

HISTORIA / ÉPOCA / REPRESENTACIÓN

*La época de la imagen del mundo*¹ es una conferencia del año 1938 en la que Martin Heidegger examina la Época Moderna como el momento en el que la relación con el ente ha devenido en una relación fundamentalmente representacional. Podemos reconocer que la unión de estos conceptos: (*Modernidad · Representación*) pertenece a la docencia más elemental de la filosofía: *representación* es una palabra moderna, mejor dicho, historiográficamente moderna —y veremos cómo la historiografía es el único fundamento posible para la atribución de una palabra a una época. No obstante, para Heidegger, esa unión no tiene nada que ver con la descripción de un momento *en* la historia de los acontecimientos pasados — o de la documentación historiográfica [*Historie*]—, sino —por el contrario— de examinar el modo en que la modernidad comprende una transformación ontológica en donde el sentido completo de la *Geschichte*, vale decir, de la historia *en sentido propio o auténtico*, —opuesto a la *Historie*; insistiremos sobre esta oposición— se ve involucrado en una medida tal que no sólo “la relación” con el ente deviene representacional, sino que el ente mismo se torna en representación. Así, el análisis debe dirigirse a mostrar el modo en que la modernidad —que para Heidegger no es otra época que la nuestra y cuya vigencia parece asumir como definitiva— se asienta completamente sobre la historia [*Geschichte*] de la metafísica. Pero esto no es un privilegio de la modernidad: si la historia de occidente contiene algo que sólo puede ser entendido en términos de una nueva determinación ontológica, es porque para Heidegger la “historia” en su sentido auténtico, comprendida como *Geschichte*, no es otra cosa que la historia de la metafísica: la metafísica es el único lugar a interrogar si se quiere una comprensión fundamental de la historia como historia del ser. “Metafísica” y “occidente” forman aquí una completa unidad.

Para comprender esta cuestión no bastaría con pensar directamente en las nociones de época y representación bajo la óptica general del proyecto heideggeriano. La “representación”, como tal, no será nuestro tema y no porque se trate de disputar la conveniencia de ese concepto. Más bien se trata de señalar el carácter funcional de esos “objetos temáticos”, producidos de acuerdo a un cierto

¹ Ocupamos la traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte en *Caminos de bosque*, Madrid, 1995, cotejando algunos pasajes en HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt am Main, 1952. En las notas indicamos ambos números de página; el primero de la traducción castellana y el segundo del original alemán.

orden, y que ejercen efectos muy determinados en lo que podríamos llamar la trama formal del pensamiento heideggeriano de la historia. Dicho de otro modo: *La época de la imagen del mundo es, sobre todo, y antes que cualquier otra cosa, una reflexión acerca de la temporalidad, el origen y el destino.*

En otras palabras, en lugar de asumir como sentido lo que el texto declara como tal respecto de la verdad de la época moderna, es preciso entender que la idea “representación” es lo que aquí permite a Heidegger identificar a la modernidad bajo un sentido unitario: la modernidad es tal porque en ella la esencia del ser y de la verdad son determinadas como representación; *la representación es el fundamento ontológico de la época moderna.* Y, a su vez, sólo es posible encontrar una determinación histórica semejante si la historia es entendida como *Geschichte*, vale decir, como unidad del acontecimiento, como historia originaria del ser, como comprensión de la historicidad del destino [*Geschick*] del ser y no como saber histórico [*Historie*].² Como sabemos, la concepción de la historia como *Geschichte* es una de las características centrales del pensamiento heideggeriano: dado que lo acontecido en la modernidad es nada menos que un cambio en la relación con el ente —que viene a *encubrir* de nueva manera la relación con el ser— y con la esencia de la verdad —y, por lo tanto, una nueva determinación de esa esencia—, para Heidegger la *Historie* no abre el acceso a la comprensión de la historia sino que lo cierra: fracasa al ignorar al ser igualándolo a lo ente, a lo disponible ahí delante. En tanto que ciencia, la *Historie* presenta a la historia como «el objeto de una ciencia» abandonando «el fenómeno fundamental de la historia, que subyace de antemano a una posible tematización por medio del saber histórico»³.

² Esta diferencia, central en el pensamiento de Heidegger, es nada menos que el correlato, a nivel de lo histórico, de la diferencia óntico/ontológica al operar como separación de lo auténtico y lo inauténtico. Todo el capítulo quinto de *Ser y Tiempo* está dedicado a ella, pero diríamos que se encuentra ya totalmente figurada desde el §3 donde la cuestión es discernir “ontología fundamental” de “ontología regional” y de “conocimiento positivo”. Es decir, la correcta concepción del ser coincide con una correcta comprensión de la misma operación de esa concepción —esa *duplicidad reflexiva*, como puesta al tanto de la propia operación del pensamiento, es una característica importante de la *Destruktion* al designar aquello que será desmontado junto al mismo propósito del retorno que explica y conduce la necesidad de su ejecución. Así, además, se entiende que el cambio ocurrido en la modernidad no sea más metafísico que histórico [*geschichtlich*] —y viceversa— porque ha acontecido *en* la metafísica, *en la historia de la metafísica*, cuyo contenido ya ha sido determinado como contraposición al develamiento a la experiencia original del ser y veremos que, en la medida que este acontecimiento es un acontecimiento metafísico y que pertenece al ocultamiento, viene a sumar una nueva distancia con respecto al ser.

³ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, §72, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Santiago, 1998 / *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, «Das Grundphänomen der Geschichte, das einer möglichen Thematisierung durch die Historie voraus und zugrunde liegt, ist damit unwiederbringlich auf die Seite gebracht.» [destacamos]

Si para Heidegger «uno de los fenómenos esenciales de la Edad Moderna es su ciencia»⁴ la *Historie*, consecuentemente, no puede ser más que un *efecto* de ese fenómeno fundamental; para que la *Historie* sea siquiera posible, es necesario contar con el cambio metafísico moderno que da lugar a la ciencia dentro de esta nueva determinación de la esencia del ser. Bajo distintas formulaciones y contextos la matriz de esta distinción orienta hasta el último momento la posición heideggeriana respecto de la ciencia. Una de sus formulaciones finales es conocida: la ciencia no piensa porque el pensamiento sólo es pensamiento del ser.

Entonces, si la metafísica es más amplia que la *Historie* y dice mucho más que ella acerca de la *Geschichte*, habría que rastrear en su origen los motivos que han dado lugar a este occidente representacional. Esto porque la modernidad está situada como un destino en la trayectoria de sí mismo; puesta en su propio camino la historia se reúne en su sentido; y como todo destino, sólo puede cumplirse a sí misma.

En este contexto general Derrida va a interesarse por lo que fundamenta a la *Geschichte* y su epocalidad, sobre la cual, en uno u otro momento, la metafísica arriba a la modernidad como si un destino se cumpliera y donde esa trayectoria, en tanto que originaria, está asegurada por la unidad que guarda consigo misma; el crédito de su unidad es la unidad de su origen. ¿Qué es la *Geschichte*? O, con otras palabras ¿Qué fundamenta la unidad del destino? Nos referimos a *Envío*,⁵ una conferencia pronunciada como discurso inaugural del XVIII Congreso de la Sociedad Francesa de Filosofía. Aunque su tema nominal sea también la representación, y aunque, en rigor, su cuestión sea más de una, aquí nos concentraremos en la relación de esas distintas épocas como determinaciones del ente que constituye la única garantía de una *Geschichte*, de una historia en sentido originario.



Heidegger caracteriza a la modernidad mediante cinco fenómenos esenciales:⁶ 1. En la modernidad, ciencia exacta y técnica poseen la misma importancia y rango, donde la esencia de la última «es idéntica a la esencia de la metafísica moderna»⁷; en la modernidad 2. la técnica mecanizada, lejos de

⁴ HEIDEGGER, *La época de la imagen del mundo*, p. 63 / 69.

⁵ En DERRIDA, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, traducción de Patricio Peñalver, Barcelona, 1989. También confrontamos algunos pasajes de *Envío*, en *Psyché*, Paris, 1987, indicando primero la paginación castellana.

⁶ HEIDEGGER, *Op. Cit.*, p. 63 / 69.

⁷ *Ibid.* También en *La pregunta por la técnica* (1953) —en *Ciencia y técnica*, traducción de Francisco Soler, Santiago, 1983—, su condición queda claramente situada dentro del problema de la metafísica: «la esencia de la técnica no es, en absoluto, algo técnico» p. 71, se trata de una

permanecer como una aplicación de la ciencia exacta, se ha autonomizado en una forma independiente de la praxis. 3. Por su parte, el arte, al transformarse en estética —como *teoría de la sensibilidad*—, pasa a ser concebido al interior de una experiencia subjetiva y a «ser expresión de la vida del hombre» donde esa vida, que antes aparecía como significativa por sí misma y de cuyos significados el arte se ocupaba, ahora se ha transformado en una *Erleben*, una *experiencia* vivida.⁸ 4. También el obrar humano en general se ha transformado en cultura, en un cuidado orientado hacia un horizonte de valores superiores y autónomos que buscan ser asegurados de forma sistemática e institucional. Finalmente, 5. la misma religión se desdiviniza transformándose en *experiencia* religiosa con el predominio de un cristianismo que a su vez se ha reducido a una *Weltanschauung*, es decir, que ha sido subsumido al criterio de verdad de la modernidad donde la pérdida de dioses, paralela a una indecisión respecto de lo divino, es el resultado del modo representacional al interior del cual lo divino tiene lugar; en la modernidad la religión ha devenido inseparable de una imagen del mundo [*Weltbild*] y, por lo tanto, se ha reducido una más o menos abstracta forma de la experiencia.

Así, ciencia, técnica, arte, cultura y religión, como dimensiones de la vida humana, se han visto transformadas hasta formar parte de una sola cuestión: la abstracción de la vida en representación, la transmutación del valor en objeto.

Para mostrar lo anterior, Heidegger centra su análisis en la ciencia. Recordemos que en este contexto esa ciencia es específicamente moderna de una manera no equiparable a la ciencia griega o medieval: lo que subyace a la ciencia moderna no es un perfeccionamiento evolutivo de la ciencia antigua, su diferencia consiste en nada menos que una *distinta comprensión de lo ente*. Esta comprensión tiene la forma de la investigación en donde el conocimiento mismo se hace un «procedimiento anticipador»⁹ que abre un sector del ente en el cual éste es proyectado como objeto. La proyección va unida al rigor que consiste en asumir la circunscripción específica de ese objeto dentro de su región particular. Esto es lo que define el carácter objetivo y representacional de la ciencia moderna. Sus objetos son *objetos representados*:

El conocimiento, en tanto que investigación, le pide cuentas a lo ente acerca de cómo y hasta qué punto *está a disposición de la representación*

determinación de la verdad como desocultamiento que se expresa en la concepción de la técnica como producción o causación, al punto que «pertenece al *destino* del desocultamiento» p. 95 [destacamos].

⁸ Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, 63 / 69. «Das Kunstwerk wird zum Gegenstand *des Erlebens*» [destacamos]. Es decir, el arte, *mediatizándose en la representación*, se hace objeto de una experiencia.

⁹ *Op. Cit.*, p. 65 / 61.

[*Vorstellung*]. La investigación dispone de lo ente cuando consigue *calcularlo* por adelantado en su futuro transcurso o *calcularlo* a posteriori como pasado. En el *cálculo anticipatorio* [*Vorausberechnen*] casi se instaura la naturaleza, en el *cálculo histórico* a posteriori casi la historia. Naturaleza e historia se convierten en *objeto de la representación explicativa*. Dicha *representación* cuenta con la naturaleza y ajusta cuentas con la historia. Sólo aquello que se convierte de esta manera en objeto *es*, vale como algo que es. *La ciencia sólo llega a ser investigación* [es decir, sólo llega a ser ciencia moderna] *desde el momento en que se busca al ser de lo ente en dicha objetividad* [*Gegenständlichkeit*].¹⁰

De modo que la ciencia como investigación consiste en la transformación del ser por medio de la objetivación en una cuestión de cálculo y regla —de ahí su pérdida irremisible en medio de lo óntico—, justo cuando la *objetivación del ser* consiste en un representar [*Vorstellen*] que permite el cálculo y la certeza. Es en estos elementos —objetivación y cálculo— donde se sustenta la condición moderna de época de la representación. Pero eso no es todo, porque estos elementos, además, han emergido en un lugar muy preciso de la historia de la metafísica:

Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una re-representación [*Vorstellung*] cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él. *La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación.* [*Zur Wissenschaft als Forschung kommt es erst dann, und nur dann, wenn die Wahrheit zur Gewißheit des Vorstellens sich gewandelt hat*] Lo ente se determina por vez primera como objetividad de la representación y la verdad como certeza de la misma en la metafísica de Descartes.¹¹

Entonces, el gran momento inaugural de la objetividad de la representación y de la verdad como certeza de la representación no es otro que el momento del *cogito* cartesiano: se trata de *una determinación epocal de la metafísica*, que, en su momento cartesiano, otorga a la ciencia y la técnica el sentido ontológico que observamos en la modernidad. Sería vano rebatir esta afirmación recurriendo a la formalización kantiana de la razón o a la absolutización filosófica hegeliana precisamente porque ellas mismas, como filosofías de la modernidad, están

¹⁰ *Op. Cit.*, p. 72 / 80. [destacamos]

¹¹ *Ibid.*, [destacamos]

incluidas en la determinación epocal de la representación: son simplemente postcartesianas o, mejor dicho, intracartesianas; de alguna manera se podría decir que hasta están *supuestas* en la trayectoria histórica de la representación. Pero, a pesar de las apariencias, aquí no ha ocurrido ningún rompimiento con el pasado. A pesar que desde Grecia y el Medioevo hasta la Época Moderna no haya una continua progresión, sino un cambio radical en la esencia de la verdad; volveremos sobre esto.

El devenir del ser en objeto de representación no es distinto del devenir del hombre en *subjectum*, lo que comienza a revelar la referencia al origen de esta historia entendida como *Geschichte*: la observación meramente histórica [*historisch*] que define al “hombre moderno” en base a su emancipación política y religiosa, es inadecuada para pensar el fundamento esencial de la modernidad porque, en su objetivación del pasado, oculta la relación originaria que el *subjectum* guarda con el *hypokeimenon*, respecto del cual es derivado y secundario. En el *hypokeimenon* habla la metafísica designando el fundamento que reúne la totalidad sobre sí. Ése es el sentido original del fundamento que, siendo anterior a la modernidad —y consecuentemente, al sujeto— no tiene, en lo esencial, ningún enlace con el *ego*.¹² En realidad ocurre que el hombre deviene *subjectum* en el mismo momento que el ser deviene objeto [*Gegenstand*], en el momento en que el ser es traído ante él como fundamento que todo lo reúne y hace disponible al mundo como representación. Todo el cálculo, la anticipación, la objetividad, el dominio y la certeza del mundo moderno no son otra cosa que manifestaciones de la omniabarcante potencia de la representación como cambio epocal y no como el simple advenimiento del sujeto o el objeto, que no significan nada fuera de la relación que implica la representación. Entonces ¿qué es una imagen? ¿qué es aquí un mundo en estado de representación?

Imagen del mundo [*Weltbild*], comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino *concebir el mundo como imagen*. Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce [*vorstellend-herstellenden*]. En donde llega la imagen del mundo, tiene lugar una decisión esencial sobre lo ente en su totalidad. Se busca y encuentra el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente.¹³

Por esa razón los fenómenos esenciales de la modernidad son caracterizados como transformaciones profundas de la vida humana, que atañen

¹² Cf. *Op. Cit.* Apéndice nº 8.

¹³ *Op. Cit.*, p. 73 / 82 [destacamos]

tanto al modo en que se concibe la relación con lo ente como al modo en que se concibe, por el efecto que la representación ha ejercido sobre la esencia de la verdad, al ente mismo (ciencia, técnica, arte, valores y religión).

De modo que la modernidad como época de la representación encarna un desplazamiento decisivo en el curso de la *Geschichte*. En la Edad Media la totalidad de lo ente es concebida como *ens creatum*, como derivación de la causa suprema de la creación. El ente del Medioevo tiene un lugar natural en la correspondencia con la causa que ha creado el orden en donde el *ens* se inscribe desde sí mismo, porque su esencia no es otra que ser parte de esa creación.¹⁴ Esto explica que la ciencia medieval careciera de los rasgos de la ciencia moderna: experimentación, método y rigor en la investigación. Pero con la época griega las cosas son algo diferentes: «La interpretación moderna de lo ente está *aún más alejada* del mundo griego. [Noch ferner liegt dem Griechentum die neuzetliche Auslegung des Seienden.]»:¹⁵

[En Grecia] Lo ente es aquello que *surge y se abre* [Aufgehende und Sichöffnende] y que, en tanto que aquello *presente* [Anwesen], viene al hombre como a aquel que está *presente*, esto es, viene a aquel que *se abre él mismo a lo presente* desde el momento en que lo percibe [vernimmt]. Lo ente no accede al ser por el hecho de que el hombre lo haya contemplado primero, en el sentido, por ejemplo, de una representación como las de la percepción subjetiva. Es más bien el hombre el que es contemplado por lo ente, *por eso que se abre a la presencia reunida en torno a él*.¹⁶

Por lo tanto, una representación es algo por completo diferente de la aprehensión o captación [Vernehmen] de la *presencia* como ocurría en «*la gran época griega* [in der großen griechischen Zeit]». En ella no es la actividad de la subjetividad lo que constituye al ente, por el contrario, es el ser el que se abre a sí mismo donándose en presencia, lo presente viene al hombre en los claros términos de una cercanía que la objetividad moderna no podrá sino interrumpir, mediar y ocultar. En esta relación entre dos presencias la idea de subjetividad carece de todo sentido, porque la objetivación y el cálculo, la anticipación priorida de la

¹⁴ Heidegger ilustra la cuestión en relación al arte medieval: «La obra de arte de la Edad Media y la falta de una imagen del mundo en dicha época son inseparables» (*Op. Cit.*, Apéndice 7).

¹⁵ *Op. Cit.*, 74 / 83 [destacamos] Lo que nos interesa es, sobre todo, el modo en que el texto de Heidegger construye una serie lineal en relación a una mayor o menor distancia con respecto a una instancia original u originaria; distancia que ciertamente ordena y aquilata a sus instancias derivadas. Aquí: Grecia, medioevo y modernidad, ése es el orden y su fundamento es el origen, el punto cero del tiempo histórico. En este contexto, comprender la *Geschichte* no es más que comprender su origen.

¹⁶ *Ibid.*

modernidad, no sólo suponen la producción del mundo por parte del sujeto, si no que además —lo que es muy claro en Descartes— es el sujeto el que se autoposiciona como fundamento único de la verdad, vale decir, al tiempo que produce al mundo, produce su propio privilegio.¹⁷

Pero habíamos dicho que era necesaria una cierta distancia con respecto a esta tematización heideggeriana y que no basta con considerarla como la presentación de un objeto por sí mismo suficiente. Más bien habría que atender a las operaciones, a la lógica que aquí define a la modernidad en relación al fenómeno de la representación y que, ulteriormente, *produce* una compartimentación muy definida al interior de la *Geschichte*: la percepción griega y la *Vorstellung* moderna son profunda e inconmensurablemente distintas, pero ¿cuáles son los efectos que esto genera en el concepto de historia? ¿Qué clase de sistema es el que posibilita estas definiciones?

Por ahora baste con recordar que, para Heidegger, la mejor manera de expresar el sentido de la representación como fenómeno esencial de la modernidad es por medio de «la palabra *repraesentatio*».¹⁸ De ese modo la representación [*Vorstellung*] quiere decir referir a sí mismo lo que está ahí [*Vorhandene*] como algo frente al sujeto remitiéndolo al sujeto, para que lo representado retorne a sí mismo afirmando a esa relación sujeto-objeto como su fundamento. Lo que, en el “mundo” griego, se presentaba en el don de sí mismo ha venido a apoyarse sobre un sujeto que se establece a sí mismo y por sí mismo como fundamento, que alejándose de la presencia se ha cerrado en la representación.



Lo cierto es que la representación se nos impone y precede a nuestro pensamiento de un modo en que no parece tan sencillo «hacer de ella un objeto, una representación [*représentation*], un objeto de representación frente a nosotros, ante nosotros como un tema [*devant nous comme un thème*].»¹⁹ Y no solamente el problema de su carga histórica y de los complejos sistemas construidos en su entorno, junto a las aporías que ha revelado para toda filosofía de la conciencia, son los que obstruyen la posibilidad de pensarla claramente como un *objeto* de reflexión entre otros, sino que la dificultad se encuentra *alojada en la misma pregunta*

¹⁷ Por este motivo en la modernidad la técnica es por sí misma una transformación autónoma de la praxis (63 / 69), los valores, transformados en cultura, cuidan de sí mismos en la política cultural (64 / 70), en el rigor del método que delimita el campo de lo ente para la física obliga a que la cohesión de lo observado permanezca cerrado en sí mismo (66 / 72), etcétera.

¹⁸ *Op. Cit.* 75 / 84.

¹⁹ DERRIDA, *Op. Cit.* 88 / 117.

por la representación dado que esa pregunta tiene una sola proveniencia posible: se trata de una pregunta filosófica.

Ahora bien, éstas, dice Derrida, podrían ser las preguntas de un Sócrates imaginado o representado que llegara ebrio y retrasado a la conferencia: «¿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?»²⁰ Aunque lo cierto es que esa ficción representacional se encuentra restringida por el hecho de que «la palabra “representación” *no traduce ninguna palabra griega de forma transparente, sin residuo, sin reinterpretación y reinscripción histórica profunda.*»²¹ No es el caso que la palabra *representación* sea la representante o delegada de una presencia que ya no sería, en algún punto, representación de nada, como si pudiera decirse, entre otras cosas, que comienza en algún momento y que en otro pueda terminar, que llega instalándose sobre un lugar que le precede y en el que no había nada más que una conexión directa con lo presente, como si, por lo tanto, fuese posible desentenderse de ella, proyectar el trabajo de su superación y de la restitución de la presencia de lo representado, y como si, por lo demás, se pudiera saber lo suficiente de ese origen como para situarnos más cerca o más lejos de él. ¿Y cómo, por otra parte, sistematizar una interrogación histórica sobre la representación cuando «nuestros conceptos de sistema y de historia estarían precisamente marcados en su esencia por la estructura y el cierre de la representación»²²?

Hemos dejado *La época de la imagen del mundo* en el momento en que Heidegger traducía la *Vorstellung* moderna por la palabra latina *repraesentatio*, donde declara que, más que aclarar un significado o facilitar la comprensión, esa palabra es «en donde mejor se expresa» la distancia entre la modernidad y el mundo griego de la presencia, o, parafraseando la traducción de Derrida, el lugar donde la significación del representar moderno [*das neuzeitliche Vorstellen*] recibe su mejor expresión [*Ausdruck*]. Pero entre *Vorstellung* y *repraesentatio* hay una diferencia crucial.

El alemán *Vorstellung* carece de algo que señala muy patentemente el latín *repraesentatio* —así como el castellano *representación*. Y es el mismo Heidegger, dice Derrida, quien ha subrayado constantemente que *Vorstellen* significa «poner, disponer ante sí»,²³ significado que ya está en *presente* [*présent*] y *praesentatio*. Pero es el prefijo *re-* de la *repraesentatio* lo que guarda algo más:

²⁰ *Op. Cit.* 84 / 115.

²¹ *Ibid.* [destacamos]

²² *Op. Cit.* 88 / 117

²³ *Op. Cit.* 91 / 119

La *praesentatio* significa el hecho de presentar, y la *repraesentatio* el hecho de volver presente, de hacer-venir [*faire-venir*] como poder-de-hacer-volver-a-venir, y ese poder-de-hacer-volver-a-venir-a-la-presencia [*pouvoir-de-faire-revenir-à-la-présence*] 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.²⁴

Entonces *repraesentare* no es un equivalente neutro de *stellen* ni *vorstellen*, sino que señala el poder ejercer esa disposición o establecimiento nuevamente, otra vez, repetidamente, en principio, sin límite aparente, alojando, a la manera moderna, esa ilimitación, por ejemplo, en el sujeto que imagina y produce las formas; eso es lo que señala el *re-* de la representación, «y en esa posicionalidad» — es Derrida quien subraya— que *al mismo tiempo* establece, posiciona, tal como Heidegger ha descrito, el establecimiento de la presencia. Entonces hacer presente o traer a la presencia, el representar, significa aquí dos cosas: «dejar venir de nuevo, volver-presente [*rendre-présent*] [...] repetir, poder repetir [*pouvoir répéter*]»²⁵ pero también la presencia misma, el «dejar venir presentando».

La representación se encuentra entonces atravesada por esta duplicidad de una manera en que las nociones de repetición, regreso y restitución le son inseparables. Pero el segundo de los dos sentidos, el de la repetición y retorno de lo presente, ya está —de una forma que se podría llamar modal—, implicado en el primero, puesto que el volver a hacer presente implica siempre la posibilidad o potencia de volver a hacer presente *lo que ya se ha presentado como presencia*, que como capacidad, posibilidad o potencia está localizada en la modernidad al interior de la idealidad de una facultad espiritual. Esto quiere decir que la especificidad moderna, tan alejada como lo está del origen griego, expresada en la palabra *repraesentatio* sobre *Vorstellung*, habla, en realidad, de una relación mucho más directa e indisociable de la presencia con su restitución de lo que el análisis heideggeriano de la representación como una cuestión de época parece admitir. Ocurriría que la palabra *Vorstellung* es lo que —por su acento en el prefijo *Vor-*—, impide ver ese vínculo constitutivo de toda presencia con la representación, la repetición o algo así como una secundariedad originaria; una presencia que nunca habría comparecido sino en forma de representación. Por lo tanto, no se puede

²⁴ *Op. Cit.* 91 / 120. Recordemos que Heidegger, en la página 73 / 82, ligaba *vorstellen* y *herstellen*, o sea, *representar* y *producir* incluyendo, en el prefijo *her-* de la producción, el poder y el dominio de la autonomía del sujeto: *herrschen*.

²⁵ *Op. Cit.* 91-92 / 120 [destacamos]

decir — con una simple confianza en la clara diferencia entre las palabras — que la *repraesentatio* mienta una distancia claramente determinable con respecto a la presencia griega, por el contrario, parece encontrarse incluso *más cerca* de ella que la misma *Vorstellung*.

Aunque tampoco podríamos hablar simplemente de cercanía. Al menos no sin confirmar con ella el sistema general de la *Geschichte* en el que Heidegger mide la distancia.

Pero recordemos uno de los aspectos centrales del análisis de Heidegger: “época de la imagen del mundo” «comprendido esencialmente [*wesentlich verstanden*]»²⁶ no quiere decir tan sólo que en la modernidad existe representación; lo decisivo, y que define a la modernidad como tal, es el modo en que la representación ha devenido la forma más general de interpretación de lo ente, lo que explica, más que la representación por sí sola, si con ella entendemos el reposicionamiento de la presencia, los fenómenos esenciales de la modernidad junto a la transformación del hombre en *subjectum*. En realidad, para Heidegger la representación es mucho más antigua que su momento de irrupción puntual en la autoafirmación del *cogito*. La modernidad está esencialmente vinculada a la representación, eso es verdad, pero consiste más bien en el arribo del siguiente efecto esencial: el hecho de que el ser de lo ente sea interpretado como representación:

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.²⁷

También por esa razón, para Derrida es improbable una separación completamente nítida entre presencia y representación: porque la presencia está ligada a la representación e incluso cabría decir que “originariamente” —entre comillas— si no se tratara de un origen que difícilmente merece el nombre de tal. Veamos.

Para Heidegger el dominio moderno de la representación no es un accidente y mucho menos una crisis frente a la que cabría oponerse. Consiste nada menos que en un cambio en la esencia de la determinación del ser y de la verdad que excede completamente los límites de una *Historie*: no se le puede explicar

²⁶ HEIDEGGER, *Op. Cit.* 74 / 82.

²⁷ DERRIDA, *Op. Cit.* 93-94 / 122.

mediante una narrativa causal instalada sobre el plano de lo óntico. Pero, de todos modos, la modernidad tiene para él una localización histórica exacta: es cartesiana. Ahora bien, si no puede ser entendida como la mera producción de un sujeto —el sujeto Descartes sólo es sujeto con el advenimiento de la modernidad misma— y si tampoco ha acontecido accidentalmente es inevitable que aparezca la pregunta —posibilitada ella misma por el sistema de estratificaciones, diferencias y definiciones que conforman a la *Geschichte*: ¿Cuál es el origen de la modernidad? Y la respuesta no puede ser otra que el origen de la metafísica occidental: la modernidad es un cambio producido al interior de esa metafísica, es un hecho metafísico, ocurrido en la historia de la metafísica. Si la modernidad está aquí es porque *ha tenido que venir desde algún lugar*: desde el mundo griego, pero se nos ha dicho que justamente en ese mundo no hay tal cosa como una representación ni un sujeto para producirla, y no olvidemos que la modernidad está *más alejada* de Grecia que de la Edad Media. Aunque algo ha sido lo suficientemente poderoso como para remontar esa distancia: el platonismo.

El hombre griego *es* en tanto que percibe²⁸ lo ente, motivo por el que en Grecia el mundo no podía convertirse [como mundo] en imagen [*die Welt nicht zum Bild werden kann*]. Por el contrario, el hecho de que para Platón la entidad de lo ente se determine como *eidos* (aspecto, visión), es el presupuesto, que condicionó desde siempre y reinó oculto largo tiempo de modo mediato, para que el mundo pudiera convertirse en imagen.²⁹

Ese paso *no accidental* en el que consiste la época de la imagen del mundo se encuentra —por la misma razón que no se encuentra en la *Historie*— en la *Geschichte*. Estaba, se diría, en manos del destino:

... había sido destinado, predestinado, *geschickte*, es decir, literalmente enviado, dispensado, asignado por un destino como conjunción de una historia [*comme rassemblement d'une histoire*] (*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?³⁰

²⁸ Heidegger se había detenido una página antes —74 / 83— en la frase de Parménides sobre la percepción de lo ente como siendo exigida y determinada por el ser. En ella todo el énfasis está puesto sobre la percepción como *noein* y no como *aisthesis*. Esa es la *vernahmen* que caracteriza en este contexto al mundo griego.

²⁹ HEIDEGGER, *Op. Cit.*, 75 / 84.

³⁰ DERRIDA, *Op. Cit.*, 95 / 123

La suposición previa de la transformación del mundo en representación — aunque en el fondo sea más amplia que el concepto de imagen [*Bild*]— es justamente la constitución del mundo en mundo visible, no al modo de una representación reproductiva, sino ya en la manifestación directa de una forma visible, del contorno que delinea a la esencia en la *idea*, lo que ya es una forma de la *Bild*. La filosofía de Platón, el mundo platónico, sería el lugar de preparación, «la *presuposición lejana*»³¹ de un envío del mundo de la representación en donde subsiste con más fuerza que en cualquier olvido del ser una causalidad que conjunta a la «historia de la metafísica en su *presunta* unidad como unidad indivisible de un envío.»³² Para Heidegger la *Geschichte* está constituida por esas etapas sucesivas del trayecto postal en el que Descartes ha llegado justo a tiempo para grabar una inscripción claramente distinta del pasado. El platonismo nos habría destinado la metafísica completa mediante un envío originario, uno e indivisible, que constituye la unidad misma de la historia en donde ésta se desplegará incluyendo a su época moderna. Y todo esto con una gran anticipación, dominándolo todo de manera oculta, como si, *dando origen* a la idea completa de la metafísica y a la normatividad de su historia y su institución, él mismo, en el lugar originario, no tuviera que rendirle cuentas a nadie, como si él mismo, en el hito o la posta cero de la historia, *antes de la historia* misma —en una preinscripción de la que nada *en la historia* puede escapar—, se sustrajera a ella, a la historia y a la representación que —aunque concentrado en la forma visible del *eidos*— no alcanza a afectarlo. «Habría sido, en el límite de este envío, como el origen de la filosofía. Ya y todavía no.»³³

Ésta es la mayor dificultad: ¿Cómo pensar la estructura de ese momento originario: *ya y todavía no*, sin caer en un pensamiento hegeliano de la historia en donde el momento de la representación ya es, como superación, lo que todavía no es, y que en la prefiguración de su desenvolvimiento guarda la misma unidad del

³¹ *Op. Cit.*, 96 / 123 [subrayamos]

³² *Ibid.* [las cursivas son de Derrida]. Detengámonos brevemente en un aspecto importante del uso que Derrida hace de la expresión “mundo platónico” que aparece en el mismo lugar de esta cita: «(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)». Cualquier cosa que ocurra entre dos palabras puestas en una cierta relación de producción —como, en este caso, *mundo* y *platonismo*— no puede reducirse sólo uno de los polos de la relación, porque esa reducción de sentido como sentido único equivale a la reducción de la relación en su conjunto, como si pudiera decirse que el uno ha producido, simplemente, al otro. Aunque para Heidegger tanto esta idea como la causalidad a la que da origen es una verdad acerca del origen: es el platonismo lo que, *a la distancia*, ha enviado el mundo de la representación.

³³ *Op. Cit.*, 97 / 124 [subrayamos]

destino [*Geschick*] heideggeriano? Porque se supone que, a diferencia de lo que ocurre en Hegel, las palabras *Geschichte*, *Geschick* y *Shicken*, que Heidegger utiliza no consisten, en virtud de la misma localización exacta del origen, en una serie de representaciones. Porque el uso hegeliano de la representación [*Vorstellung*] es, más que constante, intrínseco al esquema de la *Aufhebung*: «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 [etc.].»³⁴ Mientras que para Heidegger las épocas no son representaciones diferentes de un ser que, siendo siempre el mismo, estuviese fuera de esas épocas. La dificultad se encuentra en que el único modo de sostener una gran narrativa objetivo-representacional de la historia, es decir, una metafísica de la historia —que tendría en la dialéctica hegeliana a su máxima expresión—, sería postulando algún tipo de substancia histórica trascendental que satisficiera el más moderno de los reclamos frente a la historia: el de pensar esa historia con arreglo a un sentido que permita dotar de orden a los acontecimientos, es decir, permitir una representación de lo simplemente inabarcable por el sujeto.

Entonces ¿cómo rescatar a Heidegger del retorno a una presencia simple, de una teleología mesiánica? Porque la *Anwesenheit* ya está dividida, escindida en una disensión [*Zwiespalt*] tan originaria como ella misma. Y es la disensión —la incoincidencia o diferencia— lo que motiva al hombre en Grecia a querer reunir el ente en el *legein*, aún sabiendo que siempre esta expuesto a ella. Sin ese conflicto ni la historia ni la filosofía serían posibles; la historia no ocurriría, la filosofía no tendría razón de ser:

[En Grecia] Es más bien el hombre el que es contemplado por lo ente, por eso que se abre a la presencia [*Anwesenheit*] reunida en torno a él. Contemplada por lo ente, incluida y contenida dentro de su espacio abierto y soportada de este modo por él, involucrada en sus oposiciones y señalada por su ambigüedad [*Vom Seienden angeschaut, in dessen Offenes einbezogen und einbehalten und so von ihm getragen, in seinen Gegensätzen umgetrieben und von seinem Zwiespalt gezeichnet sein*]: ésta era la esencia del hombre durante la gran época griega. Por eso, a fin de llevar su esencia a su cumplimiento, este hombre tenía que reunir (*legein*) eso que se abre a sí mismo en su espacio

³⁴ *Op. Cit.*, 97-98 / 124 [Derrida subraya]. La cita continúa así: «Pero la forma “representativa” de esta subjetividad está solamente *relevada* [*relève*], 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.»

abierto, salvarlo (*soozein*) mantenerlo atrapado y preservarlo y permanecer expuesto (*aletheiein*) a todas las disensiones de la confusión.³⁵

Es ese pliegue o *différance* en el origen lo que anuncia y envía lo que vendrá después «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* [destacamos], sino otro pliegue, otra diferencia impresentable, irrepresentable, *yectiva* quizá, pero ni objetiva, ni subjetiva, ni proyectiva.»³⁶

Pero si el platonismo envía la época de la representación desplegando una historia en la que el envío se vuelve a encontrar consigo mismo y si la época es una etapa en la historia de la metafísica que sólo cabe pensar como destino, entonces:

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?*³⁷

Entonces la misma noción de época sólo es coherente si se la piensa del único modo en que cabe pensarla como tal: en relación con el destino o el envío unificado [*Geschick*] del ser. No habría época ni de la representación ni de la *analogia entis*, ni de la presencia del ser sin adscribir la noción de época a la unificación 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.»³⁸ Y por consiguiente, esta interpretación depende de ese primer instante donde el ser se anuncia como presencia.

Todo esto ocurre aunque la conjunción entre envío y destinalidad en Heidegger no tenga la forma clásica de un *telos* y la misma llegada a destino sea incierta. Porque el «ser-en-conjunto [*être-ensemble*]», una fija presencia, del envío consigo mismo sigue siendo la garantía de que una época, como la época de la representación, destaque poniéndose a sí misma en la unidad del destino. A pesar de que las más tradicionales y obvias figuras de *la* filosofía de la historia no se

³⁵ HEIDEGGER, *Op. Cit.*, 74-75 / 83-84.

³⁶ DERRIDA, *Op. Cit.*, 104 / 129.

³⁷ *Op. Cit.*, 111 / 134 [destacamos]

³⁸ *Ibid.*

encuentren presentes aquí, y justamente en virtud de los profundos desplazamientos que Heidegger ha producido en ellas, la época remitente es explícitamente la época de la *Anwesenheit* como anterioridad pura, como soporte de la representación unitaria de la historia. Porque el mismo hecho de que el sentido de ese destino no sea «ni lógico, ni cronológico ni intrahistórico»³⁹ no hace otra cosa que reforzar el rol del envío del ser como un origen que debe retirarse y ocultarse; porque él mismo no se delega en alguna de esas otras figuras del sentido histórico; el envío originario del ser como *Anwesenheit* sólo se traduce a sí mismo como presencia o como representación de acuerdo a sus traducciones epocales «que son otras tantas mutaciones de lo mismo», porque siendo anterior y originario, su lugar sólo puede ser 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*. Aquélla se salva, se conserva, y asegura así una especie de indivisibilidad de lo destinal.⁴⁰

Esto quiere decir que 1. el origen arriba a sí mismo, sin distanciarse de sí, como si lo único que hubiese ocurrido en la historia fuese ese origen y 2. la disensión misma está asegurada, reunida en el *legein*, mediante esa indivisibilidad que permite pensar la destinalidad. Pero si ha habido representación, entonces, necesariamente, la disensión, la *différance* —si se quiere, el acontecimiento mismo de la historia— ha tenido que ser lo suficientemente fuerte como para que la reunión «no guarde, no salve, no garantice ya nada de forma lo bastante rigurosa.»⁴¹



Hemos visto que, sobre la base de la indivisibilidad del envío del ser, Heidegger desprende las figuras epocales desde una lectura de la historia de la metafísica hasta ésta, la época de la representación, que se anuncia a sí misma como la más larga y poderosa. En ella, la presencia como *Anwesenheit* se ha ocultado, retirándose y todavía es ella misma la que ha enviado a la representación —que se ha enviado a sí misma como representación—, que la ha destinado desde lejos. Pero ¿qué relación tiene, en la interpretación heideggeriana,

³⁹ *Op. Cit.*, 112 / 135

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Op. Cit.*, 114 / 137.

la *Anwesenheit* con la *repraesentatio* sino una relación representacional, donde la primera ha delegado a la segunda? Todo ocurre, dice Derrida, como si esa pareja «siguiese dictando la ley de su propia interpretación [...] Tras o bajo la época de la representación, estaría retirado lo que aquélla 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 [o disensión].»⁴²

¿Cómo sostener, entonces, la idea de un origen prerrepresentacional de la representación, vale decir, una presencia? ¿Cómo, si, para que haya una historia, el envío tiene que dividirse a sí mismo, si la estabilidad del origen y la reunión del *legein* deben correr el riesgo de una dislocación? Con ello la misma idea de destinación parece inapropiada para pensar la historia, porque ¿Qué sería una historia sin la posibilidad de que el envío no llegue a destino o de que llegue antes, o después, si no fuese otra cosa que el origen girando en torno a sí, donde no hay acontecimiento sin una prescripción originaria? «¿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? ... ¿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?»⁴³

Por lo tanto, *La época de la imagen del mundo* transporta la idea de una historia esencialmente unitaria. No es posible pensar un envío semejante —que para Heidegger sería cualquier cosa menos un envío cualquiera— sin esa idea de profunda unidad que en su pensamiento es indisociable de la presencia. Pero si siempre ha habido representación, incluso antes de la época que le corresponde, el ser-en-conjunto del ser se encuentra originariamente amenazado junto a la unidad de su destino por la divisibilidad y la disensión: es esa amenaza y no la experiencia presencial del ser lo que se encontraría en el origen que, de ese modo, difícilmente puede ser concebido como tal. Esto que, de acuerdo a una especie de léxico que tendríamos que precisar, podría ser llamado *diseminación*, al menos indica que este relato heideggeriano de la *Geschichte* no podría diferenciarse sin riesgos de aquello que busca expulsar: de la unidad de una presencia plena. Si existe algo así como una *Geschichte* —propriadamente reflejada en algún pensar

⁴² *Op. Cit.*, 113 / 136.

⁴³ *Ibid.*

auténtico— es algo que no puede distinguirse completamente de una historia metafísica, de lo que el mismo Heidegger consideraría una historia vulgar.