

# ¿Mentalidades o representaciones?

Eduardo Domínguez Gómez

*El pasado no tiene rostro, y las máscaras que hacen los historiadores es todo lo que tenemos.*

Franklin Ankersmit

## Introducción

Tengo el honor de haber sido invitado a evaluar el primer reporte de la investigación "Región y representaciones del territorio. Antioquia: entre la geografía política y las identidades socioterritoriales", presentado por el grupo de Investigación Estudios del Territorio. Gesto que agradezco por partida doble: en primer lugar, por la seriedad y la responsabilidad de los investigadores para elaborar una propuesta de historia de la cultura en Antioquia, que no se restringe a la filosofía de la historia en sí, a menudo trasplantada de Inglaterra, Francia o Estados Unidos. En segundo lugar, por el procedimiento metodológico propuesto para la evaluación que no se limita al trámite de un formulario con las apreciaciones de los jurados, sino que promueve una jornada de reflexión en torno al tema central, de modo que permita acrecentar la masa crítica y los puntos de vista para considerar el problema, la metodología y los resultados obtenidos.

Meses después de haber intervenido en el *Congreso Internacional sobre Epistemología(s) de la(s) ciencia(s)*, Organizado por algunos estudiantes y la administración de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas (Con el apoyo del instituto de Filosofía y la Rectoría de nuestra universidad), observo que entre historiadores la discusión sobre las relaciones de lo humano con lo epistémico ha tomado fuerza bajo la forma de enfrentamiento entre los conceptos de "mentalidad" y "representación" (y, como veremos también, se discute si son representaciones "sociales" o "colectivas").

Ofreceré mis argumentos en tres puntos: a) las definiciones a partir de la Academia Española de la Lengua, b) los argumentos de tres historiadores:

Geoffrey E. R. Lloyd, Paul Ricoeur y Franklin R. Ankersmit. C) mis propuestas desde el *Congreso* citado.

## 1. La Real Academia Española de la Lengua

Lo que más extraña a un científico es que lo remitan al diccionario de la lengua materna, cuando la ciencia tiene sus propios términos que le permitieron constituirse en ciencia. Sin lenguaje especializado no hay ciencia posible porque este dispositivo es el que diferencia el conocimiento científico del conocimiento común, el sentido común o el consenso inconsciente. Pero, como lo veremos más adelante, la brecha entre el conocimiento científico, el conocimiento ordinario y la opinión está saldada por la lengua materna que, a la manera de un puente con múltiples entradas y salidas, los mantiene interconectados; y los imaginarios, las representaciones, los supuestos y las mentalidades son los vehículos que transitan por ellos, llenos de subjetividades, a la manera de pasajeros expectantes y ansiosos. Por esta razón es bueno poner en la mesa las definiciones de base:

**Mente:** 1. Potencia intelectual del alma. 2) Designio, pensamiento, propósito, voluntad. 3) Conjunto de actividades y procesos psíquicos, conscientes e inconscientes, especialmente de carácter cognitivo. (DRAE: 1489).

**Mentalidad:** 1. Cultura y modo de pensar que caracteriza a una persona, a un pueblo, a una generación, etc. 2) capacidad, actividad mental. (DRAE: 1488).

**Representar:** Hacer presente algo con palabras o figuras que la imaginación retiene (siguen otras nueve acepciones) (DRAE: 1951).

\* Las ideas centrales de este texto fueron presentadas en el panel "Representaciones sociales" convocado por el Instituto de Estudios Regionales, Universidad de Antioquia, Sede de Investigaciones Universitarias, 6 de mayo de 2005. El texto definitivo es la introducción al Sistema para Analizar el Tratamiento Periodístico de la Información, SATPI-2005, financiado por el CODI, Universidad de Antioquia.

Representación: 3. Figura, idea o imagen que sustituye a la realidad. 7) Imagen o concepto en que se hace presente a la conciencia un objeto exterior o interior. (DRAE: 1951).

**Supuesto:** 1. Objeto y materia que no se expresa en la proposición, pero es aquello de que depende, o en que consiste o se funda la verdad de ella. 2) Suposición o hipótesis. 3) Todo ser que es principio de sus acciones. (DRAE: 2112).

## 2. El debate entre historiadores contemporáneos

Hace ya dieciséis años, Geoffrey Lloyd entregó para la imprenta en Cambridge su texto *Las mentalidades y su desenmascaramiento* (1990) en el cual, a través de análisis de la cultura en la Grecia Antigua y en la China, desvirtúa la versión psicologizante y racista de *mentalidad primitiva*, de Lucien Lévy-Bruhl, y la forma acrítica o confusa en que ha sido usada por los historiadores posteriores, desde la Escuela de los Annales hasta entonces. Sostuvo Lloyd que el término *mentalidades* presenta, al menos, tres dificultades para darle validez:

- “En primer lugar, en el pasado se ha malentendido gran parte del debate debido a que no se ha prestado suficiente atención a la cuestión de qué cuenta precisamente como diferencia o cambio de *mentalidad* –como opuesto a otras diferencias en los contenidos de los pensamientos, el conocimiento o la creencia” (p. 6).
- “En segundo lugar, debemos tener claro que, en general, apelar a una mentalidad distinta es simplemente volver a describir los fenómenos que encontramos problemáticos o faltos de explicación. La cuestión que surge inmediatamente es cómo se puede dar cuenta de la mentalidad invocada” (p. 7).
- En tercer lugar, y relacionado con lo anterior, al comparar y contrastar los sistemas de creencias en general, es esencial mantener constantes los términos de la comparación” (p. 8) “o contraste entre mentalidades” (p. 9).

Más adelante advierte Lloyd: “cuando se evalúa algo aparentemente enigmático o manifiestamente paradójico, una cuestión crucial es, precisamente, si se dispone o no de conceptos lingüísticos *explícitos* y de otras categorías. A menudo se olvida este factor, produciendo efectos seriamente distorsionados en la interpretación de las creencias en cuestión. Eso es especialmente cierto cuando las distinciones que *nosotros* trazamos plantean, por lo común, cuestiones ajenas a los contextos del discurso del actor original: una vez que se restablecen *esos* contextos del discurso, se diluye gran parte de la tentación de postular mentalidades divergentes a ese respecto” (p. 16).

Al formular su conclusión, el autor resume “las dos objeciones más importantes”:

1. Para admitirla como tal, “una mentalidad postulada debe ser recurrente y generalizada y debe impregnar, o reflejarse en, una parte sustancial de las ideas, creencias y supuestos del grupo o individuo en cuestión. Si embargo en el estudio que hemos hecho de la magia antigua y la moderna hallamos que los magos *combinan*, bastante fácilmente, creencias y patrones conductuales que se consideran desviados con otros considerados normales por la ideología dominante. De modo similar, no es que *toda* la actividad mental de los investigadores científicos modernos se ajuste a un único patrón que se pueda decir que incorpora el método científico y por eso se mantiene que reflejan una supuesta mentalidad científica” (p. 176).
2. “La segunda objeción importante desarrolla una cuestión inversa: cómo se puede modificar una mentalidad una vez adquirida [...] No hay que pensar que una mentalidad cambia completamente de un día para otro. Y al hablar de la erosión o desplazamiento de *parte* de una mentalidad –por otra– se corre el riesgo de ser incoherente o parece que se disuelve la noción fuerte de mentalidad en la débil, en una más floja en la que sólo están en cuestión algunas actitudes o ideas determinadas” (p. 177).

Nótense dos suposiciones básicas en estos argumentos: por un lado, la convicción del autor en que los contenidos de mentalidad se deberían imponer de tal manera que dejen poca oportunidad a las disidencias. Por el otro: su ataque se centra en la desafortunada oposición que Lévy-Bruhl quiso establecer entre mentalidad “primitiva” y mentalidad “científica”. Y ambas reducciones son erróneas. Las mentalidades son atmósferas de ideas (Noosferas), con acordes dominantes, a la manera de un concierto de orquesta sinfónica, pero no cautivan ni someten rígidamente y de manera igual a todos los sujetos que las profesan (!). Su recurrencia y generalización no pueden significar homogenización ni totalidad, porque es de las diferencias hermenéuticas, exegéticas, representacionales y prácticas como se nutre toda mentalidad para su propia evolución. Lo contrario la conduciría a la quietud, la fosilización y su muerte. Es lo que argumentaré después de plantear las objeciones de otros dos historiadores.

Cuatro años después, Franklin R. Ankersmit publicó en la Universidad de California su obra *Historia y topología. Ascenso y caída de la metáfora* (versión en español 2004) en la cual polemiza con los fundamentos de la historia de explicación (positivismo científico, vía Ranke o Renan) y los de la historia de la interpretación (Hermenéutica tex-

tual, tipo Gadamer, Derrida, White o Ricoeur), para proponer su alternativa de una historia de la representación.

Aclara que la suposición esencialista de la teoría hermenéutica es el pasado como un conjunto significativo, y que el historiador tiene como tarea interpretar el significado de los fenómenos históricos. Así, las preguntas por el significado trasladaron el interés por saber si la historia es o no una ciencia (aplicada) hacia el interés por conocer la relación entre texto y lector. Fue el paso de la descripción y la explicación a la interpretación (pp. 194 y 195). Propone un tercer vocabulario: el de la *representación*, porque tiene la ventaja de que al historiador se le podría comparar con un pintor que representa un paisaje, una persona, etc (p. 200) y, mediante el significado de su texto escrito le da a la realidad un significado del cual ésta carece por sí misma. Además, el vocabulario de la representación explica “no sólo detalles del pasado, sino también la forma en que estos detalles se integraron a la totalidad de la narración histórica”, es decir, no necesita que el pasado en sí tenga un significado, “puede ayudarnos a explicar el nacimiento del significado a partir de lo que *aún no tiene un significado*” (201).

Declara con fuerza: “La ciencia y la hermenéutica están en lados opuestos de la línea divisoria que encarna la representación” (p. 202) y acepta con entusiasmo estudiar la escritura de la historia desde el punto de vista estético.

Paul Ricoeur, en su obra *La memoria, la historia, el olvido* (2000, edición en francés; 2004, edición en español) propone la sustitución del término *mentalidad* por el de *representación*. Muestra cómo a pesar del trabajo de Geoffrey Lloyd para demostrar que este término es inútil en el plano de la descripción y dañino en el de la explicación, no ha sido tanto su éxito cuando se observan los efectos por la vía heurística, “aplicado a lo que, en un sistema de creencias, no se deja reducir a contenidos de discurso” (p. 257).

Ricoeur sostiene que la imprecisión semántica que se le reprocha a la *mentalidad* es justa porque se la asocia con el carácter global e indiscriminado del fenómeno que Hegel denominó “espíritu de los pueblos”: “Esto es así porque la simple yuxtaposición de lo mental a los otros componentes de la sociedad total no permitían mostrar su dialéctica interior” (pp. 283-284). Y dedica los capítulos 2 y 3 de la segunda parte del libro a proponer la idea de *representación* “mejor articulada a la práctica o a las prácticas sociales” que revela los recursos dialécticos que no permitía ver la de *mentalidad*, siempre que se aplique el método derivado de la idea de *juego de escalas*: la *escala de la eficiencia o de coerción*, la *escala de los grados de legitimación* y la *escala de los aspectos no cuantitativos de los tiempos*

*sociales* donde lo que importa no son las escalas en sí, sino los encadenamientos que resultan cuando se cambia de escala.

### 3. La perspectiva desde las otras ciencias sociales

Veamos cómo encontrar una vía que nos permita enfocar de otra manera la teoría de las representaciones colectivas y su modo de integrarse en los juegos ideológicos y científicos que finalmente componen las mentalidades. Y por qué no hay que establecer una brecha ni convertir en anatema un dispositivo de análisis enriquecedor para la investigación inter y transdisciplinaria.

#### 3.1 Argumentos epistemológicos

En agosto de 2004 en el Congreso de Epistemología(s) de la(s) ciencia(s), realizado aquí en Medellín por iniciativa de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas y el Instituto de Filosofía, sostuve los argumentos que pongo de nuevo en consideración: si la doble proposición “el lenguaje nos hizo humanos y los humanos hacemos al lenguaje” tuviera la suficiente aceptación entre los estudiosos de la epistemología, no habría dificultad en comprender por qué al poner en consideración la verdad y los criterios de veracidad lo humano y lo epistémico están fundidos. Sin embargo, la bibliografía reciente muestra que la polémica sigue viva y necesita oxígeno: Maffesoli, 1993; Pizarro, 1998; Putnam, 2002; Ibáñez, 1994; Alonso, 2003; Bourdieu, 2003; Marina, 2003; González C., 2004.

#### 3.2 ¿De qué estaremos hablando?

Cuando se da por válida la definición de *Epistemología*, como “doctrina de los fundamentos y métodos del conocimiento científico” (Diccionario RAE, p. 942) es porque se aceptan las diferencias de naturaleza y el aislamiento entre este tipo de conocimiento y el conocimiento proveniente del sentido común, ordinario o cotidiano. Actitud heredada de las doctrinas platónicas que separaron la ciencia de la doxa, como dos mundos completamente distintos. Por esa vía, la *episteme* fue entendida como “conocimiento exacto” (segunda acepción de la RAE).

Sin embargo las polémicas del siglo XX, y sobre todo, las de su segunda parte, permitieron poner de nuevo en consideración un significado más amplio: *Epistemología*: “Conjunto de conocimientos que condicionan las formas de entender e interpretar el mundo en determinadas épocas” (tercera acepción de la RAE), lo que en los hechos significa cerrar la brecha entre *epistemología* y *gnoseología*.

No obstante, hasta en los debates más recientes (Sokal, 1999) siguen activas las dos concepcio-

nes: epistemología como ciencia de la ciencia, y epistemología como teoría del conocimiento. Argumentaré en contra de quienes creen que el conocimiento científico (en las versiones de ciencias naturales, ciencias humanas y ciencias sociales) no tiene contacto *con* y es superior *a* el conocimiento común. A la vez, insistiré en que la *episteme* como sustancia de cualquiera de las dos teorías no constituye un reino aparte de la sociedad o del vivir cotidiano y que el positivismo y los estructuralistas, por su afán metafísico de buscar modelos comprensivos despojaron a todas las ciencias de su dispositivo central: los seres humanos, los sujetos, la intersubjetividad, en dos palabras, la humanidad (o, si se quiere, el espíritu humano); y que los relativistas viven de una ilusión infantil, propia de las ensoñaciones y fantasías de una niñez no recuperada en su esencia lúdica (como pretendió Savater), sino reivindicada como nueva especie de “dejad hacer, dejad pasar”; impostura estetizante frente a la reivindicación urgente de los principios de responsabilidad y respeto que demanda nuestra sociedad, amenazada por los peligros planetarios de epidemias, contaminación, crisis humanitarias, y el realismo político que invita a las guerras preventivas (Jonas, 1995; Morin, 2003; Senet, 2003).

### 3.3 La Episteme no es un leviatán, pero interviene

Un examen a dos tesis de Michel Foucault nos da la entrada al debate. Las resumió así José Ferrater Mora en su Diccionario de Filosofía:

- a) Michel Foucault ha llamado *episteme*, y también “campo epistemológico” a la estructura subyacente y, con ello, inconsciente, que delimita el campo del conocimiento, los modos como los objetos son percibidos, agrupados, definidos. La *episteme* no es una creación humana; es más bien el “lugar” en el cual el hombre queda instalado y desde el cual conoce y actúa de acuerdo con las resultantes reglas estructurales de la *episteme*. El estudio de una *episteme* no es por ello una historia. No es ni historia global ni historia de las ideas, sino arqueología. No puede hablarse de continuidad entre diversas *epistemes* y por ello no puede hablarse de una historia de *epistemes*. De hecho, no hay tampoco continuidad o, en todo caso, progreso histórico dentro de una *episteme*.
- b) Las ciencias humanas modernas no han constituido, según Foucault, la *episteme* moderna: “es más bien la disposición general de la *episteme* lo que da lugar, llama e instaura (las ciencias humanas) permitiendo constituirse al hombre como su objeto” –*Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, 1966, pág. 376– (Ferrater Mora, 2002: 1039).

La primera es posible mejorarla, y con ese propósito van estas reflexiones. Con la segunda estoy de acuerdo: las ciencias humanas no pusieron al hombre en el centro, de allí lo retomaron como “objeto” de estudio ¡y de verdad que por poco lo fosilizan!

Acerca de la existencia de un marco cultural de la vida cotidiana que condiciona las interpretaciones de los científicos (y de cualquier persona) parece no haber duda. En la teoría de la historia ya hubo antecedentes, como nos lo recordó Isaías Berlin en su ensayo acerca de “El concepto de historia científica”:

Lo que se entiende por sentido histórico no es el conocimiento de lo que ocurrió, sino de lo que *no* ocurrió. Cuando un historiador al tratar de decir qué es lo que ocurrió y por qué ocurrió, rechaza la infinidad de posibilidades que lógicamente se le ofrecen, que en su gran mayoría son patentemente absurdas y, a la manera de un detective, investiga únicamente aquellas posibilidades que tienen al menos alguna plausibilidad inicial, es este sentido de lo que es plausible –de lo que los hombres, por ser hombres, podrían haber hecho o sido–, lo que constituye el sentido de coherencia con las configuraciones de la vida que he tratado de indicar. Palabras tales como plausibilidad, probabilidad, sentido de la realidad, sentido histórico, denotan categorías cualitativas típicas, que distinguen a los estudios históricos en contraposición a las ciencias naturales, que tratan de actuar cuantitativamente. Esta distinción que se originó en Vico y Herder, y fue desarrollada por Hegel y (*malgré soi*) por Marx, Dilthey y Weber también, tiene importancia fundamental. (Berlin, 2002: 233).

El debate no se ha cancelado. Siguen los interrogantes acerca de la naturaleza (de qué están compuestos los marcos de referencia que permiten las plausibilidades) y cuál es el tipo de participación que tienen en el proceso de elaboración científica. Tratadistas contemporáneos como George Gadamer, Reinhart Kosselleck, Jürgen Habermas, Niklas Luhmann, o Michel Serres mantuvieron activa la reflexión. Sin embargo, por ser una polémica en los predios de la Filosofía poco juego han reconocido a dos elementos fundamentales de la cultura, identificados desde la Sociología y la Historia de las Mentalidades: por un lado, el mundo de las *representaciones colectivas* (sustancia de las mentalidades y las ideologías) y, por otro pero simultáneo, el de los *mitos colectivos* (“idolas”

que llamó Francis Bacon), y el modo en que se pueden constituir en puentes u obstáculos para las relaciones entre el conocimiento ordinario –de sentido común– y el conocimiento científico.

### 3.4. ¿Qué son las representaciones colectivas?

El estudio más juicioso que rescató ambos términos de la sociología de finales del siglo XIX y principios del XX lo debemos a Jostein Beriaín. En su libro *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad* (1990) nos advierte que fue Émile Durkheim el primero

que determinó la función constitutiva de las rr.cc. como el contenido del “mundo instituido de significados” de toda la sociedad, es decir, las rr.cc. son los instrumentos que posibilitan *el representar/decir sociales*, puesto que incorporan “sólidos marcos-categorías del pensamiento”: espacio, tiempo, totalidad, leyes de identidad y no contradicción, etc. y, por otra parte, las rr.cc. son *portadoras de significaciones sociales*: i.e., la esfera de “lo sagrado” como centro simbólico de la conciencia colectiva; la sociedad como “ser moral”, como “nomos colectivo”; la periodización de las diferentes “fronteras” de los ritos de pasaje, etc. (Beriaín, 2002: 13).

Como resumen y a la vez programa de investigación para su obra, retoma de Durkheim y Castoriadis los elementos para definirlos:

Voy a definir a las representaciones colectivas como estructuras psico-sociales intersubjetivas que *representan* el acervo de conocimiento socialmente disponible, y que se despliegan como formaciones discursivas más o menos autonomizadas (ciencia/tecnología, moral/derecho, arte/literatura) en el proceso de autoalteración de significaciones sociales. Las rr.cc. no son meras objetivaciones fácticas institucionales logradas en el proceso evolutivo de institucionalización de conductas colectivas reguladas, externamente visibles, no son meros dispositivos de funcionalidad técnico-administrativa, ni tampoco son subjetividades que reflejan la internalización individual de significaciones sociales [...] más bien, tales estructuras –de reglas, procedimientos, máximas, recetas, significaciones, etc.– actúan como *paradigmas contrafácticos* compartidos que contribuyen a la reproducción simbólico cultural. En este sentido cualquier pérdida de plausibilidad, de validez de los modelos institucionaliza-

dos de valor en la forma de “desestructuración moral” (Durkheim) o “crisis de autorrepresentación” de la sociedad (el “nosotros colectivo” de Castoriadis) o de “desintegración de las instituciones sociales” sirve para problematizar la legitimación del “mundo instituido de significaciones sociales” (p.16).

Esta definición con visos farragosos tiene su traducción al castellano callejero, más o menos así: los seres humanos vivimos en condiciones materiales y culturales que no dominamos ni inventamos artificiosamente. Son las herencias de nuestra trayectoria antropológica social e histórica que, en el mundo institucional y en el mundo cotidiano se traducen, toman la forma de principios, valores, reglas, frases, pautas o criterios que se anidan en las conciencias e intervienen, desde el inconsciente individual y colectivo, bajo la forma de *modos de comprender, valorar y proceder*.

¿El hecho de que no dominemos nuestras condiciones materiales y culturales de existencia ni las hayamos inventado, nos impiden transformarlas? Ésta es la pregunta central. Y la respuesta la encontramos si observamos el modo como experimentamos tales condiciones materiales y culturales de existencia. Los seres humanos logramos la hominización al combinar la existencia biológica con la existencia simbólica por medio de los lenguajes: verbal, no verbal, pictórico, etc. que nos permitieron representarnos el mundo e intervenirlo.

### 3.5 El modo de existencia de las rr.cc.

Cuando un sistema de rr.cc. se expande por continentes enteros y perdura por milenios, cobijando como haz de luz a cualquier expresión individual o colectiva, estamos ante una *civilización*. Y toda civilización tiene su noosfera, su atmósfera espiritual, a la que llamamos mentalidad. Ya los historiadores Fernand Braudel (1978) y José Luis Romero (1886) lo explicaron con suficientes ejemplos del cristianismo, el islamismo o el budismo. Y los cánones escritos en los libros sagrados de esas civilizaciones terminan condicionando los criterios y acciones de sus poblaciones tanto en la literatura como en el arte o las ciencias. Northrop Frye, en sus dos libros *El Gran Código* (1994) y *Anatomía de la crítica* (1988) dio pruebas convincentes desde la historia de la literatura europea.

Si las rr.cc. tienen mediana o corta duración y no alcanzan a convencer a continentes enteros pero sí importantes porciones de población, estamos ante *ideologías*. Sistemas de ideas que orientan (o desorientan) nuestras percepciones y a los que enriquecemos o cambiamos con la acción conversacional, política o social del día a día o de las coyunturas.

El lenguaje hace al ser humano y las rr.cc. son su conciencia profunda que se expresa en la vida cotidiana en forma de mentalidades e ideologías. Una monografía que elabora durante estos días la estudiante Carolina Cubillos, del Departamento de Historia de la Universidad de Antioquia, apoyándose en Michel Vovelle y en Teun van Dijk, rescata dos definiciones ya clásicas:

“A partir de las teorías formuladas por Lucien Lévy-Bruhl en su trabajo etnográfico *La mentalidad primitiva*, March Bloch en *Los reyes taumaturgos* (1924), Lucien Febvre en *Los combates por la historia*, y Erwin Panofsky (*El significado en las artes visuales*, (1955, con versión en español de 1979), se puso en consideración el concepto *mentalidad* [...] La mentalidad parte de cinco componentes –lo racional, lo emotivo, el imaginario, el inconsciente y la conducta–, que corresponden a distintos modos de percibir o actuar en la realidad y que se entrelazan entre sí. [...] Estos cinco elementos hacen de las mentalidades un objeto de estudio que permite al historiador aproximarse a la realidad subjetiva de una colectividad en el tiempo pasado, desde cuatro puntos de vista que enriquecen el trabajo histórico: 1) Las formas mentales complejas como la memoria, las actitudes, las creencias o valores que hacen parte del legado cultural transmitido a través del tiempo; 2) Las mentalidades en función de un tema que circunscriben la investigación histórica a un tiempo, espacio, naturaleza, trabajo, o institución, entre otros; 3) Las mentalidades en función de un sujeto: individuo, estamento, clase, profesión, grupo de edad, minoría; y 4) Las mentalidades en función de un período temporal concreto.

Por su parte, la *ideología* al estar inscrita en la noción más amplia de mentalidad, también es un concepto teórico necesario para el desarrollo de la investigación. Su conceptualización y formulación ha sido abordada desde cuatro enfoques básicos: la ideología como contrafigura de la ciencia y en la cual el elemento clave es el carácter ilusorio del pensamiento (Mannheim, Lukács, Popper); la ideología como legitimación de la dominación (marxismo); la ideología como sistema de creencias relativo a la acción sociopolítica (Gramsci, Althusser, Laclau); y la ideología como sistema de creencias

o como discurso de carácter universal (Geertz, Dupont, Teun van Dijk).

Teun van Dijk, en su libro *Ideología* (2000) expone una teoría que parte de tres conceptos fundamentales para definirla: discurso, cognición y sociedad. A partir de estos términos, van Dijk define la ideología como un sistema de creencias colectivas socialmente adquiridas, utilizadas, modificadas y compartidas por un grupo social particular.

[El autor] sitúa a las ideologías como la base del conocimiento del grupo que establece los criterios de verdad para controlar las “creencias evaluativas” (opiniones) y los conocimientos compartidos. Así, el verdadero valor de la ideología radica no en su estatus de verdad, sino en el papel cognitivo y social, en el manejo del pensamiento y la interacción que forma el criterio para su evaluación.

Bajo esta concepción, las ideologías permiten a las personas como miembros de un grupo, organizar la multitud de creencias sociales acerca de lo que sucede y actuar en consecuencia. En la mayoría de los casos, sirven a los intereses materiales y simbólicos del grupo. Por otra parte, también pueden influir en lo que se acepta como verdadero o falso, especialmente cuando dichas creencias son consideradas importantes para el grupo. En pocas palabras, permiten a los miembros de un grupo formarse una percepción del mundo en general con base en los argumentos específicos y explicaciones sobre un orden social particular. Así, las ideologías como creencias operan tanto en la dimensión personal como en la dimensión global de la estructura social. (Cubillos, 2004: borrador).

No veo ninguna diferencia de constitución entre la *episteme* de Foucault y las representaciones colectivas de Durkheim. Es más, no habría *episteme* sin representaciones, éstas la constituyen, le dan cuerpo, existencia real. La diferencia está en las partidas de nacimiento que cada autor les asignó. Mientras para el primero las estructuras de conciencia surgen y dominan a los hombres por encima de su voluntad, de su actividad material y cultural, y aun en contra ellas –como una partitura subyacente frente a la cual lo único que podemos hacer es ejecutarla–, de la propuesta de Durkheim se desprende fácilmente el origen de las representaciones: la fuente está en la actividad so-

cial misma en todas sus expresiones. Por eso nadie en particular tiene su autoría (en ello coincidirían ambos autores), todos, en la efervescencia de lo cotidiano o de lo institucional las identificamos, apropiamos, reproducimos y divulgamos, pero también (y en esto discreparían) las criticamos, modificamos, sustituimos o simplemente destruimos.

La consecuencia de esta modificación es clara: las rr.cc. son historizables porque pueden identificarse a través de los productos de la acción humana. Desde los bienes materiales hasta los bienes espirituales quedan como testimonio de las épocas en forma de muebles, edificios, trajes, herramientas, artes, textos escritos (libros y periódicos entre ellos), urnas funerarias, y un infinito etc. que puede convertirse en "fuente primaria" para identificar las regularidades y rupturas en los *modos de ver, actuar y valorar* que los humanos en distintas zonas geográficas y bajo pautas sagradas y profanas diferentes hemos experimentado.

Somos los seres humanos, en el ejercicio discursivo que aplica je inaugura! sin cesar criterios, valores, conceptos y categorías quienes en el diario acontecer tejemos y destejemos, armamos y desbaratamos, configuramos y desarticulamos las epistemes a partir de las transformaciones de las rr.cc. Es válido afirmar que terminan por emanciparse, y al convertirse en referentes colectivos nos ponen condiciones de existencia, pero también que simultáneamente se constituyen en desafíos ante posibles resignaciones. Ni las epistemes ni las rr.cc. acaban la curiosidad, la angustia, ni el placer, motores de la subjetividad desde que el sistema nervioso central empezó su transformación al incorporarse los primeros antropoides.

La episteme o las rr.cc. no son el Leviatán que todo lo puede y domina; tienen su límite y control en las mismas fuentes de su origen: la actividad social, económica y política que obligan a la transacción, al pacto o a la imposición. Por eso su modo de existencia y su duración en el tiempo dependen de los juegos de poder entre naciones y entre sectores sociales enfrentados por sus intereses, clave para comprender por qué no vivimos sólo entre panópticos, sino que a la par diseñamos paraísos con los cuales buscamos libertarnos.

Pero la presencia de rr.cc. no es compacta. Un sistema de representaciones entra en contacto con otros en el proceso de las comunicaciones o de rivalidad. Y, por lo menos desde el siglo XI con las Cruzadas del cristianismo en el oriente medio, y con fuerza incesante desde el siglo XV cuando se inauguró la fase planetaria de la civilización occidental con sus "descubrimientos geográficos", esta ebullición no ha cesado. El intercambio, la mixtura y los sincretismos han existido en medio

de guerras de colonización, batallas de aniquilamiento y guerras mundiales por el predominio de unas sobre las otras. Y perduran después de ellas por los medios de comunicación, la literatura, el arte y las narraciones históricas (desde los relatos de viaje hasta los más ambiciosos intentos de retratar universalmente la condición humana). Pero su reaparición, por más fuertes que sean sus cimientos bajo la forma de arquetipos, viene modificada por el contacto, la repulsión o la apropiación por parte de las nuevas y viejas poblaciones militantes en ellas. Los agentes portadores de rr.cc. al entrar en contacto (pacífico o violento) ven transformarse sus principios *indelebles* al combinarse con los principios también *indelebles* de los agentes receptores o invadidos.

### 3.6 El modo de circulación

Si las rr.cc. como expresión y a la vez ingrediente de mentalidades e ideologías, se concretan en opiniones, argumentos, demostraciones, pruebas, decisiones y acción, es porque circulan entre los seres humanos. Y su aparato circulatorio son los medios de comunicación. No sólo son sus vehículos de sociabilización los sistemas masivos (radio, prensas, tv, internet), también los medios presenciales o interpersonales (gestos, trajes, visitas, moradas...) les facilitan su presencia.

Lenguaje y representaciones son dos caras de la misma moneda de la comunicación. Cuando hablamos con el léxico de las ciencias, tan defendido por su afán de precisión, de neutralidad y de concisión, usamos términos nacidos en medio de las emociones y creencias de los grandes investigadores, laboratorios e instituciones que les dan cobijo. Así lo acaba de demostrar nuevamente Berta Gutiérrez Rodilla en su libro *La ciencia empieza en la palabra. Análisis e historia del lenguaje científico* (1998).

Y en nuestro discurrir cotidiano, las comunidades científicas no están exentas de los mitos que se atraviesan en sus búsquedas de los porqué. El hecho de vivir en medio de la circulación de rr.cc. les hace tan vulnerables como al trato cotidiano a la presencia de los ya tricentenarios "idola" de los que nos habló Francis Bacon en su *Novum Organum*, y que hoy podríamos identificarlos como fuentes de representaciones: *Los ídolos de la tribu* (proviene de la naturaleza humana: "el entendimiento humano es, con respecto a las cosas, como un espejo infiel que, recibiendo los rayos, mezcla su propia naturaleza a la de ellos y de esta suerte los desvía y corrompe"); *los de la caverna* (proviene del individuo: "el espíritu humano, tal como está dispuesto en cada uno de los hombres, es cosa en extremo variable, llena de agitaciones y casi gobernada por el azar"); *los del foro* (proviene de la reunión, del trato y del comercio entre las personas: "los hombres se comunican entre sí por el lenguaje, pero el sentido de las palabras se regula

por el concepto del vulgo [...] Las definiciones y explicaciones de que los sabios acostumbran proveerse y armarse anticipadamente en muchos asuntos, no los libertan por ello de esta tiranía. Pero las palabras hacen violencia al espíritu y lo turban todo, y los hombres se ven lanzados por las palabras a controversias e imaginaciones innumerables y vanas”); *los ídolos del teatro* (provenientes de los sistemas filosóficos y de los métodos de demostración: “cuantas filosofías hay hasta la fecha inventadas y acreditadas, son, según nosotros, otras tantas piezas creadas y representadas cada una de las que contiene un mundo imaginario y teatral”) Bacon, 1984: 40-99).

En todo tipo de ciencias, las mentalidades y las ideologías no sólo rondan sino que intervienen de principio a fin. Desde la elección del problema –que los positivistas llaman “identificación”, porque lo creen puesto ahí, allí actuante– pasando por la justificación e importancia de su estudio, la aplicación de un marco teórico, siguiendo por la declaración de objetivos generales y específicos, y las disputas para elegir la hipótesis o conjetura válida, la calificación de aceptable o no –principio de plausibilidad– hasta llegar a la aceptación de los resultados como descubrimientos y la descalificación de otros resultados como no válidos, lo que está en juego son criterios. El sujeto actuando con base en el método, las técnicas, las pruebas y las persuasiones.

### 3.7 La episteme no es un constructo terminado pero tampoco se improvisa

El acervo cultural de conocimientos disponibles es histórico. Se configuró a través de los tiempos y en distintos lugares por la actividad de seres humanos como individuos (ontogénesis), como sociedad y como especie (filogénesis), pero no está concluido, ni tiene un tamaño determinado. Es una configuración que se modifica a sí misma por su propia naturaleza social/espiritual, es decir, intersubjetiva. Cambia de modos de ser y de presentarse por la actividad misma de los seres humanos.

No es posible evadirla, pero tampoco somos sus prisioneros. Lo primero se manifiesta en los modos de vida que llevamos. Lo segundo, en la capacidad de intervención que hemos desarrollado a través de la religión, el arte, la política o la ciencia; tipos de conocimiento que hacen a la especie humana diferente de cualquiera otra de la naturaleza. Esto es lo humano de lo humano: vivimos y con nuestras adquisiciones en la existencia modificamos nuestras propias condiciones de vida, en un sin fin de transformaciones que se nos antoja misterioso y procedente de fuerzas superiores, diseño del destino o de los dioses, pero que no es otro fenómeno que el resultado de la intersubjetividad. ■

## Bibliografía

- Alonso, José Antonio. *Metodología*. México: Limusa, 2003.
- Ankersmit, Franklin R. *Historia y tropología. Auge y caída de la metáfora*. trad. Ricardo Martín Rubio Ruiz. México: Fondo de Cultura Económica, 2004 (de la primera versión en inglés en la Universidad de California, 1994).
- Bacon, Francis. *Novum Organum*. Trad. Cristóbal Litrán. España: Sarpe, 1984
- Beriain, Josetxo. *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- Berlin, Isaiah. *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*. Trad. Francisco González Aramburo. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Bourdieu, Pierre. *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Trad. Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 2003.
- Braudel, Fernand. *La historia y las ciencias sociales*. 5ª ed. Trad. Josefina Gómez Mendoza. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel, cuatro tomos, 2002.
- Frye, Northrop. *Anatomía de la crítica*. Caracas: Monte Ávila, 1986.
- \_\_\_\_\_ *El Gran Código*. Caracas: Monte Ávila, 1990.
- Gómez R., Amparo. *Filosofía y metodología de las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- González C., Pablo. *Las nuevas ciencias y las humanidades*. España: Anthropos, 2004.
- Gutiérrez Rodilla, Berta M. *La ciencia empieza en la palabra. Análisis e historia del lenguaje científico*. Barcelona: Península, 1998.
- Ibáñez, Jesús. *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Madrid: Siglo XXI de España editores S.A., 1994.
- Jonas, Hans. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Trad. Javier María Fernández Retenaga. Barcelona: Herder, 1995.
- Koselleck, Reinhart. *historia/Historia*. Trad. E introd. Antonio Gómez Ramos. España: Trotta, 2004.
- Lecourt, Dominique. *Para una crítica de la epistemología*. Trad. Marta Rojzman. 3ª ed. México: Siglo XXI Editores, 1980.
- Lloyd, Geoffrey E.R. *Las mentalidades y su desenmascaramiento*. Trad. Eulalia Pérez Sedeño y Luis Vega Reñón. Madrid: Siglo XXI editores, 1996. (La primera versión en inglés fue en Cambridge University Press, 1990).
- Maffesoli, Michel. *Elogio de la razón sensible*. Trad. Marta Beltrán. Barcelona: Paidós, 1997.
- Marina, José Antonio. *La selva del lenguaje. Introducción a un diccionario de los sentimientos*. 5ª ed. Barcelona: Anagrama, 1999.
- Morin, Edgar. *El conocimiento del conocimiento. El Método*. Vol 3. Trad. Ana Sánchez. Madrid: Cátedra, 1986.
- \_\_\_\_\_ *Las Ideas. El Método* Vol 4. Trad. Ana Sánchez. Madrid: Cátedra, 1992.
- \_\_\_\_\_ *La Humanidad de la humanidad. El Método* Vol. B6. Trad. Ana Sánchez. Madrid: Cátedra, 2003.
- Panofsky, Erwin. *El significado en las artes visuales*. Madrid: Alianza editorial. 1979.
- Pizarro, Narciso. *Tratado de metodología de las ciencias sociales*. Madrid: Siglo XXI editores de España S.A., 1998.
- Putnam, Hilary. *Sentido, sinsentido de los sentidos*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Trad. Agustín Neira. Argentina: Fondo de Cultura económica, 2004 (de la edición francesa de 2000).
- Senet, Richard. *El Respeto*. Barcelona: Anagrama, 2003.
- Sokal, Alan y Bricmont, Jean. *Imposturas intelectuales*. Trad. Joan Carles Guix Vilaplana. Barcelona: Paidós, 1999.
- Van Dijk, Teun. *Ideología*. Barcelona: Gedisa, 2000.