

**Fernando Ramón CONTRERAS MEDINA**

(Universidad de Sevilla)

**PRAGMATISMO, SEMIÓTICA Y COMPLEJIDAD EN LOS ESTUDIOS  
INTERCULTURALES: EL MODELO EPISTÉMICO TECNOCIENTÍFICO**

La filosofía tecnocientífica se reconoce más próxima al neopragmatismo que representa Richard Rorty que a cualquier otro pensamiento. Pero esto sería una simpleza si no valoramos a su vez las influencias sobre Rorty en las que cabría nombrar desde Donald Davidson a John Dewey, William James, Willard V. Quine y a otros cuyo estudio han dejado su huella ya quizás no tan directamente, como son Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein, Michel Foucault, Jacques Derrida o Jean-François Lyotard. Todos ellos de alguna manera han permitido configurar un modelo pragmático del conocimiento no sólo a Rorty sino a los pensadores más representativos del posmodernismo tecnocientífico: Jonas, Simondon o Engelhardt.

Como vamos a hablar de un modelo epistémico tecnocientífico en un congreso sobre semiótica, también es necesario aclarar que la semiótica que mencionamos aquí es la línea abierta por el pensamiento lógico-analítico-abductivo de Charles Sanders Peirce que es opuesta a la otra corriente estructuralista de Praga iniciada por Ferdinand Saussure. Por supuesto, que la acotación indicada en el título tiene su motivo, ya que como supondremos concretar un modelo epistémico tecnocientífico es una tarea imposible en tan breve exposición. Por ello, es necesario también explicar que hemos reducido nuestra intervención a aquellos aspectos superficiales que afectan a los estudios interculturales desde su complejidad. Para nosotros, la complejidad desarrollada por Morin es capaz de explicar los fenómenos interculturales a través de la noción de ecología y desde enfoques interdisciplinarios. Con Morin podemos debatir también en otra dimensión menos filosófica y también más propia de

las ciencias sociales. Morin y Rorty no son pensadores que hayan trabajado en proyectos comunes, no queremos llevar a confusión a la audiencia. Ahora, sus trabajos si es cierto que nos permiten concretar el posmodernismo tecnocientífico desde su filosofía, o por lo menos, consiguen explicar nociones o categorías involucradas.

La primera sería la propia de nuestro discurso; con la complejidad de Morin y el neopragmatismo en los estudios interculturales sólo pretendemos mostrar aquellos aspectos políticos del posmodernismo tecnocientífico que desde una visión ecológica nos va a traer la contemplación del otro y la construcción de la relación con el otro diferente (Morin lo llama “eco-organización”); la defensa de la interdisciplinariedad de Morin y la delimitación pragmática de Rorty sobre lo que puede considerarse propio de la filosofía y lo que es del acuerdo y el consenso social es de relevante importancia para contemplar la interculturalidad y construye un modelo epistémico distinto.

Lo más importante de la posmodernidad tecnocientífica es la necesidad de limitar el debate social y político. Desde una lógica racional, distinguirá sobre aquello que no importa a la filosofía, y que es una decisión que debe tomarse desde argumentos más objetivos como son la medicina, la biología, la técnica, la matemática, la física e incluso la ética<sup>1</sup>. Ello es porque algunos filósofos consideran sus enunciados más realistas y pueden establecer más correspondencia con los hechos. Frente a una concepción mentalista que apreciaba a la “realidad” desde la mente, actuaremos en la localización de aquellos enunciados “verdaderos” que se encuentran en relación representacional con elementos no lingüísticos.

También a nuestras palabras, *de que no le importa a la filosofía* debe entenderse como que no es importante y hacerlo importante puede generar problemas. Pongamos el ejemplo del racismo; haciendo filosofía de esto, retrasamos la discusión social y las soluciones que deben establecerse bajo consenso o en la participación de una comunidad provocando el sufrimiento humano. Por supuesto, esto hay que matizarlo. Para ello, Rorty diferencia claramente entre la esfera privada y la esfera pública. Cada debate debe establecerse en su esfera y el conflicto surge cuando desconocemos el hecho hasta el punto de confundir su esfera. Para Rorty, existen problemas humanos insalvables, entre ellos, estaría precisamente la pretensión de asentar un puente entre lo público y lo privado como lo han intentado otros

---

<sup>1</sup> Vid. Jonas, H. (1996). *Técnica, medicina y ética*, Barcelona, Paidós, 1985.

filósofos; Jacques Derrida, por ejemplo, con quien ha trabajado buscando encuentros entre el pragmatismo y la desconstrucción<sup>2</sup>. Derrida y Rorty están al mismo lado cuando se trata de rechazar el fundamentalismo propio de la filosofía, sobre todo en los que apoyan la herencia del Iluminismo. Ambos autores están de acuerdo en enfrentarse a la posición que sostiene un enlace entre universalismo, racionalismo y democracia moderna.

La postura habermasiana es refutada frente a la imposibilidad de desarrollar una democracia constitucional en la que gobiernen formas universalistas de ley y moralidad. Como también reconocería Heidegger, la democracia es un proyecto irracional si pretendemos hacer convivir a intereses distintos bajo las mismas normas de justicia; lo universal y plural se opone a la unidad consensuada, es decir, los intereses de la esfera privada no pueden establecer puentes con la esfera pública y comunitaria. La democracia es para el pragmatismo y para la desconstrucción una cuestión más política que filosófica como nos pretende hacer ver Habermas desde el basamento racional (la solución sencillamente debe venir de los acuerdos sociales). La razón dialógica de la democracia de Habermas consiste en introducir a la filosofía en unos contenidos que no importan y además crean el problema de la degeneración en un fundamentalismo racional. Para Rorty es imposible así articular la autonomía individual y la cuestión de la justicia social. Todo lo expuesto interviene en nuestras pretensiones de consolidar ese modelo epistémico de la posmodernidad tecnocientífica. Por ello, basándonos en los *Escritos Filosóficos I* de Rorty podemos fundar un punto de salida, que él sitúa en los enfrentamientos entre representacionistas y antirrepresentacionistas (también lo hacemos así por cuanto puede interesar a la semiótica). Dice Rorty (1996:16):

*Afirmo que la cuestión representacionismo versus antirrepresentacionismo es distinta de la de realismo versus antirrealismo, porque esta última sólo se plantea para los representacionistas. En el último tercio utilizo la idea del etnocentrismo como enlace entre el antirrepresentacionismo y el liberalismo político. Afirmo que una concepción antirrepresentacionista de la indagación intelectual nos deja sin un anclaje con el que huir del etnocentrismo producido por la aculturación, pero que la cultura liberal de la época reciente ha encontrado una estrategia para evitar la desventaja del etnocentrismo. Consiste en estar abierto a los encuentros con otras culturas reales y posibles, y convertir esta apertura en un elemento esencial de su autoimagen. Esta*

---

<sup>2</sup> Vid. Critchley, S./ Derrida, J./ Laclau, E./ Rorty, R. (1998). *Pragmatismo y desconstrucción*. Barcelona: Paidós.

*cultura es un ethnos que se enorgullece de su sospecha de etnocentrismo - de su capacidad de aumentar la libertad y apertura de encuentro, en vez de su posesión de verdad.*

Sobre ello, como señala el propio Rorty, mantuvo una discusión con Thomas McCarthy sobre la tesis habermasiana de que las pretensiones de verdad son pretensiones de validez universal e intercultural. Según Rorty, el debate actual está sobre el lenguaje que reemplazando a la mente, se sitúa frente a la realidad. Ahora lo contrario de realismo no es idealismo como a principio de siglo sino antirrealismo. Las controversias que aún puedan darse entre idealistas y realistas se explican en términos de escépticos y antiescépticos. Los antirrepresentacionistas rechazan ambas posiciones en virtud de una liberación de la imagen que ahora nos cautiva.

El realismo y el antirrealismo, en términos de Michael Dummett, está fundado en la creencia frente al valor de verdad objetivo de los enunciados; son verdaderos o falsos dependiendo de una realidad existente independiente de nosotros; los antirrealistas se oponen a esta concepción. Es así como se explica la importancia en el debate actual sobre la generación de conocimiento en la dificultad frente a la presencia de la complejidad intercultural de admitir enunciados verdaderos y falsos, desde el punto de vista filosófico, lo que sería la teoría del significado.

La significación cobra una especial importancia si buscamos aquella clave que reduzca el relativismo epistémico en el que parece introducimos la epistemología fundamentada en una teoría de la complejidad; por otra parte, tan explicativa de los procesos interculturales. Esto último lo decimos porque Edgar Morin desde sus distintas propuestas, perspectivas y visiones de la complejidad argumentará la necesidad de una multidimensionalidad. Con ello pretende no reducir la incertidumbre y la ambigüedad natural e intrínseca en las visiones científicas de la realidad. Sencillamente quiere erradicar la ingenua idea de una única ciencia que sea capaz de explicarlo todo y como solución, ofrece la simultaneidad de distintas teorías incompatibles pero con la capacidad de explicar el mismo fenómeno. Aporta la idea de consenso desde la dialogicidad de la posible multiplicidad frente a las situaciones conflictivas.

En su marco epistémico, la comunicación intercultural es el resultado de un fuerte

debate entre lo que entendemos como el naturalismo dentro de la ciencia y las corrientes neopositivistas encubiertas. El naturalismo interpreta la ciencia desde las múltiples opciones que ofrece la diversidad social y cultural. Por el contrario, las corrientes neopositivistas ofrecen un enfoque unicista basado en una realidad objetiva que se presenta como lo verdaderamente real. Este debate no resuelto es lugar de enfrentamiento y conflicto no sólo filosóficamente, sino que origina encuentros violentos de concepciones y modos de vida diferentes (entre enfoques culturales distintos). La racionalidad europea de Habermas contrastaría con el fundamentalismo religioso de ciertas naciones islámicas y con los nacionalismos exacerbados europeos; visiones particulares que luchan frente a perspectivas globalizadoras de la “sociedad del capitalismo tardío” (según Fredrich Jameson), “sociedad del riesgo” (Ulrich Beck), “sociedad red” (Manuel Castells), “modernidad reflexiva” (Anthony Giddens ó Scott Lash) o sencillamente, “pormodernidad” (Bauman, Lyotard, Harvey, Haraway, Lynch, Jameson).

Por tanto, la cuestión nuclear puede estar sencillamente en el idealismo social que es incapaz de reconocer lo que de objetividad también se integra en su concepción desde que no advierte que cualquier acción intercultural en una dimensión epistémica implica una objetivización idealista mientras que no se reconozca su arbitrariedad. Esa arbitrariedad valorada y realizada conduce irremediabilmente a una posición muy propia de la posmodernidad: el relativismo cultural.

En este sentido, Christopher Norris (1990) observa las estrategias retóricas de Baudrillard que le permiten cambiar de campos políticos continuamente, que no toma posición que requiera defensa y también que puede comenzar con una crítica del marxismo o de otros paradigmas epistemológicos para más adelante sujetarse en textos posmodernos con ideas de verdad generalizada. Baudrillard y la Pragmática de Rorty se aproximan en las obras de *Mirror of Production* de Baudrillard y *Philosophy and the Mirror of Nature* de Rorty cuando coinciden en no considerar a la filosofía como una disciplina fundamental (esto también lo reconocerá en su debate con los deconstruccionistas<sup>3</sup>) o de primer orden, que sería la postura de Karl-Otto Apel<sup>4</sup>, capaz de explicar “cómo acaece el conocimiento al esforzarse por lograr una equiparación precisa entre objetos o estados de cosas del mundo real y conceptos de entendimiento puro” (Norris, 1998: 218).

Efectivamente, para estos autores la filosofía toma un rumbo equivocado tras Descartes y Kant, cuando la metáfora actúa de espejo de la naturaleza; y de ello deviene una serie de respuestas irreales a problemas y cuestiones irreales. Para el pragmatismo representado por Rorty, esto no supone un avance ya que los contenidos son trasladados a una formulación lingüística en vez de expresarse en términos epistemológicos. Para los pragmatistas, la desilusión posmoderna sobre pseudosoluciones establecidas desde argumentos trascendentales, datos perceptivos, etc, no es un problema; más bien es una solución frente a la admiración moderna de la razón ilustrada.

En ello, Rorty reconoce una ayuda para explicar a la humanidad que abandone la búsqueda equivocada de una verdad última escondida o la existencia de un lenguaje capaz de desarticular la naturaleza en su profundidad. Y es que este pensador recalca la incisión entre los pensadores analíticos y los continentales desde esa dimensión que está por encima de lo demás. Critica el lado kantiano de otros pensadores como Habermas quien contempla un punto de vista por encima de los principios políticos y que reafirme la superioridad de la democracia. Esta necesidad kantiana de una superioridad frente a los principios que pueda establecer una comunidad podría explicar como es la moralidad tecnocientífica que no parece construida sobre principios universales de una voluntad libre, como pensaría Apel o Habermas, sino más bien se entendería dentro de una concepción hegeliana que lo observaría de otro modo.

Más bien y de acuerdo a un plan de acción basada en una epistemología de base pragmática, la moralidad ahora denominada eticidad, sería un conjunto de normas estipuladas dentro de una comunidad cultural dictadas para sí misma con fuerte formas de vida históricas que concretan lo que es contemplado como excelcitud y lo que sería tergiversación. Rorty a diferencia de Apel y Habermas sostendrá la imposibilidad de una filosofía moral universal a partir de una filosofía del lenguaje. Consecuencia de ello, no reconoce que los avances de la democracia puedan derivarse de los progresos de la racionalidad. La coexistencia humana no tiene que ver con la racionalidad; de hecho afirma que las soluciones que pueden partir de un pueblo que cae en la irracionalidad es una cuestión de creencias compartidas.

---

<sup>3</sup> Vid. Critchley, S./ Derrida, J./ Laclau, E./ Rorty, R. (1998). *Pragmatismo y desconstrucción*. Barcelona: Paidós.

<sup>4</sup> Vid. Apel, K-O. (2002). *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid: Síntesis.

La irracionalidad puede entenderse como la falta de coincidencias en creencias y deseos, creando una situación de enfrentamiento que sólo puede salvarse desde la persuasión. Desde esta perspectiva, las acciones democráticas, entre ellas la convivencia intercultural, obedece a una pragmática de la persuasión que consistiría en el uso de prácticas que pongan más de acuerdo a los miembros de una comunidad más que la implantación de unos principios universales basados en una teoría de la verdad, de la validez y de la incondicionalidad. En este sentido, Chantal Mouffe afirma que para Rorty, “el avance de la democracia se produce más a través de la sensibilidad y la simpatía que por medio de la racionalidad y el discurso moralista universal” (Critchley, S./ Derrida, J./ Laclau, E./ Rorty, R., 1998: 20).

La responsabilidad, la justicia y la definición de una filosofía social resultan imprescindibles para comprender los derechos de la comunidad con respeto a los de las personas. Los kantianos acusan de irresponsabilidad social a aquellos que no admiten un punto de vista superior en esto, es decir, reconocen la dignidad humana y los derechos humanos como una propiedad intrínseca del hombre, más que como un conjunto de pautas ahistóricas. Según Lyotard, la posmodernidad no reconoce los metanarrativas de este tipo. La conducta racional queda reducida a una razón adaptativa, simplemente a una conducta que permita asimilar a los demás miembros de una comunidad.

En conclusión, la interculturalidad social vendría de acuerdo no a criterios ahistóricos que obedecen a una justificación transcultural. Rorty opina: “No podemos saltar fuera de nuestra piel democrática occidental cuando encontramos otra cultura, y no deberíamos intentarlo” (1996: 287). Todo lo más, nos recomienda, que comprendamos que imagen tienen de nosotros y que ideas podemos utilizar de ellos. Frente a la acusación de una posible intolerancia por nuestra parte, debemos responder que nuestros criterios son tan válidos que los de ellos, porque no existe una plataforma de observación supercultural desde la que situarnos. “El único terreno común en el que podemos estar juntos es el definido por el solapamiento entre sus creencias y deseos comunales y los nuestros” (1996: 287). En este sentido, la posmodernidad tecnocientífica desarrolla modelos epistémicos en los que fundar una nueva eticidad, a través del solapamiento del conocimiento de los protagonistas y los antagonistas. Dice Morin (2001:124): “Debemos vincular la ética de la comprensión entre las personas a la ética de la era planetaria, que supone la mundialización incesante de la comprensión”.

En conclusión, Morin y Rorty acordarían que las democracias viven de conflictos, aunque puedan sumergirlos a través del conocimiento; de todos modos vivimos regresiones continuamente y sólo de nuestra habilidad al abordarlas no mutilaremos el futuro, ni amenazaremos a la diversidad.



### Referencias bibliográficas

- APEL, K-O. (2002). *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Madrid: Síntesis.
- AUGÉ, M. (1994). *El sentido de los otros*. Barcelona: Paidós.
- BAUDRILLARD, J. (1989). *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_ (1995): *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*. Barcelona: Anagrama.
- BECK U., GIDDENS, A. y LASH, S. (2001). *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social*. Madrid: Alianza.
- CASTELLS, M. (1997). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura (Vol I: La sociedad red)*. Madrid: Alianza.
- CRITCHLEY, S., DERRIDA, J., LACLAU, E. Y RORTY, R. (1998). *Pragmatismo y desconstrucción*. Barcelona: Paidós.
- DE ZAN, J. (2002). *Panorama de la ética continental contemporánea*. Akal: Madrid.
- ECHEVERRIA, J. (1994). *Telépolis*. Barcelona: Destino.
- FEATHERSTONE, M. (1991). *Cultura de consumo y posmodernismo*. Buenos Aires. Amorrortu.
- GONZÁLEZ, V., J. (2000). *El poder de eros. Fundamentos y valores de ética y bioética*. México: UNAM/Paidós.
- HORKHEIMER, M. (1998): *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_ (2000): *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid, Trotta.
- JAMESON, F. (1995). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_ (2001). *Teoría de la postmodernidad*. Madrid: Trotta.
- JONAS, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- \_\_\_ (1998). *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder.
- MORIN, E. (2001). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Barcelona: Paidós.
- NORRIS, C. (1998). *¿Qué le ocurre a la posmodernidad? La teoría crítica y los límites de la filosofía*. Madrid: Tecnos.

NOZICK, R. (1999). *Puzzles socráticos*. Madrid: Cátedra.

RORTY, R. (1996). *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Barcelona: Paidós.

SÁEZ RUEDA, L. (2002). *El conflicto entre continentales y analíticos*. Barcelona: Crítica.