

ENVÍO  
Jacques Derrida

Discurso inaugural del XVIII congreso de la Sociedad francesa de filosofía sobre el tema «la representación». Trad. de Patricio Peñalver.

A principios de siglo, en 1901, el filósofo francés Henri Bergson, dedicó unas palabras a lo que llamó entonces «nuestra palabra *representación*», *nuestra palabra francesa* representación: «Nuestra palabra *representación* es una palabra equívoca que, de acuerdo con su etimología, no debería designar nunca un objeto intelectual que se presente al espíritu por primera vez. Habría que reservarla...» , etc.

Abandono de momento estas palabras de Bergson. Las dejo esperando en el umbral de una introducción que propongo titular de la manera más simple *envío*, en singular.

La simplicidad y la singularidad de este envío designarán quizá la última implicación de las cuestiones que quisiera proponer a ustedes para someterlas también a su discusión.

Imaginen que el francés sea una lengua muerta. También habría podido decir: representense esto, el francés, una lengua muerta. Y que en algún archivo de piedra o de papel, en alguna cinta de microfilm, pudiéramos leer una frase. La leo aquí, sería la primera frase del discurso de envío de este congreso, ésta por ejemplo: «Se diría entonces que estamos en representación». Repito: «Se diría entonces que estamos en representación».

¿Estamos realmente seguros de entender lo que quiere decir eso actualmente? No nos apresuremos a creerlo. Quizás habrá que inventarlo o re-inventarlo: descubrirlo o producirlo.

He empezado deliberadamente dejando aparecer la palabra «representación» ya engastada en un idioma, engarzada en la singularidad de una locución («estar en representación»). Su traducción a otro idioma resultaría problemática, dicho de otra manera, no podría evitar dejar residuos\*. No analizaré todas las dimensiones de este problema, me atengo a su señalización más aparente.

¿Qué sabemos, nosotros mismos, al pronunciar o al escuchar la frase que acabo de leer?  
¿Qué sabemos de este idioma francés?

Al decir «nosotros», de momento, estoy designando la comunidad que se relaciona consigo misma como sujeto del discurso, comunidad de aquellos que dominan el francés, que se conocen como tales y se entienden hablando lo que llamamos *nuestra* lengua.

---

\* Evidentemente el autor, tanto aquí como en otros pasajes, se refiere siempre al idioma en el que escribe: el francés.

Ahora bien, lo que sabemos ya es que si estamos aquí, en Estrasburgo, *en representación*, este acontecimiento mantiene una relación esencial con un doble *corpo*, ya entiendan esa palabra en el sentido del *corpus* o en el de la corporación. Pienso por una parte en el cuerpo de la filosofía que a su vez puede considerarse como un *corpus* de actos discursivos o de textos, pero también como el cuerpo o la corporación de los sujetos, de las instituciones y de las sociedades filosóficas. Se considera que estamos aquí *representando* esas sociedades, de un modo o de otro, bajo tal forma o con tal grado de legitimidad. Nosotros seríamos sus *representantes*, más o menos bien acreditados, sus delegados, sus embajadores, sus emisarios, prefiero decir sus enviados. Pero por otra parte, esta representación mantiene también una relación esencial con el cuerpo o el *corpus* de la lengua francesa. El contrato que ha dado lugar a este XVIII congreso se estableció en francés entre sociedades filosóficas llamadas «de lengua francesa», y cuyo estatuto mismo se refiere a un área lingüística, a una diferencia lingüística que no coincide con una diferencia nacional.

Está claro que no podremos sustraer a nuestra discusión aquello que en esta circunstancia, en el acto filosófico o filosoficoinstitucional, depende de una lengua o de un grupo de lenguas llamadas latinas. Tanto menos debemos sustraerlo a la discusión porque el tema escogido por esta institución, *la representación*, no se puede, y aún menos que otros, desprender o disociar de su instancia lingüística, o lexical, y sobre todo nominal, otros se apresurarían a decir de su representación nominal.

De la frase con la que se habría abierto un discurso como ése («Se diría entonces que estamos en representación»), y de la que he dicho que no voy a analizar todos sus recursos idiomáticos, retengamos al menos todavía esto: a los representantes más o menos representativos, a los enviados que se considera que somos, los evoca la frase bajo el aspecto y en el tiempo muy regulado de una especie de espectáculo, de exhibición o de *performance* discursiva, si no oratoria, en el curso de intercambios ceremoniosos, codificados, ritualizados. Estar en representación, para un enviado, es también en francés mostrarse, representar-de-parte-de, hacerse-visible-para, en una ocasión a la que se llama a veces manifestación para reconocer en ella, con esa palabra, algún tipo de solemnidad. El aparecer, entonces, no se produce sin aparato, en él se hace de repente señalable la presencia o la presentación, ésta se presta a quedar señalada en la representación. Y lo señalable produce un acontecimiento, una reunión consagrada, una fiesta o ritual destinada a renovar el pacto, el contrato o el símbolo. Pues bien, permítanme, al darle las gracias a nuestros anfitriones, que salude con alguna insistencia el lugar de lo que, aquí mismo, tiene lugar, el lugar de este tener-lugar. Este acontecimiento tiene lugar, gracias a la hospitalidad de una de nuestras sociedades, en una ciudad que, sin estar fuera de Francia, como fue a veces el caso, muy simbólicamente, no es tampoco sin embargo una ciudad cualquiera de Francia. Esta ciudad-frontera es un lugar de paso y de traducción, una marca, un sitio privilegiado para el cruce o la concurrencia entre dos inmensos territorios lingüísticos, dos de entre los mundos más habitados también por el discurso filosófico. Y se encuentra uno (al decir «se encuentra uno», dejo en reserva una ocasión del

idioma que vacila entre el azar y la necesidad) con que al tratar de la representación, no podríamos en cuanto filósofos encerrarnos en la latinidad. No será ni posible ni legítimo ignorar el enorme alcance histórico de la traducción latino-germánica, de la relación entre la *re-praesentatio* y el *Stellen* de la *Vorstellung*, de la *Darstellung* o del *Gestell*. Desde hace siglos, desde que un filósofo, cualquiera que sea su área lingüística, se pregunta por la *re-praesentatio*, el *Vor* o el *Dar-stellen*, y por cierto desde los dos lados de la frontera, en las dos orillas del Rin, se encuentra ya desde siempre cogido, sorprendido, precedido, prevenido por la co-destinación soldada, la co-habitación extraña, la contaminación y la co-traducción enigmática de esos dos léxicos. Lo filosófico -y son sociedades *filosóficas* las que nos envían aquí como sus representantes- no se puede encerrar ya en este caso en la clausura de un solo idioma, sin que sin embargo flote, neutro y desencarnado, lejos del cuerpo de toda lengua. Dicho sencillamente, lo filosófico se encuentra de antemano atrapado en un cuerpo múltiple, en una dualidad o en un duelo lingüístico, en la zona de un bilingüismo que aquello no puede ya borrar sin borrarse a sí mismo. Y uno de los numerosos pliegues suplementarios de este enigma sigue la línea de esta traducción, y de esta tarea del traductor. No es sólo que estemos en representación como representantes, delegados o lugartenientes enviados a una asamblea decidida a tratar de la representación. El problema de la traducibilidad, que no podremos evitar, será también un problema de la representación. ¿Pertenece la traducción al orden de la representación? ¿Consiste aquélla en representar un sentido, el mismo contenido semántico, por medio de otra palabra de otra lengua? ¿Se trata en ese caso de una sustitución de estructura representativa? Y como ejemplo privilegiado, suplementario y abismal, ¿desempeñan *Vorstellung*, *Darstellung*, el papel de representaciones alemanas de la representación francesa (o más generalmente latina) o viceversa, es «representación» el representante pertinente de *Vorstellung* o de *Darstellung*? ¿O bien escapa la relación llamada de traducción o de sustitución a la órbita de la representación, y entonces cómo hay que interpretar ésta? Volveré a esta cuestión, pero me contento con situarla aquí. Más de una vez, para entregar el envío, cumpliendo muy mal con la tarea que me han concedido el honor de asignarme, tendré que proceder así, y limitarme a reconocer, sin hacer más, ciertos *topoi* que actualmente me parece que no deberíamos evitar.

Supongan que el francés sea una lengua muerta. Creemos que sabemos distinguir una lengua muerta y que disponemos a este respecto de criterios lo suficientemente rigurosos. Confiando en esa muy ingenua presunción, representé una escena de desciframiento en este caso: unos filósofos, atareados en torno a un *corpus* escrito, una biblioteca o un archivo mudo, tendrían no sólo que reconstruir una lengua francesa, re-inventada, sino que tendrían al mismo tiempo que fijar el sentido de ciertas palabras, establecer un diccionario, o al menos fichas de diccionario. Por ejemplo para la palabra *representación*, cuya unidad nominal habría quedado identificada en algún momento. Sin otro contexto que el de los documentos escritos, en ausencia de los sujetos llamados vivos e interviniendo en ese contexto, el lexicólogo tendría que elaborar un diccionario de palabras; se distinguen los diccionarios de palabras y los diccionarios de cosas, un poco como Freud había distinguido las representaciones de palabras (*Wortvorstellungen*) y las

representaciones de cosas (*Sach-* o *Dingvorstellungen*). Confiando en la unidad de la palabra y en la doble articulación del lenguaje, un léxico así tendría que clasificar los diferentes ítems de la palabra «representación» en razón de su sentido y de su funcionamiento en un cierto estado de la lengua, habida cuenta de una cierta riqueza o diversidad de los *corpus*, de los códigos, de los contextos. Se tiene que presuponer entonces una unidad profunda de estos diferentes sentidos, y que una ley llega a regular esa multiplicidad. Un núcleo semántico mínimo y común justificaría cada vez la elección de la «misma» palabra «representación» y quedaría justamente «representado» por esa palabra en los contextos más diferentes. En el orden político, se puede hablar de representación parlamentaria, diplomática, sindical. En el orden estético, se puede hablar de representación en el sentido de la sustitución mimética, especialmente en las artes llamadas plásticas, y, de manera más problemática, de representación, teatral en un sentido que no es forzosamente ni únicamente reproductivo o repetitivo sino para nombrar la representación (*Darstellung*) de una noche, la sesión, una exhibición, una *performance*. Acabo de evocar dos códigos, el político y el estético, dejando provisionalmente en suspenso las demás categorías (metafísica, historia, religión, epistemología) inscritas en el programa de nuestro congreso. Pero hay también toda clase de sub-contextos y de sub-códigos, toda clase de *usos* de la palabra «representación» que parece entonces significar imagen, eventualmente no-representativa, no-reproductiva, no-repetitiva, simplemente *presentada* y puesta ante los ojos, la mirada sensible o la mirada del espíritu, según la figura tradicional que se puede también interpretar y sobredeterminar como una representación de la representación. Más ampliamente, se puede también buscar lo que hay de común entre las ocurrencias nominales de la palabra «representación» y tantas locuciones idiomáticas en las que el verbo «representar» o «representarse» no tiene el aire de modular simplemente, al modo del «verbo», un *núcleo* semántico que se podría identificar con el modo nominal de *la* representación. Si el nombre «representación», los adjetivos «representante», «representativo», los verbos «representar» o «representarse» no son sólo las modulaciones gramaticales de un único y mismo sentido, si núcleos de sentido diferentes están presentes, actuando o producidos, en esos modos gramaticales del idioma, entonces realmente se le puede desear suerte al lexicólogo, al semántico o al filósofo, que intentase clasificar esas variedades de «representación» y de «representar», y dar razón de las variables o de las separaciones en relación con la identidad de un sentido invariante.

La hipótesis de la lengua muerta me sirve solamente de revelador. Aquélla exhibe una situación en la que un contexto no llega nunca a ser saturable para la determinación o la identificación de un sentido. Ahora bien, a este respecto la llamada lengua viva está estructuralmente en la misma situación. Si hay dos condiciones para fijar el sentido de una palabra o para dominar la polisemia de un vocablo, a saber, la existencia de un invariante bajo la diversidad de las transformaciones semánticas por una parte, y la posibilidad de determinar un contexto de forma saturante por otra parte, esas dos condiciones me parecen en todo caso tan problemáticas para una lengua viva como para una lengua muerta.

Y ésa es un poco, aquí mismo, nuestra situación, la de los que estamos en representación. Se pretenda o no un uso filosófico de la lengua llamada natural, la palabra «representación» no tiene el mismo campo semántico y el mismo funcionamiento que una palabra aparentemente idéntica (*representation* en inglés, *Repräsentation* en alemán) o que las diferentes palabras a las que se considera equivalentes en las traducciones corrientes (y una vez más, volveré a ello, *Vorstellung* no es aquí un ejemplo entre otros). Si queremos entendernos, si queremos saber de qué hablamos en torno a un tema verdaderamente común, tenemos ante nosotros dos tipos de grandes problemáticas. Por una parte podemos preguntarnos qué significa en nuestra lengua común el discurso que se apoya en la representación. Y entonces tendremos que hacer un trabajo que no es fundamentalmente diferente del propio del lexicólogo semántico que proyecta un diccionario de palabras. Pero por otra parte podemos pensar, presuponiendo un saber implícito y práctico en ese punto, y apoyándonos en un contrato o en un *consensus* vivo, que a fin de cuentas todos los sujetos competentes de nuestra lengua entienden bien esa palabra, que las variaciones son solamente contextuales y que ninguna oscuridad esencial llega a ofuscar el discurso sobre la representación; intentaríamos hacer, como suele decirse, el balance acerca de la representación actualmente, acerca de la cosa o las cosas llamadas «representaciones» más que acerca de las palabras mismas. Tendríamos como objetivo una especie de diccionario filosófico razonado de las cosas más que de las palabras. Presupondríamos que no puede haber ningún malentendido en cuanto al contenido y al destino del mensaje denominado o del envío denominado «representación». En una situación «natural» (como se dice también lengua natural) siempre se podría corregir la indeterminación o el malentendido, quiero decir los malos efectos de la filosofía. Estos residirían en ese gesto tan corriente y aparentemente tan profundamente filosófico: pensar lo que quiere decir un concepto en sí mismo, pensar lo que es la representación, la esencia de la representación en general. En primer término este gesto lleva la palabra a su mayor oscuridad, de forma muy artificial, haciendo abstracción de todo contexto y de todo valor de uso, como si una palabra se regulase sobre un concepto al margen de todo funcionamiento conceptualizado y en el límite al margen de toda frase. Reconocerán ustedes ahí un tipo de objeción (llamémosle aproximadamente «wittgensteiniano», y si quisiéramos desarrollarlo en el curso del coloquio, no olvidemos que, en Wittgenstein, en un momento dado de su trayectoria, ha ido acompañado de una teoría de la representación en el lenguaje, una teoría del cuadro que debe interesarnos aquí en lo que pueda tener de «problemática»). En esta situación, un coloquio de filósofos intenta siempre detener el vértigo filosófico que les afecta muy cerca de su lengua, e intenta hacerlo mediante un movimiento del que decía hace un momento que era filosófico (filosofía contra filosofía) pero que es realmente pre-filosófico, puesto que se actúa entonces como si se supiese lo que quiere decir «representación» y como si sólo hubiese que ajustar ese saber a una situación histórica presente, distribuir los artículos, los , tipos o los problemas de la representación en regiones diferentes pero pertenecientes al mismo espacio. Gesto a la vez muy filosófico y pre-filosófico. Se comprende la legítima preocupación de los organizadores de este congreso, más precisamente del Consejo

científico que, para evitar, cito, «una dispersión demasiado grande», propone secciones para la distribución del tema (estética, política, metafísica, historia, religión, epistemología). «Evitar una dispersión demasiado grande» es aceptar una cierta polisemia con tal de que no sea excesiva y de que se preste a una regla, que se deje medir y dominar en esa lista de seis categorías o en esta enciclopedia como círculo de seis círculos o de seis jurisdicciones. Nada más legítimo, en teoría y prácticamente, que esa preocupación del Consejo científico. Sin embargo, esa lista de seis categorías resulta problemática, todo el mundo lo sabe. No se las puede colocar en el mismo plano, como si una no implicase o no recubriese nunca a otra, como si dentro de cada una de las categorías todo fuese homogéneo o como si esa lista fuese *a priori* exhaustiva. Y se representarán ustedes a Sócrates llegando en la madrugada de este simposio, ebrio, retrasado, y planteando su pregunta: «Me dice usted que hay la representación estética, y la política, y la metafísica y la histórica y la religiosa y la epistemológica, como si cada una fuese una entre otras, pero en fin, aparte de que quizás haya olvidado alguna, de que haya enumerado demasiado o demasiado pocas, no ha respondido a la cuestión: ¿qué es la representación *en sí misma en general*? ¿Qué es lo que hace que a todas esas representaciones se les llame con el mismo nombre? ¿Cuál es el *eidos* de la representación, el ser-representación de la representación?». Por lo que se refiere a ese esquema bien conocido de la cuestión socrática, lo que limita la posibilidad de esta ficción, es que por razones esenciales, cuestiones de lengua que no se pueden asignar a una simple región limitada, Sócrates no habría podido plantear ese tipo de cuestión acerca de la palabra «representación», y creo que tenemos que partir de esta hipótesis de que la palabra «representación» no traduce ninguna palabra griega de forma transparente, sin residuo, sin reinterpretación y reinscripción histórica profunda. Esto no es un problema de traducción, es el problema de la traducción y del pliegue suplementario que señalaba yo hace un momento. Antes de saber cómo y qué traducir por «representación», debemos preguntarnos por el concepto de traducción y de lenguaje, concepto dominado frecuentemente por el concepto de representación, ya se trate de traducción interlingüística, intralingüística, (dentro de una única lengua) o incluso, recurriendo aquí por comodidad a la tripartición de Jakobson, de traducción intersemiótica (entre lenguajes discursivos y lenguajes no-discursivos), en el arte por ejemplo. En cada caso nos volvemos a encontrar el presupuesto o el deseo de una identidad de sentido invariable, presente ya tras los usos y que regule todas las variaciones, todas las correspondencias, todas las relaciones interexpresivas (utilizo deliberadamente este lenguaje leibniziano, ya que lo que llama Leibniz la «naturaleza representativa» de la mónada constituye esa relación constante y regulada de interexpresividad). Esa relación representativa organizaría no sólo la traducción de una lengua natural o filosófica a otra, sino también la traducibilidad de todas las regiones, por ejemplo también de todos los contenidos distribuidos en las secciones previstas por el Consejo científico. Y la unidad de este tablero de las secciones estaría asegurada por la estructura representativa del tablero.

Esta hipótesis o este deseo serían justamente los de la representación, los de un lenguaje representativo cuyo destino sería representar algo (representar en todos los sentidos de la

delegación de presencia, de la reiteración que hace presente una vez más sustituyendo con una presentación otra *in absentia*, etc.). Un lenguaje así representaría algo, un sentido, un objeto, un referente, o incluso ya otra representación en cualquier sentido que sea, los cuales serían *anteriores* y *exteriores* a ese lenguaje. Bajo la diversidad de las palabras de lenguas diversas, bajo la diversidad de los usos de la misma palabra, bajo la diversidad de los contextos o de los sistemas sintácticos, el mismo sentido o el mismo referente, el mismo contenido representativo conservarían su identidad ineludible. El lenguaje, todo lenguaje sería representativo, sistema de representantes, pero el contenido representado, lo representado de esta representación (sentido, cosa, etc.) sería una *presencia* y no una representación. Lo representado (el contenido representado) no tendría, a su vez, la estructura de la representación, la estructura representativa del representante. El lenguaje sería un sistema de representantes o también de significantes, de lugartenientes que sustituyen aquello que dicen, significan o representan, y la diversidad equívoca de los representantes no afectaría a la unidad, la identidad, o incluso la simplicidad última de lo representado. Ahora bien, es sólo a partir de esas premisas -a saber, un lenguaje como sistema de representación- como se habría montado la problemática que nos preocupa. Pero determinar el lenguaje como representación, no es el efecto de un prejuicio accidental, una falta teórica o una manera de pensar, un límite o un cierre entre otros, justamente una forma de representación que ha sobrevenido un día y de la que podríamos deshacernos mediante una decisión llegado el momento. Se piensa mucho, actualmente, contra la representación. De forma más o menos articulada o rigurosa, se cede fácilmente a una evaluación: la representación es mala. Y eso sin que ni el lugar ni la necesidad de esa evaluación sean en última instancia determinables. Debemos preguntarnos cuál es ese lugar y sobre todo cuáles pueden ser los riesgos de todo orden (políticos en particular) para una evaluación tan repartida, repartida en el mundo pero también entre los campos más diversos, desde la estética a la metafísica (por volver a tomar las distinciones de nuestro programa), pasando por la política, donde el ideal parlamentario, con el que se vincula tan frecuentemente la estructura de la representación, no es ya muy movilizador, en el mejor de los casos. Y sin embargo, cualesquiera que sean la fuerza y la oscuridad de esta corriente dominante, la autoridad de la representación nos fuerza, se impone a nuestro pensamiento a través de toda una historia densa, enigmática, fuertemente estratificada. Esa autoridad nos programa, nos precede y nos previene demasiado como para que podamos hacer de ella un objeto, una representación, un objeto de representación frente a nosotros, ante nosotros como un tema. Incluso es bastante difícil plantear una cuestión sistemática e histórica a este respecto (una cuestión del tipo: «¿Cuál es el sistema y la historia de la representación?») desde el momento en que nuestros conceptos de sistema y de historia estarían precisamente marcados en su esencia por la estructura y el cierre de la representación.

Cuando se propone actualmente pensar qué pasa con la representación, al mismo tiempo la extensión de su reino y su puesta en cuestión, no se puede eludir, al margen de cómo se tenga en cuenta finalmente, ese motivo central de la meditación heideggeriana que intenta determinar una época de la representación en el destino del ser, época posthelénica en la

que la relación con el ser habría sido fijada como *repraesentatio* y *Vorstellung*, en la equivalencia de una y otra. Entre los numerosos textos de Heidegger que tendríamos que releer aquí, tendré que limitarme a algún pasaje de *Die Zeit des Weltbildes* en los *Holzwege* («La época de la imagen del mundo», en *Sendas perdidas*). Ahí se pregunta Heidegger por qué es lo que mejor se expresa, qué significado (*Bedeutung*) alcanza expresión (*Ausdruck*) mejor que nada en la palabra *repraesentatio* así como en la palabra *Vorstellen* (pág. 84; trad. cast. pág. 81). Este texto data de 1938, y quisiera en primer término atraer vuestra atención hacia un rasgo particularmente actual de esta meditación. Conciérne a la publicidad y a la publicación, a los medios de comunicación, a la tecnificación acelerada de la producción intelectual o filosófica (esto es, a su carácter justamente productivo), en dos palabras, a todo aquello que se podría colocar actualmente bajo el título de sociedad de la productividad, de la representación y del espectáculo, con todas las responsabilidades que eso reclama. Heidegger esboza en ese mismo lugar un análisis de la institución de investigación, de la universidad y de la publicación en relación con la instalación dominante del pensamiento representativo, de una determinación del aparecer o de la presencia como imagen-ante-sí o de una determinación de la imagen misma como objeto instalado ante (*vorgestellt*) un sujeto. Reduzco y simplifico excesivamente un cambio de pensamiento que se interesa en el asunto de la determinación del ente como objeto y del mundo como campo de objetividad para una subjetividad, siendo impensable la institucionalización del saber sin ese poner en representación objetiva. De paso, Heidegger evoca por otra parte la vida del intelectual convertido en «investigador» y que tiene que participar en congresos programados, del investigador vinculado a los «encargos de los editores, siendo estos últimos en adelante los que deciden qué libros deben escribirse o no». Heidegger añade ahí una nota que quiero leer en razón de su fecha y puesto que forma parte con pleno derecho de nuestra reflexión sobre la época de la representación:

La creciente importancia de los editores tiene por fundamento no sólo la circunstancia de que ellos (quizás a través de los libreros) conozcan mejor que los autores el aspecto comercial. Más bien su propio trabajo tiene la forma de un proceder planificado que se organiza con vistas a cómo, mediante la edición solicitada y acordada de libros y obras, debe llevarse el mundo a la imagen de la publicidad (*ins Bild der Öffentlichkeit*) y mantenérselo fijo en ella. El predominio de obras de recopilación, series de libros, entregas periódicas de libros y ediciones de bolsillo, es ya consecuencia de esa labor editorial que a su vez conviene a las intenciones del investigador, pues éste no sólo es conocido y apreciado más fácil y rápidamente en una serie o colección, sino que además puede influir en seguida en la orientación deseada en un frente más amplio (págs. 90-91; trad. cast., pág. 87).

He aquí ahora la articulación más sensible, que destaco de un largo y difícil trayecto que no puedo reconstituir aquí. Si se sigue a Heidegger, el mundo griego no tenía relación con el ente como con una imagen concebida o con una representación (aquí *Bild*). Allí el ente es presencia; y eso, en el origen, no por el hecho de que el hombre mirase al ente y tuviese de éste lo que se llama una representación (*Vorstellung*) como modo de percepción de un sujeto. Igualmente, otra época (y es acerca de esa secuencia de las épocas o de las edades,

*Zeitalter*, ordenadas de forma no teleológica, ciertamente, pero ordenadas bajo la unidad de un destino del ser como *envío*, *Geschick*, sobre lo que quisiera plantear más adelante una cuestión), la Edad Media se relaciona esencialmente con el ente como con un *ens creatum*. «Ser-un-ente» significa pertenecer al orden de lo creado. Esto corresponde así a Dios según la analogía del ente (*analogia entis*) pero nunca, dice Heidegger, consiste el ser del ente en un objeto (*Gegenstand*) traído *ante* el hombre, fijado, detenido, disponible para el sujeto-hombre que tendría la representación de aquél. Eso será la marca propia de la modernidad. «Que el ente llegue a ser ente en la representación (literalmente en el ser-representando, *in der Vorgestelltheit*), es eso lo que hace que la época (*Zeitalter*) a la que le ocurre esto sea una época nueva en relación con la precedente.» Es, pues, sólo en la modernidad (cartesiana y postcartesiana) cuando el ente se determina como objeto *ante* y *para* un sujeto en la forma de la *repraesentatio* o del *Vorstellen*. Heidegger analiza, pues, la *Vorgestelltheit des Seienden*. ¿Qué quiere decir *Stellen* y qué quiere decir *Vorstellen*? Traduzco, o más bien, y por razones esenciales, tengo que acoplar las lenguas: «Es algo completamente distinto lo que, a diferencia de la concepción griega, significa (*meint*) el representar moderno (*das neuzeitliche Vorstellen*), cuya significación (*Bedeutung*) llega a su mejor expresión (*Ausdruck*) en la palabra *repraesentatio*. *Vorstellen bedeutet hier*, representar significa aquí: *das Vorhandene als ein Entgegenstehendes vor sich bringen, auf sich, den Vorstellenden zu, beziehen und in diesen Bezug zu sich als den massgebenden Bereich zurückzwingen*, hacer venir ante sí lo existente (que es ya ante sí: *Vorhandene*) en cuanto algo que hace frente, relacionarlo consigo, con el que lo representa, y reflejarlo en esa relación consigo en cuanto región que establece la medida» (pág. 84). Es el sí mismo, aquí el sujeto-hombre, el que en esta relación es la región, el dominio y la medida de los objetos como representaciones, sus propias representaciones.

Así, pues, Heidegger se sirve de la palabra latina *repraesentatio* y se instala inmediatamente en la equivalencia entre *repraesentatio* y *Vorstellung*. Eso no es ilegítimo, todo lo contrario, pero requiere alguna explicitación. En cuanto que «representación», en el código filosófico o en el lenguaje corriente, *Vorstellung* parece no implicar inmediatamente el valor que se aloja en el *re-* de la *repraesentatio*. *Vorstellen* parece querer decir solamente, como subraya Heidegger, poner, disponer ante sí, una especie de tema sobre el tema. Pero ese sentido o ese valor del ser-ante está ya actuando en «presente». La *praesentatio* significa el hecho de presentar, y la *repraesentatio* el hecho de *volver* presente, de hacer-venir como poder-de-hacer-volver-a-venir, y ese poder-de-hacer-volver-a-venir-a-la-presencia de forma repetitiva, conservando la disposición de esa indicación, está marcado a la vez en el *re-* de la representación y en esa posicionalidad, ese poder-poner, disponer, colocar, situar, que se lee en el *Stellen* y que de golpe remite realmente a sí, es decir, al poder de un sujeto que puede hacer que de nuevo venga a la presencia y que puede volver presente, volver para sí presente, o simplemente volverse presente. El volver-presente se lo puede entender en dos sentidos al menos. Esta duplicidad trabaja la palabra representación. Por una parte, volver presente sería hacer venir a la presencia, en presencia, hacer o dejar venir presentando. Por otra parte, pero este segundo sentido habita el primero en la medida en que hacer o dejar venir implica la posibilidad de hacer o dejar venir de nuevo, volver

presente, como todo «volver» («*rendre*»), como toda restitución, sería repetir, poder repetir. De ahí la idea de repetición y de retorno que habita el valor mismo de representación. Diré, en una palabra de la que no se hace uso nunca de forma temática en este contexto, que es el «volver» lo que se divide, significando *tan pronto*, en «volver presente», simplemente presentar, dejar o hacer venir a la presencia, en la presentación, *tan pronto* hacer o dejar venir de nuevo, restituir en un segundo momento a la presencia, eventualmente en efigie, espectro, signo o símbolo, lo que no estaba o ya no estaba ahí, pudiendo tener por otra parte ese *no* o *ya-no* una gran diversidad de modalidades. Ahora bien, ¿de dónde viene, en el lenguaje filosófico más o menos científico, esa determinación semántica de la *repraesentatio* como de algo que tiene su lugar *en el espíritu y para el espíritu*, en el sujeto y frente a él, en él y para él, objeto para un sujeto? Dicho de otro modo, ¿de qué forma sería contemporáneo de la época cartesiana y cartesiano-hegeliana del *subjectum* ese valor de *repraesentatio*, tal como lo afirma Heidegger? En la re-presentación, el presente, la presentación de lo que se presenta vuelve a venir, retorna como doble, efigie, imagen, copia, idea, en cuanto cuadro de la cosa disponible en adelante, en ausencia de la cosa, disponible, dispuesta y predispuesta para, por y en el sujeto. *Para, por y en*: el sistema de estas *preposiciones* marca el lugar de la representación o de la *Vorstellung*. El *re-* marca la repetición *en, para y por* el sujeto, *a parti subjecti*, de una presencia que, de otro modo, se presentaría al sujeto sin depender de él o sin tener en él su lugar propio. Sin duda el presente que así vuelve a venir tenía ya la forma de lo que es ante y para el sujeto, pero no estaba a su disposición en esta preposición misma. De ahí la posibilidad de traducir *repraesentatio* por *Vorstellung*, palabra que, en su liberalidad, y aquí por metáfora, cabría decir un poco rápidamente (pero dejo en suspenso ese problema), señala el gesto que consiste en poner, en hacer mantenerse de pie ante sí, en instalar ante sí, en guardar a su disposición, en localizar en la disponibilidad de la preposición. Y la idealidad de la idea como copia en el espíritu es precisamente lo que hay de más disponible, de más repetible, aparentemente de más dócil a la espontaneidad reproductora del espíritu. El valor «*pre-*», «estar ante», estaba ya ciertamente presente en «presente». Se trata sólo del poner a la disposición del sujeto humano que da lugar a la representación, y ese poner a la disposición es justamente lo que constituye al sujeto en sujeto. El sujeto es aquello que puede o cree poder darse representaciones, disponerlas y disponer de ellas. Cuando digo «darse representaciones», podría decir también, cambiando apenas de contexto, darse representantes (por ejemplo políticos) o incluso, volveré sobre ello, darse a sí mismo en representación o como representante. Esta iniciativa posicional -que estará siempre en relación con un cierto concepto muy determinado de la libertad- la vemos marcada en el *Stellen* de *Vorstellen*. Y tengo que contentarme con situar *aquí*, en este lugar preciso, la necesidad de toda la meditación heideggeriana sobre el *Gestell* y la esencia moderna de la técnica.

Si *volver presente* se entiende como la repetición que restituye gracias a un sustituto, nos reencontramos con el *continuum* o la coherencia semántica entre la representación como idea en el espíritu que enfoca la cosa (por ejemplo, como «realidad objetiva» de la idea), como cuadro en lugar de la cosa misma, en el sentido cartesiano o en el sentido de los

empiristas, y por otra parte la representación estética (teatral, poética, literaria o plástica) o en fin la representación política.

El hecho de que haya representación o *Vorstellung* no es, según Heidegger, un fenómeno reciente y característico de la época moderna de la ciencia, de la técnica y de la subjetividad de tipo cartesiano-hegeliano. Lo que sí sería característico de esta época en cambio es la autoridad, la dominación general de la representación. Es la interpretación de la esencia del ente como objeto de representación. Todo lo que deviene presente, todo lo que *es*, es decir, todo lo que es presente, se presenta, todo lo que sucede es aprehendido en la forma de la representación. La experiencia del ente deviene esencialmente representación. *Representación* deviene la categoría más general para determinar la aprehensión de cualquier cosa que concierna o interese en una relación cualquiera. Todo el discurso postcartesiano e incluso posthegeliano, si no justamente el conjunto del discurso moderno, recurre a esa categoría para designar las modificaciones del sujeto en su relación con un objeto. La gran cuestión, la cuestión matricial, es entonces para esta época la del *valor* de la representación, la de su verdad o adecuación a lo que representa. E incluso la crítica de la representación o al menos su delimitación y su desbordamiento más sistemático -en Hegel al menos- no parece poner en cuestión la determinación misma de la experiencia como subjetiva, es decir, representacional. Creo que esto se podría ver en Hegel, el cual sin embargo recuerda regularmente los límites de la representación en cuanto que ésta es unilateral, procede sólo del lado del sujeto («esto no es todavía más que una representación», dice siempre en el momento de proponer una nueva *Aufhebung*). Volveré a esto en unos instantes. *Mutatis mutandis*, Heidegger diría lo mismo de Nietzsche, el cual sin embargo se ha encarnizado contra la representación. ¿Hubiera dicho otro tanto, si lo hubiese leído, de Freud, en el que los conceptos de representación, de *Vorstellung*, *Repräsentanz* e incluso *Vorstellungsrepräsentanz* desempeñan señaladamente un papel tan organizador en la oscura problemática de la pulsión y de la represión, y en el que, a través de vías más apartadas; el trabajo del duelo (introyección, incorporación, interiorización, idealización, otros tantos modos de *Vorstellung* y de *Erinnerung*), las nociones de fantasma y de fetiche conservan una estrecha relación con una lógica de la representación o del representar? Dejo en suspenso esta cuestión todavía por un momento.

Claro está, este reino de la representación, Heidegger no lo interpreta como un accidente, aún menos como una desgracia ante la que hubiese que replegarse frioleramente. El final de *Die Zeit des Weltbildes* es muy nítido a este respecto, desde el momento en que Heidegger evoca un mundo moderno que empieza a sustraerse al espacio de la representación y de lo calculable. Se podría decir en otro lenguaje que una crítica o una desconstrucción de la representación resultaría débil, vana y sin pertinencia si llevase a algún tipo de rehabilitación de la inmediatez, de la simplicidad originaria, de la presencia sin repetición ni delegación, si indujese a una crítica de la objetividad calculable, de la ciencia, de la técnica o de la representación política. Ese prejuicio antirrepresentativo puede impulsar las peores regresiones. Volviendo al propio discurso heideggeriano, precisaré algo que debe preparar de lejos una cuestión orientada retrospectivamente al

cambio o la trayectoria de Heidegger. Como no es un paso en falso accidental, ese reino de la representación debe haber sido destinado, predestinado, *geschickte*, es decir, literalmente enviado, dispensado, asignado por un destino como conjunción de una historia (*Geschick, Geschichte*). El advenimiento de la representación debe haber sido preparado, prescrito, anunciado de lejos, emitido, yo diría telefirmado en un mundo, el mundo griego, en el que sin embargo no reinaba la representación, la *Vorstellung* o la *Vorgestelltheit des Seienden*. ¿Cómo es posible eso? La representación es ciertamente una imagen o una idea como imagen en y para el sujeto, una afección del sujeto bajo la forma de una relación con el objeto que está en aquél en tanto que copia, cuadro o escena, una idea, si quieren ustedes, en un sentido más cartesiano que spinosista, y dicho sea de paso, es sin duda eso por lo que Heidegger se refiere siempre a Descartes sin nombrar a Spinoza -o a otros, quizá- para designar esta época. La representación no es sólo esa imagen, pero en la medida en que lo es, eso supone que previamente el mundo se haya constituido en mundo visible, es decir, en imagen no en el sentido de la representación reproductiva, sino en el sentido de la manifestación de la forma visible, del espectáculo formado, informado, como *Bild*.

Ahora bien, si para los griegos, según Heidegger, el mundo no es esencialmente *Bild*, imagen disponible, forma espectacular que se ofrece a la mirada o a la percepción de un sujeto; si el mundo era en primer lugar presencia (*Anwesen*) que tiene cogido al hombre o está prendado de éste, más que presencia que esté a la vista, intuita (*angeschaut*) por él; si es más bien el hombre el que está investido y concernido por el ente, sin embargo ha sido realmente necesario que en los griegos se anunciase el mundo como *Bild*, y después como representación, y en eso consistió nada menos que el platonismo. La determinación del ser del ente como *eidōs* no es todavía su determinación como *Bild*, pero el *eidōs* (aspecto, vista, figura visible) sería la condición lejana, el presupuesto, la mediación secreta para que un día el mundo llegue a ser representación. Todo ocurre como si el mundo del platonismo (y, al decir el mundo del platonismo estoy excluyendo tanto que algo así como la filosofía platónica haya producido un mundo como que, a la inversa, aquélla haya sido la simple presentación como reflejo o como síntoma de un mundo que la sostiene) hubiese preparado, dispensado, destinado, enviado, puesto en vía o en camino el mundo de la representación: hasta nosotros, pasando por el relevo de las posiciones o de las postas de tipo cartesiano, hegeliano, schopenhaueriano, nietzscheano incluso, etc., es decir, el conjunto de la historia de la metafísica en su *presunta* unidad como unidad indivisible de un envió.

En todo caso, y sin ninguna duda para Heidegger, el hombre griego antes de Platón no habitaba un mundo dominado por la representación; y es con el mundo del platonismo como se anuncia y se envía la determinación del mundo como *Bild* que, a su vez, prescribirá, enviará el predominio de la representación. «Frente a eso (*Dagegen*), el que para Platón el ser-ente del ente (*die Seiendheit des Seienden*) se determine como *eidōs* (aspecto, vista, *Aussehen, Anblick*) es el presupuesto, dispensado (enviado) con una gran anticipación (*die weit woraus geschickte Voraussetzung*), y que desde hace tiempo reina,

domina mediatamente, de forma oculta (*lang im Verborgenen mittelbar waltende*), para que el mundo haya podido llegar a ser imagen (*Bild*)» (pág. 84).

Así, el mundo del platonismo habría hecho el envío para el reino de la representación, habría destinado a éste, lo habría destinado sin estar sometido a su vez a él. Habría sido, en el límite de este envío, como el origen de la filosofía. Ya y todavía no. Pero ese ya-todavía-no debería ser el ya-todavía-no dialéctico que organiza toda la teleología de la historia hegeliana y en particular el momento de la representación (*Vorstellung*) que es *ya* lo que *no* es *todavía*, su propio desbordamiento. El *Geschick*, el *Schicken* y la *Geschichte* de los que habla Heidegger no son envíos del tipo representativo. La historialidad que constituyen no es un proceso representativo o representable, y para pensar esto es necesaria una historia del ser, del *envío* del ser que no esté ya regulada o centrada en la representación.

Así pues, queda aquí por pensar una historia que no sea ya de tipo hegeliano o dialéctico en general. Pues la crítica hegeliana o neohegeliana de la representación (*Vorstellung*) parece que ha sido siempre un relevo (*Aufhebung*) de la representación que mantiene a ésta en el centro del devenir, como la forma misma, la estructura formal más general del relevo de un momento a otro, y esto además en la forma presente del-ya-todavía-no. Así, aunque se podrían multiplicar los ejemplos entre la religión estética y la religión revelada, entre la religión. Así, aunque se podrían multiplicar los ejemplos, entre la *Vorstellung* lo que marca el límite que hay que relevar. El sintagma típico es entonces el siguiente: esto no es *todavía* más que una representación, es *ya* la etapa siguiente, pero está *todavía* en la forma de la *Vorstellung*, no es más que la unilateralidad subjetiva de una representación. Pero la forma «representativa» de esta subjetividad está solamente *relevada*, el caso es que sigue dándole su forma a la relación con el ser después de su desaparición. Es en este sentido y de acuerdo con esa interpretación del hegelianismo -al mismo tiempo fuerte y clásica- por lo que éste pertenecería a la época de la subjetividad y de la representacionalidad (*Vorgestelltheit*) del mundo cartesiano.

Lo que quiero retener de los dos últimos puntos que acabo de evocar demasiado superficialmente es que, para empezar a pensar las múltiples implicaciones de la palabra «representación» y la historia, si es que la hay y si es que ésta es unitaria, de la *Vorgestelltheit*, la condición mínima sería la de suprimir dos presupuestos, el de un lenguaje de estructura representativa o representacional y el de una historia como proceso escandido según la forma o el ritmo de la *Vorstellung*. No se debe ya pretender *representarse* la esencia de la representación, la *Vorgestelltheit* no es sólo una *Vorstellung*. Y no se presta a ésta. Es en cualquier caso por medio de un gesto de este tipo como Heidegger interrumpe o descalifica, en diferentes dominios, la reiteración especular o el remitir al infinito.

Este paso de Heidegger no conduce sólo a pensar la representación como lo que ha llegado a ser el modelo de todo pensamiento del sujeto, de toda idea, de toda afección, de todo lo que le sucede al sujeto y lo modifica en su relación con el objeto. El sujeto no está ya sólo

definido en su esencia como el lugar y el emplazamiento de sus representaciones. Él mismo, como sujeto y en su estructura de *subjectum*, queda aprehendido *como un representante*. El hombre, determinado en primer término y sobre todo como sujeto, como ente-sujeto, se encuentra a su vez interpretado de parte a parte según la estructura de la representación. Y a este respecto, aquél no es sólo sujeto representado por ejemplo en el sentido en que, todavía en la actualidad, y de un modo u otro, se puede decir del sujeto que está representado, por ejemplo por medio de un significante para otro significante: «El sujeto -dice Lacan- es aquello que el significante representa (...) para otro significante». «Posiciones del inconsciente», *Ecrits*, pág. 835.) Toda la lógica lacaniana del significante trabaja también con esta estructuración del sujeto por medio de, y como, la representación: sujeto «enteramente calculable», dice Lacan, desde el momento en que «se reduce a la fórmula de una matriz de combinaciones significantes» («La ciencia y la verdad», *Ecrits*, pág. 860). Lo que de tal manera asigna el reino de la representación al reino de lo calculable es, justamente, el tema de Heidegger, quien insiste en el hecho de que sólo la calculabilidad (*Berechenbarkeit*) garantiza la servidumbre anticipada de lo que hay *que representar (des Vorzustellenden)*; y es hacia lo *incalculable* adonde pueden ser desbordados los límites de la representación. Estructurado por la representación, el sujeto representado es también sujeto representante. Un representante del ente y en consecuencia también un objeto, *Gegenstand*. La trayectoria que lleva a este punto sería esquemáticamente la siguiente: por medio del *Vorstellen* o la *repraesentatio* «modernas» el sujeto hace que el ente vuelva a venir ante él mismo. El *re* que no tiene forzosamente valor de repetición significa al menos la disponibilidad del hacer-venir devenir-presente como lo que está ahí, delante, pre-puesto. El *Stellen* traduce el *re* en cuanto que designa la puesta a disposición o la colocación, mientras que el *vor* traduciría el *prae* de *praesens*. Ni *Vorstellung* ni *repraesentatio* podrían traducir un pensamiento griego sin arrastrar a éste a otra parte, cosa que por otro lado hace toda traducción. Se ha llegado a que, por ejemplo en francés, se traduzca *phantasia* o *phantasma* por representación; eso hace un léxico de Platón, por ejemplo, y habitualmente se traduce la *phantasia kataleptiké* de los estoicos por «representación comprensiva». Pero eso sería suponer anacrónicamente que el *subjectum* y la *repraesentatio* sean posibles y pensables para los griegos. Heidegger discute ese supuesto y el apéndice 8 de *Die Zeit des Weltbildes* tiende a demostrar que el subjetivismo era algo ajeno al mundo griego, incluida la sofística: en ese mundo el ser era aprehendido como presencia, el aparecer en la presencia y no en la representación. *Phantasia* designa un modo de ese aparecer que no es representativo. «En el desocultamiento (*Unverborgenheit*) *ereignet sich die Phantasie*, le alcanza a la *phantasia* su carácter propio, es decir, el llegar-a-aparecer (*das zum Erscheinen-Kommen*) del presente como tal (*des Anwesenden als Bines solchen*) para el hombre que, por su lado, está presente para aquello que aparece» (pág. 98). Este pensamiento griego de la *phantasia* (cuyo destino y cuyos desplazamientos tendríamos que seguir aquí en su totalidad, hasta llegar a la problemática llamada moderna de la «ficción» y del «fantasma») no se orienta más que hacia la presencia, presencia del ente para presencia del hombre, sin que el valor de re-producción representativa o el de objeto imaginario (producido o reproducido por el hombre como representación) llegue a marcar el sentido de la *phantasia*. La enorme cuestión filosófica de lo imaginario, de la imaginación

productiva o reproductiva, incluso aunque recupere, como en Hegel por ejemplo, el nombre griego de *Phantasie*, no pertenece al mundo griego sino que sobreviene más tarde, en la época de la representación y del hombre como sujeto representante: «*Der Mensch als das vorstellende Subjekt jedoch phantasiert*. El hombre como sujeto representante, en cambio, se entrega a la fantasía, es decir, se mueve en la *imaginatio* [es siempre la palabra latina la que marca el acceso al mundo de la representación], en la medida en que su representación (*sein Vorstellen*) imagina al ente como lo objetivo en el mundo en cuanto imagen concebida [el alemán sigue siendo indispensable: *insofern sein Vorstellen das Seiende als das Gegenständliche in die Welt als Bild einbildet*]»

¿Cómo es que el hombre que ha llegado a ser representante en el sentido de *Vorstellend* es también y al mismo tiempo representante en el sentido de *Repräsentant*, dicho de otro modo, no sólo alguien que tiene representaciones, que se representa, sino alguien que a su vez representa algo o alguna otra cosa? No sólo alguien que se envía o se da a sí objetos, sino que es el enviado de otra cosa o de lo otro. Cuando tiene representaciones, cuando determina todo lo que existe como representable en una *Vorstellung*, el hombre se establece dándose una imagen del ente, se hace una idea de éstos, está en él (*Der Mensch setzt über das Seiende sich ins Bild*, dice Heidegger). Desde ese momento él mismo se pone en escena, dice literalmente Heidegger, *setzt er sich selbst in die Szene*, es decir, en el círculo abierto de lo representable, de la representación común y pública. Y en la frase siguiente, la expresión *puesta en escena* queda desplazada o replegada; y, como en la traducción, *Übersetzen*, la *puesta* (*Setzen*) no importa menos que la escena. Poniéndose o situándose en escena, el hombre se pone, se representa a sí mismo *como* la escena de la representación (*Damit setzt sich der Mensch selbst als die Szene, in der das Seiende fortan sich vorstellen, präsentieren, d. h. Bild sein muss*): con ello, el hombre se pone a sí mismo como la escena en la que el ente debe en adelante representarse, presentarse, es decir, ser imagen. Y Heidegger concluye: «El hombre deviene el representante (esta vez *Repräsentant*, con toda la ambigüedad de la palabra latina) del ente en el sentido de objeto (*im Sinne des Gegenständigen*)».

Se vería así cómo se reconstituye la cadena consecuente que remite de la representación como idea o realidad o realidad objetiva de la idea (relación con el objeto) a la representación como delegación, eventualmente política, y en consecuencia a la sustitución de sujetos identificables los unos con los otros y tanto más reemplazables cuanto que son objetivables (y aquí tenemos el reverso de la ética democrática y parlamentaria de la representación, a saber, el horror de las subjetividades calculables, innumerables pero numerables, computables, las muchedumbres en los campos o en los ordenadores de las policías -estatales u otras-, el mundo de las masas y los *mass media* que sería también un mundo de la subjetividad calculable y representable, el mundo de la semiótica, de la informática y de la telemática). La misma cadena, *si se le supone su consecuencia* y si se sigue, desarrollándolo, el motivo heideggeriano, atraviesa un cierto sistema de la representación política, pictórica, teatral o estética en general.

Algunos de ustedes considerarán quizá que esta referencia reverente a Heidegger es excesiva y, sobre todo, que el alemán se está haciendo un poco invasor para abrir un congreso de filosofía en lengua francesa. Antes de proponer algunos tipos de cuestión para los debates que van a abrirse, quisiera justificar de tres maneras este recurso a Heidegger y al alemán de Heidegger.

*Primera justificación.* La problemática abierta por Heidegger es, que yo sepa, la única que trata actualmente de la representación en su conjunto. Y ya tengo que exceder incluso esa fórmula: el trayecto o el paso, el camino de pensamiento llamado heideggeriano es aquí más que una problemática (pues una problemática o una *Fragestellung* debe todavía demasiado a la pre-posicionalidad representativa; es justo el valor mismo de *problema* lo que se presta aquí a ser pensado). Tenemos ahí algo más que una problemática y ésta concierne más que a un «conjunto»; en cualquier caso aquélla no concierne al conjunto o a la conjunción solamente como *sistema* o como *estructura*. Ese camino de pensamiento heideggeriano es el único que pone en relación la conjunción de la representación con este mundo de la lengua o de las lenguas (griego, latín y alemán) en donde aquélla se ha desplegado y el único en hacer de las lenguas una cuestión, una cuestión que no esté pre-determinada por la representación. Que la fuerza de esa conjunción en el camino de pensamiento heideggeriano abra otro tipo de problema y siga dejando que pensar, es precisamente lo que voy a intentar sugerir en seguida, pero creo que no es posible hoy en día desconocer, como se hace con demasiada frecuencia en las instituciones filosóficas francófonas, el espacio al que ha abierto paso Heidegger.

*Segunda justificación.* Si, al designar -y más no lo he podido hacer- la necesidad de la referencia a Heidegger, he hablado alemán con frecuencia, ha sido porque unos filósofos francófonos que se planteen la cuestión de la representación, deben sentir la necesidad filosófica de salir de la latinidad para pensar ese acontecimiento de pensamiento que se produce bajo la palabra *repraesentatio*. No salir por salir, para descalificar una lengua o para exilarse, sino para pensar la relación con su propia lengua. Por no indicar más que este punto, es verdad que esencial, lo que Heidegger sitúa «antes», si puede decirse así, de la *repraesentatio* o de la *Vorstellung* no es ni una presencia ni una *praesentatio* simple, ni una *praesentatio* sin más. Lo que con frecuencia se traduce en este contexto por presencia es *Anwesen*, *Anwesenheit*, cuyo prefijo, *en este contexto* (debo insistir en este punto) anuncia el llegar a desocultamiento, a aparición, a patencia, a fenomenalidad, más bien que la preposicionalidad del estar-ante objetivo. Y es sabido cómo a partir de *Sein und Zeit* el cuestionamiento que concierne a la presencia del ser se relaciona profundamente con el de la temporalidad, movimiento éste que la problemática latina de la representación, dicho sea demasiado de prisa, ha inhibido sin duda por razones esenciales. No basta con decir que Heidegger no apela en nosotros a la nostalgia de una presentación oculta bajo la representación. Incluso si persiste la nostalgia, ésta no lleva de nuevo a la presentación. Ni siquiera, añadiría yo, a la presunta simplicidad de la *Anwesenheit*. La *Anwesenheit* no es

simple, está ya dividida y es diferente, marca el lugar de una escisión, de una división, de una disensión (*Zwiespalt*). Implicado en la abertura de esta disensión, y más bien a través de ella, bajo su requerimiento, el hombre se ve preocupado por el ente, dice Heidegger, y ésta sería la esencia (*Wesen*) del hombre «durante la época griega». El hombre aspira entonces a reunir en el decir (*legein*) y a salvar, a conservar (*sozein, bewahren*), aun quedando expuesto al caos de la disensión. El teatro o la tragedia de esta disensión no pertenecerían todavía ni al espacio escénico de la presentación (*Darstellung*) ni al de la representación, sino que el pliegue de la disensión abriría, anunciaría, enviaría todo lo que después llegará a determinarse como *mimesis*, y luego imitación, representación, con todo el cortejo de las parejas opositivas que constituirá la teoría filosófica: producción/reproducción, presentación/representación, originario/derivado, etc. «Antes» de todas esas parejas, si puede decirse así, no habría habido jamás simplicidad presentativa, sino otro pliegue, otra diferencia impresentable, irrepresentable, *yectiva* quizá, pero ni objetiva, ni subjetiva, ni proyectiva. ¿Qué pasa con lo impresentable o lo irrepresentable? ¿Cómo pensarlo? Esta es ahora la cuestión, a ella volveré dentro de un instante.

*Tercera justificación.* Ésta está flotando verdaderamente en el Rin. En principio, para este congreso de las sociedades de filosofía de lengua francesa en Estrasburgo sobre el tema de la representación, había pensado en tomar la medida europea del acontecimiento refiriéndome a lo que pasaba hace ochenta años, en el cambio de siglo, en el momento en que Alsacia estaba al otro lado de la frontera, si puede decirse así. En principio había pensado remitirme a lo que pasaba y a lo que se decía de la *representación* en la Sociedad francesa de Filosofía. En ésta el altercado lingüístico con el otro como alemán producía todo un debate para fijar el vocabulario filosófico francés, e incluso llegó a hacerse la propuesta de destruir la palabra filosófica francesa «representación», tacharla de nuestro vocabulario, ni más ni menos, ponerla fuera de uso puesto que no era más que la traducción de una palabra venida de más allá de la línea azul de los Vosgos; o en rigor, y poniendo buena cara a la mala fortuna histórica, «tolerar» el uso de esa palabra que es, se decía entonces con cierto resentimiento xenófobo, «apenas francesa».

Se encuentra el archivo de este *corpus* galocéntrico en el Boletín de la Sociedad francesa de Filosofía, a la que remite lo que se llama justamente el Vocabulario técnico y crítico de la filosofía de Lalande. En el muy denso artículo sobre la palabra «presentación» se ve formarse la propuesta de un doble rechazo, de la palabra *presentación* y de la palabra *representación*. En el curso de la discusión que tuvo lugar en la Sociedad de filosofía el 29 de mayo de 1901 a propósito de la palabra «*presentación*», Bergson escribió lo siguiente: «Nuestra palabra representación es una palabra equívoca que, de acuerdo con su etimología, debería no designar nunca un objeto intelectual que se presente al espíritu por primera vez. Habría que reservarla para las ideas o las imágenes que llevan consigo la marca de un *trabajo* llevado a cabo con anterioridad por el espíritu. Eso permitiría entonces introducir la palabra presentación (empleada igualmente por la psicología inglesa) para

designar de una manera general todo aquello que se le presenta pura y simplemente a la inteligencia». Esta propuesta de Bergson recomendando la autorización de la palabra *presentación* despertó dos tipos de objeciones del más alto interés. Leo: «No pongo objeción a que se emplee esa palabra (*presentación*); pero me parece muy dudoso que el prefijo *re-*, en la palabra francesa *representación*, haya tenido primitivamente un valor duplicativo. Este prefijo tiene otros muchos usos, por ejemplo en *recoger*, *retirar*, *revelar*, *requerir*, *recurrir*, etc. ¿No es su verdadero papel, en *representación*, más bien marcar la oposición del objeto y el sujeto, como en las palabras *revuelta*, *resistencia*, *repugnancia*, *repulsión*, etc.?» (Esta última cuestión me parece a la vez aberrante e hiperlúcida, ingenuamente genial.) Y así M. Abauzit rechaza, como va a hacer a continuación Lachelier, la propuesta de Bergson de introducir la palabra *presentación* en lugar de *representación*. Aquél discute que el *re* de *representación* implique un redoblamiento. Si hay duplicación, no es, dice, en el sentido que indica Bergson (repetición de un estado mental anterior), sino «reflejo, en el espíritu, de un objeto concebido, como existente en sí». Conclusión: «Así, pues, *presentación* no se justifica». En cuanto a Lachelier, éste preconiza una vuelta al francés, y el abandono puro y simple, en consecuencia, del uso filosófico de la palabra *representación*:

Me parece que *representación* no era primitivamente en francés un término filosófico, y que sólo ha llegado a serlo cuando se ha querido traducir *Vorstellung* [aquí Lachelier, aun cuando hasta cierto punto no esté completamente equivocado, parece al menos que no tiene en cuenta el hecho de que *Vorstellung* era también traducción del latín *repraesentatio*]. Pero sí se decía *representarse* algo y creo que la partícula *re*, en esa palabra, indicaba, de acuerdo con su sentido ordinario, una reproducción de lo que estaba dado anteriormente, pero quizá sin que le prestase atención... La crítica de H. Bergson está justificada, pues, en rigor; pero no hay que ser tan rigurosos en la etimología. Lo mejor sería no hablar en absoluto en filosofía de *representaciones*, y *contentarse* con el verbo *representarse*; pero si se tiene absoluta necesidad de un sustantivo, más vale *representación*, en un sentido ya consagrado por el uso, que *presentación*, que despierta en francés ideas de un orden completamente diferente.

Habría mucho que decir sobre los considerandos de esta conclusión, sobre la distinción necesaria, según Lachelier, entre el uso corriente y el uso filosófico, sobre la desconfianza frente al etimologismo, sobre la transformación del sentido y el convertirse en filosófico un sentido cuando se pasa de una forma verbal idiomática a una forma nominal, sobre la necesidad de hablar «filosofía» en la propia lengua y de desconfiar de las violencias introducidas por la traducción, sobre el respeto a los usos consagrados, sin embargo, como más válidos que el neologismo o el artificio de un nuevo uso decretado por la filosofía, etc. Quisiera solamente señalar que esta desconfianza propiamente xenófoba frente a la importación filosófica en el idioma no concierne sólo, en el texto sintomático de Lachelier, a la invasión del francés por el alemán, sino de manera más general y más intestina, a la contaminación violenta: el injerto mal soportado, y que a decir verdad habría que rechazar, de la lengua filosófica en el cuerpo de la lengua natural y ordinaria. Pues no es sólo en francés, y teniendo como procedencia la lengua alemana, como habría actuado ese mal y habría dejado malas huellas. El mal ha empezado ya en el cuerpo de la lengua

alemana, en la relación consigo mismo del alemán, en el germano-germano. Y se ve cómo Lachelier llega a pensar en una terapéutica de la lengua que no sólo prevendría el mal francés procedente de Alemania, sino que se la exportaría bajo la forma de un consejo europeo de las lenguas. Pues, murmura aquél, nuestros amigos alemanes han sufrido quizás a su vez los efectos del estilo filosófico. Se han sentido quizá «chocados» por el uso filosófico de la palabra *Vorstellung*:

... En el sentido ordinario, *estar en lugar de...*, este prefijo (*re*) parece más bien expresar la idea de una segunda presencia, de una repetición imperfecta de la presencia primitiva y real. Esto ha podido decirse de una persona que actúa en nombre de otra, y de una simple imagen que nos vuelve presente a su manera una persona o una cosa ausente. De ahí el sentido de *representarse* interiormente a una persona o una cosa imaginándola, de donde se ha pasado finalmente al sentido filosófico de *representación*. Pero me parece que ese paso tiene algo de violento y de ilegítimo. Habría habido que poder decir *se-representación*, y, al no poder, habría habido que renunciar a esa palabra. Además me parece probable que nosotros mismos no hayamos sacado *representación* de *representarse*, sino que hayamos calcado simplemente *Vorstellung* para traducirlo. Realmente estamos obligados, actualmente, a tolerar ese uso de la palabra, pero ésta apenas me parece francesa. (...)

Y tras unas interesantes alusiones a Hamelin, Leibniz y Descartes acerca del uso que éstos hacen, sin embargo, de la misma palabra, Lachelier concluye además:

Sería oportuno investigar si *Vorstellung* no ha salido de *sich etwas vorstellen* (representarse algo), y si los alemanes no se han visto «chocados» cuando se la ha empezado a emplear en el estilo filosófico.

Advierto de pasada el interés de esa insistencia en el *se* del *representarse*, como también en el *sich* del *sich vorstellen*. Esa insistencia señala hasta qué punto es justamente sensible Lachelier a esa dimensión autoafectiva que es sin duda lo esencial de la representación y que se señala mejor en el verbo reflexivo que en el nombre. En la representación importa ante todo que un sujeto *se* dé, *se* procure, dé sitio para él y ante él a objetos: aquél se los representa y se los envía, y por eso es por lo que dispone de ellos.

Las reflexiones que acabo de presentarles, si bien las considero como considerandos (más o menos esperados), son los considerandos de cuestiones y no de conclusiones. He aquí, pues, sin embargo, para concluir, un cierto número de cuestiones que quisiera plantearles en su formulación más económica, o en el estilo telegráfico que corresponde a un envío así.

*Primera cuestión.* Afecta a la historia de la filosofía, de la lengua y de la lengua filosófica francesa. ¿La hay realmente? ¿Y es unitaria? ¿Qué ha pasado en ella o en sus bordes desde el debate de 1901 en torno a las palabras *presentación* y *representación* en la Sociedad francesa de Filosofía? ¿Qué supone la elaboración de esa cuestión?

*Segunda cuestión.* Se relaciona con la legitimidad misma de una interrogación general acerca de la esencia de la representación, dicho de otro modo, del uso del nombre y del título «representación» en un coloquio en general. Esa es mi cuestión principal, y aunque deba dejarla en estado de mínimo esquematismo, tendré que explicarla un poco más que la anterior, tanto más porque me llevará quizás a bosquejar otra relación con Heidegger. Sigue tratándose de lenguas y de traducción. Se podría objetar, y me tomo esta objeción en serio, que en las situaciones ordinarias del lenguaje ordinario (si las hay, como se cree de ordinario), la cuestión de saber a qué se apunta con el nombre de representación tiene pocas ocasiones de surgir, y si lo hace, no dura un segundo. Para esto basta con un contexto que esté, si no saturado, al menos razonablemente determinado como lo está justamente en lo que se llama la experiencia ordinaria. Si leo, si oigo en la radio, si alguien me dice que la representación diplomática o parlamentaria de un país ha sido recibida por el jefe de estado, que los representantes de los trabajadores en huelga o de los padres de alumnos han ido en delegación al ministerio, si leo en el periódico que esta tarde habrá una representación de la *Psyché* de Molière o que tal cuadro representa a Eros, etc., comprendo sin el menor equívoco y no me cojo la cabeza con la dos manos para entender lo que quiere decir eso. Basta evidentemente con que tenga una relación de competencia media exigida en un cierto estado de la sociedad, de su escolarización, etc. Y que el *destino* del mensaje enviado sea de una gran probabilidad, esté lo suficientemente determinado. Puesto que las palabras funcionan siempre en un contexto (supuesto) destinado a asegurar normalmente la normalidad de su funcionamiento, preguntarse qué pueden querer decir aquéllas antes y al margen de todo contexto determinado de esa manera, es interesarse (podría decir alguien quizá) por una patología o un disfuncionamiento lingüístico. El esquema es muy conocido. El cuestionamiento filosófico acerca del nombre y de la esencia de «representación» antes y al margen de todo contexto particular sería el paradigma mismo de este disfuncionamiento. Este llevaría necesariamente a aporías o a juegos de lenguaje sin importancia, o más bien a juegos de lenguaje que el filósofo se tomaría en serio sin darse cuenta de lo que, en el funcionamiento del lenguaje, hace posible ese juego. En esta perspectiva, no se trataría de excluir el estilo o el tipo filosófico fuera del lenguaje ordinario, sino de reconocerle un lugar entre otros. Lo que hacemos con la palabra «representación» como filósofos desde hace siglos o decenios vendría a integrarse, mejor o peor, en el conjunto de los códigos y de los usos. Esa sería también una posibilidad contextual entre otras.

Este tipo de problemática -respecto a la que no hago más que indicar su principal apertura- puede dar lugar, como se sabe, a los desarrollos más diversos, por ejemplo, por el lado *pragmático* del lenguaje, para el que el núcleo representacional o referencial de los enunciados no sería lo esencial, y es significativo que estos desarrollos hayan encontrado un terreno cultural favorable fuera del duelo, del diálogo o de la *Auseinandersetzung* galogermánica, de los anales francoalemanes en los que me he confinado un poco aquí. Cualesquiera que sean los representantes más o menos anglosajones, desde Peirce (con su problemática de lo representado como, también, del *representamen*) o de Wittgenstein, si éste fuese inglés, hasta los partidarios más diversos de la filosofía analítica o de la *speech*

*act theory*, ¿no se produce ahí un descentramiento en relación con esa *Auseinandersetzung* que tenemos excesiva tendencia a considerar como un lugar de convergencia absoluta? Y en ese descentramiento, incluso si no se procede a él necesariamente según las vías anglosajonas a las que acabo de hacer simplemente alusión, incluso si se sospecha que éstas son todavía demasiado filosóficas en el sentido centralizador del término, y si, a decir verdad, la excentricidad comienza en el centro del continente, ¿no se podrá encontrar quizás una incitación hacia una problemática de otro estilo? No se trataría entonces simplemente de volver a llevar o de someter el lenguaje llamado filosófico a la ley ordinaria y de hacer simplemente que comparezca ante esta última instancia contextual, sino de preguntarse si, dentro incluso de lo que se ofrece como uso filosófico o simplemente teórico de la palabra *representación*, hay que presumir la unidad de algún centro semántico, que ordenaría toda una multiplicidad de modificaciones y de derivaciones. Pero, ¿no es acaso esa presunción eminentemente filosófica, justamente una de tipo representativo, en el sentido presuntamente central del término, a saber, la presunción de que una única misma presencia se delega en ese sentido, se envía, se junta, y finalmente se reencuentra? Esta interpretación de la representación presupondría una pre-interpretación representacional de la representación, seguiría siendo una representación de la representación. Esta presunción unificadora, conjuntadora, derivacionista, ¿acaso no sigue actuando hasta en los desplazamientos más fuertes y necesarios de Heidegger? ¿No podría verse una señal de eso en el hecho de que la época de la representación o de la *Vorstellung* aparezca en aquél como una época en el destino o en el envío conjuntado (*Geschick*) del ser? ¿Y en que el *Gestell* siga estando en relación con eso? Aunque la época no sea un modo, una modificación, en sentido estricto, de un ente o de un sentido sustancial, aunque no sea tampoco un momento o una determinación en el sentido hegeliano, realmente aquélla está anunciada por medio de un envío del ser que, en primer término, se desvela como presencia, más rigurosamente como *Anwesenheit*. Para que la época de la representación tenga su sentido y su unidad de época, es necesario que pertenezca a la conjunción de un envío más originario y más poderoso. Y si no se produjese la conjunción de ese envío, el *Geschick* del ser, si ese *Geschick* no se hubiese anunciado primero como *Anwesenheit* del ser, ninguna interpretación de la época de la representación llegaría a colocar a ésta en la unidad de una historia de la metafísica. Sin duda -y ahora habría que redoblar la prudencia y la lentitud, mucho más de lo que puedo hacerlo aquí- la conjunción del envío y de la destinalidad, el *Geschick*, no tiene la forma de un *telos*, todavía menos de una certeza (cartesiana o lacaniana) de la llegada a destino del envío. Pero al menos hay (*es gibt*) un envío. Al menos se da un envío, el cual está en conjunción consigo mismo; y esa conjunción es la condición, el ser-en-conjunto de lo que se presta a ser pensado para que una figura epocal -aquí la de la representación- *se destaque* en su contorno y se coloque con su ritmo dentro de la unidad de un destinarse, o más bien de una destinalidad del ser. Sin duda, el ser-en-conjunto del *Geschick*, y esto puede decirse también del *Gestell*, no es ni el de una totalidad, ni el de un sistema, ni el de una identidad comparable a ninguna otra. Sin duda se deben tomar las mismas precauciones con respecto a la conjunción de toda figura epocal. Sin embargo persiste la cuestión: si, en un sentido que no es ni cronológico, ni lógico, ni intrahistórico, toda la interpretación historial

o destinal coloca la época de la representación (dicho de otro modo, la modernidad, y en el mismo texto Heidegger traduce: la era del *subjectum*, del objetivismo y del subjetivismo, de la antropología, del humanismo estético-moral, etc.) en relación con un envío originario del ser como *Anwesenheit* que a su vez se traduce en presencia, y después en representación según traducciones que son otras tantas mutaciones en lo mismo, en el ser-en-conjunto del mismo envío, entonces el ser-en-conjunto del envío originario llega de alguna manera hasta sí mismo, hasta lo más próximo de sí mismo, en la *Anwesenheit*. Incluso si hay disensión (*Zwiespalt*) en lo que Heidegger llama la gran época griega y en la experiencia de la *Anwesenheit*, esta disensión se reúne en el *legein*. Aquella se salva, se conserva, y asegura así una especie de indivisibilidad de lo destinal. Es apoyándose en esa especie de indivisibilidad reunida del envío como la lectura heideggeriana puede destacar épocas, y entre ellas la más poderosa, la más larga, la más peligrosa también de todas las épocas, la época de la representación en los tiempos modernos. Como no es una época entre otras, y puesto que *se destaca*, privilegiadamente, de un modo muy singular, ¿no tendrá alguien la tentación de decir que a su vez está destacada, enviada como delegada, sustituyendo aquello que se disimula, se queda en suspenso o se reserva en ella, contrayéndose o retirándose en ella, a saber, la *Anwesenheit* o incluso la presencia? De ese destacarse podrán encontrarse varios tipos (metáfora, metonimia, modo, determinación, momento, etc.), pero todos ellos serán insatisfactorios por razones esenciales. Pero difícilmente podrá uno evitar preguntarse si la relación de la época de la representación con la gran época griega no sigue siendo interpretada por Heidegger de un modo representativo, como si la pareja *Anwesenheit/repraesentatio* siguiese dictando la ley de su propia interpretación, de manera que ésta no haría otra cosa sino redoblar y reconocerse en el texto historial que pretende descifrar. Tras o bajo la época de la representación, estaría retirado lo que aquella disimula, recubre, olvida como el envío mismo que sigue representando, la presencia o la *Anwesenheit* en su conjunción en el *legein* griego que la habrá salvado, y ante todo salvado de la dislocación. Mi cuestión es entonces la siguiente, y la formulo demasiado de prisa: allí donde el envío del ser se divide, desafía el *legein*, desbarata su destino, ¿no se hace, por principio, discutible el esquema de lectura heideggeriano, no queda historialmente desconstruido, y desconstruido en la historialidad que sigue implicando ese esquema? Si ha habido representación, es quizá porque, justamente (y Heidegger lo reconocería) el envío del ser estaba originariamente amenazado en su ser-en-conjunto, en su *Geschick*, por la divisibilidad o la disensión (lo que yo llamaría la diseminación). ¿No puede entonces concluirse que si ha habido representación, la lectura epocal que de ella propone Heidegger se convierte, *por ese hecho*, en problemática de entrada, al menos como lectura ordenadora (cosa que ésta pretende ser también), si no como cuestionamiento abierto de aquello que se presta a ser pensado más allá de la problemática e incluso *más allá de la cuestión del ser*, del destino conjuntado o del envío del ser?

Lo que acabo de sugerir no concierne sólo a la lectura de Heidegger, a la que éste hace del destino de la representación o a la que haríamos nosotros de su propia lectura. Esto no concierne sólo a toda la ordenación de las épocas o de los períodos dentro de la presunta

unidad de una historia de la metafísica o de Occidente. Está ahí en juego también hasta el crédito que se quisiera conceder, como filósofos, a una organización centrada, centralizada, de todos los campos o de todas las secciones de la representación, alrededor de un sentido tutor y de una interpretación fundamental. Si ha habido representación, es que la división habrá sido más fuerte, lo bastante fuerte como para que ese sentido tutor no guarde, no salve, no garantice ya nada de forma lo bastante rigurosa.

Las problemáticas o las metamorfosis llamadas «modernas» de la representación no serían ya en absoluto representaciones de lo mismo, difracciones de un sentido único a partir de una sola encrucijada, de un solo lugar de encuentro o de cruce para trayectorias convergentes, a partir de una sola congresión o de un solo congreso.

Si no temiese abusar de su tiempo y de su paciencia, habría intentado quizá poner a prueba una diferencia así de la representación, una diferencia que no se ordenaría ya con la diferencia de la *Anwesenheit* o de la presencia, o con la diferencia *como* presencia, una diferencia que no representaría ya a lo mismo o la relación consigo del destino del ser, una diferencia que no sería repatriable al *envío de sí*, una diferencia como envío que *no sería* uno, *ni un envío de sí*. Sino envíos de lo otro, de los otros. Invenciones de lo otro. Habría intentado esta prueba no proponiendo algún tipo de demostración científica a través de las diferentes secciones previstas por nuestro consejo científico, a través de diferentes tipos de problemática de la representación. Más bien, y preferentemente, fijándome en el lado de lo que *no está representado* en nuestro programa. Dos ejemplos de lo que no está representado, y habré terminado.

*Primer ejemplo.* ¿Hay, en las diferentes secciones previstas, un *topos* al menos virtual para lo que, bajo el nombre de psicoanálisis y bajo la firma de Freud, nos ha legado un *corpus* tan extraño y tan extrañamente cargado de «representaciones» en todas las lenguas? En cuanto al léxico de la *Vorstellung*, del *Vorstellungsrepräsentant*, con su abundancia, su complejidad, las prolijas dificultades del discurso que lo sostiene, ¿manifiesta un episodio de la época de la representación, como si Freud se debatiese confusamente entre las imposiciones implacables de un programa y de una herencia conceptual? El concepto mismo de pulsión y de «destino de pulsión» (*Tribschicksal*), que Freud sitúa en la frontera entre lo somático y lo psíquico, parece que no puede construirse si no es recurriendo a un esquema representativo, y en primer lugar en el sentido de la delegación. Igualmente, el concepto de represión (originaria o secundaria, propiamente dicha) se construye sobre la base de un concepto de representación: la represión se refiere esencialmente a representaciones o a representantes, a delegados. Ese valor de delegación, si se quiere aquí a Laplanche y a Pontalis en su preocupación de sistematicidad, daría lugar a dos interpretaciones o a dos formulaciones por parte de Freud. Tan pronto la pulsión misma sería un «representante psíquico» (*psychische Repräsentanz* o *psychischer Repräsentant*) de las excitaciones somáticas; tan pronto la pulsión sería el proceso mismo de excitación somática, y ella, la pulsión, sería representada por lo que Freud llama «representantes de la pulsión» (*Triebrepräsentanz* o *Triebrepräsentant*). Estos, a su vez, se enfocan o bien

-principalmente- como representantes en la forma de la representación en el sentido de *Vorstellung* (*Vorstellungsrepräsentant* o *-repräsentant*), con una mayor insistencia en el aspecto ideativo, o bien bajo el aspecto del *quantum* de afecto del que Freud llegó a decir que era más importante en el representante de la pulsión que el aspecto representativo (intelectual o ideativo). Laplanche y Pontalis proponen superar las aparentes contradicciones u oscilaciones de Freud en lo que llaman sus «formulaciones» recordando que, sin embargo, «una idea se mantiene siempre presente: la *relación* de lo somático con lo psíquico no se concibe ni al modo del paralelismo ni al modo de una causalidad, sino que debe comprenderse comparándola con la relación que existe entre un delegado y su mandante». Y en nota: «Se sabe que, en un caso así, el delegado, aunque en principio no sea otra cosa que un “apoderado” de su mandante, entra en un nuevo sistema de relaciones que corre el riesgo de modificar su perspectiva y de desviar las directivas que le han sido dadas». Todo el problema reside en lo que Laplanche y Pontalis llaman una *comparación*. Si es a partir de esta comparación con la estructura de la delegación como se interpretan cosas tan escasamente descuidables como las relaciones del cuerpo y el alma, del destino de las pulsiones de la represión, etc., el término de la comparación no debe ya considerarse como una evidencia que cae por su propio peso. ¿Qué es legar o delegar, si ese movimiento no se puede derivar, interpretar o comparar a partir de ninguna otra cosa? ¿Qué es una misión o un desvío? Este tipo de cuestión puede tener como pretexto otros lugares del discurso freudiano, y más estrictamente otros recursos a la palabra o al concepto de representación (por ejemplo, la representación de finalidad [*Zielvorstellung*], o sobre todo la distinción entre representación de palabra y representación de cosa [*Wort-* y *Sach-* o *Dingvorstellung*], distinción de la que es sabido qué papel le asigna Freud entre el proceso primario y el proceso secundario, o en la estructura de la esquizofrenia). Cabe preguntarse, como sugieren en varias ocasiones, de forma un poco confusa, Laplanche y Pontalis, si la traducción de representación o de representante por «significante» permite una clarificación de las dificultades freudianas. Ahí está evidentemente el envite fundamental, hoy en día, de la herencia lacaniana de Freud. Ese envite, que he intentado situar en otro lugar, aquí no puedo hacer más que señalarlo. Y la cuestión que planteo a propósito de Freud (en su relación con la época de la representación) puede en principio valer también para Lacan. En todo caso, cuando Laplanche y Pontalis dicen a propósito de la palabra *Vorstellung* que «Freud no modifica su acepción en el punto de partida, pero el uso que hace de ella es original», el punto problemático está justamente en esa distinción entre la aceptación y el uso. ¿Cabe distinguir entre el contenido semántico (eventualmente estable, continuo, idéntico consigo) y la diversidad de los usos, de los funcionamientos, de las determinaciones contextuales, suponiendo que estos últimos no pueden desplazar o incluso desconstruir totalmente la identidad de los primeros? Dicho de otro modo, ¿acaso los desarrollos llamados «modernos» -como el del psicoanálisis freudiano, pero se podrían citar otros- sólo son pensables en relación con una tradición semántica fundamental, o incluso con una determinación epocal unificadora de la representación que aquellos desarrollos seguirían representando todavía? ¿O bien debemos encontrar en ellos una incitación que nos permita pensar de un modo completamente diferente la difracción de los campos, y en primer lugar de los envíos o de las remisiones? ¿Se está autorizado a

decir, por ejemplo, que la teorización lacaniana de la *Vorstellung-repräsentanz* en términos de signifiante binario que produce la desaparición, la *aphanisis* del sujeto, está contenida toda ella dentro de lo que Heidegger llama la época de la representación? Sólo puedo aquí designar el lugar de este problema. Este no trae consigo una respuesta simple. Remito especialmente a dos de los capítulos del seminario sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (*Tuché y automaton*, por una parte; *La aphanisis*, por otra). Es muy importante que, en estos capítulos en particular, Lacan defina su relación con el *Yo pienso* cartesiano y con la dialéctica hegeliana, es decir, con las dos instancias mandatarias y mandantes más fuertes que Heidegger le atribuye al reino de la representación. Las nervaduras de la problemática a la que remito aquí han sido reconocidas por primera vez e interpretadas de forma fundamental en los trabajos de Lacoue-Labarthe y de Nancy, a partir de *El título de la letra*, su obra común, hasta sus últimas publicaciones, respectivamente *El sujeto de la filosofía* y *Ego sum*.

El *segundo* y *último ejemplo* anunciado concierne a la cuestión-límite de lo irrepresentable. Pensar el límite de la representación es pensar lo irrepresentado o lo irrepresentable. Hay aquí maneras muy numerosas de poner el acento. El desplazamiento de acento puede dar lugar a potentes desviaciones. Si pensar lo irrepresentable es pensar más allá de la representación para pensar la representación a partir de su límite, entonces puede entenderse esto como una tautología. Y ésta es una primera respuesta, que podría ser tanto la de Hegel como la de Heidegger. Los dos piensan el pensamiento, ése del que la representación tiene miedo (según la expresión de Heidegger, que se pregunta si, simplemente, no se tiene miedo de pensar), como lo que se abre o da un paso más allá o más acá de la representación. Esta es incluso la definición tanto de la representación como del pensamiento para Hegel: la *Vorstellung* es una mediación, un medio (*Mitte*) entre el intelecto no libre y el intelecto libre, dicho de otro modo, el pensamiento. Es una manera doble y diferenciada de pensar el pensamiento como lo más allá de la representación. Pero es la forma de ese paso, la *Aufhebung* de la representación, lo que Heidegger sigue interpretando como perteneciente a la época de la representación. Y, sin embargo, aunque Heidegger y Hegel no piensen aquí de la misma manera el pensamiento como más allá de la representación, me parece que a Hegel y Heidegger los aproxima una cierta posibilidad de la relación con lo irrepresentable (o al menos aquello a lo que remiten esos nombres propios, si no a lo que representan). Esta posibilidad no concerniría sólo a lo irrepresentable como aquello que es extraño a la estructura misma de lo representable, como lo que *no se puede* representar sino más bien, y además, a lo que *no se debe* representar, tenga o no esto la estructura de lo representable. Estoy nombrando aquí el inmenso problema de la *prohibición* que afecta a la representación, a lo que se ha podido traducir más o menos legítimamente (otro problema inaudito) a partir de un mundo judío o islámico por «representación». Ahora bien, este inmenso problema, ya concierna a la representación objetivadora, a la representación mimética o incluso a la simple presentación, o hasta a la simple nominación, no diré que esté simplemente omitida por pensamientos de tipo hegeliano o heideggeriano. Pero me parece que en principio está secundarizado y derivado en Heidegger (en cualquier caso, que yo sepa al menos, no

constituye el objeto de ninguna atención específica para él). Y en cuanto a Hegel, que habla del problema más de una vez, en particular en sus *Lecciones de Estética*, quizá no es injustificado decir que la interpretación de esa prohibición se encuentra derivada y reinscrita en un proceso más vasto, de estructura dialéctica, y en el curso del cual la prohibición no constituye un acontecimiento absoluto procedente de algo completamente otro, que desgarraría de manera absoluta o que al menos le daría la vuelta disimétricamente a la trama de un proceso dialectizable. Eso no quiere necesariamente decir que los rasgos esenciales de la prohibición queden por eso ignorados o disimulados. Por ejemplo se toman en cuenta la desproporción entre la infinidad de Dios y los límites de la representación humana y en eso puede verse que se anuncia lo completamente-otro. A la inversa, si se concluyese en algún tipo de supresión dialéctica del corte de la prohibición, eso no implicaría que, a la inversa, toda toma en consideración de ese corte (por ejemplo, en un discurso psicoanalítico) no acabase en un resultado análogo, a saber, reinscribiendo la génesis y la significación de la prohibición sobre la representación, dentro de un proceso inteligible y más vasto en donde volvería a desaparecer lo irrepresentable como lo completamente-otro. Pero, ¿no es la desaparición, la no-fenomenalidad, el destino de lo completamente-otro y de lo irrepresentable, o de lo impresentable? Una vez más (y refiriéndome a un trabajo que se prolongó durante todo este año con estudiantes y colegas) aquí no puedo hacer otra cosa sino marcar la abertura y la necesidad de una interrogación para la qué nada está asegurado en lo más mínimo, y no lo está sobre todo por medio de lo que se traduce tranquilamente por prohibición o por representación.

¿Hacia qué, hacia quién, hacia dónde he remitido sin cesar, en el curso de esta introducción, de forma a la vez insistente y elíptica? Me atreveré a decir que hacia envíos, y hacia remisiones, ya, que no siguiesen siendo representativos. Más allá de una clausura de la representación cuya forma no podía ser ya lineal, indivisible, circular, enciclopédica o totalizante, he intentado retrazar una vía abierta a un pensamiento del envío que, aun siendo, como el *Geschick des Seins* del que habla Heidegger, de una estructura extraña todavía a la representación, no se conjuntaba todavía consigo mismo como envío del ser a través de la *Anwesenheit*, la presencia, y después la representación. Este envío pre-ontológico, de alguna manera, no se junta. No se junta más que dividiéndose, difiriéndose. No es originario u originariamente envío-de (envío de un ente o de algo presente que le precedería, todavía menos de un sujeto, o de un objeto por y para un sujeto). No constituye unidad y no comienza consigo mismo, aunque no haya nada presente que le preceda; no emite más que remitiendo ya, no emite más que a partir de lo otro, *de lo otro en él sin él*. Todo comienza con el remitir, es decir, no comienza. Desde el momento en que esa fractura o esa partición divide de entrada todo remitir, hay no un remitir sino, de aquí en adelante, siempre, una multiplicidad de remisiones, otras tantas huellas diferentes que remiten a otras huellas y a huellas de otros. Esta divisibilidad del envío no tiene nada de negativo, no es una falta, es algo completamente diferente del sujeto, del significante, o de esa letra/carta de la que Lacan dice que no soporta su partición y que llega siempre a su destino. Esta divisibilidad o esta *différance* es la condición para que haya envío,

eventualmente un envío del ser, una dispensación o un don del ser y del tiempo, del presente y de la representación. Estas remisiones de huellas o estas huellas de remisiones no tienen la estructura de representantes o de representaciones, ni de significantes ni de símbolos, ni de metáforas ni de metonimias, etc. Pero como estas remisiones de lo otro a lo otro, estas huellas de *différance* no son condiciones originarias y trascendentales a partir de las cuales la filosofía pretende tradicionalmente derivar unos efectos, unas subdeterminaciones o unas épocas, no podrá decirse que, por ejemplo, la estructura representativa (o signifiante, o simbólica, etc.) les *sobrevenga*; no se podrá periodizar o hacer seguir a partir de esas remisiones alguna época de la representación. Desde que hay remisiones, y ya desde siempre las hay, algo así como la representación no espera más, y hay que arreglárselas quizá para contarse de otro modo esta historia, de remisiones a remisiones de remisiones, en un destino que no está nunca seguro de juntarse, de identificarse o de determinarse. No sé si esto puede decirse con o sin Heidegger, e importa poco. Es la única ocasión -pero no es más que una ocasión- para que haya historia, sentido, presencia, verdad, habla, tema, tesis y coloquio. Todavía es necesario aquí pensar la ocasión dada y la ley de esta ocasión. Queda abierta la cuestión de saber si es lo irrepresentable de los envíos lo que produce la ley (por ejemplo la prohibición de la representación) o si es la ley lo que produce lo irrepresentable al prohibir la representación. Cualquiera que sea la necesidad de esa cuestión acerca de la relación entre la ley y las huellas (las remisiones de huellas, las remisiones como huellas), tal cuestión se sofoca quizá cuando se cesa de *representarse* la ley, de aprehender la ley misma bajo la especie de lo representable. Quizá la ley misma desborda toda representación, quizá no está jamás ante nosotros como aquello que se sitúa en una figura o se compone una figura. (El guardián de la ley y el hombre del campo sólo están «ante la ley», *Vor dem Gesetz*, dice el título de Kafka,<sup>1</sup> al precio de no llegar jamás a verla, de no poder llegar jamás a ella. La ley no es ni presentable ni representable y la «entrada» en ella, según una orden que el hombre del campo interioriza y se da, se difiere hasta la muerte.) A menudo se ha pensado en la ley como en aquello mismo que pone, se pone y se junta en la composición (*thesis*, *Gesetz*, dicho de otro modo, lo que rige el orden de la representación) y la *autonomía* supone siempre la representación, como la tematización, el hacerse-tema. Pero la ley misma no llega quizá, *no nos llega*, sino transgrediendo la figura de toda representación posible. Cosa difícil de concebir, como es difícil de concebir cualquier cosa que esté más allá de la representación, pero que obliga quizás a pensar completamente de otro modo.

---

1 Véase «Préjugés -devant la loi», en *La faculté de juger*, Minuit, 1985.