

05.

# Observar desde la representación

Observing through representation

FRANCISCO JOSÉ  
RIVERO RUBIO  
École des Hautes  
Études en Sciences Sociales,  
Université  
Paul-Valéry Montpellier 3

recepción: 17 de febrero de 2017  
aceptación: 26 de junio de 2017



## Resumen

Este texto es un análisis historiográfico del papel que tiene la noción de “representación” en las observaciones de la sociedad. La metodología que sigue es la de la Historia de los conceptos. Las preguntas que busca responder son las siguientes: ¿de qué modo la noción de “representación” permite conocer la sociedad y la cultura? ¿De qué modo la sociedad y la cultura pueden interpretarse a través de representaciones? El ensayo se divide en las siguientes partes: 1) una breve presentación de la Historia conceptual como teoría y metodología empleada en este ensayo; 2) un apartado sobre la emergencia histórica de la noción moderna de “representación”; 3) un apartado sobre el concepto de “representación” como principio de la hermenéutica moderna; y 4) una reflexión final en torno al uso contemporáneo del concepto de “representación” en las ciencias sociales.

*Palabras clave:*  
*representación,*  
*historia de los conceptos,*  
*epistemología, hermenéutica,*  
*Modernidad, ciencias sociales*

This article is a historiographic analysis, according to the methodology of Conceptual History, of the role that the notion of “representation” plays in the observation of society. The analysis addresses the following questions: How does the notion of “representation” allow us to construct knowledge about society and culture? How can society and culture be interpreted through representations? The essay is divided into the following sections: 1) a brief presentation of Conceptual History as the theory and methodology used in this essay; 2) the historical emergence of the modern notion of “representation”; 3) the concept of “representation” as a principle of modern hermeneutics; 4) a final reflection on the contemporary use of the concept of “representation” in social sciences.

*Keywords:*  
*representation,*  
*history of concepts,*  
*epistemology, hermeneutics,*  
*Modernity, social sciences*



## Introducción

En numerosos ámbitos, como en las ciencias sociales y los estudios culturales, la palabra “representación” es de uso común, pese a que su sentido pocas veces se aclara cuando se emplea en discursos no especializados en el análisis de conceptos. El presente ensayo forma parte de los textos que dirigen su interés hacia el análisis conceptual. Aunque parte de una perspectiva general, este trabajo examina, en concreto, qué queremos decir cuando en las ciencias sociales nos proponemos estudiar representaciones culturales, institucionales, económicas, políticas, sociales, etcétera. Nos parece que lo que dificulta en grado sumo dar una respuesta a la cuestión planteada es la definición misma de “representación”. Esto se debe a que el concepto de representación es polisémico. Es por ello que, en lugar de intentar abordar la cuestión planteada desde una definición consensuada de “representación” para el estudio de la cultura y la sociedad, proponemos emplear la polisemia del concepto a favor de nuestro análisis.

Ampliando lo anterior, nuestra propuesta consiste en abordar dos dimensiones que tiene el concepto de “representación”, a saber, sus dimensiones epistemológica y hermenéutica. Hemos elegido los términos “epistemología” y “hermenéutica” para distinguir entre lo que podemos entender, de un modo general, como la dimensión

teórica del concepto de “representación” y, por otro lado, su dimensión operativa. Nuestro objetivo es provocar la reflexión, a partir del análisis de la dimensión epistemológica, sobre la dimensión operativa de lo que entendemos como observaciones científicas. Las dos dimensiones tienen una relación directa con el problema expuesto y, si las transformamos en preguntas, serían las siguientes: ¿de qué modo la noción de “representación” permite conocer la sociedad y la cultura? ¿De qué modo la sociedad y la cultura pueden interpretarse a través de representaciones?

Ahora bien, nuestro análisis tiene la particularidad de ser historiográfico.<sup>1</sup> Esto implica examinar la representación en términos epistemológicos y hermenéuticos por medio de su historización —tal como se haría en un trabajo de historia conceptual. El objetivo es relativizar la noción

---

<sup>1</sup> *La caracterización de este ensayo como historiográfico sigue las distinciones propuestas por Carlos Mendiola (1996: 171-182) y Alfonso Mendiola (2000: 181-208). En pocas palabras puede resumirse así: desde una postura puramente teórica es posible decir que la función del concepto de “representación” es epistemológica; en cambio, desde una postura historiográfica la pregunta versa sobre los diversos modos (evolución y cambio) en que el concepto de “representación” ha desempeñado su papel epistemológico. Dicho de otro modo, la historiografía busca observar los modos en que la representación ha sido observada a través del tiempo y no la validez universal de sus fundamentos epistemológicos.*



de “representación”, es decir, situarla en un espacio y un tiempo y, de este modo, describirla. Como podemos ver, nuestro interés no está dirigido hacia una discusión teórica. Nuestro objetivo es mucho más modesto. Al abordar históricamente la dimensión epistemológica y hermenéutica de dicha noción, solo deseamos ubicar el papel que ésta desempeña en las observaciones científicas que caracterizan a las ciencias de lo social. Como hemos dicho ya, el objetivo general de este trabajo es despertar la reflexión, con ayuda de un enfoque historiográfico, sobre los modelos de análisis de la cultura y la sociedad que se fundamentan en la noción de “representación”.

## Teoría y metodología de la historia conceptual

No será difícil convenir en la importancia que tiene la noción de “representación” en nuestra sociedad. Si lo vemos desde una perspectiva política, la mayoría de aquellas formas occidentales de gobierno que denominamos democracias operan teórica y prácticamente con la “representación” como base conceptual. Pero el concepto de “representación” no solo es la base angular de muchos sistemas de gobierno contemporáneos; también lo es del arte, la economía, la práctica científica, etcétera. Parece entonces evidente que la reflexión sobre la noción de “representación” es esencial para entender nuestra sociedad y los particulares sistemas con los que esta opera. Sin embargo, darse a la tarea de abordar dicha noción presenta dificultades particulares.

El concepto de “representación” muestra su complejidad desde el momento en que se advierte la imposibilidad de definirlo bajo un solo aspecto o desde un solo lugar. No es lo mismo hablar de representación para caracterizar la facultad con que los seres vivos aprenden y se relacionan sensiblemente con el entorno natural, a referirse a una obra de arte como la representación tangible de una idea, de un sentimiento o de la naturaleza. Quizás la mayor dificultad para examinar este con-



cepto es su abrumadora intermediación. Por ejemplo, visto desde la perspectiva de la teoría del lenguaje, la escritura es la representación de nuestros pensamientos y observaciones. En consecuencia, cuando escribimos un pensamiento u observación acerca de la representación —y reconocemos que la escritura es ella misma una representación de nuestros pensamientos y observaciones—, entonces debemos aceptar que cualquier cosa dicha sobre ella deberá aplicarse a nuestra propia escritura.

La autorreferencialidad<sup>2</sup> es una característica de la representación y lo recién mencionado constituye apenas un ejemplo ilustrado por la teoría del lenguaje. Para describir el concepto de “representación” y superar de algún modo su carácter autorreferencial, nos serviremos de la disciplina histórica. Precisamente, una ventaja de abordar la noción de “representación” desde la disciplina de la historia es que esta nos permite —al menos de manera ficticia—<sup>3</sup> movernos hacia ese otro lugar que llamamos *el pasado*, el cual nos presta la distancia necesaria para observar nuestro objeto. Digamos que, en este caso, ese lugar abierto por la historia es el de una sociedad cuyo sistema de pensamiento no emplea la noción moderna de “representación” como fundamento de sus observaciones. Desde ese lugar podremos ver entonces que el concepto de “representación”, tal como lo entendemos hoy, no siempre fue posible. Ello implica que tiene un momento de emergencia y, por lo tanto, que es un concepto relativo al sistema de

pensamiento moderno. No es raro entonces que los estudios de las representaciones sociales y culturales constituyan un interés más o menos actual y que no existía, por ejemplo, en la Antigüedad.

Ahora bien, al ser nuestro objeto de estudio un concepto, el análisis que haremos a continuación tiene un fundamento teórico y metodológico específico, mismo que conocemos con el nombre de *historia conceptual* y que habrá que hacer explícito. A pesar de que esta corriente tiene por objeto ciertas palabras que por su naturaleza abstracta llamamos “conceptos”, su modo de abordarlos no se reduce a un análisis teórico y filológico que ignora el mundo social en el que estas palabras se emplean. Para Reinhart Koselleck, uno de los más destacados representantes de esta área de estudio, el mayor reto de

---

<sup>2</sup> Una representación siempre puede ser la representación de una cosa y de sí misma. Es decir, una representación siempre puede ser representación de sí como representación.

<sup>3</sup> Solo por no dejar de mencionarlo, quiero apuntar que, desde mi forma de entender la historia, el único lugar a partir del cual es posible observar cualquier objeto de estudio —en este caso, la emergencia de la noción de “representación”— es el presente. Suena demasiado obvio y, sin embargo, ello nos recuerda que el pasado siempre será una reconstrucción hecha a partir de las condiciones de posibilidad del presente. De ahí que en el texto me refiera al pasado como un lugar ficticio.



la historia conceptual está en tomar en cuenta el contexto sociohistórico en que se ubican los conceptos. Esto convierte su análisis en una propuesta historiográfica, más que filosófica. Como consecuencia, los conceptos trabajados por la historia conceptual, en lugar de obtener un mayor índice de universalidad —como sucedería en un análisis filosófico—, adquieren historicidad, es decir, se relativizan.

Así pues —nos dice Koselleck—, la historia conceptual es en primer lugar un método especializado para la crítica de las fuentes, que atiende al uso de los términos relevantes social o políticamente y que analiza especialmente las expresiones centrales que tienen un contenido social o político. Es obvio que una clarificación histórica de los conceptos que se usan en cada momento tiene que recurrir no solo a la historia de la lengua, sino también a datos de la historia social, pues cualquier semántica tiene que ver, como tal, con contenidos extralingüísticos (1993: 112).

Debemos subrayar que la relación del concepto con el campo social es recíproca. Esto tiene una importancia especial cuando tratamos con el concepto de “representación”. Si en su dimensión epistemológica la noción de “representación” sirve para dar cuenta de cómo observamos el mundo, entonces sus cambios semánticos no solo se modifican según el contexto sociohistórico, sino que, simultáneamente,

tienen un impacto en la forma de observar el mundo.<sup>4</sup> Para decirlo de otro modo, no hay una correspondencia simple de causa y efecto entre los conceptos y el contexto social, dado que “un concepto no es solo indicador de los contextos que engloba, también es un factor suyo” (Koselleck, 1993: 118).

Koselleck dedujo lo anterior tras percatarse que muchos conceptos con los que trabajaba presentaron cambios semánticos profundos durante la Modernidad, al grado que palabras muy antiguas adquirieron significados que no podían ser referidos con precisión a sus referentes originales. Al mirar hacia atrás, esos conceptos remitían a situaciones sociales y políticas que ya no entendemos sin un comentario crítico; sin embargo, al mirar hacia adelante, tenían un significado que hoy nos parece inmediatamente comprensible. Ante este descubrimiento, Koselleck afirma:

Lo que estaba teniendo lugar, entonces, era un cambio en la *experiencia histórica* que se realizaba también conceptualmente, de tal manera que el concepto no solo recogía la experiencia —era un indicador de ella—, sino también, por *las expectativas* que creaba, contribuía a anticiparla y modelarla, *trazando el horizonte y los límites de la experiencia posible*

---

<sup>4</sup> Ello se teoriza mediante las nociones de “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativas” propuestas por Koselleck (1993).



(*apud* Gómez Ramos, 2004: 15; las cursivas son mías).<sup>5</sup>

La cita de Koselleck resulta pertinente para el caso de la representación, no solo porque se encuentra entre las palabras cuyo sentido *antiguo* ha dejado de ser traducible en el presente, sino debido a la reciprocidad entre los conceptos que describen y trazan nuestra experiencia del mundo y el mundo como referente semántico de los conceptos empleados para describirlo. A nuestro modo de ver, la conciencia de dicha reciprocidad es el rasgo que distingue con mayor nitidez la propuesta de Koselleck de otras parecidas, como podría ser el método histórico-filológico.

En cuanto a la experiencia que los conceptos hacen posible, Koselleck sostiene que sin “la fuerza propia de las palabras, [...] nuestro obrar y sufrir humanos apenas serían experimentables y, con seguridad, no serían comunicables” (1993: 105). Por consiguiente, para la teoría historiográfica conceptual las palabras tienen una *fuerza* que va más allá de su significado. Pero, ¿de qué fuerza estamos hablando? Primero, de una fuerza que actúa en la experiencia, no porque las palabras sean condición de posibilidad de la experiencia, sino porque esta se particulariza cuando la podemos nombrar. De aquí se desprende el segundo tipo de fuerza que contiene una palabra: la posibilidad de comunicar. Si conjuntamos estas dos —experiencia y comunicación—, advertimos entonces que una palabra no solo transmite una experiencia, sino que también la configura. Tomando en cuenta

lo anterior, lo que nos interesa de la palabra “representación” no es solamente su significado, sino la experiencia cognitiva que hace posible y que con ella comunicamos.

---

<sup>5</sup> *Aprovecho esta cita para aclarar mi apropiación de la teoría conceptual. Mientras que para Koselleck la historia conceptual debe esforzarse por “liberar a los conceptos [...] de su contexto situacional y seguir sus significados a través del curso del tiempo para coordinarlos” (1993: 113; las cursivas son mías), considero que coordinar los distintos contenidos no es posible, al menos en relación con la historia de la noción de “representación”. En términos teóricos, la única diferencia estaría en mi desacuerdo con la clasificación de los conceptos que hace Koselleck, en función de tres tipos: 1) los conceptos tradicionales, que son aquellos que vienen de autores clásicos como Aristóteles y cuyo significado parece haberse mantenido hasta hoy; 2) los conceptos históricos, cuyo contenido se transformó durante la Modernidad y los cuales, pese a mantener la misma grafía, no pueden entenderse hoy en día sin un trabajo histórico-conceptual; y, finalmente, 3) los neologismos, que se crean como una reacción ante situaciones inéditas (Gómez Ramos, 2004: 16-17). De acuerdo con la clasificación anterior, me es difícil pensar en la posibilidad de que haya conceptos tradicionales; antes bien, si no son neologismos, todos son conceptos históricos. Salvo por esta no menor distinción teórica, he optado por seguir la metodología de Koselleck, pues me queda claro que es útil para identificar los cambios semánticos de la noción de “representación” a la luz de la inédita relación que este autor establece con la historia social.*



En cuanto a las transformaciones semánticas del concepto que nos ocupa, digamos brevemente que en la Modernidad el término “representar” dejó de indicar “volver a hacer presente una cosa” (Real Academia de la Lengua Española, 1773),<sup>6</sup> como lo hacía en la Antigüedad y en la Edad Media, para comenzar a designar la posibilidad de que “algo ausente fuera hecho presente de nuevo a través de su representación”.<sup>7</sup> No es lo mismo, pues esta última definición se desenvuelve en el *ámbito de la ausencia de lo representado*, mientras que en la primera lo hace en el *ámbito de su presencia*. Sobre estas transformaciones históricas en la semántica del concepto adelantemos que la expresión teórica de la noción moderna de “representación” coincide con la configuración de una nueva lógica de los signos realizada en el contexto de la elaboración de manuales de gramática en el siglo XVII, pero cuyo valor va más allá de la teoría clásica del lenguaje. Aunque es verdad que en dichos manuales la vemos expresada con precisión por primera vez, también lo es que esta noción se encontraba operando desde antes en distintos “discursos” o ámbitos sociales de forma más o menos ambigua, hasta su consolidación definitiva —al menos en lo que se refiere a su dimensión epistemológica— a finales del siglo XVIII. A continuación veremos con más detalle la lógica de los signos que se configura alrededor de la noción moderna de “representación”.

---

<sup>6</sup> *El Diccionario de Autoridades de la Real Academia de la Lengua Española, al ser un diccionario moderno, incluye otras referencias. La que he tomado es la que se deriva directamente del estudio etimológico de la palabra latina repraesentatio.*

<sup>7</sup> *En la vigésima segunda edición del Diccionario de la Lengua Española, “representación” aparece en una de sus acepciones como “Figura, imagen o idea que sustituye a la realidad; cosa que representa otra” (Real Academia de la Lengua Española, 2001).*





## La emergencia de la noción moderna de “representación” en la lógica de los signos de Port-Royal

Como hemos indicado, uno de los ámbitos donde opera la noción de “representación” es el lenguaje. Quizás a esto se deba que sea tan arduo y complejo pensar sin recurrir a ella. Dicho de otro modo, la noción de “representación” constituye la base de una lógica de pensamiento tan arraigada que muchas veces es difícil desasirse. Si queremos dar un primer paso hacia su historización, iniciemos indicando brevemente en qué sentido la noción de “representación” permea nuestro sistema de pensamiento actual desde el punto de vista del lenguaje.

Como sabemos, en las teorías occidentales del lenguaje la representación sirve para indicar la distancia entre el significante y el significado. En ese contexto, el significado siempre debe suponerse como *más allá* de la representación lingüística. Como nos dice Hans Ulrich Gumbrecht, la separación tradicional entre significado y significante hace de aquél un valor central de nuestra sociedad. Gumbrecht lo denomina “metafísica cotidiana” (2005: 31). A causa de ello, es común suponer que la calidad de una observación está en ver más allá de las formas de representar. En otras palabras, concebimos la representación como un medio que nos lleva a algo más

profundo y que no es la representación misma, sino lo que ésta representa y a lo que culturalmente le damos mayor peso.

El comentario anterior busca mostrar que los paradigmas de pensamiento se hacen visibles en diferentes ámbitos de la sociedad. Si entre ellos hemos elegido la teoría del lenguaje, es porque consideramos que la emergencia del concepto moderno de “representación” se formula por primera vez y de un modo explícito en dicho ámbito. Ya hemos mencionado que la transformación semántica del concepto de “representación” aparece en el desplazamiento entre un *volver a presentar la cosa* —según su acepción latina— y un *presentar la cosa ausente a través de su representación*. Ambas acepciones encierran una lógica radicalmente distinta, visible en la formulación de una nueva lógica de los signos en el siglo XVII. A partir de las transformaciones en la lógica de los signos, lo que haremos a continuación será deducir las características del paradigma epistemológico moderno para contrastarlas con algunos elementos de los paradigmas de pensamiento antiguo y medieval.

En cuanto al estudio de la lógica de los signos en el periodo de emergencia de la noción moderna de “representación”, hay dos obras clave, a saber, el libro de Luis Marín, *Crítica del discurso. Sobre la Lógica de Port-Royal y los Pensamientos*



de Pascal,<sup>8</sup> y el libro clásico de Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Sin dejar de lado los intereses propios de estas dos obras —la de Marín como “una crítica del discurso”,<sup>9</sup> y la de Foucault como “un trabajo arqueológico”—,<sup>10</sup> en la primera se demuestra con una exactitud particular que la noción moderna de “representación” surge a la par de una novedosa teoría del signo configurada por los lógicos del monasterio de Port-Royal en el siglo XVII. Por otra parte, podemos entender *Las palabras y las cosas* como una obra que busca describir las epistemes que desde fines del Renacimiento dan cuenta de la forma en que el saber considera las cosas en la Modernidad.<sup>11</sup> La parte que resulta relevante para nosotros es aquella que se refiere a la episteme de la época clásica. Es en dicho apartado donde Foucault se detiene en la emergencia de la noción moderna de “representación” y coincide con Marín en hallar su primera expresión en la obra de los lógicos de Port-Royal.<sup>12</sup>

Entrando en materia, recordemos que la nueva lógica de los signos en la Modernidad estipuló la distinción inédita entre referente y significado, distinción en que las palabras —para parafrasear el argumento de Foucault en *Las palabras y las cosas*— ya no eran la marca directa de las cosas, sino solamente su representación (2002). Esto se traduce en una perspectiva de pensamiento distinta entre la Modernidad, que separa al sujeto del mundo, y la Antigüedad y la Edad Media, que los considera indisolubles. Podemos decir, de manera

---

<sup>8</sup> El título original en francés es *La critique du discours. Sur la Logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal*.

<sup>9</sup> La obra de Marín nace de una duda más bien estructuralista: “La imposibilidad de tener un discurso de Pascal que no caiga en contradicciones”. Si bien esto llevó a dicho autor a internarse en los trabajos lógicos de Port-Royal y, consecuentemente, a explicar cómo emergió una nueva noción de “representación”, su obra no se define a sí misma por este objetivo, a pesar de la gran aportación al respecto (1975).

<sup>10</sup> Foucault concibe su investigación como una arqueología del saber. El rendimiento de dicho proceder, según él, está en que “la arqueología al dirigirse al espacio general del saber, a sus configuraciones y al modo de ser de las cosas que allí aparecen, define los sistemas de simultaneidad, lo mismo que la serie de las mutaciones necesarias y suficientes para circunscribir el umbral de una nueva positividad”. Así, su obra puede leerse con el interés de mostrar, entre otras cosas, las rupturas que la misma arqueología descubre en el saber, ya que “basta[rá] [...] con acoger estas discontinuidades en el orden empírico, a la vez evidente y oscuro, en el que se dan” (2002: 8 y 57).

<sup>11</sup> En nuestra lectura, el término episteme puede entenderse como una configuración mental del saber, bajo el supuesto de que para Foucault la episteme tiene, en primer lugar, una determinación temporal y geográfica: “En una cultura y en un momento dado nunca habrá más que una sola episteme, que define las condiciones de posibilidad de todo saber [...]. En segundo lugar, describir la episteme es describir la región intermedia entre los códigos fundamentales de una cultura: los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus intercambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas y las

muy general, que en la Premodernidad los signos funcionaban bajo el régimen de la referencia directa, continuada por contacto y repetición, mientras que en la Modernidad los signos comienzan a operar bajo la referencia indirecta, separada y por sustitución. En síntesis, la Premodernidad entiende los signos bajo el *régimen de la semejanza* y la Modernidad bajo el *régimen de la representación*. La única forma de prestar mayor claridad consiste en ampliar un poco más lo que se entendía por semejanza en la Premodernidad, pues sin duda alguna esta noción es la base de la lógica de los signos en dicho período.

Iniciemos diciendo que la semejanza es en la Edad Media lo más evidente, pero no por ello lo más visible. Así, cuando se afirma que el trabajo intelectual de la Edad Media es una hermenéutica, podemos afirmar que ésta se entiende como el descubrimiento de la relación de semejanza que tenían las cosas en el Mundo. Como consecuencia de este sistema de semejanzas que era el Mundo, el saber de la Edad Media se entendía en términos de pasividad. Dicho de otro modo, en este sistema el hombre no es quien establece las semejanzas entre las cosas y, por tanto, no las puede crear; él solo las descubre, pero, sobre todo, es él mismo —como una cosa más en el Mundo— un ser afectado por la cadena de las semejanzas. De este modo, para que fuera posible ver la semejanza entre las cosas, éstas debían tener una especie de marca o signo que funcionaba como indicio para saber cómo es que una cosa era semejante a otra.

Ahora bien, en un sentido amplio, el estudio de estas marcas o signos era lo que se entendía como hermenéutica, pero dentro de ella hay varias vertientes. De todas las que indica Foucault, es la *eruditio* la que nos interesa por ser la que se desarrolla en el análisis de un tipo especial de signo: *la palabra*. Según la teoría de la Semejanza, las grafías y las palabras refieren a cosas al asemejarse a ellas. Dicho de otra forma, las palabras y sus grafías están irremediablemente unidas a las cosas que enuncian a través de la semejanza. La consecuencia de ello es que, dentro de esta lógica, el lenguaje no puede entenderse como un sistema de signos donde las cosas se representan con palabras. Antes bien, las palabras forman parte del resto de las cosas, se mezclan con ellas, de la misma manera que las cosas se hacen similares a las palabras. Antes de la nueva lógica de los signos, “el lenguaje no es lo que es porque tiene sentido; su contenido representativo, que tendrá tanta importancia para los gramáticos de los siglos XVII y XVIII que servirá como hilo

---

*teorías científicas y filosóficas que explican todas estas formas del orden [...]. En tercer lugar, la descripción no refiere a los conocimientos, ni al punto de vista de su forma racional ni al de su objetividad, sino más bien a sus condiciones de posibilidad [...]* (apud Doncel Fernández y Gutiérrez Barbarrusa, 2012: 385-386).

<sup>12</sup> *La identificación de estas dos obras clave en relación con la emergencia de la representación es apuntada en Mendiola (2006: 344-345).*



conductor de sus análisis, no desempeña aquí papel alguno” (Foucault, 2002: 43).

Por lo anterior, podemos decir que antes de la Modernidad la experiencia del lenguaje pertenece a la misma experiencia de las cosas en la naturaleza. Interpretar las cosas y las palabras fue la tarea infinita de revelar la semejanza oculta que todos los objetos tienen en el mundo a través de sus signos: entre las palabras y las cosas, entre las cosas y otras cosas, entre las palabras y otras palabras. Como ha mostrado Foucault, este juego complejo desapareció en el siglo XVII cuando los lógicos de Port-Royal ajustaron la lógica de los signos a un sistema binario con dos términos: el significado y el significante. La gran consecuencia de ello será que el lenguaje, en lugar de existir como una cosa en el mundo, susceptible de formar parte del juego de las semejanzas, se entenderá como un sistema abstracto y alejado del mundo: un conglomerado de signos para representar las cosas en el mundo. Esta nueva distribución se funda en la separación entre los signos y su significado. Dicho de otra forma, el papel del signo no es revelar lo que refiere; es resultado de lo que refiere. No precede, sino que solo aparece en el momento en que es aislado y definido como signo.<sup>13</sup>

Cuando la *Logique* de Port-Royal afirmó que un signo podía ser inherente a lo que designa o estar separado de ello, mostró que el signo, en la época clásica, no está ya encargado de acercar el mundo a sí mismo y hacerlo inherente a sus formas,

sino por el contrario, de desplegarlo, de yuxtaponerlo según una superficie indefinidamente abierta y de proseguir, a partir de él, el despliegue infinito de sustitutos según los cuales se lo piensa. [...] En efecto, —a partir de la lógica de Port-Royal— el significante no tiene más contenido, más función y más determinación que lo que representa (Foucault, 2002: 67-70).

Consideramos así que ver en el signo una representación y no una cosa que contiene las propiedades de lo que refiere, es lo que separa a la Premodernidad de la Modernidad. Ahora bien, con el sistema moderno que separa signo y significado, surge el inédito problema de saber cómo es posible asegurar el enlace del signo con lo que refiere, una pregunta que forma parte de lo que podemos llamar la actitud escéptica del pensamiento moderno. No es raro entonces que la filosofía cartesiana coincida y convierta esta cuestión en su problema central bajo la óptica del cono-

---

<sup>13</sup> *En cuanto a la nueva definición de signo, la lógica de Port-Royal subraya que “es necesario que este represente, pero también que esta representación, a su vez, se encuentre representada en él. Condición indispensable para la organización binaria del signo, que la Logique de Port-Royal enuncia antes de decir qué es un signo: ‘cuando no vemos un cierto objeto sino como representación de otro, la idea que de él se tiene es una idea de signo y este primer objeto es llamado signo’” (Port Royal, apud Foucault, 2002: 70).*



cimiento. Pasemos entonces de la lógica de los signos a la representación como noción epistemológica de la Modernidad.

## El concepto de “representación” como principio epistémico de la Modernidad

Si, como hemos visto, la noción de “representación” en la lógica de los signos supone la distancia que se juega entre el significante y el significado, podemos decir que a partir de la Modernidad la representación instaaura otra distancia en el terreno del conocer: la que se da entre el observador y la realidad. De este modo, la filosofía moderna, al entender la representación como la *facultad humana* por excelencia del conocer y relacionarse con un mundo que desde entonces se concibe como separado de la interioridad del sujeto, reconfigura el tradicional binomio mente-cuerpo para así darle un giro inédito al problema del conocimiento.

Ampliando lo anterior, tenemos que, desde la concepción cartesiana del conocimiento, los contenidos de la mente —entendidos como representaciones— son distintos del mundo exterior, dado que se producen en un ámbito no espacial e interior al sujeto. En este sentido, la filosofía moderna utilizó la metáfora de la mente como un escenario o espejo donde un ojo interior es el encargado de reconocer las representaciones que la mente se hacía de los objetos. Dada la diferencia entre los contenidos mentales y los objetos externos, el gran problema de los modernos era *verificar la fidelidad* de las representa-



ciones que la mente se hacía de los objetos en el mundo. Como señala puntualmente Richard Rorty, “el escepticismo al estilo de las *Primeras Meditaciones* de Descartes era una pregunta perfectamente definida, precisa, ‘profesional’: ¿cómo sabemos que lo que es mental representa algo que no es mental?” (2001: 51).

Concebir el pensamiento como una operación al interior de una mente inmaterial, es decir, una mente cuya naturaleza era distinta del resto de las cosas del mundo, se convirtió en uno de los grandes problemas que Descartes heredó a la Modernidad. Aún más, como podemos leer en la siguiente cita, al situar el sentir como parte de las operaciones mentales, la duda sobre la fiabilidad de las representaciones cognitivas se extendió hasta los sentidos mismos de la experiencia:

Supongo, por tanto, que todo lo que veo es falso; y que nunca ha existido nada de lo que la engañosa memoria *me representa*; no tengo ningún sentido absolutamente: el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son quimeras. ¿Qué es entonces lo cierto? Quizá solamente que no hay nada seguro. ¿Cómo sé que no hay nada diferente de lo que acabo de mencionar, sobre lo que no haya ni siquiera ocasión de dudar? ¿No existe algún Dios, o como quiera que le llame, que me introduce esos pensamientos? Pero, ¿por qué he de creerlo, si yo mismo puedo ser el promotor de aquellos? (Descartes, 2011: 16; las cursivas son mías).

Después de Descartes se comenzó a desarrollar un trabajo intelectual que buscaba solucionar sus preguntas escépticas. Él mismo resolvió el problema al argumentar la indubitabilidad de algunos pensamientos, sobre todo el primero de ellos —la mente se piensa a sí misma (conciencia)— y que se resume en su famosa frase: *Cogito ergo sum*, “pienso, luego soy”. De este modo, la filosofía de Descartes marca el inicio de una larga discusión filosófica sobre el conocimiento y cuya trayectoria desciende hasta Immanuel Kant. Este último finalmente elaboró una solución difícil de superar en cuanto a las cuestiones escépticas del conocimiento, gracias a que se sirvió precisamente de una noción de “representación” que juzgamos como la formulación epistemológica más acabada.<sup>14</sup>

Ahora bien, pese al interés que guarda el

---

<sup>14</sup> *Espero poder sintetizar la innovación del pensamiento kantiano con un fragmento de la Crítica de la Razón Pura que me parece que da cuenta de ello: “Llamaremos sensibilidad a la receptividad de nuestro espíritu para recibir representaciones, en cuanto este es afectado de alguna manera; llamaremos en cambio entendimiento a la facultad de producir nosotros mismos representaciones, o a la espontaneidad del conocimiento. Nuestra naturaleza lleva consigo que la intuición no pueda ser nunca más que sensible, es decir, que encierre solo el modo como somos afectados por objetos. En cambio es el entendimiento la facultad de pensar el objeto de la intuición sensible” (Kant, 1928: 72).*



problema de la conciencia en la filosofía moderna, nuestro objetivo no es exponer su desarrollo, sino la condición de posibilidad de la duda cartesiana. La cuestión que deseamos discutir es por qué la duda cartesiana no era posible antes de la emergencia de la noción de “representación”. Para responder a la pregunta anterior, comencemos por analizar aquella distinción que seguramente parece obvia entre la separación que la lógica moderna de la representación establece entre el observador y los objetos.

A pesar de que una distinción binaria como mente y cuerpo —o alma y cuerpo— está presente desde la Antigüedad y la Edad Media, también es verdad que nuestra forma de entender esta distinción no tiene una correspondencia exacta con las de aquellas épocas. En la Edad Media, por ejemplo, alma y cuerpo, más que separados, se creían indisolubles. Formaban una pareja tan esencial que no resulta casual que los textos bíblicos hablen del juicio final como una resurrección de los cuerpos.<sup>15</sup> De tal modo, cuando el hombre cristiano del medioevo se pensaba a sí mismo, lo hacía desde el interior del mundo, al cual consideraba, junto con él, como parte de una sola creación.<sup>16</sup>

Si bien existen diferencias, podemos decir que la concepción del alma y el cuerpo en la Edad Media es más cercana a la de la Antigüedad; en cambio, ambas son muy diferentes a la concepción que de este binomio construyó la Modernidad. De ahí que podamos diferenciar dos perspecti-

vas: la premoderna, cuando el hombre es alma y cuerpo, y este a su vez es parte indisoluble del mundo donde el hombre se descubre a sí mismo; y la moderna, cuando la relación entre el hombre y el mundo se diferenció bajo la perspectiva de un Mundo como escenario de objetos puramente físicos, incluyendo al cuerpo humano mismo, y cuando el hombre se configuró como un *sujeto* excéntrico, con una mente descorporeizada y con facultades intelectuales para observar el orden inherente al Mundo.

Si la Premodernidad no disocia a la mente del cuerpo, entonces la conciencia no es un problema para la filosofía griega.

---

<sup>15</sup> *En la teología cristiana medieval el cuerpo no se distingue del alma, en tanto que el “alma” y la “carne” hacen el “cuerpo”. En este sentido la palabra “cuerpo” hacía mucho más patente la forma en que la Edad Media pensaba la inseparabilidad entre aquella parte no material y la material. Hay ejemplos de esta concepción no cartesiana de entender al hombre por parte de Pablo en Corintios, I, 15:35-54. Sobra decir que esta idea se hace palpable en la costumbre cristiana de enterrar a los muertos en lugar de incinerarlos. Sobre el tema, véase Onians (1988).*

<sup>16</sup> *En este sentido, la palabra “hombre” significaba “criatura”, es decir, un objeto de creación divina, susceptible de referir a cualquier otro objeto del mundo. La distinción entre el hombre y las demás cosas no era precisamente de carácter cualitativo, sino más bien jerárquico, según el orden que, por dignidad, las cosas ocupaban en la creación divina.*



Aristóteles, por ejemplo, hace especial hincapié en que el *alma* o mente, si bien podía concebirse como una dimensión especial del hombre, no era ontológicamente distinta del cuerpo. Dicho de otra forma, para Aristóteles, el alma era tan elemental como el cuerpo a la hora de determinar la condición humana.<sup>17</sup> Para los antiguos, el conocimiento del mundo a través de la mente o intelecto no supone un problema; de ahí que no se interesaran en encontrar un fundamento para el conocimiento, sino más bien en describirlo.<sup>18</sup> Si comparamos esto con el pensamiento moderno, vemos entonces que la pregunta acerca de cómo es posible el conocimiento surge del principio de que la mente está disociada del mundo.

Entendamos un poco mejor la epistemología premoderna. Para ilustrar el tipo de descripciones cognitivas que corresponden al pensamiento de la Antigüedad, tomemos, por ejemplo, la concepción hilemórfica del conocimiento: “Concepción según la cual el conocimiento no es la posesión de *representaciones* exactas de un objeto sino más bien que el sujeto se haga *idéntico* al objeto” (Rorty, 2001: 50). Si, en tanto herederos de la Modernidad, hacemos el esfuerzo de entender la plausibilidad del modelo anterior, en lugar de verlo como una teoría ilógica, entonces estaremos dando un paso para relativizar el modelo representacionista del conocimiento. En este sentido, para comprender la concepción hilemórfica, debemos evitar traducir la concepción aristotélica a la concepción moderna de la facultad

mental de representar. Para hacer una

---

<sup>17</sup> Para entender la igualdad de la relación entre el alma y el cuerpo, Rorty considera que, para Aristóteles, “el alma no era más distinta del cuerpo de lo que lo eran las capacidades de la rana para cazar moscas y huir de las serpientes”. A Rorty le parece que no se puede decir que la intención de Aristóteles fuera nunca separar el alma del cuerpo; al menos está seguro de que nunca presentó explícitamente algún argumento que demostrara la separación del intelecto. En su obra se recomienda bibliografía respecto a este tema (Rorty, 2001: 46; en particular la nota 8).

<sup>18</sup> “En un artículo titulado, ‘¿Por qué no es antiguo el problema mente-cuerpo?’, Wallace Matson ha señalado el punto principal que distingue la forma en que consideraron la separación de la mente y el cuerpo los griegos y los hombres del siglo XVII: los griegos no carecían de un concepto de mente, incluso de una mente separable del cuerpo. Pero desde Homero hasta Aristóteles, la línea divisoria entre mente y cuerpo, si es que llegaba a trazarse, se trazaba de forma que incluyera los procesos de la percepción sensorial en la parte del cuerpo. Esa es una de las razones por la que los griegos no tuvieron ningún problema mente-cuerpo. Otra razón es que resulta difícil, casi imposible, traducir al griego una oración como ‘¿Cuál es la relación de la sensación con la mente (o alma)?’. La dificultad estriba en encontrar un equivalente griego de ‘sensación’ en el sentido en que la utilizan los filósofos [...]. El término ‘sensación’ se introdujo en la filosofía precisamente para que fuera posible hablar de un estado consciente sin comprometerse sobre la naturaleza ni siquiera sobre la existencia de los estímulos externos” (Rorty, 2001: 52).



comparación entre estas dos concepciones, tal como la propone Richard Rorty, podemos decir que en Aristóteles “el entendimiento no es un espejo examinado por un ojo interior. Es al mismo tiempo espejo y ojo en una misma cosa. La imagen de la retina es *ella misma* el modelo para el entendimiento que se *convierte* en todas las cosas” (2001: 50).

Es difícil aceptar esto desde el modelo representacionista al que estamos acostumbrados, pues implica la posibilidad de que las *formas* de cualquier objeto, y no solo su imagen, puedan penetrar en el intelecto o la mente y estar allí de la misma forma en que lo están fuera de ella. Sin embargo, esta es precisamente una de las maneras en que se entendía —y seguramente se experimentaba— el conocer en la Antigüedad. Quizás el mejor modo de comprender lo anterior sea mediante la muy conocida metáfora de la *tablilla de cera* propuesta como explicación cognitiva por el mismo Aristóteles. Como se recordará, en dicha metáfora el alma humana o intelecto se entiende como una tablilla lisa en un principio, misma que se va llenando con las formas de la realidad que quedan registradas o grabadas en nuestra mente. Estas formas, según Aristóteles, se asemejan a la huella que deja un anillo de oro *al presionarse contra* un trozo de cera: permanece la forma o huella del anillo, mas no el oro mismo (2003).<sup>19</sup> Con esta metáfora, Aristóteles postula el principio de *conocimiento por contacto*, principio que usa incluso para dar cuenta de las sensaciones visuales. Todo ello puede sin duda llegar a

sorprendernos, si pensamos que el órgano ocular suele considerarse como el sentido que aprende a través de la distancia. Sin embargo, es curioso cómo la posibilidad de conocer a través de la distancia resulta ilógica para Aristóteles:

Que los colores son emanaciones de los objetos y son visibles estos en razón de lo mismo, es algo ilógico; pues, en todos los casos tendrían que explicar la sensación por contacto, de manera que resultaría mejor decir de una vez que la sensación es causada debido a que el objeto sensible pone en movimiento el medio transmisor de la sensación, es decir, que *obra por contacto* y no por emanación (2011: 23; las cursivas son mías).

Al recordar la metáfora de la tablilla de cera, nos interesa mostrar, por un lado, que la concepción del conocer como una relación en que el intelecto, al entrar en *contacto* con las cosas, se vuelve semejante a su forma, guarda una sorprendente correspondencia con la lógica de los signos antes de la época clásica o primera Modernidad, tal como la describe Foucault. Por otro lado, queremos insistir en que el

---

<sup>19</sup> Respecto a la similitud o a la no separación de la intelección y la sensibilidad, Aristóteles sostiene: “El intelecto —siendo impasible— ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible” (2003:15-18).



problema de la relación de distancia entre el sujeto y el mundo solo es importante para la teoría moderna del conocimiento. Como al respecto nos dice Richard Rorty:

No había ningún término, ni siquiera en el campo de la filosofía, dentro de las tradiciones griega y medieval que fuera coextensivo con el uso de “idea” por Descartes-Locke. Tampoco se había dado la concepción de la mente humana en cuanto espacio interior en el que los dolores y las ideas claras y distintas pasaban revista ante un Ojo Interior. [...] La novedad [de la filosofía moderna] estuvo en la idea de un solo espacio interior en el que eran objeto de cuasi-observación las sensaciones corporales y perceptivas (“ideas confusas del sentido y la imaginación”, como diría Descartes), las verdades matemáticas, las reglas morales, la idea de Dios, los talentos depresivos, y todo el resto de lo que llamamos “mental” (2001: 54).

Como vemos, la inquietud por verificar las representaciones no era posible de enunciarse antes de la Modernidad. Para Aristóteles, los contenidos mentales no se daban sino por el contacto del intelecto con los objetos externos; por ende, no era necesario verificar la fidelidad de las impresiones que los objetos mismos dejaban en la mente.<sup>20</sup> Hasta aquí nuestra intención ha sido mostrar que los modos de conocer se corresponden con las semánticas conceptuales que en cada momento histórico fundamentan el conocer mismo. Veamos ahora cómo la noción epistémica

de representación se convierte en clave de la hermenéutica moderna.

---

<sup>20</sup> Incluso se concebían los sueños y las alucinaciones como fuerzas externas que se imprimían en la mente. De ahí que los sueños fueran un medio importante para conocer la verdad. Véase Vernant (2008).



## El concepto de “representación” como principio de la hermenéutica moderna

Hemos visto la injerencia del concepto de “representación” en la filosofía y la teoría del conocimiento a partir de la Modernidad. Ahora nos dirigiremos hacia su sentido operativo en la ciencia que, como sabemos, es el sistema del saber por excelencia a partir de la Modernidad. Aunque nos interesa de modo particular cómo opera en el dominio de las interpretaciones científicas de la sociedad y la cultura, nos parece importante mostrar que el concepto de “representación” es tan central para la sociedad moderna que tiene una dimensión operativa en las demás esferas de la sociedad. Es por ello que nos gustaría describir brevemente su papel en el sistema político y del arte, de forma tal que podamos apreciar, a través de estos dos ejemplos, cómo el sentido operativo de este concepto no es exclusivo del sistema del conocimiento científico y filosófico.<sup>21</sup>

Desde la perspectiva histórica con la que estamos trabajando, podemos ver el impacto de la emergencia de la noción de “representación” en lo que conocemos tradicionalmente como la transición del Antiguo Régimen al Estado Moderno. Como sabemos, mientras que en las sociedades premodernas los monarcas, en tanto máximas autoridades del Estado, acreditaban dicha jerarquía a través de la

religión o del llamado “derecho divino”, en los Estados modernos estas posiciones se fundan en la noción de representantes del pueblo o de la Nación. Ante esta comparación podría decirse, sin embargo, que los monarcas también tenían el papel de representantes de Dios y que solo cambió el lugar de donde emanaba su poder: de Dios al pueblo. No obstante, como lo muestran varios estudios sobre la figura del Rey en el Antiguo Régimen, aquél no era un representante de Dios en términos modernos, sino, antes bien, los monarcas *hacían de Dios su presencia terrenal* y, con ello, su naturaleza divina. En consecuencia, tal como Marc Bloch ha mostrado (2006), la sociedad premoderna admitía, por ejemplo, que los monarcas tenían el poder sobrenatural de curar enfermos.

Más allá de lo extraordinario que para nosotros pueda parecer hoy el caso del poder taumaturgo de los reyes, queremos destacar cómo este se justifica en la noción

---

<sup>21</sup> Debemos advertir que, dada la breve extensión del ejercicio que haremos a continuación, las diferencias históricas que sugerimos con los siguientes ejemplos pueden objetarse en el sentido de que las transformaciones históricas no siempre son tan radicales, es decir, que son lentas y que siempre hay excepciones, etcétera. Como nosotros no buscamos sostener que las rupturas históricas son abruptas, no nos queda sino advertir que, si el texto da la impresión contraria, ello se debe a la falta de espacio para entrar en detalles y porque sus objetivos no son describir el proceso puntual de estas transiciones.



de presencia divina en que se fundaba el sistema político medieval. Al respecto, podemos citar los estudios acerca de la configuración ritual en los funerales del Rey, en los que se muestra que este —en tanto presencia de Dios— nunca moría (Kantorowicz, 2012). De este modo, se ilustra perfectamente el sentido que tiene la representación divina del monarca desde la lógica de la presencia, en contraste con la noción moderna de “representación”, fundada en la ausencia de lo representado.

En síntesis, podemos decir que existe una gran diferencia entre la concepción del Rey como representante de Dios y la de los jefes de Estado como representantes de la Nación y el pueblo. En la primera, el monarca representa a Dios como —por decirlo de alguna forma— una manifestación directa de la voluntad y presencia divina. En las concepciones modernas del Estado, por otra parte, el poder de los gobernantes emana de la suma de voluntades que se ha delegado para que estos la representen en su nombre y ausencia. En resumen, la voluntad de la Nación o el pueblo no está encarnada en sus representantes, sino solo representada.

Sigamos con nuestro segundo ejemplo. Al igual que en los demás ámbitos de la sociedad premoderna, las “artes”, como la política, también adquirirían una función y un sentido en el vínculo con la religión. Como magistralmente mostró Hans Belting en sus trabajos sobre la historia de las imágenes antes de la era del arte (2009), éstas deben entenderse en primer lugar

como objetos de culto y no como objetos de arte. A diferencia de la imagen artística, cuya función es representar ante el observador una historia, un sentimiento, una idea, etcétera, la imagen premoderna expresa la evidencia inmediata de su apariencia y sentido. Dicho de otro modo, la imagen premoderna se percibe como presencia, mientras que en la Modernidad la imagen se percibe como una representación de algo ausente. En cuanto a lo que desde la Modernidad llamamos arte, a partir del momento en que el concepto de “representación” moderno comenzó a operar en la sociedad, la función de ofrecer la presencia de aquello que representan, característica de las imágenes y esculturas premodernas, se transformó en el interés por las formas creativas que, en lugar de mostrar presencias, se concentran en el juego de ilusión, los sentidos, la belleza, la comunicación de la subjetividad, lo imposible, etcétera.

Dentro de las artes hemos mencionado el caso de la imagen y podríamos hacer lo mismo en otros campos. Por ejemplo, uno de los intereses de Hans Ulrich Gumbrecht, a quien hemos referido anteriormente, ha sido mostrar la transformación conceptual de la representación a través del teatro. Al respecto nos dice que los espectadores modernos ya no reconocen a los actores como una encarnación del papel actuado, tal como sucedía en la Antigüedad o en la Edad Media, sino solamente como una representación de la compleja figura del personaje. Aún más, la nueva disposición del escenario y el telón del teatro moderno



apartan a los espectadores de la escena, reflejo de la idea ya mencionada sobre el sujeto como espectador separado del Mundo. De un modo distinto, la mayor parte del “teatro” medieval, por ejemplo, se llevaba a cabo en un mismo espacio, compartido por el conjunto de los espectadores y los actores.

La co-presencia de actores y espectadores en la cultura medieval —nos dice Gumbrecht— parece haber sido una co-presencia “real”, en la cual el contacto físico mutuo no era de ningún modo excluido —tan poco excluido, por cierto, que los espectadores de algunas representaciones de la pasión a veces “ejecutaban” a pedradas el cuerpo del actor que representaba a Cristo (2005: 44).

Con los ejemplos anteriores espero haber mostrado que la emergencia de la noción de “representación” no incide solamente en los ámbitos abstractos de la epistemología, la filosofía o la lógica de los signos, sino que da cuenta de una profunda transformación social en todos sus espacios, ya sea el económico, el jurídico e incluso el religioso, si pensamos en la reforma protestante que aconteció a inicios de la Modernidad. En fin, para decirlo con las palabras de Foucault, “se trata pues de una inmensa reorganización de la cultura cuya primera etapa será la época clásica, y quizá la más importante, ya que es ella la responsable de la nueva disposición en la que nos encontramos presos aún” (2002: 56).

Expuesto lo anterior, abordemos el ámbito

que nos concierne directamente de acuerdo con las preguntas que nos hemos planteado en este ensayo, es decir, el ámbito de la ciencia. Digamos entonces que la escisión que trae consigo el concepto moderno de “representación” entre significado y significante, entre la representación y la ausencia de lo representado, entre el sujeto y los objetos, etcétera, funda también la lógica de la ciencia moderna. Como sabemos, uno de los elementos centrales que ha caracterizado el método de la ciencia empírica desde el siglo XVII es la refutabilidad, esto es, la capacidad de falsear toda proposición científica. Este procedimiento valora las proposiciones científicas sin tomar en consideración la calidad estilística ni la autoridad moral o política del emisor. Para la ciencia moderna, la veracidad de una afirmación depende exclusivamente del apego a la realidad que, al serle exterior, aquella quiere describir o explicar. Lo que queremos decir es que, desde la lógica de la noción moderna de “representación”, la realidad se entiende como el referente ausente de las explicaciones científicas.

Sin lugar a dudas, el sistema de saber premoderno operaba de una forma muy distinta. Mientras que la sociedad moderna pretende que el estilo y la forma no formen parte de los procedimientos de validez de la ciencia, en las sociedades premodernas la verdad depende de la autoridad del emisor y del modo en que aquella es comunicada, es decir, de la retórica (Mendiola, 2003). En ese sentido, podemos afirmar que, para el saber premoderno, la verdad se instituye a través de la descripción como



método de demostración y no a través de la comprobación empírica. Para las sociedades premodernas, la *descripción* como un recurso retórico no era una mera herramienta estilística que, como podríamos pensar nosotros, opaca la verdad. Por el contrario, aquella servía para controlarla y producirla. Hacer ver la verdad a través de la *descripción* era entonces la vía de producirla. En otras palabras, la retórica tenía la función de convertir al lector o al escucha en testigo directo de la verdad comunicada. Aún más, lo que en la retórica se entiende por *evidentia* de la verdad depende del poder de persuasión que vehicula la *energeia* del discurso.<sup>22</sup>

El cambio decisivo entre la construcción retórica de la verdad y su construcción en la ciencia radica entonces en que, a partir de la Modernidad, toda afirmación científica se valora como una referencia que puede o no adecuarse a la realidad, pero que en sí misma no aporta la realidad de lo que refiere. A partir de ello emerge lo que conocemos como “el principio de objetividad científica”. Lo que este estipula es la relación intrínseca entre verdad y objetividad, de tal modo que una observación es verdadera si se adecua a la realidad y esta es objetiva, en la medida en que —y esto es lo importante— es independiente de cualquier observador.<sup>23</sup> Sobre esta base, la ciencia ha tenido hasta nuestros días un largo desarrollo teórico que, por su gran extensión, sería imposible precisar en este ensayo. No obstante, tener en cuenta sus principales rasgos es importante para situar el lugar que ocupan los

estudios culturales que interrogamos en estas páginas. Veamos, pues, de modo sintético algunos de los movimientos teóricos más relevantes de la historia de la ciencia.

Aunque es difícil datar el origen de la

---

<sup>22</sup> Al respecto, Carlo Ginzburg nos dice que la *energeia* era un instrumento de comunicación centrado en la autopsia y, como tal, estaba ligada a la *demonstratio* que “es cuando la cosa se expresa con palabras tales que el hecho parece desarrollarse ante nuestros ojos [...] poniendo ante los ojos una realidad invisible” (apud Carlo Ginzburg, 2010: 25). Sobre la noción de autopsia en la historiografía griega, véase Hartog (2002).

<sup>23</sup> Cuando la ciencia habla de realidad objetiva, indica que ni la forma de comunicarla o de interpretarla determinan la realidad. Esto quiere decir que, sin importar cuántos cuestionamientos podamos hacer sobre lo real, estos no alteran la realidad: la realidad está más allá de todas las versiones que estemos en condiciones de hacer sobre ella. El fundamento central de la lógica mencionada se encuentra en una idea fuerte de realidad y de la cual se desprenden diferentes variantes. Entre las variantes más importantes, destacan el realismo directo y el realismo representacional. La teoría del realismo directo postula que percibir es un acto epistémicamente directo y no mediado por la actividad consciente o inconsciente. En cuanto a la segunda, se acepta que el conocimiento es relativo a nuestras representaciones sensoriales o fenoménicas, pero que, al final de cuentas, ellas concuerdan con la realidad. Véase Heil (2004: 830). Sobre este tema se puede consultar la obra de Putnam (1994).

ciencia moderna —por lo general, la historiografía lo remite a la publicación de Nicolás Copérnico, *Sobre los giros de los orbes celestes*, en 1543—, nosotros consideramos que hizo su aparición con el establecimiento del método empírico que, como parte de las discusiones filosóficas que hemos mencionado a partir de Descartes, marca una clara diferencia epistemológica frente a la ciencia premoderna. Opinamos, por consiguiente, que la existencia histórica de la ciencia moderna es relativamente reciente, dado que no se produjo mucho antes del siglo XVII, con una primera etapa de desarrollo que se extiende de la Ilustración hasta el siglo XIX. Como era de esperar, durante el largo proceso de transformación de la ciencia comienza a sucederse una serie de escisiones; mencionemos, por ejemplo, la distinción entre las llamadas ciencias naturales y las del espíritu, entre las ciencias aplicadas, las ciencias puras y las ciencias humanas, y hasta llegar a la emergencia de las denominadas ciencias sociales.

Durante sus inicios en el siglo XIX, las ciencias sociales estuvieron influenciadas por el positivismo, bajo el supuesto de un conocimiento que pudiera justificarse según los principios de la causalidad, la objetividad y, sobre todo, la utilidad para el progreso de la sociedad. Sin embargo, conforme fueron evolucionando, se abandonó poco a poco el deseo de un conocimiento “positivo” como el que ofrecían las ciencias naturales o exactas para ir estableciendo objetivos y métodos propios. En disciplinas como la historia, por ejemplo, fue quedando

claro que no podía limitarse el saber histórico a una acumulación de datos o “hechos” para dar cuenta del pasado, dado que, pese a los grandes esfuerzos por establecerse como una ciencia positiva, tenía un alto componente de interpretación subjetiva, aun cuando se hubiera pretendido erradicarlo con modelos causales. De este modo, la historia, como el resto de las ciencias sociales, inclinaron la balanza hacia su papel como disciplinas hermenéuticas. Curiosamente, un giro parecido al de las ciencias sociales se dio también en las ciencias naturales desde el primer tercio del siglo XX. Como sabemos, las ciencias de la naturaleza poco a poco se alejaron de la pretensión de ser “exactas” para hacerse más bien probabilísticas, tras enfrentarse a los límites de sus propios campos de estudio —como en el caso, por dar otro ejemplo, del principio de incertidumbre o el teorema de incompletitud en la física cuántica.

Es importante mencionar que el giro hacia modelos de interpretación no significó que las ciencias abandonaran el deseo de producir enunciados susceptibles de validarse como verdades objetivas, lo cual hubiera significado la renuncia a la cientificidad. Lo que sucedió en el caso de las ciencias sociales, para decirlo en una frase, fue que se aceptaron como disciplinas que, si bien interpretan la realidad, elaboraban interpretaciones científicas en la medida que aspiraban a forjar representaciones adecuadas de la realidad. Lo que queremos subrayar es que los cambios en la historia de la ciencia se desarrollan dentro de los



límites lógicos de la noción moderna de “representación”. Podemos ver que esta noción opera en la ciencia como una representación directa de la realidad durante su etapa positivista y más adelante abandona esta pretensión y se transforma hasta el punto de provocar una inversión en el uso de la lógica de la representación.

Ampliando lo anterior, vemos de modo claro que, en las emergentes ciencias sociales, la pretensión de explicar la realidad como si pudiera accederse a ella de manera directa perdió centralidad frente al valor de su interpretación. En estas disciplinas los modelos de interpretación de la realidad ganaron preeminencia frente a la realidad misma —piénsese en teorías de análisis como el estructuralismo o en modelos cuantitativos como los económicos para el estudio de la sociedad—, al tiempo que los modos de vivir y enfrentar lo real se volvieron más interesantes que la realidad misma en tanto objeto de estudio —por ejemplo, el estudio de las mentalidades, la cultura, los ritos, etcétera. Pese a dichos cambios, queremos destacar que el movimiento que va de un acceso directo a la realidad a su interpretación opera dentro de la misma lógica que hizo posible la noción moderna de “representación”. En suma, ya sea que el interés recaiga en lo representado o en su representación, la lógica sigue siendo la del juego entre los dos términos.

En síntesis, podemos decir que el impacto del concepto moderno de “representación” en la cultura occidental aparece en una

suerte de hermenéutica general, a través de la cual asignamos valor a nuestras observaciones. Dentro de esta lógica y como ya lo mencionamos, lo que de un modo amplio suele calificarse como una mirada superficial sería pues una observación incapaz de ver aquello que se esconde detrás de la representación —en tanto ésta no es sino la marca de lo ausente que le presta sentido. Trasladando esta idea al ámbito que nos ocupa, cabría preguntarse si, cuando en las ciencias llamadas sociales afirmamos que estudiamos las representaciones, lo hacemos con un interés auténtico en ellas mismas o solamente las empleamos como una vía para llegar a la realidad que suponemos detrás, se trate de la sociedad, la cultura, las instituciones, etcétera. Si respondemos que buscamos observar lo que está más allá, ¿qué legitimidad tiene entonces decir que lo que estudiamos y nos interesa son las representaciones? Entendido de este modo, en efecto, ciertamente el gesto no se diferencia del que haríamos en cualquier otro tipo de observación. Si contestamos, en cambio, que nuestro interés en las representaciones es auténtico, ¿qué principio de objetividad podemos atribuir a un tipo de observación que no busca develar la realidad que supuestamente les da sentido? Con estas preguntas deseamos abrir paso a un ejercicio de reflexión sobre por qué vale la pena hacer un análisis histórico del concepto de “representación”.





## La inflexión de la representación<sup>24</sup>

En este último apartado deseamos presentar brevemente el que consideramos como el estado actual de la discusión en torno a la noción de “representación” y los estudios sobre las representaciones. A nuestro modo de ver, la solución a las preguntas que hemos propuesto como detonantes de la reflexión no se encuentra en tomar una posición frente a las dos alternativas que sugieren, sino en cuestionarlas y replantearlas de otra manera. Estamos sugiriendo que aceptar el dilema propuesto significa permanecer en una lógica de representación que ya no es operativa. Nuestro planteamiento parte de la tesis —que han establecido diferentes pensadores en las últimas décadas—<sup>25</sup> de que la noción de “representación” ha alcanzado sus propios límites. Queda claro que reconocerlos no es necesariamente algo negativo. Al contrario, nos parece que ello nos invita a reflexionar sobre la posibilidad de construir nuevas configuraciones de uso.

Como en la historia de todo concepto, el límite al que ha llegado la noción moderna de “representación” está relacionado con el contexto social. Sin ser exhaustivos, podemos mencionar algunas circunstancias que, de una forma u otra, han develado sus límites operativos en épocas recientes. En términos generales, podemos referir los fenómenos de la aceleración del tiempo y la

reducción del espacio,<sup>26</sup> los cuales vivimos de forma cada vez más creciente a causa de los avances tecnológicos en un mundo globalizado. Si, como hemos dicho, la interpretación del mundo moderno se había desarrollado bajo una lógica hermenéutica que instaura la distancia entre signo y significado, entre sujeto y objeto, etcétera, hoy esa lógica resulta insuficiente frente a los flujos de información contemporáneos. Tal como apunta Michel de Certeau, “el

---

<sup>24</sup> *Aprovecho el nombre de la presente revista como inspiración de lo que en otras circunstancias hubiera titulado “el cierre cognitivo de la representación”, en referencia a la propuesta conceptual de la teoría de sistemas sociales de Niklas Luhmann.*

<sup>25</sup> *Tenemos, por tomar un caso, al mismo Michel Foucault, de quien nos hemos servido para abordar la emergencia moderna de esta noción y quien por su cuenta dedica una parte de su obra precisamente al tema de los límites de este concepto. Otros ejemplos, por solo mencionar unos cuantos, se encuentran en Frank Ankersmit, Paul Ricoeur, Carlo Ginzburg, Hans Ulrich Gumbrecht y Hayden White.*

<sup>26</sup> *Según Koselleck, la aceleración del tiempo aparece como una constante desde mediados del siglo XVIII. Por otro lado, François Hartog, interesado también en los regímenes del tiempo, sugiere que la aceleración del tiempo ha derivado en una especie de inmovilidad, en el sentido de encontramos ante la dificultad de construir horizontes de futuro confiables. Ello distinguiría al que denomina el “régimen presentista” de la Modernidad tardía. Al respecto, véase Koselleck (1993) y Hartog (2003).*



gran silencio de las cosas ha mutado en su contrario gracias a los medios. Si ayer la verdad se constituía como un secreto, hoy lo hace como una charlatana. Por todos lados hay noticias, información, estadísticas y sondeos” (Certeau, 1990: 270; la traducción es mía). De ahí que hoy nos enfrentemos a la dificultad de construir observaciones eficaces que puedan contener el rápido flujo de acontecimientos, mismos que se constituyen a través de los medios con una continuidad, teatralidad y circulación acelerada (Trebitsch, 1998).

Además de las críticas provenientes del ámbito cotidiano, una de las objeciones más concretas sobre los “límites de la representación” es la que concierne el problema de estudiar ciertos acontecimientos contemporáneos que, por su naturaleza, parecen inéditos. Entre ellos, el tema del Holocausto ilustra de manera paradigmática las insuficiencias del modelo hermenéutico de la representación, pero no es el único caso. Por ejemplo, Hayden White, especialista en los modelos narrativos de la Modernidad, también menciona “las dos guerras mundiales, la Gran Depresión, las armas nucleares y la tecnología de las comunicaciones, la explosión demográfica, la mutilación de la zoosfera, el hambre, [además del ya mencionado] genocidio como una política conscientemente emprendida por regímenes ‘modernizados’, etc.” (2003: 226). White considera que este tipo de acontecimientos son especiales debido a que se resisten a los esquemas modernos de interpretación, es decir, aparecen como casos límite para los tradi-

cionales modelos de escritura modernos que aún hoy operan sobre el principio de la representación narrativa de los acontecimientos (2003: 217-252).

Ahora bien, los límites de la representación no solo se han reconocido en el ámbito académico. Un ejemplo privilegiado —y quizás aún más temprano que el académico— es el arte. Desde que el objeto artístico dejó de pretender que representara lo ausente —ya fuese la naturaleza, un sentimiento o un ideal de belleza— para simplemente experimentar con la combinación de formas, el arte traspasó los límites de la lógica de la representación e hizo de la obra un fin en sí misma. En resumen, la tematización de los límites de la representación en el arte se cifra en la tesis del “arte por el arte”. Aún más, “las corrientes vanguardistas de nuestro siglo tienen una tendencia a inflar el código del arte cuando los elementos cotidianos se presentan directamente como obras de arte” (Esposito, 1996: 23). Como sabemos, hoy por hoy todo puede identificarse como una obra de arte a través de una lógica autorreferencial. Al poner en marcha las autorreferencias, el arte ha logrado tematizar su autodescripción.<sup>27</sup>

Frente a los límites de la representación, la pregunta relevante consiste en saber si es posible reconfigurar la lógica hermenéuti-

---

<sup>27</sup> *Sobre el cierre cognitivo del sistema arte, véase Luhmann (2005).*

ca de la representación para producir observaciones acordes con el estado actual de nuestra sociedad. Como lo hemos sugerido ya, pensamos que no es posible y que la respuesta no se reduce a actualizar ni a reconfigurar la lógica de la representación. Para nosotros, la clave está en relativizar esta noción en los diferentes frentes en que todavía opera de manera central, se trate del ámbito de la política, la economía, la ciencia o el arte. Tal ha sido la intención de este ensayo, elaborada desde la perspectiva de la historia conceptual. Desde esa óptica, un objetivo ha sido mostrar que la representación ha dejado de ser un concepto absoluto y se ha convertido en un concepto relativo, en función del modo moderno y occidental de construir sentido. Ello se advierte en los límites a los que ha llegado la noción de “representación” y que hacen visible su contingencia. De admitir lo anterior, no podemos continuar fundamentando ciegamente nuestro observar en el régimen de la representación, sino que estamos invitados a referir los fundamentos de nuestro observar en nuestra propia observación. Si además ocurre que nuestras observaciones son acerca de representaciones, entonces estamos invitados a hacer una inflexión que nos permita tomar en cuenta la contingencia de dichas representaciones, antes de tomarlas por dadas.<sup>28</sup>

La conclusión anterior puede traducirse en la toma de conciencia fundamental del papel que desempeña el observador en la observación. Cada día son más quienes, desde diferentes disciplinas, insisten en la

importancia de considerar al observador como elemento esencial del conocimiento científico. De ahí que las perspectivas sobre la teoría de la ciencia no hayan dejado de cambiar en los últimos tiempos. Para terminar, podemos decir que, si antes las representaciones eran consideradas como referencias a la realidad, la inflexión sobre la representación nos permite ver que es el observador quien construye la realidad con representaciones. Tras esta constatación, nos parece que no basta pretender que todo objeto de estudio sea una representación —si todo lo es, ¿cuál es la espe-

---

<sup>28</sup> A este modo de proceder se le denomina “observación de observaciones” u “observación de segundo orden”. Como explica Alfonso Mendiola: “Solo realizamos una observación de observaciones cuando nos preguntamos por qué al usar tal distinción se ve el mundo de tal manera y no de otra. Por esto una observación de observaciones es una observación de segundo orden, ya que al realizarla descubrimos la contingencia de la observación de primer orden, en otras palabras, historizamos la primera observación” (2003: 49). En cuanto al tema de la representación, podemos decir que la teoría del observador y la teoría de sistemas de Luhmann son capaces de observar la representación, porque la base de esta teoría es la comunicación y no la representación. Ello permite, por tanto, escapar de la circularidad de las teorías de la observación basadas en la representación. En otras palabras, gracias a una teoría de la observación basada en la comunicación, hoy podemos tematizar —historizar o relativizar— la representación de un modo que antes no era posible; podemos hacer su inflexión, por usar el término sugerido en el ensayo.



cificidad de su estudio? La especificidad de los estudios sobre las representaciones tampoco radica en la pregunta acerca de qué está siendo representado en nuestros

objetos de estudio, sino aquella que in- quiere cómo y para quién tienen sentido y esto empezando por nosotros mismos, en tanto observadores de representaciones

## Referencias

- Aristóteles, 2003. *Acerca del Alma*. Traducción de Tomas Calvo. Madrid: Editorial Gredos.
- \_\_\_\_\_, 2011. *Del sentido y lo sensible. De la memoria y el recuerdo*. Traducción del griego de Francisco de Samaranch. Buenos Aires: Aguilar.
- Belting, Hans, 2009. *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*. Madrid: Akal.
- Bloch, Marc, 2006. *Los reyes taumaturgos. Estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Certeau, Michel de, 1990 [1980]. *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. París: Gallimard.
- Descartes, Rene, 2011 [1641]. *Meditaciones metafísicas*. Traducción de José Antonio Mígues. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl).
- Doncel Fernández, Luis Vicente, y Tomás Gutiérrez Barbarrusa, 2012. "Extractos de *Las palabras y las cosas* recuperados para dar una definición de la noción de episteme". En *Sociologías especializadas*. Madrid: Librería-Editorial Dykinson: 385-386.
- Esposito, Elena, 1996. "Arte". En Giancarlo Corsi, Elena Esposito y Claudio Baraldi (eds.), *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*. México: Universidad Iberoamericana-ITESO, Anthropos. 23.
- Foucault, Michel, 2002 [1966]. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Traducción del francés de Elsa Cecilia Frost. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Ginzburg, Carlo, 2010. "Descripción y cita". En *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso y lo ficticio*. Traducción de Luciano Padilla López. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica: 19-54.
- Gómez Ramos, Antonio, 2004. "Introducción". En Reinhart Koselleck, *historia/Historia*. Madrid: Trotta. 9-23.
- Gumbrecht, Hans Ulrich, 2005 [2004]. *Producción de Presencia*. Traducción del inglés de Aldo Mazzuchelli. México: Universidad Iberoamericana (El oficio de la historia).
- Hartog, François, 2002. *El espejo de Heródoto: ensayo sobre la representación del otro*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_, 2007. *Regímenes de Historicidad*. México: Universidad Iberoamericana (El oficio de la historia).
- Heil, John, 2004 [1995]. "Realismo Directo". En Robert Audi (ed.), *Diccionario Akal de filosofía (The Cambridge Dictionary of Philosophy)*. Traducción del inglés de Huberto Marraud y Enrique Alonso. Madrid: Akal (Diccionarios, 35). 830.

- Kant, Immanuel, 1928 [1781]. *Crítica de la Razón Pura*. Traducción del alemán de Manuel G. Morente. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez. Edición digital.
- Kantorowicz, Ernst Hartwig, 2012. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Akal.
- Koselleck, Reinhart, 1993 [1979]. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Traducción del alemán de Norberto Smilg. Barcelona: Paidós (Paidós Básica, 61).
- Luhmann, Niklas, 1991. *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. México: Alianza, Universidad Iberoamericana.
- \_\_\_\_\_, 2005. *El arte de la sociedad*. México: Herder, Universidad Iberoamericana.
- Marín, Louis, 1975. *La critique du discours sur la Logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal*. París: Minuit.
- Mendiola, Alfonso, 2000. “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”. *Historia y Grafía* 15: 181-208.
- \_\_\_\_\_, 2003. *Retórica, comunicación y realidad*. México: Universidad Iberoamericana.
- \_\_\_\_\_, 2006. “Las representaciones como temas de estudio de la historia. Una aproximación desde Louis Marín”. En Valentina Torres Septién (coord.), *Producciones de sentido, 2. Algunos conceptos de la historia cultural*. México: Universidad Iberoamericana. 343-355.
- Mendiola, Carlos, 1996. “Distinción y relación entre la teoría de la historia, la historiografía y la historia”. *Historia y Grafía* 6: 171-182.
- Onians, Richard Broxton, 1988. *The Origins of European Thought. About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary, 1994 [1987]. *Las mil caras del realismo. Conferencia I*. Barcelona: Paidós.
- Real Academia de la Lengua Española, 1773. *Diccionario de Autoridades*. <http://web.frl.es/DA.html>
- \_\_\_\_\_, 2001. *Diccionario de la Lengua Española*. Vigésima segunda edición. <http://www.rae.es/recursos/diccionarios/diccionarios-anteriores-1726-2001/diccionario-de-la-lengua-espanola-2001>
- Rorty, Richard, 2001 [1979]. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Traducción del inglés de Jesús Fernández Zulaica. Madrid: Cátedra (Colección Teorema. Serie mayor).
- Treibitsch, Michel, 1998. “El acontecimiento, clave para el análisis del tiempo presente”. *Cuadernos de Historia Contemporánea* 20: 29-40.
- Vernant, Jean-Pierre, 2008. *La muerte en los ojos. Figuras del otro en la antigua Grecia*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- White, Hayden, 2003. “El acontecimiento modernista”. En *El texto histórico como artefacto literario*. Barcelona: Paidós. 217-252.

