



RICHARD RORTY EN TORNO A LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL: ETNOCENTRISMO, LIBERALISMO Y HERMENÉUTICA

MIGUEL ÁNGEL QUINTANA

Universidad Europea Miguel de Cervantes

Rebut: 2022-09-20

Acceptat: 2023-01-31

RESUMEN: Una importante amenaza para la comunicación intercultural es el relativismo: la idea de que cada cultura es tan diferente a las demás que resulta imposible entender nada de una de ellas desde cualquier otra. Se trata, de hecho, de una noción que cobró cierto éxito en diversas áreas del saber durante el siglo XX. Para oponerse a ella, los filósofos a menudo han intentado encontrar qué es lo que sí tienen todas las culturas en común, con el propósito de que sirva de punto de apoyo para la comprensión mutua. En este artículo, empero, intentamos mostrar cómo cabe refutar las ideas del relativismo sin tener a la vez que comprometerse con una u otra idea de lo que presuntamente puedan tener todas las culturas en común. El pensamiento de Richard Rorty será el que nos sirva de guía para ello. Veremos por qué, según este autor, el relativismo puede considerarse en realidad una idea incomprensible y, por tanto, que puede ser abandonada; y por qué, aunque nos confesemos etnocéntricos (como él se confesaba), ello no nos cierra a la comunicación con otras culturas, sino que, bien al contrario, nos invita a entenderlas y a ampliar con ello nuestra propia comprensión de nosotros mismos. El uso de argumentos filosóficos tomados tanto de la epistemología elaborada por Donald Davidson, como de la historia del liberalismo político, nos resultarán fecundos en ambos empeños.

PALABRAS CLAVE: relativismo, etnocentrismo, Richard Rorty, liberalismo, interculturalidad.

Richard Rorty on intercultural communication: ethnocentrism, liberalism and hermeneutics

ABSTRACT: An important threat to intercultural communication is relativism: the thesis that each and every culture is so different from all the rest that it is impossible to understand the concepts or values of any culture from the point of view any other culture. It was, in fact, an idea with a certain success in many different areas of study during the 20th century. To oppose this thesis, philosophers have often tried to find what do all

cultures share in common, with the goal of making it a jumping-off point to reciprocal understanding. In this paper, though, we will try to show how you can oppose relativist ideas without engaging in one or another idea of what might all cultures have in common. Richard Rorty's thought will be useful in that endeavor. We will describe why, according to this author, relativism is in fact an incomprehensible idea, that we can therefore abandon. And we will also describe why, even in the case that we consider ourselves ethnocentric (as Rorty considered himself), it does not prevent us from communicating with other cultures, but, quite to the opposite, it invites us to understand them and extend in this way our own comprehension of ourselves. The use of philosophical arguments taken from other thinkers, like Donald Davidson's epistemology or the history of political liberalism, will be useful for this aim.

KEYWORDS: Relativism, Ethnocentrism, Richard Rorty, Liberalism, Interculturality.

(1)

¿Es posible comunicarse realmente entre miembros de culturas diferentes? En los últimos tiempos no han sido escasas las aportaciones teóricas que han dado una respuesta negativa a esta pregunta. No, no es posible una comunicación verdadera entre personas de culturas distintas (dicen de un modo u otro esas teorías) porque cada cultura tiene un conjunto de conceptos, de criterios de corrección, de valores radicalmente diferentes a las demás; y, por lo tanto, cuando intentamos decir algo desde una cultura hacia personas que viven en otra, en realidad nunca nos lo entienden bien, ya que lo enmarcan dentro de los conceptos propios de esa segunda cultura en que lo reciben, nunca en el sentido real que tiene en el marco de la cultura primera desde la que se emite. No hay nada genuino, pues, que «pase» o «se comunique» realmente de una cultura a otra; cada cultura es un universo cerrado de significados (y de significación): esta es la tesis de ese tipo de teorías, que incluiremos sumariamente bajo el rótulo de «relativistas». (Existen naturalmente muchas otras definiciones interesantes de «relativismo» –si se nos permite el juego de palabras, digamos que hasta el relativismo es relativo–; pero aquí manejaremos la señalada).

Las ideas relativistas han proliferado en diversas áreas de estudio durante todo el pasado siglo. En lingüística fue famosa a este respecto la postura de Edward Sapir (1949) y su discípulo Benjamin L. Whorf (1956), también conocida como «hipótesis Sapir-Whorf». Esta defendía que según el idioma que cada persona hablaba, así percibía el mundo, por lo que era imposible entender del todo el mundo en

que vivían personas que hablaran lenguas diferentes. En historia de la ciencia, autores como Thomas S. Kuhn (1962), Imre Lakatos (1978) o especialmente Paul K. Feyerabend (1970) parecían abogar por un relativismo entre teorías científicas diferentes que haría imposible decidir cuál era mejor o peor en términos absolutos, independientes de los criterios propios de cada una de ellas. En antropología, señeras figuras como Franz Boas (1887) y sus alumnos Ruth Benedict (1934) o Melville Herskovits (Executive Board of the American Anthropological Association, 1947) marcaron su disciplina con la cuestión del relativismo cultural como nunca nadie había hecho con anterioridad; hasta el punto de convertirlo, en cierta medida, en un dogma (por paradójico que resulte) de tal área de conocimiento.

Ahora bien, cada uno de los campos académicos citados ha ido sometiendo con posterioridad a un minucioso análisis las ideas relativistas que hemos destacado. Y el resultado no siempre ha sido halagüeño para ellas. Así, a día de hoy en lingüística, la hipótesis de Sapir-Whorf puede considerarse básicamente refutada (McWhorter, 2014). En historia de la ciencia, tanto el propio Kuhn (1992) como Lakatos (1999, p. 33), e incluso Feyerabend (1994), dejaron clara en diversas ocasiones la diferencia entre sus posturas y las del relativismo craso. Y en antropología, o bien el relativismo se redujo a una mera cuestión metodológica sin consecuencias valorativas de ningún tipo (Steward, 1948), o bien se limitó a una cierta actitud reacia al provincianismo, a la cerrazón en la cultura de uno mismo y al vicio de juzgarlo todo desde ella, sin que tal actitud acarrearra sin embargo indiferencia alguna ante «lo verdadero, lo bueno y lo bello» (Geertz, 1984, p. 265), como parecía propiciar el relativismo.

(2)

Con todo, acaso será una cuarta disciplina, la filosofía, la que por su vocación de generalidad pueda sopesar de modo más definitivo si el relativismo es o no una amenaza creíble para la comunicación entre diferentes culturas. Y por ello me gustaría detenerme en lo que sigue de este texto en algunos argumentos filosóficos que han tratado de lidiar con esta cuestión. Concretamente, haré uso de los razonamientos del pensador neopragmatista estadounidense Richard Rorty (1931-2007), pues creo que está entre quienes de modo más elegante y falto de pretensiones ha trabajado recientemente contra las tesis relativistas desde un punto de vista filosófico. Califico de «elegante y falto de pretensiones» el modo en que Rorty refuta el relativismo, pues es capaz de hacerlo sin comprometerse a la vez con ningún

principio absoluto superior a todas las culturas concretas, que es la estrategia, a menudo fallida (Quintana Paz, 2005), que suelen emplear la mayoría de los demás filósofos cuando se enfrentan al relativismo.

Ahora bien, a muchos les puede sorprender para empezar que apuntemos hacia Richard Rorty a la hora de hallar argumentos en contra del relativismo. Y ello por dos motivos principales. El primero es tan contundente como una afirmación explícita de este autor: su aseveración de que la polémica del relativismo queda fuera de sus intereses; que en suma el relativismo «no le preocupa» (Rorty, 1990). El segundo motivo es que, si bien no se declaró nunca literalmente relativista, Rorty (1985) sí que se reconoció etnocéntrico: concretamente, firme partidario del *etnos* de las sociedades avanzadas, ricas, noratlánticas y del «liberalismo burgués posmoderno» (Rorty, 1983); o, incluso más directamente, exhibió sin complejos su condición de proestadounidense (Rorty, 1993). Si uno defiende tan firmemente su propia cultura por encima de todas las demás, ¿no está de algún modo cerrándose a la comunicación con otras culturas, o al menos minusvalorándolas enormemente? ¿No está siendo una especie de «relativista en la práctica», aunque haya argüido previamente que no es imposible comunicarse entre culturas?

182

Analizaremos sendas dificultades para aceptar a Rorty como enemigo del relativismo en dos pasos. En el primero explicaré por qué afirma no interesarse por el problema del relativismo. Mostraré que ello radica en su creencia de que tal problema ya ha sido eficientemente resuelto por Davidson (1985); pero, en la medida en que la solución de Davidson aún no se ha popularizado, Rorty sí está interesado en difundirla y, por lo tanto, en hablar de relativismo y antirrelativismo (y apoyar el segundo). En el segundo paso indicaré cómo el etnocentrismo de Rorty no es ningún «relativismo en la práctica», pues su pretensión (en la línea de cierto liberalismo) es precisamente la de abrir el círculo de quiénes forman parte de nuestra cultura, de «los nuestros», lo más posible, abriéndose hacia otros contextos culturales; y para ello, le será preciso, naturalmente, entrar en comunicación con otras culturas.

(3)

¿Por qué afirma Rorty que el relativismo y su tesis de la incomunicabilidad entre marcos culturales diferentes ha dejado de ser interesante para la filosofía? Su argumento, de clara inspiración davidsoniana, cabe resumirlo así: para ser relativista hay que afirmar que existen marcos conceptuales diferentes al nuestro y que no podemos entender

desde tal marco nuestro los marcos de otras culturas (estos resultan ininteligibles desde la nuestra). Pero, continúa el argumento rortiano-davidsoniano, para ver otro marco cultural o conceptual como radicalmente incomprensible desde el mío he de ser capaz de antes de verlo y darme cuenta de que es un marco diferente al mío. Y si he sido capaz de verlo como algo diferente es que ya lo he entendido al menos en parte, con lo que no puedo decir que sea totalmente incomprensible para mí: algo he entendido de él, al notar que difiere de mi propio esquema cultural. Así que, si quiero ser relativista, curiosamente, me veo forzado a afirmar a la vez que otras culturas me son totalmente *incomprensibles*, pero que eso es porque he *comprendido* que son diferentes; afirmo a la vez que no las puedo entender en absoluto y que las he entendido un poco. Ello es una patente contradicción: no podemos decir a la vez que no entendemos *nada* de algo pero que sí lo entendemos y vemos que es totalmente diferente. Como afirma Davidson (1985) y Rorty (1979, p. 205-311) subscribe, «no podemos decir de forma inteligible que los esquemas [conceptuales o culturales] son diferentes». Esa contradicción del relativismo lo descarta pues como una postura interesante en filosofía.

Fijémonos no obstante en que este modo de rechazar el relativismo no implica apuntarse a la idea de que hay algo que todas las culturas comparten entre sí. Muchos filósofos han intentado mostrar qué sería eso que todas las culturas comparten para justificar así la posibilidad de comunicación entre ellas. No es esa la postura de Rorty ni la de Davidson, empero. Inmediatamente a continuación de su última frase citada, Davidson (1985) añade: «tampoco podemos decir de forma inteligible que [todos los esquemas culturales o conceptuales] sean uno», ya que para entender qué significa que hay un solo esquema habría que entender también su opuesto, que sería algo así como tener otros esquemas radicalmente diferentes, algo que ya hemos visto que no es posible. Davidson, pues, no solo deja a los relativistas sin poder sostener su tesis principal, sino que también deja en igual situación a la mayoría de quienes han tratado de oponerse a ellos mostrando la existencia de un marco conceptual común para todas las culturas. La polémica filosófica a favor y en contra del relativismo queda así en punto muerto. Y por ello Rorty puede legítimamente afirmar que esta «no le interesa» (una vez entendido Davidson)¹.

¹ Esta coincidencia entre Rorty y Davidson a este respecto no debe hacernos olvidar el largo debate que ambos mantuvieron durante años y años en torno a la cuestión de la verdad; debate cuyas peripecias están bien recapituladas en Sandbothe (2003). Cabe de todos modos avanzar que, de hecho, según Sandbothe es justo la apuesta de Rorty

Este desinterés en los debates sobre el relativismo Rorty lo encuadra en un desinterés por la epistemología en general, dentro del cual siente como almas filosóficas gemelas a otros dos pensadores como son John Dewey y Ludwig Wittgenstein (Rorty, 1979, p. 174), y al cual da un nombre: «conductismo epistemológico». Ahora bien, Rorty no se queda en tal desinterés, sino que va más allá y se pregunta: una vez que ha quedado así muerto mucho debate epistemológico que han entretenido a la filosofía desde que el problema del relativismo se suscitó, ¿a qué se pueden dedicar entonces hoy los filósofos?

Su respuesta es interesante para el asunto que nos ocupa. Rorty propone que los filósofos se ocupen, en vez de la epistemología, de lo que él denomina «hermenéutica» (Rorty, 1979, p. 315-393). Y le da a esta palabra un significado que va mucho más allá de la mera disciplina de interpretación de textos (filológicos, jurídicos, bíblicos...) que este término ha servido para denominar a menudo. Para Rorty, la hermenéutica tiene mucho más que ver con el proyecto filosófico de Hans-Georg Gadamer (1960), esto es, con su «hermenéutica filosófica». Junto con este autor alemán, Rorty propone la hermenéutica como una tarea «edificante», educativa, que nos ayuda a ampliar nuestra interpretación del mundo, al entrar en contacto con visiones muy diferentes a la nuestra porque proceden de contextos culturales bien distintos (Quintana Paz, 2002). Esta procedencia dispar de las interpretaciones del mundo con las que entramos en contacto no debe contemplarse solo como un inconveniente, sino como una oportunidad de abrirse a un posible acuerdo o, al menos, a nuevos tipos de desacuerdo:

La hermenéutica ve las relaciones entre distintos discursos como las que puede haber entre los distintos cabos dentro de una posible conversación: conversación que no presupone ninguna matriz disciplinaria que una a los hablantes, pero donde nunca se pierde la esperanza de llegar a un acuerdo mientras dure la misma. Esta esperanza no aspira a descubrir un terreno común existente con anterioridad, sino que es *simplemente* la esperanza de llegar a un acuerdo o, al menos, a un desacuerdo interesante y fructífero (Rorty, 1979, p. 318).

por la hermenéutica (que vamos a explicitar en los párrafos que subsiguen) la que lo termina por alejar de Davidson.

Es decir, cuando nuestro autor apuesta por la hermenéutica, está apostando por la comunicación intercultural sean cuales sean las dificultades (incluida la ausencia de una «matriz disciplinaria» común). De hecho, la considera como una tarea que nunca pierde la esperanza de resultar fructífera –esperanza que comparte, por cierto, con el propio Gadamer (Domingo Moratalla, 1999). Ahora bien, es aquí donde nos topamos con la segunda cuestión que señalamos antes: ¿no sería entonces el confesado etnocentrismo de Rorty una traba para esta apuesta por la comunicación entre culturas, para esta esperanza (hermenéutica) de poder entablar conversaciones fértiles entre ellas?

(4)

Para entender bien qué quiere decir Rorty cuando se confiesa «etnocentrista», debemos detenernos brevemente en sus ideas sobre epistemología de nuevo. Y también en qué tipo de comunidad cultural o *ethnos* es aquel del cual se muestra firme partidario. Ambas cosas nos ayudarán a entender que cuando se autoetiqueta como etnocentrista, en realidad no nos está diciendo que su comunidad cultural –la de las sociedades ricas, eurocéntricas, posmodernas, en las que ha calado una «cultura de los derechos humanos» (Rabossi, 1990; Rorty, 1998)– sea superior a las demás y pueda por lo tanto despreciarlas. En realidad, nos está diciendo justo lo contrario: que el mejor consejo para los miembros de esa cultura es el de abrirse a otras, como nos propone la hermenéutica «edificante» ya aludida en el apartado anterior.

¿Qué motivos epistemológicos llevan a Rorty a confesarse como etnocentrista? Bien, como es sabido, un filósofo pragmático como él no cree que la «realidad objetiva» sea la que determine la verdad o falsedad de nuestros asertos. Para Rorty, siempre es una comunidad humana, un «nosotros», lo que sanciona qué es lo correcto o lo incorrecto, según los criterios de racionalidad que esa comunidad posee. Hasta aquí, de hecho, las ideas de Rorty no parecerían muy alejadas de las relativistas: nadie tiene para él un acceso directo al mundo que permita hacer de «juez» entre lo que afirman diferentes culturas, sino que lo único que tenemos son ciertas prácticas lingüísticas siempre en el marco de un «nosotros», de un contexto cultural. Además, para Rorty, esa comunidad de un nosotros es siempre una comunidad concreta, empírica, ya dada, nunca una comunidad ideal a la cual se haya que aspirar (como sí ocurre para otros autores también inspirados en el pragmatismo: Charles S. Peirce, Hilary Putnam,

Jürgen Habermas o Karl-Otto Apel)². La comunidad cultural dada en la cual el propio Rorty desarrolla sus argumentos y trata de ser convincente es la ya citada: la comunidad liberal, noratlántica, desarrollada, partidaria de los derechos humanos... en que vivió.

Y bien, llegados a este punto, lo único que salva a Rorty del relativismo (que le llevaría a conformarse con comunicarse con esa comunidad occidental concreta, pero no con ninguna otra, repleta de criterios diferentes) es que él identifica como esencial en esa comunidad un anhelo muy especial. Se trata del anhelo, o incluso el compromiso, de desear «ensancharse a sí misma, a crear un cada vez más amplio y variopinto *ethnos*» (Rorty, 1989, p. 198). Si lo propio de esa comunidad es no conformarse consigo misma, entonces ser etnocéntrico en ella no implica cerrazón hacia las demás culturas, sino todo lo contrario.

Ahora bien, ¿por qué este anhelo por ensanchar la comunidad? ¿No bastaría con aspirar más cómodamente a recibir el beneplácito solo de la comunidad ya existente en que uno vive y conformarse con que los «nuestros» juzguen mis ideas como «verdaderas», pues son los únicos que pueden entenderlas de verdad, ya que son los únicos que comparten conmigo criterios culturales? Esto sería el relativismo. Rorty sin embargo cree que no es aceptable resignarse a la aceptación de los miembros de nuestra comunidad cultural limitada, sin tratar de comunicar y expandir esa aceptación hacia otras culturas. Y ello por dos razones principales.

En primer lugar, esta idea de conformarse con comunicarse y ser entendido por los miembros de «mi» cultura implicaría algo así como que uno es capaz de acotar nítidamente quiénes son de mi propia comunidad y quiénes no. Pero tal cosa es difícilmente posible, especialmente en las sociedades pluralistas contemporáneas para las que Rorty habla en primer lugar. En ellas cada individuo formamos parte de numerosas comunidades, algunas incluso de lealtad conflictiva entre sí, y además lo hacemos en diferentes grados y en diferentes momentos (y todo ello sin estar esquizofrénicos), sin que una de esas comunidades pueda reclamar una primacía absoluta sobre las demás al definir quién soy yo y quiénes son «los míos en general» (Sen, 2006). Como ya afirmó Paul Valéry (1957, p. 992), en cada uno de nosotros «las más diferentes ideas y vidas opuestas y

² Para comprobar las diferencias entre el enfoque de Putnam y el rortiano, es recomendable Kalpokas (2003). Para un contraste entre el enfoque de Habermas y el de nuestro autor, el propio Habermas (1996) nos ofrece un balance iluminador.

principios de conocimiento existen libremente unos junto a otros a la vez». Se trata de las denominadas en inglés *cross-cutting identities*, o las «poliédricas pertenencias e identidades» de Daniel Bell (1980, p. 243), que Giovanni Sartori (2000) ha detectado como rasgo distintivo de las democracias liberales más sanas, justo para las que habla Rorty. Puesto que cada uno pertenecemos a la misma comunidad que otro o no en función del criterio al que demos importancia, y estos son muy variables, no tiene sentido decir: «Ya he convencido a los de mi comunidad y ya no necesito convencer a nadie más» (o «Cuando persuada a los de mi comunidad cultural, ya no necesitare persuadir a nadie más»), como haría un etnocéntrico que se cerrase a la comunicación con otras comunidades culturales. En las sociedades liberales, todos somos sujetos «plurales» (Vattimo, Jalón y Colina, 1997, p. 167) o «mestizos» (Muguerza, 2000, p. 70). La única salida sensata que me queda, pues, es mantener abierta mi idea de quiénes son «los nuestros», aquellos con quienes puedo comunicarme, sin severas restricciones.

Pues además es que, en segundo lugar, lo propio de la comunidad liberal, rica, desarrollada de que Rorty se reclama es precisamente que posee una actitud historicista, irónica, «contingentista» hacia las diferencias entre los seres humanos: no ve ninguna de ellas de modo esencial o definitivo, sino siempre como algo que podría en un momento dado cambiar. Por ello recomienda formar a las nuevas generaciones mediante una educación narrativo-sentimental, y no con rígidas teorías filosóficas sobre la «naturaleza humana». Gracias a la literatura, el cine, el periodismo... los miembros de la cultura occidental consideramos cada vez menos a los demás como un «ellos» esencialmente fuera de «los míos» (Rorty, 1998) y tendemos a ver cada vez más a cualquier otro ser humano como a «uno de nosotros» (Rorty, 1989, p. xvi). Es decir, tendemos a ver nuestras diferencias como históricamente contingentes y no como síntomas de diferencias o distancias insalvables. Con una visión así no cabe ni mucho menos el desprecio de ciertos etnocentristas por «los que son esencialmente de fuera, ajenos» –Rorty (1991, p. 204) llega a denominar este etnocentrismo como «vicioso»–, y sí un empeño sostenido por comunicarse con todos los humanos, a los que el irónico posmoderno liberal de Occidente no puede excluir coherentemente del título de «sus semejantes».

(5)

Recapitulemos, pues, lo logrado: apoyándonos en la filosofía de Rorty, hemos refutado la idea relativista de que sea imposible la

comunicación entre contextos culturales muy diferentes, sin necesidad para ello de establecer puntos comunes que deban poseer todas las culturas (algo que siempre resulta controvertido). Y hemos visto que podemos ser miembros conscientes y orgullosos de nuestro contexto cultural (eurocéntrico) sin que ello implique cerrazón alguna ante otras culturas, pues es un rasgo típico de ese nuestro propio contexto la invitación liberal a abrirnos a ellas. Hemos sugerido, en suma, que los problemas de comunicación intercultural seguramente existen, mas no cabe achacarlos a una «imposibilidad esencial» de entenderse entre culturas diferentes, como haría un relativista.

¿A qué cabe atribuir la existencia de esos problemas, entonces? Otro autor a menudo considerado como relativista, pero que ya hemos apuntado que en realidad tampoco lo es, Paul K. Feyerabend (1994), nos da algunas sugerencias al final de un texto que dedicó a afanes similares a los de este: probablemente las fuentes de incompreensión intercultural sean cosas mucho más prosaicas como «la inercia normal y acostumbrada, el dogmatismo, la distracción y la estupidez». No creemos que el conductismo epistemológico de Rorty ande demasiado en desacuerdo con ello. Ahora bien, explicar el modo en que cabe superar esas otras barreras de la comunicación intercultural no es ya misión de este texto. Quizá, de hecho, haría falta mucho más que textos para superarlas.

188

Bibliografía

- BELL, D. (1980). *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys 1960-1980*. ABT: Cambridge.
- BENEDICT, R. (1934). *Patterns of culture*, Boston-New York, Houghton Mifflin Company.
- BOAS, F. «Museums of Ethnology and their classification», *Science*, 9 (1887), p. 589.
- DAVIDSON, D. (1974) «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», en J. Rajchman y C. West (eds.), *Post-Analytic Philosophy*, Nueva York, Columbia University Press, 1985, pp. 129-143.
- DOMINGO MORATALLA, A. «Esperanzas de Libertad: Ética y Política en la hermenéutica de Gadamer y Rorty», en C. Maillard y L. E. de Santiago Guervós (eds.), *Estética y hermenéutica* [suplemento de la revista *Contrastes*, Universidad de Málaga] (1999), pp. 193-212.
- EXECUTIVE BOARD OF THE AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION, «Statement on Human Rights», *American Anthropologist* 49/4 (1947), pp. 539-543.

- FEYERABEND, P. K. «Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge», en M. Radner y S. Winokur (eds.), *Analyses of Theories and Methods of Physics and Psychology*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1970, pp. 17-130.
- , «Potentially every Culture is all Cultures», *Common Knowledge* 3 (1994), pp. 16-22.
- GADAMER, H.-G. (1960). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- GEERTZ, C. «Anti Anti-relativism», *American Anthropologist*, 86/2 (1984), pp. 263-278.
- HABERMAS, J. «Rortys pragmatische Wende», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44/5 (1996), pp. 715-742.
- KALPOKAS, D. «El debate Putnam-Rorty sobre la naturaleza de la justificación», *Diánoia* 48/51 (2003), pp. 119-126.
- KUHN, T. S. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press: Chicago.
- (1992). *The Trouble with the Historical Philosophy of Science*, Cambridge, Department of the History of Science (University of Harvard).
- LAKATOS, I. (1978). *The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press: Cambridge.
- LAKATOS, I. y FEYERABEND, P. K. (1999). *For and Against Method*. Chicago University Press: Chicago.
- MCWHORTER, J. H. (2014). *The Language Hoax: Why the World Looks the Same in Any Language*. Oxford University Press: Oxford.
- MUGUERZA, J., «El puesto del hombre en la cosmópolis», en M. Gius-ti (ed.), *La filosofía del siglo XX: Balance y perspectivas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, pp. 53-72.
- QUINTANA PAZ, M. Á. (2002). «On Hermeneutical Ethics and Education: 'Bach als Erzieher'», en J. Fukač, A. Mizerová y V. Strakoš (eds.), *Bach: Music between Virgin Forest and Knowledge Society*. Compostela Group of Universities: Santiago de Compostela.
- (2005). «L'universalismo di alcuni filosofi morali contemporanei (e le curiose idee dei drusi sui cinesi)», *Filosofia e Questioni Pubbliche* 10/2, pp. 75-102.
- RABOSI, E. «La teoría de los derechos humanos naturalizada», *Revista del Centro de Estudios Constitucionales* 5 (1990), pp. 159-175.
- RORTY, R.M. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.
- (1983) «Postmodernist Bourgeois Liberalism», *The Journal of Philosophy* 80/10, pp. 583-589.

- (1985). «Solidarity and Objectivity», en J. Rajchman y C. West (eds.), *Post-Analytic Philosophy*. Columbia University Press: Nueva York, pp. 3-19.
- (1989). *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press: Cambridge.
- (1990). «Pragmatism and Anti-Representationalism», en J.P. Murphy, *Pragmatism. From Peirce to Davidson*, pp. 1-6. West View Press: Boulder.
- *Objectivity, Relativism and Truth. Volume 1: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- (1993). «Truth without Correspondence to Reality», *EurAmerica* 23/3, pp. 1-25 (una versión preliminar de este artículo llevaba por nombre «Americanism and Pragmatism»).
- (1998). «Human Rights, Rationality and Sentimentality», en *Truth and Progress*, pp. 167-185. Cambridge University Press: Cambridge.
- SANDBOTHE, M. (2003). «Davidson and Rorty on Truth», en C. Prado (ed.), *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophers*, p. 235-258. Humanities Press: Amherst.
- SAPIR, E. (1949). *Culture, Language and Personality*. The Regents of the University of California: California.
- SARTORI, G. (2000). *Pluralismo, multiculturalismo e estranei: saggio sulla società multietnica*. Rizzoli: Milán.
- SEN, A. (2006). *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. Allen Lane: Londres.
- STEWART, J. (1948). «Comments on the Statement of Human Rights», *American Anthropologist* 50/2, pp. 351-352.
- VALÉRY, P. (1957). «La crise de l'esprit». *Œuvres*, vol. 1. Éditions de la Pléiade: París.
- VATTIMO, G., JALÓN, M. Y COLINA, F. (1997). «Entrevista», en M. Jalón y F. Colina, *Pasado y presente. Diálogos*. Cuatro: Valladolid.
- WHORF, B. L. (1956). *Language, Thought, and Reality*. The MIT Press: Cambridge.

Correspondencia

Miguel Ángel Quintana Paz

Universidad Europea Miguel de Cervantes

maquintana@uemc.es