están destinadas a llevar meras ideas o pensamientos sino a inducir a los hombres a ciertas acciones (Cassirer, 1968: 100).

K.a. IV. eta V. mendeen inguruan gaude, eta hizkuntzaren kontzepzio hirukoitz horren aldaketan ernaltzen dira Sokratesen eta sofistaren arteko dialogoak. Vernant-ek dioenez, polisaren agerpena mundu grekoaren sorreran bertan dago, eta sorrera horrek, nolabait, mentalitate zaharreko talkan, krisi kultural eta filosofiko bat eragiten du. Hain zuzen,

Platonen eta sofistek arteko borroka dialektikoen korapiloak nondik datozen atzemateko ezinbestekoa da testuinguru soziopolitikoari so egitea.

2.1.3. «Gizakia»ren kontzeptua: Prometeo eta Epimeteoren mitoia

Sofistek gizakiaz zuten ikuspuntua azaltzeak Protagoras-en pentsamendua hobeki ulertzen lagunduko digu. Sofisten gizakiaren kontzepzioa ulertzeko, sofistek Prometeoren mitoan gizakiaz duten ikuspegia zein den aztertu behar da. Izan ere, *Prometeo eta Epimeteoren mitoan* dago sofistek gizakiaren eta hiritarraren inguruan zuten kontzepzioa (Zilioli, 2007). Zehazkiago, mito hori *Protagoras* dialogoan dago, hain zuzen, 320c -322d eta 322d - 328d arteko pasarteetan. *Protagoras* dialogoan, Platonek sofista bat zer den eta zer irakasten duen analizatzen du, batez ere. Dialogo hori etikoki ederretakoen artean dagoela kontsideratzen da, eta, historikoki balio gutxi aitortu izan bazaio ere, McDowell-en (McDowell, 1973) lanaz geroztik, gutxienez, dialogoak gero eta pisu handiagoa hartu izan du ikerketetan.

Protagoras bertuteari buruzko dialogo bat da, ia bertutea irakatsi edo ez galdetzen duena. Apunte azkar bat egin behar da lehenik eta behin *arete* hitzaren itzulpen hegemonikoari buruz. Hain zuzen, bertutea baino, norbait gizaki egiten duen iaiotasun politikoa da.

[...] norbait gizartean «gizon bat» egiten duena da; hots, Atenaen, momentu honetan, norbait lider bat egiten duena, besteen gainetik goititzen duena, gizartean autoritatea eta ohorea dakarrena, jaukaltasuna, miresgarritasuna, iaiotasun «politikoa»; berba honen adiera greko zabalenean. Jatorrian *areté* trebetasuna edo iaiotasuna da, eta gauza, animalia nahi gizakiarena izan liteke (Azurmendi, 1999a: 25).

Jaegerrek *arete* eta *aristos* erro beretik datozen hitzak direla adierazten du, hitzaren zentzuaz Azurmendik aurreko paragrafoan azaldu duena nolabait berrestera datorrena. Protagoras eta Sokratesen arteko dialogoa da funtsean, Prodicus eta Hippiasek ere (sofistak) parte hartzen duten arren, hala nola, Critias, Callias, Alcibiades eta Hippokrates gazteak (azken hori Protagoras-en presentziagatik guztiz entusiasmaturik).

Dialogoaren hasieran, Sokrates Hipokratesekin ari da hizketan; Caliasen etxera joan aurretik Protagoras ezagutzera, sofistek buruz duen iritzi txarra adierazten dio Hipokratesi. Jakina da, batez ere, irakasteagatik kobratu egiten zutelako ez zitzaizkiola Sokratesi gustatzen sofistak, eta merkataritzat edo saltzailatzat zeuzkan. Sokratesen ustez, handizkako salmenta

egiten zuten heinean («erosleen» artean gehien pagatzen zuenari irakatsiz), prostitutu gisako langile bihurtzen ziren. Horrez gain, Sokratesen ustez, sofistek ez zuten bilatzen ikasleei gauzen benetako ontasuna erakustea, baizik eta bizitzako kausa partikularretarako trebetasunen jabe egitea, kausak justuak edo injustuak ziren kontuan hartu gabe.

316btik 328dra bertutea irakatsi daitekeen edo ez diskutitzen da. Protagorasek, baiezkorearen postura defendatzeko, mito bat erabiliko du (320c-324d), gizartearen jaiotza eta garapenaz hitz egiten duena. *Protagoras* dialogoan esaten da bazela behin jainkoak soilik existitzen ziren garai bat, espezie mortalik ez, beraz. Azken horiei ordua heldu zitzaientean patuak hala aginduta, genesiaren denbora deitzen den horretan, jainkoek izaki mortalak egin zituzten. Argitara ekartzeko eguna etorri zenean, Prometeo eta Epimeteo jainkoei agindu zieten izaki bakoitzari behar zituen ahalmenak eman eta haien artean banatzeko. Epimeteok zeukan izaki bakoitzari ahalmenak esleitu eta banatzeko ardura: batzuei ahalmen batzuk ematen zizkien bitartean (indarra), besteei beste ahalmen batzuk ematen zizkien (arintasuna esaterako). «Oreka batean partitu zituen doteak» (Azurmendi, 1991: 102). Ahulak edo gorputz txikia zutenei babeserako beste ahalmen batzuk ematen zizkien, eta alderantziz; alegia, bakoitzari bere neurrian. Izan ere, helburua espezieen biziraupena zen. Epimeteo, ordea, ez zenez jakintsuena, animalien artean banatu zituen ahalmen guztiak, eta ez zen konturatu giza espeziearentzako ahalmenik gabe geratu zela. Epimeteoren akatsa zuzentzeko asmoz, Prometeok Hefesto eta Atenea jainkoei jakinduria pertsonala eta sua lapurtu zizkien. Ahalmen horiekin ekipatuta, nolabait, bizirauteko jakinduria eskuratu zuten gizakiek (*euporia tou bion*, 321e3). Horrekin ez zuten, ordea, jakinduria politikoa lortu (Zeusen esku baitzegoen azken hori), biziraupen hutserako jakinduria praktikoa baizik.

Zilioliren (2007) ustez, momentu pre-politikoaren esplikazioa egiten du hemen Protagorasek. Alegia: gizakiek jainkoei gorazarre egin, eta hiria eraikitzen hasten dira: arropak, etxeak... Hau da, bizi politikoari hasiera ematen diote. Arazoa da, ahalmen edo jakinduria praktikoa horiek biziraupen hutserako nahikoa zirela (janaria lortu, eta abar), baina ez ordea basapiztiak garaitzeko. Eta, hain zuzen, haietatik babesteko eraikiko du gizakiak hiria. Afera da, mitoari jarraituz, jakinduria politikoaren faltan, gizakiak hiria kudeatzen ez dakienez, bere buruaren kontrako borrokan hasiko dela. Orduan, Zeus jainkoak giza-espeziea desagertzeko arriskuan ikusi, eta parte hartzea erabakiko du.

According to Protagoras' story, a political stage follows such a pre-political moment and at this time Zeus (through Hermes) provides human beings with *aidós* and *diké*

(respect and justice), «to be the principles of organization of cities and the bonds of friendship» (322c2-3) (Zilioli, 2007: 96).

Zeusek, gizakia guztiz akabatua geratu zitekeela ikustean, Hermes bidaliko du gizakia errespetuaren eta justiziaren printzipioekin hornitzera. Horrela, hiria harmonian eta elkarrekin laguntasunean kudeatzeko gaitasuna eman zien. Zeusek printzipio bi horiek guztien artean banatzeko eskatu zuen; alegia, hiriaren eguneroko praktikan, gizaki bakoitzak izan behar du errespetua eta justizia, eta Zeusen legea da bi printzipio horiek erabiltzen ez dituen herritarra hiriaren gaixotasuntzat jo behar direla (eta ezabatu, izurritea bezala). Hori guztia, hiria posible izan dadin, alegia, autodestruktzioa saihesteko egiten du Zeusek (Zilioliren iritziz, «this is what makes the Athenians right to allow anyone to speak in the Assembly when political matters are discussed» (Zilioli, 2007: 96).

Protagorasek demostratu nahi duena da bertute politikoa edo jakinduria politikoa ez direla prozesu natural baten bidez ematen (Atenako hiritarrek pentsatu bezala), baizik eta praktikan, entrenatuz eta ikasiz lortzen dela, eta edozein hiritarrek izan dezakeela bertute hori. Baina, Azurmendiren ustean, «ez da bertute, dote, arte “naturala” gizonagan: grazia naturaz gaindikoa da, nolabait. Zeruak emana, ez jatorri lurpetarrak. (...) Hots, lagunartean bizitzen jakitea, ez da berezko jakitea, jakintza naturala. Jakintza “teknikoa” ere ez da, desarroilo kulturalaren lorpena alegia: gizonak bere zuhertasunaz deskubritu, edo pedagogia egoki batez ikasi, egin lezakeena. Ez instintoa da eta ez zientzia da (ez razionala da). Inspirazio poetikoa edo bezalatsu, dohain zerutarra da» (Azurmendi, 1991: 104-105). Feyerabendek zera gehitzen dio analisiari:

Protagoras believed that there had to be laws and that they had to be enforced. He also believed that laws and institutions had to be adapted to the societies in which they were supposed to rule, that justice had to be defined ‘relative to’ the needs and the circumstances of these societies (Feyerabend, 1994: 44).

Alegia, Azurmendi eta Feyerabend jarraituz, Protagorasek mito horren bitartez defendatu nahi duena zera da: izan, jainkoek emaniko printzipio horiek badituela gizakiak jaiotzez, baina potentzia hori bertute bilakatzeko praktika eta heziketa behar dituela.

Así es, Sócrates, y por eso los atenienses y otras gentes, cuando se trata de la excelencia arquitectónica o de algún tema profesional, opinan que sólo unos pocos deben asistir a la decisión, y si alguno que está al margen de estos pocos da su

consejo, no se lo aceptan, como tú dices. Y es razonable, digo yo. Pero cuando se meten en una discusión sobre la excelencia política, que hay que tratar enteramente con justicia y moderación, naturalmente aceptan a cualquier persona, como que es el deber de todo el mundo participar de esta excelencia; de lo contrario, no existirían ciudades. Ésa, Sócrates, es la razón de esto (322e-323a).

Sokrates ez dago Protagorasekin ados. *Aretea* ez da heredatzen (greziarrek pentsatzen zutena), baina ez da irakasten ere (sofisten planteamendua). Sokratesek erdibideko zerbait planteatzen du, kapitulu honen hasieran adierazi den bezala. *Arete* hau, tradizioaren eremu publikotik (hiritik) atera, eta espiritura edo indibiduora eramaten du. Sofisten helburua hiritarren formakuntza egitea da, gizarte etika bat da, nolabait. Sokratesek etika indibidualista bat proposatzen du, hortaz. Protagorasek, ordea, bertutea irakastea posible dela defendatuko du, guztiok naturalki konpartitzen duten zera bat delako, nahiz eta pertsona bakoitzek bertute politiko maila desberdina izan. Hain zuzen, mailaketa desberdintasun horrek egiten du posible bertute politikoa irakastea (Zilioli, 2007: 98).

Ondorioz, eta azpiatalarekin bukatzeko, sofistek eta Sokratesek, morala indibiduora eramanez, indibiduaren eta gizartearen arteko tenka sortzen dute, ordura arteko moral sozialaren justifikazio jainkozkoa logosaren eta erretorikaren eremura ekarriz.

La oposición *physis/nomos*, como antítesis entre lo que es natural y lo que es artificial, constituye una de las grandes creaciones de la filosofía griega. Con ella no sólo cambia el origen y el fundamento del valor de las leyes y de las normas morales, sino que, además, el hombre encuentra ámbitos propiamente humanos, libres de las cadenas de la naturaleza... Y dado que la organización de la sociedad y el origen de la civilización está en manos de los hombres, la oposición *physis/nomos* plantea dos cuestiones fundamentales en la filosofía de la historia y en la filosofía política: el progreso humano y la legitimidad de poder (Bayona, 1999: 55-56).

Bereizketa horren arrazoia bi faktorek bultzatzen dute; batetik, beste kultura batzuekiko kontaktuagatik (erlazio komertzialak eta hedapen koloniala); eta bestetik, aurretik azaldu den grekoen beraien esperientzia politikoa. Azpimarratzekoa da literatura grekoan Sofistak agertu aurretik ‘erlatibismo kultural’ horren aztarnak ikusi daitezkeela, aipatu faktoreen eragina dela eta, ziur aski.

Pindaro: pueblos distintos tienen costumbres distintas y cada uno alaba su propia idea de justicia (frag. 215); Jenófanes: para los etíopes, los dioses son chatos y negros, y para los tracios, rubios y de ojos azules (Frag. 16) (in Bayona, 1999: 56).

Sofistek, funtsean, filosofia politiko propio bat emango diote Atenari edo *polis* Grekoari, bertako arazoak eta soluzioak ikuspuntu humano soil batetik kudeatzeko.

2.1.4. Protagoras, mendebaldeko erlatibismoaren aitzindaria

Protagoras is the patron saint of relativism – no more than that (Margolis, 1991: xii).

Atal honetan Protagorasen filosofia aztertuko dut mendebaldeko erlatibismoaren aitzindaritzat hartuz. Izan ere, filosofiaren historian egiten den erlatibismoaren lehen formulazio artikulatua Protagorasena dela esan behar da, bera baita erlatibismoa kontzeptualki formulatzen duen lehen pentsalari ezaguna. Mugimendu sofistako pentsalari nagusia, Zizeronen ustez garaiko sofista handiena (in Bayona, 1999: 61).

Diogenesek dioenez, Protagoras *Abdera* (k.a. 485-411 k.a. gutxigorabehera) herrian jaio zen. Dioegenesek berak esaten digunez, Protagoras Siziliara bidaiari zela, bere barkua hondoratu, eta hil egin omen zen 90 urte zituela. Ez da bertsio bakarra ordea. Apollodorusek dio 70 urterekin hil zela Protagoras, eta irakasle aritu zela bizi guztian zehar. Ez dago oso argi, baina, Hegelen ustez, esaterako, Protagorasen agnostizismoaren onarpen ezaren ondorioz erre omen zituzten bere liburuak, eta motibo berberarengatik Atenatik erbesteratu egin behar izan zuen; zehazki, ez dakigu noiz. Siziliara bidaiatu omen zuen; ez dago argi hori ere erbestearen arazoagatik egin zuen edo ez. Hegelen ustez, Protagorasek idatzi zuen testu agnostiko bat dela-eta izan zen erbesteratua.

Protágoras siguió la misma suerte de Anaxágoras, al ser desterrado más tarde de Atena. La causa de esta condena fue un escrito suyo, que comenzaba así: Acerca de los dioses, no sabría decir si existen o no, pues hay muchas cosas que impiden este conocimiento, tanto la oscuridad del asunto mismo como la vida del hombre, que es tan breve.» Este libro fue quemado en Atena, por orden del Estado; fue, por lo menos en cuanto sabemos, la primera obra con la que sucedió esto (Hegel, 1995: 29).

Horrez gain, Protagoras ofizialki publikoki irakasle aritu zen lehen filosofotzat hartzen da. Dakigunez, rapsodak eta poemak irakurtzen zizkien ikasleei. Eta informazio horrez gain ez dago askoz gehiago jakiterik Protagorasen bizitzaz. Diogenes Laertziok obra jakin batzuk idatzi zituela esaten digu, baina horietatik fragmentu soil batzuk baino ez ditugu: hori da, hain zuzen, sofisten pentsamendua aztertzeko zailtasunetako bat, testuen absentsia. Testuak urriak dira, hortaz, eta dauden erreferentziak Platonen eta Aristotelesen testuetan agertzen dira. Horrez gain, Platonek eta Aristotelesek ikuspegi oso kritikoa dute Protagorasen testuekiko, eta, ikusiko denez, horrek arazoak ekarriko ditu Protagorasen erlatibismoa interpretatzeko. Margolisen iritziz, Protagorasi eta erlatibismoarek egiten zaizkion filosofia garaikidearen objektio ia guztiak arestiko bi pentsalarietarako egindako forma berberetakoak dira.

Plato in the Theaetetus, Aristotle in Metaphysics Gamma—where the arguments against Protagoras’s relativism are singularly thin and unconvincing; though they are, it should be said, very nearly the whole of contemporary objections to modern forms of relativism (Margolis, 2009: 2).

Dena den, Protagorasen figura garrantzitsua izango da garai hartan. Zilioliren iritziz, «it is evident that Protagoras was at the center of the political and intellectual life of Athens in the crucial years of its splendor» (Zilioli, 2007: 21). Horren adibidea da Sokratesekin izan zituela Platonek idatzitako dialogoetan disputa dialektiko sakonenetarikoa, ezagutzari, moralari, eta, oro har, *areteari* dagozkionak. Sofisten eta Sokratesen arteko dialogoak—anakronismo bat egitearen arriskua gain hartuz—erlatibismoaren eta objektibismoaren artean mendebaldeko kulturaren egiten diren lehenengo debate garrantzitsuak direla esan daiteke. Eta debate garrantzitsu horien erdigunean, Sokratesi erronka dialektiko handiena planteatzen dizkion sofista Protagoras izango da (oroz gain). Azken bi mendeetan filosofiako eztabaidetan zentraltasuna hartu duen erlatibismoaren eztabaidek, gaur egun errealismoaren eta erlatibismoaren artekoak direnek, aurrerago aztertuko dudan mundu anglosaxoiko eztabaida nagusietan dute eragina, azken pragmatisten artean erlatibismoa sistematikoki defendatuko duen pentsalari garrantzitsuenetako batek, Margolisek, Protagorasen erlatibismoa itzuliko delako (Margolis, 1991), hain zuzen, erlatibismoaren koherentzia edo formulazio borobilago baten bila haren testuetara joz.

Dena den, Protagorasen garaira itzuliz, Platonen dialogoetan Protagoras da Platonen ezagutzaren teoria ezbaian jartzen duen pentsalari azpimarragarriena. Margolisek (1991) eta Ziliolik (2007) defendatuko dutenez, Protagoras bera da Platonen areio filosofiko

zorrotzena ere. Azpimarratu behar da Platonek Heraklito eta Parmenides ere (besteak beste) hartzen dituela arerio handitzat, baina Heraklitori, adibidez, ez dio dialogo eksklusibo bakar bat ere eskaintzen. *Teeteto*, *Kratilo* eta *Philebo* dialogoetan, aldiz, Protagorasen «dena mugimendua da» doktrina luze eta zabal aztertzen da, eta badago *Protagoras* izeneko dialogo bat ere. Azken honek aditzera ematen digu Protagoras zela Platonen arerio intelektual nagusietako bat. Lee-ren ustez, Platonek bi dialogoren lehen zati osoak Protagorasen ikuspegia lantzen ematen ditu, ziur aski figura intelektual bati bere obra filosofikoan ematen zaien trataera zabalena izanik (Lee, 2000: 4-5).

Platonen dialogoetan Protagorasek duen garrantzia gehiago azpimarratzeko, erreferentzia konkretuak aipatzea ezinbestekoa da. Esaterako, *Teeteto* dialogoan, Protagorasen ideien eztabaidak dialogoan erdia hartzen du (151e-186e), Platonek ezagutza zer den aztertzen duen horretan. Bigarren bat aipatzearen, *Kratilo* dialogoan, esaterako, *gizakia guzua guztien neurria da* maximak zabaltzen du dialogoa. Protagorasen pentsamenduaren beste erreferentzia bat *Eutidemo* dialogoan aurki daiteke, zeinetan egiaztapen kontraesankorrak egitea ezinezkoa dela argudiatzen eta defendatzen duen Sokratesek, Protagorasen erlatibismoaren kontra. Eta ezin da aipatu gabe utzi *Protagoras* dialogoa, garrantzitsuena *Teeteto*ekin batera Protagorasen pentsamendua aztertzeko, *areteari* buruzko eztabaida eta dialogoa ekartzen duen heinean. *Teeteto* da Protagorasen pentsamenduaren nondik norakoak hezurmamitzeko dialogo garrantzitsuena. Elkarrizketa horiek dira, hortaz, Platonek Protagorasen ideiak zuzenean eztabaidatzeko erabiltzen dituenak, beste dialogo batzuetan zeharkako aipamenak agertu daitezkeen arren.

Protagorasen interes edo esparru filosofikoak anitzak eta desberdinak izango dira dialogoetan: epistemologia, hizkuntza, logika, etika, bertutea, egia... Alor horietan emango dira Protagorasen eta Sokratesen arteko eztabaida mamitsuenak. Izan ere, krisi garai hartan gai epistemologiko eta ontologiko garrantzitsuenak ziren eztabaida guztien erdigune. Distantziaz begiratuta, Platonen (edo Sokratesen) eta Protagorasen desberdintasunak bi gai nagusietan ardaztuko dira: egia lortzeko bidean edo metodoan (epistemologia eta ontologia), eta egiaren naturan (aletika). Hemen azpimarratu behar da, *stricto sensu*, ezin daitekeela jakin Protagorasen afera aletikoaren gaineko ikuspegia zein zen.

The truth is we really don't know *what* Protagoras' view of the alethic issue was. We have only Plato's and Aristotle's say-so; and *their* judgment is hopelessly colored by their having supposed that none of the legs is really at risk and that the least damage

to the ontic and epistemic claim would disable altogether any coherent talk of the alethic option. Well, that has proved to be quite untrue. But if that is so, then it is surely premature to suppose that the fatal refutation of relativism was ever given in the ancient world. We don't know what Protagoras' reading of the alethic thesis amounted to. We are clearest about his epistemic thesis: possibly, the, not (pointedly) about the ontic thesis either, though perhaps at least about its irrelevance in real-world epistemic terms (Margolis, 1991: 4).

Hortaz, Platonek eta Aristotelesek Protagorasi buruz diotena daukagu. Arestian aipatu bezala, ikerlan honetan Margolisek (1991) eta Ziliolik (2007) defendatu duten berrirakurketen bidetik joko dut. Protagorasen erlatibismo aletikoaz hitz egiten dudana bakoitzean, hortaz, aurrekoa ontzat ematen dela auresuposatuko dut.

Gai hauetan Platonek eta Protagorasek kontrako posizioak defendatzen dituztela esan daiteke. Izan ere, Platonek objektiboki determinanteak diren ideia eternoak edo formak (*eidos*) nahi ditu atzeman⁵⁹; Protagorasek, aldiz, indibiduen eta haien perspektiba aldakorrei erlatibizatuta ulertzen du egiaren natura, gauzen esentzia indeterminatua dela azpimarratuz. Ideal platonikoen hiru (ideia) zutabe dituzte, eta Isaiah Berlinek ondo deskribatzen ditu pasarte honetan.

In the first place that, as in the sciences, all genuine questions must have one true answer and one only, all the rest being necessarily errors; in the second place, that there must be a dependable path towards the discovery of these truths; in the third place, that the true answers, when found, must necessarily be compatible with one another and form a single whole, for one truth cannot be incompatible with another (Berlin, 2003: 5-6).

Alegia, Platonen ideien lehen ezaugarri garrantzitsu bat zera da: gai garrantzitsu denek erantzun bat eta bakarra egiazkoa izan behar dute derrigorrez. Bigarrenik, bide egingarria egon behar da egia horiek atzemateko. Eta hirugarrenik eta azkenik, egiazko diren erantzunak ezin dira beste egia batzuekin bateraezinak izan. Platonen ideia horiei kontrajarrita, beraz, Protagorasek erlatibismoaren postura defendatuko du, oraingoz sinpleki eta ñabardura

⁵⁹ «La teoría de las Ideas» es la aceptación de realidades absolutas, eternas, inmutables, universales e independientes del mundo de los fenómenos' por ejemplo, la belleza absoluta, la justicia absoluta, la bondad absoluta, de las cuales derivan su entidad todas aquellas cosas que llamamos bellas, justas o buenas» (Grube, 1984: 19).

gehiago egin gabe esateko. Ideia horiek *Teeteto* eta *Protagoras* dialogoetan aztertuko ditu Platonek.

Protagoras mendebaldeko filosofiako erlatibismoaren aitzindaritzat hartu daiteke (aurreko pentsalariengan erlatibismoa egon daitekeenik ukatu gabe), behintzat, bere esaldi famatuak izan duen sona eta akademiak eman dion tratua kontuan hartuta. Platonek eta Aristotelesek sofistek, eta, zehazkiago Protagoras-en erlatibismoari egindako kritikak definitibotzat hartu izan ziren mendetan zehar, eta kritika horiek «se han interpretado como una refutación de toda su obra hasta el punto de considerarla como carente de interés filosófico» (Bayona, 1999: 63).

Ze motatako erlatibista da, ordea? Protagoras-en erlatibismoa erlatibismo pertzeptualtzat hartzen da. Egia indibiduoari erlatiboa da, aldarrikatzen du Protagorasek, Platonek egiten duen haren pentsamenduaren interpretazioan. Horrela irudikatua, Protagoras-en erlatibismoa hizkuntzaren inposibilitatera (McDowell, 1973) eta autokontraesanera eramango ligukeen planteamendua litzateke (*Teeteto*), eta kondenatuta legoke solipsismo batean bukatzera (Putnam, 1992: 177). Beraz, irakurketa horrek kontraesankorra den erlatibismo kognitibo gisa interpretatzen du Protagoras-en pentsamendua.

Atal honetan Zilioli (2007) jarraituz, Protagoras-en *Neurriaren doktrina* ez duela Heraklitoren *panta rhei* teoria inplikatzeko defendatuko dut, Platonek baieztatu duenaren kontra. Oso garrantzitsua da bereizketa hori egitea. Izan ere, nire iritziz bi doktrina horiek bereiztuz Protagoras-en pentsamendua hobeki ulertzen da, kontraesanaren arazotik askatuz haren erlatibismoa. Izan ere, Platonek Protagorasi arrotza zaion ontologia bat (Heraklitorena) gehitzen zaiola interpretatuko dut, eta Protagorasek berak ontologia propioa duela erakutsiko posibilitate bezala.

Protagoras-en ideiek interpretazio malguagoa eta konplexuagoa eskatzen dute. Alegia, Platonek berak irudikatzen duen Protagoras-en erlatibismoa berak zehaztu baino konplexuagoa izan daitekeela interpretatu daiteke. Zilioliren ustez, *Teeteton* agertzen den Protagoras-en erlatibismo pertzeptuala konplexua da; batetik, erlatibismo pertzeptual sofistikatu bat proposatzen du –ondorio ontologiko oso sotilak dauzkana– eta, bestetik, erlatibismo etiko bat inplikatzeko du (Zilioli, 2007: 8).

Margolisek (1991) Protagorasen erlatibismoa eta historikoki erlatibismoaz ulertzen den korrrontea interpretatzeko erlatibismoaren beste definizio aberatsago bat ematen digu, Protagorasen erlatibismoa hobeto ulertzen lagunduko diguna. Margolisen ustez, erlatibismoa ez da soilik doktrina epistemologiko bat, alegia, egiari (eta haren baldintzei) buruzko doktrina bat. Protagorasen kasuan, tesi hirukoitz bat barnebiltzen duen doktrina bat da. Tesi hirukoitz horrek, lehenik, *erlatibismo ontologiko* bat legoke, errealitateaz edo munduaren egiturari buruzko tesi bat izango lukeena, egia, ezagutza eta errealitatea erlazionatzeko moduz mintzatzen dena. Bigarrenik, handik eratorritako *erlatibismo aletiko* baten aurrean geundeke, egiaren *naturari* buruzko postura jakin bat lukeena: Protagorasen kasuan, enuntziatuen egia-balio indeterminatua, aurrerago ikusiko denez. Hirugarrenik, erlatibismo aletiko horrek *erlatibismo epistemiko* bat inplikatu luke, egiaren eta ezagutzaren baldintzen inguruko tesi bat bilduko lukeena. Protagorasen erlatibismoak, hiru tesi edo maila horiek barnebilduko lituzke. Platonek, Protagorasen tesi ontologikoa Heraklitoren *Pantha rai* dela defendatuko du. Ikerlanean, aldiz, Protagorasen erlatibismo ontologikoa beste modu batera interpretatu daitekeela defendatuko dut.

2.2. Protagorasen erlatibismoaren analisia *Teeteto* eta *Kratilon*

2.2.1. Protagorasen erlatibismo ontologikoa

2.2.1.1. Gizakia da gauza guztien neurria

Protagorasen erlatibismoa aztertzeke Platonek bere maxima ezaguna hartzen du aztergai, luze. Azpimarratu behar da, ageriko zailtasuna dagoela erlatibismo hori aztertzeke, Protagorasek ez baitu oso argi delineatzen erlatibismoaren teoria, eta aforismo enigmatiko baten bidez formulatzen du (Ressler, 2013: 17). Protagorasen esaldiak zera dio:

Gizakia gauza guztien neurria da, diren gauzena diren heinean, eta ez diren gauzena ez diren heinean (*Teeteto*, 152a).

Mendebaldeko filosofiaren historian enuntziatu horren azterketa luze eta zabalak egin dira. Alde batetik, Protagorasen maximak tesi hirukoitz bat barnebiltzen duela kontuan hartu gabeko analisiak dira. Izan ere, esaldia maiz bakarka aztertzen da, tesi epistemologiko huts bezala. Bestetik, analisi askok garaiko Greziako mundu ikuskera zein zen kontuan hartu gabe egiten dira (alegia, azterketa anakronikoak eginez). Lehenengo ideiarri tiraka, Platonek

esaldiaren zentzua Heraklitoren ontologiaren interpretazio jakin batetik (agian ontologia horren beste interpretazio bat posible dela mahai gainean jarriko dugu) irakurtzen duela iruditzen zait, alegia, ez duela kontenplatu Protogorasek tesi ontologiko propiorik izan dezakeenik. Aristotelesen epaia, bestalde, argia da, Protogorasek esaldiari buruz: «Horrek esan nahi du bakoitzari iruditzen zaiona dela, hain zuzen erreala... bakoitzaren ustea da neurria» (Metafisika K6, 1062).

Aristotelesen kritika, funtsean, aurretik aipatu dudana da. Protogorasek maxima tesi epistemologiko batera murriztu du. Baina aurrerago ikusiko denez, Protogorasek esaldiak Aristotelesek ukatzen duen ontologia bat planteatu dezake, eta horrela, esaldiaren karga ontologikoa guztiz aldatu, eta ondoren datozen kritikak, bai Platon eta Aristotelesena, beste plano batera pasatu. Izan ere, Platonek Heraklitoren tesi ontologikoa gehitzen dio (Burnyeat, 1982), eta lotura hori ezbaian jarriko dut aurrerago. Horrez gain, Platonek egiten duen kritika eta irakurketa ez dirudi zilegia den bakararra denik.

The passage has never been satisfactorily interpreted, unless along the lines of self-referential paradox, which makes Protagoras an idiot in logical matters. The extraordinary thing is that Plato's summary is very close to the argument contemporary opponents of relativism invoke—notably Putnam, in *The Many Faces of Realism*. I see no reason to read Protagoras as Plato does, and I see no reason to believe, with Putnam, that no relativism can escape the paradox (Margolis, 1995: 68)⁶⁰.

Hala ere, Aristotelesen eta Platonen Protogorasek erlatibismoari buruzko interpretazioei heldu aurretik, ezinbestekoa da esaldiaren eluzidazio kontzeptual bat egitea. Eta Protogorasek bere esaldi famatuan erabiltzen dituen kontzeptuak, ezinbestean bere garaiko testuinguru intelektual, moral eta filosofikoan interpretatu behar dira. Guthrie (1969), Samaranch (1995) eta Bayonaren (1999) azterketek osagai egokiak ematen dizkigute Protogorasek esaldia osatzen duten kontzeptuen interpretazio bat eginez, antzinako Greziako mundu ikuskerari lotuago dagoen Protogorasek esaldia interpretatzeko.

«Gizakia gauza guztien neurria da, diren gauzena diren heinean, eta ez diren gauzena ez diren heinean» (Teeteto, 152a). Zein da 'gauza' hitzaren adiera? *Chrémata* (gauzak) hitza grekeraz modu oso polisemikoan erabili daitekeela gogorarazten digu

⁶⁰ Orri horretan agertzen den 4. oharretik hartua da aipua. Zehazkiago IV kapitulua, 4 oharra.

Guthriek (1969: 190), baina batez ere, «norbaitek erabili edo behar duen edozer gauza» esan nahi du. Utilitatearen ideiarekin dago guztiz lotura, hortaz. Bayonaren ustez, gauzak kalitate edo baloreei erreferitzen zaie⁶¹. *Teeteton*, haize berberaren eraginez indibiduo batek hotza sentitzea eta besteak ez sentitzea planteatzen da (152b), eta horren harira, zera dio Bayonak:

Las cosas serían entonces objetos de uso de tal manera que, siguiendo el ejemplo de Platón, el viento no es ya una fuerza natural, sino que únicamente se considera en cuanto apropiado para calentar o refrescar, según las necesidades humanas. Frente a cualquier presunto ser en sí de las cosas, se trataría, de prestar atención a su ser para el hombre, a la utilización que puede hacerse de las mismas (Bayona, 1999: 65).

Homo mensura esaldiak, kasu honetan, gauzekiko diskrepantzia ebazteko irizpidea gizatiarra litzatekeela proposatuko luke. Neurria edo irizpidea litzateke, hortaz, beste hitz garrantzitsua, grekeraz, *métron*. Platonen garaiko testuinguru eta tradizioan, Platonek berak *egiaren irizpide* gisa ulertuko du⁶², horrela, Protagorasen esaldia teoria epistemologiko erlazional batera erreduzituz. Ez dirudi, ordea, egia eta faltsua terminoak Protagorasek berak erabiltzen dituenik, ez esplizituki, eta ez inplizituki, Platonek ulertu duenaren kontra.

La imposibilidad de ir más allá de lo que cada uno experimenta explica un aspecto interesante de la doctrina protagórica, pocas veces advertido. Se la describe habitualmente como una doctrina para la cual todo juicio es verdadero para quien lo hace, pero lo cierto es que Protagoras habría rehusado servirse del epíteto 'verdadero' al igual que de 'falso'. En un pasaje anterior al que nos ocupa, el Protágoras platónico termina admitiendo que la asignación del título de *verdadero* pensamiento y al discurso se vuelve inconsistente, vacía, fruto "de la inexperiencia" (*hupo apeirias*) en cuanto infringe la prohibición de ir más allá de lo que se experimenta. Una vez asimilado el proceso de pensamiento al de la percepción, sin más función que articular un estado de cosas ofrecido a la experiencia actual del sujeto, pensar o decir que una

⁶¹ «Por tanto, en el nivel epistemológico, las cosas (cualidades o valores) deben entenderse como relaciones. Este empirismo podría suponer la negación de una realidad objetiva externa al hombre invirtiendo la dependencia que existe entre la realidad de las cosas y el conocimiento de las mismas» (Bayona, 1999: 64). Aristotelesek zera dio ideia horri jarraituz, «Eta arrazoi berarengatik zientzia eta sentimena ere diren guztien neurria direla esaten dugu, haien bidez zer den edo zer ezagutzen dugulako, nahiz eta neurtu baino neurtuak diren. Baina beste batek gure neurria hartzean geure gorputz-ataletan ukondoa jarritz gure altuera ezagutuko bagenu bezala gertatzen zaigu. Eta Protagorasek "gizakia guztiaren neurria" dela esaten du, dakiena edo sentitzen duena 'neurria dela' esango bailuen; izan ere, gizakietan batek sentimena eta besetak zientzia izateagatik, hauek azpigaien neurria direla esaten dugu» (Aristoteles, X, 1053a-1053b).

⁶² «Plato is serious about taking Protagoras' Measure doctrine as a theory of truth» (Burnyeat, 1982: 9).

proposición es verdadera carece sentido, tanto como decir que es falsa, puesto que verdadero y falso son cualidades que no convienen a ningún objeto de los sentidos (Elena & Marcos de Pinotti, 1996: 430).

Platonen adieratik ulertuta, Protagorasen esaldiak egia indibiduoari erlatiboa dela esango luke, Aristotelesek ere kritikatu duen bezala. Hona lehen arazoa: *metron* hitzaren konnotazio hau *Teeteto* obraren eta Platonen asmoen testuinguruak determinatzen du, non ezagutza Ideien hautematean ulertzen den, eta errealitatea, berriz, norberarekiko identikoa eta aldaezina diren gauzen multzo bezala⁶³. Samaranchen ustez, Platonek ez zuen ulertu Protagorasek esan zuena, edo bestela, bere egiaren kontzepzioetik epaitu zuen Protagorasen *egiaren* kontzeptua. Hortaz, *métron* hitza jaio zen testuinguruan ulertzen bada, aldatu egiten da Protagorasen esaldiaren zentzua. Hau da Samaranchek neurriaren kontzeptuaz ematen duen azalpena, medikuntza hipokratikoaren testuinguruan ulertu behar dena.

El criterio o medida consistiría entonces en una escala o paradigma de evaluación para lo conveniente, lo útil, lo adecuado, lo bueno; y tendría su paralelo analógico en el criterio relativo a las variaciones perceptivas de los humanos, según sus estados o disposiciones corporales. Después de todo, el sofista se define a menudo, en su relación al alma del hombre, del mismo modo que lo hace el médico en su relación con el cuerpo (Samaranch, 1995: 165-166).

Neurria, hortaz, gizakiaren pertzepzioaren araberako eta haren momentu korporal edo animikoaren araberako irizpide erlatibo bat litzateke, utilitatearen edo egokia denaren eskala bat marraztuko lukeena. Ez da, beraz, egiaren irizpide bat, utilitatearen ideia ganean eraikitako irizpide bat baizik.

Ha de evitarse el entender «la medida» en el sentido que le da el escepticismo de Sexto Empírico, como si fuera un criterio. Entendida de forma correcta, la medida permite contener, y si se trata de un flujo, controlarlo, del mismo modo que el reloj de arena, por ejemplo, controla el tiempo (Parain, 1982: 36).

Hortaz, «gizakia gauza guztien neurria da...» esaldiak, Parainen ustez (ibid.), gizakiak domeinua edo kontrola duela baino ez du esan nahi; alegia, ez da egiaren irizpide bat,

⁶³ Azpimarratu behar da, ezagutzaren ulermen konkretu hau, ziur aski, gehiago lotu ahal zaio Platonen etapa helduari, *Errepublikan*, *Fedro*, *Otordua* eta *Fedon* dialogoetan agertzen den ezagutzaren kontzepzioari, alegia. *Errepublikan* (506e), eguzkiaren alegorian, Platonek Ideien munduaren egitura eta ordenaz hitz egiten du. Hain zuzen, zahartzaroko obrak dira, *Teeteto* eta *Sofista* esaterako, Ideiaren kontzepzio hau errebisatzen denekoa.

Platonek ulertu duen bezala. Diskurtsoaren artean maisua dena hitzaren jabe den bezala, epistemologian ere gizakiak gertaerak kontrolatzen ditu. Eta, Parainen iritziz, hori ontologiara eramaten bada, ondorioztatu daiteke Protagorasena ez dela eszeptizismo bat. Alderantziz, Platonen izatearen fundamentuak hankaz gora jartzen dituen pentsalaria litzateke.

Protagorasen esaldiaren analisiarekin jarraituz, beste hitz gakoetako bat *anthropos* da; gizakia, alegia. Guthriren ustez, Protagorasek erabilitako termino hau hiru aurreuposizio desberdinekin ulertu daiteke (betiere, Protagorasek emango liokeen adierari erreferentzia eginez): (a) zentzu unibertsal batean (gizakia, ideia Platondar gisa nolabait); (b) zentzu partikular edo indibidual batean, gizaki partikularrei erreferentzia egingo liokeena; ala (c) Protagorasek ez zuen (a) eta (b)ren arteko diferentzien kontzientziarik izan. Samaranchen ustez, Guthriren interpretazio exegetiko horrek, apriorismo zahar bat darama bere baitan. Izan ere, *ánthropos* hitzaren ulerkera dikotomiko hori, erabilpen formalki unibertsal eta indibidual arteko dikotomia, Platonen dialektikak egiten duen apriorismoa dela deritzo. Eta hain zuzen, afera ez datza apriorismo horren zuzentasun logikoan, baizik eta Protagorasen gizakiaren kontzeptua ulertzeko interpretazio dikotomiko hori ez datorrela bat medizina hipokratikoak, sofistak eta abarrek duten *teknéaren* arrazionaltasunarekin. Izan ere, sofistikan ez dago halako dikotomiarik. Kontzeptu absolutuekin (demostra ezinak direnak) funtzionatzeko, Protagorasek kontzeptu unibertsalekin aritzeko erakusten duen erresistentziak unibertsaltasun ez esentzialista baterako bidea zabaltzen du. Eta horrekin batera, esaldia beste modu batera ulertzeko posibilitatea irekitzen da, solipista baino, koherentea izateko bidea ere zabalik uzten duelarik. Hurrengo atalean egingo dudana *Teeteto* dialogoan ematen den Protagorasen ideia nagusien kritiken analisisian erakutsiko da zehazki posible dela Protagorasen ideien testuinguraketa osoago batekin haren esaldiaren eta erlatibismoaren beste interpretazio bat egitea. Margolis amerikarra eta Zilioli italiarra izango dira, ikuspegi honetatik abiatuz, Protagorasen erlatibismoa lehen erlatibismo koherente eta indartsua izan dela defendatzen saiatuko direnak, aurretik aipatutako erlatibismoaren tesi hirukoitza oinarri hartuta. Margolisek egiten duen Protagorasen defentsa ez du erlatibismoa salbatzeko asmoarekin egiten, ezpada munduaren aldakortasunaren tesia defendatzeko. Margolisen iritziz, ‘Gizakia da gauza guztien neurria’ren ideia oso aurreratua da bere garairako.

“Man is the measure” is very much ahead of its time, an idea at least as advanced as any the post-Kantians hit on—except for the small fact that like Plato and Aristotle,

Protagoras lacked our modern conception of historicity, the historied nature of thought itself (Margolis, 2009: 2).

Margolis (1991) eta Ziliolirentzat (2007), Protagorasen erlatibismoa azaltzeko ez dago Heraklitoren ontologia hartu beharrik. Protagorasen maxima, tesi epistemologiko bat da, baina ez hori bakarrik: egiaren eta ezagutzaren baldintzei buruzko tesia ere bada (tesi aletikoa), eta munduaren ontologiari erreferentzia egiten dio (Zilioli, 2007: 10). Protagorasen erlatibismo pertzeptual hori ez da erlazionala (ez da egiaren teoria bat, ez da tesi epistemiko soil bat). Margolis eta Ziliolirentzat (2007: 10), Protagorasen erlatibismoaren indarra egiaren naturari buruzko tesian dago. Protagorasen maxima eta tesi aletikoa aztertzeko *Teeteto* obran sartuko naiz; Protagorasen interpretazio platondarra kritikatu eta beste interpretazio posible baten marrazkia aurkezten saiatuz.

2.2.1.2. *Teeteto*: zer da ezagutza?

Teeteto da, ezbairik gabe, Protagorasen erlatibismoaren ildo nagusiak zeintzuk diren sakon eta luzeen azaltzen duen dialogoa. Dialogo sokratiko guztietan bezala, honetan ere argi ikus daiteke Sokrates eta sofistek oposatutako ikuspegiak dituztela. Ez bakarrik ikuspegi kontrajarri edo desberdinak espekulazio filosofikoen proposamenetan, baizik eta espekulazio horiek legitimatzeko metodoetan. Ikuspegi orokor horretan kokatu daiteke ere *Teeteto* dialogoa. Feyerabendek iritziz, Protagorasen erlatibismoak bi iturri dauzka:

The 'relativistic' ingredients of Protagoras' philosophy emerge from two sources. One is a report according to which Protagoras designed special laws for Thurii, a pan-Hellenic colony in Southern Italy. The second source is Plato's dialogue *Theaetetus* which contains a long discussion of ideas ascribed to Protagoras (Feyerabend, 1994: 44).

Bigarren iturri hau da azpiatal honetan aztertzen dena. Azpimarratu behar da, lehenik, Platonen dialogoen interpretazio dominante bi daudela akademian, kontuan hartu beharrekoak: batetik interpretazio unitarioak, eta, bestetik, interpretazio rebisionistak.

Unitarians argue that Plato's works display a unity of doctrine and a continuity of purpose throughout. Unitarians include Aristotle, Proclus, and all the ancient and mediaeval commentators; Bishop Berkeley; and in the modern era, Schleiermacher, Ast, Shorey, Diès, Ross, Cornford, and Cherniss. Revisionists retort that Plato's works are full of revisions, retractions, and changes of direction. Eminent

Revisionists include Lutoslawski, Ryle, Robinson, Runciman, Owen, McDowell, Bostock, and many recent commentators. Unitarianism is historically the dominant interpretive tradition. Revisionism, it appears, was not invented until the text-critical methods, such as stylometry, that were developed in early nineteenth-century German biblical studies were transferred to Plato (Chappell, 2013).

Dialogo horren azterketa egiteko, alde bateko zein besteko interpretazioak erabiliko ditut, ez bataren edo bestearen aldeko posiziorik defendatzeko⁶⁴, baizik eta Protagorasen planteamenduak interpretatzeko beste bide bat irekitzeko baliagarriak direlakoan. Grubek ohartarazten duenez, Platonek bere argudioak emateko abiapuntua ez du bere premisetan oinarritzen ia inoiz, baizik eta beste filosofoen premisetan (Grube, 1984: 71), kasu honetan, Teeteto sofistaren premisetan. Dialogo honetan, Protagorasen pentsamendua defendatuko duena Teeteto bera izango da. Funtsean, *episteme* edo ezagutzaz deliberatzen da, Sokratesen eta Protagorasen ideien (*Teeteto* sofistaren ahotan defendatuak) arteko eztabaida batean. 152-186 orrialdeen artean garatzen da, batez ere, Protagorasen ezagutza pertzepzioa delako ideiaren azterketa zorrotza, bere erlatibismoa ulertzeko puntu nodala dena. Pixka bat aurrerago, 187. orrialdetik 200. orrialdera hain zuzen, egiazko iritziak (*alethês doxa*) ezagutza izan daitezkeen edo ez aztertzen da. Pasarte guztietan, beraz, ezagutza bere baitan zer den – *epistêmen auto hoti pot'estin* (Platon, 2006: 146e9-10)– eztabaida egongo da oinarrian.

Formak aipatzen ez diren arren, Gruberren ustez, *Teeteto* dialogoa Parmenidesek beste dialogo batean formen inguruan esandako azken hitzei buruzkoa da, non Parmenidesek formak existitu ezean ezagutza ezinezkoa dela defendatzen duen Sokratesen aurrean (Grube, 1984: 72), Platonen ideien beharrezkotasuna azpimarratuz. McDowell *revisiionistaren* iritziak, ordea, Platonek azken lanetan ezagutza zer den metafisikara jo gabe azaltzen du⁶⁵.

Dialogo honetan Sokratesek Protagorasi egiten dizkion objektzioak Protagorasen ideien inkonsistentzia azaltzeko asmoekin formulatzen dira. Hamabi objektzio mota daude Chappell-en ustez, batzuk komikoak edo friboloak (Chappell, 2013) Lehen objektzioa (160e-161d), pertzepzio guztiak egiazko badira, ez dago arrazoirik animalien pertzepzioak giza

⁶⁴ Nire asmoa Protagorasen erlatibismoa aztertzea eta berrinterpretatzeko beste modu bati atea irekitzea da, ez Platonen irakurketa zuzena den edo ez ebatzea.

⁶⁵ Esaterako, Timeo eta Legeak dialogoetan formen teoria aplikatzen jarraitzen da, baina karga metafisiko gutxiagorekin, ziur aski. «La existencia de ciertas realidades trascendentes se da por definitivamente garantizada, pero no se ofrece una explicación completa de la extensión de este supuesto, a pesar de quedar en pie muchos problemas que exigirían solución. En este último período, el *Timeo* constituye hasta cierto punto, una excepción» (Grube, 1984: 28).

pertzepzioen azpitik daudela pentsatzeko, Sokratesentzat absurdo bat. Bigarren objekzioaren arabera, Protagoraren teoriak inplikatzan du inor ez dela beste inor baino jakintsuagoa. Hirugarren objekzioa Sokratesen bi erantzun erretorikori dagokie, 162c2-6 pasarteetan; gizakiaren pertzepzioak, animalienak bezainbeste, Jainkoenak bezain baliozkoak kontsideratzearen absurdoa litzateke, Sokratesen ustez. Hurrengo lau argudioak (163a-168c) ezagutza eta pertzepzioaren ustezko berdintasunari kontraargudioak dira. Sokratesen beste objekzio bat da Protagoraren teoria dilema bat dela defendatzea. Horiez gain, aipagarria den beste argudioetako bat, *peritrope* edo argudioaren biraketa litzateke (171a-b):

Suppose I believe, as Protagoras does, that ‘All beliefs are true’, but also admit that «There is a belief that ‘Not all beliefs are true’» If all beliefs are true, the belief that ‘Not all beliefs are true’ must be true too. But if that belief is true, then by disquotation, not all beliefs are true. So I refute myself by contradicting myself; and the same holds for Protagoras (Chappell, 2013).

Beste argudioetako batean, Sokratesek uste du Protagorasek ezin diola inori ezer konsistentea irakatsi bere doktrina kontraesankorra den bitartean; alegia, ezin du ezagutza zer den irakatsi, aldez aurretik ez baldin badauka ezagutza zer den esateko ziurtasuna. Hau da, Sokratesek uste du Protagorasek *aretea* zer den jakin gabe, ezinezkoa duela *aretea* bere ikasleei zer den irakastea; eta, beraz, Protagorasek ez duela irakasle izateko zilegitasunik.

Lehen kasuari dagokionez, Protagorasek dioten bezala ezagutza indibiduo bakoitzaren pertzepzioari erlatiboa bada, Protagorasek ezin du, Sokratesen ustez, ezagutza zer den irakatsi, ezagutza zer den aldez aurretik definitua ez badu. Izan ere, Protagorasek ezagutzari buruz hitz egiten duen bakoitzean, kasu partikularrei buruz aritzen da dialogoan, injustizia kasu partikularrei buruz zehazkiago, justiziaren forma edo ideari buruz egin beharrean. Sokratesek, aitzitik, ezagutza zer den, justizia edo injustizia zer diren, «bere baitan» atzeman nahi ditu (Platon, 2006: 175c3-4). Beraz, Platonek Protagoraren erlatibismo pertzeptualaren kontra; erreialitatea bere baitan zer den adierazten duten ideiak edo formak erabiliko ditu (Grube, 1984: 72). Izan ere, metafisika grekoan, berdina baino ezin du berdina ezagutu.

Dialogo honetan kontrakoak diren bi postura modu idealean irudikatuta ikus daitezke. Alde batetik, Platonen *filosofo ideala* dago, Sokratesek islatzen duena; eta, bestetik, Teetetok Protagoraren doktrina defendatuz haragiztatzen duen *sofistaren tipo ideala*. Lehena

galdetzailea, arrazionala, gauzen egia eta forma atzeman nahian, sofistaren kontraesanaren bila dabilenaren filosofo idealaren figura da; bigarrena, aldiz, kasu partikularrei begira dagoena da, egia bera egon daitekeenik zalantzan jartzen duena, Sokratesenaz bestelako ontologia bat proposatzen duen sofistaren tipo idealaren figura. Eztabaidaren testuinguruaz Vegak apunte interesgarri bat egiten du:

lo que se juega en el nombre de Protagoras, mero convidado dialéctico, es la inconsistencia misma del relativismo (...). El partido se inicia en un campo ajeno, en el contexto crítico de Platón y en el marco del realismo “clásico” (Vega, 1997: 32).

Teeteto dialogoan, 152-186 orrialdera doan tartean, Protagorasen erlatibismo pertzeptuala aztertzen da. Lehen orrian bertan (152) irakurri daiteke Protagorasen ezagutzaren definizioa: ezagutza pertzeptzioa da, baina ‘pertzeptzioa’ hitza modu oso zabalean ulertu behar da. Horregatik, Ziliolik ezinbesteko ñabardurak azaltzen dizkigu.

Protagoras seems not to have drawn any epistemological distinction between sense perceptions, emotions, and thought, since the term «perception» could not but indicate for him all the cognitive activities human beings are able to perform, with no further indication about possibly diverse levels of epistemological intensity for such activities (Zilioli, 2007: 69).

Alegia, Protagorasentzat, pertzeptzioak gizakiaren aktibitate kognitibo oro adierazten du. Horregatik, hitza zentzu zabalean ulertu behar da. Nola ulertzen du, ordea, Platonek? Dialogoan, Sokratesek ezagutza pertzeptzioa delakoa, Protagoras beraren *Homo mensura* edo *Neurriaren doktrina* (*gizakia gauza guztien neurria da, diren gauzena diren heinean, eta ez diren gauzena ez diren heinean*) ideiekin lotzen du, bi posizio filosofikoak berdinak direla defendatuz (Platon, 2006: 152a-c). Bi ideia horiek lotu ondoren, beste batekin lotzen ditu: Sokratesek, aurrerago, Protagorasen *doktrina sekretua* deiturikoarekin lotuko ditu *homo mensura* eta erlatibismo pertzeptuala. Protagorasen doktrina sekretuak, orain Sokratesen ahotik azaltzen ari zaiguna, zera baieztatuko luke: «ezer ez da bere baitan gauza bat, eta ezer ez *dela*, baizik eta *bilakaeran* dagoela» (153-160). Sokratesek Heraklitoren *panta rhei* doktrinarekin parekatzen du:

[...] la doctrina cuenta con indicios suficientes a su favor de que aquello que tiene la apariencia de ser y el devenir son producidos por el movimiento, y el no ser y el perecer por el reposo (Platon, 2006: 153a).

Horrela, Sokratesek *Doktrina sekretuaren* eta *Homo mensuraren*⁶⁶ arteko zubia eraikiko du (154b-160d), esan dudan bezala hiru ideia horiek lotuz. Hori horrela, *Homo mensuraren* pertzepzioaren teoria Protagoraren fundamentu epistemologiko bezala aurkeztuko digu Platonek. Protagoraren pertzepzioaren doktrina, Platonen ustez, gauzek bere baitako errealitate esentzial eta determinaturik ez dutelako ideian fundamentatzen da. Alegia, subjektu hautemaile batekin erlazioan bakarrrik uler daiteke errealitatea. Sokratesek, beraz, Protagoraren erlatibismoa erlazionalismo gisa interpretatzen du, non errealitatea subjektuari erlatiboa litzatekeen.

Behin Protagoraren erlatibismoa erlazionalismotzat interpretatua dagoela, Sokratesen argudiaketa dator. Izan ere, Protagorasek errealitatea hautemaileari erlatiboa dela erakutsi duenez gero, Sokratesek paradoxa batean jausten dela egotziko dio. Dialogoan aurrerago agertuko da hainbeste aldiz errepikatua izan den paradoxaren edo autokontraesanaren argudioa, 170a-tik 171d-ra doan pasartean. Platonek, hortaz, ezagutza pertzepzioa delako definizioa, Protagoraren *Neurriaren doktrina* eta Heraklitoren *panta rhei* (dena mugimenduan dago) doktrinekin lotzen ditu, hirurak Protagoraren erlatibismoan batera doazen doktrinak direla interpretatuz. Protagorasn horrela ulertuta egiten du Platonek bere erlatibismoaren kritika. Azpimarratu behar da, Platonek egiten duen irakurketa hau kanonikoa dela, eta nahiko onartua dagoela. Esaterako, Burnyeat antzinako filosofian adituak bat egiten du irakurketa horrekin. Burnyeatek dioenez, Platonek epistemologia Protagorearra eta ontologia Heraklitoarra batzen ditu.

The attempt comprises an epistemological component taken from Protagoras and an ontological component taken from Heraclitus, the two together being worked up into an account of the world and of our relation to it in perception on the strength of which it can be claimed that all perception is knowledge and all knowledge is perception (Burnyeat, 1982: 5).

Burnyeaten iritziz, Platonek behin artikulatu duen tesi Protagorear-Heraklitoar hori absurdo desberdinetan erortzen da (tesia da absurdoan erortzen dena, ez Platonen artikulazioa); izan ere, teoria bera zuzena balitz, hizkuntza ezinezkoa izango litzatekeen ondorio batera eramango bailuke. Horren froga 179c-183c pasarteak lirateke (Burnyeat, 1982: 6). Baina

⁶⁶ «SÓC. – Entonces, si aquello con lo que nos medimos o la cosa que tocamos fuese grande, blanca o cálida, no resultaría diferente en cuanto topara con otra persona, o al menos, no lo sería mientras no cambiara en sí misma» (Platón, 2006: 154b).

Zilioli (2007) jarraituz gero, aurretik esan dudan legez, Protagorasen *Neurriaren doktrina* ez du Heraklitoen *panta rhei* ontologiaren beharrik, Platonek eta Burnyeatek baieztatzen dutenaren kontra. Protagorasek berak badu ontologia propioa. Jarraian ikusiko da ontologia hori zein den.

2.2.1.3. Erlatibismo ontologikoa

Ontologia heraklitoarraren ordeztuz, Protagorasek erlatibismo ontologiko propioa duela aldarrikatuko dut atal honetan. Hori eginda, Protagorasen erlatibismoaren egitura konsistentea dela ikus daiteke. Platonek Protagorasen erlatibismoa erlatibismo pertzeptual gisa ulertu du, tesi erlazionalista gisa, alegia. Ziliolik pentsatzen du hori ez dela bide egokia Protagoras interpretatzeko; Margolisek (1991), beste hainbeste. Azpimarratu behar da, Protagorasen erlatibismoa tesi erlazionalista bezala interpretatzen baldin bada, Protagorasen erlatibismoaren konplexutasnua galtzeko arriskua dagoela.

Dialogoan zehar, eta bereziki 151e3 lerroan, ezagutza pertzeptzio bezala definitzen du *Teetetok*. Protagorasen metodoari jarraituz, ezagutza definitzeko asmoz haren forma edo aldaera desberdinak zenbatzen saiatuko da. Dialogoa bera irakurtzea izango da onena.

TEET. – A mí, ciertamente, me parece que son saberes las cosas que uno podría aprender de Teodoro, como la geometría y todo eso de lo que tú hablabas hace un momento. También lo son, a su vez, la zapatería y las artes que son propias de los demás operarios, todas y cada una de ellas no son otra cosa que saber.

SOC. – Desde luego, amigo mío, eres gentil y generoso, al enumerar tantas y tan variadas cosas en lugar de la única, sencilla y simple que se te pedía (ibid.).

Sokratesek galdera zehatza egiten dio Teetetori: zer da ezagutza? Galderak, erantzun bakarra, definizioa, exigitzen dio. Teetetok, aldiz, ezagutza desberdinen izendapen eta definizioak egiten dizkio, baina ezagutza bera zer den aipatu gabe. Sokratesek *ezagutza bere baitan zer den* (*epistêmen auto hoti pot'estin*, 146e9-10) jakin nahi du, ordea.

SOC. – La pregunta no era acerca de qué cosas trata el saber ni cuántos hay. No te preguntábamos con la intención de contarlos, sino con la intención de conocer qué es el saber en sí mismo (ibid.)

Dialogoaren zati horretan ezagutza definitzeko bi modu ikusi daitezke, hortaz. Sokratesek Teetetoren hurbilketa arbuiatzen duen arren, Ziliolik erakusten du ezagutza zer den

definitzeko Sokratesek arbuiazen duen Teetetoren hurbilketa hau Platonek berak defendatu duela beste dialogo batean, *Menon* dialogoan esaterako (71e1-73c5), plazera zer den definitzeko Sokratesek plazeraren hainbat kasu zerrendatzen dituenean, plazeraren definizio aporetiko bat eman gabe (Menonen agertzen dira bertutearen definizioa egiteko balio ez duten bertuteen lista, 71e1-73c5)⁶⁷.

Así, la primera respuesta de Menón a la pregunta ¿qué es la virtud? Se limita a ofrecer una enumeración y descripción de la virtud propia de un hombre, de una mujer, de un niño, “y aún hay muchas más” (71e). Estamos ante una colección completa de virtudes, pero Sokrates hace notar que una simple enumeración no es una definición (Grube, 1984: 34)

Grubek azpimarratzen duenez, ez da ideien inongo aipamenik egiten, baizik eta ‘arimak ikasi duen horren’ aipua (ibid.): dialogoaren gainontzekoa, arrakastarik gabeko bilaketa bat egiten da. Dena den, Platonen objektzioa modu honetan uler daiteke: Sokrates gauzen esentziaz (*ousia*) arduratuta dagoenez gero, gauzak bere baitan zer diren jakin nahi du, eta aldi berean, sofistak (Teeteto, kasu honetan) ezagutza definitzeko duten posizio erlatibistak garaitu nahi ditu. Teetetoren erantzunak (ezagutza mota desberdinak) ez du asetzen, eta McDowell-en iritziz, Sokratesen kritika hau da:

But each item on such a list could be understood only by someone who already knew what knowledge was. So the list cannot, without circularity, answer the question ‘What is knowledge?’ (McDowell, 1973: 114).

Afera da dialogoan bertan ez dela ematen ezagutzaren inongo definiziorik ezagutza bere baitan zer den azaltzeko (Grube, 1984: 36). «Socrates no lo dice. Quizá no lo sabía tampoco» (ibid.). Gruberekin jarraituz:

Una vez que han sido refutadas las sugerencias de Teeteto, según las cuales el conocimiento es percepción o bien opinión verdadera, esperamos que las Ideas van a aparecer en cualquier momento para resolver el problema. Pero no aparecen. La razón de esto parece encontrarse en que el objetivo de todo el diálogo no es otro

⁶⁷ Ziliolik (2007: 33) ekartzen duen Rortyren aipua Protagoras-en ezagutzaren hurbilketa horri buruz: «We shall see differences in degree of ease in objecting to our beliefs. We shall, in short, be where the Sophists were before Plato brought his principle to bear and invented “philosophical thinking”: we shall be looking for an airtight case rather than an unshakable foundation» (Rorty, 2010: 157).

que demostrar a los relativistas, ya sean seguidores de Heráclito o de Protágoras, que sus premisas hacen imposible el conocimiento (Grube, 1984: 70-71).

Azpimarratzekoa da Platonek ez dituela errefusatzen (bai baztertzen, baina ez ukatzen) sugerentzia guztiak, batzuk gogobetegarriak ez direlako baztertzen baditu ere; esaterako, Teetetok defendatzen duen «egiazko iritziaren tesia» onartzen du ('Knowledge is True Judgement With an Account': 201d-210a). Gaur egun, hori nahikoa onartua dagoen ezagutzaren ikuspegia dela esan daiteke.

Beraz, Platonek erakutsi nahi du, sofistek duten ezagutzaren gaineko posizioak, hizkuntza ezinezkoa egiten dutela, eta ondorioz, ezagutza ere ezinezkoa egiten dutela. Era berean, Platonek ezin du horri kontra egingo liokeen ezagutzaren *a priori*ko definizio bat eman. Horren orde, Platonek kontraesanaren argudioa erabiliz baino ezin da konformatu, Protagorasen erlatibismoa erauzteko. Protagorasen erlatibismo pertzeptuala Heraklitoren ontologiarekin lotzen bada, argudioa zuzena dirudi; Protagorasen indeterminazio ontologikoa erabiliz gero, ordea, badirudi ezetz. Hortaz, Platonen argudioa baliozkoa izan arren, premisa faltsua izan daitekeela defendatuko dut. Izan ere, Protagorasen erlatibismo pertzeptuala tesi erlazionalista gisa ulertu badaiteke ere, badago beste era batera ulertzerik. Zilioliren ustez «...there are signs that Plato is using Protagoras' doctrine for his owns purposes» (Zilioli, 2007: 34). Izan ere, Sokratesek, giltzarria den pasarte batean (152a-tik 152d-ra) Protagorasen ezagutza pertzeptzioa denaren doktrina eta *Neurriaren doktrina* batzen (edo nahasten) ditu berriz, baliokide eginez. Alegia, Platonek Protagorasen *Homo mensuraren* tesiari ontologia bat bilatu behar zion, hark sinesgarritasuna izateko: berak Heraklitoren ontologia gehitzea erabaki zuen. Kontraesanaren objektzioak, bi posizio horien baturak ematen duen erlatibismoari erantzuten dio. Aipagarria da, ordea, Platonek Heraklitoren ontologia bere osotasunean ez hartzea; Cassirerri kasu eginez gero, «No me escuchéis a mí — escribe Heráclito—, sino a la palabra, y confesad que todas las cosas son una» (Cassirer, 1968: 97). Alegia, Heraklitoren 'dena mugimenduan dago' ideia hartzen du Platonek, baina ez logos bakar baten ideia, Heraklitoren metafisika ere dena. Margolisek gogorarazten duenez,

Heraclitus holds that the changeable world (the one we perceive and act in) must be inherently subject to a changeless law of order (the Logos or the lesson of the logos), which is unaffected by change itself (Margolis, 1993: 2).

Hortaz, Platonek, Heraklitoren ontologiaren parte bat dena hartu, eta Protagorasen erlatibismoa ulertzeko posible bakartzat proposatzen du, Protagorasen erlatibismo pertzeptuala Heraklitoren mugimenduaren ontologiarekin lotuz. Hortik eraikitzen du ondoren kritika. Protagorasen tesiaren ulerkera kanonikoa bide horretatik doa⁶⁸.

Hala ere, azpimarratu behar da Protagorasen *gizakia gauza guztien neurria da* maximak ez daramala literalki pertzeptioari inongo erreferentziarik. Hortaz, Platonek bi tesiak batzen dituenean, Protagorasen tesia pertzeptio bidez hautemandako egiaren teoria soil gisa aurkezten du, Protagorasen izan dezakeen tesi ontologiko eta metafisikorik aipatu gabe, Heraklitorena erabiltzen baitu. Eta modu horretan, *gizakia gauza guztien neurria da* maxima pertzeptio bidez hautemandako egiaren teoria gisa ikusten bada, Protagorasen maximarekin ondorioztatuko genuke, *niri agertzen zaidan gauza oro, horrela da niretzako; eta zuri agertzen zaizun gauza oro, horrela da zuretzako*.

Thus, all perception is knowledge, and all knowledge is perception. But of course, this will only work if the states of affairs are understood relativistically: what I know and perceive is what is the case *for me now*, at the time of perceiving it (Burnyeat, 1982: 9).

Noski, Burnyeatek esaten duen bezala, tesi hau maila erlazional batean ulertzen bada (berak ‘relativistically’ hitza erabiltzen duen arren), maila ontologikoa ahaztuz, kontraesanaren argudioa ez da baliozkoa; baina, horren ondorioz, tesi tribial batekin geratzen gara. Ordea, tribiala dirudien baieztapen honi maila ontologikoa gehitzen bazaio, gauzak asko aldatzen dira. Heraklitoren ontologia Protagorasen epistemologiarekin batzen bada Platonek egin bezala, kontraesanaren argudioa baliozkoa da⁶⁹. Burnyeatek horrela interpretatzen du Protagorasen erlatibismoa:

Myles Burnyeat, for instance, an authority on the *Theaetetus*, adopts Socrates’ conjecture whole cloth. He sees no other possibility after reviewing more than two thousand years of debate; he believes that, for Protagoras, “true” *must* (cannot but) mean “true-for-x”, where “true” is relationally defined—“x” being some would-be

⁶⁸ «La famosa tesis del *Homo mensura*, «el hombre es medida de todas las cosas...», es una contrafigura de este realismo clásico. Al margen del punto de su interpretación cabal en el contexto del *Teeteto*, supongamos que se refiere a cada ser humano H (cf. Cra. 385e, Tht. 166d) y que «medida» se toma en el sentido de patrón o criterio de juicio» (cf. Tht. 178b) (Vega, 1997: 32).

⁶⁹ «Of course, the *explication* produces an instant self-referential paradox, makes it impossible for any two cognizers (or even the same agent at different moments) to share the same sense of “true”. Nothing, it seems, is ever “true” *sans phrase*: it can only be “true-for-me”» (Margolis, 2002: 136).

cognitive agent or cognitional site that altogether precludes the bare possibility of referring to public evidence or criteria shared with others (Margolis, 2002: 136).

Alegia, Burnyeatek (1982) Protagorasen aletika epistemologiara lotzen du, horrela, egia erlazionalki definitua eta lotua geratzen da pertzepziora. Horrela, kontraesanaren argudioaren objekzioak bere pisua hartzen du.

The same wind cannot be simultaneously both cold and not cold, to use Plato's example, or in Berkeley's version of the identical argument, the same water cannot be simultaneously both cold and warm. Hence, if every appearance is to be indicated as true, as genuine knowledge, there will be a contradiction when appearances conflict (Burnyeat, 1982: 10).

Baina Heraklitoren ontologiaren ordeztan, Protagorasen ontologia propioa erabiliz gero, posible da Burnyeaten irakurketa ez izatea baliozko bakarra, alegia, ez egotea inongo kontraesanik Protagorasen formulazio horretan⁷⁰. Hau da, hautemandako objektuaren estatusa hautemailearekiko dependentzian badago, horrekiko erlatiboa da, eta objektu berdina bi hautemailek pertzeptibitua izan daiteke, lehenarentzat objektu hori *hotza* eta bestearentzat *beroa* izan daitekeelarik, horretan inongo kontraesanik egon gabe; erlatibismo pertzeptual horren ustez, pertzepzioak beti hautemailearekiko erlatiboak direnez gero. Baina, tesi tribial horri Protagorasen indeterminazio ontologikoa gehitzen badiogu, gauzak hautemailearekiko erlatiboak izango dira hautematearen ekintzan bertan, munduaren estatus ontologikoa indeterminatua izaten jarraitzen duen bezainbestean.

During the perceptual act the perceiver (privately) establishes the ontological condition of the perceived object, its perceptual essence, so that the perceived object becomes unerringly known (by him) precisely because of the way in which such an essence is determined (Zilioli, 2007: 35).

Hori da, hain zuzen, Protagorasen erlatibismo ontologikoa. Horrela, *Neurriaren doktrina* pertzepzio bidez hautemandako gauzen teoria gisa ikusten bada, horrek erlatibismo pertzeptual bat inplikatzeko du. Eta, horrela interpretatua, erlatibismo ontologikoa da teoriaren giltzarria, zeinean hautemandako objektuaren estatus ontologikoa

⁷⁰ «As I read the issue, what needs to be grasped, against the anti-Protagorean doctrine of the *Theaetetus* (and what seems to be Putnam's simplified charge against relativism as such), is simply that «P is true» cannot, in the relativist's best sense, be read as «P is true-in-L» (for any particular language, world, set of social practices, theories, or the like)» (Margolis, 2010: 98-99).

hautemailearentzat bakarrik den erlatiboa hautemateko aktoan bertan. Protagorasek ez du, hortaz, *gauzak bere baitan zer diren edo ez diren* esaten.

[...] for this type of ontology, there is no wind itself, by itself, but there are as many kinds of wind as the number of people perceiving it. There is no individual wind to be individuated ontologically, but a plurality of them to be determined and perceived ontologically (Zilioli, 2007: 36).

Kontraesanaren argudioak bere pisu guztia galtzen du arestiko argudioa mahai gainean jarrita. Protagoras ez baita ari esaten gauzen esentzia indibiduoarekiko erlatiboa denik, edo indibiduoaren pertzepzioarekiko erlatiboak direnik. Ez baitago gauzen esentziarik, baina horrek ez du esan nahi ez dagoenik printzipio ordenatzailearen bat (logosa, esaterako). Are gehiago, gauza partikularrak baino ez daude (logosa barne, noski), eta indibiduoaren pertzepzioaren baldintzetan eta ekintzan bertan definitzen da gauzaren izatea.

Interesgarria da gai horretan Sexto Enpirikok egiten duen Protagorasen interpretazioari erreparatzea, ez baita Platonek *Teeteton* egiten duenaren bera. Sexto Enpirikok berak Protagoras erlatibista ontologikotzat dauka, Platonek ez bezala. Sexto Enpirikoren Protagorasen erlatibismoaren irakurketan, Protagorasen erlatibismoa ez da egiaren erlatibismotzat aurkezten, baizik eta erreialitatearen erlatibismotzat.

Dice en efecto el tal varon que la Materia es fluyente y que segun va fluyendo surgen continuamente aportaciones en sustitucion de las perdidas. Y que las sensaciones se transforman y alteran con la edad y con las demas características corporales. Y dice tambien que en la Materia subyacen las razones de todos los fenomenos, de modo que la Materia tiene en si misma potencia suficiente para ser todo cuanto a todos aparece. Y que los hombres se percatan unas veces de unos aspectos y otras de otros, segun sus diferentes disposicio-nes; pues el que esta en un estado normal capta de lo que hay en la Materia aquellas cosas que estan adaptadas para mostrarse a quienes estan en un estado normal; y el que esta en un estado anormal, las del estado anormal; y el mismo razonamiento tambien segun la edad, segun el estar dormido o despierto y segun cada tipo de disposicion. Segun el, pues, el hombre se convierte en la norma de lo existente, pues todo lo que aparece a los hombres tam-bitn existe y lo que no aparece a ninguno de los hombres tampoco existe (Sexto Enpiriko, 1993: 124-125).

Protagorasen erlatibismo pertzeptualak, tesi ontologiko gisa ikusita, indarra hartzen du. Izan ere, hautemandako objektuaren estatus ontologikoa hautemailearekiko *bakarrik* bada

erlatiboa, horrek kontraesanaren argudioa baliozkoa ez izateko bidea irekitzen du⁷¹. Baina kontraesanaren argudioa alde batera utzita, hizkuntzaren posibilitatearen argudioa sartzen da jokoan (McDowell, 1973), eta hori gainditzeko, Heraklitoren ontologiaz gain beste bat beharrezkoa da. Berriz helduko diot McDowell-en kritikari atal honetako hirugarren azpiatalean.

2.2.1.4. *Doktrina sekretuaren* Indeterminazio ontologikoa

Orain arte aipatu dut, baina azaldu gabe utzi Protagorasen doktrina sekretua. Sokratesek berak azalduko du dialogoan Protagorasen *Doktrina sekretua* zertan datzan. Protagorasen ezagutzaren teoria, Sokratesen hitzetan, ez da teoria arrunt bat (152d2). Bi tesitan bilduta egongo litzateke. Alde batetik, *ezer ez da bere baitan gauza bat*; gauzei buruzko tesi ontologiko bat izango litzateke, kasu honetan, izatearen indeterminazioa azpimarratuko lukeena. Azpian, Sokrates Protagorasen pentsamendua azaltzen.

SOC. – [...] Nada es en sí y por sí. Tal y como decíamos antes, sino que es en la unión de unas con otras como todas las cosas surgen en toda su diversidad a partir del movimiento, ya que, como ellos dicen, no es posible concebir en firme que lo que ejerce la acción y lo que la recibe sean algo definido independientemente uno de otro. Nada, en efecto, es activo antes de producirse el encuentro con lo pasivo, ni es pasivo antes de encontrarse con lo activo. [...] De todo ello se deduce lo que ya decíamos desde un principio, es decir que ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma, sino que siempre llega a ser para alguien (157a).

Zilioliren ustez, tesi hori *indeterminazio ontologia* gisa definitu daiteke. Hau da, munduko objektuek ez dute egitura jakin bat, *a priori*zkoa eta unibertsa, eta, beraz, bere esentzia, *oussia*, indeterminatua da. Ez da, hortaz, esentziaren edo ideien ukazioa Protagorasek egiten duena; aitzitik, objektuen estatusa indeterminatua baino ez dela esango luke, Sokratesen azalpenean ikusten den bezala.

Protagorasen *Doktrina sekretuak*, Platonen iritziz, Heraklitoren tesi ontologikoa bilduko luke bere baitan: *ezer ez da bere baitan, baizik eta izateko bidean dator*. Guztia mugimenduaren eta aldaketaren emaitza denez, ezer ez da zerbait bere baitan, baizik eta

⁷¹ «Platón, a quien se le reprocha que bajo la interpretación relativista que hace de Protágoras a lo largo del Teeteto, no habría, en sentido propio, AR. Sobre la base de que toda afirmación es verdadera para (en relación con) quien la hace, todo cuanto Platón estaría autorizado a concluir es que la tesis del *bomo mensura* es falsa para los oponentes de Protágoras, pero no para éste mismo» (Marcos de Pinotti, 1996, 429).

izateko prozesuan dago. Heraklitoren *panta rhei* doktrinak Protagorasen indeterminazio ontologikoa azaltzeko balio dio Platoni: are gehiago, Platonek berdindu egiten ditu⁷². Beraz, ezin da objektuen esentzia atzeman, ez esentziarik ez dutelako, haien esentzia indeterminatua delako baizik. Hortaz, Platonen ontologia objetibistaren orde, Protagorasek indeterminazio ontologikoa proposatzen du. Hautemandako objektuak ez du determinatutako esentzia bat, beraz, indeterminatua da, eta objektuaren estatuta hautemaileak determinatzen du, hautemateko ekintzan bertan.

Aristotelesen ustez, posizio ontologiko hau defendatzen duten filosofoek bakarrik ukatu dezakete kontraesan-ezaren printzipioa (*Metafisika*, IV. liburua, 6. atala). Alegia, Platonek zein Aristotelesek, gauzek esentzia bat dutela onartzen duten heinean, gauzak ontologikoki determinatuak daudela uste dute. Hortaz, ezinezkoa da determinatuak dauden objektuak aldi berean esentzia bat eta bere kontrakoa izatea, egiazkoak eta faltsuak izatea, hotzak eta beroak izatea, bidegabeak eta justuak izatea, aldi berean. Horregatik, Aristotelesek berak dioen bezala, indeterminazio ontologikoaren posizioa duenak kontraesan ezaren printzipioa ez du zertan bete.

Platonek berak definitzen du horrela indeterminazio ontologiko hori. Berak, ordea, tesi horren atzean Heraklitoren *panta rhei* dagoela baieztatuko du, *Teeteto* dialogoan ikusten den bezala. Platonek pentsatu duenaren kontrara, inferentzia hori ez da posibilitate bakarra; ez dagoelako beharrezkotasun logikorik Protagorasen doktrina sekretua Heraklitoren *panta rhei* doktrinarekin lotzeko. Izan ere, objektuak indeterminatuak izan daitezke, ez etengabeko aldaketan eta fluxuan daudelako (ondorioz, haien estatus ontologikoa etengabe aldatuz egongo litzateke), baizik eta *natura*z indeterminatuak direlako (Platon eta Aristotelesen ustez, naturak determinatzen dituen heinean). Alegia, gauzak existitzen dira nolabait, baina hautemailearen edo gizakiarekiko duten harremanez kanpo gauzei dakiguna zera da; horien izaera indeterminatua dela. Indeterminaziotik abiatuta ezin da inplikatu, hortaz, gauzak etengabeko aldaketan daudela; ontologia desberdinak dira.

⁷² Aurretik esan bezala, agian Platonek Heraklitoren ontologiatik gauzen izaera aldakorra hartzen du, baina ez logos bakar baten ideia. Moulinesek azpimarratzen duenez, «el *logos* es el “protagonista” de la obra de Heráclito» (Moulines, 1972: 78). Margolisek ere gogorarazten du Heraklitok erreialitate aldagaitza eta aldakorra batzen dituela: «Heraclitus, possibly the most prophetic of the pre-Socratics in the way of anticipating the general line of thought that leads eventually to Aristotle's extraordinary vision of science, plainly compromises with those who insist on the reality of change (Thales, read metonymically) and with those who insist that reality is changeless (Parmenides, for a certainty)» (Margolis, 1993: 2).

Platonek, ordea, Protagorasen indeterminazio ontologiko honen kausa eta oinarritzen jartzen du *panta rhei*, eta auresuposizio horretatik abiatuz kritikatu. Platonek indeterminazio ontologikoa *panta rhei* tesiarekin lotzeko arrazoi handiak dauzka, baina posible zuten Protagoras arrazoizko bat eraiki nahi bazuen, indeterminazio ontologiko batekin lotzea. Horren erakusle da Sexto Enpiriko eta Aristotelesek berak erlatibismoa azaltzerakoan ez diotela inongo erreferentziarik egiten *dena mugimenduan dago* maximari; Platonen lotura eskusiboa da hori. *Kratilon* bertan, indeterminazio ontologikoaren tesia ere aztertzen den dialogoan, Protagorasek ez dio inongo erreferentziarik egiten *dena da mugimendua* tesiari.

Beraz, Protagorasen teoriaren berreraikuntza honetan, Platonen lotura eta baliokidetasun horren ordez, *Neurriaren doktrina* indeterminazio ontologikoarekin lotuko dut, Protagorasen erlatibismoa indartsuagoa bilakatuz. Eta bere indeterminazio ontologikoa beste era batera justifika daitekeela argudiatuko dut, *panta rhei* doktrinaren irakurketa kaotikoaren beharrean.

Sokratesek dialogoan erlatibismo pertzeptual horren ahultasuna erakutsi nahi du, batez ere 156a-tik 160d-ra doan pasartean. Pasarte horretan agertzen da *panta rhei* maxima erlatibismo pertzeptualarekin nahastuta; eta hori guztia muturrera eramanda, objektuaren eta subjektuaren beraren disoluzioa izango genuke, Protagorasen doktrina sostengaezina bilakatuz. Alegia, Platonek ondorioztatzen du hautemandako objektuaren eta hautemailearen harreman pribatua (Protagorasen indeterminazio ontologikoaren tesia) bi elementuak pertzeptzio prozesuan dauden aldaketa etengabearen ematen den ekintza kasual bat dela. Horrek, ezinbestean aurretik aipatu ondoriora eramaten gaitu, subjektuaren eta objektuaren disoluziora.

Baina Platonen azalpenaz haraindi, harreman hori beste era batean azaldu daiteke. Alegia, ekintza pertzeptual honen pribatutasuna ez datzala Platonek egindako loturan, baizik eta hautemailearen baldintza partikularretan, perspektiba partikularrean, zeina kultura, sensibilitate, eta beste hainbat faktorek determinatzen baituen. Izan ere, ekintza hori pribatua eta indibiduala da. Erlatibismo honentzat giltzarria indeterminazio ontologikoa da, zeinetan hautemailea elementu funtsezkoa den, hautematen ari den objektuaren determinazio ontologikoa zehazteko. Aristotelesek berak onartzen du aipatu den azken hori.

Bestalde, gauza guztiak erlatiboak ez badira -batzuk berez eta berak baldin badira-, orduan ageriko den guztia ez da egiazkoa izango, agerikoa den norbaitentzat baita

agerikoa. Honen ondorioz, ageriko den guztia egiazkoa dela esaten duenak erlatibo bihurtzen ditu diren guztiak. Hori dela eta, argumentazioan indarra bilatzen dutenek eta, aldi berean, argumentazioaren baitan mantentzea eskatzen dutenek, kontuan izan behar dute ageriko den guztiak izaterik ez duela, baizik eta agerikoa agertzen zaionarentzat, agertzen denean eta agertzen den neurrian eta moduan (Aristoteles, *Metafisika*, 6.1011a, 17-24).

Aristotelesek berak erakutsi du Protagoras-en argudioa indartsua izateko modua. Alegia, batetik, kontraesanaren argudioa dago. Kasu honetan, Protagorasek ezin du aparientzia egiazkoa dela esan; aitzitik, aparientziak, agertzen diren heinean, eta agertzen diren moduan, eta agertzen zaiozkionarentzat, dira egiazko hautemailearekiko; indeterminazio ontologia sostengatzen duen bitartean. Alegia, Protagoras-en erlatibismo pertzeptuala findu egin behar da, are gehiago erlatibizatu. Horrela kontraesan ezaren printzipioaren langa ere gainditzen da, Aristoteles-en iritziz. Beste alde batetik, McDowell-en argudioa legoke, hizkuntzaren posibilitatearen ezinezkotasuna. Azken horretan ere, Protagoras-en indeterminazio ontologikoa beharko litzateke, hizkuntzaren posibilitatea bermatzeko.

2.2.2. Protagoras-en erlatibismo pertzeptualaren azterketa

2.2.2.1. Erlatibismo kontzeptuala

Protagoras-en erlatibismo pertzeptuala, erlatibismo kontzeptual gisa interpretatu daiteke. Platonek egiten duen Protagoras-en interpretazioan, haren erlatibismo pertzeptualak elkarneurgaitzasunaren teoriara eramaten dutela ebatzen da, eta ondorioz, kontraesankorra dela. Kontraesanaren argudioa beste maila batera altxatzen da kasu horretan: pertzeptzio desberdinak berdin egiazkoak izan badaitezke, eskema kontzeptual elkarneurgaitzak egon daitezkeela ondorioztatzen da. Baina elkarneurgaitzak diren eskemak baldin badaude haiek konparatzeko eskema kontzeptual oinarritzekoago bat izan beharko genuke, kritika horren arabera. Horrela, kontraesanean jausiko litzateke erlatibismo kontzeptuala: eskemak konparatzeko ikuspeirik dagoela ukatzen duen bitartean, bere tesia defendatzeko eskema neutral bat auresuposatu beharrean dago eta. (III. Kapituluaren lantzen da arazo hau literatura garaikidean). Non egon daiteke, ordea, Protagoras-en elkarneurgaitzasuna? Platonen interpretazioari jarraitzen bazaio, haren erlatibismo pertzeptualetik eratorriko litzateke. Erlatibismo pertzeptual hori, Zilioliren hitzetan, hau litzateke: «Protagoras maintained that

the individual is the epistemological standard for whom some things are and some are not» (Zilioli, 2007: 70).

Protagorasen ikuspegi hori, ordea, ezin da elkarneurgaiztasunaren ideiarekin nahastu. Desberdinak dira. Esaterako, Ziliolik (ibid.) pertzepzioen elkarneurgaiztasuna azaltzeko klasikoa den azalpen bat ematen digu: irudi (edo ilusio) bat dugu esku artean, irudi hori ahate bat edota untxi bat izan daiteke aldi berean (emakume gaztearen eta amonaren irudia ere ezaguna da, kasu honetarako beste adibide zilegia litzateke). Hautemaile batentzat, ahatea izango da; beste batentzat, untxia. Protagorasen erlatibismo pertzeptualari jarraituz, ez dago modurik bietako zein egiazkoa ala faltsua den esateko. Hautemaile bakoitzak determinatzen baitu, ontologikoi, objektuaren estatusa.

Margolisen ustez (1991: 93), Putnamek eta Rortyk Protagorasi egiten dioten kritika elkarneurgaiztasuna itzuliezin gisa ulertuz bakarrik azaldu daiteke, aldi berean Aristotelesen esentzialismoa eta ezagutzaren teoria batetik, eta erlatibismoa bestetik, kritikatzan ari direnean.

It is true that protagoreanism and incommensurabilism are regarded as similar by their critics, in the sense that both are taken to be incapable of escaping self-referential paradoxes. But the two programs are differently focused (Margolis, 1991: 93).

Izan ere, Protagorasek, ontologia heraklitoarra (dena izateko bidean dago) baten ordezkoi indeterminazio ontologiko bat proposatuz, ez du zertan *tertium non datur* legea (bi egia-balio bakarrik auresuposatzen duena) derrigorrez bete, *Teetetoren* interpretazioan ikusi den bezala (Aristotelesekin ere berdina aipatu du). Mugimendu horrekin (Heraklitoren ontologia beste ontologia batekin ordezkatzuz, indeterminatua kasu honetan) paradoxaren biktima izateari uzten dio Protagorasek, eta hizkuntzaren posibilitatea ere irekitzen da. Protagorasen ontologia indeterminazioa dela interpretatuz, elkarneurgaiztasun kontzeptualak «are ineliminable and incompletely fathomed» (Margolis, 1991: 94). Beraz, elkarneurgaiztasunak egongo lirateke, baina ez kontraesanak, ezta subjektuaren eta objektuaren disoluzioak; eta hizkuntzaren posibilitatea bermatua egongo litzateke. Zergatik interpretatzen da, ordea, Protagorasen erlatibismoa elkarneurgaitzat? Margolisen iritiz, Platonek eta Aristotelesekin, Protagorasen erlatibismoaren interpretazioa errealismo metafisiko batean oinarrituta egin dute, errealitatearen analisisa, errealitatearen ezagutzaren analisisaren gainetik hobetsiz.

The ancients read Protagoras as internally inconsistent and incoherent, because *they* construed the logic of noncontradiction and excluded middle as presupposing and depending upon a realist metaphysics that either prioritizes the analysis of reality over the analysis of knowledge of reality (which sounds paradoxical to the modern ear) or else maintains that, to be knowable, reality must be invariant, unchanging in its universal structure. The moderns read Protagoras as inconsistent and incoherent, because *they* construe knowledge as *of* the universally unchanging and invariant. And the «modern» moderns, that is, the contemporary philosophers we have discussed earlier (thinkers like Putnam and Newton-Smith and Rorty), read the relativist (the protogorean) as inconsistent and incoherent because *they* construe the self-referential paradoxes and the constraints of noncontradiction and excluded middle as binding in certain restricted ways that cannot be overcome, whether or not one subscribes to a *metaphysics* of invariance (Margolis, 1991: 92).

Greziar garaiko kritikak, zein kritika modernoak, biek aldaezintasunaren metafisika bat ontzat jo dute. Kritika garaikideak (Putnam eta Rorty, esaterako), erlatibismoa inkonsistente eta inkoherentetzat jo dute, gainditu ezin daitezkeen gezurtiaren paradoxa eta kontraesan ezaren mugak onartu dituztelako, aldaezintasunaren metafisika bat onartu ez badute ere.

Grezia klasikoaren mundu ikuskera eta mundu ikuskera modernoa ez dira berdinak; eta elkarneurgaitzasunaren ideia, guztiz modernoa da. Protagorasen erlatibismo pertzeptuala, mundu ikuskera garaikidetik kritikatzeko, alegia, gaur egun ditugun epistemologia, ontologia eta logikaren betaurreko garaikideekin kritikatzeko, akats larria da. Grezia klasikoko mundu ikuskera eta mundu modernokoa konparagarriak diren arren, ez dituzte oinarri metafisiko, ontologiko eta epistemologiko berdinak partekatzen; alegia, mundu ikuskera elkarneurgaitzak dira. Baina, hain zuzen, elkarneurgaitzak direlako (itzulezinak), konparagarriak dira, eta konparazioz aztertu behar da horien arteko desberdinetasuna. Moulinesek, lan hau egiteko zailtasuna azpimarratzen du:

Es difícil “coger el hilo” del pensamiento de hombres que vivieron hace tantos siglos, en una sociedad distinta a la nuestra y que, por tanto, pensaron, hablaron y escribieron dentro de un marco conceptual y lingüístico distinto al nuestro (Moulines, 1972: 77).

Zeintzuk dira marko kontzeptual eta linguistiko desberdin horien ezaugarri nagusiak? Mundu grekoaren eta mundu modernoaren desberdintasun nagusiaetako bat, lehenik eta behin,

ezagutza prozesuaren norabidearen desberdintasuna da: mundu grekoan, kosmosetik hasi eta indibiduorako bidea egiten da ezagutza prozesuan, mundu modernoan, alderantziz. Mundu grekoan, Anaximandrotik Aristotelesengana (Protagorasetik pasata) doan mentalitatea da hori. Mundu modernoa (Descartesetik aurrera, Kant, Hegel...), aldiz, indibiduo edo subjektutik kosmosera mugitzen da, kontrako noranzkoan (subjektibismoa). Beraz, Protagorasen garaiko greziar mentalitatea ezin da mundu modernoko mentalitatearekin nahastu eta horrekin aztertu: Protagorasen erlatibismoa aztertzekeo estrategia okerra da. Badirudi, ordea, Protagoras subjektibistatzat hartzeak, anakronismo batean erortzeko arriskua ekartzen duela (ikerketa batzuek, ordea, subjektibistatzat jotzen dute)⁷³. Burnyeaten (1976: 172) iritziz, «the real Protagoras did not hold the subjectivist thesis». Heideggerrek ere ohartarazten du, Protagorasen sententzia interpretatzerakoan ezin daitekeela «ni»an edo subjektuan pentsatu.

La frase de Protágoras dice inequívocamente que «todo» ente está referido al hombre en cuanto (...) (yo) y que el hombre es la medida del ser del ente. ¿Pero de qué tipo es esta referencia del ente al «yo», suponiendo que para entender la sentencia pensemos de modo *griego* y no introduzcamos en ella inadvertidamente representaciones del hombre como «sujeto»? El hombre percibe lo presente en el entorno de su percibir. Este presente se mantiene en cuanto tal y de antemano en un ámbito de accesibilidad, ya que este ámbito es un ámbito de desocultamiento. La percepción de lo presente se funda en el permanecer de éste en el interior del ámbito del desocultamiento (Heidegger, 2000: 116).

Hori dela eta, mundu grekoa eta mundu modernoa bi mentalitate desberdin dira (grekoan ez dago gizakia «subjektu» bezala errepresentatua, Heideggerrek esan bezala), eta, nolabait, oposatuta ere ulertu daitezke. Eta Protagorasek, nolabait, ez du ez mentalitate bat ez bestea onartzen (lehenaren barruan «pentsatzen» duen arren), modu partikular batean. Batetik, mundu grekoko pentsalari gehienek onartzen dute errealitatea ez dela aldakorra, finkoa dela.

⁷³ Badirudi Kölbelek ikuspuntu horretatik irakurtzen duela Protagoras: «A charge of dialectical self-refutation against Protagoras seems to be what is under discussion at one point in Plato's Theaetetus. The thesis by Protagoras under discussion at that point is that "things are for every man what they seem to him to be" (170a), a thesis that is sometimes called "subjectivism." At 171b Socrates asks: "In conceding the truth of the opinion of those who think him wrong, he is really admitting the falsity of his own thesis," to which Theodorus agrees. Here the idea seems to be that since Protagoras is obliged, by the rules of dialectic, to acknowledge that his opponents claim that subjectivism is false (i.e., that it is not the case that whatever anyone believes is true for him or her), he cannot avoid the conclusion that subjectivism is true for his opponents. Now, in fact Socrates drops the qualifier "for his opponents" at this point, and it is a subject of interpretative puzzlement why he does so. However, one dialectical point holds with or without the qualifier: Protagoras cannot avoid conceding that what his opponents say is true for them» (Kölbel, 2011: 29).

Esaterako, Parmenidesez ez du onartzen errealitatea aldakorra dela; Heraklitok dena aldaketa etengabean dagoela baieztatzen du, baina aldaketa hori aldaketa gabeko lege batek mugatuko lukeela, logosak (gogoratu Cassirer, atal honen hasieran).

[...] ancients typically affirm that what IS is peculiarly apt for human knowledge, but their confidence is never centered in cognition. The moderns reverse matters but they arrive at the same general finding (Margolis, 1991: 90).

Antzinateko grezian, errealitateak ezagutzara egiten da mugimendua, ez da subjekturik «existitzen», kontzeptio modernoan ulertzen den bezala ez gutxienez; arimaren edo ezagutza intelektualaren ahalmena, ahalmen horretan pentsatzailea den alderdia, objektu baten forma jasotzeko pasibo egon behar da, Aristotelesekin dioen bezala. Modernoak aldiz, Descartesekin hasita, adimenetik abiatzen dira errealitate independente baten korrespondentzia bila. Bi mentalitateek komunean dutena zera da: bietan errealitatea finkoa da, aldakorra izan arren, printzipio ordenatzaile aldaezinak daudelako (logosa, grekoen kasuan). Protagorasen kasuan, logosa badago, baina ez da aldakorra (Heraklitoren ontologia onartuz esango genukeena), baizik eta indeterminatua. Garrantzitsua da arestiko hori kontuan hartzea, Protagorasen erlatibismoa elkarneurgaiztasunaren arazo garaikidearekin ez nahasteko.

Hau da: erlatibismo kontzeptuala egoteko, batetik, munduaren egitura finko bat aurreuposatu behar da, eta ondoren, egiaren eta ezagutzaren tesi erlazionalista bat; Protagorasek ez dauka ez bata, ez bestea.

2.2.2.2. Elkarneurgaiztasunaren afera Kratilon

Elkarneurgaiztasunaren afera erlatibismo kontzeptualaren ondorioztat hartu ohi dela azpimarratu dut. Protagorasi dagokionez, azpimarratu behar elkarneurgaiztasuna ez dela zehazki, ez berak ezta inongo sofistek ere, artikulatutako posizio bat. Antzinateko Grezian Platonen eta sofistek, eta, bereziki, Protagorasen arteko disputak erudizioz aztertu dituen Margolisek esaten digu antzinateko Grezian inork ez zuela propioki halako tesirik formulatu:

Incommensurability is a concept not openly formulated by any Greek philosopher, at least in the way the concept is elaborated in contemporary philosophy (Zilioli, 2007: 70).

Eta hala ere, betidanik egotzi izan zaio Protagorasi elkarneurgaiztasuna inplikatu lukeen erlatibismo kontzeptual bat, non elkarneurgaiztasuna itzuliezintasun gisa ulertuko litzatekeen.

Horrez gain, Putnamek, esaterako, Protagorasen erlatibismoak solipsismoan bukatzen duela esaten du, indibiduoaren solipsismoan (Punam, 1982).

Kratilon aztertzen da elkarneurgaiztasunaren ideiarekin lotura izan dezakeen Protagorasen erlatibismoa. Merezki du, hortaz, dialogo horretako eztabaida zein den ikustea, gai hau bere testuinguruan argitzeko. Dialogo horretan hiru solaskide daude: Sokrates, Hermogenes eta Kratilo, Heraklitoren doktrinaren jarraitzailea azken hori. Dialogo horretako eztabaida nagusia bi posizio hauetan dabil: gauzen izenak konbentzioz ezartzen dira, ala, aitzitik, gauza baten eta bere izenaren artean erlazio definitu eta natural bat existitzen da. Hermogenesen postura izango da indibiduo batek gauza bati izen bat ematen dionean zuzena dela ezinbestean. Filosofia modernoan posizio hau 'Humpty Dumpty' ezizenaz da ezaguna (Lewis Carroll *Alizja mundu miresgarrian* liburuaren egileak asmatua), eta muturreko nominalismo baten posizioa adierazten du. Humpty Dumptyk dioen bezala, hitz edo izen bat aukeratzen denean zerbait izendatzeko, haren esanahia norberak ematea erabaki duena da (ahalmena duenak, *stricto sensu*).

Grubek dioenez, Sokratesek dialogo honetan etimologistak barregarri uzteko aukera ez du galduko, «ensartando una serie de etimologías inauditas» (Grube, 1984: 37). Baina, ziur aski, Platonen estrategia ez da barregarri uztea. Dena den, dialogoan zehar, «gizakia gauza guztien neurria da» Protagorasen baieztapena oso azkar errefusatzen da, errealitate objektibo baten existentzia dagoela aldarrikatuz. Alegia, Sokratesen ustez gauzek natura propio eta egonkorra dute, gure pertzepzioetatik haraindi. Gauzak (ontologia) edo ekintzak (etika) izan, berdin du, errealitate objektibo bat existitzen da bietan, independentea. Gure ekintzak errealitate objektiboaren menpeko dira, eta bakarrik gerta daitezke modu natural determinatu batean (386a). Eta gauzek *eidos* bat duten bezala,

Del mismo modo, el legislador que pone nombre a las cosas debe poner la mirada en «lo que un nombre es en sí mismo», y debe dar a cada nombre el *eidos* propio de nombre con las sílabas apropiadas (Grube, 1984: 38).

Azpimarratzekoa da Platonek egiten duen lotura Hermogenesen konbentzionalismo semantiko horren eta Protagorasen erlatibismo pertzeptualaren artean. Bi teorien arteko interrelazioa erakusteko, Protagoras esplizituki ekartzen da dialogora, Hermogenesen konbentzionalismoa aipatzen denean:

Ea, bada, Hermogenes, ikus dezagun: izakiak ere horrela direla iruditzen al zaizu, alegia beraietako bakoitzak esentzia partikularra daukala Protagorasek zioen bezala, hark esaten baitzuen gizakia «gauza guztien neurria» dela –gauzak niri iruditzen zaizkidan bezalakoak, horrelakoxeak direla niretzat; eta zuri iruditzen zaizkizun bezalakoak, horrelakoxeak zuretzat– edo beren esentziaren finkotasunen bat badaukatela uste al duzu? (385e4-386a4).

Pasarte horretan Protagoraren *Neurriaren doktrina* teoria pertzeptual gisa agertzen da, ontologia mailara altxatua. Ziliolik horren harira ohartarazten du *Teeteton* ez dela inon agertzen Protagoraren erlatibismoaren tratamenduan hainbeste aipatzen den *dena mugimendua da* doktrina heraklitoarra. Zilioliren ustez, horrek ondorio bat dakar: ziur aski Protagorasek inoiz ez zuen *dena mugimendua da* doktrina defendatu edo hala (Platonek bezala) interpretatu, beste interpretazio bat posible dela defendatu dudanez gero.

Dena den, are garrantzitsuagoa dena, paragrafo horretan indeterminazio ontologikoari ere heltzen zaio, azkeneko galderan. Afera da, berriz ere, Sokratesek egiten duen mugimendua izango dela. Alegia, Platonek bere ontologia objektibista eskuan duela, Protagoraren erlatibismo pertzeptualari hizkuntzaren inposibilitatea egotziko dio, inkonsistentetzat jotzeaz gain. *Kratilo* irakurtzen jarraituz gero,

Beraz, gauza guztiak ez badira guztientzat berdinak aldi berean eta beti, ezta gauzetako bakoitza desberdina bakoitzarentzat ere, argi dago gauzek beren esentzia finkoren bat badaukatela, eta ez direla gurekiko eta gure eraginez herrestatzen gora eta behera gure irudipenaren arabera, baizik eta bere buruaren arabera beren esentziarekiko direla izatez diren modukoak (385d8-e4).

Bi ontologia desberdin ditugu, hortaz, aurrez aurre. Sokratesena ontologia objektibista da, alde batetik, gauzak bere baitan esentzia bat duteneko tesia defendatzen duena; gauzak bere buruarekiko erlazioan dira direna, nolabait esateko. Bestetik, Protagoraren ontologia ez da beste muturrekoa, alegia, ez du esaten gauzek ez dutenik esentzia bat, baizik eta haien esentzia, izatekotan, indeterminatua dela.

It seems obvious that, at least Plato interprets him, Protagoras refuses to make sense of questions about what the wind is like in itself, as distinct from questions about what it is like for one person or another (152b5-7) (McDowell, 1973).

Xeheago esateko: alde batetik, gauzek esentzia pribatu bat dute pertsona bakoitzeko, eta, horregatik, «things are in relation to us and are made to fluctuate by how they appear to us» (Zilioli, 2007: 58). Protagorasen ontologia erlatibista hauze litzateke. Alegia, Protagorasen ontologian gauzen esentzia indeterminatua da; gurekiko erlazioan determinatzen dira, beren izaera edo esentzia, nahi bada, indeterminatua izaten jarraitzen duen bitartean. Hortaz, gauzak ontologikoki indeterminatuak badira, beste zerbaitekiko (hautemailearekiko) erlazioan baino ez dira determinatzen. Beraz, lehenik gauzen indeterminazio ontologikoa dago, eta ondoren, tesi erlazionala, nahi bada. Tesi erlazionalak, ordea, indeterminazio ontologikoa aurreuposatzen du. Ez balego indeterminazio ontologikorik, Protagorasena tesi epistemologikoa, erlazionalista litzateke.

Sokratesen objektzioa, argia eta logikoa da, berak daukan ontologia objektibista zein den kontuan hartzen bada. Bakoitzak bere hautemate ekintzan objektuari ematen dion esentzia egiazkoa bada, nola irakatsi dezake Protagorasek beste norbaiti ezer, ezein gizakik ezin badu bestearen gaintik autoritaterik izan juiziorik egiteko? (Indibiduoak berak epaitzen duena beti egia bada?) Nola hitz egin daiteke ezagutzaz ezagutza bera alde aurretik zer den ez baldin badakigu? Hasieran aipatu dudanez, Sokratesek hamabi objektzio egiten dizkio Protagorasi. Protagorasen defentsa *Teeteton* agertzen da, eta Protagorasen defentsa 166a-tik 168c-ra doan interbentzio luze batean bildua dago. Funtsean, honetan datza: Protagorasek Sokratesi ohartarazten diola ezin duela berak esandakoen hitzezko forma soilari erreparatu, baizik eta *esaten duena* ulertu (alegia, interpretatu) behar duela. *Teeteton* irakurtzen dugu bere defentsa (pasarteetako etzanak nireak dira)

Yo, efectivamente, digo que la verdad es como lo tengo escrito: cada uno de nosotros es, en efecto, medida de lo que es y de lo que no es. Pero entre unas y otras personas hay una enorme diferencia precisamente en esto, en que, para unos, son y aparecen unas cosas y, para otros, otras diferentes. [...] Recuerda, por ejemplo, lo que se decía anteriormente, que a la persona que está enferma lo que come le parece amargo y es amargo para ella, mientras que a la persona que está sana le parece lo contrario y así es para ella. Pues bien, no es necesario ni es posible atribuir mayor sabiduría a una que a otra, ni hay que acusar al que está enfermo de ignorancia por las opiniones que tiene, como tampoco puede decirse del que está sano que sea sabio por opinar de otra forma. [...] uno sí puede hacer, creo yo, que quien se forma, con una disposición insana de su alma, opiniones de la misma naturaleza que ella, pueda con una disposición beneficiosa tener las opiniones que a este estado le corresponden.

Precisamente estas representaciones algunos por su inexperiencia las llaman *verdaderas*, mientras que yo las llamo *mejores que las otras, pero no más verdaderas*. Y de ningún modo, querido Sócrates, afirmo que los sabios sean batracios (166d-167d).

Protagorasentzat juizioak hobeak ala okerragoak izan daitezke, ez egiazkoagoak ala faltsuagoak. Lehen irizpide hori da juizio bat edo beste hobesteko Protagorasen irizpidea. Pertzepzioa ez da, beraz, egiarentzako irizpidea, Platonek uste bezala (horregatik esan dugu, Protagorasen erlatibismo pertzepzuala egiaren teoria batera erreduzitu duela Platonek). Protagorasek, ordea, ez du hori defendatzen. Platonek Protagorasen erlatibismo pertzepzuala egia irizpidea dela asumituz, hautemandako objektuaren pertzepzio orotatik, zuzenekoak bakarra baino ez litzatekeela ondorioztatzen du, beste juizio oro erratua egongo litzatekeen bitartean. Horretan datza Platonen akatsa.

Protagoras would maintain that this approach to the question is naïve, or indeed idealist, and does not take into account the irreducible plurality of individual cases, empirically determined (Zilioli, 2013: 64).

Ziliolik azpimarratzen duenez, Platonek ez du kontuan hartzen enpirikoki determinatutako kasu indibidualen aniztasun murriztezina, hain zuzen, esan dudana bezala, Protagorasen erlatibismo pertzepzuala 'egiaren teoria' gisa interpretatu duelako. Feyerabendek azpimarratzen duenez, Protagorasen pertzepzioak ez dira Platonek interpretatzen dituen bezalakoak eta bezain problematikoak. Aitzitik, jendea egunerokoan baldintzatzen duten pertzepzio tribial horiek baino ez dira. Alegia, gauzak onak edo gaiztoak, hotzak ala beroak dira pertsona batentzat, pertsona horrek hotz ala bero sentitzen dituenean, «and not when a philosopher, using theory, pronounces the presence of 'The Hot' or 'The Cold'» (Feyerabend, 1987: 50). Protagorasen «gizakia da gauza guztien neurria», Platonen idealismoaren kontrakotzat ulertu izan da, teoria eta praktika bereiztean, esperientziatik kanpoko errealitate objektibo bat postulatu duen heinean. Protagoras ulertzen lagundu dezake errealitatea indeterminatua delako tesiak.

the so called objective reality is made up by many particular realities and that such realities also very much depend upon their changing historical contexts (Zilioli, 2013: 65).

Hortaz, eta bukatzeko, Protagorasen erlatibismo ontologikoa gauzen izaera indeterminatua azpimarratzean oinarritzen da. Ontologia honen, eta ez ontologia heraklitoarraren, existentziak Protagorasen erlatibismoa konsistente egiten du.

2.2.2.3. Erlatibismo ez-erlazionala

Erlatibismo kontzeptualaren eta elkarneurgaitzasunaren kritika hauek argitzeko, bereizketa funtsezko bat egin beharra dago. Erlazionalismoa inkoherentetzat joko dut, ez ordea erlatibismoa. Erlazionalismoak, auresuposatu behar den mundu bakar hori ukatzen du (determinatua, Platonen zentzuan), baina aldi berean lengoia bat behar du «in virtue of which distinctions *relativized* to L_1 and L_2 are, *there*, truly assigned *their* truth-values. The argument is impeccable» (Margolis, 1991: 99). Erlazionalismoaren inkoherentzia agerian geratzen da, hortaz.

Margolisek ohartarazten duenez, ordea, *zerbait* egia dela esateak (gizakia da gauza guztien neurria, esaterako), ez du esan nahi egiaren definizioa hori denik (hau da, egia da, egia gizakira erlatiboa da—hori litzateke, hain zuzen, erlazionalismoaren tesia, erlatibismoari egozten zaiona. Margolisen hitzekin, *zerbait* hizkuntza batean egiazkoa dela esateak, ez du esan nahi, egiaren esanahia “egia hizkuntzara erlatiboa da” denik (Margolis, 2003: 45)

Arazoa da, erlatibismo batzuk, Protagorasena kasu, ez direla egiaren kontzepzio erlazionalistan funtsatzen. Putnamek Protagorasen erlatibismoa, ordea, horrela interpretatu du, erlazionalismo bezala (Putnam, 1992). Tesi erlazionalista epistemikoa modu tribialean defendatzen dutenak asko dira (esaterako, zientziaren metodo anitz daudela defendatzen dutenean). Putnamek Protagorasi egozten dion erlatibismoa, egiaren kontzepzio erlazionalista da. Izan ere, Putnamen auresuposizioa da erlatibismoak ezin duela egiaren kontzepzio ez-erlazionala izan. Auresuposizio hau alde batera utziko bagenu, ordea, zera ondorioztatu ahalko litzateke: egiaren kontzepzio erlazionala gaindituz gero (kontraesakorra delako) posible litzatekeela erlatibismo koherente bat eraikitzea, beste ontologia bat proposatuz, esaterako, indeterminazioarena.

Hau da, egia-baieztapenak (*truth-claims*) bizi garen testuinguru kontzeptual eta historikoaren baitan ematen dira nolabait, baina horrek ez du, horregatik, egiaren definizioa erlazionala inplikatzeko. Alegia, *zerbait* testuinguru batera erlatiboa dela esateak ez du esan nahi egiaren definizioa honako hau denik: x y -ra erlatiboa da. Beste modu batera esanda, *zerbait* testuinguru batera erlatiboa dela esateak ez du esan nahi objektuen estatusa

(ontologia), ‘ x y -ra erlatiboa da’ denik, Protagorasentzat, kasu honetan, erreialitatea indeterminatua baita. Ontologia honekin, erlazionalismoaren kontraesan inherentea gainditzen da.

Bestalde, Margolisen atalean ikusiko den bezala, elkarneurgaiztasunaren aldarriak ez du itzulgarriezintasuna ekartzen derrigorrez; aitzitik, elkar ulertzeko zailtasunak, ahuldadeak, jartzen ditu agerian. *A priori* itzulgarriezina zer den zer ez den esan ezin daitekeen bezala, edozein baieztapen itzulgarri egingo lukeen oinarri edo irizpide bat ere ezin da ezarri, inteligiblea eta frogagarria litzatekeena, gainera.

...relativism, in a word, inhabits the logical or conceptual space between the paradoxical limit of a cognition of what cannot in principle be cognized (because of self-referential constraints) and what cannot in principle be shown to be the comprehensive, algorithmic, extensionally exhaustive, certain criteria or grounds of translation, intelligibility, truth, knowledge, and the like (Margolis, 1991: 101).

Kontraesanean jausi nahi ez bada, onartu behar da, mundu pluralak dauden bezala, mundu «bat» ere badagoela, baina posible dela azken hau, modu holistikoa ulertzea (tesi hirukoitz bat beharrezkoa dela, eta epistemologia eta ontologia ezin banatuzkoak direla), kontraesanean erori gabe.

2.3. Protagorasen erlatibismoaren kritika nagusiak

2.3.1. Platonen kritika: inkonsistentzia eta kontraesana

Arestian azaldu bezala, Protagorasen erlatibismoa logikoki inkonsistentetzat hartzen du Platonek hainbat dialogotan. Batez ere, *Teeteton* ikusi da Protagorasen erlatibismoari kritika, eta baita ikusi ere Protagorasen erlatibismoa Platonek uste duena baino konplexuagoa dela.

Protagorasen erlatibismoak tesi hirukoitz bat biltzen du bere baitan. Alde batetik, (a) doktrina aletiko bat da, egiaren naturari buruzkoa, logikaren lege bibalenteetatik haraindi doana. Bigarrenik, (b) doktrina epistemologiko bat ere bada, egiaren eta ezagutzaren baldintzen inguruko tesia biltzen baitu. Eta hirugarrenik eta azkenik, (c) tesi ontologiko batean oinarritzen da bere tesia, munduaren egiturari buruzko teoria bat biltzen duena, hautemandako objektuei buruzko iritzia biltzen duen heinean. Hau da, eta zehaztasunetan

sartuz, Protagorasen erlatibismoak hiru baldintza horiek betetzen ditu, ondorengo arrazoiengatik: (a) «*gizona gauza guztien neurria da, diren gauzena diren beinean, eta ez diren gauzena diren beinean*» doktrinarekin, zeharka egiaren naturaz, kasu honetan, ilunaz, zerbait esaten baitu; (b) ezagutza eta egiaren baldintzez zerbait esaten duelako ere, gizakia errealitatearen, ezagutzaren eta egiaren neurria dela esanez (ez dago errealitate inmutable eta independenterik, beraz); (c) hautemandako objektuak nolakoak diren esaten duelako, errealitate pertzeptualari buruzko tesi bat jasoz.

Ancient relativism, then, protagoreanism (perhaps Protagoras' own thesis), is the thesis that: (1) man is the measure of reality, knowledge, and truth; (2) there is no independent invariant reality that man can claim obtains or that he knows, consistently with affirming (1); (3) the conjunction of (1) and (2) is viable, not incoherent, not self-contradictory, not self-defeating; and (4) judgments of what is true and false, within the space of (1), disallow any disjunction between knowledge (episteme) and opinion or belief (doxa); and, given (2), they permit the application of the law of contradiction only under interpretation (the interpretation of a given range of appearances) and disallow in principle the exceptionless application of excluded middle. It follows, on accepting (1) to (4), that what, *on Plato's or Aristotle's views of reality and knowledge*, would count as contraries or contradictories – therefore, as paradoxical or incoherent – need not be such, *on the relativist's view* (Margolis, 1991: 82).

Margolisek esan nahi duena zera da, guztiz koherentea dela Protagorasen erlatibismoaren tesi ontologikoaren eta epistemikoaren arteko lotura: batetik, 'gizakia da gauzen neurria', eta bestetik, ez dago haren kanpoko errealitate inmutablerik. Marko horretan, egia eta faltsua denari buruzko juizioek ezagutzaren eta iritziaren arteko disjuntzioa ukatzen dute, eta ez da ezinbestekoa kontraesan ezaren printzipioa kasu horretan aplikatzea. Hori kontuan hartuta, Platonen errealitatearen eta ezagutzaren ikuspegitik Protagorasen erlatibismoa kontraesankorra den arren, ikuspegi erlatibistan ez dago inkoherentziaren argudioa aplikatzerik.

Teeteton Platonek Protagorasen erlatibismoa tesi epistemiko eta ontologia heraklitoarra batuta auresuposatuz eraiki du, ondoren eraikuntza horretatik haren tesia kontraesanean jausten dela ondorioztatzeko. Protagorasen erlatibismoaren karakterizazioa hauxe da: erlatibistak egia «x» zerbaitera erlatiboa dela esango luke. Proposizioa bera egiazkotzat ala erlatibotzat hartu beharko genuke? Erlatiboki hartuko bagenu, erlatibismoa

ez litzateke doktrina interesgarria, izan ere, beste edozein doktrina erlatiboren balio berbera izango lukeelako. Aldiz, erlatibismoak «*egia gizakira erlatiboa da*» argudioa, modu ez-erlatibo batean aldarrikatuko balu, alegia, egiaren teoria gisa (erlatibismo aletikoa epistemologikoarekin batuz), erlatibismoak bere burua errefusatuko luke. Siegelek bide beretik egiten du kritika:

Take Protagorean relativism as an example. If ‘what seems true (or justified) to anyone is true (or justified) for him to whom it seems so’ (emphases added), then no sincere claim can fail to be true or be justifiably judged to be false. But if there is no possibility that a (sincerely held) claim or doctrine can be false, the very distinction between truth and falsity is given up: a ‘false’ belief is reduced simply to one which is not believed... The end result is that the very notions of truth, rightness and justifiedness are undermined. But if this is so, the doctrine of relativism cannot itself be true, right or justified (Siegel, 2011: 202-203).

Kritika horren arazoak hainbat dira. Batetik, *gizakia gauza guztien neurria da, diren gauzena diren heinean, eta ez diren gauzena ez diren heinean* maxima literalki eta egiaren teoria gisa ulertzea akatsa da (alegia, egiazko juizioak zeintzuk diren zehazteko irizpide soil gisa ulertzea). Izan ere, Protagorasen erlatibismoa interpretatzeko, aurretik egin den bezala, ezin da maxima eta dialogoetan agertzen diren esaldiak modu bakartuan hartu, eta, kasu honetan, esaldi hau baieztapen logiko bat bailitzan aztertu. Protagorasek berak hori egin izana leporatzen dio Sokratesi *Teeteton*, *Neurriaren doktrina* azaltzen dagoela (166d1-167b4): «no vayas a atenderte a la forma puramente verbal de mi razonamiento y entérate de lo que digo» (166e).

Izan ere, Protagorasen maximak ez dio ezer erlatibismoari buruz esplizituki, eta ezin daiteke modu bakartuan interpretatu. Protagorasek *erlatibismoa* zer den irakatsi edo erakutsi zuen, ez zuen baieztapen batean edo bestean erlatibismoa zer zen bildu, alegia, ez zuen haren definiziorik eman. Beraz, maxima nolabait ilunak (logikaren ikuspuntu hertsu batetik) bakarka logikaren ikuspuntutik aztertu eta kontraesanean erortzen dela ondorioztatzeak balio filosofiko mugatua du, eta ez du Protagorasen esaldiaren sakontasun osoaren argazkia ikusten uzten.

Sokratesek Protagorasi egiten dion objeizioa *Teeteton* nola azaltzen den irakurtzea izango da estrategia onena gaiari egokien heltzeko. 171a-tik 170d-rako pasarteak horrela dio:

SÓC. - Y a continuación viene lo más sutil de todo: aquél, al conceder que todos opinan lo que es, deberá admitir que es verdadera la creencia de los que tienen opiniones contrarias a la suya, como ocurre en el caso de quienes consideran que él está en un error.

TEOD. - Desde luego.

SÓC. - ¿No debería admitir que su creencia es falsa, si concede que es verdadera la de los que creen que es él quien está en un error?

TEOD. - Necesariamente.

SÓC. - Pero, ¿admiten, acaso, los otros que se encuentran en un error?

TEOD. - Desde luego que no.

SÓC. - Ahora bien, éste, de acuerdo con lo que ha escrito, nos concede que esta opinión es igualmente verdadera.

TEOD. - Eso parece.

SÓC. - En consecuencia, todos ponen en cuestión la doctrina, empezando por el mismo Protágoras. Y en esto tendrá que estar de acuerdo, sobre todo si le concede, al que afirma lo contrario que él, que su opinión es verdadera. En estas circunstancias, el mismo Protágoras tendrá que admitir que un perro o un hombre cualquiera no es medida ni siquiera de una sola cosa de la que no tenga conocimiento. ¿No es así?

TEOD. - Así es.

SÓC. - Por consiguiente, dado que es discutido por todos, el *Sobre la Verdad* de Protágoras no será verdadero para nadie, ni para cualquier otro, ni para él mismo.

Sokratesek objekzio logikoa egiten du pasarte horretan. Platonek Protagorasen maxima egiaren teoria gisa tratatzen duela ikus daiteke, teoria pertzeptual baten gisa baino. Alegia, Protagorasen doktrina egiazko uste edo juicio gisa aztertzen eta kritikatzeko da pasarte horretan. Zilioliren ustez, «in so doing, Plato takes Protagoras' doctrine as enunciating a theory of truth in an objectivistic language» (Zilioli, 2007: 135).

Alegia, Sokratesen argudioa logikoki baliozkoa da, aurretik onartuko bagenu Protagorasen maxima egiaren teoria soil bat dela. Baina Platonen premisak faltsuak dira,

inferentzia zuzena izanagatik. Ez nago argudioaren zuzentasuna epaitzen, baizik eta Protagorasen maxima ulertzen saiatzen. Sokratesen argudioaren premisak onartuko bagenu, Protagorasen doktrinaren interpretazio horrekin zera ondorioztatuko litzateke: juizio oro egiazkoa da; baina, hala denez, badagoenez gutxienez norbait bere doktrina faltsutzat daukana, Protagorasek onartu beharko luke bere doktrina ere faltsua dela; beraz, bere doktrina faltsua izango litzateke. Protagorasek bere burua errefusatuko luke, Sokratesen argudioari jarraituko balitzaio.

Arazoa da, Protagorasen doktrinak ez duela esaten pertzepzio edo juizio pertzeptual oro egiazkoa denik, baizik eta *juizio oro egiazkoa dela juizioa duen borrentzat, hautemateko ekintzan bertan*. Munduaren eta objektuen egitura indeterminatua suposatu behar da Protagorasen esaldia ulertzeko. Eta hori kontuan hartuz, Protagorasen formulazioarekin zera ondorioztatuko litzateke; *bere doktrina faltsua dela, faltsua dela uste duten horientzat bakarrik*. Batetik, Platonek analisisan albo batera utzi du, hortaz, Protagorasen ontologia indeterminatua. Bestetik, eta lehenengoaren ondorioa dena, egiaren kontzepzio objektiboa onartzera behartzen du Platonek Protagoras (170a-d).

Protagorase erlatibismoak indeterminazio ontologikoa du oinarrian eta ez du, beraz, Platonen ontologia objektibista batek bete beharko lituzkeen kondizio minimoak bete behar (*tertium non datur* printzipioa, esaterako). Hortaz, baliteke Protagorasen erlatibismoa konsistentea izatea, argudiaketa horri jarraituz.

2.3.2. Hizkuntza naturalaren inposibilitatea

Protagorasen neurriaren doktrinak hizkuntza naturalaren inposibilitatea dakarrela salatuko dute bai Platonek eta baita Aristotelesek. Platonen kritikaren interpretazioa egiten duten eta *Teeteto* dialogoa aztertzeko kontuan hartu beharreko autoritate errekonozituenetakoak diren M. F. Burnyeat (1982) eta McDowell (1973) dira kontuan hartu beharrekoak, hurrenez hurren. McDowell en iritziz, hizkuntza naturalaren inposibilitatea da Platonek Heraklito eta Protagorasi egozten dien kritika nagusia; alegia, nor bere hizkuntza propioa badauka munduaz hitz egiteko, ezin gara elkar komunikatu. Alegia, McDowell en iritziz, «we are justified in wondering why we should find what he says interesting» (1973: 171). Hortik eratorriko litzateke, hain zuzen, solipsismoa. Horrela dio Txapartegik:

Su principal tesis [McDowellena] es que la crítica del *Teéteto* va en contra de que no se puedan utilizar los enunciados de ‘ser’ respecto de los fenómenos naturales o sensibles percibidos [McDowell (1973), pp. 125-127, 133] (Txapartegi, 2008: 15).

Burnyeatek Berkeleyri egozten dio Platon eta Aristotelesen irakurketa distortsionatua egitea, hala nola, idealismoan erortzea (Burnyeat, 1982: 3). *Teeteto* dialogoari jarraituz, Burnyeatek bere posizioa defendatzeko abiapuntua esaldi honetan jartzen du (160b): «it is impossible a thing should be sweet and sweet to nobody» (Burnyeat, 1982: 4). Alegia, aurretik aztertu bezala, dialogoaren lehen zatian, «a theory is elaborated according to which nothing exists outside the particular perceptual encounter in which it appears to sense» (ibid.). Pribatua da pertzepzio hori. Berkeley teoria hau bere idealismo inmaterialaren bertsio bat dela pentsatzen du, Burnyeaten iritziz Berkeley oker dabil. Dena den, interesgarria ez da Burnyeatek Berkeleyri egiten dion kritika, baizik eta Burnyeatek Protagorasen erlatibismoaz egiten duen irakurketa. Zentzu horretan, Burnyeatek Protagorasen erlatibismo pertzeptualak bi ezaugarri dituela interpretatzen du; alde batetik, Protagorasen epistemologia, eta, bestetik, Heraklitoren ontologia:

the two together being worked up into an account of the world and of our relation to it in perception on the strength of which it can be claimed that all perception is knowledge and all knowledge is perception (Burnyeat, 1982: 5).

Burnyeaten iritziz, doktrina Protagorastar-Heraklitoar hau hainbat absurdotan erortzen da⁷⁴. 179c-183c ataletan, absurdo horren froga ematen da, «that if the theory were correct it would make language impossible» (Burnyeat, 1982: 6). Alegia, Protagoras eta Heraklitoren doktrina zuzena bada, «it would entail the impossibility of language and other absurdities» (Burnyeat, 1982: 8). Izan ere, Burnyeaten interpretazioan, Heraklitok ematen du Protagorasen erlatibismoaren sententzien ‘egia’ (152cd). Protagorasek Heraklitoren ontologia behar du *Teeteton* egiten duen definizioaren objekzioaren kontra egiteko. Burnyeaten iritziz, Heraklitoren argudioen errefutazioak, hortaz, Protagorasena deuseztatzen ditu.

⁷⁴ «It is thought to be reasonably clear that

(1) Her › Prot › Th.

The work goes into showing

(2) Th › Prot › Her,

And then that both Protagoras and Heraclitus engender absurdity» (Burnyeat, 1982: 7).

Unless Theaetetus can find other method than Heraclitus' to work out his equation of knowledge and perception (Burnyeat, 1982: 6).

Hain zuzen, hori da Zilioli eta Margolisek egiten dutena; Heraklitoren ordezkotik Protagorasek izan dezakeen ontologia bat interpretatu eta aplikatu. Burnyeatek, ordea, ez du aukera hori kontentatzen.

Bestalde, Aristotelesen aditua den Pierre Aubenque-ren iritziz, Burnyeat eta McDowell-en bide antzekotik jotzen du. Bere iritziz, hitz batek momentu bakoitzean gauza desberdina esan nahi badezake, hizkuntza desagertu egingo litzateke (Aubenque, 1987: 116). Aristotelesen kritika jarraituz, hizkuntza sofistentzako bere baitako errealitate bat dela azpimarratzen du, adierazten duenarekiko gauza bera kontsideratuz.

El lenguaje es para ellos una realidad en sí, que es una misma cosa con lo que expresa, y no un signo que hubiera que rebasar en dirección a un significado no dado, sino problemático -lo que supondría cierta distancia entre el signo y la cosa significada (Aubenque, 1987: 98).

Hizkuntzaren eta objektuaren arteko distantziaren absentzia hori hizkuntzaren teoria sofista ororen komuneko ideia dela azpimarratzen du Aubenquek. Esaterako, Kratilonen tesi naturalistei jarraituz, gizakiaren eta gauzaren arteko kointzidentzia naturala egongo litzateke. Aristotelesek, sofistek hizkuntzaren kontzepzioa kritikatu, hizkuntzari mugak jarri behar zaizkiola defendatuko du, termino berberak gauza infinituak esan nahi baditzake, hizkuntza desagertuko litzatekeelako (Aubenque, 1987: 116). Aristotelesek zera dio:

Esaten ari naiz, adibidez, «gizakiak» esanahi bakarra duela baiezta beharrez asko dituela baieztatzen bada, esanahi hauetako baten kontzeptua hankabiko animalia litzatekeela, eta beste asko ere bai, baina kopuruz mugatuak. [Kontzeptu bakoitzaren arabera izen berezia jarriko bailitzateke]. Eta <kontrakariak> hauek jarri beharrez amaigabeko esanahiak direla ezarriko balu, begi-bistakoa da ez litzatekeela arrazonamenduri, esanahi batek ez adieraztea ezer ez adieraztea baita, eta izenek esanahirik ez badute, elkarrekiko solasaldia ezabatu egiten da; eta egia esateko, nork bere buruarekiko ere bai. Izan ere, ez dago ezer pentsatzerik gauza bat pentsatzen ez bada, eta zerbait pentsatzea badago, litekeena da honako honi izen bakar bat jartzea (Aristoteles, IV, 1006b).

Hortaz, Aristotelesen zein Platonek egiten duten salaketa honakoa da: goiko aipuari jarraituz, izenek esanahirik ez badute, elkarren arteko eztabaida ezabatu egiten da, hizkuntzaren posibilitatea ezabatu egiten da. Aurrekoa, ordea, Aristotelesen kasuan, sofistakari orokorrean egindako kritika bezala ulertu behar da. Protagorasi egiten dion kritika, espreski, ondorengo atalean aztertuko dut.

2.3.3. Aristotelesen kritika *Metafisikan*

Aristotelesen Platonen bide beretik jotzen du, Protagorasen erlatibismoa kritikatzeko, baina bere argudioa askoz sendoagoa eta konplexuagoa da. *Metafisika* liburuko laugarren liburukian agertzen da bere kritikaren mamia, Aristotelesen metafisikaren kontzeptioa agertzearekin batera. Izan ere, lehen sustantziarekiko (*ousia*) erlazioan dauden bi printzipio eztabaidaekin planteatzen dira: lehena, edozein atributuentzako, substantzia batek atributu bat dauka edo ez dauka (*tertium non datur*)⁷⁵; bigarrena, edozein substantziarentzako, edozer predikatu daiteke horiei buruz, baina atributu horiek ezin dira halabeharrez akzidenteak izan soilik, edo propietate akzidentalak soilik; lege hau hausten duena kontraesanean erortzen da⁷⁶. Aristotelesen ustez, Protagorasek bi legeak hausten ditu (Aristoteles, IV, 1011a).

Aristotelesen kritikaren testuingurua eta Platonena ez dira berdinak. Aurreko atalean ikusienez Platonek, *Teeteton*, «ezagutza zer da» galderatik abiatu du Protagorasen tesiaren kritika. Haren ustez, *neurriaren doktrinak* ezagutza gorenago baten posibilitatea eragozten du. Aristotelesen interesa, aldiz, bestelakoa da; hain zuzen, ezagutza posible izateko kontraesan

⁷⁵ «Gainera, gauza bakar bat baldin bada, gauza baten araberakoa izango da, edo zerbait zehaztuaren araberakoa. Eta gauza bera erdia eta berdina baldin bada ere, «berdina», behintzat, ez da «bikoitza»ri dagokion zerbait. Eta iritzi-emaileari dagokionez, gizakia eta irizkaia gauza bera baldin badira, orduan gizakia ez da iritzi-emailea izango, irizkaia baizik. Eta gauza bakoitza iritzi-emailearen araberakoa baldin bada, iritzi-emailea espezie mugagabeen araberakoa izango da. Horrela, bada, kontrako baieztapenak aldi berean egiazkoak ez direla iritzirik sendoena dela azaltzeko, eta honela dela baieztatzen dutenei zer suertatzen zaien eta zergatik baieztatzen duten azaltzeko, bego esandakoa» (Aristoteles, IV, 1011b).

⁷⁶ «Gainera, aspaldian aipaturiko kausak direla eta, agerikoa egiazkoa dela baieztatzen dutenen aurrean, behintzat, ... eta ondorioz gauza guztiak berdín direla faltsuak eta egiazkoak -denei ez baitzaie gauza bera iruditzen, ezta pertsona berari beti gauza bera ere; aitzitik, askotan kontrako gauzak iruditzen zaizkie aldi berean (behatzak gurutzatzean ukimenarentzat bi baitira, baina ikusmenarentzat, bat)-. Baina gauza berari dagokionez ez da inola ere horrela suertatzen sententzioaren arabera, zentzu berean eta aldi berean; honen ondorioz, sententzio hau litzateke egiazkoa. Baina agian horregatik esan beharko dute nahitaez -ez aporian daudelako, berriketa hutsa egiten dutelako baizik- ez «hau egiazkoa da», baizik eta «hontzat egiazkoa da». Eta lehendik esana dagoen bezala, nahitaezkoa zaie gauza guztiak erlatiboak direla baieztatzea, bai iritziari dagokionez, bai sententziari dagokionez; honen ondorioz, ez da ezer sortua izan eta ez da ezer izango alde aurretiko iritzia izan ezean. Eta ezer sortua izan edo izaten bada, argi dago gauza guztiak ezin direla iritziaren araberakoak izan» (Aristoteles, IV, 1011b).

ezaren legearen beharrezkotasunaren alde argumentatu nahi du. Aristotelesen ustez, *homo mensurak* dakarren egiaren erlatibizazioak aldi berean egiazkoak diren kontrako baieztapenak eustera eramaten du Protagoras. Horren ondorioz, kontraesan ezaren legearen haustura agerikoa gertatzen da. Aristotelesentzat ezinezkoa da lege hori apurtzea ondorio ontologiko eutsiezinak (inkonsistenteak, finean) izan gabe.

Gainera, gauza berari buruzko kontraesana aldi berean egiazkoa izatea ezinezkoa denez, agerian dago gauza beraren baitan kontrakoak aldi berean suertatzea ere ezinezkoa dela. Izan ere, kontrakoen arteko bata bestearen gabezia da—ez kontrakoa baino neurri txikiagoz—eta substantziaren gabezia, eta gabezia genero zehaztu baten ezeztapena da. Beraz, aldi berean zinez baieztatzea eta ukatzea ezinezkoa baldin bada, orduan kontrakoak aldi berean suertatzea ere ezinezkoa izango da, biak ala biak nolabaiteko zentzuan ematen e badira, behintzat, edo bata zentzu batean eta bestea zentzu absolutuan (Aristoteles, IV, 1011b).

Baina testuinguru desberdinetan egiten dira Platonen eta Aristotelesen *homo mensuraren* kritikak. Ikusi den bezala, Protagorasen tesiaren kritiketan bai Platonek bai Aristotelesek gauza desberdinetan jartzen dute enfasia. Platonen interesa Protagorasen postura logikoki inkonsistentea dela agertzea litzateke. Aristotelesen interesa, aldiz, Protagorasen tesiak izango lituzkeen ondorio ontologiko onartezinen insistentzian begirada jartzea da. Izan ere, kontraesan ezaren legearen ukazioak gauzen esentzien eta *ousiaren* beraren ukazioa ekarriko luke Aristotelesen iritiz, eta horrek ezagutzaren beraren posibilitatearen ezintasuna baino ez dakarrela uste du.

Aristotelesek *Metafisikan* egiten du, zeharka eta zuzenean, Protagorasen doktrinaren ustezko errefutazioa. Aristotelesen argudioa nahikoa konplexua dela esan daiteke, baina funtsean, kontraesan ezaren legearen onarpena egitera behartzen du Protagoras, hala nola, gauzek sustantzia immutable bat eta esentzia bat dutela onartzera (bata bestearekin zuzenean lotuta baitago). Aristotelesek frogatu nahi du ezagutza pertzepzioa delako ustea faltsua dela. Horrela dio Aristotelesek:

Izan ere, banakoez aparte ezer ez badago, ez da ezer ezagungarririk izango; aitzitik, gauza guztiak izango dira sentimenezkoak, eta ez da ezeren zientziarik izango, sententzia zientzia dela esaten ez bada, behintzat. Gainera, ez da ezer betiereko izango, ezta geldia ere (sentimenezko gauza) guztiak usteltzen baitira eta mugimenduan baitaude). Hala ere, betiereko ezer ez badago, genesia izaterik ere ez

da izango, beharrezkoa baita sortutakoa den zerbait izatea, baita sorburua den zerbait ere, eta hauetan azkena sortu gabea izatea, prozesua nonbait eten baldin bada eta Ez Den-etik sortzea ezinezkoa baldin bada (Aristoteles, III, 999b).

Aristotelesentzat, ezagutzaren kontzepzio batek beharrezko eta ezinbesteko baldintza bat dauka: onartu behar du ezagutza aldaezina den horren zientzia dela. Protagorasen tesia eutsiezina da, ez duelako onartzen gauzak aldaezinak direla. Horrela, Aristotelesentzat Protagorasen erlatibismoa inkonsistentea da, argumentu formalek ezagutzaren baldintza batzuk bete behar dituztelako, Protagorasenak betetzen ez dituenean. Zientzien lehenengo printzipioak hauek dira: identitatea (entitate oro identikoa da bere buruarekiko), kontraesan ezaren legea ($\neg(A \neg A)$), gauza bat ezin daiteke egiazkoa eta faltsua izan aldi berean) eta *tertium non datur* edo hirugarren baztertzearen printzipioa ($A \vee \neg A$), gauza baten disjuntzioa eta bere ukazioa beti egiazkoak dira).

Izan ere, ezagutza ziurtatzeko, kontraesan ezaren legea derrigorrez aplikatu behar da, gauzen esentzia aldaezinen mugak auresuposatuta baditugu (ontologia objektibista); ezin da, noski, *tertium non datur* legearen salbuespenik egin, sustantziek atributu esentzialak dituztela onartzen bada. Kasu horretan, Protagorasek lege horiek puskatzen ditu, Aristotelesek jarraian aipatzen duen bezala, Protagorasi erreferentzia garbia eginez:

Badira batzuk, esan bezala, gauza bera badela eta ez dela onartzen dutenak eta, gainera, horrela dela uste dutenak. [...] Guk, ordea, arestian onartu dugu ezinezkoa dela aldi berean izatea eta ez izatea, eta hori dela eta, printzipio guztietan sendoena huraxe dela frogatu dugu (Aristoteles, IV, 1006a).

Aristotelesek *Metafisikaren* hamaikagarren liburukian (*K*), kontrakoei eta kontrajarriei buruzko atalean, Protagorasen doktrinari buruz zera esaten du, bere osotasunean irakurtzea merezi duena, ondoren xeheki aztertzeko:

Protagorasek esandakoa ere azalduko iritzietatik gertu dago. Honek, hain zuzen ere, gizakia gauza guztien neurria dela esan zuen, hau da, norberari iruditzen zaiona, horixe dela egiantan. Baina hau horrela izanez gero, gauza bera badela eta ez dela suertatzen da, eta txarra eta ona dela, eta baieztapen kontrajarrietan agerturiko gainerako predikatuak, -sarritan honelako bat batzuei ederra iruditzen zaielako eta beste batzuei, kontrakoa-, neurria norberari iruditzen zaiona delarik. [...] Orokorrean, lekuz kanpokoa da egia buruzko iritzia beren egoeran inoiz irauten ez omen duten hemengo gauza aldakorretatik osatzea, egia beti egoera berean aurkitu

eta inolako aldaketarik jasaten ez duten gauzetan bilatu behar baita. Eta honelakoak dira gorputz zerutarrak. Gorputz hauek, hain zuzen ere, ez dira agertzen batzuetan honelako ezaugarriekin eta berriro beste horiekin; aitzitik, beti berdin eta inolako mugimendutan parte hartu gabe. Gainera, mugimendurik baldin bada, mugitzen den zerbait ere bada, eta mugitzen den guztia zerbaitetik eta zerbaitera mugitzen da. Beraz, mugitzen dena bere mugimenduaren sorburu den horretan egon behar da (Aristoteles, XI, 1062b).

Aristotelesen argudioa inpekablea da. Nolanahi ere, Platonekin gertatu bezala, haren ontologia objektibistan dago afera. Aristotelesen ustez, ezin da ontologia indeterminista predikatu (gauzek egiaz eta gezurraz haraindiko edo kanpoko natura bat dutelako tesia), gauzek esentzia bat dutelako. Eta hori horrela den heinean, ezin da zerbait aldi berean egiazkoa eta gezurrezkoa izan.

Beraz, agerian dago esandakoarengatik gauza berari buruzko esakune kontrajarriak ezin direla aldi berean egiazkoak izan, ezta kontrakoak ere, kontrakotasun oro ezaren arabera esaten baita; hau agerikoa da kontrakoen nozioak beren printzipiora murrizten badira. Era berean, bitartekoak ezin dira bat eta bera den subjektuaz predikatu, subjektua zuria izanda «ez da ez zuria ez beltza» esaten badugu, gezurra esango baitugu; kasu honetan, hain zuzen ere, subjektua zuria izango litzateke eta ez litzateke zuria izango, subjektu berari buruzko adierazpen osoaren predikatu bat egiazkoa izango baita, eta hau zuriaren kontraesana da. Horrela, bada, Heraklitoren iritzia onartzen dutenek ezin dute egia esan, ezta Anaxagorasena onartzen dutenek ere; bestela subjektu berari buruz kontrakoak predikatzen direla gertatuko da (Aristoteles, XI, 1063b).

Aristotelesen argudioa beraz, Platonena baino konplexuagoa da, izan ere, ez da logika formal hutsera mugatzen. Aristoteles ontologiaz ere ari da, gauzen esentzia onartzen ez duen ontologia ezinezkoa dela argudiatuz, eta, aldi berean, ontologia objektibista batek izan behar dituen ezinbesteko baldintzak azpimarratuz. Argudioa, beraz, osoa da, eta azpimarratu behar da, gainera, gaur egun egiten diren hainbat kritika baino osoagoa dela oraindik (gaur egungo erlatibismoaren hainbat kritikok objektio logiko hutsa egiten duten heinean).

Protagoras kontraesan ezaren legea puskatuz bere burua kontraesanean sartu duela demostratzeko modu bakarra «is to demonstrate that nothing but the strong realist reading of contradiction (and excluded middle) is conceptually possible» (Margolis, 1991: 74).

Margolisen iritziz, aurrekoa demostratu gabe dago oraindik, demostra ezina delako modu definitibo eta betiereko batean.

Aristotle's argument is notable because, first of all, it construes the structure of rational thought and the structure of reality as matched, so that violations of the principle of noncontradiction and excluded middle bear at once on what holds true necessarily for reasoning and what holds true necessarily in reality. If Aristotle is right, then, indeed, he has set a lower limit to any truth-seeking discourse and, in doing so, has successfully formulated a first principle, an inviolate condition on which all else depends. On the other hand, if he is wrong—and if we can (without self-contradiction) deny the necessity of invariance (and neutralize the dangers associated with non-contradiction and excluded middle), then he is wrong—then the fortunes of the doctrine of the flux would dramatically improve (Margolis, 2001b: 13).

Hortaz, aldaezintasunaren beharrezkotasuna azpimarratu badaiteke, kontraesanean erori gabe, Protagorasen erlatibismoa bideragarria izateko atak irekitzeko dira. Afera, hortaz, Aristotelesek kontraesankortzat ukatzen duen ontologia indeterminatua bideragarria dela litzateke. Alegia, posible da erlatibismoa garaitzea kontraesan ezaren eta hirugarren baztertuaren legeen aplikazioa eginez eta errealismo objektibista bat auresuposatuz, baina posible da ere erlatibismok bere ontologia (indeterminatua) eta erlatibismo aletiko propioa proposatuz kontraesan horretatik ihes egitea. Beraz, Protagorasen erlatibismoaren ustezko inkonsistentzia desagertu egiten da.

Gauzek bere baitan soilik baldin badute izana, orduan gerta daiteke kontraesan ezaren printzipioa beharrezkoa izatea ezagutza posible izateko. Baina gauzak bere baitan determinatugabeak badira, edo, bestela esateko, indeterminatuak badira, edo norberarentzat eta bestearentzat desberdinak eta are kontrakoak izan badaitezke, kontraesan ezaren legeak bere beharrezkotasuna galtzen du, gauzak bere baitan ez direlako existitzen, baizik eta gizakiarekiko erlazioan soilik. Aristotelesentzat erlatibismoa fenomenalismoaren iturria da; alegia, batak bestea ekartzen du ezinbestean. Fenomenalismoa aparienzia edo pertzepzioa egia delako teoria litzateke. Protagorasen erlatibismoa, aldiz, bestelakoa da: aparienzia egia da agertzen zaion horrentzat, agertzen zaion unean eta moduan.

Hortaz, Protagoraren eta Platon eta Aristotelesen artean dagoen desberdintasun ontologikoa, Margolisek deitzen duen *archic canon* ikuskera da, Aristotelesek eta Platonek partekatzen dutena, eta Protagorasek ukatzen duena (Grube, 2015: 190).

2.4. Ondorioak: Protagoraren erlatibismo konsistentearen egitura

2.4.1. Tesi hirukoitza: ontologia indeterminatua eta erlatibismo pertzeptuala

Margolis (1991, 1995) eta Zilioli (2007) jarraituz, Protagoraren erlatibismoa tesi hirukoitz bezala aurkeztu dut. Tesi hirukoitz horretan, ontologia indeterminatu bat, erlatibismo aletiko bat eta erlatibismo pertzeptual epistemiko bat batzen direla ikusi da. Ontologiari dagokioenean, Protagoraren erlatibismoa Heraklitoren ontologiaren eta Protagoraren erlatibismo pertzeptualaren (epistemologia) batura gisa interpretatzen dute Platonek eta Aristotelesek, baita Platonen interpretatzaile hainbatek (Burnyeat [1982], McDowell [1973]).

Ikerlan honetan, Margolisen eta Zilioliren Protagoraren berrinterpretazioei jarraituz Protagoraren erlatibismoa bere aletika eta ontologia propio batekin ulertzea posible dela defendatu dut. Horrela, laburtuz, Protagorasek ontologia propio bat izango luke, non ‘gauzek’ izaera indeterminatua izango luketen; eta, edozein kasutan, objektuaren estatusa hautemailearen menpekotasunean badago, hari erlatiboa bada, gauzak hautemailearekiko erlatiboak lirakeke hautematearen ekintzan bertan, munduaren estatus ontologiko indeterminatua izaten jarraitzen duen bezainbestean. Hau da, munduko objektuek ez dute egitura jakin bat, *a priori*zkoa, unibertsala eta beharrezkoa; hortaz, haien esentzia indeterminatua da. Protagorasek ez du, ondorioz, ideien ukazioa egiten, ezpada, horien izaera indeterminatua azpimarratzen.

Burnyeatek (1982), ordea, ontologia heraklitoarra Protagoraren epistemologiari zuzenean lotuz, Protagoraren erlatibismoa erlazionalista dela ulertu du, hau da, egiaren teoria bat, non egiaren definizioa pertzeptioaren teoriari lotua egongo litzatekeen. Hala ere, ‘Gizakia gauza guztien neurria da’ esaldia analizatuz, ikusi da ‘neurria’ hitzak ez duela egiaren irizpide bezala funtzionatzen Protagoraren berrinterpretazio horretan, utilitatearen irizpide gisa baino (Parain, 1982: 36).

Teeteto dialogoan, hortaz, Platonek batu egiten ditu neurriaren doktrina (gizakia da gauza guztien neurria) eta doktrina sekretua (ezer ez da bere baitan gauza bat, eta ezer ez *dela*, baizik eta *bilakaeran* dagoela), eta, azken hori, *panta rhei* doktrina heraklitoarrarekin lotzen du. Horrela, Protagorasen erlatibismoa erlazionalismo gisa ulertzen da, eta errealitatea subjektuarekiko erlatiboa dela ondorioztatzen da. Horrela, errealitatea hautemailearekiko erlatiboa dela esaten duenez gero, Protagoras paradoxa batean jausten dela salatuko du Sokratesek; are gehiago, bere doktrinak hizkuntza naturalaren inposibilitatea inplikatzeari ere egotziko dio Protagorasen posizioari. Horren kontra, Protagorasen tesia, tesi erlazionalista baino, tesi aletiko bat daraman erlatibismo konplexuago bat dela defendatu dut. Zertan datza, ordea, tesi aletiko hori?

2.4.2. Erlatibismo aletikoa

Protagorasen erlatibismo aletikoa da, bere ontologikoarekin batera, bere erlatibismoa erlazionalismotik bereizteko kontuan hartu beharrekoa. Margolisek salatzen du (2003: 45) Protagorasen erlatibismo aletikoa erlatibismo epistemikora lotuta ulertzen dela. Horrela, ‘Gizakia gauza guztien neurria da’, egia irizpide gisa interpretatuz, Protagorasen esaldiak tesi aletikoa eta epistemologikoa batuta ulertzen ditu. ‘egiaren izaera’ (tesi aletikoa), egia gizakiarekiko erlatiboa dela (tesi epistemologikoa) bezala interpretatzen da, eremu aletikoa eta epistemologikoa erlazionalki lotuz. Margolisek azpimarratzen duenez, x egia bat y zerbaitekiko erlatiboa dela esateak, ez du esan nahi, Egiaren izaera (tesi aletikoa), ‘egia y zerbaite horrela erlatiboa dela’ esatea (Margolis, 2003: 45).

Protagorasen erlatibismoa ez da, hortaz, egiaren kontzeptzio erlazionalista bat. Aitzitik, objektuen izaera indeterminatua azpimarratzen duen tesi ontologikoa izanik, bere posizio aletikoan, egiaren eta gezurraren balioez haraindi, indeterminatuaren balioa ere sartu beharko litzateke. Horrela, erlazionalismoaren formula eta Protagorasen erlatibismoa argi eta garbi bereiziak geratuko lirateke.

Hortaz, atal honetan ikusi denez, Grezia klasikoaren mundu ikuskeran edo metafisikan, badago logos bat aldagaitza, Heraklitok, Protagorasek, Platonek zein Aristotelesek onartzen dutena. Desadostasuna izatearen esentzia eta egituraren ulermenean datza. Protagorasek gauzen esentzia indeterminatua dela aldarrikatuko du, Margolis (1991) eta Zilioliren (2007) errekonstrukzioari jarraitzen badiogu. Platonek eta Aristotelesek, ordea,

gauzek esentzia bat dutela eta, haiei buruz hitz egiteko, ezinbesteko erregela jakin batzuk daudela aldarrikatuko dute.

Protagoraren ‘gizakia da gauzen guztia doktrina’ edo *homo mensura* ez da egiaren teoria bat. Protagorasek ontologia propio bat izan dezakeela ikusi da, dena mugimenduan dago ontologia Heraklitoarraren beharrik gabe. Horrela, ontologia indeterminatu bat izanda, Protagoraren posizio aletikoak ez luke Aristotelesen eta Platonen berdina izan behar, eta beraz, ez lituzke logikaren printzipio ukiezinak diren kontraesanen eta hirugarren baztertuaren legea bete behar.

Ondorioz, Protagoraren erlatibismoa konsistentea izan daiteke, Ziliolik (2007) eta Margolisek (1991) proposatutako bidetik joz gero.

3. KAPITULUA

Erlatibismoa amerikar pragmatismoan

Pragmatismoaren hastapenak, bilakaera eta egiaren
ahultzea

~

3. Erelatibismoa amerikal pragmatismoan

Hirugarren atal honetan, mendebaldeko filosofiako erlatibismoaren lehen proposamenetik, pragmatismo amerikarraren pentsalari entzutetsuena den Rortyren pentsamendura egingo dut jauzi. Amerikal pragmatismoaren hastapenak aztertuz, azken mendeetan pragmatismoaren baitan, baina baita korrante analitiko eta kontinentaleko autore eta eskola nagusietan eman diren eztabaide nagusien ekarpenak jasotzeko saiakera egingo da. Lehen erlatibismoa antzinako greziako testuinguruan jaiotzen zela ikusi bada, Margolisen erlatibismoa pragmatismoaren egungo eztabaiden markoan jaiotakoa dela ikus daiteke. Era horretan, ezinbestekoa da Margolisen erlatibismoaren aurrekari diren pragmatismoaren planteamenduak aztertzea. Izan ere, pragmatismoaren baitako korapilo nagusiak askatu eta erlatibismoarentzako etorkizun interesgarri berri bat irudikatzen duen planteamendu ausart eta berritzaile bat planteatuko baitu azken horrek.

3.1. Antzinako erlatibismoaren eta pragmatismoaren arteko lotura

Protagoraren erlatibismoaren eta pragmatismo amerikarraren artean lotura zuzenik ez dagoela pentsa daiteke, biek egiten duten nolabaiteko perspektibismo baten defentsatik harago. Ayerren iritziz, ordea, pragmatismo amerikarrak Protagoraren doktrinan omen dauka jatorria.

Though the philosophical movement which is known as Pragmatism is thought to be a distinctly American product of the late nineteenth century, it has fairly deep roots in the history of philosophy. In one form, indeed, it may be said to go back to Protagoras (Ayer, 1968: 13).

Interpretazio horrek, ziur aski, badu bere arrazoia. Nire lotura, ikerlan honetan, bestelakoa da, ordea. Izan ere, egia da pragmatismo amerikarraren fundatzaileak zein XX. mendeko pragmatistak, beste korrante askotako pentsalariak ez bezala, erlatibista izateare kritikaren menpe egon izan direla hasiera–hasieratik. Ez da harritzekoa, hortaz, pragmatista gehienek erlatibismoaren auziari heldu izana. Arazoa da, batez ere, erlatibismoa defendatzeko baino, hori gogorki erdeinatzeko izan dela, eta pragmatismoarekin zerikusirik ez daukala defendatzeko; erlatibismoaren etiketatik urrundu nahia agertu izan da, betiere. Dewey, Peirce, Rorty eta Putnamen kasuak dira adierazgarrienak, ziur aski.

Badago, ordea, erlatibismoaren auziaren bestelako begirada proposatu duen pentsalari pragmatistarik. Hain zuzen, atal honetan fokua jartzen zaion Joseph Margolis (1924, Philadelphia) Amerikako estatubatuar pentsalariak, erlatibismoaren auzia bilakatu du bere obraren gai zentraletako bat. Eta Rortyk eta Putnamek ez bezala, erlatibismoaren erronkak bidezidor errazekin tratatu eta alboratu beharrean, erronken maila onartu eta erlatibismoaren formulazio positibo eta koherente bat artikulatzen saiatu da; horretarako, erlatibismoaren hastapen eta sorterrira joan behar izan du, hain zuzen, Antzinako Greziako sofisten pentsamendura. Rorty, Dewey zein Putnamek erlatibismoaren kontra idatzi dute, Protagorasi Platonek egindako kritika hartako mamiarekin bat etorritz. Margolisek, ordea, Platonek Protagorasi egindako kritika berrinterpretatu, eta erlatibismoaren auzian Platonek emandako erantzunari gabeziak topatu dizkio.

Kapitulu honek, lotura horretatik abiatuz, Rortyren pentsamenduari zentraltasuna ematen dio. Hori ikertzeko, pragmatismoaren testuinguru orokorra eta pentsalari nagusiak aztertzen dira. Bigarren azpiatala, pragmatismoaren sortzaileen azterketa txiki batekin hasiko dut, Margolisen pentsamenduan eragin handia izan duen Peirce-ren pentsamendua aztertuz, besteak beste (James eta Wright ahaztu gabe). Ondoren, pragmatismoaren bigarren aroaren azterketa batekin jarraituko dut. Bigarren aro honetako pentsalariak (Lewis, Quine, Goodman, Putnam, Peirce) garrantzitsuak izan dira Margolisen pentsamenduan eragin zuzena izango dutelako, bakoitza bere modura. Ondoren, Richard Rortyren pentsamendua aztertuko dut, amerikar pragmatismoaren zutabe handienetako bat delako, lehenik, eta, bigarrenik, Margolisen obra zeharo baldintzatu duen pentsalaria delako. Hasi gaitezen, bada, amerikar pragmatismoaren fundatzaileekin.

3.2. Amerikar pragmatismoaren hastapenak eta bilakaera

3.2.1. Lehen aroa: fundatzaileak

Amerikar pragmatismoa oso tradizio aberatsekoa eta hainbat korrante filosofikoren sortzailea dela esan daiteke. Alde batetik, filosofia analitikoaren sortzaileetako batzuk pragmatismoaren tradizioaren baitan aurki daitezke, Wright eta Peirce, esaterako. Filosofia analitiko modernoaren beste hainbat izen garrantzitsu ere korrante honetakoak dira, hala nola, Clarence Irving Lewis, Willard Van Orman Quine edo Nelson Goodman (azken hau

ñabardura handiekin) bera. Bestetik, pragmatismoan nagusiagoa den korronte erlatibista da pragmatismoarekin gehien lotzen dena, alegia, pragmatismoa entzutean harekin lotzen dena; bigarren bide honetakoak dira, James, Dewey edo Rorty, esaterako.

Orokorrean, pragmatismo amerikarra bitan zatituta irudikatu izan da, iraganean eta baita gaur egungo eztabaidetan ere. Gaur egun, alde batean Rorty, Goodman eta bere aurrekari klasikoak izango genituzke (James, Dewey...), egia eta objektibitatearen ikuspuntu utilitario edo pragmatista batetik aztertzen dutenak (are, egiaren eta epistemologiaren bukaera aldarrikatzen dutenak ere). Beste aldean, nolabait haiei kontrajarriz, egiaren teoria metafisiko, transzendental eta ahistoriko bat errefusatzen duten, baina egiaren eta objektibitatearen beste modu bateko aldarria egiten duten pentsalariak genituzke. Korronte horretako pentsalari nagusiak Wright, Lewis eta Peirce lirateke, eta Putnam geroago (pragmatismoaren baitan sartu baldin badaiteke); baita, noski, Margolis bera. Amerikar pragmatismoa horrela bitan zatitzea bereizketa pedagogikoa izan daiteke, eta, ziur aski, ez da arrazoirik falta baieztapen hori egiteko. Izan ere, bereizketa hori tradizio analitikoaren eta tradizio sintetikoaren arteko bereizketak banandu egiten ditu elkarren eskutik doazen bi tradizio, batez ere pragmatismoaren baitan. Bereizketa horrek korronte desberdinak kokatu eta kontrajartzeko balio dezake, baina ez du balio, esaterako, Margolisen pentsamendua azaldu eta kokatzeko. Izan ere, Margolisen pentsamenduan bi tradizioak elkar lotuta garatzen dira.

Margolisek bi tradizio horiek batu eta pragmatismoarentzako oinarri berri bat proposatu du, Peircen, Deweyren eta beste hainbaten pentsamenduez baliatuz. Atal honen azken zatian aztertuko dut, hain zuzen, Margolisen pragmatismoa non kokatzen den amerikar pragmatismoaren historian, eta zer nolako tradizio analitiko eta kontinentalaren arteko lotura proposatzen duen. Hori egin aurretik, ordea, amerikar pragmatismoaren testuinguru soziopolitiko eta hastapenak zeintzuk izan diren aztertzea sartuko naiz.

3.2.1.1. XIX. mende hasierako erro soziopolitiko eta filosofikoak

Pragmatismoaren gorakada gerra zibilaren traumaren ondorengo ziurtasun absolutuen kontrako aldarteari lotzen zaio, ziurtasun horiek ustez desastrea ekarri zutelakoan. «After the trauma of the Civil War, in which the lesson was «that certitude leads to violence», people were not in the mood for absolutist philosophies» (Misak, 2013: 2). Amerikako Estatu Batuetako Gerra Zibila, beste gauza batzuen artean, ideien porrota izan baitzen (ibid.). Louis Menandek ustez (in Misak, 2013: 2), pragmatismo horrek giza saldoari merkatu gizarte

industrializatu eta heterogeneoan ibiltzeko instrumentu egokiak ematen zizkion; hortik haren arrakasta. Hasierako pragmatista horiek egia komunitatearen arteko akordioan jartzen zuten Menanden iritziz, ziurtasunik ez dagoela baieztatuz (azpimarratu behar da Misak bera ez dagoela oso ados tesi horrekin, ordea).

Beraz, testuinguru soziopolitiko horrek nolabait hauspotu zuelako izan zuen pragmatismoak gorakada, Menanden tesiari jarraituz. Urte batzuk geroago, ordea, 50. eta 60. hamarkadetan, Gerra Hotzarekin batera, pragmatismoaren (James eta Deweyren pragmatismoak) tolerantziaren eta eszeptizismoaren aldarriak arriskutsutzat hartuak izan ziren. Izan ere, Gerra Hotzean komunismoaren eta estalinismoaren arteko debate sutsuek paranoia egoera ekarri zuten; unibertsitateko irakasle bat kanporatua izan zitekeen komunismoarekin zuen harremanaz galdekatua izan ondoren (Misak, 2013: 106). Dewey debate horietan presente zegoen, McCartismoaren kontrako aldarrikapen sutsuetan, demokrazia sozial ez komunista eta ezker antiestalinista baten alde, beste jarrera batzuen artean.

Gerra Hotzaren eta komunismoaren sorgin-ehizarekin, Marxismoak planteatzen zuen historizitatea galduz joan zen amerikar pragmatismoa, Margolisen iritziz⁷⁷. Gerra Hotza bukatzeaz batera, pragmatismoa berriz ere hasiko zen indarra hartzen, Rorty-ek ekarri zuen pragmatismoaren nolabaiteko birjaiotzarekin. Halere, atzera egin behar da, lehen aroko pragmatismoa sortzen den giro intelektual eta politikoa aztertzea. Horretarako, Pragmatismoa hauspotu zuten autore eta korronte nagusiak ikusiko ditugu.

3.2.1.2. Pragmatismoaren sorrera: autore eta korronte nagusiak

Amerikar pragmatismoaren hastapenaren aurrekariak garai kolonialeko puritanismoa, zentzu komunaren errealismoa eta transzendentalismoa dira. Puritanismoa, historialarien arabera iraultza amerikarrean eragina izan zuen mugimendu erlijioso bakartzat jotzen da (Blanch, 2010: 124). Politikariak eta intelektualak izango dira arestiko posizioak defendatuko dituztenak garaiko debate politikoetan. Amerikar pentsalariak, garai hartan, Eskozia, Ingalaterra eta Alemaniatik ekartzen ziren errealismoaren eta idealismoaren inguruko debateetan zeuden murgilduta.

⁷⁷ Phillip McReynolds-ek *American Philosopher*-erako egindako elkarrizketan egiten ditu Margolisek aipatu gogoetak. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=0vxIWTO2oeE>

Gauzak horrela, pragmatismoa sortzen den giro intelektuala enpirizismo eta idealismoaren arteko nahasketa batean datza (Misak, 2013: 7). Enpirizismoaren eragina nabarmena zen, Locke eta Humerena, esaterako, nahiz eta lehen amerikar pragmatistak haien pentsamoldeetatik urrundu. Idealismoa, aldiz, Berkeleyk, Hegelek eta Kantek planteatutako auziei buruz hasi zen hausnartzen: espirituaren lehentasunari buruz; esperientziaren munduaren gaindi dagoen mundu ideal inmutableari buruz; hautematen ditugunak ideiak direla eta ideiak bakarrik adimenean daudela azpimarratuz; giza ezagutzaren mugak gizakiak hautematen duenera mugatzen dela aldarrikatuz, eta abar. Hasierako amerikar pragmatismo hark oinarri teologiko metafisiko indartsuak zituen. Lehen amerikar pragmatismoak bazuen, horrela, zerbaiten kontra egiteko motiborik.

Pragmatismoaren aitzindaritzat hartzen den transzendentalismoa azaltzeko, transzendentalismoak kontra egingo zion puritanismoaren sarrera bat egin behar da. Amerikar kolonialistak bueltatu zirenean, kalbinismo determinista indartsua ekarri zuten haiekin. Hasierako puritano horietako bat, Cadwallader Colden (1688-1776) eskoziarra, esaterako, Locke eta Humeren enpirizismoan aditua zena, izpiritu inmaterialean sinisten zuen: zernahi inmaterial hori zelan atzeman hausnartu zuen (Misak, 2013: 8). Jainkoak dena determinatzen dueneko ideia zeraman kalbinismo horrek barruan, hala nola, predestinazioaren ideia. Horrez gain, «el que sería cerebro militar de la Guerra de la Independencia (1776-1783) y primer presidente, George Washington (1732-1799), estaba convencido de que dios actuaba claramente en cada paso del establecimiento de este nuevo país» (Blanch, 2010: 125). Amerikar puritanismoa, hortaz, pragmatismoaren jaiotzarako aurrekaritzat hartu beharrekoa da. Puritanismoak, Ingalaterra Berrian komunitate politikoak ezarriko zituzten debozio kristauaren ideien pean. Weber-ek azpimarratzen duenez, Ingalaterra berriko etika erlijiosoak sortu zuen izpiritu kapitalista, Benjamin Franklin-ek gidatua (Weber, 2004: 64).

Coldenekin batera, Cotton Mather (1663-1728) eta Jonathan Edwards (1703-1753) puritanoek arazo bat ikusi zuten Lockeren enpirismoan. Izan ere, jainkoa baldin bada lehen indar edo kausa, zaila da hori ezagutza osoa esperientziatik datorren ideiarengatik lotzen; kalbinismoaren eta ideia enpiristen talka suertatzen da, hortaz. Egiaren teoriari dagokionez, Edwardsen idealismoan pragmatismoaren zantzuak ikus daitezkeela uste du Misakek (Misak, 2013: 9). Egiaren korrespondentzia moduko teoria bat garatu zuen Edwardsek, non egia gure ideien eta jainkoen ideien arteko akordio batean funtsatuko litzatekeen. Enpirizismo puritano

honen aliatu bat zentzu komunaren errealismo eskoziarra izan zen, XVIII. mende erdialdean. Gauzen ezagutza inmediatek ez dagoenez, ezagutza posible egiten duten printzipioen aplikazio intuitibo eta inmediatea izan behar dela aldarrikatzen zuten. Kausalitatearen printzipioa, esaterako, intuitiboki atzeman behar da. Arrazionalismoaren eta enpirizismoaren arteko konbinazio hau berrikusi beharrean geratu zen Darwinen eboluzioaren teoria agertu zenean. Eta horren ondorioz, besteak beste, transzentalismoa agertu zen puritanismoari jarraituz.

XIX. mendean sartzeaz batera, transzentalismoa izango zen indar intelektual handiena Amerikako Estatu Batuetan (Misak, 2013: 10). Orokorrean, amerikar pragmatismoaren aitzindariak hartzen da maiz transzentalismoa, indibiduo eta norberaren eraikuntzaren ideiei ematen dien garrantziagatik, hain zuzen. Transzentalismo hau espresuki eskoziar eta ingeles ilustrazioaren eta enpirizismoaren balioen kontrako zen. Eta, zalantzarik gabe, korrante honetako pentsalari entzutetsuena Ralph Waldo Emerson (1803-1882) izan zen. Emerson *The metaphysical club members* taldean ezaguna eta errespetatua zen. Misakek uste du Emersonen transzentalismoak pragmatismoaren aitzindariengan eragina izan zuela, baina ez zela hainbestekoa izan.

Emersonen ustez, unibertsoa etengabeko fluxuan dago (Goodman R., 2014). Izateari buruzko posizio metafisikoa eta agian pixka bat mistikoa da berea: izatea ozeano amaigabe gisa deskribatzen du (ibid.). Epistemologia mailan, posizio horrek ezein gertakari buruzko azalpen finalik ez dagoela onartzera eramango du Emerson. Horrela, moralitateari edo egiari buruzko ideia garrantzitsuenetakoak bere metafisikaren ikuspegitik eratortzen direla esan daiteke: bertuteak ez dira eternalak; egia gainbegiratze–sumatze–bilatze prozesu bat dela, eta ez du begirada geldirik eta inmutablearekin zerikusirik. Alegia, izatea prozesu bezala ulertzen zuten Emersonek. 1844an idatzitako *Experience* atalean, bizitza temperamentu edo tanta sorta bat bezala deskribatzen du:

Life is a train of mood like a string of beads, and, as we pass through them, they prove to be many-colored lenses which we paint the world their own hue, and each shows only what lies in its focus (Emerson, 1984: 54-55).

Giza adimenak mundua egituratzen duelako ideia kantiarra dago aurreko aipuaren oinarrian. Emersonek, transzentalismo horren baitan indibiduoaren eragina are gehiago sartuz, temperamentua eta gogoaren elementuak sartzen ditu mundua egituratzeko ditugun giza

baldintza horien artean. «It depends on the mood of the man, whether he shall see the sunset or the fine poem» (Emerson, 1984: 55).

Emersonentzat transzendentalismoa idealismoaren garaiko espresioa da. Bere tesietako baten arabera Absolutuaren espiritua primarioa da. Ideia garrantzitsua da hori, hasierako pragmatistak irakurtzerakoan (James, esaterako), horiek idealismo absolutuaren kontra zergatik posizionatzen diren ulertzen laguntzen duelako. James, adibidez, Emersonen eta beste hainbaten idealismo absolutuaren kontra altxatuko da. Beraz, Emerson eta beste hainbaten idealismo absolutua garrantzitsua da Jamesen idealismo absolutuaren kontrako pentsamendua ulertzeko. Izan ere, lehen pragmatista nagusietako batzuk, James eta Dewey kasu, idealisten artean garatuko dira intelektualki, eta horietatik edan eta horien kontra garatuko dute pragmatismoa. Ideia horiek oso serio hartu zituzten, hortaz, kontra egiteko bada ere (Misak, 2013: 11).

Russell Goodmanek gogorarazten duenez, Emersonen ideiek batez ere Nietzscheregan eragin handia izan zuten, baina baita Dewey eta Jamesengan ere. Bestek beste, giza borondatearen indarrari dagozkionak:

Emerson's ideas about «strong, overflowing» heroes, friendship as a battle, education, and relinquishing control in order to gain it, can be traced in Nietzsche's writings. Other Emersonian ideas-about transition, the ideal in the commonplace, and the power of human will permeate the writings of such classical American pragmatists as William James and John Dewey (Goodman R., 2014).

Baina korrante honetatik interesatzen zaidana, batez ere, hegeliar idealismoa da. Izan ere, Jamesek haren kontrako oposizio gogorra erakusten duen arren, Peircek bere pragmatismoaren eta hegelianismoaren arteko lotura handia dela ikusiko du. Tesiaren azken zatian aztertzen da Margolisek Peirceren hegelianismoaren berreskurapen hau gertakari garrantzitsutzat jotzen duela pragmatismoaren etorkizun eta ber-kokapenerako.

3.2.1.3. Amerikar pragmatismoaren fundatzaileak: Wright, Peirce eta James

Amerikar pragmatismoaren fundatzaileak Chauncey Wright, Charles Sanders Peirce eta William James pentsalariak dira. Azken biak oso ezagunak badira ere, Chauncey Wright nahikoa iluna izan da, eta ez du errekonozimendu handirik jaso. Baina Wrighten

pentsamenduak Jamesen eta Peirceren pentsamenduetan eragina izan zuen; lehenengoan gehiago, eta horren adierazlea da Jamesek bere idatzietan askotan aipatzen zuela. Misaken iritziz, «It is clear already that Wright was a strong thinker and deserves, as much as Peirce and James, to be called a founder of pragmatism» (Misak, 2013: 25). Hori hala izanik ere, gaien tratamenduari dagokionez Peirceren pentsamenduarekin bat dator, batez ere, ardura intelektual antzekoak konpartitzen dituzte. Esaterako, biek pentsatzen zuten zientziak naturaren egia atzeman zezakeela, baina, aldi berean, etikan momentuan momentuko erabakirik baino ez zegoela. Hiru pentsalari horiek harreman zuzena izan zutela azpimarratu behar da (Misak, 2013: 15); beraz, eragina alde baterako zein besterakoa izatea guztiz normalizat jo behar da.

Peirce eta James bezala, Wright zientzialaria zen, eta fisikan nahikoa aditua. Wright interesatua zegoen enpirista ingeles eta eskoziarren pentsamenduan, hala nola, David Hume, John Stuart Mill eta dagoeneko aipatu dudana Charles Darwin naturalistarekin. Darwinen *The origin of Species* 1859an argitaratu zenean, Wright izan zen lehenengotarikoa AEBn haren pentsamendua hala edo nola aplikatzen. Wrightek azpimarratzen duenez, garai hartan «the doctrine of Natural Selection had conquered the opposition of the great majority of the students of natural history, as well as of the students of general philosophy» (Wright, 1986: 97).

Wrightek filosofiako eskola *a priori*koaren kontra maiz egitea aski normalizat hartu daiteke; ideia innatoen, adimenaren fakultatearen legeen, konbikzio primitiboen (bere baitan ebidentziak omen diren egia horien), beharrezkotasunaren eta unibertsaltasunaren kontrako pentsamendua garatu baitzuen. Wrightek kritikatzten duenez,

the birth of self-consciousness is still thought by many to be a step not following from antecedent conditions in “nature”, except in an incidental manner, or in so far only as “natural” antecedents have prepared the way for the “supernatural” advent of the self-conscious soul (Wright, 1876: 199).

Izan ere, Darwinen lanaz geroztik, adimena eboluzioaren produktu gisa interpretatzen hasi da, bai Wrighten obran bai Jamesen obran. Wrighten iritziz, eboluzioa imaginazioarekin konfunditzen da garai hartan, eta gaizki ulertu batera eramaten du horrek (ibid.).

The truth is, on the contrary, that according to the theory of evolution, new uses of old powers arise discontinuously both in the bodily and mental natures of the anima,

and in its individual developments, as well as in the development of its race, although, at their rise, these uses are small and of the smallest importance to life. They seem merged in the powers to which they are incident, and seem also merged in the special purposes or functions in which, however, they really have no part, and which are no parts of them. Their services or functions in life, though realized only incidentally at first, and in the feeblest degree, are just as distinct as they afterwards come to appear in their fullest development (Wright, 1876: 199-200)

Misakek gogorarazten digu (2013: 17) intuizioa eta arrazoia eboluzioaren produktutzat jotzea Jamesen *Principles of Psychology* liburuko ideia nagusiak direla. Wrightentzat ere, autokontzientzia eboluzioaren produktua da: «no act of self-consciousness, however elementary, may have been realized before man's first self-conscious act in the animal world» (Wright, 1876: 200).

Wright, berez, transzendentalismoarekiko kritikoa zen, batez ere haren ideia fundamentalarekin; alegia, ezagutzaren edo egiaren *a priorizko* elementuak ezin direla esperientzia partikularrekin atzeman (ibid.). Horrek ez zuen eramaten Wright enpirista ingelesekin lerrokatzera eta ezagutza guztia zentzuetatik datorrela baieztatzen. Aitzitik, erdibideko zerbait proposatzen zuen; ezagutzaren iturriak askotarikoak direla pentsatzen zen. Behin ezagutza edo sinesmena dugula, pragmatista gisa, egia edo sinesmen horiek egiaztagarriak eta esperientziari lotuak daudela konprobatu behar da.

Pragmatismoaren eta enpirismo ingelesaren arteko desberdintasuna ikusi daiteke arestiko oharrean. Pragmatismoak ez du, enpirismoak bezala, sinesmenaren iturrietan jartzen begirada; aitzitik, onargarriak izateko sinesmenek zer test enpiriko gaingitu behar duten azterzen du. Badirudi, ideia eta baldintza horiekin, enpirizismo horrek garai horretan ezagutzaren esparruan metafisikari espazio gutxi uzten ziola; batez ere, erlijioaz, jainkoaz edo absolutuaren analisisiaz arduratzen zen metafisikari. Wrigthen ustez, arrazoia argia da: enpirizismoak ez dio lekurik uzten arrazoiaren haragoko beste formaren bati. «Metaphysics impedes inquiry (...) He argued that religion must make itself part of science and held no truck with the view that science is subject to criticism as the enemy of religion» (Misak 2013: 18)⁷⁸. Funtsean, metafisikari ematen dion tratamendua izango da pragmatismoak urteetan

⁷⁸ Ez da harrizkoa Wright agnostikoa izatea; jainkoaren existentziaren kontrako argudio asko idatzi omen zituen. Heretikoa, eta aldi berean argudioetan errespetuz idazten zuela azpimarratu daiteke. Jainkoari buruz Wrightek duen azkeneko iritzia «frogatu gabekotzat» jotzea da (ibid.).

izandakoa, gaur oraindik duena. Metafisikaren kontra bai, baina ez eszeptizismo totalaren alde; alegia, metafisika 'txarra' eta 'onaren' artean bereiztearen aldekoa zen. Baina Peirce eta Wright metafisika edo hipotesi transzendentel jakin batzuk erabiltzearen kontrakoak ziren filosofia esperimentalaren esparruan. Filosofia zientifikoan lekurik ez duen metafisika da hau.

Puntu honetan, pragmatismoaren, egiaztagarritasunaren eta positibismoaren arteko bereizketa egin behar da. Izan ere, egiaztagarritasuna ideia positibista bazen ere, pragmatismoarekin oso lotua dago, gure hipotesi eta teoriak esperientziara lotuak izateko ideiarekin. Baina, aldi berean, pragmatismoa eta positibismoa kasik kontrakotzat hartu daitezke. Berifikazionismo desberdinak dira, beraz, positibismoak garatu zuena eta pragmatismoak ondoren garatuko zuena. Positibismoak garatutakoa 1920. hamarkadan Vienako zirkuluaren inguruan garatutako enpirizismo edo logizismo positibistari lotua dago. Ezagutza guztia frogatu eta logikaren esparrura murriztearen aldekoa zen positibismo hau. Wrightek ez zuen egiaztagarritasunaren ideia positibista horrekin bat egiten.

Whatever the origin, real or ideal, the value of these theories can only be tested... by an appeal to sensible experience, by deductions from them of consequences which we can confirm by the undoubted testimony of the senses (Wright, 1876: 46-47).

Wrightek positibismoari 1940ko hamarkadan egin zitzaion zuzenketa bat aurreikusit zuen (Misak, 2013: 18). Kontzeptu oro esperientziak frogatu edo baieztatu beharrekoa dela pentsatu beharrean, Wrighten, ustez hipotesiek,

must show credentials from the senses, either by affording from themselves consequences capable of sensuous verification or by yielding such consequences in conjunction with ideas which by themselves are verifiable» (Wright, 1876: 47).

Izan ere, «verification by the senses produces absolute conviction, while verification by the reason settles nothing» (Wright, 1876: 46). Alegia, kontzeptuez eta hipotesiez jantzitako teoria oso baten atzeko hipotesiari erreparatu behar zaio, eta teoria hori baieztagarria dela egiaztatu. Esaterako, molekulak eta atomoak ezin dira zentzuekin hauteman, eta, hortaz, berifikazionismo positibista honentzako pentsamenduaren produktu hutsak dira, errealtateari erreferentzia egiten ez diotenak. Horra, beraz, berifikazionismo honen arazoetako bat, aspaldi gainditua, Wrightek bere garaian gainditzen lagundu zuena. «Wright's point is that we must not assume that all legitimate belief requires a touchstone in the sensory» (Misak, 2013: 22). Esperientzia ez da bakarrik gizakiaren bost zentzuetara murriztua

ulertzen, baizik eta haietatik harago dagoen zerbait bezala ere; Wrightek, enpirizismo positibista atzean utzi eta holismo gisako bat aurkeztuko du, hortaz. Wright garai hartan pixkanaka ehuntzen joango den ikuspegi hau, pragmatismoak aurrerago berezkitzat hartuko du.

Epistemologiari dagokionean, Wright anti-fundazionalista da: egiaren bilaketan jartzen du begirada, baina azpimarratzen bilakaera hori ez daitekeela hasi fundamentu irmo eta eztaba daezinetatik abiatuz.

Truths independent of all experience are not known to exist, unless we exclude from what we mean by “experience” that experience which we have in learning the meaning of words and in agreeing to definitions and the conventions of language, on the ground that they depend solely (...) It is possible that laws exist absolutely universal, binding fate and infinite power as well as speech and the intelligible use of words; but it is not possible that the analytical processes of any finite intellect should discover what particular laws these are (Wright, 1876: 229-230).

Egiaren bilaketan, kontuan hartu behar dira ahal bezain besteko ebidentzia eta ahalik eta perspektiba guztiak. Sinesmenen eta etikaren esparruari dagokionez, Wrighten ikuspuntua garrantzitsua da ere⁷⁹. Sinesten denaren eta sinetsi beharko genukeenaren arteko bereizketa egiten du. Sinetsi beharko genukeena zer den jakin ahal izateko modu bakarra, jendeak zer sinesten duen begiratzea eta ia sinesmen horiek munduaren aurreko ekintza arrakastatsuan laguntzen duten ikustea litzateke. Ikuspegi utilitario eta pragmatista horren arabera, sinesmen batek zer ondorio izan behar duen zehaztean datza sinesmen horren baliogarritasuna frogatzeko egin beharreko testa. Wrightek sinesteen desiragarritasuna eta haren ebidentzia bereizten ditu: sinesmenak ez du influentzia ona sinesten duenarengan soilik izan behar; ‘munduari’ (gizarteari eta indibiduoari, alegia) ekarri behar dizkio ondorio positiboak. Sinesmen baliagarriak neurtzeko irizpidea pragmatikoa eta utilitariora litzateke, hortaz.

Wrighten pentsamendua pragmatismoaren etorkizunerako garrantzitsua izango bada ere, Margolisen obran zentrala izango den pentsalaria Charles Sanders Peirce (1839-1914) izango da, ezbairik gabe. Peirce amerikar pragmatismoaren fundatzailetzat hartzen da. Karl-

⁷⁹ Etikaren esparruan, Wrightek jendeak desiratzen duenaren eta desiratu beharko lukeenaren arteko bereizketa ekarri zuen, pragmatismoarentzako zentrala dena: «A serious question for pragmatism arises because, on that view, the only way of testing what is most desirable or what we ought to desire is by seeing what human beings do desire» (Misak, 2013: 24).

Otto Apelen iritziz, Peircek filosofia transzendentala filosofia analitikoan transformatzearen ‘errudun’ nagusia izan zen (Nubiola, 2001: 50). Filosofia analitikoa ezin da pragmatismoaren kontrako korrontetzat ulertu, pragmatismo amerikarraren baitako korronte garrantzitsu gisa baizik. Izan ere, James, Dewey, Quine, Putnam eta Margolisen pentsamenduen garapenerako garrantzitsuak izango dira Peirceren idatziak: Margolisen kasuan, ezinbestekoak. Zehazki, Margolisen errealismo konstruktibistaren formulazioan funtsezkoa da Peirceren falibilismoa eta errealismoaren eta idealismoaren arteko batura, aurrerago ikusiko denez.

Misaken iritziz, Peirce AEBk emandako pentsalari original eta nabarmenena da (Misak, 2013: 27). Peirceren influentziak Kant eta Hegel direla azpimarra daiteke, hala nola, alemaniar eta ingeles logikariak. Peircek ‘pragmatismo’ terminoa metodo zientifiko bat karakterizatzeko erabili zuen, modu egokian formulatutako arazo filosofikoak arazo fiktizioetatik bereizteko, baliozko erantzunak erantzun ez baliozkoetatik bereizteko eta eztabaida eragiten duten benetako aferak arazo berbal hutsetatik bereizteko. Horrekin lotuta, ordea, Peircek positibismoaren tradizioaren onenarekin lotutako erregelak formulatu zituen.

Peirceren pentsamenduarekiko interesa ez zen berehalakoan piztu. Izan ere, bere garaian Peirce ez zen oso ezaguna izan, ziur aski gaizki ulertua izan zelako. Gaur egun, bere artikulua sonatuenetako bat, «How to Make Our Ideas Clear» (1878) XIX. mendeko klasikotzat jotzen da, «un escrito en el que se afirmaba que la prueba de la verdad de una teoría reposa en el examen de sus consecuencias» (Rodríguez, 1990: 90). Idatzi horretan proposatuko du ‘Peirceren maxima’ izenez ezagutzen den egiaren kontzepzioa. Peircen maximak zera dio:

Consider what effects, that might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then our conception of these effects is the whole of our conception of the object (Peirce: 1878).

Peircek metodo pragmatikoaren definizio zorrotza egiten du. Faernaren iritziz (ibid.), batetik, terminoen esanahiaren analisi bat egiten du, haietan adierazita dauden ideiak esplizitatzeko modu bat. Eta, bestetik, esanahia beste esanahi batzuei lotzen dio, objektuaren kontzepzioa, bere efektu praktikoen kontzepzioaren ekibalentea bilakatuz. Pragmatismoa, hortaz, ez datza gure ideia edo sinesmenak praktikarekin erlazioan jartzea, «sino en un modo de poner en relación unos conceptos con otros que permita explicar la concepción de un objeto como la concepción de sus efectos en la experiencia» (Faerna, 1994: 62). Peirceren maxima ez da

soilik prozedura zientifikoaren printzipio normatibo bat, «sino también una elucidación epistemológica de la naturaleza del conocimiento (de toda concepción), que pone de relieve la inseparabilidad de las creencias respecto de las acciones y fines prácticos, esto es, que consagra el carácter utilitario y el valor adaptativo por principio de toda ciencia y de todo conocimiento» (Faerna, 1994: 64-65). Kolakowskik ederki azaltzen du azken hori.

Peirce asked that practical effectiveness be treated as a *criterion* of truth, and practical testability as the rule by means of which meaningful statements are to be distinguished from meaningless ones. He did not assert that to apply this criterion creates, so to speak, a situation of truth—he did not define truth as practical effectiveness. Truth was to him a relation of correspondence between judgments and actual states of affairs, just as it was to Aristotle: empirical criteria merely help us discover it (Kolakowski, 1968: 159).

Peirceren berrikuntza edo ekarpen handietako bat metodo zientifikorako inferentzia bat asmatzea izan zen, inferentzia abduktiboa edo hipotesia, «which is concerned with the development of hypotheses for subsequent testing by induction. It is very similar to what is today called inference to the best explanation» (Misak, 2013: 20). Peirceren iritziz, ordea, inferentzia horien ondorioak egiazkoak izan baino, etengabe testatu beharreko hipotesiak dira⁸⁰. Azpimarratzekoa da, Margolisek Peirceren aportazio hau bere filosofiaren zutabe bilakatuko duela.

Bestalde, aipatu behar da Peircek ezagutzaren teoria esanahiaren ikerketa gisa ulertzen zuela:

La lógica es para Peirce semiótica, ya que el conocimiento, el pensamiento, consiste en signos. El estudio del significado es, por tanto, la tarea primordial de la teoría del conocimiento. Precisamente, lo que Peirce bautizó como “pragmatismo” no es nada más que un método de análisis del significado (Faerna, 1994: 60).

⁸⁰ «Como insistimos en el capítulo anterior, la primacía en la epistemología de Peirce recae claramente en el método, siendo la verdad únicamente “lo que quiera que se obtenga” mediante su aplicación sostenida y exhaustiva, algo cuyo contenido no puede ser de ningún modo anticipado ni, por ende, actuar en ningún sentido real como “polo de atracción” de la investigación. Así pues, la verdadera ganancia que se obtiene con este giro peirceano —o, al menos, la ganancia que nosotros juzgamos como más interesante— es la traslación del “problema de la verdad” a un terreno inmanente a la experiencia, al quedar definido en términos exclusivamente de creencias» (Faerna, 1994: 123).

Pragmatismoa, hortaz, esanahiaren analisiaren metodoa litzateke Peircerentzat. Hau esanda, Peirce albo batera utziko dut orain; Margolisen pentsamendua aztertzen dudanean bueltatu eta sakonduko dut gehiago bere pentsamenduan, batez ere Margolisen errealismo konstruktibistarekiko izan duen eragina azpimarratuz.

Ezin dut, ordea, azpiatal hau bukatu, amerikar pragmatismoaren beste fundatzaileetako bat aipatu gabe: Williams James (1842-1910), hain zuzen. Peirce baldin bada pragmatismoaren sortzailea, James da pragmatismoa popularizatu zuen pentsalari nagusia. Peirceren jeinua handiagoa zela onartua dagoen arren, Jamesen pasio dialektikoa eta etorria indartsuagoak zirela nabarmendu behar da (Faerna, 1994: 66).

Faernaren iritziz (ibid.), giza ahalmen kognitiboaren analisi gogobetegarri baten hutsuneak, alegia, ezagutzaren izaera transzendentek, adimena bera ez den zerbaitekin harremandua izateak, ezagutzaren arazoa psikologiaz haraindi kokatzko beharra erakusten zion Jamesi. Bera horretaz jabetua zen. Hori dela eta, auziaren ikuspegi filosofiko bat lantzeko bidea hautatuko zuen Jamesek, eta Peirceren obran aurkitu zuen inspirazioa. Baina Peircek ez bezala, egiaren ikuspegi absolutuari muzin egiten dio Jamesek. Faernaren iritziz, ikuspegi hori

se deriva del prurito racionalista de separar tajantemente, al analizar el fenómeno cognitivo, la “dimensión epistemológica” universal e intemporal, en la que propiamente debe moverse la filosofía, de la “dimensión psicológica”, cuya particularidad y temporalidad la convierten en un material filosóficamente indigno (Faerna, 1994: 123-124).

Jamesek, hortik abiatuta, egiaren teoria bilakatuko du pragmatismoa. Egiaz eta objektibitateaz, horrela dio Jamesek:

Any idea upon which we can ride... any idea that will carry us prosperously from any one part of our experience to any other part, linking things satisfactorily, working securely, simplifying, saving labor, is... is true *instrumentally* (James, 1907: 34).

Egiaren kontzeptu instrumentalaz gain, Jamesena egiaren kontzeptu gogobetegarria (*satisfactory*) da. «An experience, perceptual or conceptual, must conform to reality in order to be true» (James 1909: 100). Atal honetako hirugarren azpiatalean ikusiko den bezala, Margolisek egiaren kontzeptua alboratu gabe eta egiaren izaera problematikoa eta konstruktibista (eta errealista) azpimarratuz, egiaren beste ikuspegi bat formulatuko du,

haserako formulazio hauetatik edanez. Jamesekin jarraituz, egiaren korrespondentziaren teoriaren kontra egiten du honek, Deweyk bezala:

The correspondence theory of truth assumes that our thoughts and theories must fit or conform to the way things are "out there," in the world they purport to describe. As enlightened post-Kantians, however, we think that "the trail of the human serpent is over everything" (James, 1907: 33).

Jamesek Peirceren pragmatismoaren maximaren interpretazio propioa egin zuela esan daiteke, eta horren arabera, egiaren kontzeptuaz dugun ulerkera berarekin lotzen ditugun ondorio praktikoaren multzoetan oinarritu behar da (Faerna, 1994: 82).

Ahora bien, la verdad es algo que se predica de los enunciados o de las creencias, y las creencias, entendidas desde un punto de vista pragmático, se resuelven en principios de la acción. Por tanto, el tipo de consecuencias que buscamos son las consecuencias derivadas de la acción inspirada en creencias verdaderas. ¿Qué diferencia produce en la práctica el actuar conforme a creencias verdaderas? Según James, la respuesta es simple: cuando la creencia es verdadera, la acción es satisfactoria. En consecuencia, y una vez sometido a la clarificación pragmática, el concepto de verdad equivale al concepto de satisfacción, pues la satisfacción es el efecto práctico concebible al que se traduce la noción abstracta de verdad (Faerna, 1994: 82).

Esperientzia gogobetegarri bat produzitzen duen egiaren definizioak burla eta eskandalua sortu zituela gogorarazten digu Faernak (ibid.). Bere iritziz, burla horiek gaizki ulertu batetik etorri ziren. Izan ere, Jamesek ez zuen esaten sinesmenak izan behar zuela gogobetegarria edo satisfaktoria; aitzitik, egiazko sinesmen batek gidatutako ekintzaren ondoriozko esperientzia da satisfakzioa produzitu behar duena. Jamesen egiaren kontzepzioa, hortaz, egiaren kontzepzioa argitzean funtsatzen da, ez beste egiaren kontzepzio berri bat proposatzean. «El concepto de satisfacción no pretende hacer saltar las “leyes de la verdad”, sino ponerlas de manifiesto. Otra cosa es el éxito de James en el empeño» (Ibid.).

Azpimarratu behar da Margolisek Peirceren obratik edango duela, Jamesen obratik bainoago. Izan ere, bere erlatibismoaren zutabeetako bat da Peirceren falibilismoa batetik, eta errealismoa eta idealismoa batzeko saiakera, bestetik. Horrez gain, pragmatismoaren bigarren aroan agertuko diren pentsalariek, Lewis eta Quine kasu, Margolisen errealismo

konstruktibistan eragin zuzena izango dute. Sartu gaitezen, bada, pragmatismoaren bigarren aroaren azterketan.

3.2.2. Bigarren aroa: XX. mendea eta bere bilakaera

3.2.2.1. *A priorizko ezagutzaren kontzepzio pragmatista: Lewis*

Clarence Irving Lewis (1883-1964) pragmatismoaren barneko enpirismo logikoaren korrontearen baitan koka daiteke, Deweyrekin batera. Lewisen filosofian funtsezkoa da *a prioriaren* kontzeptuari egiten dion kritika *A Pragmatic conception of the apriori* (1923) artikuluan. Margolisek ere bere erlatibismoaren zutabe den ezagutzaren historizitatearen ideiarako baliatuko du kritika hori.

Lewis's pragmatic treatment of the a priori, signally influenced, apparently, by Josiah Royce's reading of Hegel (but chary of "absolute idealism"), provides, at a very late date, the decisive step in the pragmatic formulation of the needed correction of Kant's original question (Margolis, 2012: 18).

Aro Modernoan *a priorizko* ezagutzari egindako hurbilketek, *a priorizko* egiak absolututzat eta bizitzako praktiketatik independentetzat hartu zituzten. Horietako lehena, kartesianismo psikologista, Leibnizen posizio onto-logizista XX. mendeko logika konsistenteek bota zuen. Bigarrenak, Kantiar transzendentalismoak, esperientziara hurbiltzeko kategoria sistema konsistente desberdinak, baina berdin koherenteak, daudela ohartzean ere galdu zuen bere absolutu izaera (Järvilehto, 2009: 98). Lewisen iritziz, *a prioriaren* kontzepzio tradizional horiek sostengaezinak dira (1923). Bere iritziz, *a priorizko* ezagutza ez da tradizionalki ulertu izan den bezalakoa, alegia, absolutua, unibertsala eta eztabaidea.

Lewis claims rather that a priori knowledge is always reflexive to a convention. It concerns the conceptual commitments we have made. Lewis' elegant account does not, however, collapse into conventionalism or relativism. While a priori knowable truths may vary across conventions, they are still privileged within a convention, and subsequently metaphysically, albeit aspectually, necessary. Once a given convention is adopted, its a priori knowable truths hold fast, come what may. That is knowable a priori that is true no matter what (Järvilehto, 2009: 97).

Lewisen *a priorizko* ezagutzaren nozioa, hortaz, pragmatista da⁸¹. Järvilehtok Lewisen *a priorizko* ezagutzaren ikuspuntu pragmatista defendatzeko, hura konbentzionalismoan edo erlatibismoaren erortzen ez dela azpimarratzen du; erlatibismoaren mamuaren pisua beste behin agerian jarritz⁸². Dena den, Lewisekin jarraituz, *a priori* kontzepzioak filosofian berezkoak diren bi arazo irudikatzen dituela iruditzen zaio: batetik, adimenak ezagutzan jokatzen duen rola; eta, bestetik, “beharrezko egiaren” edo “esperientziatik independentea” den ezagutzaren posibilitatea.

What is *a priori* is necessary truth not because it compels the mind's acceptance, but precisely because it does not. It is given experience, brute fact, the *a posteriori* element in knowledge which the mind must accept willy-nilly. The *a priori* represents an attitude in some sense freely taken, a stipulation of the mind itself, and a stipulation which might be made in some other way if it suited our bent or need (Lewis, 1923: 169).

A priori dena, aldaketagabekoa dena, konstrukzio formal bezala irudikatu behar da Lewisen ustez. Esperientziatik berezia eta beregaina da *a prioria*,

not because it prescribes a form which the data of sense must fit, or anticipates some pre-established harmony of experience with the mind, but precisely because it prescribes nothing to experience (Lewis, 1923: 169).

Alegia, *a priori*aren ulerkera metafisikoa alboratzen du Lewisek. Lewisentzat *a priorizko* adibide tradizional ezagunena logikaren legeak, definizioak eta ezagutza zientifikoaren kategoria baldintzatzaileak dira. Ezin dira esperientziatik eratorri, beharrezkoa da haiek alde aurretik emantzat jotzea, «in order to prove them. They make explicit our general modes of classification» (Lewis, 1923: 170). Hortaz, logikaren legeak guztiz formalak dira. Zentzu horretan, ez dute ezer debekatzen, dagozkion analisi eta sailkapen moduak eta terminoak baizik ez. Kontraesanaren legeak, esaterako, zerbait aldi berean txuria eta ez-txuria izan ezin daitekeela dio, baina ez digu esaten «whether black is not-white, or soft or square is not-white» (ibid.). Hirugarren baztertuaren printzipioarekin gauza bera gertatzen da.

⁸¹ «The assumption that there are, indeed, categorial attitudes of the mind that affect the ways in which we experience the world, is certainly quite Kantian. But the abandonment of the absoluteness of these categories is not. For Lewis, no particular categories give form to our experience. Some categories necessarily do – but what these categories happen to be in particular is entirely conventional» (Järvilehto, 2009: 98).

⁸² Erlatibismoaren mamuak zenbaiterainoko pisu negatiboa daukan ezagutzaren oinarria absolutua ez dela defendatzeko, etengabe erlatibismoaren mamutik askatu beharrak erakusten du.

It declares our purpose to make, for every term, a complete dichotomy of experience, instead as we might choose of classifying on the basis of a tripartite division into opposites (as black and white) and the middle ground between the two (Lewis, 1923: 170)

Prozedura printzipio ‘arbitrarioak’ dira, hortaz, hizkera eta pentsamendu adimentsuaren arauak. Eta zein da logikako lege horien oinarria? Lewisen iritziz, pragmatikoa:

the ultimate criteria of the laws of logic are pragmatic (...) The fact is that there are several logics, markedly different, each self-consistent in its own terms and such that whoever, using it, avoids false premises, will never reach a false conclusion (Lewis, 1923: 170).

Hain zuzen, hortxe dago kokka: logikaren legeen azken irizpidea pragmatikoa da. Ideia hau da, ezbairik gabe, Margolisek bere erlatibismo aletikoan (non egia-balio bibalenteen halabeharrezko *a priorizko* izaera kritikatzeko duen) erabiliko duena egia-balio anitzen proposamena defendatzeko. Berriz ere Lewisengana etorritz:

Mind makes classifications and determines meanings; in so doing it creates the *a priori* truth of analytic judgments. But that the manner of this creation responds to pragmatic considerations, is so obvious that it hardly needs pointing out (Lewis, 1923: 171).

Haren iritziz, hortaz, adimenak sailkapenak egin eta esanahiak determinatzen ditu, eta, hori egitean, juicio analitikoaren *a priorizko* egiak sortzen ditu: sorkuntza horren izaera pragmatista daukala azpimarratuko du Lewisek.

Lewisen kontzeptualismoak *a priori*aren kontzeptzio klasikoaren izaera metafisikoa kritikatzeko du. Hori eginez, pragmatismoaren izaera pragmatikoa agerian jartzen du. Margolisen errealismo konstruktivistako zutabeetako bat izango den arestikoa. Jarraian Quine-n empirizismoaren dogmak edo metafisikaren kritikak aztertuko ditut.

3.2.2.2. Quineren empirizismoaren dogmen kritika

Pragmatismoaren bigarren olatu honetan, W. O. Quine (1908-2000) da XX. mende erdialdetik aurrera influentzia handienetakoa izan duen pentsalaria, nahiz eta bere burua pragmatistatzat ez hartu (Misak, 2013: 199). Hasiera batean, Carnap izan zen haren maisu

nagusia, eta Quine positibismo logikoaren posizioetara lerratu zen, Harvarden doktoradutza ikasketak egin ondoren. Ondoren, pixkanaka positibismoa alboratuz joan zen. Garai hartako Quine eta Carnapen galdera zen, hain zuzen, matematikako eta logikako proposizioak nola izan daitezkeen faltsuak ala egiazkoak, zentzuen datuetan egiaztagarriak ezin izan daitezkeen heinean.

Or putting it the other way: why have empiricists given an exemption to mathematical and logical statements in not requiring that they pass the verificationist test? (Misak, 2013: 199).

Vienako zirkuluko enpirizista gehien erantzuna zera zen: matematikako eta logikako adierazpenak ezinbestez egiazkoak dira, analitikoki egiazkoak dira, edo egiazkoak dira bere esanahiarengatik. Alegia, «they are not made true by contingencies in the world» (Misak, 2013: 199). Quinek matematika eta logika esperientzia eta egiaztatze eremura eramanez nahi zituen. Positibismo logikoaren ideia nagusiekin etengabeko definitiboa 1951n idatzitako *Two Dogmas of Empiricism* artikulua izan zen. Quinek enpirismo logikoaren dualismo analitiko-sintetikoa eta erredukzionismoa kritikatzeko zituen artikulua horretan. Bere iritziz, egia analitikoaren eta egia sintetikoen dualitatearen sinesmena dogma bat zen: hori zen lehen dogma. Bigarren dogma erredukzionismoa izango da:

El empirismo moderno ha sido en gran parte condicionado por dos dogmas. Uno de ellos es la creencia en cierta distinción fundamental entre verdades que son *analíticas*, basadas en significaciones, con independencia de consideraciones fácticas, y verdades que son *sintéticas*, basadas en los hechos. El otro dogma es el *reductivismo*, la creencia en que todo enunciado que tenga sentido es equivalente a alguna construcción lógica basada en términos que refieren a la experiencia inmediata (Quine, 2002a: 61).

Lehen dogmaren arabera, perpaus analitiko bat egiazkoa da haren esanahiaren arabera, munduak gauzen egoeren menpekotasunik gabe. Quineren iritziz, posizio hori enpirizismoaren fede artikulua bat baino ez da, inongo oinarri edo esplikazio arrazionalik ez daukana (Misak, 2013: 200). Sinonimiaren ideian oinarritzen da; eta horrek zirkularitatean amaitzen du. Quineren iritziz, proposizio guztientzako esanahiaren ikuspegi enpiriko bat izanez apurtu behar da zirkularitate hori. Horretarako, irizpide konduktista edo enpirizista behar da: «He argues that we learn a language by observing other people's verbal behavior

and by having our own behavior observed by others and reinforced or corrected» (Misak, 2013: 200).

Enpirizismoaren bigarren dogma, aurretik aipatu bezala, erredukzionismoa da, lehenari guztiz lotua legokeena. Erredukzionismoaren arabera, perpaus oro eraikuntza logiko bat da zeinaren terminoen erreferentzia berehalako esperientzian oinarritzen den. Quineren iritziz, akatsa da pentsatzea epistemologiak zientzia eta bere teoriak ebaluatzeko ikuspuntu independente bat ematen digunik. Aldiz, epistemologia naturalizatu egin behar da. «Science (Quine) or inquiry (Peirce) is our theory of what exists. We don't need fruitless philosophies that try to stand over and above first order inquiry and tell us what *really* exists. We don't need that kind of metaphysical theory» (Misak, 2013: 203).

Enpirismo dogmatikoaren ukoak subjektuaren eta objektuaren arteko erlazioa ulertzeko modua aldatzea suposatzen du. Positibismo logikoarentzat, objektuak zeharo determinatzen du egiazko ezagutza. Horrela, programa enpirista Rortyk kritikatu duen ispilu perfektuaren auresuposiziotik partitzen zuen: giza pentsamendu osoa atomo sensorialetara erreduzitzea proposatzen zen, objektu epistemikoki bermatuetara, non giza subjektibitateak paper pasibo bat jokatu lukeen. Ondorioz, gure kontzientziaren datu guztiak, datuen konbinazio huts gisa irudikatuko lirateke (Salas, 2002: 28). Datuak zentzuaren aurretikoak lirateke: zentzua datuak determinatua legoke. Enpirismo dogmatikoaren ukoak, 'datuen' eta 'zentzuaren' erlazioa aldatuko luke; bigarrena litzateke lehenaren fundatzaile; ez legoke daturik zentzuaren osotasunaren testuinguru batean izan ezik (ibid.). Salasi jarraituz (ibid.), kontzepzio enpiristan, termino ororen erreferentzia enpirikoa izan behar da. Enpirismoak, horrela, zentzua erreferentziara erreduzitzea inplikatzeko proposizio baten zentzua ideia sinpleen, inpresioen edo zentzuen datuen—zeinek, proposizioan parte hartzen duten terminoen—azken erreferentzia izango litzateke. Enpirismoaren bi dogmen ukoak, ordea, atomismo epistemiko konstruktibistaren ukoa lekarke, holismo epistemiko baten orde: zentzua ezin da datuetara erreduzitu, hori signifikazioaren testuinguru batean bakarrik delako posible, datu interpretatu gisa. Zentzua datuetatik deribatzearen pretentsio enpiristaren kontra, pretentsio enpirista zentzuaren trama bat baino ez litzateke bilakatuko (Salas, 2002: 28). Trama bat, kontenplaztaile desinteresatu batek eraikia baino, komunikatzen diren subjektuen interesetatik eraikia. Horrela, enpirizismoaren bigarren dogmaren ukoak lehenengoaren ukoa ekartzen du:

El rechazo del segundo dogma: la recusación de la idea de que toda proposición tiene condiciones empíricas definidas de validación o falsación con absoluta independencia de las demás proposiciones derriba—para Quine—la base sobre la que se asentaba el primero: si no se pueden determinar las condiciones bajo las cuales una proposición es sinónima de otra—al no existir para ninguna proposición aislada un método propio de verificación—, tampoco se pueden determinar entonces las condiciones bajo las cuales una proposición es analítica; y no es posible, en consecuencia, trazar una frontera entre lo analítico y lo sintético (Salas, 2002: 37).

Azken finean, Quinek kritikatzeko dituen enpirismoaren bi dogmak txanpon beraren bi aurpegiak lirateke. Quinerekin enpirismoa ez da *sensu estricto* enpirista izango, etimologikoki behintzat. Izan ere, Quinek proposatzen duen kontzeptzio enpirista berrian, Salasen iritziz (2002, 38), ontologia baino, *ideologia* hobesten da: ontologia soilik legoke ideologia (eskema kontzeptual) jakin baterako. Zentzuaren eremuaren konstituzioa, hortaz, objektuen unibertsoen konstituzioaren aurretikoa bilakatzen da; objektuen unibertsoa, horien fundatzailea, eta, beraz, ustezko berbainguzaren atzematea ezinezkoa izango da, inongo perspektibatik kanpo (Salas, 2002: 38).

3.2.2.3. Goodmanen mundu anitzak

Pragmatismoan zatiketa eragin duen gai zentraletako bat hau da: batetik, mundu anitzak, zein bere arauekin, daudela defendatzen duten pentsalariak; bestetik, mundu edo komunitate bakarra baina irekia dagoela pentsatzen dutenak leudeke, «in effect agreeing and disagreeing with each other and trying to find across-the-board right answers to questions» (Misak, 2013: 250). Bigarren horietan kokatu daitezke, haien arteko desberdintasunak nabariak diren arren, Peirce, Putnam, Lewis, Quine, Apel eta Habermas. Lehenengo taldean kokatzen da Nelson Goodman (1908-1998).

Goodmanentzat, errealitateak ez dauka esentziarik: «there can be no doubt that the one characteristic of ‘reality’ is that it lacks essence» (Goodman, 1978: 96). Bide horretatik, Goodmanek, Quinerekin batera, bereizketa analitiko-sintetikoa puskatuko du.

Under what circumstances do two names or predicates in an ordinary language have the same meaning? Many and widely varied answers have been given to this question, but they have one feature in common: they are all unsatisfactory (Goodman, 1949).

Goodmanen iritziz, «we cannot maintain the unqualified thesis that two predicates have the same meaning if they have the same extension» (Goodman, 1949). Izan ere, bi hitzek extentsio bera izan badezakete ere, «certain predicates composed by making identical additions to these two words may have different extensions» (Ibid.). Quinek enpirizismoaren bi dogmen kritiketan erabilitako antzeko argudioa darabil, hortaz, Goodmanek 1949an idatzitako *On Likeness of Meaning* liburuan.

Aurrerago 1978an idatziko zuen bere obrarik entzutetsuena, *Ways of Worldmaking*. Azken liburu horretan (1978: x), egilearen hitzetan, hainbat teorioren ukoa egiten da; besteak beste, arrazionalismoaren, materialismo eta idealismoaren, enpirismoaren, eta dualismoaren esentzialismoaren ukoa. Horren emaitza, erlatibismo erradikal edo irrealismo bat litzateke, Goodmanen hitzetan (ibid.); pluralismo irrealista bat, aldiz, Cabanchik-en iritziz (2005). Goodmanek Kanten oinordekotzat dauka liburua (1978: x): Kantek munduaren egitura adimenaren egiturarekin ordezkatu zuen, C. I. Lewisek ondoren adimenaren egitura kontzeptuen egiturekin ordezkatu zuen, eta orain, kontzeptuen egitura zientzia, filosofia, arte, pertzepzio eta eguneroko diskurtsoen sistema sinboliko anitzekin ordezkutzen da. «The movement is from unique truth and a world fixed and found to a diversity of right and even conflicting versions or worlds in the making» (Goodman, 1978: x).

Goodmanen pluralismo irrealista, Cabanchik-en hitzetan (2005: 39), sei doktrinen baturan oinarritzen da:

- (i) gauzak, gauzen egoerak eta beren egitura eta ezaugarriak sistema sinboliko anitzen eraikuntza eta aplikazioen bitartez eraikitzen dira, eta horiek maila batzuen arabera eginak diren heinean, sistema sinboliko horiekin batera daude eginak, baita dagoeneko eginak dauden beste sistema batzuekin ere: «Worldmaking as we know it always starts from worlds already on hand; the making is a remaking» (Goodman, 1978: 6);
- (ii) ustezko amankomuneko mundu batekiko elkarrezinak edo bateraezinak liratekeen bi bertsio, “gertaera berdinei” buruz biak zuzenak izan daitezke, mundu desberdinei erreferentzia egiten badiete soilik;
- (iii) sistema horien eraikuntzaren posibilitatearentzako ez dago *a priorizko* mugarik, baina munduen eraikuntza arautzen duten zuzenketa prozedura eta irizpideak daude;
- (iv) esperientziak *de facto* sistema sinboliko eta bertsio anitz proposatzen dizkigu, mota berdina eta desberdinetako munduak;

- (v) sistema sinbolikoen aniztasun edo multiplizitate horren batura, posible balitz, sistema horietatik abiatutako konexio konplexuen baturen ondorio litzateke; edozein kasutan, sistema unitario hori ez litzateke abiapuntua, gure asmakuntza baizik, eta beste edozein sistema sinbolikok duen mugei lotuta egongo litzateke; kontzientzia, aberastasuna, efikazia eta utilitatea, besteak beste;
- (vi) orokorrean filosofiari buruz sortu daitezkeen galderen abiapuntua aurrez kategorizatua eta sistema sinbolikoetan ordenatua dagoen esperientzia da, alegia, sintaktikoki antolatuta dauden zeinuen eskema edo multzoak, objektuen dominioren bati erreferentzialki aplikatzen zaizkienak. Filosofiaren helburua munduen eraikuntzan laguntzen duten prozesu guztien argitasuna lortzea da, ezagutzaren mamia dena, izan ere, Goodmanen irrealismoarentzat gauza bera baita munduak egoki eraikitzea eta ezagutzea (Cabanchik, 2005: 39-41).

Lehen proposizioak, Cabanchiken aburuz, printzipio erlatibista bat aldarrikatzen du, «según el cual, por ejemplo, nuestras atribuciones de existencia y de verdad no vienen determinadas por “la naturaleza de las cosas tal como en sí mismas son” o algo por el estilo, sino que se fundamentan en los marcos conceptuales con los que operamos y dentro de los cuales esas atribuciones son efectuadas» (Cabanchik, 2005: 41). Errealitatea edozein sistema sinbolikoaren aurretik edo independenteki existitzen delakoaren ideia ukatzen du (ibid.). Bigarren proposizioak munduen pluralismoa proposatzen du, bertsio elkarneurgaitzen pluralismoari irtenbidea emateko (ibid.); alegia, bi proposizio ez lirateke elkarneurgaitzak munduaren bertsio desberdinetako tesiak balira. Hirugarren proposizioak, eraikuntza sinbolikoentzako muga transzendental eta ez transzendentalak errefusatzeko ditu (Cabanchik, 2005: 43). Laugarrenak, *de facto* esperientziak ematen digun pluralitatea onartzen du. Bosgarren proposizioak, osotasunaren ikuspuntua posible balitz (Goodmanek zalantza egiten du), jatorrizko sistema sinbolikoen aniztasunen artikulazio bat izan beharko litzatekeela esaten digu. Azkenik, seigarren proposizioak, edukiaren eta kontzeptuaren dikotomia errefusatzeko du.

Goodnamentzat, ezin da kontzeptuek edo kategoriek determinatu gabeko ezer ‘puru’ pentsatu. Aurreko sei tesi edo proposizioak, hiru premisetatik ondorioztatzen direla diosku Cabanchikek:

- (1) la idea misma de un contenido específico no categorizado se autorrefuta, pues implica ya una construcción conceptual;
- (2) es el absolutista realista quien debería

mostrar un caso en el que pueda deslindarse qué en una “realidad” cualquiera es un elemento independiente de toda versión y qué dependiente de la versión del caso; (3) pueden construirse versiones diferentes de “los mismos hechos” sin suponer que la expresión “los mismos hechos” describa una realidad independiente de toda versión. Pero no se trata de premisas mutuamente independientes (ibid.).

Goodmanen irrealismoaren tesiak, hortaz, hiru lirateke. Batetik, mundua eraikitzen duten bertsio zuzenen multiplizitate bat existitzen da; bigarrenik, egiaren korrespondentziaren teoriaren ukoa; eta azkenik, errealitatearen erlatibitatea bera. Multiplizitatearen eta batasunaren auziak, Margolisen erlatibismoari ere eragiten diote, bere soluzioa bestelakoa izango bada ere.

3.3. Rortyren neopragmatismoa eta egiaren ukoa

American philosophy, I have been claiming, is passing through a remarkable deformation championed in its forward direction as a liberating turn by Richard Rorty, its principal architect and engine (Margolis, 2002: 54).

Pragmatismoaren bi aroak aztertu ondoren, pragmatismoaren etorkizuna guztiz baldintzatu duen pentsalari bat aztertu beharra dago. Onerako zein txarrerako (Margolisentzat, dudarik ez dago okerrerrako izan dela [Margolis, 2002: 54-83]), Richard Rortyren pentsamenduaren alde eta kontra garatu dira ondoren pragmatismoaren korrontearen barruan egon diren eztabaida garrantzitsuenak. Rortyren pentsamendurekin, hortaz, salbuespen bat egin beharra dut, eta zertxobait luzeago arituko naiz bere pentsamenduaren zutabeak aztertzen. Izan ere, Margolisek, batez ere, beste iturri batzuei zor badizkie ere beren pentsamenduaren zutabe izango diren ideia gehienak, Rorty da amerikar pragmatismoa biziberritu duen pentsalari nagusia, Margolisek berak aitortzen duenez. Margolisek Rorty erreferentetzat dauka, eta pragmatismoaren etorkizuna irudikatzeko Rortyk konpondu gabeko auziei heltzeko proposamena egingo du philadelphiako pentsalariak. Aztertu ditzadan, hortaz, Rortyren pentsamenduaren gakoak.

3.3.1. Zer da metafisika?

Rortyren ustez, mendebaldeko tradizio filosofiko osoa metafisikaren baitako tradizioa da, Egiaren desioak gidatutako tradizioa izan den heinean (1991a, 1991b). Tradizio horrek izan duen desioaren oinarri filosofikoa egiaren errealitatearekiko korrespondentziaren ideia da: hau da, errealitateak berezko jositura bat duelako ideia (Rorty, 2000b: 1-30). Egiaren bilaketa horrek, egiaren kontzepzio horrek, ezagutza errealitatearen errepresentazio zehatza delako ideia izan du oinarrian. Alegia, adimena naturaren ispilua dela uste duen ideia da, Rortyren iritziz, filosofiaren historia oinarritzen duen aurriritzi handiena; platonismoaren egiaren doktrinan oinarritua, aurrerago Aro Modernoan jite kartesiarra hartuko duena. Ideia horretatik abiatuz, filosofoaren egitekoa ezagutzaren teoria orokor bat egin eta ezagutzaren fundamentuak eraikitzea izan da.

La historia de los conatos de aislar lo Verdadero o lo Bueno, o de definir los términos «verdadero» o «bueno» [...] y de sus críticas viene a ser la historia del género literario que llamamos filosofía, el género que Platón fundara (Rorty, 1996: 20).

Egiaren teoria bat eraikitzeko, Rortyren ustez, mendebaldeko tradizioak bereizketa erradikal bat egin behar izan du: errealitatearen eta itxurazkoaren artekoa. Oposizio horretatik abiatuz eraiki da mendebaldeko tradizio filosofiko osoa. Oposizio horrek ahalbidetzen du, Rortyren ustez, ondoren sinesmenak egiazkotan eta gezurrezkotan banatu ahal izatea.

Metafisikaren baitako egiaren ulerkera hori, pentsamenduaren eta errealitatearen arteko korrespondentzia gisa definitu da, alegia, gure ezagutzak naturarekiko korrespondentzia zuzena dutelako ideia gisa. Rortyren ustez, hori da mendebaldeko inpultso filosofiko nagusia. Bestela esanda, «el deseo apremiante de decir que las afirmaciones y acciones deben corresponder a algo aparte de lo que las personas están diciendo y haciendo» (Rorty, 2010: 104).

Rortyren ustez, mendebaldeko kulturaren tradizioa, Egiaren bilaketaren nozioan zentratu dena, grekoetatik Ilustraziora doan tradizio bat da. Tradizio horrek existentziari zentzua eman izan dio komunitateari bizkar emanaz eta objektibitatea edo egia hobetsiz. Tradizio horren sustrairik oinarritzakoa, Egiaren kontzepzio hau da: egia ez da gizaki edo komunitateren batentzako onuragarri edo kaltegarri den heinean bilatzen, baizik eta bere baitan eskuratu beharreko zerbait bezala (Rorty, 1991a: 39). Egiaren esentzian datza Rortyk errepresentatzen duen kultura postmetafisikoaren eta Aristotelesetik mendebaldeko tradizio

filosofiko guztiak errepresentatzen duen kultura metafisikoaren arteko desberdintasuna. Lehenarentzat, egiak natura pragmatikoa du; bigarrenarentzat, berriz, egiaren bilaketa desinteresatua da filosofiaren egitekoa.

Metafisikaren tradizio hau Platonetik hasi, Descartes, Locke eta Kantetik pasa, eta Nietzsche eta Heideggerrekin bukatzen dela uste du Rortyk. Nola pentsatzen du errealitatea tradizio metafisikoak? Modu dualista batean: kontzeptua eta objektua banatuta, eta adimena naturaren ispilutzat hartuta (2010a). Tradizio horrek, esan bezala, hitzaren eta objektuaren arteko korrespondentzia azaltzeko gailu logiko-kontzeptual bat sortzeari ekin dio hastapenetatik. Rortyren ustez, asmo praktikoa bat ere bazegoen horren atzean: gizakiak naturaren jabetza lortzea. Rortyren ustez, horrek errealismo pragmatiko batera eramaten zuen filosofia: garrantzitsuena teoriak funtzionatzea baitzen. Baina errealismo edo metafisika hau giza eboluziotik eta historia sozialetik ihes egiten duten errealitate inmutableak ulertzen dituen zientzia gisa planteatu izan da.

Rortyren iritziz, hortaz, filosofia modernoak bere burua fundatzailetzat dauka, zientziaren, moralaren, artearen eta erlijioaren fundamentuak eskaintzen dituen kontzepzio bezala. Filosofiaren etorkizuna, hortik kanpo ikusten du berak.

3.3.2. Filosofia analitiko eta errealista amerikarraren kritika

Rortyren pentsamenduaren hastapenetara begiratu behar zaio, arestiko ideia horien jatorria aztertzeko. 1967an, filosofia analitikoak nazioarteko onarpena lortua zuenean, Rortyk *The linguistic Turn* (1990) publikatu zuen. Pentsamendu analitikoan eten bat markatuko zuen liburu horrek. Habermasen ustez, «at that time Rorty gave the starting signal to a discourse that has since given itself the name ‘postanalytic’» (2000: 32). Garai hartako Rortyrentzat, hizkuntzaren filosofia da epistemologia modernoak ezagutzaren arazoak konpontzeko egingo duen azken saiakera.

La filosofía lingüística ha conseguido, en los últimos treinta años, poner a la defensiva a la tradición filosófica entera, de Parménides a Descartes y Hume hasta Bradley y Whitehead. Y lo ha logrado mediante un escrutinio cuidadoso y completo de los métodos mediante los que los filósofos tradicionales han usado el lenguaje en la formulación de sus problemas. Este logro es suficiente para colocar este período entre las épocas más grandes de la historia de la filosofía (Rorty, 1990: 115-116).

Ordura arte, 'Hizkuntza Ideal' edo 'Hizkuntza Arrunteko' filosofia guztiek porrot egin zuten. Hizkuntzaren filosofiak bi egiteko ezarri zizkion bere buruari: batetik, hizkuntzaren erabilpen okerragatik gaizki formulatuta zeuden filosofiaren arazo klasikoak argitzea, kontzeptuen argipenaren bidez. Noski, erabilpen okerra, «forma logiko» eta matematikoen irizpideen arabera (Rortyk hori oso kontuan izango du aurreragoko lanetan, hizkuntzaren filosofiari kritika egiteko orduan). Hizkuntzaren filosofiaren bigarren helburua zientzia bilakatzea zen, zientzia hertsu bat, filosofiaren fundamentu berria izango zena. Horretan datza, hain zuzen, biraketa linguistikoa, *The linguistic turn* liburuaren aztergai garrantzitsuena izango dena. Habermasen hitzetan,

With the displacement of reason from the consciousness of the knowing subject to language as the medium by means of which acting subjects communicate with one another, the order of explanation changes once more. Epistemic authority passes over from the knowing subject, which supplies from within herself the standards for the objectivity of experience, to the justificatory practices of a linguistic community. Up to then the intersubjective validity of beliefs had resulted from the subsequent convergence of thought or representations. Interpersonal agreement had been explained by the ontological anchoring of true judgments or by the shared psychological or transcendental endowments of knowing subjects. Following the linguistic turn, however, all explanations take the primacy of a common language as their starting point (Habermas, 2000: 39).

Testuinguru filosofiko horretan kokatzen da *The linguistic turn*. Nola ulertu horrelako iraultza filosofikoak? Filosofiaren historia, Rortyren aburuz (1990: 47), aurreko filosofien praktiken kontra filosofia zientzia bihurtzeko iraultzez josia dago. Eztabaida filosofikoei amaiera jartzeko, metodo berri batera jotzen da beti. Baina metodo berri bat ezartzeko iraultza guztiek porrot egin dute beti. Zergatik? Rortyren ustez, proposatu diren metodo guztiek, metodo jakin horrekin bat zetozen tesiak soilik onartzen zutenek partekatu zezaketelako. Arazoa da, metodo berri bat ezarri nahi zuen iraultzaile filosofiko orok metodo edo sistema hori aurreiritzi gabekoa zela pentsatzea. Ordea, Rortyren iritziz, «para saber qué método adoptar, uno debe haber llegado ya a algunas conclusiones metafísicas y epistemológicas» (1990: 48).

Ezagutza, ez da desinteresatua, hortaz. Rortyk Nietzschek abiatutako bidetik jotzen du, Aristotelesen ezagutzaren ikuspegiaren kontra. Aristotelesen ezagutzaren kontzeptzioa ezaguna da:

Es evidente que no la buscamos [ezagutza] por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma (Aristoteles, Metafisika I, 982b 24-28).

Filosofia ez da interes gabekoa, Aristotelesen ustez; noski, Rorty ikuspegi horren kontrakoa da erabat. Dena den, Rorty, bere bizitzaren fase analitiko horretan, filosofia aurrerabidean dagoela sinestua dago. Eta progresoa, bere ustez, helmuga zein den jakin gabe, adostasun garaikide baterako bidea litzateke. Azken iraultza filosofikoa hizkuntzaren filosofiak egin du, hain zuzen, ezagutzarako hasierako puntu neutral baten bila abiatu denean. Horren aurrean, Rorty bi galdera garrantzitsu plazaratuko ditu (1990: 54): lehena, hizkuntzaren filosofoek filosofiaren metodoaz egiten dituzten enuntziatuak, baldintza gabekoak dira? Hau da, beraien egia aurriritzi orotik kanpo dago? Rortyren erantzuna, noski, ezezkoa izango da. Eta, bigarrena, hizkuntzaren filosofoek akordio arrazionala ahalbidetzeko irizpide filosofiko eraginkorrak al dituzte? Rortyren lehen liburu garrantzitsua bi galdera horiei erantzuten saiatuko da.

Rortyren ustez, A. J. Ayer positibista da lehen galderari erantzun positiboa ematen diona; hau da, hizkuntzaren filosofia suposizio orotik kanpo kokatzen delako ideia berak garatu baitu. Ayerrek metafisikari egozten diona zera da, «que produce proposiciones que fallan en su conformidad con las condiciones únicas según las que una proposición puede ser literalmente significativa» (Ayer, 1936: 35). Rortyren erantzunak ez du zalantzarako tarterik uzten: nola daki Ayerrek proposizio bat noiz den literalki esanahitsua? Ayerrek erabiltzen duen hizkuntzaren esanahi literala determinatzeko egiaztapen irizpidea, Rorty salatzeko duenez, ez da «esanahia», «hizkuntza» eta beste hainbat terminoren definiziotik eratortzen. Ayerrek bere definizioak eratzten ditu, arbitrarioki, Rortyren ustez. Beraz, Ayerren benetakoa argumentua da ezein enuntziatuk ez duela esanahirik ezin bazaio egiaztapen prozedurarik ezarri. Eta prozedura horiek matematikan eta logikan ditugunak dira Ayerrentzat. Metafisikoak prozedura horiek erabiltzen ez dituenek, haren enuntziatuak ez lirateke esanahiz hornituak.

Azken finean, Ayerrek Carnapen tesia hartu eta erreproduzitu egiten du Rortyren iritziz, filosofia logikaren adar bat delako tesiari jarraituz. Rortyren ustez hori da arazoa. Hau da, arbitrarioki erabakitako prozedura eta irizpidea izanik, 30. hamarkadan ez dira konturatu

...que la pregunta «¿existen proposiciones significativas que no son susceptibles de verificación (o confirmación) por cualquiera de los métodos estándar?», no era en sí misma una pregunta que pudiera ser contestada sin circularidad por la «lógica» (Rorty, 1990: 57).

Alegia, ez dago filosofikoki «neutrala» den disziplinarik. Rortyrentzat arazo horrek ekarri zuen Carnapen porrota, prozedura neutral baten bilaketan.

Hala ere, horrek ez zuen bilaketa eten. Izan ere, hizkuntza ez baita batere argia, eta horrek eragiten du tesi eta galdera filosofikoak egotea (Rorty, 1990: 59). Rortyren hizkuntzaren kontzepzioan, Wittgenstein eta Heideggerren eragina sumatu daiteke. Heideggerrek esaten duen gisan,

la exhortación sobre la esencia de una cosa nos viene del lenguaje, en el supuesto de que prestemos atención a la esencia de éste. Sin embargo, mientras tanto, por el orbe de la tierra corre una carrera desenfadada de escritos y de emisiones de lo hablado. El hombre se comporta como si fuera él el forjador y el dueño del lenguaje, cuando en realidad es éste el que es y ha sido siempre señor del hombre (Heidegger, 1994: 130).

Wittgensteinek tesi bera darabil, eta Rortyk bat egiten du honekin:

Aprendéis el *concepto* dolor cuando aprendéis el lenguaje. (...) Sería como si sin saber jugar al ajedrez estuviera intentando vislumbrar qué significa la palabra mate mediante la observación atenta del último movimiento de alguna partida de ajedrez (Rorty, 1990: 67).

Horrela, Rortyk nominalismo metodologikoa gisa honetan definituko du:

[...] la postura según la cual todas las preguntas que los filósofos se han hecho sobre conceptos, universales subsistentes o 'naturalezas' que (a) no pueden ser contestadas mediante indagación empírica acerca de la conducta o las propiedades de los particulares subsumidos bajo tales conceptos, universales o naturalezas, y que (b) pueden ser respondidas de *algún* modo, pueden serlo contestando preguntas sobre el uso de expresiones lingüísticas, y de ninguna otra manera (Rorty, 2000: 67).

Egin den objektzioa, hortaz, ez da oso pertinetza bere ustez, ez baitu prozedura argirik erakusten hitz batek pentsamendu bat adierazi dezakeela determinatzeko. Horrela, egiten den objektzio orokorra hau da: «¿cual es la utilidad de observar nuestro uso de la palabra «X», si

lo que queremos es conocer X o las cosas que son X?» (Rorty, 1990: 68). Quinek erantzuten dio hoberen kezka horri *World and object* liburuan, igoera semantikoa deitzen zaion afera horri (objektuen gaineko hizkuntza hitzen gaineko hizkuntzaz ordezte). Estrategia hori, Quinek dioen bezala, bi eskema kontzeptual guztiz desberdin ados jarri daitezten komunekin eremu batera igotzea litzateke (igoera semantikoa). Rortyren ustez, horrek ez du filosofian inoiz funtzionatzen (Rorty, 1990: 69).

Hortaz, Ayer eta Carnapen tesi filosofikoak auresuposiziorik gabe birformulatzeko saiakera «Hizkuntza Arruntaren Filosofoen» posizio metafilosofiko berezkoz hartzen du Rortyk. Rortyren galdera funtsezkoa zera da: «¿el programa de la Filosofía del Lenguaje Ordinario, tal como fue esbozado, presupone tesis filosóficas sustantivas?» (Rorty, 1990: 72). Eta planteamendu edo auzi horren atze-atzean dagoen arazoa galdera honekin laburtzen da Rortyren ustez: «filosofatu daiteke?».

Galdera hori modu askotan ulertu daiteke: 1) filosofo tradizionalak egindako galderak (adb.: zer da justizia? Jainkoa existitzen da?) egin behar ote ditugu oraindik? 2) Zientziak eta zentzu komunak galdera hauei emandako erantzunak ez beste erantzun batzuk deskubritu behar ote ditugu?; eta 3) Galdera hauek errealitateari buruzko lehen mailako galderatzat hartu behar ote ditugu, «justizia» eta «jainkoa» bezalako hitzen galderetara itzuli ordez? Horrela, «Filosofatu beharko genuke?» galderak lehen zentzua balu, erretorika hutsean geratuko ginateke. Hirugarren zentzua balu, orduan galdera beste honetara aldatuko litzateke: «*nola* filosofatu behar genuke?». Objekzio horien aurrean, batez ere bigarrenari erantzuteko, Rortyk *onus probandi* arerioari pasatzea proposatzen du.

Si pensáis que hay preguntas (dicen) que el sentido común y la ciencia no pueden responder, es de vuestra incumbencia no precisamente plantearlas, sino mostrar *cómo* pueden ser contestadas. (...) Si no sois capaces de hacer ninguna de las dos cosas, en tal caso persistiremos en interpretar vuestras preguntas (que no pueden plantearse en un Lenguaje Ideal, o sin usar mal el inglés) como preguntas defectuosas (Rorty, 1990: 75).

Hortaz, Rortyren iritziz, eztabaida honetan funtsezkoena hau da: ezin dira galderak egin ezin badira aurretik irizpideak eman galdera horiei erantzun onargarriak emateko. Azken finean, Hizkuntzaren Filosofia Idealak zein Hizkuntzaren Filosofia Arruntak helburu bera dute Rortyren ustez, eta diferentzia bitartekoetan edo metodoan ematen dela azpimarratzen du. Rortyren pentsamenduan aurrerago agertuko den arren, konstruktibismoaren eta

hizkuntzaren filosofia arruntaren (edo errealismo mota baten) arteko gatazka liburu honetan (1990) ere ageri zaigu.

Liburu horretan Rortyk ondorio oso zehatzak ateratzen ditu, filosofia analitikotik filosofia post-analitiko baterako keinuak ikusi daitezkeelarik: 1) Nahiz eta ez egon froga egokirik hizkuntza x bat Ideala den determinatzeko, Hizkuntza Idealeko filosofoek eginiko hizkuntza posible berriek arazo filosofiko tradizional batzuk abandonatzera eraman gaitzakete. 2) Frogarik ezean, ezin da esan filosofia tradizionalaren arazoak «soilik berbalak» edo esanahirik gabekoak edo «pseudo» arazoak direnik. 3) Filosofoek hitz batzuei emandako esanahia ez da berdina izaten diskurtso ez filosofikoan eta filosofikoan. Horretaz jabetzeak arazo filosofiko tradizionalen formulazio batzuk desegitea ekar lezake. 4) Hala ere, hitzen erabilpen ezohiko hori detektatuz, arazoak desegiteko ekina ezin da deskribatu hizkuntzaren «erabilpen okerra» bezala, filosofoen aldetik (Tarskiri buruz ari da, ziur aski). «¿Cuentan realmente los filósofos lingüísticos con criterios de eficacia filosófica que sean suficientemente claros para permitir el acuerdo racional?» (Rorty, 1990: 54).

Aurreko kapituluko galderak buruan, Rortyk supuestoen galdera atzean utzi, eta hizkuntzaren filosofoek akordio razionala posible egingo duten efikazia irizpideak ote dituzten galdetuko du orain. Azken finean, kasu honetan filosofoek logika induktiboaren bidez kausalitatearen naturaren arazoa desegin nahi dute, Rortyren ustez. Hala ere, gogorarazten digu metafisiko tradizionalak objektatu dezakeela logika induktiboarekin jakin daitekeen gauza bakarra konexio kausalak zeintzuk diren (eta zeintzuk ez) dela, baina ez *kausalitatea* bera zer den. Hortaz, Hizkuntza Arruntera bueltatuz, Rortyren (1990: 98) ondorioa da akordio razionala soilik posible dela mugatutako eta espezializatutako gaietan. Hizkuntzaren filosofia efikaziaren irizpideetan formulatu behar dela ondorioztatzen du.

Concluyo, por tanto, que la pregunta «¿Disponen los filósofos lingüísticos de criterios de éxito filosófico que sean lo suficientemente claros para hacer posible el acuerdo racional?», debe construirse como la he construido más atrás: «¿Disponen de criterios de eficacia en la disolución de problemas filosóficos?» (Rorty, 1990: 113).

Aurreko iraultza filosofikoak kontuan hartuta, Rortyk pesimismoz ikusten du biraketa linguistikoaren etorkizuna. Izan ere, etorkizunean problema filosofiko guztiak desegin badaitezke, hau da, galdera filosofiko tradizionalak hizkuntzaren filosofoen kritikari ihes egin badiezaiekete, horrek filosofiaren bukaeraren aurrean gaudela pentsa genezake? Garai

horretan Rortyk pentsatzen zuen goiz zela kezka horiei guztiei erantzun bat emateko. Dena den, Rortyk (1990: 114-119) auziari aurre egin eta filosofiarentzako sei irtenbide ikusten ditu, arazo tradizionalak desagertuko direla suposatuz. Hauek dira irtenbideak:

Lehena, 1) Husserlen fenomenologia. Hain zuzen, hizkuntzaren filosofiako adar anitzak batzen dituen nominalismo metodologikoa arbuiatzen bada, fenomenologia litzateke irtenbide posiblea. Bigarren, 2) Heideggerren bidea litzateke. Nominalismo metodologikoa zein akordiorako irizpide eztaba daezinak baztertu, eta filosofia diziplina argudiatzailea izateari utzi eta poetikara hurbilduko litzateke kasu honetan (Rortyk *Contingency, Irony, and Solidarity* liburuan bide honetatik joko du). Hirugarrenik, 3) Waismannen bidea. Nominalismo metodologikoa mantendu baina egearako irizpide absolutuen bilaketa baztertzea litzateke; horrela, hizkuntza idealak sortuko lirateke berriz, sistemak eraikiko. Hori bai, orain ez lirateke naturaren *deskripzio* gisa ulertuko, baizik eta hitz egiteko *proposamen* bezala, filosofiari funtzio kreatzailea aitortuz. Laugarren, 4) Wittgensteinekin lotuko litzateke: filosofiaren amaiera. Alegia, filosofia ulertuko litzateke sendatua izan den gaixotasun kultural bezala. Bosgarrenik, 5) Austinek hasitako bidea. Hizkuntza enpirikoak enuntziatuen egiaren beharrezko baldintzen formulazioak eman beharko litzateke. Eta, azkenik, 6) Strawsonen bideari jarraituz, hizkuntzaren filosofiak hizkuntzaren beraren posibilitatearen beharrezko baldintzak deskubritzea litzateke (Kantek ezagutzaren edo esperientziaren posibilitatearen beharrezko baldintzak ‘aurkitu’ zituen bezala); alegia, filosofia transzendentalaren bidea, Austinen bidea bezainbeste (Rorty, 1990: 117-119).

Rortyrentzat, biraketa linguistikoaren testuinguruan, lehenengo bi bideak (Heidegger) ezinezkoak dira. Ezinezkoa da pentsatzea fenomenologia husserldar ortodoxoa auresuposizioarik gabekoa dela. Hizkuntzaren filosofoek Hizkuntza Idealaren proposamenaren bidetik ari dira, hirugarrenetik, hain zuzen. Baina 3. eta 4. bideen baitan, zeintzuek nominalismo metodologikoa konpartitzen duten, biek ukatzen dute egia filosofikorik badagoenik nork deskubritu zain. Wittgenstein aipatuz, Rortyk dio kate zaharrak apurtzea, azken finean, hizkuntza joko berriak sortuz, kate zaharrak berriengatik aldatzea baino ez dela (Rorty, 1990: 121). Waismann eta Wittgensteinen ustez, filosofia *proposamena* da, inoiz ez *aurkikuntza*.

Mundu anglosaxoian, Rortyren garaian Austinen alternatiba zen zabalduena zegoena. Hau da, sistema bat egiteko nahia, eredu aristoteliarra ispilu. Alegia, iraganeko filosofoen galderen erantzuna eman beharrean, sistema hipotetiko honetan gaizki eraikitako galderak

alboratuko lirateke. Strawsonen bidea da Rortyrentzat Austinen bidearen kontrakoa: Strawsonentzat, hizkuntzaren filosofia oraindik gure instintu platonikoak asetu ditzake.

La dificultad presentada a la Filosofía del Lenguaje Ordinario tradicional por parte de ejemplos de conductas lingüísticas exóticas como de ciencia ficción, sigue siendo una dificultad para un proyecto como (Rorty, 1990: 126).

Rortyk ez du uste bide hori oraindik epaitzeko moduan dagoenik, oraindik ez baita garatu. Rortyrentzat, hortik atera daitekeen ondorioa argia da: etorkizunean egongo diren eztabaida metafilosofikoak horrela planteatuko direla, erreforma *versus* deskribapena, edo filosofia-proposamen-gisa *versus* filosofia-aurkikuntza-gisa. Rortyrentzat, filosofia platonikoaren ezagutzaren azalpen tradizionala den «ikuslearen» teoria desmuntatzen bada, hori ordezkatzeko duenak filosofiaren adar guztien birformulazioak inplikatuko ditu. Rortyk, *Philosophy and the Mirror of Nature* (2010a) liburuan, azken bide horretatik joko zuen, ezagutza tradizionalaren «ikuslearen» teoria desmuntatzen saiatuz.

Hortaz, filosofia analitikoa bilakatzen da ezagutzaren fundamentatzaile berria. Rortyrentzat Filosofia analitikoa iraultza bat da filosofiaren eta epistemologiaren historian. Filosofia analitikoa filosofia kantiarraren aldaera bat da (Rorty, 2010: 17), munduaren errepresentazioa mentala izan ordez linguistikoa dela pentsatzen duen tradizioa, zeinak bere burua ezagutzaren fundamentuak aurkezten dituen diziplinatza duen. Hortaz, Filosofiagintza ezagutzaren teoria bezala mantentzen du filosofia analitikoak. ikerketa eta Ezagutzarako erreferentzia marko neutral baten, eta beraz, kultura osoarentzako marko neutral baten joko zelaia izan nahi du Filosofia analitikoak.

XIX. mendean, Rortyren esanetan (2010a: 158), filosofoak diziplinaren etorkizunagatik arduratuta zeuden. Epistemologiaren arazo tradizionalak zalantzan jartzen ziren, arazoak ziren ere ukatzen ziren (Rorty, *ibid.*). Filosofia epistemologiatik aldentzen ari zela zirudien, ziurtasunaren bilaketatik kanpo, eta erlatibismoan gatibatuta. Testuinguru horretan, naturalismoaren eta historizismoaren kontra kokatzen ditu Rortyk Husserl eta Russellen filosofia. Hain zuzen, Husserlek filosofiaren esentzia logika zela aldarrikatu zuen, eta esentziak deskubritu zituen: «los aspectos «puramente formales» del mundo que permanecían cuando ‘se ponían entre paréntesis’ los aspectos no formales» (Rorty, 2010: 158). Russelek, bitartean, egia apodiptikoak oinarritzeko «forma logikoak» deskubritu zituen.

3.3.3. Ezagutza, adimenaren ispilu

Philosophy and the Mirror of nature (2010a) da Rortyren pentsamenduan inflexio puntu bat markatzen duen liburua, eta *Linguistic Turn* liburuarekin apurtzen duena, nolabait. Aurreko liburuan galderak eta zalantzak besterik agertzen ez dituen bezala, azken honetan Rortyren pentsamenduan zutabe diren hainbat teoria filosofikoki positiboki garatuak eta mamituak agertzen dira. Liburuak hiru ideia hauei egiten die aurre: batetik, «adimena» gorputzetik bereizi bezala filosofikoki aztertzeko eta kategorizatzeke joera dualista (Rortyren ustez dualismo hori ez da existitzen); bestetik, «ezagutza» fundamentu beharrea dagoen zerbait delako ideia; eta, azkenik, filosofia, Kantez gero ulertzen den bezala. Liburu honetan *The linguistic Turn* liburuan zuen joera analitikoa kritikatu du, Habermasek post-analitikoa zela esan arren (Habermas, 2000: 32), eta jarrera guztiz post-analitikoa hartuko du. Rortyrentzat, filosofia «analitikoa» filosofia kantiarraren aldaera bat baino ez da, batetik, errepresentazioa adimenaren bidez egin beharrea hizkuntzaren bidez egiten dugula pentsatzen duelako; eta, bestetik, «ezagutzaren fundamentuak», psikologiak edo «kritika transzentalak» eman beharrea, hizkuntzaren filosofiak ematen dituela pentsatzen duelako.

Esta insistencia en el lenguaje, como insistiré en los capítulos cuatro y seis, no cambia esencialmente la problemática cartesiano-kantiana, y por tanto no da a la filosofía una nueva auto-imagen. La filosofía analítica sigue empeñada en la construcción de un marco de referencia permanente y neutral para la investigación, y por tanto para toda la cultura. Lo que vincula la filosofía contemporánea con la tradición de Descartes-Locke-Kant es la idea de que la actividad humana /y la investigación, la búsqueda del conocimiento, en especial) se produce dentro de un marco que se puede aislar antes de la conclusión de la investigación—un conjunto de presuposiciones que se pueden descubrir a priori (Rorty, 2010: 17-18).

Marko horren existentzia posible izan daiteke soilik subjektuaren naturak edo haren fakultateek ipinia dela suposatuz gero. Descartes-en ziurtasunak ere barrura, subjektura begiratzen zuen. Marko hori egon daitekeela dioen ideari deitzen zaio «ezagutzaren fundamentuak». Rortyren iritziz, mendebaldeko tradizioan apartentziak gairatu eta erreialitatea atzemateko *theoria* gisa irudikatua dago ezagutza: «The notion of «contemplation», of knowledge of universal concepts or truths as *theoria*, makes the Eye of the Mind the inescapable model for the better sort of knowledge» (Rorty, 2010: 38-39). Rortyren ustez, adimenaren nozioa da, Aristotelesen *nous* deitzen zuena, ezagutzaren metafora bihurtu den

gizakiaren parte inmateriala⁸³. Rortyk uste du Aristotelesek ezagutzaren kontzepzio hilemorfiko batetik eraiki zuela metafora hori, zeinetan subjektua objektuaren identiko bihurtzen den. Adimena naturaren ispilu bezala, horixe da filosofia guztiaren, eta batez ere modernoaren, ezagutzaren ikuskera metafisikoa. Descartesekin, adimenaren adimenaren-begi hori barneratu zen.

The Cartesian change from mind-as-reason to mind-as-inner-arena was not the triumph of the prideful individual subject freed from scholastic shackles so much as the triumph of the quest for certainty over the quest for wisdom. From that time forward, the way was open for philosophers either to attain the rigor of the mathematician or the mathematical physicist, or to explain the appearance of rigor in these fields, rather than to help people attain peace of mind. Science, rather than living, became philosophy's subject, and epistemology its center (Rorty, 2010: 61).

Hortik abiatuz, beraz, filosofia modernoa ezagutzaren teoria bilakatu zen; hain zuzen, galdera bati erantzunez ekin zion: gure barne errepresentazioak zehatzak ote dira? Eskema horren barruan eta galdera horri erantzun nahian jardun duten pentsalari guztiek gauza bat dute komunean: denek onartu dute adimena errepresentazio anitz dituen ispiluaren ideia edo metafora. Epistemologia modernoaren oinarri bilakatu zen ikuskera hori (García-Lorente, 2012: 173). Filosofia modernoaren akatsa, beraz, hau da: epistemologia tradizionalak ezagutza pertsonen eta objektuen arteko erlaziotzat ikusi zuen, pertsonen eta proposizioen arteko erlaziotzat beharrean. Hau da, «they did not think of knowledge as a relation between a person and a proposition» (Rorty, 2010: 141-142). Rortyren ustez, Lockeek, «thought, as had Aristotle, of 'knowledge of' as prior to 'knowledge that', and thus of knowledge as a relation between persons and objects rather than persons and propositions» (Rorty, 2010: 142). Beraz, ezagutzaren fundamentazioaren ideia aurreko metaforan oinarritzen da: ezagutza metafora perzeptiboetan funtsatua dagoenez gero, subjektu-objektu lotura eta ikuskera bezala pentsatzen da ezagutza.

Hortaz, objektuekiko erlazio pribilejiatu bezala ulertzen da ezagutza, zeinak fundamentazio bat behar duen objektuekiko erlazio pribilejiatu horretan errealitatea modu fidel batean deskribatzeko. Ezagutzaren teoriaren, edo filosofia tradizionalaren

⁸³ The soul as immaterial-because-capable-of-contemplating-universals remained the Western philosopher's answer to the question «Why is man unique?» for some two thousand years (Rorty, 2010: 48).

metafisikarako konpulsioa, beraz, aspektu honetatik ere ikus daiteke: errealitatea fidelki errepresentatzeko fundamentu ziur baten beharrean da. Argi dago, Rortyren ustez,

that no «account of the nature of knowledge» can rely on a theory of representations which stands in privileged relations to reality. The work of these two philosophers [Sellars, Dewey] enables us to unravel, at long last, Locke's confusion between explanation and justification, and to make clear why an «account of the nature of knowledge» can be, at most, a description of human behavior (Rorty, 2010: 182).

Ezagutza emandakoaren atzemate zuzena dela dioen tesia mito bat da. Natura proposizionala duen orok justifikatu dezake soilik beste proposizio bat: munduak edo errealitateak natura proposizionalik ez duenez, munduak ezin ditzake gure sinesmenak justifikatu, baizik eta haien kausa izan daiteke soilik. Hortik aurrera, XX. mendeko filosofia analitikoaren baitako errealisten eta anti-errealisten arteko eztabaidek egia 'korrespondentzia' gisako teoria berpiztu zuten, Rortyren ustez. Berrikuntza bat dago mende horretan: hizkuntzak adimena ordeztu du errealitatearen korrespondentzian dagoen objektutzat. Izan ere, Erdi Aroan, adibidez, adimena zen errealitatearekin korrespondentzian zegoena. Horrela zegoen formulatua: «A (mental) sentence is true if and only if, as it signifies, so it is (*sicut significat, ita est*)» (David, 2016).

Errealismoak orokorrean duen egiaren kontzepzioak edo egiaren teoriak, hortaz, gure ezagutza eta mundua korrespondentzia gisa ulertzen du. Hau da, zientziak, adimenak edo hizkuntzak errealitatearen beraren ezagutza ematen digutelako ustea. Errealitatearekiko korrespondentzia bi modutan eman daiteke: objektuekiko eta gertaerekiko. Objektuan oinarritutako egia korrespondentzia gisa Hume, Stuart Mill, Russell eta Moore-n planteamenduetan aurkitu dezakegu; aldiz, gertaeretan oinarritutako egia korrespondentzia gisa (David, 2016) Tarski pentsalariarengan. Tarskiz gain, Wittgensteinek *Tractatus logico-philosophicus* (1990) liburuan edo Fregek defendatu duten posizioa dela esan daiteke.

Rortyren ustez, errealismoak, bere oinarrian, bi plano nahasten ditu. Mundua hor kanpoan dagoela esatea eta egia hor kanpoan dagoela esatea bi gauza desberdin dira, bereizi beharrekoak: errealismoak ez ditu bereizten. Alde batetik, mundua gugandik kanpo eta independenteki existitzen dela esatea,

equivale a decir, en consonancia con el sentido común, que la mayor parte de las cosas que se hallan en el espacio y el tiempo son los efectos de causas entre las que no figuran los estados mentales humanos (Rorty, 1991a: 25).

Beraz, egia hor kanpoan eta gugandik independenteki existitzen ez dela esatea, sinpleki, proposiziorik ez dagoen lekuan egirik ez dagoela esatea da, proposizioak giza lengoaiak diren heinean, eta horiek giza sorkuntzak diren heinean. Egia ezin da gugandik kanpo egon, proposizioak ez daudelako gugandik kanpo. Alegia, mundua hor kanpoan dago, baina munduaren deskripzioa gure baitan.

Egia korrespondentzia gisako teoria Alfred Tarski-k garatu zuen XX. mendean. Erdi Aroko filosofian honela formulatzen zen bertsioren garapena da: *veritas est adequatio rei et intellectus* (Akinoko Tomas, *De Veritate*, Q.1, A.1-3; cf. *Summa Theologiae*, Q.16). Hau da, «p' egia da, baldin eta bakarrik baldin p» bada. Aldiz, Rortyrentzat munduko egoera batek sinesmen bat egiaztatzen duela edo sinesmen horrekin korrespondentzian dagoela uste okerra da: hau da, sinesmen bat munduak eragina dela. Azken finean, errealismoak egiten duena munduari buruzko proposizio desberdinak daudenean, mundua irizpide gisa jartzea da. Hori egitea erraza da, Rortyren ustez, hizkuntzaren joko baten baitan baldin bagaude, logikarenean, esaterako. Ezinezkoa da, aldiz, hizkuntza joko asko sartzen direnean tartean: hizkuntza joko bakoitzak bere irizpideak dauzkalako.

XX. mendeko errealismoa bi zatitan banatzen eta kritikatzeko du Rortyk. Batetik, «errealista teknikoak» leudeke: hizkuntzaren filosofoak, epistemologia errealista bat defendatzen dutenak; bestetik, errealista intuitiboak, pentsatzen dutenak badaudela munduan gertaerak giza kontzeptuen eskumenetik urrun geratzen direnak eta ezin direnak egiaztatatu. Rortyren ustez, lehenak, errealista teknikoak, erreferentziaren teoria fisikalista bat dauka oinarrian, egia errealitatearekiko korrespondentzia gisa defendatzen duena. Lengoia gauzen beraien benetako izatearekin korrespondentzian egongo litzateke teoria horretan. Bigarrenak, errealista intuitiboak, uste du gure adimenak mugak dituela eta, beraz, baita gure lengoaiak ere. Errealitatea ezin da atzeman, hortaz, hizkuntzaren bidez, eta, horrela, egiaren kontzepzio metafisiko bat genuke hor Rortyren ustean.

Errealismoak egia korrespondentzia gisako nozioa defendatzen duen errepresentazionalismo edo errealismoa *Objectivity, Relativism and Truth* (1991b) liburuan aztertzen du Rortyk. Beste aldetik, anti-errealismoa legoke. Jakitun naiz anti-errealismoak lur

eremu zabala duela, aldaera asko dituen bezalaxe. Rorty bera jakitun da anti-errealismoaren teorikoen artean bariazio dezente daudela. Hori dela eta, lehenik eta behin, Rortyri jarraituz «One has to be careful to keep distinct various positions which people who call themselves ‘realists’ dislike» (Rorty, 1991b: 49). Anti-errealismoa, Rortyren begietatik, egia dagoenik ukatzen duen muturreko erlatibismoa litzateke, sinpleki formulatuta. Beraz, anti-errealismoaren baitan adar asko dauden arren, Rortyren ustez, guztiek komunean dutena zera da: egia badagoenik ukatzen du konstruktibismo orok.

Rortyren oharra aintzat hartuz, nire ikergaia anti-errealismoaren erpin guztiak aztertzea ez dela kontuan hartu behar da. Anti-errealismoaren funtsezko ideia eta oinarria nahi dut erakutsi, eta, horretarako, konstruktibismo epistemikotik helduko diot gaiari: hau da, egiak, kontzeptuak, teoriak... den-denak eraikuntzak direlako ideiarekin lotuko dut konstruktibismoa hemen.

XX. mendeko zientziaren filosofian hainbat autorek egin du konstruktibismoaren alde. Werner Heisenberg zientzialariaren ustez, esaterako, ezin daiteke hitz egin.

...we can no longer consider ‘in themselves’ those building stones of matter which we originally held to be the last objective reality. This is so because they defy all forms of objective location in space and time, and since basically it is always our knowledge of these particles alone which we can make the object of science (Heisenberg, 1959: 24).

Horrela, Heisenbergen irtiz, ikerketaren helburua ez da atomoen beraien ulerkuntza «bere baitan», halakorik ezer ez baitago: «thus even in science the object of research is no longer nature in itself, but man’s investigation of nature. Here again, man confronts himself alone» (Heisenberg 1959: 24). Alegia, gizakia da gauza guztien neurria, Protagorasen formulazioarekin topo egiten dugu berriz XX. mendeko fisikako nobelsari horrengan.

Hillary Putnam ere konstruktibismo epistemikoaren barruan kokatzen da, eta, Rortyren pentsamenduan eragina izan badu ere, berak izan ditu Rortyrekin erlatibismoari buruzko eztabaida sutsuenak. Putnamen konstruktibismoa bere egiaren teorian aurkitu daiteke. Putnamentzat, egia,

[...] in an internalist view is some sort of (idealized) rational acceptability—some sort of ideal coherence of our beliefs with each other and with our experiences as those experiences *are themselves represented in our belief systems*—and not correspondence

with mind-independent or discourse-independent «states of affairs (Putnam, 1991: 49).

Ez dago ezagutzaren teorian «God's Eye point of view», nondik ezagutzarako irizpide ziur bat eraiki dezakegun. Daukagun bakarra hau da: «there are only the various points of view of actual persons reflecting various interests and purposes that their descriptions and theories subserve» (Putnam, 1991: 49). Rortyk ere, bere pentsamendua metafisikatik haraindi kokatzen du, pentsamendu postmetafisiko batean.

The realist is, once again, projecting his own habits of thought upon the pragmatist when he charges him with relativism. For the realist thinks that the whole point of philosophical thought is to detach oneself from any particular community and look down at it from a more universal standpoint. When he hears, the pragmatist repudiating the desire for such a standpoint he cannot quite believe it. He thinks that everyone, deep down inside, must want such detachment. So he attributes to the pragmatist a perverse form of his own attempted detachment, and sees him as an ironic, sneering aesthete who refuses to take the choice between communities seriously, a mere «relativist». But the pragmatist, dominated by the desire for solidarity, can only be criticized for taking his own community too seriously. He can only be criticized for ethnocentrism, not for relativism. To be ethnocentric is to divide the human race into the people to whom one must justify one's beliefs and the others (Rorty, 1991a: 30).

Rortyren pentsamenduak Nietzscheri jarraitzen dio, eta mendebaldeko filosofiaren biraketa filosofiko bat planteatzen duela esan daiteke. Izan ere, Rortyk ez du Nietzschek egin bezala, egiaren posibilitatearen baldintzez galdetzen, are gutxiago zein den egiaren objektu pribilegiatua, baizik eta, «¿a qué responde la idea misma de verdad? ¿Qué valor tiene? Es una tercera pregunta, postmetafísica y postepistemológica» (Garcés, 2015: 124). Rorty pragmatismo amerikarrean garai postepistemologikoa zabaltzen duen pentsalaria izango litzateke, hortaz.

3.3.4. Errealismo – konstruktibismo korapiloa

Rortyk bere garaiko pentsalari frantses ez-liberalengandik distantzia hartu nahi du, eta, planteamendu marxistaren ordez, planteamendu liberal demokratikoaren aldeko aldarrikapena egingo du. Munduko gatazkak konpontzeko, Rortyren proposamena utopia pragmatista da, gizarte unibertsal bat sortzea (1999b). Rortyren pentsamendua arlo honetan

liberal klasikoa da. Antolamentu liberala izan daitekeen onena dela pentsatzen du, baina ez metafisikoki baizik eta pragmatikoki justifikatua. Lyotardek gizarte liberalarekiko emantzipazioa aldarrikatzen duen bitartean, Rortyk uste du «that there was nothing to emancipate» (Rorty, 1991b: 213). Demokrazia liberalarenganako fedea eskatzen du Rortyk: demokrazia liberala ezin bada metafisikoki justifikatu, eta soilik pragmatikoki, fedea izango da haren aldeko arrazoiek azken instantzian sostengatuko duena.

Eta horretarako, Rortyren erlatibismo hau tresna ona bihurtzen da boterea beste modu batera justifikatzeko. Pragmatismoa, hortaz, kontserbadore bilakatzen da, *statu quo*aren *de facto*zko onarpenerako instrumentua. Zein da eztabaida honen irtenbidea? Alegia, posible al da ezagutzaren kontzepzio pragmatista eta erlatibista bat izatea, errealitatearen ezagutza bat auresuposatu gabe?

Laburbilduz, hortaz: Rortyren neopragmatismoaren ezagutzaren teoriak bi puntu nagusi ditu: 1) ezagutza elkarrizketa eta praktika soziala da, eta 2) errealitateari aurre egiteko ohiturak jasotzeko forma bat da ezagutza. Batekin zein bestearekin ados egon, badirudi bateratu ezinezko dikotomia bat aurkezten zaigula, konstruktzionismoaren eta errealismoaren artekoa.

4. KAPITULUA

Margolisen erlatibismo sendoa

Errealismo konstruktibistaren formulazioa

~

4. Margolisen erlatibismo sendoa

Rortyk egia abandonatzeko (baina ez ezagutza edo fedea) deia egiten duen bitartean, Margolisek, hura berreskuratu, eta Peirceren pentsamendutik tiraka, egia esperantza erregulatibo gisa ulertzea proposatuko du. Horrez gain, egiaren naturari buruzko hausnarketan bitartez, hala nola, egiaren balioei buruzkoen bitartez, Margolisek pragmatismoaren etorkizunerako idealismoaren eta errealismoaren banaezintasuna proposatuko du, eta pragmatismoarentzako oinarri berri bat jartzen ahaleginduko da. Horixe aztertuko dut hurrengo atalean.

4.1. Margolisen pragmatismoaren zutabeak: Hegel, Dewey eta Peirce

Joseph Margolis (1924) pragmatista amerikarra da, XX. mende bukaeran eta XXI. mende hasieran erlatibismoa sistematikoki defendatu eta formulatu duen pentsalari nabarmenetako bat. Erlatibismoa defendatu, modu berritzailean egin ere. Badira erlatibismoaren adarrak aztertu, eta eremu batean edo bestean (epistemologian, metodologian, moralean, logikan eta abar) defendatu duten pentsalariak. Margolisen obraren irismena, ordea, bestelakoa da. Izan ere, erlatibismoaren ikuspegi zabalago batetik saiatzen da erlatibismoa berreraikitzen; horretarako, erlatibismoaren aspektu ontologikoa, epistemikoa eta aletikoa aztertuko ditu, eta filosofia amerikarreko (eta europarreko) bi tradizio bananduak (errealismoa eta idealismoa) batzen saiatuko da.

Margolis, hortaz, lehenik, (i) Protagorasen erlatibismoaren berrinterpretazio batetik eta mendebaldeko metafisika osoaren kritikatik abiatzen da (Margolis, 1991; 1986: 65-84), Platon eta Aristotelesen (eta ondoren Descartes) *archic canon* eredu metafisikoa aztertu eta kritikatzeko. Bigarrenik, (ii) bere garaiko pentsalariekin (batez ere bigarren aroko pragmatistekin) erlatibismoaren afera nagusiak (inkonsistentzia semantikoa, autokontraesanaren afera, elkarneurgaiztasuna...) eztabaidatzen ditu, batez ere Rorty, Putnam, Quine eta Davidsonekin (2002, 2003, 2010, 2012). Hirugarrenik, (iii) kritikatik formulaziora pasatzen da, pragmatismoak egin gabe utzitako lanari helduz, metafisika gainditu eta pragmatismo sendo bat eraikitzeke mendebaldeko filosofiaren historian kontuan hartu beharreko ekarpen intelektualak aztertuz, bereziki ondorengo paradigma hauen berrirakurketaren beharra aldarrikatuz:

- i) Hegelen emaria (pentsamendua historizatzea, nolabait), Kanten transzendentalismoari edo *a priori*zko kategoriei Hegelek berak egiten dien kritika pragmatismoaren etorkizunerako ezinbestekoa delakoan; Margolisek bere erara jaso, eta kartesianismoaren azken hondarrekin bukatzeko filosofiak ezinbestean barneratu beharreko emaritzat dauka.
- ii) Deweyren naturaren metafisikaren planteamenduak, pentsamendua naturalizatzeko ekarpenak pragmatismoaren etorkizunerako ezinbestekotzat jotzen ditu.
- iii) Peirceren ekarpena errealismoaren eta idealismoaren batura eta bere falibilismoa, ezagutzaren etengabeko bilaketa eta indagazioa, batez ere.
- iv) Errealismoaren eta erlatibismoaren arteko tenka zahar eta batez ere garaikideak aztertu, eta biak batzeko proposamen berezia egingo du (errealismo konstruktibista deituko dio), pentsalari garaikideekin eztabaidan; hala nola, Kuhn, Searle, Bernstein, Dummett, eskola analitikoko hainbat pentsalari (Frege, Carnap...), Goodman, Habermas, MacIntyre, Quine, Rorty, Sellars, Swoyer, eta abarren ekarpen eta kritikekin elikatuz.

Ekarpen horiekin eraikiko ditu, erlatibismoarekin batera, bere pentsamendua osatuko duten enborrak. Bere proposamena testuinguratzeko, bada, mendebaldeko filosofiaren historian Margolisentzat paradigmaticoak eta ezinbestekoak diren ekarpen intelektualak banan-banan aztertzen beharko ditugu; lehenik eta behin, Hegelek Kanti egindako kritikarekin hasiko naiz.

4.1.1. Kantetik Hegelera: transzendentalismotik historizismora

Margolisen pentsamenduan fundamentala da Hegelek Kanti egiten dion kritika, bere pentsamenduan errealismoaren eta idealismoaren arteko josteta nondik datorren identifikatzeko. Bere iritziz, mendebaldeko filosofia, eta, batez ere, XX. eta XXI. mendeko filosofia ulertu eta kartesianismoaren arrasto guztiekin bukatzeko, funtsezkoa da Kanten transzendentalismoari Hegelek egiten dion kritika ulertu eta barneratzea, pragmatista klasikoak (James, Dewey, Peirce...) egiten saiatu ziren bezala, inplikazio guztiak aztertu ez bazituzten ere (Margolis, 2012: 158). Kanten eta Hegelen konfrontaziotik garrantzitsuena, hortaz, filosofiaren etorkizunerako bakartu beharrekoa salbatzea litzateke (ibid.). Margolisen

ustez, Hegelek utzitako herentzia hori lepoan hartu, eta hark egin gabe utzitako lana jarraitu beharko luke pragmatismoak:

Pragmatism has surged again, so it might well return to the unfinished business of reclaiming its Hegelian heritage within the agon of contemporary philosophy (Margolis, 2010: 70).

Pragmatista klasikoak Hegelek Kanti egindako kritikaren bidetik joan ziren, baina ez zituzten haren kritikaren inplikazioak sakonki aztertu (ibid.). Pragmatismoa bera Hegelen kimua dela esan daiteke Margolisen interpretazioei jarraituz. Hegel eta pragmatisten arteko pentsamenduek komunean dutena kartesiar pentsamenduaren ukazioa, eta, batez ere, Kanten ezagutzaren teoriaren funtsaren ukazioa da.

Testuinguru filosofikoari begiraten bazaio, *grasso modo*, esango genuke mendebaldeko filosofia osoaren paradoxetako batek zeharkatzen duela Hegelen eta Kanten arteko auzia; hain zuzen, mundua ezagutzeko, ‘zer denaren ezagutza izateko’, ‘ezagutzea zer denaren’ ezagutza izatea inplikatzeko du, alegia, ezagutza zer den ezagutzea (Platonen dialogoetan ere antzeko eztabaida bat ikusi da azterlan honen bigarren atalean). Kantek fisika newtondarrari oinarri filosofikoa ezartzea zuen xede, hala nola, Leibniz eta eskola Wolfiarraren ‘metafisika arrazionalaren’ erresoluzio dogmatikoak garaitzea. Bide horretan, Kanten galdera ezagutzaren posibilitatearen norabidean doa, alegia, nola da posible *a priori*ko judizio sintetikoak (zientziarenak) egotea?

By determining (as it claims to do) the conditions of ‘possibility’ of our understanding the world constrained within the space of our own experience, does indeed also claim to yield universally necessary conditions (though always and only from the vantage of the inquiring subject), which then constrains the ‘rational possibility’ of reality or the entire cognizable world being intelligible at all. I take this to be the deepest puzzle of Kant’s «Copernican» revolution (Margolis, 2012: 8).

Hegelek, ordea, Kanten galdera (nola da posible ezagutza?) alboratu, eta beste galdera eta erantzun batzuk plantetzen ditu, Kanten transzendentismoa ukatuz⁸⁴. Kantek, nolabait, gure ezagutzaren posibilitatearen baldintzak determinatuz, gure esperientziaren espaziora

⁸⁴ «Hegel means, first, that Kant’s would-be transcendental necessities are merely artifactually contrived, since Kant nowhere demonstrates that the soundness of his own reasoning follows any confirmed transcendental rule» (Margolis, 2012: 36).

mugatuz, ezinbesteko baldintza unibertsalak ezartzen ditu ezagutzarako. Hegelek, noski, Kanten transzendentalismoa alboratzen du arrazoi simple batengatik: aferen transzendentalaren bideragarritasunak ez du zentzurik baldin eta errealismo enpirikoa idealismoarekin (auzi transzendentalen bertan inplikaturik legokeen ‘idealismoa’ bera) banaezina dela onartzen ez bada.

Let me say for the moment that I take ‘realism’ and ‘Idealism’ to be inseparable within any ‘constructivist’ form of realism—it being the case that there is no other viable form of realism. I take that to be both Hegel’s and Peirce’s view (Margolis, 2012: 8).

Eremu subjektiboaren eta objektiboaren banaezintasunaz Hegelek egiten duen aldarriarekin, Kanten errepresentazio subjektiboak *Erscheinungen*-ekin ordezkatzeko dira, alegia: «As “the appearances-of-the-world-to-us”, in a sense that claims no foundational privilege at the same time that it ensures an exceptionless but uninterpreted (constructivist) grip on realism» (Margolis, 2012: 20). Margolisek aldarrikatzen duenez, Kantek ezagutza prozesuan kanpoan uzten duen eta ezagutu ezin den *noumena* albo batera utzi beharrean gaude, kartesianismoaren azken hondarrekin bukatu eta errealismo konstruktibista bideragarri baterantz abiatzeko.

Kant’s entanglement with noumena is a blunder that must be completely set aside: it has no useful life at all; it has nothing to do, for instance, with supporting the sensible admission that things may exist even if completely unknown to us, or that what we claim to know we may have good reason to believe exist in the way we claim they do, though independently of all our claims. There is no way to defend the thesis except by “constructivist” means—by positing (for good-enough reasons) a known thing’s existing (as we claim to know it) independently of knowing or claiming to know it. Simply put: noumena literally cannot be discussed at all, and the concept of an independently existing thing is not the same as the concept of a noumenon (Margolis, 2010: 70).

Kanten distintzio transzendentalak antinaturalistak eta antipsikologistak dira, Margolisen iritziz. Horiek gainditzeko, kategoria transzendentalak *a priori*koak baino, enpirikoki eraikiak izan beharko lirateke⁸⁵. Ez hori bakarrik:

⁸⁵ «The ulterior argument, which ranges over Kant, the post-Kantians, Husserl and his phenomenological progeny, Heidegger and his existential progeny, as well as Rorty and Putnam, depends on the decisive

dialectically favored, revised from time to time, serially idealized wherever holistically or systematically promising—meant only to provide (by constructive guesses) a provisional *a priori* rule of objectivity fitted to our present inquiries but ready to be replaced where needed (In this sense, Kant's system cannot be defended without being displaced) (Margolis, 2010: 71).

Kanti egin beharreko zuzenketa, hortaz, *a priori* dena *a posteriorizko* projekziara pasatzea litzateke⁸⁶. Izan ere, Kanten kategoria transzendentalek demostratezinak dira.

The Kantian program fails, Hegel supposed, at least because it cannot demonstrate in a principled way the difference between genuinely synthetic *a priori* truths in the body of confirmed science and opportunistic, even arbitrary or mistaken, empirical conjectures that a later advance in the sciences might easily eliminate (Margolis, 2012: 11).

Horrek ondorio batera eramaten gaitu, Margolisen iritziz; hain zuzen, errealismoa eta idealismoa asuntzio erregulatiboak baino ezin daitezke izan, eta inoiz ez asuntzio konstituentek (Searlen errealismoa, esaterako, konstituentetzat hartu daitezke, transzendentala den heinean). Alegia, ezin da ezagutzaren zientzia bat egon, Kantek ezin izan baititu halako ustezko zientzia baten *a priorizko* baldintzak deskubritu. Horrela, Hegelek, Kanten *noumena* eta transzentalismoa ukatuz, errealismo empirikoa eta idealismoa batzen ditu nolabait; alegia, galdera transzendentalean bertan inplikaturik legokeen idealismoa bera. Mundua ezagutzeko, zer-denaren ezagutza izateko, alde aurretik, ezagutza zer denaren nozio bat izan behar da; horra hor Hegelen ekarpena.

Margolisen ustean, Kanten apriorismoa Hegelen kritikarekin hondoratzen da. Ezin da egon disjuntziorik «between our would-be conceptual truths and our empirical truths now seems assured» (Margolis, 2010: xii)⁸⁷.

demonstration of the reasonableness and viability of a naturalistic replacement of Kant's entire apriorist project. But that is precisely what had already been delivered in Hegel's original critique of Kant and, more pointedly, in C. I. Lewis's pragmatic version of the *a priori*» (Margolis, 2010: 43).

⁸⁶ «[Hegel] demonstrates how the would-be necessities of transcendental explanation may be fairly converted into *a posteriori* posits in accord with the contingent processes of history» (Margolis, 2012: 26).

⁸⁷ Azpimarratu behar da, hala ere, Kantek bere lehen *kritikan* demostratzen duela arrazoimenaren fakultate naturalak ezin dituela pribilegio kognitibo edo unibertsalistak bere gain hartu, Kanten aurreko arrazionalistek pentsatzen zuten bezala. Hau da, hain zuzen, Kanten asmoa: pribilegio kognitibo oro, autoritate oro edo auresuposizio noumenalak albo batera lagatzea. Halere, Hegelek argudiatzen duenez, halako enpresa batek ezin du alde aurretik jakin zientzietan zer den esentziala eta zer akzidentalak.

Esan daiteke Newtonen *Principiak* ekarritako iraultza zientifikoaren beharrezkotasunei erantzun zuela Kanten sistema filosofikoak, horixe baitzen, hain zuzen, Kanten asmo behinena.

The actual evolution of physics confirms that Kant surely conflated the ‘accidental’ necessities of time and space in Newton’s *Principia* with the supposed a priori necessities of the would-be form of legitimation required to match *Principia* itself—hence, to define, in turn, the ‘essential’ structure of Kant’s new paradigm of legitimated knowledge (Margolis, 2012: 23).

Hori horrela, Kantek Descartesen pribilegio unibertsalak alboratzen dituen arren, Hegel da arrazoimenaren natura historizatzen duen lehen pentsalaria. Hain zuzen, arrazoimenaren (*Vernunft*) natura historikoaren insistentzia hegeliarrak ezin du gure zentzuetan oinarritutako munduaren esperientziaren ulermenaren interpretazio pribisionala baino eman, horrek edozein ziurtasun enpiriko edo transzendentel hondoratzen du, «that exceeds the provisionality of what we may consensually construct (in our own time) as a workable conjecture about the way the world is» (Margolis, 2010: 5).

Arrazoimen historizatuarekin, Kanten subjektu ezagutzaile abstraktuak eguneroko bizitzaren kontingentzietan lur hartzen du, ez da unibertsala, ez *a priori*koa, ez beharrezkoa. Horrela, historizitatearen baldintzapean konstruktibismoa aldarrikatzeak hainbat inplikazio dakartza.

Invoking constructivism under the condition of historicity, however, entails the complete dismantling of the Kantian *a priori* and any principled disjunction between transcendental concepts (or categories) and empirical concepts (transiently formed) (Margolis, 2010: 69).

Hegelen aburuz, gure errepresentazioak behin-behinean eraikiak dira, ezagutza absolutuaren bidean (hor Hegelen teleologia sartzen da). Baina Hegelek konstruktibismo forma oro subjektibismoa delako ikuspegia arbuiatzen du (Kantena), Margolisen aburuz (2012: 30). Izan ere, errealismoaren eta idealismoaren arteko banaezintasunak metafisikari artefakto (Margolisen hizkuntzan) izaera ematen dio: «since noumena no longer have any epistemological role to play, the validation of our passing “pictures” of reality goes completely pragmatist (We construct our “pictures” of reality, but not reality itself)» (ibid.). Edonola ere, Kanten pentsamendua kartesianismoaren azken hondarrekin bukatzeko

ezinbesteko pausoz hartu behar da⁸⁸. Hegelek, hortaz, kartesianismoari aurre egiten dio bere forma guztietan (Kanten transzendentalismoa kartesianismoaren nolabaiteko bertsio bat dela kontuan hartuz), eta subjektuaren eta munduaren —eta haren historia kulturalaren eboluzioaren— arteko disjuntziorik ezin egon daitekeela aldarrikatuko du. Oroz gain, Hegelek ahalmen kognitibo pribilegiatu ororen existentzia abandonatzen duela azpimarratzen du Margolisek (2010: 10). Azken bi puntu horiek Margolisen pentsamenduan ezinbesteko zutabe dira.

Behin Kanten apriorismoa albo batera utzi denean, naturalismo batekin ordezkatu beharra azpimarratzen du Margolisek (2010: 36). Haren ustez, Hegelen *Geist* edo adimearen kontzepzioak balio du Kanten apriorismoa naturalizatzeko; izpiritu hori Margolisentzat dagoeneko naturalista baita; «even respectful of the small powers of individual human agents, though it would be hard to fashion an explicit account of no more than “merely” human competence confined in precisely the way Hegel intends» (Margolis, 2010: 36).

Horrela, Hegelek Kanti egiten dion irakurketa horrela laburtu daiteke: Kanten «metafisika kritikoa» onartzen du Hegelek (gizakiaren muga eta botere espezifikoen teoriak kualifikatua), metafisika razionalista baten ordezkari (Kantek berak kritikatzeko duena); baina Hegelek transzendentalismoa (subjektu transzendentala) baztertzen du baldintzarik gabe; horrez gain, ezagutzaren analisia esperientziaren mugetan mantenduz «the distinction between the analysis of intelligible being and being *tout court* proves to be completely empty» (Margolis, 2012: 9); hala nola, aldaketa etengabe dagoen esperientzia historikoaren mugetan, beharrezkotasunaren eta unibertsalitatearen aldarrikapenak hutsak dira, kontingentziak baino ezer gehiago ez.

After the work of Kant and Hegel, the admission that the analysis of knowledge cannot be made to rest on any disjunctive account of the contributions of “subject” and “object” signifies that (1) transcendentalism is as indefensible as pre-Kantian cognitive privilege; (2) realism cannot fail to be constructivist, though reality is not

⁸⁸ Baina Hegelek Kanten errealismoaren eta idealismoaren etena nolabait berrosatzen duen arren, ez da libratzen, nolabaiteko kontraesan batetik. «You realize there’s no settled picture of *Vernunft* in Hegel’s entire account: Hegel cannot quite free himself from the heady thought that human reason is a fulguration of something akin to the Stoics’ divine fire; at the same time, he cannot abandon the thought that knowledge is no more than a human achievement bounded by finitude and horizontal history. Hence, he favors the safety of a certain amount of bombast (benignly in touch with the distinction of the *geistlich*), all the while we glimpse the impossibility of abandoning a thoroughly naturalistic economy» (Margolis, 2010: 69).

itself (for that reason) constructed; (3) what we count as objective reality, as independent of our thinking of what is real, must be an epistemic (not an ontic) construction if it is to be distinguished from noumenalism; and, therefore, (4) it is no longer possible to disjoin the realist and idealist aspects of objective knowledge—the canonical contrast between realism and idealism no longer makes sense (Margolis, 2010: 17).

Kantek ezin ditu unibertsaltasuna eta historizitatea batu, inkompatibleak direlako. Egia kontzeptualen beharrezkotasuna baldintza historikoen arabera berrikusi egiten da, Kanten geometria ez euklidearra eta espazio eta denboraren tesi newtondarrak kasu (Castro, 2009: 450). *A priori* kontsideratzen diren egiturak, berrikuspen etengabea daude, ezin dira unibertsalak izan, hortaz, zentzu ahistorizatu batean. Horregatik, Margolisen iritziz, Kant bera, jakinduria pre-kantiarraren jagolea da.

Kant is the Janus figure of the Eurocentric world. He's the final guardian of the most ancient pre-Kantian wisdom he dares recover by reinvention: the drive for invariance, universality, substantive necessity, the systematic conceptual closure of the world, the coherent orchestration of the separate constitutive faculties of cognition and judgment, the primacy of reason, the deepest suspicion of the contingent and the accidental in human history, the fixity and clarity of all the categories and predicates of analysis that determine truth, the science of science, the objectivity of the subjective, the disjunction and unification of the theoretical and the practical. All this has proved to be completely retrograde, once we've discovered Kant's instinctive avoidance of historicity and the generative flux of cultural life—the bedrock (if you don't mind my saying so) of the human condition itself (Margolis, 2009: 154).

Alegia, unibertsaltasunaren, betierekotasunaren, beharrezkotasunaren, munduaren itxiera sistematiko kontzeptualaren, kategorien aldezintasunaren eta abarren azken jagoletzat dauka Margolisek Kant. Hortaz, Kanten pentsamendua historizatu eta Kantek apurtutako puzzlea (errealismoaren eta idealismoaren artean, edo noumenoaren eta subjektuaren artean) berregiten du Hegelek, objektibitatea historizatu eta konstruktibista bilakatuz. Kantek errealismo metafisikoa garaitzen du, baina gero, zientziaren eta metafisikaren objektibitatea errekurtsio transzendentalaren (subjektibo) menpe lagatzen duenean, konstruktibismo epistemologikoa eta metafisikoa bereizten ditu.

Margolisen iritziz (2012: 31), «Hegel lays the ground for pragmatism's continuation of his project along naturalistic and post-Darwinian lines». Hegelen idealismoa, hortaz, metafisikaren eta epistemologiaren arteko banaezintasunean datza. Ez du behar errealitatea giza adimen edo adimenen eraikuntza izatea.

It is primarily a constraint on how we picture (or should picture) objective reality, on the condition that knowledge is itself a construction from unprivileged phenomenological données. Thus construed Idealism is entirely compatible with naturalism (Margolis, 2012: 42).

Margolisek, hortaz, Hegelekin hasi baina Hegelen geratu gabe, Darwinen aurkikuntzetara pasatzeko gonbita egiten digu. Kanti egiten zaion kritika hegeliarra onartu ondoren, Margolisen pentsamenduak beste bi ikerketa lerro irekitzen ditu, bere pentsamenduaren enborra osatuko dutenak; lehena, Darwinen ondoren Deweyk egiten duen Hegelen teorizazioa (Hegel Darwinen iraultzaren aurrekoa dela ez da ahaztu behar)⁸⁹; bigarrena, Hegelen errealismoaren eta idealismoaren banaezintasunetik tiraka Peirceren falibilismora eramaten duena.

My own suggestion is that we must begin with Hegel but cannot round out an adequate analysis of the cultural world without conjoining Hegel's immense innovation with the new conceptual possibilities made manageable by Darwin's discoveries. That is in fact the relatively inchoate, thoroughly naturalistic intuition of the classic pragmatists (Margolis, 2010: 51).

Darwinen iraultzak pragmatismoan izan duen eraginari eta Deweyren naturalizazioari helduko diot, hortaz, Margolisen gomendioari jarraituz.

4.1.2. Deweyren naturalismoa eta egiaren ikuspegia

Darwinen obraren inpaktua Amerikako Estatu Batuetan are handiagoa izan zen zientzia eta erlijioaren arteko elkarbizitza kolokan jarri zuelako (Faerna, 1994: 24). Tesi eboluzionistak zientzialariak eta filosofoak banatu zituen. Harvard eta Cambridgen Filosofia departamentuek XIX. mende bukaeran eta XX.aren hasieran biraketa ideologiko bat burutu zuten: psikologia eta medikuntzatik, James, Royce, Peirce eta abar sartu ziren unibertsitatera.

⁸⁹ «Hegel's emphasis on historicity and presuppositionlessness strengthens the thrust of contemporary naturalism, though Hegel's effort appeared too early to have considered the Darwinian lesson» (Margolis, 2010: 58).

Honek aldaketa bat ekarri zuen, izpiritu kritikoaren etorrera, pragmatismoaren genesirako funtsezko gertakaria izango dena (Faerna, 1994: 25). Kasu honetan, Darwinismoak, modu oso irekian interpretatua, gizakiaren autonomia moral eta bitalari oinarriren bat ematen zion: «Al fin y al cabo, la mente misma es un producto de la evolución, y la evolución procede por selección natural potenciando lo funcional y eliminando lo superfluo» (ibid.). Ustez unitarismoak (eliza protestanteko doktrina teologiko bat, hirutasun santuari oposatzen zaiona) utzitako kontraesanak hurrengo belaunaldiak hartu zituen: idealismoaren eta metafisikaren artekoak; erlijioaren, moralitatearen eta zientziaren konpatibilitatearenak; materialismoaren (Darwinianoa) eta mistizismo erlijiosoaren artekoak; eta abar. Kontraesan horiei erantzun beharreko garaian sortuko da Deweyren pentsamendua.

Herentzia unitaristan, filosofiaren arduratzat hartzen da errealitate naturalaren eta gizatiarraren deskribapenen ustezko kontraposizioaren mediazio lana egitea. Hain zuzen, pragmatismoa sortuko zen giro intelektuala izango zen arestikoa. Faerna-k dioenez (1994: 29), korrante horrek, John Dewey-ren (1859-1952) bertsio erradikal naturalizatuan, humanismoaren eta zientziaren, edo balioen eta gertaeren arteko zatiketa hartuko du bere erronka nagusitzat (Ibid.). Deweyk azpimarratzen duenez, «oppositions of mind and body, soul and matter, spirit and flesh all have their origin, fundamentally, in fear of what life may bring forth» (Dewey, 1934: 22).

Kontraesan eta erronka horiei erantzun nahian, pragmatismoaren intuizio onenak formulatu ziren Margolisen (2010: 13) ustez: Dewey ere galdera horiei erantzuteko testuinguruan kokatu behar da⁹⁰.

The oppositions of individual and universal, of subjective and objective, of freedom and order, in which philosophers have reveled, have no place in the work of art. Expression as personal act and as objective result are organically connected with each other (Dewey, 1934: 82).

⁹⁰ «De entre los pragmatistas, ciertamente fue John Dewey quien con más virulencia contrapuso el modo contemplativo con el modo práctico de entender los procesos de conocimiento. En su obra *Reconstruction in Philosophy* elabora toda una explicación socio-histórica de cómo surge el ideal contemplativo en Grecia en conexión con el pensamiento religioso y mítico, y razona que su supervivencia una vez que las artes prácticas primero, y las ciencias después, alcanzaron su desarrollo, es un caso de anacronismo y de tradicionalismo filosófico cuyo efecto más pernicioso es la consolidación de la brecha entre un saber intelectual y elevado y unsaber material e inferior. Frente a esto, la perspectiva interactiva ofrece una comprensión distinta y no escindida de la relación cognitiva con realidad» (Faerna, 1994: 119-120).

Horrela, kantiar transzendentalismoaren eta hegeliar historizismoaren estrabagantziak ezabatzen dira; lehena Peirceren eskutik, bigarrena Deweyren bitartez; pribilegio transzendental oro ezabatu eta gizakiaren ekologia darwinizatu bat aurkezten zaigu, Margolisen iritziz (2010: 13). Darwinen iraultzak ere pragmatismoaren lorpen onenak ekarriko zituen, izan ere, «it sweeps out Aristotelian essentialism and teleologism and Kantian transcendentalism at a stroke!» (Margolis, 2010: 56).

I am, I concede, constructing before your eyes a Darwinized reading of Hegel's extravagant innovations trimmed down as far as possible to capture the incompletely explicit nerve of classic pragmatism's naturalistic vision. That is indeed the very engine of Dewey's best vision (Ibid.).

Margolisen iritziz (ibid.), Hegelen irakurketa Darwinizatu hori, ikuspegi naturalista hori, Deweyk egin du. Dewey XX. mendeko lehen erdialdeko filosofia amerikarrea pentsalari handia izan zen Ameriketako Estatu Batuetan. Dewey (Peirce bezala) Margolisen pentsamenduaren bilakaera ulertzeko giltzarria da. Alde batetik, Peirceren garrantzia, errealismoa eta idealismoa batzeko egin zuen ahaleginean datza (hurrengo azpiatalean ikusiko denez); bestetik, Deweyren garrantzia Hegelen Darwinizazioaren bidetik etorriko da (Pihlström, 2015: 106). Arrazoimena historizatu soilik ez, naturalizatu ere egin behar da. Margolisek (2010: 13) azpimarratzen duenez, *Experience and Nature* (1929) liburuan Deweyk fluxuaren ideia makurtutako errealismo konstruktibista baten koherentzia aztertu zuen.

Deweyren pragmatismoa dualismoen aurkari irudikatu da maiz. Horrez gain, alde batetik, hegeliar idealismoak eragina izan zuen bere pentsamenduan (eta idealista izatea egotzi izan zaio⁹¹), eta, bestetik, naturalismoak.

Dewey maintains that nature is a creative or emergent process, and he regards various metaphysical, epistemological, and axiological distinctions as functional relationships rather than as oppositional dichotomies of the sort that have led to the “dualisms” prevailing in philosophy. Thus one of the basic reasons for Dewey's

⁹¹ Margolisen oharra horri buruz. «Dewey begins as an eclectic Idealist; but gradually, under a Darwinian reading of his developing psychology, he recasts his post-Kantian themes in the leanest possible way first, by stripping every theologized or transcendentalized extravagance from his conceptual arsenal and, second, by inventing a distinctly original alternative to the “panpsychist” treatment of the unavoidable epistemological symbiosis the post-Kantians could not entirely escape» (Margolis, 2002: 110).

importance lies in the way he addresses the heritage of dualism (Alexander, 2006: 184).

Dualismoa, mendebaldeko filosofiaren tradizioan, pentsamenduaren inertzia bat litzateke, edozein pentsamendu bi kategoria eskusibotatik (eta baztertzaila) abiatzeko ohitura: fenomenoak batera edo bere kontrakora ulertzera eramango luke. Alexanderrek gogorazten duenez (ibid.), Taoismo txinatarrean, oposizioak osagarritzat izan dira; mendebaldeko pentsamenduan, aldiz, antitesizat. Ikerketa honetan ikus daiteke erlatibismoa beti oposizioekin aztertu ohi dela: erlatibismoa versus absolutismoa, erlatibismoa versus errealismoa, erlatibismoa versus objektibismoa. Azken horretan, metafisika eta epistemologiaren banaezintasuna edo paradoxa konpon daitekeela aldarrikatuko du Deweyk, esaterako (Margolis, 2002: 111). Hortaz, ezbairik gabe, Deweyren garrantzia pragmatismo amerikar osoaren eta Margolisen pentsamenduaren influentziatzaile gisa, eta zehazki dualismoen kritiko bezala, handia izango da.

Horrez gain, Deweyren metafisikak beste hainbat planteamenduri bide ematen die pragmatismoaren etorkizunerako. Horietako bat, Margolisek dioenez, Kanten subjektu transzentalari egindakoa da.

Dewey, agreeing with Hegel, replaces the fiction of Kant's transcendental ego with actual human beings; as a result, Dewey reins in his early metaphysics in accord with what he takes to be the non-cognitive animal conditions of his epistemology. That, I would say, was Dewey's most original and far-reaching invention, a discovery rightly recovered through an appreciation of Hegel's and Peirce's—and, of course, Darwin's—influence (Margolis, 2002: 110).

Deweyk idealismoaren bidetik joko du hasiera batean, baina pixkanaka psikologiaren irakurketa darwinianora pasako da. Horrela, auzi post-kantiarren estrabagantzia transzental eta teologikoak ezabatuko ditu; besteak beste, Aristotelesen ezagutzaren desio interes gabekoa kritikatu du. Deweyrentzat, objektibitatearen desira ez da adimenaren aspirazio innatoa, baizik eta munduan egokitzeko dugun ezinbesteko beharra (Faerna, 1994: 121). Azken horregatik ez balitz, munduak fabulatzeko ahalmenaren ariketan bilatu izango luke gizakiak satisfakzio handiagoa, beharbada; «y justamente de esto parece acusar Dewey a la filosofía que olvida narcisísticamente su servidumbre y se eleva “irresponsablemente” sobre los saberes materiales» (Ibid.).

Deweyren irakurketa eta interpretazioetan, Margolisek uste du errealismo pragmatista baterako Dewey berreskura daitekeela. Zentzu horretan, Margolisek salatzen du, Rortyk egiten duen Deweyren interpretazioa bere interesetik egina dela, eta ez dela baliozkoa⁹²; Deweyk naturaren kontingentziaren metafisika berreskuratzen duelako (Rortyk pentsatzen duenaren kontra):

The only possible path from Dewey to Rorty would require, first, Dewey's repudiation of Cartesianism, Kantian transcendentalism, Aristotelian essentialism, and similar philosophical weeds that count against the deep contingency of nature (all of which he willingly supports); and then, second, and for that reason alone, the conclusion that wherever the first step is taken, we may as well admit that there is no way to recover philosophy's account of the "metaphysics of existence", that is to say, the metaphysics of the deep contingency of nature. Dewey certainly champions the first, but he never supports the second: that is a complete fantasy of Rorty's part and a *non sequitur* to boot (Margolis, 2002: 115).

Izan ere, Margolisek dioenez (ibid.), Rortyk metafisika eta epistemologiarekiko erdeinuz hitz egin ohi du, eta horren ondorioz, Deweyren errealismo pragmatista bat posible zelako konbikzioa ikusi ere ez du egiten. Horretan datza, hain zuzen, Margolisek Deweyri aitortzen dion garrantzia, eta bere errealismo konstruktivistarako hartzen duen beste ideietako bat.

Egiaren ikuspegiari dagokionez, Deweyk egiaren ikuspegi "intelektualista" eta egiaren korrespondentziaren edo egokitzapenaren teoria kritikatuko ditu. Egiaren ikuspegi intelektualistak, egia, ideiekiko autonomia litzatekeen propietatea litzateke: kontzepzio horrek, adimearen eta materiaren, edo kontzientziaren eta objektuen arteko dualismoa proposatzen du, non bakoitzak existentziaren orden finko bati erreferitzen dion. Deweyren iritziz, aurrekoak ez du zentzurik (Misak, 2013: 125). Egiaren kontzepzio interesgarriagoa dena, egiaren korrespondentziaren teoria da. Bigarren horrek, egiaren korrespondentziaren bertsio klasikoak, gertaeren edo berbaitango errealitatearekiko konpromiso bat inplikatzeko du, giza ekintza orotik kanpo legokeena. Deweyk ez du kontzepzio horrekin ere bat egiten (Teliz, 2007: 258). Egiaren korrespondentziaren teoriak,

appears adequate and final. But analysis shows that it merely restates the fundamental demand of knowledge that it shall agree with the things thought about:

⁹² «You cannot really read Rorty for a reliable clue about Dewey's central labors» (Margolis, 2002: 109).

it states the problem as if it were a solution... The pragmatic conception reverts to the notion of correspondence [but] attempts to analyze it (Dewey, 1914).

Deweyrentzat, egia da «what would be agreed to by all who investigate» (Teliz, 2007: 258). Egiazko sinesmenak dira ezagutza kontsideratu daitezkeen bakarrak.

I begin by saying that my analysis of "warranted assertibility" is offered as a definition of the nature of knowledge in the honorific sense according to which only true beliefs are knowledge (Dewey, 1941: 169).

Ezagutza pragmatistentzat, hortaz, *warranted assertability* da. Alegia, zerbait dakigula deskribatzeko, ezagutza egoera bat deskribatzeko, Deweyk 'egia' terminotan baino, bermedun baieztapen terminotan deskribatzea proposatzen du. Zergatik? Zerbait egiazkoa bada, finkoa da, eta etorkizunean ezingo litzateke demostratu faltsua dela, hala balitz hasieratik faltsua litzatekeelako. Baina, ordea, bermedun baieztapen guztiak errebisagarriak dira, eta horrela, ezagutzaren errebisagarritasuna gordetzen da, egiarekiko lotura osoa puskatu gabe, Deweyren kasuan. Filosofo pragmatistek, hortaz, egia gaintzeko, nolabait, lehen pausua ematen dute: egia-faltsua terminotaz ez hitz egiteko lehen aholkua dago hemen jada. Azken hau, egia-osteara bidean lehen pausutzat uler liteke, *post-truth* garaikidetik oso urrun dagoen arren; besteak beste, honek badaukalako ezagutzarekin eta egiarekin konpromiso bat, gaur egungo post-truth jarrerak ez daukatena.

Azken idatzietan, Peircekin bat egiten du (Teliz, 2007), egia ikerketa kontinuo bat dela azpimarratuz; baina Deweyren iritziz, egiaren egonkortasunak limite bat errepresentatzen du (Teliz, 2007: 258). Badirudi, hortaz, Deweyk Peircen egiaren ikuspegiarekin bat egiten bukatzen duela azken lanetan. Heldu diezaiogun orain Peircen falibilismoari.

4.1.3. Peirceren falibilismoa: errealismoaren eta anti-errealismoaren lotura

I take Peirce's fallibilism to be the fullest vision of the master themes of classic pragmatism
(Margolis, 2012: 53).

Deweyrekin batera, Peirce da ezbairik gabe, eta are garrantzi handiagoz, Margolisen pragmatismoaren zutabeetako bat. Margolisen iritziz, Peirce eta Deweyra bueltatzeak

pragmatismo klasikoaren espiritu hegeliarrera bueltatzea esan nahi du (Margolis, 2012: 51). Peircek, nolabait, Hegelek errealismoaren eta idealismoaren artean egindako batura eguneratu egiten du, eta pragmatismoarentzako etorkizun berri bat eskaini⁹³. Margolis jakitun da Peircek espreski ez zuela halakorik proposatu, ziur aski, ustezko posizio paradoxiko bat sostengatzeri uko egiten ziolako (Margolis, 2012: 61). Horrez gain, Peircek posizio konstruktibistei heldu bazien ere lehen idatzietan, konstruktibismo mota orori oposatutako muturreko errealismoari atxikita bukatu zuen (Margolis, 2012: 90). Hori dela eta, Margolisek Peirceren irakurketa hegeliar estrategiatik egitea proposatzen du; errealismoaren eta idealismoaren baturaren ikuspegitik.

Peirceren berrirakurketak, batetik, batura hori izan behar du buruan, eta bestetik, falibilismoa⁹⁴. Horrela, falibilismoak, epistemologia idealista eta errealismo metafisikoa batzen ditu eta, etengabeko ikerketaren emaitzek zuzendutako errealitate iraunkor baten ideia proposatzen du. Ikerketa iraunkor horrek azkeneko akordio bat ukatuko luke Margolisen ustez, eta etengabeko akordio falibleak (alegia, hutseginkorrak) baino ez genituzke izango betirako ezagutza inkompleto baterako bidean. Azken horretatik dator falibilismoaren teoria⁹⁵. Peircek komunitatearen akordio azkenekoan oinarritutako egiaren eta errealitatearen arteko identitate bat formulatu zuen; akordiora heldutako iritzi hori litzateke egia, eta iritzi horrek errepresentatutako objektua erreala litzateke.

At any moment, we are in possession of certain information, that is, of cognitions which have been logically derived by induction and hypothesis from previous cognitions which are less general, less distinct, and of which we have less lively consciousness... The real, then, is that which, sooner or later, information and reasoning would finally result in and which is therefore independent of the vagaries of me and you. This, the very origin of the conception of reality shows that this conception essentially involves the notion of a COMMUNITY, without definite limits, and capable of a definite increase of knowledge. And so these two series of

⁹³ «Without Peirce's contribution, we might never grasp pragmatism's "advantage" correctly» (Margolis, 2012: 57).

⁹⁴ Baina falibilismoak «must abandon all the extravagant doctrines Peirce draws from the "mythic" version of his hypothesis, read literally, that is, in a manner incompatible with a strict constructivism» (Margolis, 2012: 96). Funtsean, falibilismoa berreskuratzeko Peirceren doktrinaren arrasto nolabait bitxiak albo batera utzi behar direla dio Margolisek.

⁹⁵ «In Peirce's hands, fallibilism cannot count on the verifiability of every well-formed belief; Peirce's doctrine holds that the conjectured, infinite extension of critical inquiry (which we can never reach by finite means) may yet, through rational hope (but hardly verification), construe what we suppose would be believed "in the long run" to be, ideally, congruent with our best conception of what can now be validated» (Margolis, 2010: 98).

cognition—the real and the unreal—consists of those which, at a time sufficiently future, the community will always continue to re-affirm; and of those which, under the same conditions, will ever after be denied (Peirce, 1868: 155).

Akordio hori, lege izatetik esperantza izatera pasako da bere azken planteamenduetan (Torres, 2009: 181-182). Horrela, proposizio batek momentu batean errealismo epistemologikoa asetu badezake ere, horrek ez du inplikatzeko objektuaren izatearen estatus metafisikoa ebazten duenik; aitzitik, ebatzi gabe uzten du, etengabeko bilaketan (Ibid.). Torresen ustez (2009), idealismoa eta errealismoaren baturan dago aurreko erresoluzio ezaren erantzuna.

‘la realidad’ es el tipo de creencia cuyo contenido está permanentemente corregido como resultado del carácter deliberativo de la indagación. Es decir, por ‘realidad’ se entiende aquí el contenido de una creencia: nuestra creencia en que existe un mundo independiente de la mente –lo ‘real’–, y lo que creamos que sea esa realidad es algo que está en permanente corrección y actualización por el avance de la investigación. Esto implica dejar a un lado el acuerdo último, pues éste resulta ser un ideal imposible de alcanzar en la práctica, y aceptar un acuerdo actual, falible, aunque corregible. Así, la realidad ya no sería algo desconocido que se presupone existente, ni sería algo por conocer en un futuro inalcanzable (Torres, 2009: 182-183).

Margolisen ustez, Peirceren errealismoaren eta idealismoaren banaezintasunak definitzen du pragmatismoa zer zentzutan eraiki behar den. Alegia, pragmatismoa «cannot fail to be construed as an ingenious and especially promising spare variant of Hegel’s own undertaking, now naturalized, shorn of Hegel’s extravagances, and qualified by Darwinian and post-Darwinian considerations» (Margolis, 2012: 10).

Peirceren pragmatismoak, arestikoak barneratzeaz gain, idealismoa eta errealismoa batzen ditu: «Peirce’s metaphysics, like the nerve of German Idealism, entails the inseparability of realism and Idealism; Peirce was not a realist *and* an Idealist, though he presents himself in both guises» (Margolis, 2012: 54). Peirce gaizki bereizitako errealismo eta idealismoaren unitatearen aldekoa zen; beraz, ez zen idealista eta errealista, bakoitza modu independentean. Biak batzen zituen posizio bat defendatzen zuen, falibilismoa (Margolis, 2012: 55)⁹⁶. Hori litzateke Peirceren falibilismoa; ‘mugaren ideia’ren erabilpen erregulatiboa

⁹⁶ «But I have no wish to deny that Peirce’s Idealist flights may have been needlessly extravagant—indeed, they were» (Margolis, 2012: 55).

baino ez litzateke izango. Hortaz, Dewey eta Jamesen eskuetan, finituaren eta infinituaren *continuum*-ak, naturaren fluxuaren norabidera aldatzen dira⁹⁷; horretaz gain, pribilegio kognitibo ororen ukoa egin, eta egiaren ikuspegi pragmatizatu eta antropologizatu batera egiten dute biraketa.

Peirce sinestuta dago ikerketak helduleku bat duela, baina etengabeko ariketa infinitua eskatzen duela; «but he is persuaded that *that* is no more than a reasonable Hope. That's all!» (Margolis, 2012: 21). Ikerketa infinitu horrek norabidea baldin badu ere, norabide horrek bukaera bat izango dueneko ideia, hortaz, arrazoizko esperantza bat baino ez da, ez inongo ziurtasun bat. Hortaz, alde batetik, post-kantiarren 'idealismoak' (Hegel eta Peirce kasu) subjektiboaren eta objektiboaren unitate banaezina suposatzen du.

It's in this sense that Peirce speaks of "mind" in nature independently of human thought: it's a formulaic admission of the metaphysical congruity between human knowledge and what is known objectively, not anything that could possibly stand in either Kantian or Hegelian terms as autonomous Reason, Geist, or a supersensuous cognizing source of any kind (Margolis, 2010: 17-18).

Peirce zientziarekiko eta ikerketarekiko errealistatzat hartzea auzi esentzial bat ahaztea da (Margolis 2012: 56). Peirceren pentsamendua bi tesitan banatzen du Margolisek: Peirceren metafisikan, batetik, errealismoa eta idealismoa doktrina banaezinak dira; eta, bestetik, «that accordingly, a pragmatist test of what is true about the world is itself mediated and interpreted (to that end) by our best "pictures" of however confirming evidence and explanatory theory are deemed to be objectively matched» (Margolis, 2012: 56). Hori horrela izanda ere, Margolisek ez du errealitatearen osotasuna ulertzeko zientziaren gehiegizko ahalmenetan Peircek duen fedea konpartitzen (Margolis, 2012: 57), aitzitik, eszeptizismo edo erlatibismoarekin ulertzen ditu zientziaren posibilitate eta esperantza horiek.

Hope but *not* evidentiary confirmation; and the second entails a limited form of finite confirmation but not independence from our beliefs—a fortiori, *not* independence from hope (as in Dewey) or a finite commitment to Hope (as in Peirce). This is my clue regarding what Peirce should have held—and may actually have held (Many would not agree) (Margolis, 2012: 58).

⁹⁷ «Philosophy remains naturalistic, as both Peirce and Cassirer affirm, but the line between the natural and the artifactual begins to disappear» (Margolis, 2012: 24).

Peirceren esperantzaren ideiak ziurtasun kartesiarra eta pribilegio kognitiboak bazterten ditu, hortaz, «because whatever we imagine may be accomplished in infinite inquiry cannot be assuredly accessible, evidentially, in finite inquiry. There is no literal approximation to the infinite end of inquiry: there can only be a rational Hope that we are coming closer.» (ibid.) Margolisentzat (2012: 59) aurreko hori da arrazoa, Peircek errealismoa Idealismoaren mugetatik banatu ezinda ulertua ez bada ezin ziurtatzea, eta hau da Peirceren falibilismotik hartzen duena. Peirceren falibilismoak funtzionatu dezan, errealismoaren eta idealismoaren irakurketa disjuntziboak ‘porrot’ egin behar du (Margolis, 2012: 61). Hain zuzen, Hegelek Kanti kritikatzan zion gure ezagutza objektiboaren (edo errealismo empirikoa) pretentsioak subjektibitatean osorik oinarritzea; baina, horren ondorioz, Hegelek ez zuen errealismoarekin edo idealismoarekin bat egiten. Peircek errealismoa hobesten du⁹⁸, eta Margolisen iritziz, modu hegeliarrean ulertu behar da hori; alegia, auzi kantiarra onartu baldin bada (Hegelen kritika), idealismoaren eta errealismoaren arteko disjuntzioak ez du zentzurik. Errealista garaikideek Peirce ere eskema pre-kantiar horretan sartu ohi dute, «believing (erroneously) that the disjunction applies as well to Peirce’s discussion of *his* realism within the space of his discussion of Idealism» (Margolis, 2012: 59).

Peirceren falibilismoa, hortaz, hiru tesi elkarlotuko bilduma gisa azal daiteke: (i) falibilismoa oinarri izanda, edozein proposizio erratutako sinesmen bat izatea posible dela onartu behar da; (ii) ikerketa auto-zuzentzailea (*self-corrective inquiry*) onartu behar da erratutako edozein sinesmenentzat, izan ere, «it is both possible and likely that a society of inquirers can, in a finite span of time, discover its own mistake (according to its lights) and move on in the direction of the true state of affairs» (Margolis, 2012: 79); eta (iii) metafisika ahalbidetzaile bat onartu behar da, «that marks fallibilism as more than an epistemological doctrine and provides a metaphysical ground for epistemological confidence itself» (Margolis, 2012: 79). Peirce eta Dewey bereiztuko lukeen puntua hirugarrena litzateke: errealismoa eta idealismoaren batura kontuan hartzea beharrezkoa duen erantzun baten insistentzia, alegia (ibid.). Margolisen iritziz, Peirce ezin da izan errealista zentzu disjuntibo batean; bere errealismoak idealismoa inplikatzan du nolabait: «he must be a constructivist with regard to truth at the end of inquiry» (Margolis 2012: 91).

⁹⁸ «Peirce presents his doctrine “officially” as a strong form of self-sufficient realism» (Margolis, 2012: 59).

Bukatzeko, hortaz, Peircerengandik Margolisek hiru ideia berreskuratzen ditu (bere erara interpretatuz): errealismoaren eta idealismoaren banaezintasuna, pribilegio kognitibo ororen bazterketa eta ezagutza arrazionalerako esperantzaren beharrezkotasuna. Azken ideia hori ezinbestekoa da: konstruktibismoak pribilegio kognitiboa ordezkatu duenean,

once our grasping truth and reality is “located” at the end of infinite inquiry, the very idea of improving our approximation to either, incrementally, by way of finite inquiry, makes no sense at all in confirmational terms. Peirce; I would say, is explaining why Hope is needed everywhere in the rational pursuit of life and science (Margolis, 2012: 109).

Eta Margolisek, Peirceren berrirakurketa batetik abiatuz, arrazoizko esperantza hori bere egin eta horrekin bere errealismo konstruktibistaren beste zutabe bat eraikiko.

4.2. Pragmatismoa berreraikitzen

Margolisen erlatibismoak arestiko hiru pentsalarieratik edaten badu ere, horiek bezain garrantzitsuak dira, Rorty eta Putnamen planteamenduak. XX. mendearen bigarren zatian, pragmatismo amerikarraren etorkizuna markatuko zuen bi pentsalariren arteko eztabaida luze eta garrantz bat egon zen, Margolisek oso gertutik jarraitu duena bere obra osoan. Hain zuzen, liburu bat eskainiko dio debate horri: *Reinventing pragmatism: American philosophy at the end of the Twentieth Century* (2002). Margolisentzat, eztabaida horrek markatzen du, batez ere modu negatibo batean, pragmatismoaren etorkizunerako osagai intelektual nagusiak izango diren zutabeak. Putnamen eta Rortyren artean batak besteari egozten dion erlatibismoaren inguruko eztabaidak maiz aztertu edo aipatuko ditu Margolisek bere liburuetan. Aipagarria da, Rorty dela, eta ez Putnam, erlatibistatzat hartua ohi dena: «Richard Rorty is generally regarded as a paradigmatic proponent of relativistic ideas» (O’Grady, 2002: 106).

4.2.1. Rorty-Putnam auzia

Arestian aipatu eztabaida horretatik, Putnam zein Rortyk erlatibismoaren auzitik modu ez oso itxurosoan ihes egin eta erlatibismoak planteatzen dituen benetako erronkei heldu gabe (edo modu okerrean helduta), pragmatismoari oinordetzat anabasa intelektuala utziko diote, Margolisen iritziz.

The discussion of relativism between Rorty and Putnam is a curious affair. Each is a decisive critic of the other: each, to my mind, shows compellingly that the other *is* a relativist (of an unacceptable sort) and each is caught in a formal or pragmatic paradox (Margolis, 2002: 96).

Putnamek, bere bizitza intelektualean, ahalegin handiak eskaini zizkion Rortyren posizioak eta bereak bereizteari, Rortyrenak erlatibistak zirelakoan. Hala nola, bere erlatibismo kontzeptuala berak erlatibismotzat (normalean solipsismoa) ulertzen zuenetik bereizten ere gogotik ahalegindu zen. Putnamentzat Rortyren posizioa erlatibista da, ezbairik gabe, eta erlatibismoa (edo solipsismoa, askotan parekotzat jotzen dituenek) inkonsistentea, baita posizio intelektual arduragabea ere, errealismo-antirrealismo dilema faltsuaren erantzun desesperatu gisa jaiotzen omen delako (ibid.). Putnamen iritziz, errealismo metafisikoaren pentsalariek zein erlatibismo ontologikoaren defendatzaileek (Rorty litzateke korrante horren defendatzailea) objektu platonikoen existentzian sinesten dute modu berean. Bien artean bada desberdintasuna, ordea: lehenak uste du korrespondentzia dagoela gure hitzen eta objektu horien artean; bigarrenak, aldiz, askotariko korrespondentziak daudela onartzen du, denak balekoak, eta, beraz, egia korrespondentziaren eskema barnean litzateke erlatibo (Putnam, 1977: xiii). Aurrerago ikusiko da Margolisek horri lotuta Putnami egingo dion kritika, erlatibismoa eta erlazionalismoa berariaz nahastu dituela egotziz⁹⁹.

Bestalde, azpimarratzekoa da Putnamek eta Rortyk oinarrizko printzipio edo jarrera batzuk konpartitzen dituztela, batez ere, erlatibismoa errefusatzeko orduan:

Putnam and Rorty agree on very little beyond a profound distaste for relativisms of any kind, an opposition to cognitive privilege, a strong but somewhat inchoate attraction to liberalism in practical affairs, and an agreement about the philosophical importance of deciding what to understand by realism and associated notions like truth in knowledge (Margolis, 2002: 132).

Putnam eta Rorty, biek ala biek, erlatibista izatea ukatu zuten behin eta berriz, baina bata besteari erlatibista izatea egotzi zioten elkarri; eta biek besteari akusazioei muzin egiteko saiakeran porrot egin zuten, Margolisen ustez (2010: 98-99). Hori hala, interesatzen zaigun

⁹⁹ Interesgarria da, halere, Putnamek erlatibismoari egotzea ontologia platonikoa izatea; ziur aski, erlatibismoa autokontraesanaren argudioarekin kritikatzeko, ezinbestekoa zaiolako ontologia hori auresuposatzea.

afera hau da: Rorty eta Putnamen arteko desadostasunak pragmatismoaren eztabaidak baldintzatu zituzten.

The disagreements between Hilary Putnam and Richard Rorty worry sympathetic pragmatists. While Rorty claims that his view is "almost, but not quite, the same as... [Putnam's] 'internalist conception of philosophy' (1984b, p. 7), Putnam is uncomfortable with this association. Putnam claims to be preserving the realist spirit but he takes Rorty to be "rejecting the intuitions that underlie every kind of realism (and not just metaphysical realism)" (1988a, p.16). Putnam views Rorty's pragmatism as a self-refuting relativism driven by a deep irrationalism that casts doubt on the very possibility of thought. Yet in the paper Putnam cites to support his charge Rorty insists that he shares Putnam's desire for a middle ground between metaphysical realism and relativism and that his pragmatism fills the bill. Putnam does not concur. What is the average pragmatist-in-the-street to do? (Forster, 1992: 585).

Putnamek egozten zion erlatibismotik ihes egin nahi zuen Rortyk ere. 1993an idatzitako «Hillary Putnam and the Relativist Menace» artikuluan, Putnamen erlatibismoaren kontzepzioarekin ados agertzen zen Rorty, Putnamek honela definitzen zuelako: erlatibismoak, errealismoak bezainbeste, bakoitzaren hizkuntzaren barruan eta kanpoan aldi berean egon daitekeela asumitzen du (Honenberger, 2015: 76). Putnamek, Rortyren posizio etnozentrkoa kritikatzeko erabiltzen zuen kontzepzio hori: Rortyk, bestalde, aipamen hori bere posizio etnozentrikoaren eta Putnamek marraztutako erlatibismoaren kontzepzio horren artean loturarik ez zegoela azpimarratzeko erabili zuen (ibid.).

Rorty argued that his position could not be relativist because, as "ethnocentrist" (in Rorty's special sense of that term), it denied even the coherence of supposing standards of truth to be relative to "conceptual scheme," in agreement with Donald Davidson's well-known argument for that conclusion [Davidson, 1974] (Honenberger, 2015: 76).

Rortyk eta Putnamek ez zituzten Deweyren errealismoaren inplikazioak aztertu, alegia, posible dela errealismoaren ikuspegi erlatibista edo konstruktibista bat. Izan ere, Rortyren eta Putnamen posizioa, erlatibismoak zer inplikatu lezakeen aztertzen duena, nahikoa primitiboa da, inoiz ez baitira Platonek *Teeteton* egindako kritiketatik harago joaten (Margolis, 2002:

96)¹⁰⁰. Hurrengo azpiataletan ikusiko da zehazki zeintzuk diren Putnamek eta Rortyk erlatibismoari egiten dizkioten kritikak.

4.2.2. Rorty eta Putnamen kritika erlatibismoari

Rorty izan da XX. mende bukaerako figura filosofiko garrantzitsuenetako bat mendebaldeko filosofian, eta, zehazkiago, tradizio kontinentalean eta amerikar pragmatismoaren baitan (azken horretan, figura inportanteenetako bat). Onerako ala txarrerako kritikatu dute; nolana ere, erreferentea izan da. Rortyk ez du bere burua erlatibistatzat: hiru tesi erlatibisten analisia egin, eta erlatibismoa eta bere pragmatismoa (eta pragmatismoa, oro har) bereiztu egiten ditu (Rorty, 1991: 23). Erlatibistak hiru tesi honetako bat defendatzen du bere iritziz.

‘Relativism’ is the traditional epithet applied to pragmatism by realists. Three different views are commonly referred to by this name. The first is the view that every belief is as good as every other. The second is the view that ‘true’ is an equivocal term, having as many meanings as there are procedures of justification. The third is the view that there is nothing to be said about either truth or rationality apart from descriptions of the familiar procedures of justification which a given society – OURS – uses in one or another area of inquiry. The pragmatist holds the ethnocentric third view (Rorty, 1991: 23).

Hau da, errealisten aburuz erlatibismoak zera defendatuko luke: 1) edozein sinesmen beste edozein sinesmen bezain baliozkoa da; 2) ‘Egia’ terminoa anbigua da, justifikazio-prozesu bezain besteko esanahi dituelarik; 3) Ez dago egiaz eta arrazionalitateaz ezer esaterik gizarte jakin batek ikerketaren eremu batean darabiltzan justifikazio edo prozedura familiarren deskripzioetatik harago. Rortyk hirugarren ikuspegi hori onartzen du, baina hala ere, ez zaio erlatibismoaren etiketa gustatzen.

However, it is not clear why ‘relativist’ should be thought an appropriate term for the ethnocentric third view, the one which the pragmatist does hold. For the pragmatist is not holding a positive theory which says that something is relative to something else. He is, instead, making the purely negative point that we should drop the traditional distinction between knowledge and opinion, construed as the distinction between truth as correspondence to reality and truth as a commendatory term for well-justified beliefs. The reason that the realist calls this negative claim

¹⁰⁰ «In truth, the analysis of what relativism must entail is extraordinarily primitive in both Rorty and Putnam and never moves beyond the self-inflicted paradox of Plato’s *Theatetus*» (Margolis, 2002: 96).

‘relativistic’ is that he cannot believe that anybody would seriously deny that truth has an intrinsic value. So when the pragmatist says that there is nothing to be said about truth save that each of us will commend as true those beliefs which he or she finds good to believe, the realist is inclined to interpret this as one more positive theory about the nature of truth: a theory according to which truth is simply the contemporary opinion of a chosen individual or group. Such a theory would, of course, be self-refuting. But the pragmatist does not have a theory of truth, much less a relativistic one (Rorty, 1991: 23).

Margolisek Rortyri leporatzen diona da, hain zuzen, egiaren naturari buruzko posizio bat ez izatea. Rortyk arestiko zitan azpimarratu egiten baitu pragmatistak ezin duela egiaren naturari buruzko posizio positibo bat izan, izatekotan, kontraesanean eroriko litzatekeelako. Rortyk erlatibismo aletikoa (egiaren naturari buruzkoa) zentzu erlazionalistan irinterpretatzen du, eta tesi aletikoa (egiaren naturari buruzkoa) tesi epistemikoarekiko erlatiboa dela auresuposatzen du, non egiaren definizioa ‘egia x (kultura, hizkuntza, eta abar) batekiko erlatiboa’ litzakeen. Hori da, eta ez beste ezer, Margolisek kritikatzten duen erlazionalismoa edo erlatibismo ahula. Erlatibismoak ukitzen duen gaiari atzaparretatik heltzen dio Margolisek (egiaren naturari buruzkoa); Rortyk, aldiz, egiaren naturari buruzko posiziorik daukanik ukatuz egiten du ihes auzi horretatik¹⁰¹.

Margolisentzat egia eta egiaren legitimazioa lotuta daude (1995: 92); eta zentzu horretan, Rortyren postmodernismoa kontraesankorra iruditzen zaio:

Rorty rejects transcendentalism, but then, admitting the work of science and the force of (5.7), he unaccountably rejects legitimation as well—he rejects (5.10). Postmodernism, then, signifies (i) the rejection of either (5.9) or (5.10), (ii) the rejection of all forms of cognitive privilege, and (iii) as a consequence, the rejection of the viability and philosophical fruitfulness of legitimation itself. It is for these reasons I regard postmodernism as incoherent. A variation on the theme of Kant's famous dictum (mentioned in chapter 1) seems very much in order: first-order truths without second-order legitimation are blind; second-order legitimation without first-order truths is empty. (Something similar holds for naturalism and phenomenology—and for the same reasons.) (Margolis, 1995: 92)

¹⁰¹ Rortyrentzat, «relativism seems a threat only to those who insist on quick fixes and knock-down arguments» (Rorty, 1991: 66). Hortik harago, erlatibismoa interes gabekoa eta kontraesankorra da.

Rorty da, ordea, erlatibismoa kontraesankortzat duena. Izan ere, arestian irakurri denez, Rortyrentzat pragmatismoak ez du egiaren teoriarik, erlatibismoak egiaren teoria erlazionala lukeen bitartean. Erlatibismoaren kargatik ihes egin nahian, Rortyk erlatibismoa kontraesankorra dela ondorioztatzen du; «the pragmatist sees no truth in relativism» (Rorty, 1991: 69). Adierazgarria Margolisek urte berean *The truth about relativism* publikatu izana; ezin jakin kointzidentzia den ala ez.

Rortyren iritziz, errealistek pragmatistak kritikatzeko erabiltzen duten terminoa baino ez da erlatibismoa. Hortik harago, ez du interes handirik, ez bada bestearen posizioa ahuldu nahi izatea. Rorty bera erlatibismoaren akusaziotik libratzeko beste autore batzuen ahaleginak ere bide beretik jo du.

When many philosophers claim that Rorty is a relativist or irrationalist, they are really accusing him of historicism and a practice-oriented philosophy. To that charge he willingly pleads guilty. But his stance is not relativism or irrationalism, but a claim that there is no absolute or ahistorical conception of justification that yields unconditionality. But this is not at all to claim that anything goes or that any belief is as good as any other. It is just to reject Absolutism and Platonism and it is anything but evident that Rorty is mistaken here (Nielsen, 2006: 133).

Ez da Rorty pragmatismoko pentsalarien artean bakarra erlatibismoaren kargaren atzaparretatik ihes egin nahi izan duena. Pragmatismoaren ingurumarietan ere kokatu daitekeen Hilary Putnam pentsalariak erlatibismoa are gogorrago eta sistematikoago kritikatu du, Rortyk berak baino askoz ere gehiagotan eta kontundenteago. Erlatibismoa sistematikoki ukatzeaz gain (*The many faces of realism*, 1987, 16-21; *Ethics without ontology*, 2004, 33-52; *Philosophy in an Age of Science: Physics, Mathematics, and Skepticism*, 2012, 56-58, 63-65), errealismoaren hainbat bertsio, hamaika onartu izan ditu bere ibilbide oparoan. Putnamek 1970eko hamarkadatik errealismo metafisikoa, errealismo internoa eta errealismo naturala defendatu izan ditu, hurrenez hurren; hain zuzen, 1990ko hamarkadan errealismo internoa alboratu eta *natural realism* izeneko posizioa pasatu da azkenik (Honenberger, 2015: 77).

Posizio horiek nolabait laburtzarren, esan genezake errealista metafisikoak defendatzen duela mundua adimenetik independente diren objektuen totalitate finko batez osatzen dela. Errealista internoak, aldiz, planteatzen du inkoherentea dela gure hizkuntza edo adimena gugandik independentea den mundu batekiko guztiz lotura gabekoa izatea. Azkenik, errealista naturalak (Jamesen pragmatismoa hor koka daiteke)

affirms the validity of everyday notions of truth, reality, the world, and the direct relationship between our perception, action, thought, and discourse and the world (including, perhaps, correspondence or correspondence-like relations). Natural realism is a defense of the ‘realism of the common man’ (Honenberger, 2015: 79).

Putnamek, posizio horretatik, ikuspuntu neutral baten existentzia ukatu du, aldi berean, posizio erlatibistak ukatuz. Putnamek, zehazki, erlatibismo kulturalaren kontrako kritika egiten du funtsean (Margolis, 1991: 57). Putnam eta Rorty ados daude, hortaz, erlatibismoaren kritikan. Hala ere, Putnamek uste du Rorty erlatibista kulturala dela. Dena den, bien arteko eztabaida horretan eta erlatibismoaren kontrako kritiketan, biek ala biek ez dute uste erlatibismoa koherenteki formulatu daitekeenik. Hori da, noski, Margolisek zalantza jarriko duena.

4.2.3. Pluralismoaren kritika eta pragmatismoaren berreraikuntza

In both pragmatism and analytic philosophy, pluralism and relativism are thought to be very different theories, but they remain poorly defined (Margolis, 2006b: 246).

Margolisen iritziz, Putnamek planteatzen duen pluralismoa (eta pluralismoa, oro har) erlatibismoaren eta objektibismoaren dualismo faltsuaren artean kokatzen da, edo nolabaiteko objektibismo baten eta pluralismoaren arteko ezkontza aldarrikatzen du¹⁰². Akademian ikuspegi oso zabaldua da pluralismoarena, eta errealismo muturreko baten eta erlatibismo muturreko baten artean kokatu ohi da. Pluralismoaren defendatzaileek erlatibismoaren bi aurpegi bereizten dituzte:

Un modo usual de verse las caras con esta doble imagen consiste en distinguir entre *relatividad* (cultural) y *relativismo* (filosofófico). La primera no pasa de reconocer la diversidad social y cultural de las formas de vida y los modos de pensar que se han dado y, por fortuna, aún se dan entre los seres humanos (Vega, 1997: 30).

Afera da oso kontzeptu lausoa dela pluralismoa, maiz objektibismo zein errealismo hainbaten mozorro, beste hainbatetan korrante erlatibista askoren sinonimo, baina ‘erlatibismo’ hitzaren zamatik ihes egiteko erabiltzen da maiz. Pluralismoak, kasu honetan, oso modu

¹⁰² Esaterako, Arrieta & Vicente-ren «Moral Ambivalence, Relativism and Pluralism» artikuluan, pluralismo objektibista bat proposatzen da (Arrieta & Vicente, 2015: 209).

generikoan eta tribialean defendatuko luke gizakiak dituen ideiak (sinesmenak, ekintzak, usteak...) erlatiboak direla haiei dagokien kulturekiko. Krauszek pluralismoa errealismoaren eta erlatibismoaren arteko zubi bezala planteatu ohi dela azpimarratzen du. Baina erlatibismoa ez da pluralismoa:

Pluralism, as here defined, affirms that for a given reference frame a distinct subject matter, object of interpretation, or world exists. A pluralist could hold that for any scientific paradigm, for example, another world exists. In contrast, relativism requires that, with respect to the *same* subject matter, *competing* reference frames exist (Krausz, 2010: 17).

Pluralistaren ustez, erlatibismoak ekuazio *erlazionalizatzailea* maila problematiko batera eramango luke, erlatibotasuna ezagutzari, egiari, egiaztatzeke irizpideei eta abarrei aplikatzen dienean. Bigarren kasu horretan, kulturak determinatuko luke ezagutza; lehenengoan, aldiz, pluralismo horren *de facto*zko onarpena (alegia, ezagutza eta balio moral anitzen onarpena) baino ez litzateke egingo, ezagutza bera kulturara erlatibizatu gabe. Baina ondorioz, pluralismoak ez luke askorik arriskatuko:

The result is that, in theoretical matters, pluralism tends to collect as its special charge whatever is merely fragmentary, piecemeal, perspectived, skewed in terms of diverse interests, without risking questions of evidentiary or ontological compatibility with whatever is thought to be independently true. Pluralism in practical matters begins, instead, with the assumption of a diversity of first-order interests, and tends, as a consequence, to occupy itself with practical conditions that might support such a space of alternative values (Margolis, 2006b: 240-241).

Alegia, Margolisen iritziz, pluralismoak fragmentatua dena, perspektibatua dena hartzen du kontuan, baina ez du errealismoaren eta idealismoaren arteko auzia pentsatzeko arriskurik hartzen. Pluralismoa zer den galdetzeko, Margolisen aurreko aipuari jarraituz, galdera bera arrazoi teoretikoaren eta arrazoi praktikoaren artean bereizi behar da. Bi galderak egitea ezinbestekoa da. Lehen mailako pluralitateen eta bigarren mailako pluralismoen artean bereizi behar da.

We must divide the question between its bearing on theoretical reason and its bearing on practical reason. On the first count, two considerations prove essential. For one thing, we must distinguish, as already remarked, between first-order *pluralities* and second-order *pluralisms* (Margolis, 2006b: 244).

Pluralismoa, praktikan (adibidez, pluralismo morala), balioen lehen mailako aniztasunen defentsa tribial bat baino ez da Margolisen aburuz.

Pluralism in practical matters – for instance, moral pluralism – is a *faute de mieux* defense of a first-order plurality of values consistent with some independently favored commitment; whether, say, a democracy of a certain sort (Rawls, Habermas) or an optimism regarding the free play of salient interests (Dewey) (Margolis, 2006b: 246).

Alegia, balio anitzen existentzia aldarrikatuko lukeen nolabaiteko konpromiso demokratiko bat litzateke. Hortaz, pluralismoak, nolabait esateko, bizitza arrunteko hainbat gertakari tribial seinalatu baino ez ditu egiten, hau da, interes, perspektiba, kontzeptu, konbikzio, akulturazio forma eta abarren aniztasuna.

«Plurality» simply registers a fact of ordinary life: that is, the sheer diversity of interests, perspectives, concepts, convictions, forms of enculturation, and the like. In this sense, plurality conveys no epistemological claims at all, or registers diverse such claims without regard to their validity or compatibility in second-order cognitive terms. It is never a contested or philosophically decisive concession (Ibid.).

Erlatibismoa, aldiz, oso bestelako teoria da:

Relativism is a very different kind of theory, which springs from a rejection of foundational or privileged epistemologies and an appeal to the coherence and pertinence of a logic capable of replacing or supplementing, piecemeal, a bivalent logic by a many-valued logic that admits «incongruent» statements or truth-claims in any sector of inquiry whatsoever (theoretical or practical) (Margolis, 2006b: 247).

Margolisen ustez, pluralismoa eta erlatibismoa «tesi» desberdin dira. Pluralismoa, afera teoriko nahiz praktikoak defendatzean, egia baieztapen edo proposizioak batetik, eta bestetik ekintza zuzenak ala normatiboak zeintzuk diren horretaz arduratzen da bakarrik. Erlatibismoa, aldiz, lehendabizi egiaren auziaz arduratzen da, egiaren naturaz (aletika); orduan bakarrik osatzen du eta beti lehenengo auzi horretatik eratorria, egia-baieztapen eta juizio praktikoei buruzko iritzia. Pluralismoak egiaren baldintzen analisisa albo batera uzten du, egia-baieztapen pluralen defentsa egiten duenean ere. Horregatik, Margolisen ustez, egia-baieztapen pluralen defentsa berez agertzen denaren kontrakoa da; pluralismoa erlatibismoa baino menpekoagoa da, «much less explicit issue than relativism is» (Margolis, 2006: 240).

Tan pronto como alguien intente establecer el relativismo como posición caerá en la inconsistencia o en el solipsismo (o quizás en un solipsismo con un *nosotros* en lugar de un *yo*). El pensamiento de que cada cosa que creemos es, en el mejor de los casos, sólo *verdad en nuestro lenguaje* ni siquiera es un pensamiento coherente: ¿es entonces la existencia de nuestro lenguaje sólo *verdad en nuestro juego del lenguaje*? (Putnam, 1992: 177).

Putnamek Rortyren posizio berbera hartzen du, eta erlatibismoa tesi erlazional gisa ulertzen. Pluralismoa eta erlatibismoa, hortaz, ez dira gauza bera.

Pluralism and relativism prove to be very different matters, though their philosophical fortunes are inseparable. Furthermore, it makes all the difference in the world whether, in defending pluralism, we are addressing theoretical or practical questions – that is, truth-claims or propositions, on the one hand, or right actions or normative commitments, on the other. Relativism, however subversive it may be, tends to address the question of truth first, and only then, derivatively, practical judgments and commitments. By contrast, pluralism almost always skirts, even evades, the direct analysis of the conditions of truth, even where the defense of “pluralistic” truth-claims seems to be at stake; so that, contrary to appearances, pluralism is almost always a more dependent, much less explicit issue than relativism is (Margolis, 2006b: 240).

Pluralismoak egiaren naturari buruzko analisiak saihesten ditu; horregatik, erlatibismoa askoz esplizituagoa da. Eta zein da erlatibismoaren eta pluralismoaren funtsezko desberdintasuna? Berriz ere Margolisen hitzetan:

But those same limits signify that, if self-consistent, relativism cannot be ruled out; because, unlike pluralism, relativism addresses the logical possibility of admitting incompatible theoretical and practical judgments and commitments as valid – as by not subscribing to an exceptionless bivalent logic or the rigid use of the principle of excluded middle (Margolis, 2006b: 242).

Hortaz, pragmatismoaren berreraikuntza egiteko, Margolisen iritziz, erlatibismoak planteatzen duen egiaren naturari buruzko eta teoria inkompatibleei buruzko aferei ezin zaie muzin egin. Horrez gain, Margolisek berreraikuntza horiek konstruktibismoaren bidetik egin behar duela aldarrikatzen du, eta errealismo kartesiarra deitu daitekeen aztarna guztien

garaipena bilatu behar du (ibid.). Izan ere, «Cartesianism has made enormous gains among new champions, partly as a result of pragmatism's second life» (Margolis, 2002: 134).

Pragmatismoak lotu egin behar ditu Peirceren epe luzerako (falibilismoari dagokiona) proiektua eta James eta Deweyren bizitza praktikorako pentsamenduak.

Hence, both in Peirce and Dewey (though for very different reasons), “truth” and “reality” are no more than constructive posits thought to be apt enough for a realist account of science but utterly opposed to any form of Cartesian realism. There is no rational telos in science, and there is no way to overtake the provisional standing of any “pragmatic realism” (Putnam’s preferred term for what he officially called “internal realism”). The point of greatest relevance here is simply that pragmatism provides no local or prior grounds for disallowing its compatibility with one or another form of relativism—if relativism can be shown to be formally coherent (Margolis, 2002: 135).

Ezer eraiki aurretik, ordea, pragmatismoak arrasto metafisikoak atzean utzi behar ditu. Hori dela eta, Margolisek (1995, 2002) arkismoari eta kartesianismoari kritika gogorak egiten dizkie. Hurrengo atalean ikusiko ditugu kritika horren zutabeak, eta, hori egin ondoren, Margolisen erlatibismoaren proposamena aztertuko dut.

4.3. Mendebaldeko *archic canon* tradizio metafisikoa

Margolisen iritziz, mendebaldeko tradizio filosofikoa, errealista (edo analitikoa) eta idealista, *archic canon* ikuskera metafisikoan eta kartesianismoaren hondarretan iltzatuta dago oraindik ere. Horrek eragin zuzena dauka erlatibismoari egin ohi zaizkion kritiketan dauden auresuposizioekin. Margolisen aurretiko pragmatismoaren tradizioaren pentsalariek (Rorty kasu) ez diote heldu erlatibismoaren kritika hauek atzetik baldintzatzen zituzten eztabaida eta auresuposizio ontologiko eta aletikoei (egiaren naturari buruzkoak, logika bibalentearen beharrezkotasunari buruzkoak, eta abar). Eta, azken finean, erlatibismoari egin zaizkion kritika ohikoak onartu behar izan dituzte, arestian aipatu auzi horietan aurkitzen baita erlatibismoaren kontraesanaren objekzioari ihes egiteko eta erlatibismoa konsistente formulatzeko bide bakarra.

4.3.1. Arkismoa eta kartesianismoa

Arkismoa edo *archic canon* ikuskeraren greziar klasikoaren filosofiako tesi esentziala da: alegia: erreala dena aldaezina da, Parmenides, Platon eta Aristotelesek konpartitzen duten doktrina (Margolis, 1995: 25). Ez hori bakarrik, arkismoa mendebaldeko pentsamenduaren bilakaeraren osoaren euskarria da. Aristotelesen pentsamenduan aurkitzen da arkismoaren formulazio kanonikoa (Platonen pentsamendua zaku berean sartzen badu ere):

The point of Aristotle's argument (I shall examine it more closely later in this chapter) is that the mere denial of the principle—I call its advocacy archism, that is, any attempt to avoid conforming with it in making ordinary claims and judgments—instantly produces contradiction at *some* point in discourse because it must ultimately contradict (so it is claimed) an ineliminable part of what is true of whatever may be found in the real world. In short, Aristotle's argument is that the principle is conceptually necessary for all coherent, all cognitively qualified discourse. If true, his reasoning marks archism as the obvious first principle of all philosophy. But if he is mistaken, it follows not that the world lacks an invariant nature but rather that

(2.1) It is not in any way conceptually necessary that reality possess invariant structures or an invariant nature (Margolis, 1995: 24).

Margolis esaten ari da, ikerlan honetako 2.3.3. atalean dagoeneko aurreratu dudana. Platon eta Aristotelesentzat erreialitate bukaturik eta egonkor bat postulatu edo egotea beharrezkoa dela (kontzeptualki) hitz egin, arrazoitu edo ezagutu ahal izateko. Margolisen aburuz doktrina horrek proposatzen duena ez da egia beharrezko bat. Baina Margolisen kritika ez da erreialitatearen aldaezintasuna bera, ezpada «its supposed conceptual unavoidability» (Ibid.). Alegia, erreialitate aldaezinaren halabeharrezkotasun kontzeptual hori da, Margolisen kritikaren jomuga. Aristotelek aldarrikatzen du (IV, 1011a-b) doktrina horretatik kanpoko edozer kontraesankorra dela gure praktika kognitiboekin, eta kontraesan-ezaren printzipioa arrazionalitatearen printzipio ziurrena dela.

Zer da arkismoa, hortaz, Margolisen adieran?

...is a modal principle, in that (i) invariance (of whatever kind is alleged) is said to be a necessary property of whatever is real (*de re*) or (ii) adherence to such invariance is a necessary constraint on rational discourse or thought addressed to the analysis of reality (*de dicto*). Mere empirical regularity—apparent invariance in perceptual

terms, indicative "invariance" or "universality" (as I should say)—yields no modal claim stronger than the claim that, being actual, indicative invariance is, trivially (conceptually as well as "materially"), possible as far as nature is concerned (Margolis, 1995: 25).

Margolisen iritziz, Aristotelesek aldarrikatzen duen *archic canon* ikuskera edo arkismoa ezin da demostratu, ez gutxienez, beharrezko eta unibertsal bezala. Erregularitasun enpirikoek ez dute errealitateak egongorra / bukatua izan behar duen baiezpenez moduko eusteko adina indar.

This simply means that *if* (2.1) affords a coherent possibility, as indeed it does, then archism cannot but be false. Alternatively put, if (2.1) is admitted, then

(2.2) philosophy—*a fortiori*, science—may proceed, coherently, without *first principles* and without assuming the necessity of resting on first principles (Margolis, 1995: 25).

Margolisek proposatzen du, hortaz, posible dela printzipio batzuen beharrezkotasunaren gainean altxatu gabeko filosofia koherentea egiterik. Alegia, arkismoak—errealitateak egitura eta izaera aldaezina daukalako tesia—ez baldin badauka kontzeptualki beharrezkotasun izaerarik, ez digu behartzen inplikatzeko dituen erregela eta arauak onartzera.

Kartesianismoa, aldiz, arkismoa baino berriagoa da, eta Margolisek lehena bezain gogor kritikatu du. Kasu honetan, kartesianismoa askoz modu irekiago batean ulertu behar da. Margolisek gogorarazten du kartesianismo terminoak «is meant as a convenience and an economy and constant reminder of a compressed history spanning nearly four hundred years» (Margolis, 2002: 28). Kartesianismoa dualismo zahar bat aldarrikatzen duen doktrina metafisikoa litzateke, oraindik amerikar filosofian bizirik irauten duena¹⁰³.

By Cartesian dualism, I understand a metaphysical doctrine that claims that there are two (or at least two) disjunctive *materiae* in terms of which (i) particular existing things are "composed" and (ii) they may be individuated (*res cogitans* and *res extensa*, in Descartes). I take that thesis to be unsatisfactory, because (i) it permits no

¹⁰³ «Cartesianism lives!—handsomely—in late analytic philosophy. You have only to remark the extraordinary confidence of the first three maxims of Michael Devitt's well-known (and well-received) attempt to recover what may be fairly viewed as the leanest version of Cartesian realism in the recent analytic literature. Here they are:

“Maxim 1. In considering realism, distinguish the constitutive and evidential issues.

Maxim 2. Distinguish the metaphysical (ontological) issues of realism from any semantic issue.

Maxim 3. Settle the realism issue before any epistemological or semantic issue”» (Margolis, 2002: 111).

compositional account of the "nature" of human persons to be more than merely conjunctive (as involving the different *materiae*), and (ii) it makes a conceptual mystery of causal interaction between the parts of any such composition (Margolis, 1995: 203).

Finean, ezagutzailearen eta munduaren arteko dualismoan oinarritzen den eta ezagutzailearen ziurtasun epistemikoa gordetzen duen doktrina litzateke kartesianismoa¹⁰⁴. Ikuskera hori abandonatu beharra konstante bat da Margolisen obran. «The rejection of Cartesian realism, which reached an adequate and notably powerful form in Hegel, depends entirely on exposing Cartesianism's insuperable paradoxes *and* disallowing all reference to an epistemically inaccessible world and to alleged distortions regarding its true nature. Those paradoxes cannot be resolved: they must be abandoned» (Margolis, 2002: 38). Hau da, oraindik ere, ezagutzaren prozesua subjektibotasunera ekarri arren, nolabaiteko pribilegio subjektibo bat aldarrikatzen duen doktrina litzateke. Deweyk ezagutzaren eta munduaren begiralearen teoria deitutakoaren aurrean egongo ginatke. «Externalism proper corresponds to what Dewey called the "spectator" theory of knowledge and world. The classic externalist target has been Descartes (or a Cartesian Locke)» (Margolis, 1995: 30).

Margolisen ustez, erlatibismoari egiten zaion kritika nagusiaren atzean (Platonen *Teeteton* egiten dena), metafisika kartesiar horren arrastoak ikus daitezke. «Cartesian Realism and the Revival of Pragmatism» artikuluan (Margolis, 2002: 24-53), Rorty, Putnam eta Davidson pragmatismoaren hizkeraren aterkipean afera kartesiar zaharrak erreproduzitzen ari direla salatuko du, egiaren aferari dagokionean. Margolisek espreski Rorty kritikatzeko du egia epistemologikoaren arazoak ez heltzeagatik, ezagutzari buruzko eztabaidetan egiaren teoria batek esplikaziorako instrumentu gisa jokatu dezakeen rolagatik. Putnami horrek emango dio heldulekoa, Rortyren egiari buruzko ezaxolak erlatibismoan bukatzen duela ondorioztatzeko. «Putnam believes that the loss of the *Grenzbegriff* of truth (or rationality), which would have followed from Rorty's post-modernism ("only the dialogue"), leads directly to an incoherent relativism» (Margolis, 2002: 32).

¹⁰⁴ Bestalde, Rortyren hitzak: «Cartesian notion of privileged access to one's own subjectivity» (in Margolis, 1986: 302).

Margolisen esanetan, egiaren korrespondentziaren teoria kartesianismoaren barruan sartuko litzateke. Honela irakur daiteke korrespondentziaren teoriaren eta kartesianismoaren arteko lotura, Davidsonen egiten dion kritikatik:

What Davidson really has in mind is that truth read in the correspondentist sense (or in any more attenuated sense that approaches the correspondentist intent) is and must be absurd, that (in that sense) truth never plays a criterial or legitimating role of any kind. To insist that it does would be to endorse “Cartesianism” (Margolis, 2002: 27).

Alegia, korrespondentziaren teorian egiak irizpide edo legitimatzaile rola jokatu nahi izatea, kartesianismoan erortzea da. Egiak rol argitzailea jokatzen du, bai; baina ezin du korrespondentismoarentzako irizpide ziur bezala jokatu: «There is no reason to deny truth an explanatory role affecting the standing of belief and truth-claims: we need only to avoid all epistemic or criterial traffic with correspondentism!» (Margolis, 2002: 27).

Horrez gain, mundu independentearen eta epistemologiaren arteko zubia eraiki behar da, baina ahal bada kartesianismoaren paradoxetan erori gabe. Davidson neutralitatearen bertsioren batekin konprometitua dago alor honetan (Margolis, 2003: 57). Horixe da Margolisek kritikatzeko diona, hain zuzen:

Neutrality makes no sense except in terms of an epistemology able to demonstrate the undistorted correspondence between the independent world and our would-be science. But that cannot be shown, on pain of all the familiar paradoxes if the “Cartesianism” that runs from Descartes through Kant (Margolis, 2003: 72).

Horrela, kartesianismoarekin bukatzea, errealismo konstruktibista baterako bidea zabaltzea da. Izan ere, mendebaldeko filosofiaren bihotza kontserbadurismoak jota dago, mendez mende, aldaketaren, egitura finkekoen gabeziaren aurrean beldur handia erakutsi baitu behin eta berriz. Margolisek konserbadurismo horren izpirituari *arbitrism* deitzen dio. Arkismoak zera esan nahi du.

The principal point of the quarrel about truth is this: to admit the vacuity of the correspondentist account of truth and the unacceptable paradox of the Cartesian account is to grasp how we are driven to a constructivist form of realism if we favor realism at all; to adopt such a view is to require an account of truth that explains (in the normative sense) why particular claims and beliefs are rightly counted as true; to

agree to that is to eclipse any merely causal theory of belief, which cannot (causally) distinguish between true and false beliefs; but to admit all that is to defeat naturalizing hands down (Margolis, 2002: 30).

Kartesianismoak, hortaz, aipatu dualismoaz gain, egiaren korrespondentziaren teoriarekin funtzionatzen du. Horrez gain, natura sistema itxiztat interpretatzen du, mundu independentea pixkanaka atzeman dezakeela aurreuposatuz.

If you hold that nature is a closed system, meaning by that that science progressively grasps the single inclusive order that *is* the independent world (call that “objectivism” or “Cartesianism”), the incommensurabilism thesis will be ruled out at once (Margolis, 2003: 53).

Kartesianismoak elkarneurgaiztasuna baztertzen du. Baina behin kartesianismoa alboratzen dugunean, elkarneurgaiztasuna berriz agertzen da. Natura osoaren sistema inklusiboa ulertu bagenezake ere, sekula ezingo genuke pluralitate bat baztertu, mundu independentearen esplikazio konpetitiboak egon badaudelako (Margolis, 2003: 54). Gure munduaren ikuspegia, beraz, eraikia litzateke, eta elkarneurgaiztasunak, kasu horretan, ezingo lirateke inoiz ezabatu.

That would *not* be because the world was constructed or “mind-dependent” in any purely ontic sense (in effect, idealism’s characteristic claim), but because whatever, on epistemic grounds, we rightly judged to be *ontically independent* would count as such *only* on the sufferance of its being *epistemically dependent* (that is, confirmed). This condition cannot be satisfied except in the constructivist way; that is the price of rejecting Cartesianism (Margolis, 2003: 54).

Hori hala izanda, alegia, epistemikoki eraikia, errealitate itxi baten ideia bera idealizazio konstruktibo bat baino ez da; ezin da, hortaz, kasu honetan, elkarneurgaiztasuna gainditzeko erabili. Hauxe mundu objektiboaren berreskurapen hegeliarra litzateke Margolisen ustez (1995: 72).

Elkarneurgaiztasunaren ukazioa, hortaz, kartesianismoaren ondoriozko aztarna baino ez da, pribilegio kognitiboaren aztarna, hain zuzen.

Of course, the full import of denying “privilege” and of affirming “historicity” has yet to be supplied, but, in pursuing the an-archic vision, I have already dismissed cognitive privilege as archic, and, in defeating Aristotle’s archic paradigm, I have

shifted the burden of proof to the champions of the archic vision) (Margolis, 1995: 72).

Behin pribilegio kognitibo oro kartesianismotzat eta arkismotzat joz, Margolisek erlatibismoaren formulaziorako bigarren zutabera egingo dut jauzi, hain zuzen, arkismo horren oinarrizkoagoa den zutabe batera: egia-balio bibalenteen apriorismo aristoteliarra.

4.3.2. Ezagutzaren historizitatea

We cannot re-cover the holism needed unless and until we resolve the conceptual strain between the appeal of the idea of historical existence and the ancient grip of what is said to be changelessly real (Margolis, 2009: xii).

Presokratikoak, lehen atalean ikusi den bezala, aldaketaren eta aldaketarik ezaren aferarekin liluratuta zeuden. Parmenidesez, ‘badena bada, ez dena ez da, ezin daiteke esan badena ez denik, ezin daiteke esan ez dena badenik’ esaten zuen, aparentziaz, errealitate aldakorra badenik ukatuz. «Parmenides ventures a good deal about what (on the thesis) is not real at all—namely, change» (Margolis, 1993: 2). Heraklito aldagarriaren errealitatean tematu zen; baina errealitate aldagarria lege aldaezin baten menpe ulertzen zuen (Cassirer, 1968: 99). Platonek, Margolisen iritziz (1993: 3), izatea eta ez-izatea, aldagabea dena eta aldagarria dena, eten egiten ditu, banandu. Margolisek ez du, Greziaren historiaren eta gizakiaren ikuspuntuaren azterketa horretatik, Greziako ikuskerara bueltatzea nahi: aitzitik, erakutsi nahi du Grezian bertan badagoela gizakia eta historia ulertzeko hamaika modu.

Margolisek egindako Protagorasen interpretazioan ikusi den bezala, Protagoras Aristotelesen eta Platonen ontologiaren kontrakotzat ulertzen da. Margolisentzat hau da interesgarria: historizitatea albo batera uzten denean, historia zentzuz husten da. Horri buruzko digresio gehiago egin baino, hobe da Margolis bera irakurtzea:

No science, Aristotle remarks, is concerned with the particular merely. Tragedy, then, constitutes a paradigm for intelligible history. That is surely Plato's lesson as well. From our present vantage, however, it involves a drastic choice, the entrenchment of the one and only range of possibilities the classical figures were disposed to explore—with the single exception, always, of Protagoras, whose works are completely lost. For, in recovering history in the modern world, we can either forge a link between change and changelessness, or claim that there is a stable order in change itself that is not invariant, or else confess the world to be an utter chaos.

The first option is the one Plato and Aristotle and Thucydides share (in different ways); the surprise is that that vision dominates the modern world as well. The third belongs to Parmenides, but eliminates history (together with familiar nature) altogether. The second has no clear place in canonical Greek thinking, though something like it plainly tempted the Sophists. The fact is that the entire history of Western thought has, with regard to narrative history, science, rationality, understanding in general, traversed twenty-five hundred years of laborious theory moving in a direction away from the first and third options and distinctly toward the second. The former have never been abandoned, however, and the second has never been convincingly worked out (Margolis, 1993: 7).

Margolisek, batetik, fluxuaren edo orden ireki eta prekarioki egonkorraren, eta, bestetik, Protagorasen errealitatearen egitura indeterminatuaren teoriak ekarri nahi ditu, Greziako pentsamenduko ildo garrantzitsu direlakoan. Izan ere, mendebaldeko pentsamenduak Platonen eta Parmenidesen ontologiatik edan badu ere milaka urtez, azken urteetan Heraklitoren eta Protagorasen ontologiaren bidera etorri da pixkanaka (ibid.).

Fluxuaren filosofia edo pentsamendua, Margolisentzat, ideia jakin batzuk osatzen duen pentsamendua da, berak pragmatismo amerikarraren ideiekin erkatuz ulertzen duena. Laburbilduz: ezin da zientziaren zientziarik egon, ezagutzaren ezagutzarik egon ezin daitekeen bezala: ezagutza, usteen eta intuizioen eraikuntza baino ez da; ezagutza hori garatzen ari diren frogan, behar praktikoen, onargarritasunaren arau historizatuekin eta halakoeekin neurtuko du, pribilegio eta ziurtasunik gabe. Margolisen pentsamenduak *sensu stricto*, pragmatista izaten jarraitzen du: ezagutzaren oso kontzepzio pragmatista baita hori.

Margolisen errealismo konstruktivistaren azterketa egiteko, ezagutzaren historizitateak pisu handia daukala azpimarratu behar da. Izan ere, Margolisen pentsamenduan erlatibismoa zentrala bada ere, ziur aski, garrantzi handiagoa dauka historizitatearen auziak. Izan ere, Margolisen iritziz, erlatibismoa historizitatearen teoriatik eratorriko litzateke (2006b: 247). Historizitatearen teoriak eusten dio, hain zuzen, erlatibismoaren tesiari.

Historicism is a more substantive theory than either pluralism or relativism, that bears on the fortunes of both. Broadly speaking, it is the thesis that objective human knowledge and understanding (in any and all sectors of inquiry) are artifacts of cultural history (the notion we now call historicity), because human thinking is

history or is historicized. Human thinking is substantively formed and transformed through its actual use and reception in some home society's evolving history (Margolis 1995). Truth, knowledge, meaning, validity, confirmation, legitimation, and the like, are all "constructs" (Margolis, 2006b: 247).

Ezagutza objektiboa egon badago, baina historiaren artefaktu bat da, giza pentsamendua historikoa eta historizatua delako. Lewisen atalean (3.2.2.1.) ikusi den bezala, *a priori*ko ezagutza, esaterako, aldaketagabeko erregulartasun beharrezkoak, konstrukzioak direla pentsatu behar da. Hortaz, historian etengabe dauden aldaketekin, aldaketa etengabe dagoen mundua interpretatzeko aldaketagabeko erreferentzia markoen bestelako ikuspegiak behar ditugu. Margolisen iritziz (ibid.), Kuhnen paradigma zientifikoaren ideari atxikiz, zientziaren paradigma berri bat proposatzea *a posteriori* egingo diren ikerketentzako *a priori* berriak proposatzea bezalakoa da.

Eremu honetan Margolisen pentsamenduan marxismoak duen lekua ere nabaria da, Hegelen bidetik ekarria, ziur aski. Althusser iritziz, historizismoa erlatibismo garaikidearen forma bat da, eta Hegelen historiaren filosofian dauka jatorria (Althusser, 1988: 91). Althusserren iritziz, historizismoak erlatibismoa errepresentatzen du funtsean.

Todo lo que esté dotado de una existencia *relativa* al tiempo, a las circunstancias, *temporales* ellas mismas, a la sucesión ininterrumpida y perpetuamente cambiante del tiempo y de las circunstancias temporales. Es histórica una existencia *absolutamente* relativa, por lo tanto totalmente reducible al tiempo, sin ningún residuo que sobrepase al tiempo y a las circunstancias temporales (Althusser, 1988: 93).

Hortaz, dena historikoa bada, ezagutza bera historikoa da, erlatibismo hutsa. Margolisen iritziz (2006b), ordea, filosofiak behar duena ez da historia, historizitatea baizik. *Historizitatea* da pentsamenduak egitura historikoa duelako ideia. Historiak ez du ezer esaten historiaren teoriari buruz, baina historizitatea denbora historikoaren teoria bat da; hau da, pentsamenduaren formak historia aldakorrarekin aldatzen direla esaten du. Margolisek gogorarazten duenez, Marx izan zen ideia hori azpimarratu zuena, Hegeli jarraituz; alegia, produkzioaren teknologia aldatuz gero, pentsamendua aldatuko duzu. Margolisen iritziz, marxismoa eta komunismoa AEBtik ezabatu zenean (sorgin ehiza famatua), historizitatearen zentzu hori desagertu egin zen pentsamendu amerikar105.

¹⁰⁵ Phillip McReynolds-ek *American Philosopher*-erako egindako elkarrizketan egiten ditu Margolisek aipatu

Hortaz, ezagutza historizatutzat hartu behar da. Lewisekin ikusi da, esaterako, *a priorizko* ezagutza historizatu egin behar dela, eta Margolisek ideia hori jasotzen du. Finean, gizakiaren natura ‘historizatua’, eta, ondorioz, egiaren, errealitatearen eta beste guztiaren ‘natura’ historizatua ez da Margolisen aurkikuntza bat, Hegelena baizik, besteak beste¹⁰⁶; nolana ere, Margolisek bere obraren azken urteetan aldarrikatuko du ideia hori.

4.3.3. Gizakiaren eta hizkuntzaren artefaktualtasuna

I've been aware for a good many years that all my inquiries, no matter how scattered, have been converging with increasing insistence on the definition of the human self (Margolis, 2013: 474).

Erlatibismoaren pisua Margolisen pentsamenduan, espezifikoki, hurrengo hiru esparruetan dago: ‘zer ezagutu dezakegu’ (ontologia), ‘nola ezagutzen dugu’ (epistemologia) eta ‘gure proposizioen egia balioak zeintzuk izan daitezke’ (aletika). Margolisen erlatibismoan antropologia filosofikoak duen pisua, hortaz, ez da hain garrantzitsua, baina badu harremanik eta eraginik, orain ikusiko den bezala. Batetik, gizakia *homo sapiens*-aren transformazio bezala ulertzen du, izaera natural eta artefaktuala lukeena. «I rely on the recuperative idea of the “human” to provide a holist bond for all our inquiries, otherwise unable to collect the world as legibly one» (Margolis, 2009: Preface). Eta bestetik, hizkuntzari buruzko Margolisen gogoetek ere, hizkuntza eta kultura artefaktu gisa irudikatzen dute. Gai horiek ez dira, ziur aski, bere obran zehar gehien tratatzen direnak, baina azkenaldian insistentzia handiagoarekin agertzen joan izan dira bere obretan (batez ere: Margolis, 2012). Margolisek berak onartzen du esandako azken hori.

Margolisen jarrera gai horietan, errealismoaren eta anti-errealismoaren arteko harremanarekin bezala, kultura eta natura unitate bezala ulertzea izango da.

Homo sapiens is a “natural-kind” kind, human beings—human selves—really have no nature, are no more than artifacts, histories, hybrids of biology and culture, the sites of certain transformed powers peculiar to human possibility (Margolis, 2009: Preface).

gogoetak. LINKA: <https://www.youtube.com/watch?v=0vxIWTO2oeE>

¹⁰⁶ Halere, historizismoaren aurrekariak, Margolisen iritziak, ikuspegi teleologiko edo teologikoetan eroriko dira; horren erakusle dira, Hegelen *Geist*-a edo Marxen *utopianismoa* esaterako.

Margolisen aburuz, natura eta biologia banaezinak dira; hori da pragmatismoaren etorkizunerako kontuan hartu beharreko beste ideia bat (Margolis, 2012: 148). Naturaren eta kulturaren batasuna aldarrikatu izan duen beste pentsalarietako bat Joxe Azurmendi da, *Gizona abere hutsa da* (1975) liburuan, lehenik (Lazkano Mendizabal ezizenez argitaratua, zentsura frankista sahiesteko), *Gizaberearen bakeak eta gerrak* (1991) liburuan ondoren, eta *Gizabere kooperatiboaz* (2016) azkenik. Bigarren liburuan modu sistematikoagoan azalduko du gai horrekiko duen ikuspegia. Margolisen eta Azurmendiren ikuspegiak oso antzekoak dira. Azurmendiren iritziz (1991: 109), natura-kultura dualismoa ilustrazioko metafisikaren arrastoa da, gizartea naturaren superazio bezala irudikatzen duena, Hobbes, Locke edo Roussearen ikuspegiak ontzat emanez. Bi autoreok, erlatibismoarekin ez ezik, gai hauetan konpartitzen dituzten ideia eta intuizioak asko dira. Azurmendi irakurtzen jarraituz, natura versus gizartea dualismoaren arazoak azpimarratzen ditu:

naturaren aldean gizartea, ezinbestean, zerbait “artifizial” bezala ageri da. Eta gizarte bizitza guztiari esplikabide historizistak aurkitu nahiko zaizkio. (...) Gizarte bizitzak ez du “naturaltasunik”, kritiko horien ustez behintzat. Kulturek “artifizialak” dirudite (Azurmendi, 1991: 111).

Azurmendik kultura eta natura batzen ditu, hortaz, kultura naturalizatuz, eta naturan diferentzialak (historia eta aldaketa) sartuz. Horrela, naturari buruzko kontzeptu estatikoa duten pentsalariak kritikatuko ditu.

Eskandalizatutako autoreok oraindik, XVIII. mendean bezalaxe, “natura” zerbait monolitiko eta bakuntzat, estatikotzat, hartzen dute, izan ere. (Zein da hemen, benetan, esentzialista?). “Diferentzialen” ikaragarri beldur dira, hortakoz. *Beren burutapenetan, beren natura kontzeptuarekin, diferentzialik onartzeak gizadiaren naturazko batasuna ukatzea adieraziko bait luke*» (Azurmendi, 1991: 113).

Ohituta gaude diferentzialak kulturaren mailan onartzera, historian eta gizarte mailan; ez ordea, naturan (Azurmendi, 1991: 113). Azurmendiren aldarrikapena honakoa da: ez da ‘gizakia’ existitzen, baizik eta «gizaki euskalduna, txinoa, eskimoa izatea da. “Arbola”rik ez dagoen bezalaxe» (ibid.). Modernitatea auzitan baldin badago, eskema hori da auzitan jarri beharrekoa, Azurmendiren aburuz. Azurmendiren antropologia filosofikoa, naturaren eta kulturaren harremanaren, eta hizkuntzaren izaeraren gogoetekin osatua dago.

Margolisek antropologiaren eta hizkuntzaren esparruan Azurmendiren bide beretik joko du, baina teorikoki distintzio bat ukatuzetik hasiko da. Margolisentzat bi teoria nagusi daude hizkuntzaren eztabaidan, eta lehen atalean, hizkuntza erlatibismoa lantzerakoan, arrazionalisten eta enpirizisten artean banatuko du eztabaida (Margolis, 1984: 136). Alde batetik, arrazionalistek (Chomsky, Fodor, Pinker) «suggest biological but non-linguistic universals that are bound to affect the acquisition of a natural language» (ibid.); eta, bestetik, enpirizistek (Skinner, Quine), «suggest ramified conditions under which the field study of alien languages cannot be taken merely to have imposed our own local conceptual schemes on fathoming the behavior of independent peoples» (ibid.). Margolisen iritziz (ibid.), bi teoriak desegokiak dira; Wittgenseinek egindako hizkuntzaren kontzepzioari buruzko teoriari jarraituz, arestiko dikotomia hori zuzendu behar da. Margolisen ikuspegia Wittgenstein, Prinz eta Azurmendiren bidetik doa: hizkuntzaren eta pentsamenduaren banaezintasuna azpimarratzen du¹⁰⁷.

Margolisek, funtsean, bigarren Wittgensteinen hizkuntzaren kontzepzioarekin bat egiten du (Margolis, 1984). Bere aburuz, Wittgensteinen hizkuntza jabetzaren kontzepzioa puntu hauetan laburbildu daiteke:

- (i) the learning of a natural language, that is, the natural learning of a language, involves membership in a living society of competent adults, a species-specific human nature, and in particular a ramified range of natural bodily expressions of a prelinguistic sort sharing which permits and facilitates the rapid learning of a language; (ii) learning a language entails the prelinguistic coordination of perception, bodily expression, and forms of behavior that favor certain classificatory or descriptive distinctions rather than others (Margolis, 1984: 135).

¹⁰⁷ «In effect, then, Wittgenstein's alternative to rationalism and empiricism may be construed in the following way. The acquisition of language presupposes the prelinguistic, natural expressiveness of the human face and body—which is species-specific; but a "form of life" is the contingent, culturally shaped complex of practices that a society shares, that flowers in variable ways from community to community. Fledgling members (and even alien observers) of a particular society cannot understand its rules and practices without coming to understand the background of shared beliefs and experience in terms of which the accomplished agents of that society become capable—tacitly, at least in part—of knowing how to apply a concept, a criterion, a rule or the like. If the empiricists are right (against the rationalists)—though even the semantically oriented among the rationalists (those who advocate the spirit if not the letter of generative semantics) appear to concede the point—then it is impossible to formulate, for natural languages, an innate extensional syntax or a syntax independent of initial semantic constraints; and it is impossible to formulate a semantics independent of the beliefs of particular societies. And if the rationalists are right (against the empiricists—though even some empiricists concede the point), then it is impossible to account for the linguistic and cultural achievement of human societies solely in terms of some doctrine of contingent learning or acquisition centered on behavioral responses to occasional stimuli» (Margolis, 1984: 156-157).

Batetik, hizkuntza naturala ikasteak gizarte baten parte izatea auresuposatzen du, hala nola, errazten eta ahalbidetzen duten mota prelinguistikoko espresio natural korporal desberdin eta partikularren parte izatea. Bestetik, hizkuntza bat ikasteak pertzepzioaren eta espresio korporalaren koordinazio prelinguistikoak ikastea inplikatzeko du; era berean, hizkuntza bat ikasteak portaera forma desberdinak, sailkapen edo bereizketa deskriptibo batzuk (ez beste batzuk) ikastea inplikatzeko du. Bi horiez gain,

(iii) learning a language exploits a tacit responsiveness that permits one to master a practice without being able, or needing, to supply - at the moment of mastery or subsequently —its proper analysis or explanation; and (iv) understanding a language requires familiarity with the peculiar range of experience and work characteristic of this society rather than of that, in the context of which the meaning we assign to words depends on their recognized uses in the life of that society. (Margolis, 1984: 137) (...) (v) language is incapable of being completely formalized, in addition to its not needing to be formalized in order to be understood; and (vi) its informality is due to the fact that the meaning of what is said depends on the determinate context of use and experience shared by the membership of a living culture (Margolis, 1984: 152).

Wittgensteinek hizkuntza giza bizidun batekin konparatzen du, biek indeterminazio bera dutela azpimarratzeko: alegia, hizkuntza ezin da osoki formalizatu. Funtsean, hizkuntzaren jabetzaren kontzeptio horri kultur erlatibismoa deitu izan zaio. Eta, kasu honetan, oso estuki lotuta dago lehen kapituluan Prinzek (2012) eta Azurmendik (2007) defendatu dutenarekin, Pinker eta Fodorren innatismoaren kontra. Hizkuntza komunikaziorako oinarri biologikoko forma prelinguistikoko hedadura da,

but the extension requires (in an increasingly massive way) the effective processes of specifically cultural evolution (forms of social invention, for instance, socially directed learning and instruction, reliable ways of transmitting protolinguistic and eventually mature linguistic skills from generation to generation, within the life of a stable society, but not genetically or biochemically produced, or produced in any similar way). Call the innovation semiotic, if you wish. The evolution of language takes a complex hybrid form, intertwining biologically and culturally distinct but hardly separate processes (Margolis, 2009: 134).

Margolisen kulturaren kontzepzioa ere hizkuntzaren eta gizakiaren bidetik doa. Hizkuntza eta pentsamendua guztiz lotuta daude, eta, horri tiraka, Margolisek Searlen pentsamendua kritikatu du gogor.

My claim is that the transition from prelinguistic hominid communication to true language, though surely continuous, involves a deep change in the human capacity for thought, perception, belief, and the like, so fundamental that it goes contrary to the known facts to speak (as Searle does) of his prelinguistic hominids possessing the “full range” of such capacities—despite their lacking language. *In* lacking language, they lack the “full range” of such capacities! (Margolis, 2012: 137).

Margolisentzat, hizkuntzak eta pertsonak errealitate artefaktualak dira, eta ezin izan dira inongo jatorrizko prozesuren bitatez sortu¹⁰⁸. «They are surely unique precipitates of the autonomous processes of cultural evolution running continuously from the prelinguistic to the linguistic» (Margolis, 2012: 138). Kultura, hizkuntza eta tradizioak konpartitzen ditu indibiduoak (gure gizarteko instituzio sakonenak [ibid.]), modu kooperatiboan eta taldekoian; baina gu ere kulturalki eraikiak eta transformatuak gara. Alegia, gizakiak kultura eta hizkuntza sortzen ditu, baina bera ere sartzen gara kulturaren eta hizkuntzan: norabide biko bidea da. «We are imprinted (as we are transformed into selves) with the distinctive, publicly accesible aptitudes of our society, which we internalize and manifest as our own talents» (Margolis, 2012: 139). Hizkuntzak posibilitatzen du kategorizazioa, edo bestela esanda, «That’s to say, the invention of language entails the invention of conceptual possibilities inaccessible to unlanguageed creatures» (Margolis, 2013: 475) Horrela, hizkuntza, aldi berean, kategorizazioa ahalbideratzen duena da, baina aldi berean, artefakto bat da, soziala, kulturala.

4.4. Robust relativism

Margolisek proposatzen duen erlatibismoa *robust relativism* izenarekin ezagutzen da, erlatibismo ahul edo kontraesankorrari, erlazionalismo deritzonari kontrajartzen zaiona.

¹⁰⁸ «The boldest conjecture here relies on the coherence and viability of the stunning idea that the cultural world is a sui generis, irreducible, emergent, biologically dependent, artifactually self-constructed, endlessly evolving world set in motion by the fateful evolution of Homo sapiens and the incipience of true linguistic communication, the primate mastery of which entails the full development of the powers of what we now call persons or selves. It is indeed the discovery of the hybrid, artifactual existence of the self that, in my opinion, is the ultimate and decisive innovation that the nineteenth century made accessible just prior to the advent of American» (Margolis, 2010: 56-57).

Margolisek erlazonalismoa (erlatibismo ahula) eta *robust relativism* bereiztu izan ditu bere obra osoan. 1976an idatzitako «Robust relativism» artikuluan, Margolisek bereizketa funtseko hori egiten zuen eta gerora behin eta berriz errepikatuko du.

The weaker form of relativism is uninteresting whether truth itself is thought to be relativized to a particular language or whether a restricted range of judgments is thought to be defensible only in terms of some particular convention or “implicit agreement” (Margolis, 1976: 37).

Bi erlatibismo motak bereizteko, hortaz, erlatibismo indartsu batek (*robust relativism*) beharko lituzkeen mugak proposatzen zituen artikuluan hartan. Urte batzuk geroago, *Pragmatism without Foundations* (1986) liburuan erlatibismo indartsua *radical relativism* terminoari kontrajartzen zaio (Margolis, 1986: 19). Erlatibismo erradikala, liburu horretan, Nelson Goodmani egotzen dio, inkoherentea delakoan, «for Goodman relativizes not only *truth claims* but the *concept of truth* itself» (ibid.). Erlatibismo hori tesi hirukoitz batez osatua dago, tesi aletikoa, epistemikoa eta ontologikoa. *Truth about relativism* (1991) liburuan, erlatibismo honen definizio zehatzago bat aurkezten du; lanaren zati handi bat Protagorasen erlatibismoa berrinterpretatzean datzan arren, zeharka aurkitu ditzakegu erlatibismo indartsu horren formulazioaren gakoak. «Relativism is an affirmative doctrine, a positive claim about the conditions for successful truth-claims by which skepticism may be offset» (Margolis, 1991: 7). Urte batzuk geroago, erlatibismoaren defentsa sistematikokoago bat burutuko du Margolisek *Historied thought, construed world. A conceptual primer for the Turn of the Millennium* (1995) liburuan. Bertan, berriz ere, erlatibismoaren izaera hirukoitz banaezina proposatuko du:

By **alethic**, I mean matters that concern only the choice, assigned meaning, and formal constraints on the use of truth- and truth-like values; by **epistemic**, I mean matters that concern pertinent evidence or grounds for ascribing truth-values to some sector of inquiry; and, by **ontic**, I mean matters that concern the putative structure and attributes of some part of the world. These distinctions systematically implicate one another and cannot be disjoined (Margolis, 1995: 66).

Margolisen erlatibismoaren formulazioak, hortaz, logika bibalentearen legeen beharrezkotasun eza azpimarratzen du, erlatibismoa autokontraesanaren argudiotik ateraz. Horretarako, erlatibismoa tesi aletikotzat definitu eta tesi hirukoitz bat biltzen duen korrante bezala marraztuko du Margolisek.

Margolis construes relativism in such a way as to avoid these fatal paradoxes to relationalism by separating “the meaning of ‘true’ and the epistemic appraisal of truth-claims”. For Margolis, relativism is not an epistemic claim but an alethic one (McCormick, 1999: 89).

Erlatibismoa, Margolisen iritziz, tesi aletiko bat da, egiaren naturari buruzkoa, alegia. Tesi aletiko horrek ontologia eta epistemologia bat behar ditu, kasuan kasukoa izan daitekeena. Baina erlatibismoaren indarra, hain zuzen, eremu aletikoan proposatzen duena da.

4.4.1. Egia-balio bibalenteen apriorismoari kritika

Margolisek 1986an publikatutako *Pragmatism without Foundations* liburuan egiten du erlatibismoaren defentsa nahikoa esplizitua. Ez da 1991. urtera arte izango, ordea, *The truth about relativism* liburuaren argitalpenarekin, erlatibismoa sistematikoki eta koherenteki formulatu eta defendatuko duen momentua. Azken liburu horretan, egia-balio bibalenteen kritika esplizitua egiten da, eta erlatibismoaren defentsak koherentzia irabazten du¹⁰⁹. Margolisek ez du egia-balio bibalentea deuseztu eta beste egia-balio batzuegatik ordezkatzea bilatzen, aitzitik, egia-balio bibalenteen *a priori*ko beharrezkotasuna jarri nahi du zalantzan (gogoratu Lewis). Zalantza horretatik abiatuz, beste egia-balio osagarri batzuk proposatu daiteke. «There is no necessity of any kind for restricting constative discourse to bivalent truth-values» (Margolis, 1995: 63).

Truth about relativism liburuan (1991), lehenengoz, erlatibismoa hiru aldagaiko tesia dela proposatzen da, eta, zehazkiago, tesi aletiko desberdin bat defendatzen du (ordura arteko logika klasikoaren egiaren kontzepzio nagusia ez dena), alegia, egiaren naturari buruz ari garela gogorarazten du Margolisek (ibid.). Hau da, ontologia eta epistemologiaren aferez gain, erlatibismo aletikoaz ari garela gogoratzen du. Erlatibismo aletikoaren definizioa ondoko zitan dago: «A thesis about the nature of truth or about constraints on the use of the values ‘true’ and ‘false’ or similar truth-like values» (Margolis, 1991: 7).

Erlatibismo interesgarriena (Protagorasena kasu), hain zuzen, egiaren naturari buruzko tesia da, hortaz. Aipatu dudan bezala, Margolisek (1991) bi motako erlatibismo aletiko bereiziko ditu; batetik, erlatibismo aletikoa (Protagorasen ikusten duena), eta bestetik,

¹⁰⁹ Gogoratu behar da, orobat, egia-balio bibalentei kritika egiteak ez dakarrela egia-balioen kontrako kritika, Heideggerrek beste adibide batekin ohartarazten digun bezala: «pensar contra «la Lógica» no quiere decir romper una lanza por lo ilógico, sino quiere decir solamente repensar el logos y su esencia» (Heidegger, 1970: 45).

erlazionalismoa (erlatibismo kontraesankorra), non egia predikatuak perspektiba, hizkuntza partikular eta abarrekiko erlatiboak diren. Bivalentziaren legearen arabera kontraesankorra bilakatzen den erlatibismoa erlazionalismoa da. Margolisek erlazionalismoa paradoxikoa dela ondorioztatzen du, eta filosofikoki interes gutxien daukan erlatibismoa dela defendatuko du. Baina, era berean, gogoraziko digu bi mila urtez kritikatu izan den eta oraindik kritikatzeko den erlatibismoaren irudia (Margolisek hainbeste aipatzen dituen Putnam eta Rortyren erlatibismoaren kritikak barne) erlazionalismoarekin duela zerikusi handiagoa, Margolisek berak edo Protagorasek defendatutako erlatibismo aletikoarekin baino.

4.4.2. Erlatibismo erlazionalistari kritika

Egin diezaiozun, beraz, errepasso arin bat erlatibismoari (erlazionalismo gisa ulertua) egozten zaion inkonsistentziaren argudioa zertan den ikusteko.

Aristotelesek proposatu zuen latinezko *tertium non datur* edo *principium tertii exclusi* logikako printzipioa. Izen hori perpausaren izaerari buruzko hirugarren aukera bat baztertzetik datorkio. Logika klasiko honek, bi mila urtez nagusia izan denak bi egia-balio baino ez ditu onartzen enuntziatuetarako: proposizio bat egiazkoa ala faltsua izan daiteke soilik; eta bat bada, ezin liteke bestea izan aldi berean. Horrela, aipatu printzipioak proposizio oro egia ala faltsua den ezartzen du.

Logika aristoteliarra da logika klasikoaren paradigma nagusia. Sistema logiko hori hiru printzipiotan oinarritzen da: (1) identitate printzipioa, $a = a$, Grezia klasikoaren metafisikan ezinbestekoa; (2) kontraesan ezaren printzipioa edo $\neg(A \wedge \neg A)$; eta (3) hirugarren baztertuaren printzipioa, edo $(A \vee \neg A)$.

Aipatzekoa da Lukasiewicz-ek, Lewis-ek eta Sulski-k XX. mendean logika tribalentea proposatu zutela, bi egia-balio ordeztuz, hiru egia-balio proposatuz. Ikerlan honetako lehen kapituluko erlatibismo aletikoaren atalean aipatu dudan bezala, logika tribalente honek, Hegelen dialektikan omen du jatorria¹¹⁰, Priesten iritziz (2017). Logika horiei jarraituz, nabarmendu beharrekoak dira, labur bada ere, batetik, Kripkeren logika modala, egiaren hiru eredu definitzen dituen: egia, faltsua eta problematikoaren balioak; eta, bestetik, Gödelen logika polibalentea. Protagorasen egin bezala (ikus bigarren atala), bi pentsalari horiek ere

¹¹⁰ Aipatzekoa da Margolisek ematen dion garrantzia Hegelek filosofiaren historian egiten duen ekarpen intelektualari, eta Priestek Hegel dialeteismoaren aurrekari nagusia dela azpimarratzen duela.

printzipio logiko aristoteliarren beharrezkotasun absolutua ukatu dute, eta egiaren bi balio baino gehiago proposatuko dituzte. Protagorasen kasuan, indeterminazioaren balioa izan daiteke hirugarren balio hori. Margolisek ere bide beretik jotzen du. Eremu horretan, bere planteamendua argia da, eta galdera zehatzak egiten ditu.

Why should there be only two truth-values? Suppose there were a third: *Indeterminate*, say, not merely undecided or undecided for insufficient evidence? Would there be some mistake or blunder or contradiction or even falsity in so supposing? (Margolis, 1991: 41).

Alegia, zergatik ezin da bi balio horiez gain, beste bat, indeterminatua, egon? Margolisen iritziz hirugarren baztertuaren printzipioa ez da puskatu ezin daitekeen urrezko erregela ukiezin bat (Margolis, 1991: 41). Bere iritziz, Platonen eta Aristotelesen ontologia objektiboak aurreuposatzen baldin badira soilik onartu daiteke logika bibalentea. Bestela esanda, gauzek esentzia bat eta bakarra dutela onartzen badugu, behartuta gaude logika klasikoaren hiru printzipio aristoteliarrak onartzera. Izan ere, gauzek esentzia bat badute, ezin daitezke A eta $\neg A$ izan aldi berean. Posible da, ikusiko den bezala, Aristotelesen *tertium non datur* legea eremu batzuetan ezabatzea, kontraesanean jausi gabe, inkoherenteak izan gabe.

Erlatibismo hori inkonsistentea litzateke? Margolisen iritziz ez. Soilik erlatibismo erlazionala litzateke inkonsistentea. Margolisek baztertzen duen erlazionalismoa inkonsistentzia auto-erreferentzialetan eroriko litzateke, erlazionalistak derrigorrez aurreuposatu behar duelako

at least one *non*-relational proposition in order to get her theory off the ground, viz. the proposition that all truth are to be relationalized to a language. This proposition holds not only in the relationalist's language or perspective but in non-relationalist languages or perspectives as well (Grube, 2015: 237).

Erlazionalistari, hortaz, dilema bat aurkezten zaio: edo bere erlazionalismoa legitimatzeko erlazionalista izateari uko egiten dio, edo bukaerara arteko erlazionalista izanik ezin du bere posizioa legitimatu. Ondorioz, Margolisek erlazionalismoa albo batera utziko du inkonsistentea delakoan.

4.4.3. Apriorismo aletikoaren ukazioa

Erlazionalismoaren ordeztan, Margolisek *robust relativism* deituriko erlatibismo aletikoa proposatzen du (atalaren bukaeran ikusiko da horren formulazioa). Egia-balioak erlazionalizatu ordeztan, egia-balio bibalente aristoteliarren gainean; egia-balio ahulagoak edo anitzagoak proposatzen ditu.

Conflicting views of the world generate contradictions in the context of the employment of classical logic, which holds to just two truth-values: true and false. Relativistic views of reality are accused of self-refutation in the context of such a view of classical logic. Some philosophers have suggested dropping this requirement as a way of circumventing the problems with relativism. Instead of just two truth-values there may be three or more. This means dropping one of the classical laws of logic, the law of excluded middle, which states that there can be only two truth-values, and no third value is given – *tertium non datur*. What might such a third value be? One standard answer is “indeterminate” (O’Grady, 2002: 33).

Egia-balio ahul edo anitzago horiek arrazoi nagusi bati erantzuten diote oroz gain: ezinezkoa da beti proposizio baten egiaren aldeko edo kontrako ebidentzia aurkitzea (elkarneurgaiztasunaren atalean ikusiko den bezala). Ezagutzaren afera horri erantzuteko, egia-balio anitzak ezinbestekoak dira Margolisen ustez (1991, 1995). Azpimarratu behar da, Grubek (2015: 238) esaten duen bezala, Margolisek ez duela bibalentzia kritikatzeko *per se*; aldiz, bibalentziaren monopolio aletikoa da kritikatzeko ari dena. Alegia, badaude ezagutzaren prozesuan, orokorrean, eremu batzuk non egia-balio bibalenteak funtzionatzen ez duten, edo hobe esanda, egia-balio anitzek hobeto funtzionatzen duten ezagutzaren afera desberdinei aurre egiteko. Grubek dioen bezala, Margolisek «argues now against all attempts to fix alethic considerations in abstraction from considerations on the objects at stake» (Grube: 2015: 240).

...decisions about the logic of any inquiry are not unconditionally a priori to that inquiry... They are instead internal to and part of the cognitively pertinent characteristics of the domain itself (Margolis, 1991: 42).

Afera aletiko garrantzitsu batek eramaten dio hau ondorioztatzera: ezin da, gauzen natura kontuan hartu gabe, balio bibalenteak modu gogobetegarri batean aplikatzeko gai ote garen planteatu. Margolisen ustez, afera aletikoa ezin da konpondu afera ontologikoetatik askatuz. Gruberren iritziz (2015: 240-241), Margolisen posizio horri apriorismo aletikoaren ukazioa deitu dakioke.

Objektuen naturaren nolakotasunari lotu behar zaie, hortaz, kasuan kasu aplikatu beharreko egia-balioak. Ez du, ordea, objektuen nolakotasunak (ontologia) soilik determinatzen egia-balioen aplikazioa; horrez gain, kontuan hartu behar da nola heltzen garen objektuetara (epistemologia). Alegia, ontologiak eta epistemologiak determinatzen dute esparru aletikoan hartu beharreko erabakia. Auzi aletiko, ontologiko eta epistemikoak «are no more than distinct aspects of a single indivisible inquiry» (Margolis, 1999: 45). Auzi aletikoa, hortaz, *a posteriori* erabaki behar denez, ezagutzaren auzi jakin baterako bibalentziaren edo egia-balio anitzen egokitasunaren erabakia ere *a posteriori* hartu beharko litzateke.

Protagorasi eskaintako atalean (bigarren atalean) ikusi den bezala, berak indeterminazio ontologikoa proposatzen du “kanpo objektuen” estatusa zein den determinatzeko. Margolisek, indeterminazio hori, egia-balio anitzen artean sartzen du, alegia, egia-balio gisa. Indeterminazioaren erabilpena, kasu horretan, ez da soilik ezagutza prozesuan eman daitezkeen hutsuneei erantzun behin-behinekoa emateko; aitzitik, Margolisek printzipio gisa proposatzen du, eta objektuen beraien naturaren tesi bat litzateke. Ohiko diskurtsoan (Kuhnen zientzia normalaren berdina litzatekeena, onartutako irizpideen gaineko diskurtso oro) bibalentziak ezin ditu aspektu normalak egokitu formalki esaten dugunaren egia bilatzeko (Margolis, 1991: 19), fenomenoaren egitura indeterminatuak bibalentzia baino zabalagoa den egia balioak behar ditu. Hain zuzen, bibalentzia baino zabalagoa izango den balioanitzeko logika da behar dena: egiak ezin du kontzeptu formal edo semantiko hutsa izan. Semantikari, epistemologiari eta ontologiari lotuta baino ezin da ulertu egiaren auzia.

Margolisen iritziz (1991: 19), fenomeno partikular jakin batzuen izaerak (artelanak, ekintzak, historiak...), berezko dituzte konplexuak diren propietate intenzional eta intensionalak, haien natura indeterminatua edo zehazgabea egiten dutelarik. Aurreko hori nahikoa da, haien izaera zehazterakoan inkongruentziak izateko edo «such that their natures and properties are so alterable by interpretation alone that incongruent judgments cannot be avoided in specifying them» (Margolis, 1991: 19-20). Erlatibismo ontikoa deitzen dio Margolisek esparru honi:

The principal site of such phenomena is, of course, the world of human culture—artworks, actions, histories, the psychological nature of persons, institutions, theories, practices, and whatever is similarly affected when colored by cultural

interests (even the schemes for individuating natural phenomena, for instance) (Margolis, 1991, 19-20).

Baghramianen ustez, Margolisen egia-balio bibalenteen kritikak eta egia-balio anitzen proposamenak ez du albo batera uzten erlatibismoaren autokontraesanaren edo erlatibismoaren balio filosofiko urriaren afera, aldiz, bere horretan jarraitzen duela deritzo.

It is unclear how this radical modification of logic can help alethic relativism. Relativism about truth is a response to the empirical observation of conflict in belief and knowledge claims. The proposed revision amounts to a denial that there is an actual conflict between the beliefs or the truth-claims of different cultures or language groups in the first place, so the motivation for relativising truth disappears. This may be exactly what Margolis and other similarly minded philosophers are hoping for, but the dissolution of the underlying problem motivating relativism seems too easy. Furthermore, the anti-relativist will argue that even within this multi-value-system the proposition 'truth is relative' will have a lower degree of truth than the proposition 'truth is not relative'. The conclusion to draw from the proposed radical revision in classical logic, the anti-relativist will claim, is that relativism is untrue to a greater degree than it is true, although its falsehood can be tempered by the use of modifiers such as 'somewhat', 'to some extent', etc. The relativist has not provided opponents of relativism with any reason to change their mind on this particular issue, and the stand-off between the relativist and anti-relativist still remains (Baghramian, 2004: 105).

Margolisek logika klasikoaren berrikuspen bat aldarrikatzen du, diskurtsoaren hainbat eremutan egia bibalenteak ez dituelako azaltzen *de facto* dauen desadostasunak, elkarneurgaiztasunak, eta abar.

Baghramianen iritziz, logika klasikoaren egia-balio bibalenteak ukatu dituzten pentsalariek egiaren eta faltsuaren artean balio ahulagoak sartu baino ez dute egin, bibalentzia hori mantenduz, ordea. Hona bere azalpena:

A number of philosophers and logicians who, for a variety of reasons, deny the universal applicability of binary classical logic have resorted to formal semantics with a continuum of values. The standard method in this approach is to give the values true or false, or in numerical terms the values 1 and 0, to the two extreme ends of a predicate. The truth-values of intermediate cases, on the other hand, will be real numbers in the interval between 0 and 1. For instance, a proposition such as 'John

is tall' will get the value 0 if John's height is less than five feet, and the value 1 if John's height is six feet or above. The intermediate cases will get the values 0.9, 0.8, 0.7, etc., depending on John's height and the criterion we use for deciding what counts as a tall man. As our powers of discrimination are finite, in practice we will need only finitely (Baghramian, 2004: 104).

Afera da, ikuspegi horretan, egia eta faltsuak direla irizpide eztabaidaekin bakarrak, eta Margolisen proposamena egia eta faltsuaren mugetan sartuko litzatekeela. Baghramianen soluzioak (kasu intermedioetarako egia-balioak proposatzea) Margolisek kritikatzeko duen bi egia-balioen beharrezkotasuna ahaztu egiten du, eta Margolisen proposizioa desitxuratzen du. Izan ere, Margolisek proposatzen duen erlatibismoarentzako logika ez da egia-balio bi horien tarteko beste egia-balio batzuk proposatzera mugatzen (hori ere egiten duen arren). Aldiz, Margolisek esplizituki *tertium non datur* eta *hirugarren baztertuaren printzipioen a priori*zko beharrezkotasuna ezabatzea proposatzen du. Margolisek, aldiz, Priestek bezala (2004, 2006, 2017), muga horietatik kanpo proposatu du, hain zuzen, indeterminazioaren balioa. Priestek ere (2017), aletheismoa muga horiek apurtzen dituen proposamen gisa garatu du. Galdera, hortaz, hau da: zergatik egon behar dute bi egia-balio baino ez? Zergatik ez, Protagorasekin ikusi den bezala, hirugarren bat, indeterminatua?

Ez da egia-faltsua kategorien ahultze hutsa. Margolisek hori ere proposatzen da, jakina, "egia" nola ulertu ahultzea. Baina horri gaineratzen zaio, propizio batek ez duela zertan derrigor $A \vee \neg A$ izan behar.

Margolisen proposamena zehatza da: *tertium non datur* printzipioa diskurtsoaren zenbait eremutara mugatu behar da, ez guztietara. Hori baino are garrantzitsuagoa dena, printzipio hori ez da ezinbesteko *a priori* bat, ez arrazionalitatearentzako ez ezagutzarako; eta Priesti jarraituz (2017), zera gehituko nuke, ezta konsistentea izateko ere.

Bide horretan, Margolisek 1995ean idatzitako *Historied Thought, Construed World* liburuan, balio anitzeko logika erlatibista baten alde egiten du. Liburu horretan garatzen du, hain zuzen, erlatibismo logikoaren tesia. Balio anitzeko erlatibismo logiko hori erlatiboa da,

relative to some interpreted domain of discourse, admits, as compatible, those constative claims that would (but not now) be incompatibles on a bivalent logic (whether in accord with excluded middle or *tertium non datur*) or would yield contradictory propositions. The resultant propositions may (now) be termed

incongruent —signifying, by that, what has just been remarked, plus a willingness to treat such propositions as "objectively" pertinent to (an understanding of) the domain in question (Margolis, 1995: 67).

Logika bibalentetik harago joateak ezagutzaren sektore anitzetarako baliagarria dela uste du Margolisek. Esaterako, giza zientzietan, «among explanatory theories in high-level physics, in linguistic analysis, in philosophy itself» (Margolis, 1995: 67). Logika bibalentea zein balio anitzeko logika guztiz bateragarriak direla ondorioztatzen du (Margolis, ibid.). Erelatibismoa, horrela, egia-baldintzen doktrina positibo bilakatzen da, egia ukatzen duen doktrina bat izan beharrean. Ez du, modu berean, logika bibalentearen balioa ukatzen: logika bibalenteaz gain, logika balioanitzaren proposatzen du, ez haren ordezkotzat bezala, baizik eta osagarri bezala. Margolisen ustez, elkarneurgaiztasun kasuetan ikusi denez, ezagutzaren esparru guztietarako logika bibalentea ezinbesteko *a priori*tzat jotzeko ez ditu konpontzen ezagutzan gertatzen diren arazoak; areagotu ere egiten ditu. Margolisek proposatzen duen logika erlatibista edo balioanitz hori, ezin da hiru balioko logika huts bezala ulertu eta horretara erreduzitu, non balio indeterminatua sartuko litzatekeen egia eta faltsua balioen ondoan. Hori baino zerbait gehiago da:

A relativistic logic I define as a logic that, for a given domain or range of inquiry: (i) replaces (alethically) a bivalent logic with a "many-valued logic," not a merely "three-valued" logic, one in which a third value ("indeterminate") is added to an otherwise bivalent pair ("true," "false"); (ii) can validate "incongruent" claims; (iii) treats truth and falsity asymmetrically, so that claims may be disconfirmed, as false, although (within the range defined) truth no longer obtains; (iv) replaces the value "true" with "many-valued" values ("plausible," "apt," "reasonable," and the like) that may, if wanted, be graded; (v) need not, if relevantly segregated, be incompatible with a bivalent logic; and (vi) can accommodate considerations of consistency, coherence, contradiction, and the like (I return to "grading" in the final chapter) (Margolis, 1995: 68).

Beste hitz batzuekin esateko, Margolisek erlatibizatu egiten ditu unibertsal eta ezinbestekotzat hartu izan diren logika klasikoaren egia-balio bibalenteak. Hain zuzen, Protagorasen atalean ikusi den bezala, erlatibismoaren kontrako autokontraesanaren argudioaren langa gainditzeko, egiaren kontzeptua aldatzea proposatu du Margolisek. Horretarako, logika klasikoaren egia-balioen beharrezkotasun eza azpimarratzen du bere obran.

4.5. Margolisen errealismo konstruktibista

1993an argitaratutako *The flux of history and the flux of the self* liburuan, Margolisek dio garaiko erronka nagusiak plantetzen dituzten gaiak hiru direla: 1) errealitatea ezinbestez aldagaitza delako ukazioa; 2) gizakiak sozialki eraikiak edo sortuak direlako (human selves are socially constituted); 3) eta pentsamendua izatez historizatua delako [Margolis, 1993: Preface]. Lehen puntuan, Protagorasek Platonen ontologia objektibistari egiten dion kritikarekin ukatzen du Margolisek errealitatea aldagaitza dela. Bigarren puntuari dagokionean—hurrengo atalean aztertuko dudana—, gizakiak eta bere instituzioak (hizkuntza, kultura, tradizioak) artefaktuak direla aldarrikatzen du, sozialki eraikiak. Eta hirugarren eta azkenik, pentsamendua historizatua delako ideia jorratuko du, hain zuzen. Azken puntu honetan, nabarmentzekoa da Azurmendiren eta Margolisen adostasuna: «arrazoimena bera ere—h.d., gure arazoizkotasuna—emaitza historiko bat da, ez “esentzia” bat» (Azurmendi, 1999b: 37).

4.5.1. Kanpo errealismoa eta barne errealismoa

Aldez aurretik aipatu dudan bezala, Margolisek Putnami egiten dion kritika funtsezkoa da, Margolisek ze errealismo mota hobesten duen, eta ze errealismo mota iruditzen zaion oraindik kartesianismoaren hondarra izatea bereizteko. Putnamen errealismo zientifikoa zaku horretan sartzen duela dirudi. Izan ere, Margolisen iritziz (1986: 281), Putnamen intentzioa objektibitatearen, progresoarene eta erlatibismo zientifikoaren forma indartsu bat gordetzea da, «against what he took to be the unnecessarily extreme (and, in any case, untenable) laxity (at the opposite pole) of such views of science as those of Thomas Kuhn and Paul Feyerabend» (ibid.), eta Putnamek berak aurretik defendatutako egiaren korrespondentzia indartsuaren aurka ere.

Putnamek bi errealismo kontrajartzen ditu. Errealismo metafisikoa, mundua adimenaren independente diren objektuen errealitatea aldaezina litzateke: mundua nolako den deskribitzeko modu bakarra legoke ikuspegi horretan. Perspektiba externalista litzateke hau, jainkoaren begiaren ikuspuntua. Berak, ikuspuntu hau perpektiba internalistari kontrajartzen dio; ikuspuntu honetan munduaren deskripzioaren “egia” bat baino gehiago leudeke: «“Truth”, in an internalist view, is some sort of (idealized) rational acceptability, some sort of ideal coherence of our beliefs with each other and with our experiences» (in

Margolis, 1986: 282)¹¹¹. Margolis biak josten saiatzen da: badago adimen independentea den errealitate bat, baina, Kanti jarraituz, ezin daiteke horren kontzepzio errealik izan, «even the notion of a noumenal world is a kind of limit of thought (Grenz-Begriff) rather than a clear concept» (in Margolis, 1986: 283). Margolisek horrela dio:

We must see that there is no difficulty in admitting a mind-independent world while at the same time admitting that our *cognitive* powers extend only to a “textualized” world. (...) we are bound to treat such knowledge as a reasoned artifact of some kind of whatever is possible within the limits of our cognition (Margolis, 1986: 283).

Margolisen arabera, Putnamek egiten duen bereizketa beste hau da: externalismoa ontologikoki ezaugarritua dago (kanpo munduaren existentzia); eta, internalismoa, epistemologikoki (ezin daiteke munduaren kontzepzio bakar eta definitiborik izan).

Bereizketa hori zehazteko are gardenago argitzen saiatzen da, honako sailkapen hau proposatuz. Hortaz, Margolisen arabera externalismoa hiru modutan uler daiteke: batetik: (a) externalismoa_o - *externalismo ontikoa* genuke, mundua adimenetik independente diren objektuen totalitate aldaezin bat delako ikuspegia; (b) externalismoa_a - *externalismo aletikoa*, munduaren nolakotasunari buruzko egia bakarra dagoela dioena, eta egiak munduaren eta hitzen nolabaiteko korrespondentzia bat aurreuposatzen duela dioena; eta (c) externalismoa_e - *externalismo epistemikoa*, objektu externoak guganako auto-identifikatzaileak direla dioen ideia, hau da, kognitiboki gai direla objektu exernoak atzemateko (Margolis, 1986: 284).

Internalismoari dagokionean, aldiz, beste hiru jarrera izango genituzke: (a') internalismoa_o - *internalismo ontikoa*, mundu 'errealaren' objektuak «are as much made as discovered» (Margolis, 1986: 285), alegia, 'mundua nolakoa da' galderak deskripzioaren teoria baten barruan du soilik zentzua (eskema kontzeptual batekiko erlatiboa da, alegia); (b') internalismoa_a - *internalismo aletikoa*, egia da «some sort of (idealized) rational acceptability—some sort of ideal coherence of our beliefs with each other and with our experiences *as those experiences are themselves represented in our belief system*—»; eta, azkenik, (c') internalismoa_e - *internalismo epistemikoa*, objektibitatea zentzu kognitiboan, objektibitatea *guretzako* esan nahi duela (Putnamen adieran, Margolisek kritikatu duena [Margolis, 1986: 291]), alegia, mundua nolakoa deneko ikuspegia objektuak auto identifikatzean datzala.

¹¹¹ Deweyren *warranted assertability* etortzen zaigu gogora aurreko aipua irakurrira.

Argipen kontzeptual hau eginik, orain, zein da Putnamen ikuspegia? Margolisen ikuspuntutik, hauxe:

What Putnam calls “internal realism” entails the conjunction of (a’)-(c’), *as well as* rationale forging those claims into a single doctrine of distinctive power. Internal realism is obviously open to a great many alternative interpretations, since Putnam cites both Kant and Nelson Goodman as committed to the doctrine, though their theories are plainly incompatible. (...) since Putnam aligns himself with Kant as an internal realist (he also aligns himself with Goodman), and since he explicitly opposes the doctrine that “anything goes” (Feyerabend’s notorious maxim, quite undertain in import), it is clear that Putnam is obliged to reconcile (at least) internalism with externalism, which he does not attempt to do and which (judging from his remarks about Kant) he may not actually believe to be conceptually possible (Margolis, 1986: 286).

Halako kontzepzio batek zientzia objektiboaren zentzu indartsu bat arriskuan jarri lezake, ironikoki, «anything goes» objekzioaren atzaparretan erortzearen arriskuagatik (ibid.). Afera da internalismo aletikoak (internalismoa_a) ez duela balio egiaren irizpide bezala, Putnamek berak onartzen baitu idealizazio forma bat dela. Orduan,

There is absolutely *no* reason why (b) cannot be construed as an analogous idealization; once foundationalism is rejected, there is simply *no* form of the correspondence theory in which correspondence functions operationally as, or so as to yield, a criterion of truth (Margolis, 1986: 287).

Korrespondentziaren teoriak ez dira ezinbestez (Putnamek aldarrikatzen duen kontrara), modu externalista batean eraikitzen. Putnamek errealismoa eta idealismoa batzeko konpromisoa badu ere, ez da nahikoa, Margolisen iritziz, errealismoa eta idealismoa, kontzeptualki interpretazio independente gisa formulatzea, zeren «he does not actually develop the *internalist’s* notion of realism in ontological terms, but does so only in alethic terms» (Margolis, 1986: 288). Errealismo zientifikoak internalismo epistemikoa, internalismo ontologikoa eta externalismo ontologikoa bateratu behar ditu (ez bakarrik batu); badago kanpo mundu bat (externalismo ontikoa), mundu hori aldi berean egina (eraikia) eta atzemana da (internalismo ontikoa), eta, era berean, mundua ezagutzeko adimena, gure koherentziaren eta onargarritasunaren kontzepzioak «are our conceptions [‘deeply interwoven with our

psychology... our biology and our culture,' though] they are conceptions of something real"» (Margolis, 1986: 286).

Errealismo bideragarria den bakarrak, Margolisen iritziz, zazpi puntu hauek bete beharko ditu:

- 1) nolabaiteko anti-errealismoren batekin adiskidetua izan behar da (aurretik azaldutako barne errealismoarekin);
- 2) anti-errealismo forma bideragarri guztiek modu errealista batean funtzionatu behar dutela onartu behar dute;
- 3) horrela karakterizatua, errealismo eta anti-errealismoak auzi independenteei aurre egiten diete, eta, beraz, ezin dira alternatiba eskusibo gisa planteatu (batak bestearen beharra daukalako, edo batak bestea inplikatzeko delako);
- 4) errealismoa eta anti-errealismoa, doktrina konplexuak dira, eta gaur egungo disjuntiba ohikoak zalantzan jartzen dituzte ('idealismo versus errealismo', eta abar);
- 5) ezin da errealismo zientifikoaren formulazio sinesgarririk egin aurreko disjuntzioak albo batera uzten ez badira;
- 6) muga anti-errealistak (fundazionalismoaren ukoa), «entail, at least distributively, the provisionality of bivalence itself (in the direction of relativistic truth values for given sectors of inquiry) and the provisionality of any ontological constraints within the scope of scientific realism» (Margolis, 1986: 306-307); eta, azkenik,
- 7) aurreko argudio guztiak (bigarren mailakoak) kontingentzia diakroniko eta erretorikoaren formei irekiak daude, «that commits us to an equally deep relativism within philosophical dispute» (Margolis, 1986: 307).

Mendebaldeko metafisikaren produktu diren bereizketak, esaterako, idealismoaren eta errealismoaren artekoa, pragmatismoak gainditu beharko lituzke. Pragmatismoaren etorkizuneko bidea, horrela, oparoagoa bilakatzen da, eta leialagoa: hainbat giza diskurtso eta eremutan. Baina, oraindik ere, beste hainbat auzi aztertu eta gainditu beharko dira, pragmatismoak iraganeko akatsak errepikatu nahi ez baditu. Margolisek aurkezten duen planteamenduaren bitartez ikusiko dugu, zeintzuk diren pragmatismoaren etorkizunerako kontuan hartu beharko diren zutabeak. Horretarako, Margolisen erlatibismoaren

formulazioaren zutabe diren horiek aztertzeari helduko diot hurrengo atalean. Zutabe horiek kritikoki aztertu, eta laugarren atalerako baliagarriak iruditzen zaizkidanak hartuko ditut, erlatibismoaren berkontzeptualizazio bat egiteko.

4.5.2. Errealismoa, konstruktibismoa eta egia

Nothing, there, *requires* that the real world must be constructed by human agents: what *is* constructed is one or another picture of the world (Margolis, 2012: 59-60).

Hegelek Kanti egindako kritikari buruzko atalean (4.1.1.) eta Peirceren atalean (4.1.3.) ikusi den bezala, Margolisen iritziz, pragmatismoak eta filosofiak, oro har, errealismo eta idealismoaren disjuntzio pre-kantiarra gainditu egin behar du. Horrez gain, Peirceren pentsamenduaren interpretazioan aztertu dudana bezala, Margolisentzat errealismo edo idealismo forma bideragarri bakarra errealismo konstruktibista bat da (Margolis, 2012: 8). Norabide horretan, mundu analitikoaren eta konstruktibismoaren arteko etena berreraikitze beharra behin eta berriz azpimarratzen den auzia da bere obran. Horregatik, azaldu beharreko auzi garrantzitsua honako hau da, zer ulertzen du Margolisek konstruktibismoaz? Bere hitzetan:

Let me add here (for clarity's sake) that, by "constructivism", I merely mean to endorse the Hegelian correction of Kant' original thesis: namely, that the "subjective" and "objective" sides of our cognitive powers (leading to true and objective claims) can never rightly be disjoined so as to identify their determinate, separate contributions to whatever we suppose counts as knowledge of the real world (Margolis, 2012: 77).

Konstruktibismoa, hortaz, Hegelek Kanti egindako zuzenketaren izpiritua litzateke; alegia, gure adimenaren indar subjektibo (idealismoa) eta objektiboak (errealismoa) banaezinak direla dioen tesia. Konstruktibismoa oso termino anbigua da, Margolisen iritziz (2002: 43). Kant eta Hegel, esaterako, konstruktibistak dira, lehena konstruktibista transzendentala. Konstruktibismoak «signifies that there is no principled disjunction between metaphysics and epistemology or between cognizing subjects and cognized objects or between appearances. (*Erscheinungen*) and the real world. (Call all the variant constructivisms forms of "symbiosis")» (Margolis, 2002: 43). Alegia, gure sinesmenen eta munduari buruzko baieztapenen objektibitatea bera planteamendu edo auresuposizio konstruktibo bat da, guk inposatzen duguna, baina inongo motatako pribilegiorik gabe (Margolis, 2002: 44).

Eta nola ulertzen du, aldiz, errealismoa Margolisek? Existitzen al da kanpo mundua? Adimenaz independentea ote da kanpo mundu hori?

There is no reason to deny that there is an independent world, though that is not to say that everything that is real *is* uniformly “mind-independent”: certainly, the things of the world of human culture, artworks and machines, for instance—and, I should say, selves—are fully real, exist robustly, but are hardly “mind-independent” (Margolis, 2002: 43).

Mundu independentearen existentzia onartzen bada ere, ez du inplikatzeko horren ebidentzia dugunik, baina ezta hori afirmatzeko arrazoirik dagoenik ere, Davidosonek pentsatzen duenaren kontra (Margolis, 2002: 44). Ez dago kogniziorik, adimenarentzako inongo biderik, gure ahalmen kognitiboek mundu ‘independentean’ zer dagoen bereizi eta atzeman dezaketarik: «To say that we have “reason” to believe that we know the independent world by perceptual means, but have neither evidence nor reason for believing that this particular belief or that is true, is irretrievably vacuous» (Margolis, *ibid.*). Beraz, arrazoizkoa da pentsatzea mundu independentea ezagutzen dugula, eta, gure botere pertzeptualak trebatuz, munduari buruz ditugun sinesmen asko egiazkoak direla. Baina hori sostengatzeko arrazoa, guztiz eraikia da, konstruktiboa da; ez arrazoi pribilegiatua, arrazoi kantiarra edo kartesiar errealismoaren formaren bat (Margolis, 2002: 44). Puntu honetan, Margolisek ez du bat egiten arrazoiaren eta egiaren ikuspegi (rortyar) postmodernoarekin.

There you have the straightforward reversal of the Kantian ideal of transcendental reasoning as well as the defeat of postmodernism. The reason is the same: reason is itself a normative artifact of legitimated inquiry and, as such, affects our sense of the competence of human "subjects." We cannot reasonably abandon the (second-order) question, "How is science possible [conceptually]?" but we also cannot pursue it in any archaic way. The argument rests on two entirely straightforward considerations: (i) that first- and second-order (constative) acts are parts of a single indivisible discourse; and (ii) that the external and internal relations between subject and object are artifactual distinctions within one inseparably unified epistemic and ontic theory (Margolis, 1995: 93).

Margolisen erlatibismoak, epistemologia eta ontologia banaezintzat dauzka, baita errealismoa eta idealismoa ere. Azpimarratzekoa da, ordea, nahikoa errotuta dagoela arestiko bi

korrontek instrintsekoki baztertzaileak direla pentsatzea. Margolisek bere obra askotan luze eta sakon aztertutako Putnamek berak modu bereizian ulertzen ditu bi terminoak.

Putnam is disposed (mistakenly, I would say) to believe that realism and relativism are incompatible and that (very possibly) the admission of a strong form of historicity or the flux of experience may threaten (as Lewis seems at times to suppose) the quasi-foundational function of scientific knowledge (Margolis, 2010: 73).

Aitzitik, Hegelek Kanti egiten dion kritikan erroak modernitatean daude; eta, beraz, modernitatearen eskema hori ezin gainditu jarraitzen du pragmatismoak, Margolisen iritziz:

Idealism cannot persuade us to accept the thesis that the physical world is somehow constructed or constituted, in part at least, by the mind's activity; nor can Kant's argument persuade us that empirical realism must be construed conformably (Margolis, 2010: 71).

Honenbergerren ustez (2015: 81), Margolisen errealismo konstruktibista Putnamen errealismo internoaren antzekoa litzateke, baina *Grenzbegriff* gabe: alegia, egia idealaren muga kontzepturik gabe, Kanten kasuan *noumena* zena, Putnamen kasuan «a limit-concept of the ideal truth» (Margolis, 2010: 93)¹¹². Honenbergerrek Putnamen errealismo interna (muga kontzepturik gabe) eta Rortyren etnozentrismo ez-errealista eta ez-erlatibistak Margolisen errealismo konstruktibistarekin oinarri komuna konpartitzen dutela defendatzen du (ibid.). Hala ere, Margolisen errealismo konstruktibista eta Putnamen errealismo interna hainbat gauzatan ez dutela azpimarratzen du:

(I) absence of commitment to the definition of truth as “idealized rational acceptability,” (II) absence of commitment to the view that a *Grenzbegriff* is implicated in our use of criterial notions, and (III) emphasis upon something called “construction”, which at least implies reference to material practice and historical contingency in a way that is lacking in Putnam's internal realism (Honenberger, 2015: 81).

¹¹² Zera dio Putnamek horri buruz: «Is there a *true* conception of rationality, a *true* morality [or only a “dialogue,” as Rorty says]?... But how does the assertion that “there is only the dialogue” differ from a self-refuting relativism...? The very fact that we speak of our different conceptions as different conceptions of *rationality* posits a *Grenzbegriff*, a limit-concept of the ideal truth» (in Margolis, 2002: 31).

Alegia, Margolisek enfasi handiagoa jartzen du eraikuntzaren ideian, eraikuntza horren historizitatean. Gure munduari buruzko ‘deskripzioak’, mundua ulertzeko ditugun ‘kategoriak’, *a prioriak*, nahi bada, modu historizatuan irakurri behar dira (Putnamen errealismo internoak ez ditu horrela interpretatzen). Lewisekin ikusi den bezala, esaterako, Margolisek ere nolabaiteko *a priorizko* errealismo bat onartzen du, baina *a priorizko* errealismo hori historizatua, kontextuala eta eraikia dela azpimarratuko luke; alegia, *a prioria*, *a posterioriaren* artefaktu bat da.

Lo analítico, es una estructura en cierto sentido estable y profunda de nuestra experiencia habitual del mundo que experimentamos, pero la historia de esa experiencia puede llevarnos de vez en cuando a revisar, por razones pragmáticas, tal estructura, de tal modo que la condición que previamente se había considerado a priori es reemplazada sistemáticamente por otro sistema a priori adaptado a lo que consideramos que es el mismo mundo (Castro, 2009: 450).

Margolisen iritziz, ezin ditugu guztiok konpartitzen dugun mundu «bakar» horren mugak formulatu, egon badauden arren, edo auresuposatu behar diren arren.

In *that* sense, there can be only one world, where «one» does not have a numerical use opposed to «many» or «plural». But, if so, then, precisely, the admission of one (such) world is an expression of holism, of the inclusiveness of intelligibility, without reference as such to *whatever* is distributively discerned «within it»; hence, the admission does not at all preclude (as many have wrongly supposed) the admission of «plural» worlds *within* its space (Margolis, 1991: 102).

Margolisen errealismoaren ikuspegi ‘holista’ honetan, munduaren batasuna eta pluraltasuna banaezinak dira. Eta horrela, idealismoa eta errealismoa bereiztezinak diren bezala, hipotesi erregulatiboak baino ezin daitezke izan.

You realize that realism and idealism cannot be more than “regulative” assumptions —articles of rational hope perhaps, in Peirce’s pretty sense—never “constitutive” in the sense Kant explicitly favors (and Hegel advances in his problematic way) (Margolis, 2010: 71).

Rortyk egiaren bilaketa baztertzeraz gonbidatzen gintuen bitartean (errealismoaren eta idealismoaren banaketa pre-Kantiarra onartuz), Margolisek egia pentsatzeko aztarna kartesiarrak ezabatzean jartzen du enfasia.

It would fit very well with the scruple of a constructivist form of realism, without yielding to any of the extravagances of idealism that are all too easily favored in attempts to incorporate the seminal lessons drawn from Kant and Hegel. Constructivism in epistemology, which the post-Kantian tradition has made all but unavoidable, need not yield to idealism in the metaphysical sense; but it cannot fail to ensure the profound contingency of the norms of truth and knowledge and moral and other forms of worth. These are simply some of the anticipated benefits of supporting the artifactuality of the self and the corollary economies of the leanest possible rapprochement among the best resources of pragmatism and analytic and continental philosophy (Margolis, 2010: xvi).

Idealismoaren muturreko estrabagantziak albo batera utziz, errealismo konstruktibista baten ideia onargarria eta beharrezkoa iruditzen zaio Margolisi. Konstruktibismoak, azpimarratzen du (ibid.), ez du idealismorik inplikitzen (zentzu metafisikoan; alegia, Rortyren zentzuan). Errealismo konstruktibista horrek gizakiaren, ezagutzaren eta hizkuntzaren artefaktualtasunaren kontzepzioa du oinarrian, Margolisek azken liburuetan modu sistematikoagoan landuko duen bezala (2009).

Margolisen planteamenduan, beraz, ez da egia baztertzeko, Rorty eta hainbat pentsalari postmodernistek proposatutakoaren kontra¹¹³. Egiaren kontzepzio konstruktibista bat hobesten du, egiaren korrespondentziaren teoria kritikatzuz (Margolis, 2003, 101-102).

True is a predicate applied to sentences as and then used in asserting how the world “is”, viewed according to our lights. It has realist import for that reason, which, determinately specified by what the uttered sentence means, is thought to be confirmable in accord with a normative practice for doing so. Correspondence between what is said or asserted or believed and the way the world is, judged according to our lights about what such a fit requires entitles the affirmed sentence to be deemed true if it is found to be true. Hence, although the sentence “p is true”

¹¹³ «In any case, it is a great irony that, for Rorty and Lyotard, the rejection of invariance has been thought to entail the rejection of all standard philosophy, all second-order legitimate inquiry. They reason that the analysis of knowledge and reality and meaning and truth and the like—the usual questions of second-order inquiry—makes no sense (so it is thought) unless these questions are addressed to a world specifically deemed to have invariant structure. In a way, the postmodernists offer a companion argument to Page’s (and Aristotle’s) claims. But is it valid? There you have the decisive second-order question of our time. For according to the postmodernist view, there is a second-order question that, rightly answered, precludes the need to address ever again any second-order questions; and according to those who reject the postmodernist view, the fluxive nature of the world obliges us to construct provisional second-order policies about science and morality, without re-covering modal invariances of any kind» (Margolis, 2001b: 15).

is, normally, disquotationally equivalent to “p”, *that* “semantic” fact does not explicate the meaning of “true” at analysis of “true” essentially includes the sense of a realist commitment *and* the propriety of appealing to pertinent normative constraints as to what (by our lights) we should count as true (Margolis, 2003: 101)

Alegia, egiaren esanahiak espazio holista bat aurreuposatzen du, “esanahia”, errealitatea”, “ezagutza”, “ustea”, “ebidentzia”, eta halako kontzeptu multzoen lotura batekin. Margolisen iritziz, ordea, “egia”k karga errealista duen arren, «it does not signify any particular metaphysics or epistemology—or any methodology or logic for that matter» (Margolis, 2002: 101) Holismo kontzeptual batek modu horretan mugatzen badu egiaren analisia, pribilegio kognitibo oro baztertuz, errealismo bideragarri bakarra epistemologia eta metafisika bananduz baino ezin daiteke ulertu. Edo Margolisen hitzetan, «a viable relativism must be a form of constructivism, need not be a form of idealism» (Margolis, 2002: 102). Egiaren ikuspegi konstruktibista hau, holismo interno (*internal holism*) bat litzateke (ibid.). Alegia, egiaren kontzepzioa problematikoa da, baina ez da horregatik erabiltzeari utzi behar, Rortyk dioenaren kontrara.

Laburbilduz, beraz: Putnamentzat egia ahazteko insistentzia Rortyarrak erlatibismora baino ezin du eraman; Rortyk, alderantziz, Putnamen egiaren teoria konsensualak alboratzea kartesianismorako biraketatzat ulertu du. Margolisek, eztabaida kiribil horretatik ateraz, beste irtenbide bat proposatu du, hain zuzen, errealismo konstruktibista. Horrela, ikuspegi horren oinarriak lehenengo pragmatistengan (Peirce, Dewey, Lewis...) eta Protagorasen erlatibismoan bilatu ditu. Lehenik (i) arkismoaren kontrako erlatibismo aletiko bat formulatuz; (ii) kartesianismoaren hondarren kontrako Kanten idealismo transzendentalaren Hegelen zuzenketan inspiratuz, eta Lewisen *a prioriz*ko beharrezkotasunaren irakurketa historizatua onartuz (Putnam eta Davisonen egiten ez dutena¹¹⁴); eta, azkenik, (iii) Peirceren falibilismoaren eta errealismo eta idealismoaren loturan inspiratuz. Margolisen errealismo konstruktibista, historizatua, artefaktuala izango da, non erlatibismoa, errealismoa eta

¹¹⁴ «Both Davidson and Rorty insist on eliminating “epistemic intermediaries” (*tertia*); they are prepared to give up the classic Cartesian position, but only because they wrongly suppose they can hold on to *this* part of Cartesianism—which they require—*by other means*. That is the proper lesson of Davidson’s, Rorty’s and Putnam’s diminished realisms. To speak in the constructivist way is to concede the inseparability of metaphysical and epistemological questions, but it is also to refuse any regulative principle of truth or knowledge. Davidson’s and Putnam’s theories are but the inseparable halves of the same failed undertaking» (Margolis, 2002: 44). Margolisen zentzuan, tertziak beste rol bat jokatzen du: «do play an ineliminable epistemic role (contrary to Davidson and Rorty); do apply adverbially, not relationally (in agreement with McDowell); *and* are culturally and historically formed and transformed» (Margolis, 2002: 53).

arestian aztertu diren elkarneurgaiztasunak adiskidetuko dituen. Errealismo bat, hortaz, ez dena objektibista, konstruktibista baizik. Margolisen hitzetan, «It needs only to be said that relativism is *not* the principal issue at all: it's the unavoidable ability of treating realism as a contingent constructivist posit wherever cognitive privilege is rejected» (Margolis, 2010: 99).

Margolisen errealismo konstruktibistaren errekonstrukzioarekin amaitzeko, puzzlearen azken piezari helduko diot jarraian, elkarneurgaiztasunaren auzi korapilotsuari, hain zuzen.

4.5.3. Elkarneurgaiztasuna berreskuratzen

For, certainly, Davidson's reading of Kuhn and Feyerabend has dominated the analytic camp's reception of their best-known texts (Margolis, 2003: 63-64).

Errealismoaren eta konstruktibismoaren eremuan, filosofiaren XX. mendeko bigarren erdialdean eztabaida nagusiak indar handienaz bete dituen auzia elkarneurgaiztasunarena da. Margolisen iritziz, elkarneurgaiztasunaren auzia, bere inplikazio guztiekin, ukatu edo aztertzen ez den *fenomeno* bat da. Eta, hala ere, elkarneurgaiztasuna funtsezko auzi bat da, ez bakarrik erlatibismoaren etorkizunerako, baizik eta, oro har, ikerketa zientifikoaren eta filosofiaren etorkizunerako. Erlatibismo kontzeptualari elkarneurgaiztasuneari bukatzea leporatu ohi zaio; Davidsonen «On the Very Idea of a Conceptual Scheme» artikuluan atera zuenez geroztik, horri egindako kritikak akademian izan duen onarpen zabalak eragin handia izan dezake horretan.

Though it was remarkably unguarded, Davidson's charge of incoherence leveled against Kuhn's and Feyerabend's original challenge does begin to define the outer limits of what we should understand by incommensurability (Margolis, 2003: 49).

Margolisen ustez, elkarneurgaiztasunaren afera Davidsonen egindako azterketaren mugetatik harago pentsatu behar da. Esan genezake elkarneurgaiztasunaren auziak erlatibismoaren estatus bera daukala: erraz errefutatzen omen da, ez da filosofikoki interesgarria eta ezagutzaren deuseztapena dakarren autokontraesan ebidente batera garamatza, sostengaezina omen den erlatibismo kontzeptualera.

Hori guztia testuinguruan jartzea komeni da, ordea: Davidsonen artikulua, batez ere, Kuhn eta Feyerabendek elkarneurgaiztasunaren teoriari (hala deitu badaiteke) eta Quineren *itzulpenaren indeterminazioaren* teoriari erantzun nahi die. Aukeraketa hori ez da

justifikatu gabea, noski. Elkarneurgaiztasunaren teoria, gaur egun ezagutzen den bezala, sistematikoki Thomas Kuhn (1970a) eta Paul Feyerabend (1987) pentsalariek formulatu dute. Horrez gain, elkarneurgaiztasuna aztertzen eta aipatzen den bakoitzean Kuhnen paradigma zientifikoaren teoriari egiten zaio erreferentzia. Eta akademian ere, Margolisek dioenez, adostasun zabala dago Davidsonen auzi honetan egiten duen ekarpena ontzat emateko (Margolisek Amerikako Estatu Batuetako filosofiagintzari egiten dio erreferentzia, ziur aski). Zehatzago jartzearen, Laudanen iritziz (Pérez Ransanz, 1999: 170), aldaketa zientifikoari buruzko Kuhnen tesiak, hiru erlatibismo mota inplikatzeko dute, zientziaren teoriaren ebaluazioaren izaera arrazionala ukatzen dutenak; batetik, elkarneurgaiztasunaren tesiak erlatibismo linguistikoa inplikatu luke; bigarrenik, teoriaren azpideterminazioaren tesiak erlatibismo epistemikoa inplikatu luke; eta, hirugarrenik, ebaluazio irizpideen karaktere konbentzionalaren tesiak erlatibismo metametodologiko bat inplikatu luke (Pérez Ransanz, *ibid.*).

Putnamek Laudanen bide beretik egiten du. Bere iritziz, elkarneurgaiztasunaren teoriari eusten diotenak, oroz gain erlatibistak dira eta baita solipsistak ere (Putnam, 1992: 177). Alde batetik, *ni*-aren solipsistak leudeke (*solus ipse*, ni bakarrik existitzen naiz), eta, bestetik, *gu*-aren solipsistak. Putnamek, Davidsonen bezala, ez du uzten beste elkarneurgaiztasunaren ideia baterako inongo aukerarik. Eta, ondorioz, erlatibismoak eta elkarneurgaiztasunak horrela interpretatuz gero, inkonsistentetzat eta inkoherentetzat hartzeko aukerari atea parez pare zabaltzen diote.

Margolisek azpimarratzen duenez, ordea, Putnamek auresuposizio faltsu bat formulatzen du auzi honetan, Davidsoni eta Laudani ere egotzi dakiokena (Margolis, 2003: 85). Margolisi jarraituz, elkarneurgaiztasunaren auziak ez du, berez, formula edo egiaren teoria erlazionalistarekin zerikusirik (Protagorasen atalean ikusi den bezala). Margolisek gogorarazten du gizarte eta indibiduen sinesmen eta konbikzioen elkarneurgaiztasunak ez duela inplikatzeko desadostasun horiek dituztenak formula erlazionalistarekin ados daudenik.

Gogoratu dezagun formula erlazionalista: egiaren esanahia (egiaren teoria baten aurrean geundeke, hortaz), «egia x -entzako» litzatekeela, non (Putnamen kritikari jarraituz) x indibiduo bat izan daitekeen (*ni*-aren solipsismo bat litzateke), edo gizarte edo eskema kontzeptual bat (*gu*-aren solipsismoa): indibiduo edo gizartetara (edo paradigma zientifikoetara, Kuhnen kasuan) erlatiboa litzateke egia, Putnami jarraituz.

Margolisek azken horri bi erataro erantzuten dio. Alde batetik, posible da arrazoiaren ulerkera ezberdinak izatea, horregatik konparaezinak edo ulertezinak izan gabe.

[...] there is no known compelling argument to the effect that subscribing to «different conceptions of rationality» (or truth) *entails* the incomparability or unintelligibility of such conceptions (Margolis, 2003: 44).

Eta beste alde batetik, alderantzizkoa ere posible da, uste elkarneurgaitzak izatea, eta hala ere, arrazoiaren ulerkera bera izatea. Putnamek ez du aukeratzat ere hartzen hori posible denik egiazko judizio bateraezinak egotea, oposatutako egiak, konparaezinak eta elkarneurgaitzak, aldi berean konfliktuan dauden indibiduo edo gizarteak egiaren ikuspegi konparaezin ala elkarneurgaitzekin konprometituak egon gabe; alegia, inongo egiaren teoria erlazionalistarekin ados egon gabe. Putnamek ez du aukera hori irudikatzen, eta, beraz, elkarneurgaitzasunaren auziaren azterketa kamutsa egiten du, Margolisen kritikari jarraituz betiere.

Davidsonen ere ez du aukera hori aztertzen. Horrela, elkarneurgaitzasuna inkoherentetzat jotzen da, derrigorrez, egiaren tesi erlazionalistarekin lotzen delako zuzenean. Aurretik esan bezala, ordea, Margolisen ustez (2003: 44) ez dago argudiorik pentsatzeko arrazionalitate (edo egia, edo hizkuntza) kontzepzio desberdinak onartzeak kontzepzio horien elkarneurgaitzasun edo ulertezintasuna inplikatzeko duenik, eta alderantziz. Horrela dio Davidsonen:

The dominant metaphor of conceptual relativism, that of differing points of view, seems to betray an underlying paradox. Different points of view make sense, but only if there is a common coordinate system on which to plot them; yet the existence of a common system belies the claim of dramatic incomparability (Davidson, 1973: 6).

Funtsezko akats posible baten aurrean gaude. Izan ere, eskema kontzeptual horren zentzua ez da kasu honetan Kuhnek edo Feyerabenek eman nahi diotena. Davidsonen eta Putnamek elkarneurgaitzasuna kritikatzeko, erlazionalismoaren egiaren teoria ari dira funtsean kritikatzeko. Putnamen *gn*-aren solipsismoaren kritika, Davidsonen, Kuhnen eta Feyerabendek elkarneurgaitzasunaren kritikaren laburpen inteligente bat litzateke, Margolisen iritziz.

Alegia, hizkuntza joko-batean edo kultura batean zerbait egiazkoa dela esateak, ez du inplikatzeko hizkuntza-joko horren kanpoan egon beharra Davidsonen deskribatu bezala. Hortaz, hizkuntza batean zerbait egiazkoa dela esateak ez du esan nahi egiaren definizioa “x hizkuntza batekiko erlatiboa da” denik (Margolis, 2003: 45). Ustezko erlatibismo kontzeptual horri Kalpokasek Davidsonen antzeko kritika egiten dio:

[...] en tanto y en cuanto la tesis de la relatividad conceptual supone la idea de que distintos esquemas incompatibles pero igualmente correctos se refieren a un mismo mundo, es preciso sostener que los esquemas incompatibles comparten una base conceptual más amplia que garantiza dicha referencia convergente (Kalpokas, 2007: 159).

Zein da, ordea, Davidsonen eta Kalpokasek defendatzen duten “oinarri kontzeptual zabalago baten” beharrezkotasun hori? Beharrezkotasun horren atzean, ziur aski, eskema kontzeptual orotatik kanpo eta independenteki dagoen (edo egon *behar* duen) objektuen eta gauzen mundu bat ziurtatzeko erabakia dago (errealismo metafisikoaren tesia) Margolisen iritziz (2003: 97). Kalpokasek, beraz, Davisonen suposizio faltsu berbera egiten du Margolisen aburuz; izan ere, faltsua da eskema alternatiboek mundu komun baten barruan daudela garantizatzeko kanpo eskema neutral bat behar izatea (beharrezkotasun bat izatea). Izan ere, hizkuntza baten baieztapenak beste hizkuntza batekin erlazionatu badaitezke, itzuli badaitezke, horrek demostratzen du eskema alternatibo hauek mundu berbera deskribatzen dutela. Eta hala egitea posible da, goragoko inongo eskema neutralik behar gabe.

Kuhnen tesiak, beraz, arestian aipatutako kartesianismoa atzean utziko lukeen errealismo batean oinarrituko lirakeke (konstruktibista, eta epistemologia eta ontologia banatuko ez lituzkeena). Egin beharreko galdera da: zein da, hortaz, Davidsonen «On the very Idea of a conceptual Scheme» artikulua kritikan mamia? Natura sistema itxi bat dela aurreuposatzen bada, eta zientziak progresiboki mundu independente horren ordena atzeman egiten duela uste bada, orduan bai, elkarneurgaitzasunaren tesiak ez luke zentzurik. Ez, ordea, Davidsonen ematen dituen arrazoiengatik (alegia: ulertu ezin diren eskema guztiz desberdinak baldin badaude, ezin daitezke mundu bakarraren parte izan). Arrazoa sinpleagoa da: mundu independentea atzeman baldin badaiteke den bezalakoxea (bitartekari edo interpretazio gabe), orduan horrek sistema mota bat izan behar du, eta, sistema den heinean, elkarneurgaitzasunak ez luke tokirik bertan.

Perspektiba edo doktrina hori, ordea, objektibista edo errealista metafisikoa izendatu genezakeena, onartzen baldin bada ez dela defendagarria edo onargarria, ezinbestean onartu behar da eraikitzen den mundu «independente» oro beti egongo dela bitartekari interpretatiboei lotuta. Ezin da, beraz, mundu independenteari buruzko elkarneurgaiztasunik egoterik sahiestu; beti agertuko dira (mota batekoak edo bestekoak, hori beste kontu bat da).

Mundu objektiboari buruzko ikuskerak *eraikuntzak* izango dira beti, eta, beraz, elkarneurgaiztasunak agertuko dira harekin batera. Baina hau ez litzateke, mundua adimenez kanpoko modu ontikoan eraikita dagoelako (idealismoaren aldarrikapena dena), baizik eta,

because whatever, on epistemic grounds, we rightly judged to be *ontically independent* would count as such *only on* the sufferance of its being *epistemically dependent* (that is, confirmed). This condition cannot be satisfied except in the constructivist way; that is the price of rejecting Cartesianism (Margolis, 2003: 54).

Konstruktibismoa ez baita ezinbestean idealismo absolutuaren parekidea, baizik eta, aurretik esanenez, arazo metafisiko eta epistemologikoak bananduta aztertu daitezkeenaren sinesmenaren ukazioa, Hegelen eta Margolisen zentzuan bederen. Hau da, kartesianismoa gainditzearekin batera ordaindu beharreko prezioa (ibid.).

Elkarneurgaiztasunaren tesia, erlatibismoarena bezalatsu, tesi hirukoitz batez osatua dago (aletikoa, epistemikoa eta ontologikoa). Batetik, arestian aipatu den bezala, mundu objektiboarekiko arazo epistemologiko eta metafisikoen banaezintasuna legoke. Bigarrenik, objektibismoaren defendaezintasuna (errealismo metafisikoaren zentzuan, beti ere). Eta hirugarrenik, bitarteko interpretatibo kontingenteetatik ihes egiteko ezintasuna (kasu honetan, esaterako, Kuhnek kanpo-faktorea den komunitate zientifikoari garrantzi berebizikoa esleitzen dio (Pérez Ransanz, 1999: 173). Beste hitz batzuekin esateko: lehena, kartesianismoaren porrota da; bigarrena, Kuhnen neutralitate epistemikoari kritika (korrespondentziaren teoriarena); azkenik, hirugarrena, lehenengo bien baturaren inferentzia eginez, errealismo bideragarri bakarra errealismo konstruktibista eta historizatu bat izango delako ideia.

Bi ondorio atera ditzakegu, beraz, Margolisek elkarneurgaiztasunaren inguruan egiten dituen gogoetetatik. Lehena argia da: elkarneurgaiztasunak ez du itzulgarritasun eza esan nahi, Davidsonen modu okerrean auresuposatu legez (ez da horrela interpretatu duen pentsalari

bakarra¹¹⁵), hitzez hitz aldarrikatu baitu «“incommensurable” is, of course, Kuhn and Feyerabend's word for “not intertranslatable”» (Davidson, 1973: 12). Pérez Ransanz bide beretik doa:

El hecho de que podamos llegar a *comprender* viejas teorías, inconmensurables con las actuales, muestra que traducción e interpretación son dos quehaceres distintos. No en balde la idea de inconmensurabilidad surge justamente de su trabajo como historiador de la ciencia (Pérez Ransanz, 1999: 102).

Bigarren ondorioaren arabera, doktrina honek erakusten duen afera, hein batean, nahiko tribiala da, ez Davidsonen eta Putnamek suposatzen nahi duten bezain katastrofikoa.

Elkarneurgaiztasun kasu gehienak «gertaera» sinpleak dira Margolisen ustez, eta hori demostratzeko adibide bi marratzen ditu (Margolis, 2003: 56). Adibide bakarra aipatuko dut hemen. Demagun, bi oihal zati ditugula; elkarneurgaitzak dira bi zatien kolore eta luzerak. Bataren kolore lagina eta bestearen luzera elkarneurgaitzak dira, luzerak ezin direlako kolore kategoriekin neurtu, eta alderantziz. Baina, eta hona garrantzitsuena, «kolore» eta «luzera» kategoriak, kategoria desberdin gisa, eta eskema deskriptibo zabalago batean, aztertu eta konparatu daitezke. Elkarneurgaiztasun kasu bat da, baina ikusten denez, nahiko tribiala.

Ondorioz, elkarneurgaiztasunen zentzua ez ulertzea da, kontzeptualki elkarneurgaitzak diren eskema kontzeptualak bata bestearekin partzialki erlazionatu ezin daitezkeela pentsatzea. Horrek behartuko liguke haien goragoko eskema izatera; eta, hain zuzen, goragoko eskema hori izatea ezinezkoa denez, kontraesanean erori gabe, inkoherentzian bukatuko genuke, Davidsonen argudioari jarraituz. Izan ere, elkarneurgaiztasunak itzulgarriak dira elkarneurgaitzak diren heinean, alegia, afera epistemiko asko *de facto* elkarneurgaitzak direlako. Ideia bera beste hitz batzuetan azaltzeko, eskema baten itzulpena beste eskema batera itzulgarri izatea itzulpenaren indeterminazio izaerak egiten du

¹¹⁵ Alan Sokalen kritikak bide beretik egiten du. Elkarneurgaiztasuna itzulgarritasun eza dela interpretatu ondoren, horrela kritikatzeko du: «Pero en este caso se llega a un nivel que raya en el absurdo: las dos personas a las que nos referimos hablan el mismo idioma, viven a una distancia de menos de cien kilómetros la una de la otra y forman parte del sistema judicial de una comunidad belga francófona de apenas cuatro millones de habitantes. Como es evidente, el problema no radica en la imposibilidad de comunicación, porque los dos entienden perfectamente de qué se trata y conocen, sin duda alguna, la verdad. Lo único que pasa es que a uno de ellos le interesa mentir» (Sokal, 1999: 108).

posible. Natura indeterminatu horrek konstituitzen du erlatibismo kontzeptualaren, nolabait esateko, aldeko elementu bat.

Hizkuntza bateko enuntziatuak beste batera itzultzean, lehenaren enuntziatu oro bigarrenaren enuntziatu ororekin uztartzeko interpretazioaren teoria bat eraikitzen da. Itzulpen hori indeterminatua izango da, ezingo baitu hizkuntza bien enuntziatuen arteko korrespondentzia zehatza egin, bitarteko linguistikoen bidez hurbitzen baikara objektuetara (epistemologia); beraz,

no podemos confrontar por tanto el enunciado de la primera lengua con su traducción a la segunda para establecer si se refieren a las mismas cosas. En consecuencia, será siempre posible establecer reglas de traducción de un esquema a otro, de modo tal de preservar el valor de verdad de los enunciados. La traducción entre esquemas alternativos es siempre posible, a condición de que no se pretenda que sea exacta. Mas es precisamente este carácter indeterminado de la traducción que induce a hablar de esquemas alternativos (Piero, 2009: 60).

Hemen ikus daitekeenez elkarneurgaiztasunak ez du inplikatzeko gatazkan dauden eskemen ginetik eremu neutral bat ezinbestekoa izatea, baizik eta, sinpleki, itzulpenak ezin duela elkarneurgaiztasuna osoki eliminatu. Are gehiago, elkarneurgaiztasunak ez du lengoaiaren akats bat inplikatzeko, Davidsonen pentsatu bezala. Elkarneurgaiztasunaren auzia ez da ez inkoherentea, ezta are gutxiago monolitikoa ere.

Zentzu horretan, elkarneurgaiztasun mota desberdinez hitz egin dezakegu. David Wong (1989) filosofoak, esaterako, hiru elkarneurgaiztasun mota bereizten ditu. Lehen bertsioak arestian aipatu den itzulpenarekiko elkarneurgaiztasuna suposatzen du:

One version involves incommensurability with respect to translation and says that terms in at least some other theories cannot be equated in meaning and reference with any terms in our theory (Wong, 1989: 140).

Bigarren bertsio batek justifikazioarekiko elkarneurgaiztasuna inplikatzeko du. Hau da, gutxienez badaudela gureaz gain beste teoria batzuk munduaren naturari buruzko edo arrazoimenaren forma oinarrikoen buruzko premisekin. Horiek desberdinak eta elkarneurgaitzak izango lirateke. Azken eta hirugarren bertsioak, ostera, balioespenei buruzko elkarneurgaiztasuna inplikatu luke. Bertsio horrek azpimarratzen du ezin dela gure argudio bat beste teoria jakin baten (gutxienez bat) ginetik jarri. Wongen ustez (ibid.),

elkarneurgaiztasunari buruzko eztabaidan oso ohikoa da ikustea hirugarren erlatibismo ebaluatzaile hori aurreko bietako batetik edo bietatik eratortzen dela azpimarratzen duen argudioak.

Margolisek, hiru elkarneurgaiztasun horien ordeztu, bi baino ez daudela proposatuko du. Alegia, elkarneurgaiztasunaren forma guztiak bi motaren aldaerak baino ez direla: batetik, eskola pitagorikoaren elkarneurgaiztasun mota legoke (Margolis, 2003: 99). Eskola pitagorikoak demostratu zuen (bere garaian, noski, oraindik zenbaki irrazionalak ez zirenean existitzen) lauki zuzen baten diagonalak eta laukizuzen beraren aldeek ez dutela zenbaki osoen bidez espresatzeko proportziorik gordetzen, alegia, elkarneurgaitzak direla. Bestetik, arestian aipatutako oihal zatiaren adibidea legoke.

Horrez gain, elkarneurgaiztasun motak lau gradutan definitu daitezke (nolabait). Lehenik, «they are clearly intelligible, describable» (Margolis, 2003: 61); bigarrenik, «their being such presupposes a more inclusive linguistic practice in which incommensurables may actually be sorted» (ibid.); hirugarrenik, «the kinds of incommensurability in question are all predicative in nature» (Ibid.); eta, laugarrenik, «the three sorts of elementary incommensurability (as we may call them) are all subject, on empirical grounds, to historical change and divergence, without any loss of natural-language fluency» (ibid.).

Margolis ohartzen da Kuhnen elkarneurgaiztasunari kritika egiten diotenek ez diotela haren historizitatearen ustezko inkoherentziari eraso egiten; aldiz, elkarneurgaiztasun kontzeptualaren inkoherentzia azpimarratzen dute beti, aurretik azaldu bezala, posizio kartesiar objektibista neutral bat auresuposatuz.

Ondorioz, Davidsonen *conceptual scheme* nozioa totalizatu egiten du, Kuhnen ideiak gaizki interpretatuz (Grube, 2015). Izan ere, Kuhn eta Feyerabendek argi utzi zuten *conceptual scheme* edo eskema kontzeptualen ideia hizkuntza baten espazioan zedarritua ulertu behar dela, ez totalizatua. Eskema kontzeptualak inkompletoak dira, «very probably incompleteable (just as natural languages are), so that there is no insuperable paradox to be had when merely entertaining testing hypotheses in accord with competing conceptual schemes» (Margolis, 2015: 287). Eskema kontzeptualen elkarneurgaiztasunaz hitz egiten dutenean, Kuhn eta Feyerabend oso kontziente dira inter-itzulgarritasuna mugatua den arren, itzulgarritasuna beti dela posible. Kuhnen tesia halako ‘simplea’ da.

To me at least, what the existence of translation suggests is that recourse is available to scientists who hold incommensurable theories. That recourse need not, however, be to a full restoration in a neutral language of even the theories' consequences (Kuhn, 1970: 266-268).

Margolisek elkarneurgaiztasuna eta elkarneurgaiztasun kontzeptuala bereizteko gonbita egiten du azken ideia hori hobeto ulertu dezagun (Margolis, 2015: 288). Lehen, elkarneurgaiztasuna itzulpenari, konparazioari, inteligibilitateari eta konpatibilitateari irekia egongo litzateke; ez legoke, hortaz, inongo itzuliezintasun arazorik. Bigarrenaren kasuan, erlatibismotzat hartzen den elkarneurgaiztasun kontzeptualaren kasuan, alegia, itzulpenerako arazoak sortzen dira; oro har, arazo horiek konpondu edo findu daitezkeen, itzulpen partzialak eginez edo tresna komunak erabiliz. Bigarren hori da, Kuhnek eta Feyerabendek beren obran aipatzen duten elkarneurgaiztasun mota. Hortaz, ezinezkoa da hortik abiatuta eskema kontzeptual elkarneurgaitz oposatuaren teoriarik ulertzea, totalizatutako oposizio gisa eraikita dauden eskema kontzeptualak daudela ulertuz. Margolisen ustez, hori Davidsonen fantasia hutsa da. Davidsonen kritika Feyerabendek gaizki ulertutako testu batean funtsatzen dela (oro har akademiak elkarneurgaiztasun kontzeptualik dagoenik ukatzeko onartutako argudioa) uste du Margolisek. Horrela dio Feyerabendek:

Our argument against meaning invariance is simple and clear. It proceeds from the fact that usually some of the principles involved in the determination of the meaning of older theories or points of view are inconsistent with the new... theories. It points out that it is natural to resolve this contradiction by eliminating the troublesome... older principles, and to replace them by principles, or theorems, of a new... theory. And it concludes by showing that such a procedure will also lead to the elimination of the old meanings (Feyerabend, 1962: 82).

Davidsonen kritikaren arabera (Laudanen elkarneurgaiztasunaren lehen kritikarako ere – erlatibismo linguistikoa– balio duena), hain zuzen, elkarneurgaiztasun kontzeptuala baino, Feyerabendek testuak adierazten du proposizio baten egia erlatiboa dela proposizio hori egiten den hizkuntzarekiko (besteak beste). Orduan, Davidsonen ustez (sarkasmoz), mundu (edo eskema kontzeptual) desberdinetan egon beharrean (*worlds apart*, originalean), hitz egiteko modu desberdinen aurrean baino ez geundeke (*words apart*; Davidson, 1974: 188-189). Kuhn eta Feyerabendek, ordea, ez dute inon aldarrikatzen egia eskema kontzeptualekiko erlatiboa denik.

I put it to you that Davidson's countermove is an obiter dictum, an undemonstrated and utterly indemonstrable "first" principle, if meant to be categorically affirmed. Furthermore, it actually concedes the possibility of incommensurabilities in the benign sense already supplied (Margolis, 2003: 65).

Feyerabendek ez du oinarrizko eskema kontzeptual bat aldarrikatzen, Margolisen iritziz (ibid.). Feyerabendek goiko aipuan azaltzen duena teoria esplikatibo idealen edo termino deskriptibo edo esplikatiboen esanahien aldaketei dagokie. Hau da, Feyerabendek jartzen duen adibideari jarraituz, Galileo eta Descartesek aldarrikatzen dute mugimendu inertziala ezin dela aldaketaren teoria aristoteliarraren barruan azaldu, esaterako. Horixe litzateke, esaterako, Feyerabendek buruan lukeena elkarneurgaiztasun kasuei buruz pentsatzean.

Failure to be formulable in the terms of one theory despite being formulable in those of another, failure to capture what is descriptively intelligible in observed events by means of a theory thought capable of explaining such events, failure to eliminate inconsistencies between two theories said to be separately adequate (in a formal sense) as explanations of the same events, count as specimen instances of what Feyerabend treats as incommensurabilities (Margolis, 2003: 65).

Feyerabendek ez du inon Davidsonen aipaturako ondorioak ateratzen, alegia, egia eskema kontzeptualekiko erlatiboa delako ondorioa. Aurretik ikusi denez, inkoherentea litzateke, Sokratesek Protagorasi egiten dion kritikaren forma berbera izango bailuke (erlazionalismoaren tesia). Davidsonen, hortaz, Feyerabenden argumentua desitxuratzen du. Alegia, aipatu bi doktrina horien akatsa zientzia fisikoaren historiaren momentu kritikoa *de facto* gertatu diren elkarneurgaiztasun epistemologikoen eragindakoa da. Izan ere, haien agerpenarekin oinarrizko aparailu kontzeptual baten eta naturaren sistema itxi baten existentziari atak ixten zaizkie.

You realize that Feyerabend's challenge calls into question any realism that proceeds without interpretative intermediaries, that presumes to avoid constructivism, that embraces Cartesianism, that resists ab initio the very idea of a viable relativism. In a word, Feyerabend's claim goes entirely against the official views of figures like Quine, Davidson, and Putnam —utterly against the entire analytic canon (Margolis, 2003: 67).

Kuhnnek eta Feyerabendek neutralitatea ukatzen dute, ez objektibitatea. Horrez gain, zientzia eta epistemologiaren asmamenerako posibilitateak ezabatuko lituzkeen mundu fisikoarekiko

itxiera kontzeptual baten kontra agertzen dira, duda gabe (Margolis, 2003: 72). Kuhnek eta Feyerabendek kartesianismoaren azken hondarren kontra egiten duten ekarpena defendatu, eta bere pentsamendua osotuko duen oinarri gisa onartuko du Margolisek elkarneurgaiztasunaren auzia.

* * *

Laugarren atal honetan Margolisen pentsamenduaren zutabeak aztertu ditut. Bere pragmatismoaren zutabeak direnak (Hegel, Dewey eta Peirce); bigarrenik, pragmatismoa berreraikitzeke osagaiak (Rorty-Putnam eztabaida nagusia eta horien erlatibismoaren kritika); hirugarrenik, mendebaldeko *arbitrarily canon* ikuskera metafisikoari kritika aztertu dut, arkismoaren eta kartesianismoaren kritikatik abiatuz, ezagutzaren historizitatea eta gizakiaren eta hizkuntzaren artifaktualtasunaren defentsa eginez; laugarrenik, bere *robust relativism* proposamena zertan datzan ikusi ahal izan da, egia balio bibalenteen beharrezkotasunaren kritika, erlatibismo erlazionalistaren kritika eta apriorismo aletikoaren ukazioa eginez; bosgarren eta azkenik, bere errealismo konstruktibista aztertu dut.

Azken horretan, errealismo konstruktibista hiru zutabeko teoria gisa aurkeztu dut: batetik, elkarneurgaiztasunaren ideia berreskuratzen du; bigarrenik, errealismoaren eta konstruktibismoaren kontzepzio berrituak; hirugarrenik eta azkenik, gizakiaren, ezagutzaren eta hizkuntzaren gaineko ikuskera historizista. Hori guztia ikusi ondoren, puzzlean falta den azken pieza jarriko dut: Margolisen erlatibismoaren formulazioa.

5. KAPITULUA

Erlatibismo konsistente baten proposamena

Tesi hirukoitza: aletika, ontologia eta logikoa

~

5. Erelatibismo konsistente baten proposamena: tesi hirukoitza.

Kapitulu honen asmoa Margolisek aurkezten duen *robust relativismeko* ideia nagusiak bildu, erlatibismoaren ikuskera berri bat eskaini, eta beste pentsalari batzuen argudio eta ideiak ekarriz erlatibismo proposamena indartzea da. Horretarako, Margolisen (1991, 1995) erlatibismoaren argudioez gain, beste hainbat pentsalariren teorizazioak erabiliko ditut, esaterako, Priesten (2004, 2017) *dialetheismoa*, Searlen (1995) errealismo transzendentala, Protagorasen (Zilioli, 2007) indeterminazio ontologia, Krauszen (2010) erlatibismoa kategorizatze proposamena, Stanford entziklopediarako erlatibismoaren taxonomiarako proposatzen dituen hainbat eskema (Baghrmian & Adam, 2016)¹¹⁶ eta Azurmendiren (1999b) erlatibismoaren kontzepzioa.

Egiturari dagokionez, batetik, Stanford entziklopediak egiten duen erlatibismoaren karakterizaziotik abiatuko naiz (Baghrmian & Adam, 2016), karakterizazio horren ahuldade eta indarguneak azpimarratuaz nire proposamenak argitasuna irabaziko duelakoan. Zehazki, erlatibismo filosofikoki ahulak eta indartsuak bereiziko ditut, ikuspegi horren gabeziak erakutsi eta azalduz. Ondoren, Krauszen (2010) erlatibismoa karakterizatze bidea jarraituko dut. Eta bukatzeko, nire proposamena luzatuko dut, zeinetan erlatibismoa tesi hirukoitz bezala agertzen den: batetik, (i) ontologia indeterminatua (Protagoras; Margolis, 1991; Zilioli, 2007); (ii) tesi aletikoa eta (iii) erlatibismo logikoa (Priest, 2004, 2017). Hiru tesi horiek dira, nire ustez, erlatibismoaren muineko osagaiak, eta horietatik eratorriko lirateke beste erlatibismo esparruak, hala nola, erlatibismo epistemologikoa, kulturala edo estetikoak.

Kapitulu honetan, beraz, erlatibismoa tesi hirukoitz bat dela defendatuko dut: aletikoa, ontologikoa eta logikoa. Horretarako lehenengo pausua erlatibismoa erlazionalismotik bereiztea izango da, Margolisi jarraituz (1991) honetan ere.

¹¹⁶ Maria Baghrmianek idatzi du, eta erlatibismoa luze eta zabal ikertu duten eta gaian aditu diren beste hainbat zientziaren, hizkuntzaren eta logikaren filosofo garaikide entzutetsuen laguntzaz egindako lana da. Aipatzekoak dira lan horretan parte hartu duten batzuen izenak; hala nola, Paul Boghossian (*Fear of knowledge*, 2006), Annalisa Coliva (*Was Wittgenstein an epistemic relativist?*, 2010 *Philosophical investigations* 33:1), Martin Kusch (*Knowledge by Agreement*, 2002, Oxford University Press), Michela Massimi, Steven Hales (*A companion to relativism*, 2011), Brian Morrissey, Brian Rabern, Max Kölbel («Indexical Relativism Versus Genuine Relativism», 2004) eta John MacFarlane (besteak beste, *Making sense of relative truth*, 2005).

5.1. Erlatibismoaren ulerkera erlazionalistaren kritika

Erlatibismoa ezaugarritzeko modu anitz daudela ikusi da lehenengo hiru kapituluetan. Karakterizazio nagusiek erlatibismoa modu hauetan definitzen dute: doktrina, teoria, filosofiarako abiapuntu, aniztasun edo pluraltasun metodologiko eta arrazionalaren aldarri (pluralismoa deritzona), baita jarrera kritiko ere. Erlatibismoaren berdefinizio hau osatzeko, karakterizazio horietatik ohikoena den batekin hasiko gara; alegia, unibertsalitate, egia edota objektibitatea (absolutua) dagoenik ukatzen duen doktrinatzat definitu eta aztertuko dut erlatibismoa lehendabizi. Ukazioan oinarritze horri definizio ‘negatiboa’ deituko diot.

5.1.1. Definizio korrelazionala eta ‘negatiboa’

Filosofiako entziklopedia nagusiek ematen den definizioaren arabera (Ferrater-Mora, Garzanti, Standford), erlatibismoa egia absolutua ukatzen duen korrrontea edo jarrera gnoseologikoa litzateke. Hau da, juizio edo balio baten baliozkotasun edo moralitasuna enuntziatzen den baldintza edo testuinguruekiko erlatiboa dela esango lukeen korrrontea litzateke. Beraz, egia edo justifikazio *a priori*zko unibertsal eta objektiborik dagoenik ukatuko lukeen korrrontea litzateke. Aipatu behar da hemen erabiliko ditudan erlatibismoaren definizio gehienak erlatibismoaren kontrako pentsalariek egin dituztela. Hain zuzen, egiten duten erlatibismoaren karakterizazioa definizio hegemonikoa dela esan daiteke. Lan honetan, definizio hegemoniko horri tesi erlazionalista deituko diot, eta erlatibismotik bereiziko dut. Erlazionalismoa, hortaz, erlatibismoaren adar bat dela defendatuko dut. Aldiz, erlatibismoa erlazionalismoa baino kontzeptu zabalago bat dela aldarrikatuko dut, alegia, erlazionalismoa erlatibismo mota bat den arren, erlatibismoa ez dela erlazionalismo mota bat.

Michael Krauszek (2010) ematen duen erlatibismoaren definizioaren arabera, erlatibismoak hau aldarrikatzen du: egia, ontasuna, edertasuna erreferentzia marko batekiko erlatiboa dela, eta ez dagoela erreferentzia markoen gainetiko instantziarik haien artean zuzena zein den erabakitzeko. Bere hitzetan, «relativism claims that truth, goodness, or beauty is relative to a reference frame and no *absolute* overarching standards to *adjudicate* between competing reference frames exist» (Krausz, 2010: 15). Krauszen ustez (2010: 29), erlatibismoak kontraesanaren korapilotik askatzeko daukan modu bakarra erlatibismoa absolutismoaren ukazioan oinarritzea da (positiboki formulatu beharrean, absolutismoaren ukazio gisa formulatzea, alegia). «So if we conceive of relativism as a negation of one or more

of the strands of the rope of absolutism, relativism is not self-refuting» (Krausz, 2010: 29). *Sensu stricto* Krauszek arrazoi du, eskema hori onartu duenez gero. Badirudi, ordea, erlatibismoari oso bide pobrea zabaltzen diola aukera horrek, zerbaiten ukoan geratzen baita. Krauszek ez du saiakera egiten positiboki formulatutako erlatibismo bat planteatzeko.

Erlatibismoaren definizio hori da akademian hobesten dena. Arrieta eta Vicentek bat egiten dute aurreko ideiarekin: «Relativism is commonly opposed both to universalism and to objectivism» (Arrieta & Vicente, 2016: 208). Karakterizazio horren arabera, epistemologian egia eta faltsua, arlo etikoan gaizkia eta ongia, *reference frame* edo zirkunstantzia desberdinen (kultural, kontzeptual...) baldintzekiko erlatiboa dela baieztatuko luke erlatibismoak. Epistemologiaren arloan, juizio baten baliozkotasuna baldintzatu eta arlo etikoan balio moralak baldintzatzen dituzten irizpideak barnekoak direnean, subjektibismoa deitzen zaio erlatibismoari; aldiz, baldintzak kanpokoak direnean, erlatibismoa deitzen zaio. Arestiko eskema horri jarraituz, kanpo edo barne baldintza horiek baldintzatzaile absolututzat aldarrikatzen direnean erlatibismoak eszeptizismo erradikalera eta nihilismora daramala kritikatu ohi da. Ikuspegi semantikotik aztertuta, arestiko erlatibismo hori (barne eta kanpo baldintzatzaile absolutuak aldarrikatzen dituena) erreferentzia puntu absolutu gisa edo egia-balio gisa formulatzen denean, kontraesankor edo semantikoki inkonsistente bihurtzen da. Azken hori da erlatibismoaren kontrako kritika zabalduena, Platonez geroztik erlatibismoaren ustezko inkonsistentzia frogatzeko erabili izan dena.

Standford entziklopediak egiten duen erlatibismoaren definizio formala konparatiboa da, alegia, erlatibismoa *konparazioz* definitzen du: absolutismoarekin eta errealismoarekin alderatuta, besteak beste (Baghranian & Adam, 2016). Horrez gain, erlatibismoa erlazionalismo gisa definitzen da, alegia, egia, ezagutza edo justifikazio oro domeinu jakin batekiko erlatiboa dela dioen ideiarekin (hurrengo azpiatalean aztertuko dut ideia hori). Erlatibismoa joko-zelaiaren arabera ere definitzen da, erlatibismo lokalak (egia domeinu konkretu bati erlatiboa) eta globalak (egia modu absolutuan definitzen dutenak) bereiziz, baita indartsuak (sinesmen bat testuinguru batean egiazkoa eta beste batean faltsua dela baieztatzen duena) eta ahulak ere (sinesmen batzuk egiazkoak dira testuinguru batean eta beste batean ez-egiazkoak, ezin daitezkeelako beharbada adierazi hizkuntzaren edo beste zerbaiten bitartez). Erlatibismoaren definiziorako hurbilketa horren ondoren, Stanford entziklopediako erlatibismoaren sarrerak (Baghranian & Adam, 2016) erlatibismoaren historia labur bat marrazten du, ondoren erlatibismoaren aldaera garrantzitsuenak aurkeztuz;

erlatibismo kulturala, ontologikoa, epistemikoa, aletikoa eta morala bereizten ditu. Azkeneko atalean erlatibismo berriak aztertzen ditu, batez ere MacFarlanen lanari lotutako ikerketak.

Erlatibismoa erlazionalismoarekin parekatzen da, hortaz. Ondorengo atalean defendatuko dut erlazionalismoa erlatibismo mota bat dela, eta erlatibismoa erlazionalismoa baino tesi zabalago bat dela. Azken ideia hori argitzen saiatuko naiz lehenik eta behin.

5.1.2. Erlatibismoaren fragmentazioa eta erlazionalismoa

Ikerlanaren sarreran esan dudana bezala, erlatibismoa beste hainbat pentsamenduren korronterekin parekatu ohi da, parekidetzat edota baita sinonimotzat ere ulertuz (Haack, 1998; O'Grady, 2002; Baghramian, 2004; Swoyer, 2014). Erlazionalismo gisa ezaugarritua agertzen da batzuetan, parekidetzat hartzen dira, eta, besteetan, erlatibismoa erlazionalismora murrizten da zuzenean. Zeri deitzen diot erlazionalismoa? Margolisek (1991) honela definitzen du, eta nik bat egiten dut definizio honekin.

There is undoubtedly an overweening form of relativism that would replate “true” by “true in *L*” (where “*L*” designates disjunctively one language or another, one world or another, or some such context of application). This is just what we have called *relationalism* (Margolis, 1991: 98).

Alegia, erlazionalismoak egiaren esanahia (eremu aletikoa) eta egia proposizioen ebaluazio epistemikoa (eremu epistemikoa) batu egiten ditu. Halako batura egingo luketen erlatibismoek paradoxa auto-erreferentzialak sortuko lituzke, logikoki inkonsistentiak lirateke, edota posizio tribial eta interesik gabekoak formulatuko lituzkete. Erlazionalismoaren definizioa honakoa litzateke: «*Y* aldagai dependente bat *X* aldagai independente batekiko erlatiboa da». Shapirok erlatibismoa karakterizatzeko erabiltzen duen definizioak balio diezaguke erlazionalismoaren formulazioa zertan datzan ikusteko:

(GRS) *Y* is relative to *X*

That is, to make a proposal, one first specifies what one is talking about, the “dependent variable” *Y*, and one then specifies what that is alleged to be relative to, the “independent variable” *X*. I propose to leave the term at this loose level, conceding that the conception includes many items that are not usually thought of

as “relative.” For example, ordinary ambiguity can be cast in terms of the general relativistic schema (GRS) (Shapiro, 2011: 528).

Beste modu batera esanda, eta adibide batez janzteko: Y aldagai dependentea (egia, esaterako) X batekiko (marko kontzeptuala, esaterako) erlatiboa da. Hortaz, bi aldagai ditugu:

Y aldagai dependenteak edo menpekoak: egia, sinesmenak, ezagutza, balioak eta abar.

X aldagai independentea: marko kontzeptuala, kultura, hizkuntza eta abar.

Aldagaiak zer motatakoak diren eta haien arteko erlazioa zein den zehaztea litzateke erlatibismo mota oro zedarrizteko estrategia zuzena, hizpide dudan erlatibismoaren kontzepzioari jarraituz. Aurrerago aztertuko dudanez, ordea, erlatibismoa ikertzeko eskema hori baino zerbait gehiago behar da, erlatibismoaren azterketarekin erredukzionismoetan jaustea saihestu nahi baldin bada. Hori egin aurretik, lehenik erlazionalismoaz zer ulertzen den aztertu, eta erlatibismoa erlazionalismora zergatik erreduzitzen den ikusi beharra dago.

Erlatibismoaren definiziotzat hartzen diren kasu gehienak erlazionalismoaren definizioak baino ez direla aldarrikatzen dut. Standford entziklopediaren taxonomiari begiratzeko baxaio, zenbaitetan erlazionalismoa eta erlatibismoa ez dituela bereizten ikus daiteke; esaterako, «1.1. The co-variance definition» atalean. Atal horrek Haack (1998), O’Grady (2002), Baghranian (2004) eta Swoyerren (2014) lanak jarraitzen die. Erlatibismoa kobariantza (*co-variance*) edo korrelazioaren ikuspuntutik neurtzen da, bi aldagaien arteko korrelaziorako irizpide edo neurri gisa. Horrela ulertua, erlatibismoaren adar askotarikoek komunean zera lukete:

a phenomenon x (e.g., values, epistemic, aesthetic and ethical norms, experiences, judgments, and even the world) is somehow dependent on and co-varies with some underlying, independent variable y (e.g., paradigms, cultures, conceptual schemes, belief systems, language). The type of dependency relativists propose has a bearing on the question of definitions (Baghranian & Adam, 2016)¹¹⁷.

Erlatibismoaren karakterizazio honetan, bi aldagaien menpeko erlazio batek definituko litzake erlatibismo posible guztiak. Erlatibismoa, horrela, fragmentu edo eremu berezietan

¹¹⁷ Aldagaiekin ez nahasteko, aipatu behar da Baghranianek Shapiroren kontraerabiltzen dituela X eta Y aldagaiak, x eta y ordezkatuz. Nik Y aldagaia independentetzat eta X dependentetzat joko ditut hemendik aurrera.

aztertzen ditu definizio horrek. Kasu honetan, zer den erlatibizatzen dena, eta hori zer aldagaira erlatibizatzen den galdetu beharko litzateke; ondoren, bi aldagaiak elkarrekin jarrita eta haien arteko dependentzia maila neurtuta, erlatibismo fragmentatuak izango genituzke. Erlazionalismoaren tesia zehazteko, Standforden definizioari jarraituko diot (Baghramian & Adam, 2016),

More precisely, “relativism” covers views which maintain that—at a high level of abstraction—at least some class of things have the properties they have (e.g., beautiful, morally good, epistemically justified) not *simpliciter*, but only relative to a given framework of assessment (e.g., local cultural norms, individual standards), and correspondingly, that the truth of claims attributing these properties holds only once the relevant framework of assessment is specified or supplied (Baghramian & Adam, 2016).

Kasu horretan, erlatibismoa tesi erlazionalista bat litzateke, zera defendatuko lukeena: *Y* bat(zuk) (printzipio epistemiko edo moralen bat, adibidez, egia edo ongia) beste *X* zerbaitekiko erlatiboa(k) d(ir)a: hizkuntza, indibidua, gizartea edo kultura («to a given framework of assessment», 2016). *Y* propietateen egia soilik definitu ahalko litzateke, behin *X framework* edo aldagai independentea zehaztu denean soilik. Erlatibismoaren eskema honetan, *Y* aldagaia *X* aldagaiarekin dago erlazioan eta haren menpe edo hark baldintzatuta legoke (gehiago edo gutxiago, baina menpean). Erlatibismoaren bertsio desberdinak aldagai posible guztiak konbinatuz agertuko zaizkigu, ideia horri jarraituz.

Y-k aldagai garrantzitsu bat adierazten du; esaterako, egia, sinesmenak, pertzepzioa... *X* aldagaia, aldiz, *Y* aldagai hori erlatiboa izango den esparrua edo domeinua definitzen du, *Weltbild*, *framework*, marko kontzeptuala, mundu ikuskera (*Weltanschauung*), *conceptual scheme*, pentsamendu estiloa (Ludwig Fleck; Hacking, 1999), paradigma zientifikoa (Kuhn, 1970a), eta abar izan daitezke. Marko kontzeptual horiek anitzak eta askotarikoak izan daitezke: hizkuntza, kultura, indibidua, paradigma zientifikoa, gizakia, etnia, zentzuak, pertzepzioak, erabakia, ideia innatoak... Marko kontzeptual, mundu ikuskera edo *conceptual scheme*-ak, gu bizi garen eta erabat baldintzatzen gaituzten aldagai edo baldintzatzaile gisa ulertuko dira: bizi garen kultura, bizi garen garaiko paradigma zientifikoa, gure pertzepzio eta irrika pertsonalak, gu parte garen kultura jakin baten balioak, tradizioak eta hizkuntza, eta abar.

Adibide bat jarriko dut esaten ari garena argitzeko: demagun erlatibismo zientifikoa ezaugarritu nahi dela. Eskema horri jarraituz, egia zientifikoa (*Y*) paradigma zientifiko jakin

bati (X) lotuta dagoen eta aldagai horrekiko erlatiboa dela defendatuko lukeen korronea litzateke erlatibismo zientifikoa.

Relativism, roughly put, is the view that truth and falsity, right and wrong, standards of reasoning, and procedures of justification are products of differing conventions and frameworks of assessment and that their authority is confined to the context giving rise to them (Baghramian & Adam, 2016).

Hizpide dudan eskema erlazionalista honetan, *Y* aldagai dependentea da, *X* marko kontzeptualekiko menpekoa. *X* aldiz, aldagai independentea da, eta *Y* menpeko aldagaiaren izaera determinatzen du (Baghramian, 2015: 4). Bi erlatibismo motez hitz egin ohi da eskema honi jarraituz: alde batetik, menpeko aldagaien erlatibismo motak leudeke (erlatibismo kontzeptuala, erlatibismo ontologikoa eta abar); eta, bestetik, aldagai independenteen erlatibismoak (hala nola, erlatibismo kulturala, erlatibismo morala, erlatibismo estetikoak). Ohikoa da, menpekoak diren aldagaien erlatibismoen kontrako jarrerak dituztenen artean, independenteak diren aldagaien erlatibismoak defendatzen ikustea: alegia, erlatibismo moralean edo estetikoan, erlatibistagoak izatea, erlatibismo ontologiko eta kontzeptualean inongo kontzesiorik egin gabe¹¹⁸. Alderantzizkoa salbuespena da. Izan ere, filosofiaren lehen mailakotzat hartzen dira menpeko aldagaiak (errealitatea, egia), eta independenteak diren aldagaien (kultura, hizkuntza) fundamentutzat hartzen dira: horra hor errealismoaren nagusitasuna konstruktibismoarekiko. Hain zuzen, eten hori berrosatu eta banaezintasunean ulertzeko proposamena egin du Margolisek bere obra luzean. Erlatibismoaren berrinterpretazioa egiteko funtsezko ideia da arestikoa.

Erlatibismoa bi aldagaien arteko erlazioa korrelazio bezala ulertzeak erlazionalismoaren tesi desberdinetara garamatza, non erlatibismoa, tesi hirukoitz bezala baino (ikuspegi ontologiko, aletiko eta epistemologiko bat jasoko lukeena), tesi fragmentatu anitz bezala ulertzen den. Aurrerago ikusiko den legez, horrek bide emango du pentsalari batzuek, esaterako, beren burua moralaren erlatibistatzat jo eta, aldi berean, ontologikoki anti-erlatibista kontsideratzeko.

¹¹⁸ Adibide bat: «But the only area in which I want to claim that there is truth in relativism is the area of ethical relativism» (Williams, 2010: 242). Eta artikuluan berean, bukaeran: «ethical realism is false, and there is nothing for ethical Ss to be true of—though there are things for them to be true to, which is why many options are unreal. But scientific realism could be true, and if it is, relativism for scientific theories must be false» (Williams, 2010: 252).

Stanford entziklopediak (Baghramian & Adam, 2016) taula batean proposatzen dizkigu konbinazio posible guztiak. Alde batetik, *X* aldagai independenteak leudeke: (i) ikuspuntu indibidualak, (ii) garai historikoak, (iii) kultura eta gizartea, (iv) eskema kontzeptualak eta hizkuntza, eta (v) ebaluazio testuinguruak (McFarlane). Bestetik, *Y* aldagai dependenteak genituzke: (A) arau kognitiboak, (B) balio moralak, (C) balio estetikoak, (D) pertzepzioak eta iritziak, (E) proposizioak. Taula honek, nire iritziz, erlatibismoa fragmentatu egiten du. Anlisi baterako abiapuntutzat hartu daiteke, baina ezin da erlatibismoaren zabaltasuna ikertzeko mugak markatuko dituen taula izan. Stanford entziklopediak egiten duena abiapuntutzat hartuko dut, hortaz. Stadfordek (Baghramian & Adam, 2016) lau aldagai independente tipiko (indibidua, garai historikoa, kultura eta eskema kontzeptualak), gehi berriki McFarlanek (2003, 2014, 2016) proposatutako ebaluazio testuinguruak (*context of assessment*) proposatzen ditu.

1. irudia. Stanfordek (2016) proposatzen duen taula.

	(I) Ikuspuntu indibidualak	(II) Garai historikoak, pentsamendu estiloa	(III) Kultura eta gizartea	(IV) Eskema kontzeptualak, hizkuntza	(V) Ebaluazio testuinguruak
(A) Arau kognitiboak; logikoak, arrazionalitatea	Subjektibismo aletikoa / Subjektibismo epistemikoa	Historizismo, aletikoa eta epistemikoa	Erlatibismo kultural aletikoa / Erlatibismo kultural epistemikoa	Erlatibismo aletikoa / Erlatibismo epistemikoa	Erlatibismo ontologikoa
(B) Balio moralak	Subjektibismo morala	Historizismo edo erlatibismo etikoa	Erlatibismo sozial edo kulturala	Erlatibismo moral kontzeptuala	Erlatibismo morala
(C) Balio estetikoak	Subjektibismo estetikoa	Historizismo estetikoa	Erlatibismo soziala eta kulturala	Erlatibismo kontzeptual estetikoa	Erlatibismo estetikoa
(D) Pertzepzioak, iritziak	Subjektibismo pertzeptuala	Historizismo pertzeptuala	Erlatibismo pertzeptuala	Erlatibismo linguistikoa eta kontzeptuala	–
(E) Proposizioak	–	–	–	–	Erlatibismo semantikoa?

Ezkerrean, aldagai dependenteak leudeke, domeinuak; goian, independenteak, objektuak. Taulak erlatibismo oro karakterizatzeko asmoa du, baina erlatibismo fragmentatuak marrazteko posibilitatea baino ez du ematen. Hutsunea, nire iritziz, taulak proposatzen duen

eskema erlazionalistan dago. Izan ere, Margolisek azpimarratzen duen bezala, erlatibismoaren indarra tesi aletikoan baldin badago (1991, 1995), non egiaren izaera indeterminatua dela aldarrikatu eta arau logikoen beharrezkotasun eza zalantzan jarriko lukeen, nola kokatu ikuspegi hori eskema honetan? Izan ere, domeinua lotzen baldin bazaio aldagai independente bati, aletika epistemologiarekin lotzen da derrigorrez. Hau da, arau kognitiboak, esaterako, hor aurkezten zaizkigun bost aukeretan batekiko erlatiboa badira, erlatibismo aletiko horrek ezin du erlazionalista baino izan. Stadforden definizioaren arabera, «the truth claims attributing these properties holds only once the relevant framework of assessment is specified or supplied» (Baghramian & Adam, 2016). Taulari begiratuta, Standfordek (Baghramian & Adam, 2016) berak aletika eta epistemologia lotzen dituela ohartzen gara: (A) domeinua, arau kognitiboak dagokiena —logikaren legeak, arrazionalitatea eta abar—, (IV) eta (V) aldagai independente edo objektuen (eskema kontzeptualak eta ebaluazio testuinguruak) erlatibismoei lotzen zaien erlatibismoei erreparatzen badiegu taulan, erlatibismo aletikotzat eta erlatibismo epistemologikotzat hartzen dituela ikus daiteke. Argigarria dela irudizen zait.

Margolisen iritziz, ordea, bi erlatibismo mota daude: batari gezurtiaren antinomia aplikatu ahalko litzaioke (erlazionalismoa), besteari ez (erlatibismoa). Standforden definizio horrek erlazionalismoa ezaugarritzen du soilik, eta, hortaz, ezin du erlazionalismoaz kanpoko erlatibismorik planteatzerik uzten. Erlazionalismoak erlatibismo aletikoaren eta erlatibismo epistemikoaren arteko lotura zuzena marrazten du; erlatibismoak, aldiz, erlatibismo aletikoa bereizi egiten du erlatibismo epistemikotik. Honela dio Margolisek:

There are really two distinct forms of **relativism**, viewed in "alethic" terms or viewed in terms of the connection between "alethic" and "epistemic" considerations. The two are distinguished by the simplest of devices: the objectionable form holds that "true" means "true-in-*L*", where "*L*" signifies some well-demarcated language among disjunctively many languages, or, some "world" ("*W* ")—some "sector of inquiry," some "historical horizon," or some such context; the viable form, in contrast, unconditionally rejects definitions of that sort (Margolis, 1995: 69).

Erlatibismoak, hortaz, egiaren esanahia eta egia proposizioen ebaluazio epistemikoa bereiztu egiten ditu; erlazionalismoak, aldiz, batuta ulertzen ditu. Alegia, erlatibismoa ez da tesi epistemiko bat, baizik eta aletikoa (nolanahi ere, tesi aletiko horrek, tesi ontologiko eta epistemiko desberdinak izan ditzake). Horrela, erlatibismoa erlazionalismo gisa ulertzen

bada, erlatibismoa tesi fragmentatu desberdin gisa interpretatzen da. Erlatibismoa (errealismoarentzako ere balio du), batez ere tesi aletiko batean funtsatzen den tesi holista bat dela aldarrikatzen bada, ordea, fragmentaziotik eta erlazionalismotik askatzen da. Alegia, erlatibismo epistemiko hutsak tesi ontologiko eta aletiko bat behar du izan aldi berean, erlazionalista izan nahi baldin ez badu. Izan ere, erlazionalismoak ez du tesi aletiko bereizirik, tesi aletikoa tesi epistemikoarekin erlazioan ulertzen duelako: taulako (A) elementu dependentea, taulako (I), (II), (III), (IV), edo (V)-ekiko erlatiboa delako ezinbestean. Margolisek aurreko aipuan diona gogoratuz, erlazionalismoak ‘egia’, ‘egia x-en’ ulertzen du; hau da, tesi aletikoa epistemologikora erreduzitzen du, erlatibismoaren paradoxari atea irekiz. Erlazionalismoak, hortaz, erlatibismo aletikoa eta epistemikoa batuz, egia x-erekiko erlatiboa dela baieztatzen du, erlazionalismoa logikoki bideraezin bilakatuz¹¹⁹. «Note, please, that what, bivalently, maybe found true or verified “in L” (but, say, not “in L”) is not equivalent to being “true-in-L”» (Margolis, 2010: 98-99). Erlazionalismoak, hortaz, «says that “true” and “false” are (alethically) relationalized to the insulated life and experience of one particular society (*or* person) or another, hence *not* merely particular claims are (epistemically) decided in accord with whatever such life and experience may recommend (which, after all, is trivially true)» (Margolis, 1991: 58).

Erlazionalismo bideraezin horretatik askatu eta erlatibismo forma bideragarria formulatzeko, beraz, erlatibismoa aletika erlazionalistatik askatu behar da: «The viable form treats "true" as having the same (alethic) sense it has in nonrelativistic logics, or, simply, as being not relationally defined» (Margolis, 1995: 69). Besteak beste, erlatibismoa erlazionalismoarekin nahastua ikustea oso ohikoa da literatura garaikidean. Bat aipatzearen, Susan Haack-ek erlatibismoa erlazionalismo gisa interpretatu du (Haack, 1998), erlatibismoa aurreko formari (erlazionalismoarena) jarraitzen dion doktrina-familia bat dela azpimarratuz. Zerbait, hortaz, beste zerbaitekiko erlatiboa da, baina «each differs from the others in what it claims is relative to what» (Haack, 1998: 149). Haackek uste du eskema horren bitartez hainbat erlatibismo klasifikatzea lortu duela. Horrela, hainbat erlatibismo marraztu genitzake «x» eremu eta «y» aldagai desberdinak konbinatuz, esaterako: erreferentzia eta teoria batuz gero, Quineren erlatibismo ontologikoa genuke; ontologia paradigma zientifikoekiko

¹¹⁹ «The objectionable form (call it relationalism, since it defines truth relationally) cannot overcome the self-disabling paradox: viz., that, on the use of its own truth-predicate, it is impossible to identify the many different "relationalized" uses of "true" that should then obtain. That, in effect, is the heart of the argument Plato has Socrates advance against Protagoras in *Theaetetus*, and that is the same argument upon which contemporary opponents of relativism insist (for example, Putnam)» (Margolis, 1995: 69).

erlatibizatuz gero, Putnamen erlatibismo kontzeptualaren tesia; errealitatea eta errepresentazioa elkartuz gero, Goodmanen pluralismo irrealista; balio epistemikoak eta kultura edo komunitatea erlazionatuz gero, Rortyren kontestualismo epistemikoa; eta abar (Haack, 1998: 150). Margolisen erlatibismoaren karakterizazioa eta erlazionalismoarekiko bereizketa ontzat emanez gero, ordea, Haackek erlatibismoa eta erlazionalismoa nahastu dituela pentsa daiteke.

Hortaz, tesi erlazionalistak erlatibismoa fragmentatuta edo zatikatuta aztertzen du. **Fragmentazioa** deituko diot, mailen eremuan (ontologia, epistemologia eta aletikan), eta ez domeinuaren eremuan (kognitiboa, morala, eta abar, taularen ezkerrean), egiten den bakartze mugimendu bati. Posizio edo planteamendu erlatibista bat tesi epistemiko batera erreduzitzen denean, esaterako, epistemologikotik independente liratekeen teoria aletiko eta ontologikorik duenik aztertu gabe, erlatibismoa fragmentatu egiten da. Tesian egindako azterketan antzeman ahal izan denez (Protagoraren eta Margolisen erlatibismo kasuekin), erlatibismoa tesi epistemiko soiltzat edo erlazionaliztatuz ulertu eta tesi ontologikoa eta aletikoa aztertu gabe (edo erlatibismo horrek defendatzen ez duen tesi ontologiko eta aletiko jakin bat auresuposatuta) egiten den operazioa izan ohi da fragmentazioa. Erlatibismoaren ulerkera kanonikoa, hain zuzen, bide horretik doa. Esaterako, Arenasek, zera dio erlatibismoari buruz: «Todos los antirrealismos defenderían según diversas gradaciones, que variarían en función de las posiciones defendidas, una noción epistémica de verdad» (Arenas, 1997: 61)

Margolisek (1995: 69) bi *erlatibismo* mota bereizten ditu, hortaz: lehenak auzi aletikoa auzi epistemikoari lotuta ulertzen du, erlazionalismoa litzateke; eta, bigarrenak, auzi aletikoa beregain aztertzen du, eta erlatibismo logiko propio bat garatzen du. Aurrerago sartuko naiz erlatibismo logiko horren azterketan; orain, erlatibismoaren karakterizazio honetarako beste funtsezko bereizketa bat proposatu behar dut, erlatibismo deskriptiboaren eta arauemailearen artekoa. Azken horretan, Stadfordek (Baghramian & Adam, 2016) egindako bereizketa hartuko dut ere abiapuntutzat.

5.1.3. Erlatibismo deskriptiboa eta erlatibismo arau-emailea: pluralismoa eta erlazionalismoa

Erlatibismoaren definizioan beste pauso bat emateko, mailaketa bat proposatuko dut. Stanford entziklopediaren arabera, erlatibismoa deskriptiboa ala arau-emailea izan daiteke. Alde batetik, erlatibismo arau-emailea bitan banatu daiteke, non bertsioetako bat anti-errealista litzatekeen, eta besteak (nolabait) errealismo puntu bat onartuko lukeen. Beraz, lehenik esan behar da Standfordek egiten duen sailkapenak oraindik akademian nagusi den erlatibismoari buruzko ikuspegiarekin apurtzen duela, hain zuzen, erlatibismoak ezaugarri bat berezkoa duela dioen ideiarekin; alegia, berezko ezaugarri hori da erlatibismoa errealismoaren ukazioa delako ustea. Lehen pauso bat da, erlatibismoaren mapa osoago bat emateko.

Alde batetik, hortaz, ‘erlatibismo deskriptiboen’ multzoa dago, ikusiko denez arau-emailea edo normatiboa bezain problematiko ez den familia multzoa. Erlatibismo deskriptiboa egiaztapen enpiriko edo deskriptibo bat egitera mugatuko litzateke, esaterako: talde, herri edo jende multzoek pentsatzeko, arrazoitzeko eta ebaluatzeko modu desberdinak dituzte. Pluralismoa erlatibismo deskriptibo horren barruan kokatu daiteke. Egiaztapen epistemiko honek taldeen printzipio eta praktikak deskribatu baino ez ditu egiten, bi taldeek arrazoi dutela ondorioztatuz (haien gizarte balioen arabera, esaterako), bietako batek arrazoi duela ondorioztatuz, edota bi taldeetako batek ere arrazoirik ez duela ondorioztatuz. Are gehiago, aldarrikatu dezake «that there is no such thing as getting things right (e.g., there is no ultimate fact of the matter as to which epistemic principles or ethical principles are correct)» (Baghramian & Adam, 2016: 4). Alegia, ez da posible edo absurdoa da gatazkan dauden taldeetako batek (talde kultural, zientifiko eta abar) arrazoi duela egiaztatzea, betiere arrazoi izate hori haien kulturetatik kanpoko arrazoi absolututzat ulertzen bada. Richard Rortyren pragmatismoa ziur aski posizio honetan kokatu genezake.

Erlatibismo deskriptibo ezaguna da hizkuntzek eta kulturek pentsamendua moldatzen dutela dioen tesia. Sapir eta Whorf hizkuntzalariak dira tesi hori defendatzen duten pentsalari entzutetsuenak (Kay, 1984). Sapir eta Whorfen ustez, hizkuntza desberdinen arabera da indibiduo edo gizarte baten pentsamendua, alegia, «differences among languages cause differences in the thoughts of their speakers» (Pinker, 1994: 57).

Stanford entziklopediaren arabera, mota honetako erlatibismoen ahultasuna aldagai independenteak (kultura, hizkuntza...) menpeko aldagaiekiko duen eraginaren arabera

neurtuko litzateke (Baghrmian, 2016: 5): hizkuntzaren eragina guztiz determinantea bada (hau da, hizkuntzak pentsamendua guztiz determinatzen badu), erlatibismoa ahula litzateke (ez da arrazoirik ematen baieztapen hori justifikatzeko); eta, alderantziz, hizkuntzaren eragina murriztagoa bada, erlatibismoa sendoagoa eta koherenteagoa litzateke. Ez dakigu non dagoen Standforden taxonomian agertzen den argudioaren justifikazioa. Eskema horren arazoa hau da: erlatibismo oro erlazionalismoaren eskemara erreduzituz sailkatzen du, non beti aldagai independenteak determinatuko luke menpeko aldagaia. Eskema horrekin aldagaiaren determinazio maila zehaztu beharko litzateke erlatibismoaren ahultasuna ala koherentzia neurtzeko.

Erlatibismo deskriptiboa dugu alde batetik, beraz. Bestetik, ‘erlatibismo normatiboa’ edo arau-emaileen familia multzoa izango genuke. Arau-emaileak diren erlatibismo hauek aldarrikapen normatiboak egiten dituzte, non egia, sinesmenak eta gisako menpeko aldagaiak *framework* edo *marko kontzeptual* batekiko erlatiboak izanik bakarrik izan daitezkeen egiazko ala faltsu, on ala gaizto, arrazoizko ala irrazional eta abar. Alegia, menpeko aldagaien zuzentasuna edo faltsutasuna, ontasuna ala gaiztotasuna, aldagai independenteekiko erlatiboa izango litzateke soilik eta beti.

Arauemaile hitza modu zabalean ulertu behar da, izan ere, erlatibotasun hori indartsuagoa ala ahulagoa izan daiteke, determinazio indarraren arabera. Hori, batetik. Eta, bestetik, arauemaile hitza modu generikoan ulertu behar da, eta esanahi desberdina du kasuan kasuko erlatibismoaren arabera. Adibidez, balio moralez ari bagara, arauaren arabera zuzena izateak moralki ona izatea esan nahiko du; sinesmenez ari bagara, arauaren arabera zuzena izateak egiazkoa izatea esan nahiko du. Alegia, arauemaile hitz generikoa erlatibismo bakoitzaren forma espezifikora tolestu behar da, zeren arauemaile den zehazteko.

Borobiltzeko, orain arte ikusi den klasifikazioan sortutako erlatibismo motak, arauemailea eta deskriptiboa barne, erlazionalismoaren eskemarekin eginak direla defendatuko dut. Izan ere, menpeko aldagaien eta aldagai independenteen arteko korrelaziora mugatzen den erlatibismo oro erlazionalismoa da. Horrez gain, tesi fragmentatu gisa aurkeztu eta egiaren naturaz hausnartzen ez duen bitartean, egiaren teoria bibalenteak baldintzatuko du, behin eta berriz autokontraesanaren argudio platondarrean jausteko arriskua izanik, eta asko jota, errealitatearen *de facto*ko pluraltasuna onartzera mugatuko litzatekeen tesi tribal bat bihurtuz.

Erlatibismo arauemailea bitan banatzen du Stanford entziklopediak (Baghramian & Adam, 2016). Nire iritziz, bereizketak erlatibismoaren izaera konplexua argitzeko bidea irekitzen du, baina, edozein erlatibismo fragmentatu posibleren atzean ontologia objektibista eta egia-balio bibalenteen beharrezkotasuna zalantzan jartzen ez dituenek, ez du erlatibismoaren argazki irekiago bat egitea ahalbidetzen. Izan ere, aurreko sailkapenari jarraitzen bazaio, klasifikazioak bi erlatibismo posibilitatuzko lituzke: batetik, *erlatibismo arauemaile anti-errealista* izango genuke (Baghramian & Adam, 2016: 6). Posizio horrek aldarrikatuko luke ez dagoela ezer esaterik paradigma edo mundu ikuskera (edo *conceptual scheme*) orotatik kanpo, esateko sinesmenak, balioak eta abar zuzenak edo faltsuak izan daitezkeen. Kasu honetan, erlatibismoari kontraesanaren argudioa aplikatuko litzaioke. Erlazionalismo mota bat izango litzateke, hortaz. Bestetik, *erlatibismo arauemaile errealista* izango genuke, *erlatibismo erlatiboa* deituko diodana. Azken horrek defendatuko luke mundu ikuskera edo paradigmatatik kanpo badagoela *errealitate* bat egia zer den zehazteko; edo beste hitz batzuekin esanda, badaudela egiak eta sinesmen zuzenak mundu ikuskera edo paradigma orotik kanpo. Arazoa da, erlatibismo arauemaile hori errealismo mozorrotu bat bihurtu daitekeela; erlatibismotik erlazioa (epistemologia) besterik ez badu hartzen, ontologian errealismo objektibista bat defendatzen duen bitartean. Zilegia den posizioa, baina erlatibismoarekin baino, errealismo objektibista edo metafisiko batekin zerikusituz handiagoa izan dezakeena.

Stanfordek (Baghramian & Adam, 2016) ez du esplizituki esaten, inplizituki onartzen duen arren, erlatibismo mota bi horiek derrigorrez oinarritu behar direla logikaren printzipio ukiezin biren gainean: kontraesan ezaren ($\neg(A \wedge \neg A)$) eta *tertium non datur* ($A \vee \neg A$) legeen gainean. Orduan, ezagutza ziurtatzeko kontraesan ezaren legea *derrigorrez* (*a priori*) aplikatu behar bada, behartuta gaude gauzen esentzia aldaezina dela auresuposatzera, eta, beraz, ontologia errealista edo objektibista bat onartu beharko genuke. Hau da, errealitateak edo objektuek atributu aldaezin eta esentzialak dituztela onartzen bada, ezin da *tertium non datur*—perpausari buruz, egia eta faltsuaz gain, hirugarren aukera bat, indeterminatua, ala biak ontzat ematen dituen—legearen salbuespenik egin. Ontologia horretan, egia-balio bibalenteak dira bakarrik posible.

Baina zer gertatzen da dugun ontologia ez bada errealista, eta, esaterako, indeterminatua baldin bada? Mundua eta haren egitura indeterminatua dela onartzen bada, ez gara esaten ari gizakitik kanpo egiarik edo errealitaterik ez dagoenik (anti-errealismoa) edo

badagoenik (errealismoa), baizik eta eremu hori indeterminazioarena dela. Horrela, indeterminazio ontologia horrekin hirugarren erlatibismo posible anitzetarako aukera zabaltzen zaigu parez pare. Hortaz, Stadfordek hirugarren erlatibismo posible bat ahazten du erlatibismoaren sailkapena egitean. Hirugarren erlatibismo horretan, posible da erlatibismo errealista bat, erlatibista izanik eta koherentea, betiere munduaren eta bere egituraren (ontologia), eta egiaren naturari (*aletika*) buruzko ikuspegia errealismotik eta anti-errealismotik haragokoa bada, esaterako, indeterminazio ontologia bat aldarrikatzen badu. Dena den, Standfordek (Baghramian & Adam, 2016) ez du bide hori kontenplatu eta erlatibismo arauemaile posible bi horiek irudikatzen ditu bakarrik. Bi erlatibismo posible horien distintzioa egin ondoren, haien arteko tentsio dialektikoa azpimarratzen du.

For example, without something objective it is difficult for the normative relativist to avoid idealism or to explain how intra-framework objectivity and truth are possible. As we will see, there is a fine line here. If the objective constraints play too large a role, the relativist's view may simply wind up as some sort of pluralistic realism; if they play too small a role, her view may collapse into some sort of idealism or solipsism (Baghramian & Adam, 2016: 7).

Alegia, Standfordek aldarrikatzen duena da, erlatibismo normatibo oro eskema honetan mugitzen dela: erlatibismo arauemaile anti-errealistak zein errealistak nolabaiteko objektibismo edo errealismo bat onartu behar dute, baldin eta: (1) idealismoan jausi nahi ez badute; eta, (2), marko kontzeptual, mundu ikuskera edo kultura bakoitzean objektibitatea eta egia ze modutan posible izan daitezkeen azaldu nahi badute. Ez badago nolabaiteko kontzeptu, sinesmen eta arrazoimen modu oinarritzkoagorik mundu ikuskera edo *framework* orotatik kanpo, taldeek ezingo lukete haien artean desadostasunik izan ezta adostasunetara heldu ere.

Arrazoiketa hori Davidsonen erlatibismo kontzeptualari egiten dion kritikaren parekoa da, eta mugatua iruditzen zaigu. Izan ere, Baghramianek azaldutako tentsio horretan, errealismo mota baten onarpen handiagoak edo txikiagoak zedarritzen du erlatibismo arauemailearen idealismorako joera ala pluralismorako hurbilketa. Alegia, erlatibismo arauemaile ororen idealismorako biraketa ala pluralismorako biraketa errealismoaren onarpen txiki ala handiagoak baldintzatua dago eskema horretan. Eta, kontua da, erlatibismoaren formulazioaren posibilitate guztiak irudikatu nahi baditugu, errealitatearen izaeratik eta

egiaren balio bibalenteetatik haragoko erlatibismo posibleak ere kontuan hartu beharko ditugula.

Horrela, ezinbestean aztertu behar da galdera egokiena zein ote den, alegia, erlatibismoak errealismoa auresuposatu behar ote duen eta bigarrenak lehena baldintzatzen duen, ala, aitzitik, errealismoak erlatibismoa auresuposatzen ote duen eta hark baldintzatzen duen koherentea eta ez-metafisikoa izateko.

Standford entziklopediak erlatibismoaren ahultasuna eta koherentzia neurtzeko erabiltzen duen irizpidea, hortaz, hau da: erlatibismoa malguagoa ala indartsuagoa da, aldagai independenteak menpekoak baldintzatzen duen maila txikiago ala handiagoan; alegia, erlatibismoak errealismoren bat onartzen badu malguagoa da; eta absolutua denean indartsuago edo muturrekoagoa da. Beraz, erlatibismoaren ahultasuna tesi erlazionalistaren barnean ulertzen da. Izan ere, aldagai dependenteen menpekotasunaren arabera neurtzen da erlatibismo bat ahulagoa ala konsistenteagoa den ala ez (Baghramian & Adam, 2016). Menpekotasun osoa izaten duten korronteei, absolutista deitzen zaie. Baina, absolutismoa hitz edo metafora bezala, izendatu nahi duen horrentzako hitz egokia ote da? Galdera horrek beste ikerketa lerro baterako eman dezake, hemen luzeera motiboengatik aztertuko ez dudana. Badago, beraz, erlatibismoa absolutismoari hertsiki lotua ikusten duenik (Boghossian, 2011: 53). Izan ere, arestian egin den erlatibismoaren (erlazionalismo gisa ulertuz) eskema, non Y menpeko aldagai bat X aldagai independente erlatiboa den, absolutismo guztientzako ere balio duela ondorioztatu beharko litzateke, edozein erlatibismok baino indar handiagoarekin gainera. Izan ere, absolutismoak marrazten duen eskema erlazionalismoaren berbera baita, baina aldaera bat sartuta;

y menpeko aldagai bat x aldagai absolutu batera *bakarrik* eta absolutuki da erlatiboa.

Standforden sailkapenak aipatu egiten ditu absolutismoaren korrontetzat hartzen diren aldagai independente batzuk (*innate cognitive architecture*, erlijioa...), baina ez du aztertzen horrek erlatibismoaren eta absolutismoaren definizioetarako auresuposatzen duen gatazka. Ez du aztertzen, hortaz, erlatibismo mota hori absolutismo mota bat ote den, ala absolutismo oro erlatibismo mota bat gehiago baino ez den. Eta azpiatal honetan defendatzen ari naizenez, bigarren interpretazio horrek indarra hartzen du, hau da, absolutismotzat ulertzen den korronte oro erlatibismoaren beste adar (ahul) bat baino ez dela. Erlatibismoa eta absolutismoa elkarren aurkako (Boghossian, 2011: 53) ulertu beharrean, hortaz, bestela

ulertuko da harremana. Erlatibismoa absolutismoaren adar gisa ulertu izan da, batez ere egialbalioren erlatibismo arauemailea, egia absolutuki erlatiboa dela baieztatuko lukeena. Baina ez da ohikoa absolutismoa erlatibismoaren baitako adar posible gisa interpretatzea. Absolutismoa erlatibismoaren adar ahulenetako bat bezala ulertuta, bereizketa trakets horrekin (erlatibismoa versus absolutismoa) apurtzeko bidea irekitzen dudala iruditzen zait. Ez baitira elkarren kontrako, ez ideia kontrajarriak: absolutismoa erlatibismo ahulena litzateke, hain zuzen: lehenik, tesi erlazionalista litzatekeelako; eta bigarrenik, erlazionalismo hori erlatibismo arauemaile absolutu gisa irudikatuko lukeelako, menpeko aldagaiak aldagai independentea absolutuki determinatzen duela ulertuz.

Beraz, erlatibismoa tesi erlazional gisa marrazten du Stanford entziklopediak (Baghramian & Adam, 2016), eta funtsean, hori da erlatibismoaren interpretazio ohikoena. Planteatu dut erlatibismoa ezin dela tesi erlazional huts batera erreduzitu, baizik eta hori baino zabalago ulertu behar dela, erlazionalismoa erlatibismo mota bat izan arren. Arazoa da erlatibismotzat jo izan diren aldagai independenteekin eta edozein menpeko aldagaien arteko lotura egiten duten erlatibismo oro izendatzeko erabili izan dela erlazionalismoa. Arestian esan bezala, ez da pentsatu, kutsu absolutua edo unibertsalista duten aldagai horien korrante posibleak izendatzeko ere balio lezakeela. Zein da horretarako arrazoa? Erlazionalismoaren eskema sinplea da: Y erlatiboa da X -ekiko. Y aldagaia X aldagaiarekin dago erlazioan eta erlatibismoaren bertsio desberdinak aldagai posible guztiak konbinatuz agertzen zaizkigu. Y aldagaiak X erlatiboa izango den esparrua definitzen badu, eta hura, demagun, ideia innatoak, jainkoaren hitza, giza unibertsalak... baldin badira eta modu absolutuan determinatzen badute Y aldagaiaren izatea, eskema hau jarraitzen duten teoriak ere erlatibismo motatzat hartu beharko genituzke? Galdera irekita utziko dut. Eta beste galdera bat egin daiteke ere, erlatibizatua dena eta erlatibizatzen dena, lekuz aldatzea posible ote da?

Laburbiltzeko, aurreko bi atalak barnebilduz, Stanford entziklopediak erlatibismoa karakterizatzeko hiru faktore hartzen ditukontuan. (i) Zer da erlatibizatzen dena? (egia, balioak, arrazoa...); (ii) zertara erlatibizatzen da? (eskema kontzeptualak, hizkuntzak, kulturak); (iii) zer helbururekin (deskriptiboa ala arau-emailea) eta zer indarrarekin (ahula ala indartsua) erlatibizatzen da? Eskema erlazionalistak, hortaz, hiru faktore horiek hartzen ditu kontuan.

Azken atal honetan, ordea, Erlatibismoaren taxonomia osoago bat egiteko erlatibismoa erlazionalismotik eta fragmentaziotik harago pentsatzeko bidea hartuko dut.

Hurrengo, erlatibismoa tesi holistatzen ulertzea izango da, hiru mailatan zatituta aztertuz, maila horiek osotasunean eta elkarri lotuta ulertzeko: maila aletikoa (egiaren naturari buruzkoa), maila ontologikoa (munduaren egituraren inguruko tesia daukana) eta maila epistemikoa (egiaren eta ezagutzaren baldintzei buruzkoa). Stanford entziklopediak emandako erlazionalismoaren eskema ere erabiliko dut, hiru maila horiekin erkatuta.

5.2. Erlatibismo konsistente batentzako osagaiak

5.2.1. Mailak, erlazioa eta domeinua

Aurretik azaldu ditut erlatibismo oro erlazionalismora murrizteak ekartzen dituen arazoak, hala nola, erlatibismoa modu fragmentatuan ulertzeak horren potentzialitate osoa ez aztertzea dakarrela. Tesia osoan ikusi denez (Protagorasen eta Margolisen erlatibismo kasuekin), fragmentazioa, oro har, erlatibismoa tesi epistemiko soiltzat hartu (tesi erlazionaltzat, alegia) eta tesi ontologikoa eta aletikoa aztertu gabe (edo erlatibismo horrek defendatzen ez duen tesi ontologikoa eta aletikoa jakin bat auresuposatuta) egiten den operazioa da. Hori dela eta, azpiatal honetan, erlatibismoa erlazionalismoa baino modu zabalago batean ulertzeko tresnak emango ditut. Horretarako, lehenik eta behin, tesi fragmentatu bat baino, tesi hirukoitz (edo lauukoitz) bat dela defendatuko dut¹²⁰.

Ikuspegi **fragmentatua**, erlazioaren aldagaia soilik kontuan hartuz egiten duen erlatibismoaren definizioa litzateke; hau da, aldagai bat menpeko batekiko erlatiboa litzatekeela aldarrikatuko luke; adibidez, egia kultura batekiko erlatiboa da. Ikuspegi horretan, erlatibismoaren fragmentazioaren aurrean gaude, non erlatibismoa egia epistemologikotzat irudikatua den, bere proposamen aletikoa eta ontologikoa aztertu gabe. Horrez gain, fragmentazioak mailen eremuan (ontologia, epistemologia eta aletika) funtzionatzen du, ez domeinuaren eremuan (kognitiboa, morala, balioak, pertzepzioa...).

Erlatibismoaren fragmentazioa gainditu, eta bere definizio posible guztiak kontuan hartu daitezzen, Krauszek (2010: 2) galdera batzuen bitartez proposatzen dituen irizpideak kontuan hartzea proposatzen dut. Hona Krauszen galderak:

¹²⁰ Ressler-ek ere (2013: 15-16), norabide berean, erlatibismoa fenomeno edo posizio estrukturaltzat joko du: alegia, teoria desberdinek diskurtsoaren domeinu aniztetan adoptatu dezaketzen erlatibismoaren forma generikoa zein izan daitekeen ebasten saiatuko naiz.

With respect to what reference frames (conceptual, cultural, historical, etc.) could relativism apply? With respect to what domains (cognitive, moral, aesthetic, etc.) could it apply? With respect to what level (ontic, epistemic) could it apply? With respect to what values (truth, reasonableness, goodness praiseworthiness, beauty, etc.) could it apply? With respect to what variety of absolutism (objectivism, foundationalism, universalism) could its negation apply? (Krausz, 2010: 2).

Aldagai horiek ordenan jarritz, horietan oinarrituz erlatibismoaren azterketan sakontzen saiatuko naiz. Irizpideak, hurrenez hurren, bi eremutara erreduzitu daitezke: *maila* eta *erlazioa* lirerateke. Krauszek beste irizpide bat gehitzen du: hain zuzen, erlatibismoa zein doktrinaren ukazioa den zedarriztean definituko litzatekeena (definizio negatiboaren atalean ikusi da). Nire iritziz, laugarren aldagai hori ez da beharrezkoa, erlatibismoaren karakterizazio berri hau egiteko. Izan ere, Krauszek erlatibismoa tesi erlazionaltzat ulertzen duelako behar du erlatibismoa tesi ‘positibo’ bat baino, zerbaiten uko bezala aurkeztea, gezurtiaren antinomiari ihes egiteko. Erlatibismoaren berkontzeptualizazio honetan, ordea, erlatibismoaren tesi ‘positibo’ bat egiten saiatuko naiz; bere ontologia, aletika eta epistemologia propioarekin, bere izaera beste zerbaiten ukoan oinarritu gabe; aitzitik, nolabaiteko errealismoarekin bateragarria izango den tesia izanik. Beraz, hiru aldagai horien josteta eginez, edozein erlatibismo konkreturen definizio bat egin ahalko litzateke.

Lehen irizpidearen arabera, erlatibismoa hiru *maila* barnebiltzen dituen egitura formal bat da. Erlatibismoa tesi hirukoitz bat da, alegia, hiru aldagai hartu behar ditu kontuan: maila ontologikoa, aletikoa eta epistemologikoa. *Erlatibismo aletikoak*, egiaren *naturari* buruzko posizio jakin bat izango luke, eta egia-balioen izaeraz ere ikuspegi jakin bat izango luke. Bigarrenik, *erlatibismo epistemikoa* genuke, egiaren eta ezagutzaren baldintzen inguruko tesia bilduko lukeena, gauzak nola ezagutzen ditugun, edo, Kanten hizkeran, egiaren edo ezagutzaren posibilitatearen baldintzak zeintzuk diren. Azkenik, *erlatibismo ontologikoak*, egia, ezagutza eta errealitatea erlazionatuz, munduaren *egiturari* buruzko tesi bat osatuko luke. Azken honetan, ontologian, erlatibismoak tesi anti-errealista baino ezin duela izan aurreuposatzen da, errealismo formaren bat defendatu dezakeela—posizio erlatibista mantenduz—kontuan hartu gabe. Stanford entziklopediarentzat erlatibismo ontologiko edo kontzeptuala anti-errealista litzateke, esaterako: «The underlying rationale for this form of relativism is the anti-realist thesis that the world does not present itself to us ready-made or ready-carved; rather we supply different, and at times incompatible, ways of categorizing and conceptualizing it» (Stanford, 2016).

Bigarren irizpidea, **erlazioa** litzateke; alegia, tesi erlazionalista definitzeko egiten den erlatibismoaren kontzeptua, arestiko atalean Standforden taulan ikusi dena. «Domeinu jakin bat (Y) (razionalitatea, egia, ongia, balio moralak, pertzepzioak, proposizioak...), (X) aldagai independente edo objektu jakin batekiko erlatiboa litzateke (indibiduoaren ikuspuntua, kultura, talde soziala, hizkuntza, conceptual scheme, sinesmen multzoa...)».

Erlazioaren aldagaia baino ez bagenu kontuan hartuko erlatibismo posibleak marrazteko, erlatibismo mota desberdinak erlazionalistak direla esan dut aurretik. Adibideekin ilustratzeko: *egia* kultura batera erlatiboa balitz, erlatibismo kulturala izango genuke; *egia*, historiara, kontzeptuetara... erlatiboa balitz, erlatibismo historiko edo kontzeptuala genuke, hurrenez hurren, eta abar. Hain zuzen, akademian onartuen eta zabalduen dagoen definizioa da hau (hau da Davidsonen *On the very idea of a conceptual scheme* lanean kritikatzeko duena). Izan ere, aldagai hori bakarrik kontuan hartuta, egia, edertasuna edo ongia erreferentzia marko batera erlatiboa dela esango lukeen teoria litzateke erlatibismoa. Ondoren, erreferentzia marko horien artean zuzenena zein den erabaki ahal izateko goragoko oinarri neutral edo absolutu dagoela ukatuko balu (Krausz, 2010: 13), inkoherentetzat jo beharko litzateke (Davidson, 1974). Erlazioaren aldagaia besterik kontuan hartzen ez duen erlatibismoaren definizioak, aurretik esan den bezala eta aurrerago gehiago zehaztuko den bezala, erlatibismoaren fragmentaziora jotzen du. Erlatibismoaren definizio honetan, erlatibismoa erlazionalismo gisa ulertzen da, hain zuzen, egiaren teoria epistemologiko soil bezala. Erlazionalismoa, ordea, erlatibismoaren teoriaren barruan kontuan hartu beharreko beste aldagaietako bat baino ez dela defendatu dut aurretik. Beraz, erlazioa ez litzateke aldagai nagusia, ezpada hiru aldagaien artean beste bat baino ez. Bigarren irizpide honen barruan, hortaz, Krausz (2010) eta Baghramian & Adam (2016) jarraituz, *domeinua* eta *objektuak* izango genituzke. Hau da, erlatibismoaren domeinua zein den definitu beharko genuke: kognitiboa, morala, estetiko... Eta ondoren, domeinu hori ze aldagai independente edo objektuekiko erlatiboa den zedarritu: indibidua, historia, eskema kontzeptuala, eta abar.

Bi eremu edo irizpideak kontuan hartuta, hortaz, erlatibismoaren ikuspegi holista egin, eta fragmentazioa eta erlazionalismoa gañditzeko, hondoko eskema jarraitu beharko genuke.

a) *Mailak (tesi hirukoitzak)*

- Ontologikoa: gauzen edo errealitatearen izaera (errealismoa, indeterminazio ontologikoa, anti-errealismoa, idealismoa, ikuskera transzendentala...)
- Aletikoa: egiaren natura eta egia-balioak (bibalentea, tribalentea, indeterminatua...)
- Epistemologikoa: gauzak nola ezagutzen ditugu (marko kontzeptualen bitartez, zentzumenen bidez...)
- Estetikoa, morala...
- Mailen arteko erlazioa. *Erlazionalismoa* (maila aletikoa maila epistemikoarekiko erlatiboa); *erlatibismoa* (maila aletikoaren tesi independentea)

b) *Erlazioa*

- Domeinua: kognitiboa, morala, estetikoa, pertzeptuala.
- Objektuak edo aldagai independenteak: hizkuntza, kultura, paradigma zientifikoa, baldintza sozialak, generoa, klasea...)
- $x \leftrightarrow y$ erlazio mota: normatiboa (ahula edo indartsua); deskriptiboa (ahula, indartsua)

Mailari dagokionean, erlatibismo aletikoa zehaztu ondoren erlatibismo hori erlazionalista den ala ez zedarritu beharko da. Erlazionalista bada, erlazioaren irizpidera pasa, eta domeinua eta objektuak zedarritu beharko dira, horien arteko erlazioa normatiboa ala deskriptiboa den, eta normatibotasuna ala deskriptibotasuna ahula ala indartsua den zedarrituz ere.

Erlatibismo hori ez bada erlazionalista tesi aletikoa definitu beharko du lehenik. Ondoren, erlatibismo ontologiko eta epistemikoa handik deribatuta definituko ditu. Orduan soilik, tesi aletikoa auresuposatzen duen erlatibismo horrek, bere epistemologiaren erlazioa begiratu beharko du.

5.2.2. Ontologia historizatua eta indeterminatua

Arestiko atalean, hortaz, erlatibismo mota oro marrazteko eskema marraztu dut. Atal honetan, erlatibismo konsistente baten aukera marrazten saiatuko naiz. Lehenik eta behin, erlatibismoaren formulazio berri honek ontologia indeterminatu bat proposatzen du. *ontologia indeterminatu edota historizatu* bat (Margolis, 1991, 1995), artefaktuala: batetik, Platon eta Aristotelesen ontologia aldagaitz eta unibertsalaren beharrezkotasuna ukatuko lukeena; bestetik, errealitateko *elkarneurgaiotasun eta kontraesanen onarpena*, hizkuntzaren akats bat direla

ondorioztatu beharrean (Tarski, 1969 eta Davison, 1974), hizkuntzak eta logikak berezko dituela onartuz (Priest, 2004).

Margolisek Protagorasen ikusten du formulatua lehen aldiz erlatibismo logiko propioa lukeen indeterminazio ontologiko hori, arkismoaren teoriaren (platondar eta aristoteliar) kontra; alegia, errealitateak egitura eta izaera aldaezina dueneko tesiaren kontra. Indeterminazio ontologia hau zertan datzan gogorarazteko, Kratilo dialogoko Protagorasen tesia ekarriko dut berriz.

SOC. – [...] Nada es en sí y por sí. Tal y como decíamos antes, sino que es en la unión de unas con otras como todas las cosas surgen en toda su diversidad a partir del movimiento, ya que, como ellos dicen, no es posible concebir en firme que lo que ejerce la acción y lo que la recibe sean algo definido independientemente uno de otro. Nada, en efecto, es activo antes de producirse el encuentro con lo pasivo, ni es pasivo antes de encontrarse con lo activo. [...] De todo ello se deduce lo que ya decíamos desde un principio, es decir que ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma, sino que siempre llega a ser para alguien (157a).

Protagorasen atalean azpimarratzen nuenez, Ziliolik indeterminazio ontologia bat ondorioztatzen dio Protagorasen erlatibismoari. Aipatzekoa da, Protagorasen pentsamenduan bakarrik ez, Zilioliren azken lanetako batean, «The Cyrenaics as Metaphysical Indeterminists» artikuluan (2015b), hain zuzen, eskola pirronikoaren sortzailea den Pirron eszeptikoa indeterminazio filosofikoa formulatu duen pentsalaritzat dauka ere (Zilioliren iritziz, ikerketa batzuetan demostratua geratu omen da Pirronek indeterminazio metafisikoarekin engaiatua zegoela)¹²¹. Merezi du Pirronen indeterminazio metafisikoa irakurtzea, indeterminazioaren ideia bera zehazten laguntzen duelakoan.

Do current conceptions of metaphysical indeterminacy (namely those briefly referred to in section 3) overlap with the ancient one? The kind of indeterminacy

¹²¹ «Richard Bett's book on Pyrrho has demonstrated with amplitude of details that Pyrrho was committed to metaphysical indeterminacy, as well as offering further help in locating traces of that indeterminacy throughout ancient philosophy. To motivate his innovative interpretation of Pyrrho as a non-sceptic (...) According to Bett, in that passage Pyrrho is ascribed the view that "things are equally indifferent and unstable and indeterminate (ep'isês adiaphora kai asthamêta kai anepikrita)." By commenting on Aristocles' passage, Bett further specifies the metaphysical view he attributes to Pyrrho: "to say that things are 'indifferent' presumably means that they are not, in their real natures, any different from one another—no doubt because they do not have any real natures of a sort that would permit such differentiation; to say that are 'unstable' must mean that they do not have any fixed natures; and to say that they are 'indeterminate' must mean that they do not have definite natures» (Zilioli, 2015b: 118).

Bett discusses in connection with Pyrrho may in principle accommodate both mild and radical indeterminacy. When things are said to be no more F than not-F or both or neither—as Pyrrho appears to be saying on the basis of Bett’s interpretation—it is just another way to say that things are indeterminate in their secondary properties (mild indeterminacy) (Zilioli, 2015b: 119).

Ontologia honetan zein Protagorasenean, munduko objektuek ez dute egitura jakin bat, eta haren esentzia indeterminatua da. Esaten genuenez, ontologia honek ez du esentziaren edo errealitatearen ukazioa inplikatzeko, anti-errealismoak egingo lukeen bezala; aitzitik, gauzen izaera indeterminatua dela esango du. Esaten genuen, Protagorasek Platonen ontologiaren ordean, indeterminazio ontologiko propioa proposatzen zuela, Heraklitoren fluxuaren ontologiaren beharrik gabe. Protagorasek kasuan, hautematen den objektuak ez du, beraz, determinatutako esentzia bat, beraz, indeterminatua da, eta haren esentzia(k) hautemaileak emana da hautemateko ekintzan bertan. Hor dago Protagorasek ontologiaren eta epistemologiaren arteko lotura.

Margolisek ontologia historizatu eta indertuntu bat proposatzen du, hortaz. «He links this rejection to what he calls “cognitive intransparency”: we don’t really know a world-in-itself – the world is always mediated to us in historical and context-laden ways» (O’Grady, 2002: 33)¹²². Margolisen erlatibismo ontologikoa, erlatibismoaren indeterminaziotik eta historizaziotik dator, hala nola, errealitatean ematen diren elkarneurgaitasunengatik.

Margolisen insistentzia erlatibismoa egiaren teoria bat ez dela defendatzeko, John Searlen insistentzia berbera da, errealismoa egiaren teoria bat ez dela defendatzeko (1995), baizik eta izateko modu bat. Errealismoa ez da tesi epistemikoa bat, edo egiaren teoria bat, Searlen hitzetan. Errealismoa defendatzeko ematen dituen argudioetan ez dagoela ezer epistemikorik aldarrikatzen du (Searle, 1995: 201). Searlek ez dio, egia ezagutzeko gure proposizioek errealismoa aurreuposatu behar dutela: Searlen argudioa egiaren eta ezagutzaren auzi orotatik kanpo dago.

I am not saying that in order to *know the truth* of our claims we have to presuppose realism. My argument is completely independent of questions of knowledge or even of truth. On my account, falsehood stands as much in need of the real world as does

¹²² O’Gradyk egiaren ikuspuntu absolutua defendatuko du.

truth. The claim, to repeat, is about conditions of *intelligibility*, not about conditions of *knowledge* (Searle, 1995: 199).

Ikerlanean zehar ikusi den bezala, Protagorasek, esaterako, ez du ‘errealismo externoa’ baieztatu, ukatu edo errefutatzen, gizakia gauza guztien neurria dela dioenean. Margolisek, errealitatea eraikuntza bat dela dioenean, ez du errealitatea ukatzen; errealitatearen egituraren unibertsaltasun, aldaezintasuna eta beharrezkotasuna baizik. Aldiz, Protagorasek zein Margolisek beste ontologia bat aurkezten dute, gauzen izaera indeterminatua dela esanez. Horrek ez du ukatzen kanpo objektuak daudenik; aitzitik, esaten duena da haien izaera eta egitura indeterminatua dela.

Searleri jarraitzen badiogu, errealismo externoa onartzeak ez du ekartzen lexiko pribilegiatu bat dagoela onartzea, Searle akats horretan jausiko bada ere Margolisen iritziz. Searlek berak esaten duenez, errealismo externoa onartu daiteke (ez derrigorrez berak marratzu duena, noski), eta aldi berean, erlatibismo kontzeptual bat sostengatu (Searle, 1995: 155)¹²³. Errealismoak ez du esaten munduak halako forma edo bestelako izan behar duenik; esaten duen bakarra da, «only that there is a way that it did turn out that is independent of our representations of it. Representations are one thing, the reality represented another» (Searle, 1995: 156). Searlek Goodmanen erlatibismo kontzeptuala jartzen du hau azaltzeko adibidetzat: Goodmanek dio izarrak egiten ditugula muga batzuk marrartzuz eta ez besteak; «there is no way to understand that claim except by presupposing something thereon which we can draw boundaries» (Searle, 1995: 165-166).

Margolisek, errealismoa eta konstruktibismoa batu ditu; Searlek ere, beste era batera. Arestian esandakoak agerian uzten duena zera da, ordea: erlatibismo kontzeptualak ontologia bat auresuposatu behar duela. Baina ontologia hori, izan daiteke errealista edo indeterminatua, esaterako. Ontologia ezin daitezke, ordea, fundamentatu edo frogatu. Ontologia indeterminatua ere ez. Searlek berak azpimarratzen du aurreko hori:

The demand for a proof of external realism is a bit like the demands one used to hear in the 1960s for a proof of rationality—“What is your argument for rationality?”—in that the very posing of the challenge somehow presupposes what

¹²³ «A third mistake, also common, is to suppose that realism is committed to the theory that there is one best vocabulary for describing reality, that reality itself must determine how it should be described. (...) It is consistent with ER to claim the thesis of conceptual relativity (proposition 4), that different and even incommensurable vocabularies can be constructed for describing different aspects of reality for our various different purposes» (Searle, 1995: 155).

is challenged. Any attempt to provide an “argument” or “proof” already presupposes standards of rationality, because the applicability of those standards is constitutive of something’s being an argument or proof. In a word, you can’t prove rationality by argument because arguments already presuppose rationality (Searle, 1995: 178).

Galdera berbera egin daiteke beste edozein ontologiarentzat, beraz: errealismoa frogatu daiteke? Eta Searlen argudioa onartuta ere, beste galdera beharrezko bat egin behar da. Searlek dio arrazionalitatea ezin dela argudiatu edo fundamentatu, argudioek, hizkerak, dagoeneko arrazionalitatea aurreuposatzen dutelako. Zer da ordea, arrazionalitatea? Nork erabakitzen ditu arrazionalitatearen erregelak?

Hortaz, batetik, Margolis arrazionalitatearen legeak ez direla ezinbestez eta unibertsalki egia balio-bibalenteak, kontraesanaren legea eta hirugarren bazterttuaren printzipioa ikusi da; bestetik, Priestekin arrazionalitateak ez duela zertan konsistentziaren printzipioa jarraitu, hala nola, Margolisek pentsatzen duenaren kontrara kontraesanak ukatu. Priestek pausu bat harago jotzen du, hortaz, konsistentziaren eta arrazionalitatearen kontzepzio klasikoa zalantzan jarritz.

5.2.3. Erelatibismo aletikoa, logikoa eta ontologikoa

Erelatibismoa, esan dudan bezala, tesi aletiko bat da. «A thesis about the nature of truth or about constraints on the use of the alues ‘true’ and ‘false’ or similar truth-like values» (Margolis, 1991: 7). Egiaren eta bere mugen izaeraren inguruko tesia da, hortaz. Muga horien kritiketako bat ikerlanaren hasieran ikusi da, Priesten obran (2004, 2017). Priestek arrazionalitatearen eta bere legeen kritika edo osoko zuzenketa bat egin du aletheismoaren teoria aurkezten duenean.

Erelatibismoaren berformulazioa aurkeztu eta defendatzeko, nik Margolisen tesi aletikoaren ideia, errealitatearen indeterminazioaren proposamena eta Priesten (2004, 2017) dialeteismoaren doktrinaren hainbat elementu hartu eta lotuko ditut., jakinda, Margolisek, Priest aipatu gabe, proposizio bat aldi berean egiazkoa eta faltsua izatea erlatibismo kontraesankortzat jotzen duela. Azpimarratu behar dut, ordea, erlatibismoak konsistentea izateko ez dituela behar, ezinbestez, dialeteismoaren doktrinaren ideiak; alegia, nahikoa du Margolisen indeterminazioaren proposamenarekin. Baina erlatibismo konsistentea izateko posibilitateak irekiagoak izan daitezten, Margolisen erlatibismo ontologikoaren eta

bibalentziaren kritika, batetik, eta Priesten aletheismoa, bestetik, batzen baditugu, erlatibismoa hiru tesiko formula bat dela ondorioztatuko dut:

- 1) *Erlatibismo aletikoa*. Egiaren izaeraren ikuspegi indeterminatua luke, eta egiaren muga klasikoen ezinbestekotasun eza. Alegia, *tertium non datur* eta hirugarren baztertuaren printzipioak ezinbestekoak ez direla aldarrikatuko luke, eta egia balio anitzak (ahulagoak) daudela defendatu, egia balio bibalenteen beharrezkotasunaren aurka.
- 2) *Erlatibismo logikoa*. Kontraesan logikoen onarpena (Priest, 2004), kontraesanak ($A \vee \neg A$) hizkuntzan eta logikan oro har emango liratekeela aldarrikatuko luke, eta kontraesanen egiatasuna eta faltsutasuna aldi berean aldarrikatzeak, ez lukeela arrazionalitatea ukoa suposatuko, alegia, konsistentea litzatekeela, defendatuko luke. Margolisen iritziz, kontraesanak ($A \vee \neg A$) onartzea erlatibismoa paradoxa batera daramala azpimarratu behar da. Nire iritziz, ordea, Priest jarraituz (2004), posible da horrela ez izatea. Horrez gain, Resslerrek (2013) bost sistema logiko proposatzen ditu erlatibismoarentzako.
- 3) *Erlatibismo ontologikoa*. Indeterminazio ontologia eta ontologia historizatua, ($A \vee \neg A \vee ?A$) aldarrikatuko luke; alegia, posible dela, errealitatean gauza bat eta bere kontrakoa egotea (Priest, 2004, 2016), eta errealitatearen izaera eta egitura determinatu gabea izatea (Margolis, 1991: 41), eta errealitatea eta pentsamendua produktu historikoa dela (Azurmendi, 1999b)¹²⁴.

Hemen, Margolis eta Priest jarraituz, biak batuko ditut, hortaz. Alde batetik, Priest jarraituz, logikan eta hizkuntzan kontraesanak daudela defendatuko dut, eta positiboki defendatu daitezkeela. Alegia, kontraesanak ez daudela bakarrik marko kontzeptualetan (eraikiak diren teoretan), baizik eta logikan, hizkuntzan daudela. Horregatik funtzionatzen du, hain zuzen, teoria horrek ongi. Horrez gain, Margolis jarraituz, errealitatea indeterminatua dela ere esan genezake, nolabaiteko errealitate bat auresuposatu behar dela jakinda.

Kontraesanak eta indeterminazioak ez dira sortzen marko kontzeptualen desegokitasunengatik, aitzitik, errealitatean eta hizkuntzan bertan daude. Kontraesanak errealitatean daudenean, markoak eta kontzeptuak ondo definituta ere, ezin daitezke

¹²⁴ «Pentsamendua eta kultura, ordea, historikoak dira, esan bezala, eta beraz, erlatiboak» (1999b: 151)

kontraesan horiek ezabatu: deskripzioak kontraesana konpondu dezake, eta errealitatean kontraesana egoten jarraitu. Hain zuzen, hori gertatzen da gezurtiaren antinomiarekin; kontraesana aldi berean, egiazkoa eta faltsua izan daitekeela, alegia, dilema horrek ez duela beste konponbiderik kontraesana onartzea baino.

Indeterminazioa, bestalde, errealitatean egon daiteke, eta deskripzioetan kontrako afirmazioak egon. Batzuetan badirudi kontradikzioa kategorietan dagoela, eta gero zuzendu egiten direla. Kontraesana edo indeterminazioa errealitatean dagoenean, ordea, kategoriak eta gure egiturak asko eta hobeto definituta ere, ezin dira errealitateko tentsio edo paradoxa horiek konpondu. Deskripzioak kontraesana konpondu dezake teoriarik, baina ez errealitatean.

Laburtzeko, erlatibismoari oinarri sendo bat jarri ahal izateko, Margolisen erlatibismo logikoa eta Priesten dialeteismoa batzen ditut atal honetan. Komenigarria da azpimarratzea, berriz ere, Margolisek ez duela onartzen Priesten posizioa. Izan ere, horrela irakurtzen diogu *The truth about Relativism* liburuan:

There are still two quite different doctrines mingled here, both untenable and both often attributed to the foolish relativist (notoriously, Protagoras): one says that the same proposition or statement can be at once both true and false (Margolis, 1991: 58).

Margolisek ez du onartzen dialeteismoaren tesia, zerbait aldi berean egiazkoa eta faltsua izatea sostengarria ez dela aldarrikatuz. Baina aurrekoak puntualizazio bat behar du: Margolisek onartzen ez duena da auziak kontraesanera bultzatzen dituzten formulazio kategorien beharrezkotasuna (egia edo faltsua), beste kategoriatan ez dikotomiko batzuen mesedetan (warranted assertability, reasonable statement...): alegia, egia balioanitzak.

Hortaz, Priesten aletheismoa Margolisen indeterminazio ontologikoari eta egia balioanitzei osagarri bezala ulertu behar da, bi gauza kontraposatu aldi berean posible izatea egiazkotzat jotzen duenez, erlatibismoaren konsistentziaren posibilitateak areagotu egiten dira. Alegia, arrazionala da pentsatzea gezurtiaren antinomia, egiazkoa eta faltsua dela, esaterako (Priest, 2004: 23). Lehen atalean ikusi den bezala, bost objekzio planteatzen dira ikuspegi honen kontra, Priestek banan banan onartzen ez dituenak.

Priestek kontraesanak egiazkoa izan daitezkeela eta konsistentziaren ikuspegi klasikoa defendatuko luke: Priesten iritziz (2004: 31), kontraesan ezaren printzipioa oinarri ahulen gainean eraikia dago, dogma bat da (beharrezkotasun bezala, absolutuki, planteatzen denean). Margolisek, *a priori*ko bibalentziarren beharrezkotasun eza azpimarratuko luke, eta errealitatearen egitura indeterminatua dela defendatu. Bi osagaiak batuz, erlatibismoaren formulazio konsistente baterako bide desberdinak irekitzen dira.

Erlatibismoaren formulazio aletikoak, bi bide hartu ditzake hortaz. Batetik, objektuen indeterminazioaren onarpenak, logika bibalentearen beharrezkotasuna apurtzen du, eta ($A \vee \neg A$) posible egiten du. Bestetik, ($A \wedge \neg A$) legea (hirugarren baztertuaren legea), egiazkoa eta faltsua izan daitekeela aldarrikatzen du, kontraesana irrazionaltzat eta akasduztzat jo ordez, hizkuntzan (logikan) eta errealitatean *de facto* ematen den lege bat dela azpimarratuz. Bi bideak onartuz, horrela, erlatibismo konsistente bat formulatzeko osagaiak emanak daude.

5.3. Ondorioa: erlatibismoa eta errealismo konstruktibista

Laburbiltzeko, erlatibismoak mendebaldeko metafisikaren hainbat zutabe jartzen ditu zalantzan:

- (i) Errealismo objektibista, alegia, errealitateak, objektuek eta beren egiturak, aldaezin eta unibertsalak direneko ustea. Errealitatearen ikuskera dualista (errealista vs irrealista) jartzen du zalantzan. Protagoraren indeterminazioak, esaterako, errealismoaren eta idealismoaren dualismoa gainditzen laguntzen du.
- (ii) Egiaren naturari buruzko ikuskera bibalentea: logika klasikoaren lege apriorizko beharrezkoak direla ukatzen du, *tertium non datur* eta hirugarren baztertuaren printzipioak ezinbestekoak ez direla aldarrikatuz.
- (iii) Arrazionalitate eredu kartesiar eta zientifikoa, non arrazionalitatea logika klasikoaren konsistentziaren eta kontraesanen ukoan oinarritzen den. Erlatibismoak, konsistentzia ulertzeko eredu horrekin apurtu, eta kontraesanak —logikoak zein errealitatekoak—positikoki aldarrikatzen ditu.
- (iv) Aro modernoko dualismoak (objektua vs. subjektua, errealismoa versus idealismoa) berregiten ditu.

Behin mendebaldeko metafisikako zutabe diren horien kritika egin ondoren, erlatibismoa konsistente izateko kontuan hartu beharreko osagai posibleak ondokoak izango dira:

- (i) Indeterminazio ontologia edo ontologia historizatua; munduaren egitura indeterminatua eta historizatua delako tesia.
- (ii) Erlatibismo aletikoa eta logika erlatibista: Hirugarren baztertuaren eta *tertium non datur* legeen beharrezkotasun eza; logika balioanitzen proposamena.
- (iii) Hizkuntzaren eta logikaren kontraesanaren aldibereko egiatasun eta faltsutasunaren posibilitatea, arrazionalitatea eta konsistentzia ukatu gabe
- (iv) Errealismoaren eta konstruktibismoaren banaezintasuna.

Atala bukatzeko, azpimarratu behar da erlatibismoaren indarra tesi aletikoan dagoela. Tesi ontologikoa eta epistemikoa, handik deribatuak dira. Baina tesi aletikoa tesi ontologikoari lotua dago. Orduan, erlatibismoa tesi epistemiko bezala defendatuz gero, egiaren naturari buruzko hausnarketarik egin ezean, eta munduaren buruzko posizio anti-errealistari eusten badio, kontraesanaren argudioan erortzeko bide zuzena hartzen du. Aldiz, onartzen baldin bada, munduaren egitura indeterminatua dela eta ez unibertetsala eta aldagaitza, eta onartuz gero, munduaz hitz egiteko egia balioak anitzak direla, logikak badituela kontraesanak, eta kontraesan horiek onartzea arrazionala dela, eta logikaren legeak ez direla beharrezkoak; oinarri horiekin erlatibismo konsistente bat artikulatu daiteke.

Erlatibismoaren formulazio hau ezagutzaren abiapuntutzat hartu daiteke. Izan ere, ez ditu ukatzen egiaren bilaketa, ezta logikaren legeak ere: azken horien beharrezkotasuna baizik. Horrez gain, erlatibismoaren kontzepzio honek ezagutza prozesuetan ematen diren kontraesan eta ustezko akatsak ukatu gabe ezagutza prozesuko parte bezala azaltzeko posibilitatea ematen dute.

ONDORIOAK

Erlatibismoa abiapuntu bezala

~

Ondorioak. Erlatibismoa abiapuntu bezala

Nire hasierako hipotesia edo ikerlanarekin lortu nahi nuen helburu nagusia, hain zuzen, Margolisen erlatibismoari buruzko proposamen eta ideia nagusiei jarraituz (nagusiki), erlatibismoaren formulazio plausible eta konsistente bat posible zela erakustea zen.

Lehenik eta behin, aipatu behar dut ikerketa lanean aipatzen diren erlatibismoari buruzko autore gehienek erlatibismoaren auzia modu partzialean ikertzen dutela. Hori dela eta, bukaeran kapitulu bat gehitu dut, erlatibismo indartsu bat artikulatzeko proposamen osoago batekin. Proposamen horretan, Protagorasen indeterminazio ontologikoa, Margolisen erlatibismo aletikoa eta beste hainbat pentsalariren ekarpen partzialak biltzen saiatu naiz.

Ikerlanaren sarreran aurreratu bezala, lan honen galdera funtsezkoak Joseph Margolisen errealismo konstruktibistaren azterketatik abiatu ditut: erlatibismoa zer den, erlatibismoa kontraesankorra ote den eta erlatibismoa tesi filosofiko interesgarria ote den. Nire hasierako hipotesia zen galdera horiek baiezko erantzuna izango zutela.

Nire hipotesia ondokoa da: erlatibismoa—gauza berdinari buruzko proposizio kontraesankorrek egiazkoak direla, faltsuak direla, edo bietako bat ere ez aldi berean—konsistenteki defendatu daiteke. Are gehiago, interesgarria, indartsua, konsistentea eta erronka filosofikotzat jotzen dut. Erlatibismoarekin erlazonatutako auzi garrantzitsuenak planteatzen ditut aurreko horri erantzuteko: erlatibismoa kontraesankorra ote da? Konsistenteki defendatu daiteke? Beste zerbait hoberen esperoan izan dezakegun teoria bat baino ez da? Tesi ikerketa honek erlatibismoaren eta egia-ostearen analisisa egitea proposatu du, Joseph Margolisen erlatibismo indartsuaren hurbilketatik abiatuz. Horrez gain, Margolisen pragmatismo amerikarrean oinarrituz erlatibismoaren ulerkera erlazonalista kritikatu dut, eta errealismo konstruktibista baten aldeko jarrera hartu dut.

Hortaz, galdera horiek iparrorratz bezala izanik, erabili dudana estrategia nagusiki Protagoras eta Margolisen erlatibismoa aztertzea izan da, lehenaren formulazio justuago bat eginez, eta bigarrenaren erlatibismoaren eta errealismo konstruktibistaren azterketa bat eginez. Eta azterketa horien bidez, arestiko galderei tiraka galdera gehiago sortu dira. Batetik, Protagorasen erlatibismoa konsistentea ote da? Protagorasen erlatibismoa konsistentea izanda ere, interesgarria da filosofiarentzako? Protagorasen erlatibismoak erronkak

planteatzen ote dizkio filosofiari? Galdera horiei segika, nolabait ere, erantzun batzuekin egin dut topo. Bestetik, Margolisen pentsamenduari dagokionez, beste galdera batzuetatik abiatzen nintzen: Margolisen erlatibismoak zer kritikatzten du? Margolisen erlatibismoak askatzen ote ditu erlatibismoari egotzi ohi zaizkion objekzio eta korapilo nagusiak? Hasierako galderari erantzuteko bidean, hortaz, bigarren galdera horiek izan dira bidailagun.

Horretarako, lehenik eta behin, erlatibismoaren auzi orokorren azterketa bat egin dut, zeharka eta zuzenean erlatibismoari egiten zaizkion kritika ohikoenak azaldu, kritika horien indarra eta ahultasuna erakusteko asmoz. Aitortu behar dut hasierako lan hori jatorrian zabalagoa dela, baina laburtu egin dut ezin delako tesi ikerlan batean guztia aztertu bere zabaltasun osoan. Hortaz, atal horren helburua ikerlanean etorriko diren ideiak zelaitzea eta erlatibismoaren auzi orokorrak zerrendatzea zela ikusita, esan daiteke atal horrek bere funtzioa betetzen duela.

Lehen kapitulu horretan, erlatibismo aletikoa, ontologikoa, epistemikoa eta kulturalaren azterketa egin dut, hurrenez hurren, tesi ikerketan aztertuko ziren erlatibismoen enfasia eremu horietan zegoela argudiatuta.

Aurrekoa proposatzen da, hain zuzen, erlatibismoak “konsistentea” izan nahi duelako. Aurrekoa lor liteke arestiko lau esparru horiek modu bateratu eta koordinatuan aztertuta. Erlatibismo aletikoaren atalari dagokionez, Margolisen iritziz erlatibismoa tesi aletiko bat da oroz gain. Gainera, eremu horretan aurkitzen da, ezbairik gabe, erlatibismoari egin ohi zaion objekzio nagusia eta baita, hura gaindituz gero, erlatibismoaren indar nagusiaren iturria ere, Margolisen iritziz. Horrela, kapitulu horretan egia erlatibismoa, autokontraesanaren argudioa (Protagoras zein Margolisen ataletan landuko dena ere), inkonsistentzia semantikoa (Margolisek ondoren landutakoa), arrazionalitatearen kontzeptzio klasikoaren kritika (azken atalerako baliatuko dudana) eta egia-ostearen aurkezpena egin ditut. Kapitulu horren helburu nagusia tesi osoan kritikatzten den “guztiak balio du” doktrinaren eta erlatibismoaren arteko distantzia markatzea da, egia-ostea pragmatismoaren garapen ilegitimotzat joz.

Erlatibismo ontologikoaren atalean, Margolisek zeharka eta zuzenean ukitzen dituen gaiak lantzen ditut, erlatibismo kontzeptuala, elkarneurgaiztasunaren auzia, errealismoa, erlatibismo linguistikoa eta mitoaren eta arrazoiaren arteko auzia (azken hori, Protagorasen atalarekin lotuago).

Erlatibismo epistemikoari dagokion atalean, gai hauek jorratu ditut: Margolisen pentsamenduan landuko diren pluralismoa (berak errefusatu), fundamentazioaren auzia, postmodernitatearen auzia (Margolisek Rortyri egingo dion kritika zelaitzeko) eta sozialkonstruksionismoa (tesi osoan presente dagoen ideia, Margolisek errealismo konstruktibista formulatuz ‘gainditu’ duena).

Lehen kapitulu nagusiarekin bukatzeko, erlatibismo kulturala landu dut batez ere. Eredu hau transbersala da, batik bat moralaren eta kulturaren auziak afera epistemologiko eta ontologikoekin nahastuta ageri direlako maiz. Horrela, fundamentazioaren afera landu da berriz (moralaren esparrutik), metaetika motak, erlatibismo kulturala, fundameto garaikideak eta balioen anibalentzia eta desadostasun moral genuinoak. Funtsean, atal honek tesiko bigarren, hirugarren eta laugarren ataletarako zelaitze lana egitea zuen helburu, eta, bere apaltasunean, uste dut funtzio hori betetzea lortzen duela.

Bigarren kapituluari dagokionean, nire hasierako hipotesia garatze aldera (erlatibismoaren formulazio konsistente bat posible dela erakustea), Protagorasen erlatibismoaren formulazioaz Margolisen (1991) eta Zilioliren (2007) interpretazioetatik abiatuz, eta beti ere Platonen eta Aristotelesen egindako interpretazioak gaindituz, Protagorasen erlatibismoa modu konsistentean eta izan zezakeen konplexutasun guztia artikulatu nahi izan dut. Protagorasen testu gutxi iritsi zaizkigun arren, jarraitutako autoreek erakutsi duten bezala, posible da Protagorasen erlatibismoaren bestelako interpretazio bat egitea, hura konsistentea eta filosofia garaikidearentzako interesgarria dela defendatuz.

Kapitulu horrek aurkezten zituen zailtasunak nabariak dira. Alde batetik, gai gutxi egongo dira filosofiagintzan hain literatura eta ikerketa ugariak dituen. Platonen eta Aristotelesen testuen azterketak ugariak dira, eta posizio kontrajarriak dauden arren, hainbat autoreen interpretazioak kanonikotzat jotzen dira (McDowell, 1973; Burnyeat, 1982). Hortaz, kontuan hartu beharrekoa da proposatzen diren autoreen interpretazioen indarra, Protagorasen erlatibismoaren berreraikuntza egitean, erlatibismoa ulertzeko beste bide interesgarri bat zabaltzean datzala, bere testu urriek eta ez hain definituek aukera ematen dutelako interpretazioaren ‘joko’ horretarako.

Horrela, Platonen dialogoetan (batez ere, *Teeteto* eta *Kratilo*) Protagorasek planteatzen duena interpretatuz, haren maxima ezagunetik abiatuz (gizakia gauza guztien neurria da, diren gauzena diren heinean, eta ez diren gauzena ez diren heinean), Protagorasen erlatibismoa uste

dena baino konplexuagoa izan daitekeela erakutsi dudala uste dut. Izan ere, lehenik, maxima hori ez dela egiaren teoria bat defendatzen dut. Horretarako Protagorasek Sokratesi esandako hitzak kontuan hartzen ditut, *Teeteton* zera dionean: «no vayas a atenderte a la forma puramente verbal de mi razonamiento y entérate de lo que digo» (166e).

Hirugarren kapitulari dagokionean, pragmatismo amerikarraren hastapenak eta garapena ikertzen dira, pragmatismoaren fundatzaileetatik hasi eta Rortyren pentsamendura iritsi arte. Margolisen erlatibismoaren proposamenaren iturriak aztertuz, pragmatismoaren bilakaera ikusiz, Margolisen pentsamendua kokatzeko ezinbesteko atala da.

Laugarren kapituluan, Margolisen erlatibismoaren azterketa bat egitea proposatu da, ikerlan honen lan zentrala dena. Margolisen erlatibismoaren irakurketa, ez bakarrik konsistentea, baizik eta filosofikoki interesgarria ote den eta erlatibismoak planteatzen zituen arazo nagusiei irtenbide interesgarri bat proposatzen ote dioten ikertzea izan dut helburu. Aurreko hariari jarraituz, Margolisen errealismo konstruktibista pragmatismoaren korrontearen baitan sartzen dela ikusi da, baina modu berezi batean. Izan ere, pragmatismoaren etorkizunerako proposatzen du, erlatibismoaz gain, errealismoaren eta idealismoaren artean zubia osatzeko nahia. Hirugarren atalean, proposamen horri indarra eman nahi izan zaio, erlatibismoa egiaren inguruko tesi aletiko bat bada ere, auzi gehiagori erantzun behar diela erakutsiz.

Margolisen erlatibismoaren ertz anitzak kontuan hartu ditudala iruditzen zait, eta bere planteamenduen konplexutasuna sintetizatu izanaren asmoa bete dudala. Sistematizazio horren zailtasunak nabariak izan arren, bere testuen ugaritasun eta konplexutasunagatik. Margolisen pentsamendua euskal akademiara ekartzeko egin beharreko sarrera luzeagoa izan zitekeen ziur aski; hala ere, dagoenean ondo funtzionatu dezakeela iruditzen zait. Uste dut sarrera horrek gutxienez helburu hori betetzen duela.

Bosgarren atalak erlatibismoarentzako formulazio berri bat proposatzea du asmo, Margolisen lanak erabiltzeaz gain, beste hainbat autoreren laguntza teorikoa posible ote den ikertuz. Zeregin horrek zailtasun ugariri egin die aurre. Alde batetik, egun dauden erlatibismoaren taxonomiak (Standfordena, esaterako) zalantzan jartzea atrebentzia handiegia izan daiteke. Nire asmoa ez da taxonomia proposamen itxi eta bakarra egitea, ezpada erlatibismo konsistente posible baterako osagai batzuk zerrendatzea. Atal horretan, Margolisen erlatibismoaren argudioak sistematizatzen ahalegindu naiz, eta Margolisen

kontzepziotik haragoko autoreak begiratu eta integratzen. Priesten dialetheismoarekin, esaterako, erlatibismo konsistente posibleak formulatzeko ateak are gehiago irekitzen direla iruditzen zait. Azken horren erabilpena, beraz, zentzu honetan ulertu behar da: Margolisek *archib canon* ikuskera metafisikoari egindako kritikan sakontzeko beste instrumentu bat bezala. Izan ere, Priestek arrazionalitatearen eta konsistentziaren ikuspegiak zabaltzen laguntzen digu, ez besterik, eta nabaria da muga oso labainkorretan sartzen garela, konsistentzia eta arrazionalitatearen orain arteko arau basikoak zalantzan jartzen ditugun heinean. Labainkorra izanagatik, posizio hori plausiblea dela uste dut, eta, gainera, Margolisen erlatibismoarekin bateragarria. Hortaz, Margolisen erlatibismoaren karakterizazioa kontuan hartzeaz gain, erlatibismoaren formulazioa urrunago eraman dut, Priesten dialetheismoaz baliatuz (2004, 2016). Hain zuzen, proposizio bat aldi berean egiazkoa eta faltsua izatea posible dela pentsatzeak erlatibismoa kontraesanera daramala defendatuko du Margolisek; nik, ordea, Priesti jarraituz, proposizio bat egiazkoa eta faltsua aldi berean izan daitekeela baieztatu dut, eta, modu berean, kontraesan bat egiazkoa eta faltsua aldi berean izan daitekeela defendatu. Mugimendu horrekin, erlatibismo konsistente bat proposatzeko beste osagai garrantzitsu bat gehitu diot ekuazioari. Ez ezinbestekoa, baina bai plausiblea eta konsistentea.

Lanaren hipotesiaren emaitza eta erantzuna (erlatibismoa konsistente eta interesgarri baten formulazioa posible ote da?) nahikoa gogobetegarria dela uste dut, atzera begiratzuz gero. Izan ere, erlatibismoaren konsistentzia Margolisen pentsamendua aztertuz posible dela ikusteaz gain, beste autore eta iturri batzuk erabiliz erlatibismoaren formulazioa indartzea lortu dut. Horrez gain, Margolisen pentsamendua aztertuz, hori sistematizatzea ez dela lan erraza izan aitortu behar dut.

Bosgarren eta azken atalean, erlatibismoaren formulazio basiko bat planteatzen da, Stanford entziklopediaren (2016) taxonomiatik eta Krauszen (2014) eskemetatik tiraka. Margolisen argudioak ordenatu egiten dira, eta Margolisen erlatibismoa beste autore batzuen ekarpenekin osatuz erlatibismoaren eskema zabalago bat irudikatzen saiatzen naiz. Atal honetan ere badira, batetik, irekita uzten diren planteamenduak, eta bestetik, zailtasunak eman izan dizkidaten auziak ere. Nire asmoa Stanford entziklopediak egindako karakterizazioaren mugak azpimarratzea izan da, ez karakterizazio hori okerra dela salatzen, baizik eta erlatibismoaren ikuspegia eta ikerketa zabalagoa izan daitekeela aldarrikatzeko. Atal horretako zailtasun bat eta irekita utzitako auzi bat erlatibismoaren eta absolutismoaren

arteko bereizketa zedarritzearena dela esan daiteke. Izan ere, formula erlazionalistari jarraituz ('x objektu bat y aldagai independente batekiko erlatiboa da'), absolutismoa erlatibismo forma bat izan daitekeen, galdetzea pertinentea iruditzen zait, azkar eta halamoduz erantzuteko. Nahiago izan dut galdera irekia uztea, nik edo beste edozeinek egin ditzakegun etorkizuneko ikerketek norabide horretan filosofiari bidea zabaltzen joateko.

Bosgarren atal horretan erlatibismoaren kontzeptualizazio berri bat proposatu dut, batez ere, Margolisek egiten duen Protagorasen erlatibismoaren berrirakurketatik abiatuz, hala, Margolisek berak egiten duen erlatibismoaren proposamena, nola Priesten logika klasikoaren kritikak uztartuz.

Ikerketa lanak, bestalde, baditu bere muga fisikoak, duda gabe. Erlatibismoaren ikuspegia zabaltzeko osagaiak eman ditudala iruditzen zaidan arren, erlatibismoaren ertz guztiak ukitu ez ditudala iruditzen zait. Horrek erlatibismoaren auziaren hedadura eta garrantziaren kontzientzia eman baino ez du egiten. Izan ere, lehen kapituluaren erlatibismoaren auzi orokorren zerrendatze bat ematen saiatu banaiz ere, nagusiki ikerlanean landuko diren gaiekin lotura zuzena duten auziak eztabaidatuz, ezinbestekoa da aipatzea erlatibismoak askoz eremu gehiago biltzen dituela. Esaterako, antropologia filosofikoan eta zientzia kognitiboetan, gizakiari, moralitateari eta kulturari buruzko ikerketa luze eta zabalak egiten ari dira, eta urtero bibliografia aberats eta zabala ekoizten da. Hortaz, etorkizunean egin beharreko ikerketek badute oraindik sakon non ikertu eta aztertu.

Ikerlaneko gune problematikoak aipatu beharko banitu, badira batzuk azpimarratzea gustatuko litzaidakeenak. Lehen atalari dagokionez, esan behar dut arestian aipatutako gabeziak tesi ikerlan batek ere ezingo lituzkeela konpondu. Bigarren atalari dagokionean, antzekoa da auzia: Protagorasen eta Platonen irakurketak akademian literatura handia daukate, eta ezin izan dut ziur aski literatura errelebante guztia kontuan hartu. Horrek Protagorasen gaineko berrinterpretazioan nola eragiten duen, etorkizunak esango du, edo irakurleak modu batera edo bestera baloratuko du. Margolisi (1991) eta Zilioliri (2007) jarraituz, eta Burnyeat bezalako adituei jarraituz, Protagorasen berrinterpretazioak fundamentua daukala erakutsi bada, lan horren helburua betetzat eman dezaket.

Margolisen atalari dagokionean, bere pentsamendua hemen aztertutakoa baino zabalagoa dela azpimarratu behar da. Hain zuzen, bere obran estetikari eskaintzen dion tarte esanguratsua da. Hortaz, lehenik, obra luzea eta multidisziplinarra daukan pentsalaria dela

aipatu behar da, eta bigarrenik, oso hizkera prosaikoa duela. Aurreko bi faktore horiek ikerlanaren zailtasuna areagotu dutela iruditzen zait. Hortaz, aurrerago egin daitezkeen ikerketek, Margolisen erlatibismoari edo errealismo konstruktibistari buruzkoak, estetikari buruzko lanak kontuan hartzea ez legoke gaizki, espreski erlatibismoaren esparruari eragiten ez badiote ere, bere pentsamenduaren zutabeak osatzen lagunduko dutelakoan. Horrez gain, aipatu behar da ziur aski obra berriak ere etorriko direla, eta baliteke antropologia filosofikoari lotuagoak egotea (joera hori ikusten zaio azken lanetan). Hortaz, bilakaera bat ere egon daiteke bere planteamenduetan, eta formulazio batzuk aldatu edo zorroztu ditzakeela ezin da ahaztu. Hortaz, etorkizuneko ikerketa irekia geratzen da esparru horretan.

Aipatu beharreko beste zailtasunetako bat egia-ostearen inguruko literaturaren berritasuna da, eta ondorioz, hausnarketa oinarri sendo falta. Ikerlanean, erlatibismo konsistente eta indartsua ‘korronte’ garaikidea den egia-ostearekin erkatu eta biak oposatu nahi izan ditut. Lehen kapituluko egia-ostearen azpiatalean esan bezala, egia-osteak gertaeren garrantzia bigarren plano batera desplazatzen du. Egia-ostea terminoa, beraz, ikerlan honetan askotan agertzen ez den arren, erlatibismoarekin zerikusirik ez daukan pragmatismoaren eta post-modernismoaren produktu ilegitimotzat marraztu dut, haren konplexutasuna aztertuz, alde zurririk kondenuatu gabe.

Zer bidetik jo dezake erlatibismoaren ikerketak hemendik aurrera? Etorkizunean egin daitezkeen (edo ditzakedan) ikerketek literatura berria kontuan hartzeaz gain, ikerlan honetan planteatutako hainbat auzi berreskuratu ditzakete, eta auzi horietan sakondu. Esaterako, bosgarren atalean proposatzen dudana erlatibismoaren formulazioa ez denez itxia, irakurketa berriek proposamen honek zabalik uzten dituen arazoak—erlatibismo logikoaren konsistentziari buruzkoak—garatu ahalko lituzkete.

Bukatzeko, erlatibismoa akademian oro har gaizki ikusia dela ezin da ukatu, eta haren etiketatik ihes egiteko filosofo gehienek izaten duten prestutasuna ere argia da. Askok, erlatibismotik ihes egiteko, erlatibismoa kritikatzera jotzen dute, eta, kritika hori indartze aldera, erlatibismoa desitxuratzera. Hortaz, egin beharreko galdera da: erlatibismoa kritikatzeko denean zer da zehazki kritikatzeko dena? Egiaren erlatibotasuna? Balioen erlatibotasuna? Alegia, erlatibismoa errefusatzeko denean, balioak ziur-ziurrak eta absolutuak direla esan nahi ote da, hori esan gabe? Edota mundu egituratu baten ezagutza egonkor bat izatea gustatuko litzaigukeen desio lasaigarria adierazten da? Galdera erantzun gabe utziko

dut, bakoitzak erantzun dezala iruditzen zaion moduan. Azurmendiren aipu bat ekarriko dut, erlatibismoaren aldarrikapenaren beharra azpimarratzeko:

Erlatibismoa aldarrikatzeak probokatu egiten du (...) Neu ere ez nago erlatibismoaren apostolutzan bereziki tematua. Bakarrik, ni kultura dogmatiko batetik nator, ez daukat esan beharrik, eta beharbada zerbait alergikoa naiz musika batzuentzat. Egia eta arrazoi eta zuzentasun absolutuak orduan katolikoak ziren. Frankistak. Orain balioen oraingo galera eta miseria moralaren errudun erlatibismo posmodernoaren omen dela entzun behar izaten dut. Eta diskurtsoa pixka bat demokratiko eta Ilustratu gisan jantzita bai, baina balio absolutuen nostalgia dagoela, nabaritzen da, ziurtasun absolutuena, egia ezbaigabekoena, eta kultura dogmatiko huraxe dela bere etsaitzat erlatibismoa daukana. Horregatik nik erlatibismo beti kondenatu hori espreski errebindikatu egiten dut. Erlatibismoaren absoluturik gabe (Azurmendi, 2010: 209).

Erlatibismoa, funtsean, teoria eta formulazioentzako abiapuntua dela aldarrikatu dut, maila apal batean ulertuta gutxienez: gure sinesmenek, balioek eta abarrek oinarri erlatibo bat dutela onartzea litzateke. Perspektiba horrek erlatibismoa, gutxienez, bi modutan ulertzera narama. Erlatibismoa *tout court* eta bizi-asmo erlatibismoa deituko dudana.

Erlatibismoaren ulerkera indartsuan, hau da, erlatibismo aletikoan, gauza beraren inguruan kontrakoak diren bi ikuspegi baliozkoak (egiazkoak biak, nolabait) izatea posible dela aldarrikatzen dut, A eta $\neg A$ egiazkoak izatea aldi berean; alegia, desadostasun genuinoak egotea. Horixe litzateke erlatibismoa *tout court*.

Bizi-asmo erlatibismoak, berriz, Margolisen errealismo konstruktibistaren bidetik, ez du onartzen kontrako bi ikuspegiak egiazkoak direnik *tout court* erlatibismoak bezala, eta egiami muzin egin gabe haren esanahia 'ahulduta' ulertzen du, Deweyren *warranted assertability*ren norabidean. Hala ere, ez du desadostasun genuinoa modu baztertzailere edo dikotomiko batean hartzen (egia eta faltsua). A egiazko bezala ezaugarritzea baino egokiago, A egiazkotzat hartzeko moduan egonda (egoeraren behin-behinekotasuna onarturik) ezaugarritzea aholkatzen du. Baieztapen horiekiko konpromiso maila gutxitzen da nolabait, baieztapen horiek errebisatzeko aukera areagotuz eta zabalik utziz. Dialektikoki, beraz, A egiazkotzat hartzen denean, kontrako posizioak ($\neg A$) faltsua izan beharrik gabe egiten da. Alegia, egia ez da ulertu behar 1 eta 0 balio bukatuekin, baizik eta Margolisek Deweyri jarraituz proposatzen dituen tarteko indar irekiekin. Horrela, kasu konkretu batzuetan, A egiazkotzat hartu

izanagatik, $\neg A$ ez da faltsua. Kasu horietan, errealitatea ‘determinatua’ da, egonkortua, eta aletika ahulagoa denez, kontrako posizioak legitimoak dira: bata, egiazkotzat hartua; bestea, faltsua izan beharrik gabe.

Horrela, bi erlatibismo motak bereizi daitezke. *Tout court* delakoaren bereizgarria hauxe da: A eta $\neg A$ biak dira legitimoki egiazkoak. Kasu horretan gainera ‘egiazko’ nozioa aletikoki modu indartsuan uler daiteke, bien baieztapenen legitimitatea errealitatearen indeterminaziotik datorrelako; erabakiak determinatzen ditu, eta egiazko egin. Bizi-asmo erlatibismoaren bereizgarria, berriz, au da: A eta $\neg A$, biak dira legitimoak, baina bata egiazkotzat hartzeak ez du bestea faltsua izatera behartzen. Kasu horretan ‘egiazkotzat hartzea’ aletikoki modu ahulagoan hartu behar da, errealitate egonkortuei buruz ariko ginatekeelako.

Aurreko bi kasuetan, errealitate indeterminatu eta egonkortu bat dago aldi berean funtzionatzen. Alegia, errealitatea bere osotasunean izan daiteke egonkortua eta bukatugabea. Bukatu gabea denean, erabakiak jokatzen du egonkortzearen lana: alegia, A eta $\neg A$ egiazkoak direnean, eta afera hori praktikan konpondu behar dugunean (arrazoi desberdinengatik), erabakiak egiten du lan hori. Eta erabakiak alde baterakoak edo besterakoak izan daitezke. Errealitate determinatu edo egonkortuan, aldiz, bi aukera irekitzen dira: batetik, diskurtso ez-erlatibista aplikatu daiteke, zerbait egia eta faltsua dela esan daiteke, Platonengandik egiten ikasi dugun moduan; besetik, Deweyren *warranted assertability* ideari jarraituz, egia eta faltsuaren mailaketa bat aplikatu dezakegu, eta bizi-asmo erlatibismoa aplikatu.

Hori guztia kontraesanean eta inkonsistentzian erori gabe edozein esparru filosofikotan garatu eta artikulatu nahiko balitz teoria baten bitartez, ikerlan honek horretarako instrumentu teorikoak ematen ditu. Ikerlanaren azken ekarpena xumea da, hortaz.

Kontuan hartu behar da, ordea, ikerlan honetan garatu dudana erlatibismoa interpretatzeko proposamen bat dela, eta ez duela erlatibismo konsistente bat proposatzeko irakurketa bakarra izateko asmorik. Azken finean, erlatibismoaren inguruko literatura bizi-bizirik dago azken urteotan, eta posible da Margolisek (1991), Ziliolik (2007), Azurmendik (1999b) eta Priestek (2017) garatutako bideetatik erlatibismoaren proposamen, taxonomia eta defentsa berriak egotea, ontologiaren, logikaren, aletikaren, etikaren zein epistemologiaren

eskutik. Ikerlan honek etorkizuneko ikerketentzako abiapuntu eta oinarri gisa balio badu, bere helburua bete du.

Bibliografia

~

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, H., (1978) *Ética y metaética*. Cuadernos Teorema. Valencia.
- (2002) *Razón crítica y práctica social*. Paidós I.C.E./U.A.B. Barcelona.
- ALEXANDER, T. M., (2006) «Dewey, Dualism, and Naturalism» in *A Companion to Pragmatism*. Edited by John R. Shook, Joseph Margolis. Blackwell Publishing Ltd.
- ALLEN, B., (2000) «What was Epistemology?», in *Rorty and His Critics*, pp. 220-236.
- ALTHUSSER, L., (1988) *Filosofía y Marxismo. Entrevista a Louis Althusser*. Elkarriketatzailea: Fernanda Navarro. Siglo veintiuno editores. Madrid.
- ANDRÉS-GALLEGO, J., (2006) *Relativismo y convivencia. Paradigma cultural de nuestro tiempo*. Fundación Universitaria San Antonio. AEDOS. Murcia.
- ARENAS, L., (1997) «Realismo, relativismo y antirrealismo» in *El desafío del relativismo*. Ed. Arenas, L., Muñoz, J., Perona, A.J. Trotta. Madrid.
- ARISTOTELES, (1997) *Metafisika*, Klasikoak. Donostia.
- ARRIETA, A., (2013) «Kultura eta natura, zein baino zein» in *Jakin*. 196. Maiatza-Ekaina. Donostia. Pp. 12-31.
- ARRIETA, A. & VICENTE, A., (2016) «Moral Ambivalence, Relativism and Pluralism» in *Springer Science+Business Media*, Dordrecht 2015, 31: 207–223
- AUBENQUE, P., (1987) *El problema del ser en Aristoteles*. Taurus. Versión castellana de Vidal Peña. Madrid.
- AYER, A., (1936) *Language, Truth, and Logic*. London: Gollancz.
- (1956) *The Problem of Knowledge*, London: Macmillan.
- (1968) *The Origins of Pragmatism*. MacMillan and Co Ltd. London.
- (1979) *Ensayos filosóficos*. Barcelona.
- AZURMENDI, J., (1975) *Gizona abere butsa da*. AFA. Jakin. Oñati.
- (1991) *Gizaberearen bakeak eta gerrak*. Elkar. Donostia.
- (1999a) «Sokrates, krisialdiko pentsalaria», in *Sokratesen defentsa*. Platon. Jakin.

- (1999b) *Euskal Herria krisian*. Elkar. Donostia.
- (2001) *La violencia y la búsqueda de nuevos valores*. Hiru. Hondarribia.
- (2007a) *Humboldt. Hizkuntza eta pentsamendua*. UEU. Donostia.
- (2007b) «Hizkuntza, askatasunaren espazioa» in *Paulo Iztueta. Euskal pentsamenduaren eraikitzaile*. Bilbao, Begoña; Perez Urraza, Karmele; Perez Urraza, Kepa (arg.). Euskal Herriko Unibertsitateko Argitalpen Zerbitzua. 79-108.
- (2009) *Azken egunak Gandiagarekin*. Elkar. Donostia.
- (2010) «Oso untzi hauskorreko argonautak gara euskaltzaleok» in *Hegats*. 45. zenbakia. Elkarrizketa. Donostia.
- (2012) *Barkamena, Kondena, Tortura. Estatua kontzientzien kontrolatzailea*. Elkar. Donostia.
- BADIOU, A., (1992). *Condiciones*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- (1996) *Etika*. Besatari. Bilbao.
- BAGHRAMIAN, M. (2004) *Relativism*. Routledge. London and New York.
- BAGHRAMIAN, M. & C., ADAM, J. (2016) «Relativism», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.),
forthcoming URL =<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/relativism/>
- BARTHES, R., (1999) *Mitologías*. Siglo Veintiuno Editores. 12. Edizioa. Madrid.
- BAYONA, B., (1999) «El convencionalismo político de Protágoras» in *POLIS*. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica 11, pp 53-83.
- BERGER, P. L. & LUCKMANN, T. (1991) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, NY: Anchor Books.
- BERKELEY, G., (1993) *Los principios del conocimiento humano*, Alianza, Madrid.
- BERLIN, I. (2000) *The magus of the north*. In *Three critics of the enlightenment*. Princeton University Press. New Jersey. Edited by Henry Hardy.
- (2003) *The crooked timber of humanity. Chapters in the History of Ideas*. Pimlico. London.
- BERNAYS, E., (2008) *Propaganda*. Melusina. Santa Cruz de Tenerife.

- BERMUDO, J. M., (1996) «Richard Rorty o el miedo a la Ilustración», in *Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquia, Medellín (Colombia) n°14.
- BERNSTEIN, R., (1987) «One Step Forward. Two Steps Backward: Rorty on Liberal Democracy and Philosophy», en *Political Theory*, 15, n°4, pp.538-563.
- (1991) «Rorty's Liberal Utopia», in *The New Constellation*, Cambridge Press, Cambridge, pp. 258-292.
- (2008) «Richard Rorty's Deep Humanism», in *New Literary History*, n°39 pp.13-27.
- BILGRAMI, A., (2000) «Is Truth a Goal of Inquiry?: Rorty and Davidson on Truth», in *Rorty and His Critics*, Blackwell, Oxford.
- BILLIG, M., (1995) *Banal nationalism*. London: Sage Publications.
- BLACKBURN, S. & SIMMONS, K. (1999). *Truth*. Oxford University Press,
- BLACKBURN, S. (2001) *Being good. A short introduction to ethics*. Oxford University Press.
- (2005) *Dictionary of Philosophy*. Oxford University Press.
- BLANCH, D., (2010) «Los orígenes puritanos del patriotismo americano» in *Foro interno*. 10. Pp. 123-125.
- BOCO, R. & BULANIKIAN G. (2010) «Derechos humanos: universalismo vs. relativismo cultural», in *Investigaciones antropológicas*. Alteridades vol. 20. N° 40. México.
- BOGHOSSIAN, P., (2006) *Fear of Knowledge. Against relativism and Constructivism*. Oxford, Clarendon Press.
- (2008b), «Boghossian, Bellarmine, and Bayes», *Philosophical Studies*, 141(3): 391-398.
- (2011) «Three Kinds of Relativism» in *A Companion to Relativism*. Ed. By Steven D. Hales. Wiley-Blackwell. Oxford. Pp. 53-69.
- BRANDON, B. (2000) *Rorty and His Critics*, Blackwell, Oxford 2000.
- BROCHARD, V., (2005) *Los escépticos griegos*. Editorial Losada. Buenos Aires. Primera edición.
- BROWN, D. E. (1991) *Human Universals*. New York: McGraw-Hill.
- BROWN, M. F. (2008) «Cultural relativism 2.0» in *Current Anthropology*, N. 49. 363-383.

- BURNYEAT, M. F. (1976) «Protagoras and Self-Refutation in Plato's Theaetetus» in *The Philosophical Review*, Volume 85, Issue 2., 172-195.
- (1982) *Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed*, *The Philosophical Review*, Vol. 91, No. 1 (Jan., 1982), pp. 3-40 Published by: Duke University Press on behalf of Philosophical Review Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2184667>
- BURRI A. & FREUDIGER J., (1993) *Relativism and contextualism*. Rodopi. Atlantic Highlands.159-170.
- BUENO, G. (2002) *Etnocentrismo cultural, relativismo cultural y pluralismo cultural*. Nódulo.org. Catoblepas. Revista crítica del presente. Número 2. Apirila.
- CABANCHIK, S. M., (2005) «El Irrealismo es un Humanismo: de Nelson Goodman a William James» in *Manuscrito – Rev. Int. Fil.*, Campinas, v. 28, n. 1, p. 37-75, 2005.
- CALDER, G., (2003) *Rorty*. Alianza editorial, Madrid.
- CALVO MARTÍNEZ, T., (1994) «El pirronismo y la hermenéutica escéptica del pensamiento anterior a Pirrón», en Marrades Millet y Sánchez Durá (edit.), *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo*, Pretextos/Universidad de Valencia, Valencia, 3-19.
- CAPUTO, J.D., (1995) «The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty», in *Review of Metaphysics*, vol.70, n.272, pp.217-245.
- CARNAP, R., (1949) «Truth and Confirmation», in FEIGL, H., & SELLARS, W., (eds.), *Readings in Philosophical Analysis*. New York, NY: Appleton-Century-Crofts; 119-127.
- CASSIRER, E., (1968) *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica. México.
- CASTAGNOLI, L., (2004) «Protagoras refuted. How clever is Socrates' «most clever» argument at Theaetetus 171a-c?», in *Topoi* 23, 3-32. Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands.
- CASTORIADIS, C., (2007) *Democracia y relativismo: debate con el MAUSS*. Trotta: Madrid.
- CASTRO, S. J., (2009) «Ontología e Interpretación de la obra de arte en Joseph Margolis», in *Estudios Filosóficos*, LVIII. 437-462.
- CHAPPELL, S. G., (2013) «Plato on Knowledge in the *Theaetetus*», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/plato-theaetetus/>

- CHEN, K., (2013) «The Effect of Language on Economic Behavior: Evidence from Savings Rates, Health Behaviors, and Retirement Assets» in *American Economic Review* 2013, 103(2): 690-731.
- CINELLI, A., (1993) «Nietzsche, Relativism and Truth», in *Auslegung*, 19, 1, 35-45.
- CORNFORD, F.M., (1935) *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*. London. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd.
- COSTA, A., FOUCAULT, A., SAYURI H., MELIDA, A., APESTEGUIA, J., HEAFNER, J., KEYSAR, B., (2014) «Your Morals Depend on Language», in *PLoS ONE*, aprilak 23.
- D'AGOSTINI, F., (2009) *Analíticos y continentales*. Cátedra. Teorema. 2.º edición. Madrid.
- DARÓS, W.R., (2002) «Abandonar la filosofía es también filosofar? La propuesta de R. Rorty», in *Pensamiento*, n°222, pp.387-410.
- (2001) «Relativismo y pragmatismo en el etnocentrismo de R. Rorty», in *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, n°99 (2001) pp.95-121.
- DAVID, M., (2016) «The Correspondence Theory of Truth», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/truth-correspondence/>
- DAVIDSON, D., (1974) «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 5-20. Reprinted in his *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- (2005) *Truth, Language and History*. Oxford. Clarendon Press.
- DENNETT, D., (2017) «I begrudge every hour I have to spend worrying about politics» in *The Guardian*. URL: <https://www.theguardian.com/science/2017/feb/12/daniel-dennett-politics-bacteria-bach-back-dawkins-trump-interview>
- DESCARTES, R., (1997) *Metodoari buruzko diskurtsoa. Meditazio metafisikoak*. Klasikoak.
- DEWEY, J., (1914) «Contributions to A Cyclopedia of Education» in *Middle Works*. Vol. 7: 236.
- (1934) *Art as experience*. Perigee Books. New York.
- (1941) «Propositions, Warranted Assertibility, and Truth» in *The Journal of Philosophy*. Vol. 38, No. 7 (Mar. 27, 1941), pp. 169-186.
- DOMÉNECH, A., (1997) «Prólogo» in *La construcción de la realidad social*. Searle. 1997. Paidós.

- EMERSON, R. W., (1984) *Essays: Second Series*. Boston: James Munroe and Company. «Nature» (183-216) eta «Experience» (49-96).
- EAGLETON, T., (2011) *Cómo leer un poema*, Akal.
- ELENA, G. & MARCOS DE PINOTTI, M. de., (1996) «La crítica de Platón al relativismo protagórico», in *Revista de Filosofía y Teoría Política*. Nú. 31-32. Pp. 429-438.
- ELIADE, M., (2009) *Mito y realidad*. Kairós. Barcelona.
- ELIJAH, D., (2006) *After Rorty. The Possibilities for Ethics and Religious Belief*, Continuum, London.
- EVANS, N. & LEVINSON, S. C., (2009) «The myth of language universals: Language diversity and its importance for cognitive science» in *Behavioral and Brain Sciences*. Vol. 32. Pp. 429-492.
- FAERNA, A. M., (1994) *Pragmatismo conceptualista: La teoría del conocimiento de C.I. Lewis*. Universidad Complutense de Madrid. Tesis doctoral.
- FESTINGER, L., (1957) *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford University Press.
- FEYERABEND, P., (1962) «*Explanation, Reduction and Empiricism*», in Herbert Feigl and Grover Maxwell, Eds. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol III*. Minneapolis, MI: University of Minnesota Press; 28-97.
- (1982) *La ciencia en una sociedad libre*. Siglo XXI. Madrid.
- (1987) *Farewell to reason*. London. Verso.
- (1993) *Against Method: Outline of an Anarchist Theory of Knowledge*, 3rd/ed. London: Verso.
- FORSTER, P. D., (1992) «What is at Stake Between Putnam and Rorty», in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 52, No. 3 (Sep., 1992), pp. 585-603.
- GABILONDO, J., (2017) *Populismoaz. Euskal independentzia eta sintomen politika globala*. Txalaparta.
- GADAMER, H. G., (1960) *Truth and Method*, J. Weinsheimer and D.G. Marshall, 1989. *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- GARCÉS, M., (2015) *Filosofía inacabada*. Galaxia Gutenberg.
- GARCÍA-CARPINTERO, M., (2008) «Relativism, vagueness and what is said», In *Relative truth*, ed. M. García-Carpintero and M. Kölbel. Oxford University Press. Pp. 129–154.

- GARCÍA-LORENTE, J. A., (2012) *Richard Rorty: una alternativa a la metafísica occidental*. Laertes, Barcelona.
- GARCÍA MÁYNEZ, E., (1979) «El mito de Prometeo y Epimeteo y las finalidades del castigo (Protágoras)», In *Diánoia*, vol. 25, no. 25.
- GEERTZ, C., (1973) *The Interpretation of Cultures*. NY: Basic Books.
- (1996) «Anti-antirelativism» In *American anthropologist*. vol. 86, no. 2, 263–278.
- GELLNER, E., (1985) *Relativism and the Social Sciences*. Cambridge University Press.
- (1991) «Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism», in Duke University Press. USA. Pp. 1-54.
- (1992) *Postmodernism, Reason and Religion*. Routledge. London and New York.
- GONZÁLEZ, N., (1998) *Los Derechos Humanos en la historia*. UAB. Bellaterra.
- GOODMAN, N., «On likeness of meaning» in *Analysis* 10. 1. October 1949.
- (1978) *Ways of Worldmaking*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- GOODMAN, R., (2014) «Ralph Waldo Emerson», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/emerson/>
- GOWANS, C., (2000) *Moral disagreements. Classic and contemporary readings*. Ed. By C. Gowans. Routledge. London and New York. Introduction. Debates about moral disagreements. pp. 1-43.
- (2015) “Moral Relativism”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/moral-relativism/>> [azken kontsulta: ?].
- GROSS, N., (2008) *Richard Rorty: The making of an American Philosopher*, University of Chicago Press, Chicao (IL).
- GRUBE, G.M.A., (1984) *El pensamiento de Platón*. Gredos. Traducción española de Tomás Calvo Martínez.
- GRUBE, D-M., (2015) «Margolis’s Critique of Bivalence and its Consequences for the Theory of Action and a Pluralist Theory of Religion» in GRUBE, D-M. & SINCLAIR R. (2015) *Pragmatism, metaphysics and culture. Reflections on the philosophy of Joseph Margolis*. Nordic studies in pragmatism. Helsinki. Creative Commons.

- GUMPERZ, J. J. and LEVINSON, S. C., (1996) *Rethinking Linguistic Relativity*. Cambridge: Cambridge University.
- GUTHRIE, W. K. C., (1969) *History of Greek philosophy*. Cambridge Univ. Press, Cambridge, Tomo m.
- HAACK, S., (1998) «Reflections on Relativism: From Momentous Tautology to Seductive Contradiction», in *Manifesto of a Passionate moderate. Unfashionable essays*. University of Chicago Press. Chicago. 149-166.
- HABERMAS, J. & RATZINGER, J. (2006) *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Encuentro Bolsillo. Madrid.
- HABERMAS, J. (2000) «Richard Rorty's Pragmatic Turn» in *Rorty and His Critics*, pp. 31-64, Blackwell Publishing, USA.
- (2002) *Verdad y justificación*. Trotta. Madrid.
- (2010) *Teoría de la acción comunicativa*. Trotta. Madrid.
- HACKING, I. (1983) *Representing and Intervening. Introductory topics in the Philosophy of Natural Science*. Cambridge University Press. London. Introduction, I, IV, V.
- (1999) *The social construction of what?* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England.
- HALES, S. D., (1997) «A consistent relativism», In *Mind*, Vol. 106. 421. January. Oxford University Press.
- HASLANGER, S., (2012) «Ontology and Social Construction» in *Resisting Reality. Social Construction and Social Critique*. Oxford University Press. Pp. 83-113.
- HECKEL, E., (2010) «A Wittgensteinian defense of Cultural Relativism», in *Macalester Journal of Philosophy*: Vol. 19. Iss. 1. Article 3. Available at: <http://digitalcommons.macalester.edu/philo/vol19/iss1/3>
- HEGEL, G.W.F., (1997) *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*. FCE. Itzulpena: Wenceslao Roces.
- (2005) *Gogoaren fenomenologia I*. Klasikoak. Itzulpena: Xabier Insausti eta Ibon Uribarri. Bilbo.
- HEIDEGGER, M., (1970) *Carta sobre el humanismo*. Taurus. Madrid.

- (1994) «Construir, habitar, pensar» in *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal.
- (1998) *Ser y tiempo*. Edición y traducción de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria. Santiago de Chile.
- (2000) *Nietzsche II*, Ediciones Destino, Barcelona.
- (2009) *Tiempo e historia*. Trotta. Madrid. Edición y traducción de Jesús Adrián Escudero.
- HEISENBERG, W., (1959) *Physics and Philosophy*. New York.
- HIRSCH Jr., E. D., (2008) «Rorty and the Priority of Democracy to Philosophy», in *New Literary History*, nº39, pp. 35-52.
- HOLLIS, M. & LUKES, S., (1997) *Rationality and relativism*. Oxford. MIT Press.
- HONENBERGER, P., (2015) «The poverty of Neo-Pragmatism: Rorty, Putnam, and Margolis on Realism and Relativism» in GRUBE, D-M. & SINCLAIR R., *Pragmatism, metaphysics and culture. Reflections on the philosophy of Joseph Margolis*. Nordic studies in pragmatism. Nordic Pragmatism Network. Helsinki. Creative Commons.
- HORKHEIMER, M., (1973) *Crítica de la razón instrumental*. Sur. Buenos Aires. Itzultzailea: H. Murena, J. Vogelmann. Jatorrizko izenburua: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*.
- HORKHEIMER, M. & ADORNO, T., (2009) *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta. Madrid.
- HUME, D., (2006) *Investigación sobre los principios de la moral*. Alianza. Madrid. Itzultzailea: Carlos Mellizo. Jatorrizko izenburua: *An Inquiry Concerning the Principles of Moral*.
- IBARRA, A. & OLIVÉ, L., (2003) *Cuestiones éticas en ciencia y tecnología en el siglo XXI*. Biblioteca Nueva. Madrid.
- IZTUETA, I., (2015) *Cultura vasca vs. Euskal kultura. Utriusque Vasconiae*. Donostia.
- JAEGER W., (2007) *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica.
- JAMES, W., (1907) *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Indianapolis, IN: Hackett.
- (1909) *The Meaning of Truth: A Sequel to Pragmatism*. London: Longman's Green and Company.
- JARVIE, I.C. (1983) «Rationality and Relativism» in *The British Journal of Sociology*, Vol. 34, No. 1, pp 44-60.

- JÄRVILEHTO, L., (2009) «The pragmatic A Priori of C.I. Lewis» in COGNITIO-ESTUDOS: Revista Eletrônica de Filosofia São Paulo, Volume 6, Nº 2, pp. 96-102.
<http://www.pucsp.br/pos/filosofia/Pragmatismo>
- KAHNEMAN, D., & TVERSKY, A., (1984) «Choices, Values and Frames» in *American psychologist*. Vol. 39, No. 4, 341, 350.
- (2003) «Maps of bounded rationality: a perspective on intuitive judgment and choice» in *The American Economic Review*, 93(5), pp. 1449-1475.
- KALPOKAS, D., (1999) «Entre el objetivismo y el relativismo: el etnocentrismo liberal de R. Rorty», in *Ágora*, nº18 (1999), 42-63.
- (2003) «Justificación, verdad y práctica social. El debate Putnam-Rorty sobre los alcances de la verdad y la justificación» in *Analogía filosófica*, nº1, 133-157.
- (2005) D., *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología*, ediciones del Signo, Buenos Aires.
- (2007) «Realismo, relatividad conceptual e independencia ontológica», *Analítica* 1, pp. 141-166.
- KANT, I., (2010) *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Colección Austral. Espasa-Calpe, Madrid.
- KAY, P. & KEMPTON, W., (1984) «What Is the Sapir-Whorf Hypothesis?» in *American Anthropologist*, 86. Pp. 65-79.
- KOLAKOWSKI, L., (1968) *The alienation of reason. A history of positivist thought*. Translated by Norbert Guterman. Doubleday & Company. Garden City, New York.
- (2000) *Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty, Kolakowski*. Editoreak: Niznik, Józef / Sanders John T.: Cátedra. Edición Teorema. Madrid.
- KÖLBEL, M., (1999) «Saving relativism from its saviour» in *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. XXXI, No. 91. pp91-103.
- (2003) *Faultless disagreement*. Meeting of the Aristotelian Society, held in Senate House, University of London, on Monday, 10 November, 2003 at 4.15 p.m.
- (2004) «Indexical relativism vs. Genuine relativism», *International Journal of Philosophical studies* 12, 297-313.

- (2007) «How to Spell Out Genuine Relativism and How to Spell Out Indexical Relativism» in *Internacional Journal of Philosophical Studies*, 15, pp. 281-288.
- (2011) «Global Relativism and Self-Refutation» in *A companion to Relativism*, edited by Hales, S.D. Blackwell Publishing Ltd.
- KRAUSZ, M., (1989) (ed.), *Relativism. Interpretation and Confrontation*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- (2010) *Relativism. A contemporary Anthology*. New York. Columbia University Press.
- KUHN, T., (1970a) *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd/ed (1st/ed 1962). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- (1970b), «Theory-Change as Structure-Change: Comments on the Sneed Formalism», in *Erkenntnis* 10: 179-199.
- (1983) «Commensurability, Comparability, Communicability», in P.D. Asquith eta T. Nickles (eds.), *PSA 1982*, vol. 2, Philosophy of Science Association, East Lansing, pp. 669-688.
- (1991) «The Road Since *Structure*», in A. Fine, M. Forbes eta L. Wessels (eds.): *PSA 1990*, vol. 2, Philosophy of Science Association, East Lansing, pp. 3-13.
- KUSCH, M., (2013) «Annalisa Coliva on Wittgenstein and Epistemic Relativism» in *Philosophia*, 41: 37–49.
- LAKOFF, G., (1990) *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. The University of Chicago Press. Chicago and London.
- LAKOFF, G. & JOHNSON, M., (2003) *Metaphors we live by*. The University of Chicago Press. London.
- LAUDAN, L., (1996) *Beyond positivism and relativism*. Westview Press: Boulder and Oxford.
- LEE, M., (2000), «The Secret Doctrine: Plato's Defense of Protagoras in the *Thaetetus*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 19: 47-86.
- LEIBNIZ, G. W., (1997) *Metafisikako diskurtsoa*, Jakin. Donostia. Hitzaurrea: Joxe Azurmendi. «Metafisikatik historiara». 7-30.
- LEWIS, C. I., (1923) «A Pragmatic Conception of the A Priori», *The Journal of Philosophy*. Vol. 20, No. 7 (Mar. 29, 1923), pp. 169-177.

- LUKASIEWICZ, J., (1970) «On Three-Valued Logic» in *Selected works*. Ed. By L. Borkowski. North-Holland Publishing Company. 87-88.
- LUKASIEWICZ, J., WOLESKI, J., SIMONS, P., (1987) «On the principle of the excluded middle», *History and Philosophy of Logic*, 8:1, 67-69.
- LUKES, S., (2011) *Relativismo moral*. Paidós. Barcelona.
- (2017) «On Truth» in *Spiked Review*. URL: <http://www.spiked-online.com/spiked-review/article/morals-in-a-post-truth-era/19612#.WRHXcFKB2CQ>
- LYOTARD, J.F., (2006) *La condición postmoderna*. Cátedra.
- MACFARLANE, J., (2003) «Future contingents and relative truth». *Philosophical Quarterly* 53: 321–336.
- (2008) «*Truth in the garden of forking paths*». In *Relative truth*, ed. M. García-Carpintero and M. Kölbel, 82–102. Oxford: Oxford University Press.
- (2010) *Making sense of relative truth*. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 105: 124-139. in KRAUSZ, M., (2010) *Relativism. A contemporary Anthology*. New York. Columbia University Press.
- (2014) *Assessment Sensitivity Relative Truth and its Applications*. Clarendon Press. Oxford.
- MACINTYRE, A., (1988) *Whose justice? Which rationality?* University of Notre Dame press.
- (1989) «Relativism, Power and Philosophy», in Krausz (1989). 181-204.
- MALACHOWSKI, A., (ed.), (1990) *Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*, Basil Blackwell, Oxford.
- (2002) *Richard Rorty*, Philosophy Now, Acumen, Erresuma Batua 2002.
- MARCOS DE PINOTTI, G., (1996) «La Crítica de Platón al relativismo protagórico». *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 31-32, 429-438. La Plata.
- MARGOLIS, J., (1971) *Values and Conduct*. Oxford University Press.
- (1976) «Robust relativism» in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. Vol. 35, No. 1, pp. 37-46
- (1984) *Culture and Cultural Entities. Toward a New Unity of Science*. Synthese Libraries.

- (1986) *Pragmatism Without Foundations: Reconciling Relativism and Realism*. 2nd edition. London and New York: Continuum, 286.
- (1991) *The Truth about Relativism*. Oxford: Basil Blackwell.
- (1993) *The Flux of History and the Flux of Science*. Berkeley: University of California Press.
- (1995) *Historied thought, construed world. A conceptual primer for the Turn of the Millennium*. University of California Press. Berkeley, Los Angeles. Oxford.
- (1996) *Life without Principles: Reconciling Theory and Practice*. Oxford: Basil Blackwell.
- (1999) *What, after all, is a work of art?*, Penn State University Press.
- (2001) *Selves and Other Texts: The Case for Cultural Realism*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- (2001b) *The quarrel between invariance and flux. A guide for philosophers and other players*. The Pennsylvania State University Press.
- (2002) *Reinventing Pragmatism: American Philosophy at the End of the Twentieth Century*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- (2003) *The unraveling of Scientism. American philosophy at the end of the twentieth century*. Cornell University Press.
- (2004) *Moral Philosophy After 9/11*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- (2006a) *Introduction to Philosophical Problems*. 2nd edition. London and New York: Continuum. (1st edition titled *Knowledge and Existence* 1973)
- (2006b) «Pluralism, relativism and historicism» in *A companion to Pragmatism*. Edited by John Shook & Joseph Margolis. Blackwell publishing.
- (2009) *The art's and the definition of the human*. Stanford University Press. Stanford. California.
- (2010) *Pragmatism's advantage*. Stanford University Press.
- (2010b) «A Glimpse of Pragmatism's Future», in *Revue française d'études américaines*. N° 124. P. 39-48. <http://www.cairn.info/revue-francaise-d-etudes-americaines-2010-2-page-39.htm>

- (2012) *Pragmatism ascendent. A yard of narrative, a touch of prophecy*. Stanford University Press.
- (2013) «Towards a Metaphysics of Culture» in *Human Affairs*. 23. Pp. 274-294.
- (2015) «Replies» in in GRUBE, D-M. / SINCLAIR R. (2015) *Pragmatism, metaphysics and culture. Reflections on the philosophy of Joseph Margolis*. Nordic studies in pragmatism. Helsinki. Creative Commons.
- MARINA, J. A. & VALGOMA, M. de la (2005) *La lucha por la dignidad. Teoría de la felicidad política*. Anagrama.
- MARLETTA, M. (2014) «Semantic incommensurability and Alethic relativism» In *Minerva - An Open Access Journal of Philosophy*, 18: pp. 142-160.
- McCORMICK, P. J., (1996) *Starmaking: realism, anti-realism, and irrealism*. Cambridge: MIT.
- (1999) «Interpretation and Objectivity» in *Interpretation, Relativism and the Metaphysics of Culture*. Ed. By M. Krausz & R. Shusterman. Humanity Books. 75-104.
- McDOWELL, J., (1973) *Plato's Theaetetus*, Oxford: The Clarendon Plato Series.
- (2000) «Towards Rehabilitating Objectivity» in *Rorty and His Critics*, 109-123.
- MISAK, C., (2013) *The american pragmatists*. Oxford University Press.
- MONTAIGNE, M. de., (2006) *Ensayos de Montaigne*. Barcelona. Planeta.
- MORET, R., (2012) «La Posmodernidad: intento de aproximación desde la Historia del Pensamiento» in *Bajo palabra*. II Época, Nu. 7. Pp. 339-348.
- MOULINES, U., (1972) «Un problema de interpretación: la significación del “logos” en Heráclito» in *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos*. VI/2, Barcelona, 77-91.
- (1991) «La incoherencia dialógica del Relativismo sociológico» in *Ágora* 10, Universidade de Santiago de Compostela. Pp. 35-46.
- (1991b) «Hechos y valores: falacias y metafalacias. Un ejercicio integracionista» in *Isegoria*. 3.
- (1992) «Filosofiaren izaera eta eginkizuna. C. U. Moulinesekin solasean». *Elkarrizketatzaileak*: A. Ibarra / Jabier Oiarguren. Jakin. 71. Zenbakia. Uztaila-Abuztua.

- NIELSEN, K., (2006) «Richard Rorty» in *A companion to relativism*. Edited by Joseph Margolis, Blackwell.
- NIETZSCHE, F., (1998) *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid. Alianza. Andrés Sanchez Pascualen itzulpena.
- (1997) *Más allá del bien y del mal*. Alianza. Madrid. Andrés Sánchez Pascualen itzulpena.
- (2004a) *La genealogía de la moral*. Madrid. Alianza. A. S. Pascualen itzulpena.
- (2004b) «Egiaz eta gezurraz, moraletik kanpoko zentzuan» in *Nietzsche eta Freud, filosofian eragile*. Jakin. Donostia.
- NOGUERA, J.A., (1999) «¿Son los hechos sociales una clase de hechos mentales? Una crítica materialista a la ontología social de John R. Searle». *Reis*. 35-60.
- NUBIOLA, J., (2001) «Pragmatismo y Relativismo: una defensa del Pluralismo» in *Universalismos, Relativismos, Pluralismos. Thémata*. N° 27. 49-57.
- O'GRADY, P., (2002) *Relativism*. Chesham: Acumen.
- ONFRAY, M., (2006) *Tratado de ateología*. Ediciones de la Flor. Buenos Aires.
- OLIVE, L. (2015) «El pluralismo epistemológico y ontológico de Ulises Moulines» in *Revista CTS*, n° 28, vol. 10. (121-128)
- ORTIZ-MILLÁN, G., (2009) «Las variedades de fundacionismo y antifundacionismo ético: un mapa.» ISEGORÍA. *Revista de Filosofía Moral y Política* N.º 41, 293-310.
- PARAIN, B., (1982) *Historia de la filosofía. Volumen 2. La filosofía griega*. Siglo XXI editores. Madrid. 10. edizioa.
- PEIRCE, C. S., (1868) «Some consequences of four incapacities» *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 2, No. 3, pp. 1440-157.
- (1878) «How to make our ideas clear» in *Popular Science Monthly*. 12. 286-302.
- PÉREZ RANSANZ, A.R., (1999) *Kuhn y el cambio científico*. FCE. México.
- PESSOA, F., (1997) *El lirbo del desasosiego*. Seix Barral. Barcelona.
- PIERO, V., (2009) «De la crítica de Davidson a la idea de relativismo conceptual» in *Epistemens*, VOL. 29, N° 1, 51-67 Vincenzo Piero Lo Monaco.
- PINKER, S., (1994) *The language instinct. How the mind creates language*. Penguin Books.

- (2002) *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. Viking Press.
- PIHLSTRÖM, S., (2015) «'Languaged' World, 'Worlded' Language: On Margolis's Pragmatic Integration of Realism and Idealism» in GRUBE, D-M. / SINCLAIR R. *Pragmatism, metaphysics and culture. Reflections on the philosophy of Joseph Margolis*. Nordic studies in pragmatism. Nordic Pragmatism Network. Helsinki. Creative Commons.
- PLATON, (1999) *Sokratesen defentsa*. Jakin. Donostia.
- (2000) «Kratilo», in *Fedon, Menon, Kratilo eta Fedro*. Klasikoak. Donostia
- (2006) «Teeteto», in *Dialogos V: Parmenides, Teeteto, Sofista, Político*. Gredos.
- POPKIN, R. H., (1979) *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. University of California Press. London.
- POPPER, K., (2002) *The open society and its enemies*. Routledge. London and New York.
- PRIEST, G., (2004) «What's So Bad About Contradictions?» in *The Law of Non-Contradiction. New Philosophical Essays*. Edited by: Graham Priest, J.C. Beall and Bradley Armour-Garb. Clarendon Press. Oxford. Pp. 23-38.
- (2006) *Doubt Truth to be a Liar*, Oxford: Oxford University Press.
- (2016) «Torn by Reason: Lukasiewicz on the Principle of Contradiction» in *Early Analytic Philosophy – New Perspectives on the Tradition*. Springer, Vol. 80. 429-445.
- PRIEST, G. & BERTO, F., (2017) "Dialetheism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/dialetheism/>>.
- PRINZ, J., (2012) *Beyond Human Nature. How culture and experience shape the human mind*. Penguin. New York.
- (2015) «Naturalizing Metaethics» in In T.Metzinger&J.M.Windt (Eds).Open MIND: 30(I). Frankfurt am Main: MIND Group. Pp. 1-27.
- PUTNAM, H., (1977) «Realism and Reason», in Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, Vol. 50, No. 6 (Aug., 1977), pp. 483-498
- (1981) *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1990) *Realism with a Human face*. Harvard: Harvard Univ. Press

- (1992) «Wittgenstein and Reference and Relativism», *Renewing Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1995) *Pragmatism. An open question*. Cambridge, Blackwell.
- QUINE, W. V. O., (2002a) «Dos dogmas del empirismo» in *Desde un punto de vista lógico*. Paidós. Barcelona, Buenos Aires, México. Pp. 61-91.
- (1960) *Word and Object*. Cambridge, MA: MIT Press.
- (2002b) *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Tecnos. Madrid. Originala: (1969) *Ontological Relativity and Other Essays*. NY: Columbia University Press.
- RATZINGER, J., (1993) *El significado de los valores religiosos en la sociedad pluralista*. In *Communio*. Revista internacional de Teología. 4. Zenbakia.
- (2005) *Homilía del Decano del Colegio Cardenalicio*. 2015ko apirilaren 18an. http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_sp.html
- RESSLER, M., (2013) *The logic of relativism*. Increasingly Skeptical Publications.
- REYNOSO, C., (2014) *Lenguaje y pensamiento: Tácticas y estrategias del relativismo lingüístico*. SB Editorial. Argentina.
- RODRÍGUEZ, M. L., (1990) «Conocimiento y verdad en el pragmatismo de William James», in *Enrahonar* 16, 89-104.
- RODRIGUEZ SUTIL, C., (1992) «El lenguaje del pensamiento como lenguaje privado. Una crítica wittgensteiniana al innatismo de Fodors». *Psicothema*. Núm. 001. Universidad de Oviedo. 133-152.
- RORTY, R., (1962) «Realism, Categories and the «Linguistic Turn», *International Philosophical Quarterly*, II, 307-322
- (1990) *The linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, The University of Chicago Press, Chicago, 1967. Gaztelerara itzulpena: *El giro lingüístico*. (1990) Paidós. U.A.B. Barcelona.
- (1991) *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1991a) *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. Gaztelerara itzulpena: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós. Barcelona.

- (1991b) *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1996) *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. Gaztelerara itzulpena: *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, Madrid.
- (1998) *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century. America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2000) *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin Books, London.
- (2000b) «Universality and truth», in Rorty, R./Habermas, J., *Rorty and his critics*, edited by Robert Brandom, Blackwell, Oxford, 1-30.
- (2010) *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979. Gaztelerara itzulpena: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.
- SAMARANCH, F., (1995) «Protágoras y el enunciado del hombre medida», in *Éndoxa: Series Filosóficas*, n. 5. UNED, Madrid: 145-169.
- SALAS, M., (2002) «Quine y los “dogmas del empirismo”» in *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XL (101), pp. 27-40.
- SHAPIRO, S., (2004) «Simple Truth, Contradiction, and Consistency» pp. 336-354, in *The Law of Non-Contradiction. New Philosophical Essays*. Edited by: Graham Priest, J.C. Beall and Bradley Armour-Garb. Clarendon Press. Oxford.
- (2011) «Varieties of Pluralism and Relativism for Logic» in *A Companion to Relativism*. Ed. By Steven D. Hales. Wiley-Blackwell. Oxford. Pp. 526-552.
- SARTRE, J.P., (1996) *L'Existentialisme est un humanisme*. Editions Gallimard. Traducción: *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa. Barcelona. 2006.
- SCHMITT, C., (2009) *Teología política*. Trotta. Madrid.
- SEARLE, J., (1995) *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press. Traducción de Antoni Domenech. (1997) *La construcción de la realidad social*. Paidós. Barcelona.
- (2010) *Making the Social World. The structure of human Civilization*. Oxford: Oxford University Press.
- SEBRELLI, J. J., (1992) *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Ariel. Barcelona

- SEGAL, M. H., CAMPBELL, D. T. & HERKOVITS, M. J., (1966) *The Influence of Culture on Visual Perception*. Indianapolis: IN: Bobbs-Merrill.
- SEXTO ENPIRIKO, (1993) *Esbozos pirrónicos*. Itzultzaileak: Antonio Gallego eta Teresa Muñoz. Gredos, Madrid.
- SIEGEL, H., (1987) *Relativism Refuted: A Critique of Contemporary Epistemological Relativism*. Dordrecht: D. Reidel.
- (2011) «Epistemological Relativism: Arguments Pro and Con» in *A companion to Relativism*, edited by Hales, S.D. Blackwell Publishing Ltd.
- SIMMEL, G., (2005) *Schopenhauer y Nietzsche*. Prometeo Libros.
- STEINER, G., (1981): *Despues de Babel*, Madril.
- SOKAL, A & BRICMONT, J., (1999) *Imposturas intelectuales*. Barcelona. Paidós.
- SPEED, E, MANNION, R. (2017) «The rise of post-truth populism in pluralist liberal democracies: challenges for health policy» in *Int J Health Policy Manag*. 6(5):249–251
- SPERBER, D. & DEIRDRE W., (1986), *Relevance*. Oxford: Blackwell.
- SPERBER D., (1982) «Les croyances apparemment irrationnelles». in *Le savoir des antropologues*. Hermann.
- SWOYER C., (1982) «True for», in *Relativism: Cognitive and Moral*. J.W. Meinland & M. Krausz (ed.). Notre Dame University Press, Notre Dame. Pp. 84-108.
- (2004) «Relativism», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = «<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/relativism/>»
- TARSKI, A., (1944), «The semantic conception of truth», in *Philosophy and Phenomenological Research*, 4: 13–47.
- (1969) «Truth and Proof» in *Scientific American*. Pp. 63-77
- TELIZ, R., (2007) «John Dewey. Una perspectiva de su concepción de la verdad» in *Areté*. Revista de Filosofía. Vol. XIX, N° 2, pp. 241-264.
- TOULMIN, S., (1972) *Human Understanding: The Collective Use and Evolution of Concepts*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- TORRES, E., (2009) «Idealismo epistemológico y realismo metafísico en Charles S. Peirce» in Cuadernos de Sistemática Peirceana. Núm. 1. Bogotá. Ed. Oostra, A. & Zalamea, F. Universidad Nacional de Colombia. Pp. 181-213
- TXAPARTEGI, E., (2008) «Platón sobre los colores», in *Teorema*, Vol. XXVII/2, pp. 5-25.
- ULIN, R. C., (2007) *Revisiting Cultural relativism: old prospects for a new cultural critique*. Anthropological Quarterly - Volume 80, Number 3, 803-820.
- VALDECANTOS, A., (1999) *Contra el relativismo*. Madrid: Visor.
- VATTIMO, G., GIRARD, R., (2011). *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*. Paidós.
- VEGA, L., (1997) «Relativismo, verdad y lógica» in *El desafío del relativismo*. Ed. Arenas, L., Muñoz, J., Perona, A.J. Trotta. Madrid.
- VERNANT, J. P., (1992) *Los orígenes del pensamiento griego*. Paidós Studio. Barcelona.
- VIETH, A., (2005) *Richard Rorty. His Philosophy Under Discussion*, Transaction Books, Rutgers University, Frankfurt.
- WEBER, M., (1998) *El político y el científico*. Alianza.
- (2004) *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*. Alianza editorial. Madrid.
- WHORF, B. L., (1956) *Language. Thought and Reality*. Cambridge: M.I.T. Press.
- WIENER PHILIP P., (1980) *Charles S. Peirce: Selected Writings*. ed. by Dover, 1980.
- WILLIAMS, B., (1986) *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- (2010) «The Truth in Relativism» in KRAUSZ, M., (2010) *Relativism A contemporary Anthology*. New York. Columbia University Press.
- WITTGENSTEIN, L., (1989) *Conferencia sobre ética*. Paidós. Barcelona.
- (1990) *Tractatus Logicus – Philosophicus*. Itzultzailea: Jose Luis Alvarez Santa Cristina. Donostia.
- (2008) *Investigaciones filosóficas*. Crítica. Barcelona.
- WHORF, B. L., (1940) "Science and linguistics" in: *MIT Technology Review* Vol 42. p. 229-31.

- WONG, D. B., (1989) «Three kinds of incommensurability», in *Relativism: interpretation and confrontation*. University of Notre Dame Press. Editor: Michael Krausz
- (2010) «Pluralism and Ambivalence» in KRAUSZ, M., (2010) *Relativism. A contemporary Anthology*. New York. Columbia University Press.
- WRIGHT, C., (1876) *Philosophical discussions*. Henry Holt and Company. New York. Idatziak: Evolution of self-consciousness; Limits of natural selection; The philosophy of Herberts Spencer.
- XIAO, Y. & HUANG Y., (2014) *Moral relativism and Chinese Philosophy: David Wong and His Critics*. Edited by Yang Xiao and Yong Huang. Albany: State University of New York Press. Introduction (1-20)
- ZILIOLI, U., (2007) *Protagoras and the Challenge of relativism. Plato's subtlest enemy*. Ashgate. Hampshire. England.
- (2015) «Protagoras and Margolis on the Viability of Ancient Relativism in Grube, D-M./Sinclair, R. (2015) *Pragmatism, metaphysics and culture. Reflections on the philosophy of Joseph Margolis*. Nordic Pragmatism Network. Helsinki. Creative Commons.
- (2015b) «The Cyrenaics as Metaphysical Indeterminists» in *From the Socratics to the Socratic School. Classical Ethics, Metaphysics and Epistemology*. Ed. By Ugo Zilioli. P. 114-134.
- ZIZEK, S., (2015) «The greatest threat to Europe is its inertia, apathy and general relativism». Elkarriaketa. Iturria: <http://www.voxeurop.eu/en/content/news-brief/4919764-greatest-threat-europe-its-inertia-apaty-and-general-relativism>
Originala: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-132327446.html>

INDEX

A

Adorno, 64
Akinoko Tomas, 38
Albert, 50, 52, 105, 106, 107, 108
Althusser, 45, 298, 299, 369
Apel, 119, 233
Aristoteles, 38, 106, 169, 186, 203, 204, 205, 206,
207, 208, 240, 282
Aubenque, 202, 203
Ayer, 122, 124, 213, 240, 242
Azurmendi, 7, 79, 80, 82, 87, 89, 90, 134, 136, 137,
150, 151, 153, 158, 379

B

Badiou, 23, 112, 130, 132
Baghramian, 18, 45, 65, 291, 292, 322, 327, 330, 332,
333, 334, 336, 339, 340, 342
Barthes, 86, 87, 88, 92
Beck, 126
Berger & Luckmann, 114, 115
Berkeley, 173, 181, 201, 372, 381
Berlin, 131, 139, 165
Bernays, 60
Bernstein, 254
Blackburn, 123, 127, 130
Boas, 129
Boghossian, 41, 42, 47, 95, 100, 101, 102, 327, 343,
371
Brown, 19
Burnyeat, 168, 169, 176, 177, 180, 181, 201, 202, 208
Butler, 116

C

Cabanchik, 234
Carnap, 231, 254
Cassirer, 86, 87, 88, 89, 92, 148, 156, 157, 180, 190,
268, 296
Chappell, 173, 174
Chomsky, 77, 81, 301

D

Davidson, 69, 70, 83, 95, 273, 284, 285, 310, 311,
312, 315, 319, 320, 347, 371, 383
Derrida, 110
Descartes, 94, 106, 107, 122, 238, 246, 283, 284, 285,
372
Dewey, 98, 214, 215, 216, 219, 224, 248, 253, 254,
263, 264, 265, 268, 278, 280, 284, 369

E

Eagleton, 156
Eliade, 86

Emerson, 218, 219, 375

F

Festinger, 62
Feyerabend, 19, 22, 37, 68, 69, 96, 104, 119, 160,
161, 172, 195, 293, 294, 310, 311, 315, 318, 319,
320
Fleck, 333
Fodor, 77, 86, 301, 385
Foucault, 65, 94
Frege, 75, 95, 254
Freud, 60, 111, 383

G

Garcés, 109, 112, 113, 251
García-Carpintero, 43, 374, 380
García-Lorente, 247
Geertz, 19, 28, 50
Gellner, 19, 20, 98, 109, 110
Goodman, 67, 103, 214, 215, 218, 219, 233, 254,
294, 323
Gowans, 123, 375
Gramsci, 72
Grube, 165, 173, 175, 179, 191, 192, 208, 289, 290,
318, 389

H

Habermas, 98, 233, 239, 246, 254, 278, 378, 386
Hacking, 18, 25, 65, 70, 113, 114, 115, 127, 333
Haslanger, 113, 114, 115
Hegel, 54, 152, 163, 189, 217, 228, 253, 254, 255,
256, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 268, 269,
288, 307, 308
Heidegger, 91, 190, 241, 244, 256, 287, 372, 385
Heisenberg, 250
Heraklito, 156, 157, 164, 201, 296,
Horkheimer, 64, 153, 154, 155
Hume, 121, 220, 238, 248
Husserl, 95, 245, 256

J

Jaeger, 149, 151
James, 214, 215, 216, 219, 220, 224, 226, 227, 254,
280, 372, 385
Jameson, 109, 110
Jarvie, 20, 25

K

Kant, 65, 66, 83, 94, 103, 105, 110, 120, 125, 189,
228, 246, 255, 256, 257, 259, 264, 285, 293, 294,
306, 307, 308
Kolakowski, 50, 225, 378
Kölbel, 40, 41, 46, 47, 123, 327, 380

Krausz, 20, 49, 278, 329, 345, 347, 380, 382, 387, 389
Kuhn, 68, 69, 95, 96, 104, 254, 293, 310, 311, 314, 315, 317, 318, 319, 320, 333, 383

L

Laclau, 61
Lakoff, 67, 68, 74, 75, 129
Leibniz, 104, 105, 255
Lewis, 191, 214, 215, 228, 229, 230, 233, 256, 287, 288, 306, 378
Locke, 86, 217, 238, 246, 248, 284, 300
Long, 24, 139

M

MacFarlane, 39, 40, 327
MacIntyre, 48, 254
Margolis, 5, 27, 28, 45, 48, 71, 86, 98, 99, 147, 162, 164, 165, 168, 171, 181, 188, 190, 195, 196, 197, 207, 214, 228, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 261, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 293, 294, 295, 298, 303, 304, 306, 307, 308, 310, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 336, 337, 352, 353, 369, 372, 375, 377, 381, 382, 383, 384, 389
Marx, 45, 111, 113, 115, 299
McDowell, 147, 158, 166, 173, 174, 179, 183, 193, 201, 208
Misak, 215, 216, 217, 219, 220, 222, 223, 225, 233
Moore, 248
Mouffe, 61
Moulines, 20, 47, 97, 114, 157, 184, 189, 383

N

Nietzsche, 81, 90, 94, 96, 106, 110, 111, 113, 120, 122, 219, 238, 373, 377, 387

O

O'Grady, 38, 65, 66, 67, 95, 107, 289, 332, 350

P

Parmenides, 164, 184, 281, 296, 297, 384
Peirce, 214, 215, 220, 222, 224, 225, 233, 253, 254, 255, 263, 266, 267, 268, 269, 280, 307, 388
Pessoa, 92, 126
Pinker, 77, 78, 79, 81, 82, 339
Platon, 44, 47, 96, 100, 168, 173, 175, 176, 185, 201, 208, 253, 281, 369
Popper, 50, 51, 52
Priest, 44, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 353, 384, 386
Prinz, 77, 80, 81, 84, 95, 123, 124, 301
Protagoras, 36, 96, 147, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 172, 174, 175, 177, 179, 181,

182, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 197, 200, 202, 205, 207, 337, 354, 372, 379, 389

Putnam, 45, 49, 95, 147, 166, 168, 181, 187, 188, 196, 214, 215, 233, 250, 251, 253, 256, 271, 272, 273, 276, 279, 281, 284, 287, 294, 304, 306, 311, 312, 337, 374, 377, 378

Q

Quine, 214, 215, 224, 231, 233, 253, 254, 320, 386

R

Rawls, 94, 98, 278
Ressler, 25
Rorty, 26, 28, 45, 66, 96, 100, 102, 103, 104, 110, 188, 214, 215, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 256, 264, 265, 271, 272, 273, 275, 276, 281, 284, 306, 369, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 380, 382, 383, 386, 388
Russell, 108, 133, 219, 248

S

Sapir, 19, 77, 78, 84, 129, 339, 378
Schmitt, 135
Searle, 5, 24, 36, 45, 72, 73, 74, 102, 254, 351, 383
Sellars, 248, 254
Shapiro, 332
Sokal, 22, 315
Socrates, 48, 57, 120, 135, 148, 150, 151, 153, 155, 159, 161, 172, 178, 183, 191, 369
Steiner, 85, 93
Stuart Mill, 126, 220
Swoyer, 28, 67, 254

T

Tarski, 38, 39, 40, 45, 46

V

Vattimo, 110, 112
Vernant, 155, 156, 158

W

Weber, 127
Whorf, 19, 69, 77, 78, 84, 339, 378
Wittgenstein, 79, 83, 85, 241, 244, 301, 379, 385
Wong, 317, 389
Wright, 41, 214, 215, 219, 220, 221, 222, 223

Z

Zilioli, 96, 147, 160, 161, 163, 166, 167, 171, 172, 175, 177, 179, 182, 187, 191, 193, 194, 195, 200, 202

