

Revista de cultura

# P A P E L M Á Q U I N A 2 0

# 20

Año 16 | N° 20

ISSN: 0718-6576

Agosto 2024

Santiago de Chile



Revista de cultura

**P A P E L M Á Q U I N A 20**

**Directora**

Alejandra Castillo

**Dirección Editorial**

Cristián Gómez-Moya

Cristóbal Thayer

Miguel Valderrama

Rodrigo Zamorano

**Consejo Editorial**

Flavia Costa

Eduardo Cadava

Julio Ramos

Nelly Richard

Willy Thayer

**Diseño y diagramación**

cgm + elissetche | estudio

**Registro**

ISSN: 0718-6576

Año 16 | N° 20

Agosto 2024

Editorial Palinodia

[www.palinodia.cl](http://www.palinodia.cl)

[editorial@palinodia.cl](mailto:editorial@palinodia.cl)

Santiago de Chile



Catherine Malabou  
Foto: Catherine Malabou

## ÍNDICE

Editorial **Begonya Saez Tajafuerce**  
06

---

Afecciones **Carolyn Shread**  
*“El clítoris es un anarquista”. Placeres, anarquismo  
y ecologías del orden plástico de la traducción*  
27

**Peter Szendy**  
*La economía de la plasticidad*  
43

**Clémence Agnez**  
*Clítoris y pensamiento*  
59

---

Campos de batalla **Catherine Malabou**  
*La filosofía y el afuera: Foucault y el pensamiento  
decolonial*  
77

**Diálogos** **Catherine Malabou**  
*Conceptos que importan*  
91

---

**Concomitancias** **Émilie Noteris**  
*Transgresencia*  
111

**Yaiza Ágata Bocos**  
*La estética (gustatoria) de la plasticidad*  
123

**Álex Mesa**  
*Resistencia en vez de resiliencia. Plasticidad en vez  
de flexibilidad*  
139

---

**Traslaciones** **Alberto Toscano**  
*Plasticidad, capital, dialéctica*  
153

# Editorial

**Begonya Saez Tajafuerce**  
Universitat Autònoma de Barcelona

## La filosofía à nouveau

En una entrevista concedida al programa de radio de France Culture *Les Chemins de la Philosophie* a finales de noviembre de 2019, tomando explícitamente distancia de Hannah Arendt, en la famosa entrevista que le hiciera Günter Gaus poco más de medio siglo antes, en 1964, Catherine Malabou asume ser filósofa, etiqueta que, como es bien sabido, Arendt rehusó. Malabou aclara, con todo, que asume la filosofía como vocación y apunta, como Arendt, lo problemático que resulta asumirla en cambio como profesión, pues, como tal, la pasión filosófica acaba viéndose encorsetada, reprimida, depurada.

A la imposición de la filosofía como profesión, Malabou añade otra que, por así decir, la constriñe con relación a la tarea filosófica, a saber, que dicha tarea se haya visto adjetivada a partir de su trabajo sobre el concepto de plasticidad desde la elaboración de su tesis sobre Hegel, publicada en 1996. Por eso, afirma, parece ser conocida sin más como la filósofa de la plasticidad, identificada a tal punto con ese trabajo que la obra que ha producido en adelante resulta casi reducida a él.

Sin embargo, el reconocimiento del poder de la plasticidad como operación conformadora del pensar, del discurso y de la lógica misma es reivindicado por Malabou hasta el punto de persistir en ella y de anudar con ella las ideas que la ocupan, con las cuales ha ido tejiendo desde entonces hasta hoy su reflexión filosófica. Ese poder, que conforma en la medida en que transforma, reside en la decisión de “situar el

cambio antes que el ser”, es decir, reside en la decisión de otorgar preeminencia ontológica a la transformación en lugar de primar la fijeza.

El poder de la plasticidad constituye la obra y el pensamiento de Catherine Malabou hasta convertirse en ellos en un método, en una forma de hacer filosofía, en una transformación del pensar como tarea. Su trabajo con el concepto da cuenta del hacer filosófico como hacer plástico en la medida en que se lleva a cabo como proceso que consiste en dar y en recibir forma en y a través del discurso y, además, como observa en Hegel y en su dialéctica, sin menoscabo de la contradicción. El concepto discurre literal y materialmente en la obra de Catherine Malabou y el pensar cobra cuerpo en movimiento. Es en esa clave de transformación material, mediante la que se abre un tiempo –que es sobre todo un *tempo*– otro para la filosofía, en la que propongo abordar su consideración de una lógica otra, que también va a ser otra –si no ante todo– de la lógica patriarcal, imperialista-colonial y neo-liberal a partir de la relación que establece entre el clítoris, el placer y el pensar en el libro que publica a finales de 2020, *Le plaisir effacé. Clitoris et pensée*.

Me interesa destacar que se trata en el libro de apuntalar una crítica a la filosofía o bien a cierta lógica filosófica o de pensamiento que borra la diferencia y que la borra en tanto diferencia sexual y que, con ella, borra lo femenino. El borrado de ambos pone a la filosofía al servicio del patriarcado; la convierte en una herramienta más del mismo. Catherine Malabou advierte ya en 2004 en *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique* del peligro que conlleva prescindir de la diferencia sexual y de obviar lo femenino para y, sobre todo, con la filosofía. Ya, entonces, Malabou insiste en que no puede ser ajeno a la tarea filosófica reconocer los efectos que esta comporta. Es obligado poner atención a los efectos de la filosofía y, por ello, insiste en tomarla

y escudriñarla en su dimensión material que, hasta cierto punto, va a ser su dimensión sexuada. Eso es lo que observamos a través del trabajo filosófico de Malabou y lo que me parece oportuno acentuar aquí: la dimensión sexuada de la filosofía, que, como la dimensión sexuada de los cuerpos, ha sido sistemáticamente desconsiderada en, por y con la filosofía misma; y sigue siéndolo.

Es preciso que la diferencia de forma a la filosofía. Eso significa, plasticidad mediante, que es preciso que la diferencia cobre a la vez forma en la filosofía. También significa que es preciso que la filosofía cobre una forma diferente. En ese sentido, la plasticidad constituye en y para la filosofía “un lugar de disidencia interna” que, citando a Malabou en *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*, donde afirma la “separación de la diferencia con ella misma”, redundando en una separación de la filosofía con ella misma. Esta es la nueva forma de la filosofía. Y, cabe añadir que “solo esa separación puede empeñarla [a la filosofía] en la posteridad”. En esa transformación, cabe afirmar, reside el futuro de la filosofía. La transformación de/en la filosofía y la filosofía como transformación es lo que la propuesta de Malabou proyecta al pensar a un futuro otro.

9 |

Lo relevante aquí es el hecho de que, por fuerza de la plasticidad, la diferencia es y permanece justamente empeñada en una lógica no identitaria, pues no prima en ella la identidad como principio. De ahí que desbarate una y otra vez la identificación como operación filosófica primera, y ello no solo en términos ontológicos, también y por igual en términos éticos y políticos. La plasticidad obra la diferencia transversalmente en la filosofía y ello conduce a la filosofía a diferir de sí. Luego, la filosofía deviene otra en la medida en que deviene otra de sí, en la medida en que se extraña de sí, en la medida en que se separa de sí. Y eso es precisamente lo que significa atender a la dimensión sexuada de la filosofía. Es en esa otredad, en

ese extrañamiento y en esa separación en los que se hace efectiva la diferencia como diferencia sexual en y con la filosofía.

La diferencia es concebida en los textos que he citado hasta ahora con relación a la plasticidad. A estos es preciso añadir un tercero, el artículo “Une différence d’écart”, publicado en la *Revue Philosophique de la France et de l’étranger*,<sup>1</sup> pues es en ese texto en donde Malabou establece una relación estructural, de forma, entre la plasticidad y la diferencia. La separación es la forma que da y que recibe la plasticidad relativa a la diferencia. Por ello, la separación es relativa a la otredad y al extrañamiento. En la medida en que la disidencia se concibe comúnmente justo como una separación “de la común doctrina, creencia o conducta”, cabe hablar de la lógica de la plasticidad como una lógica disidente. De ahí que esta lógica muestre coincidencias claras y estrictamente formales con la lógica anárquica que Catherine Malabou desarrolla con detenimiento en *Le plaisir effacé. Clitoris et pensée*. Ambas se refuerzan en la separación de lo común, ya sea dado o establecido, como forma que organiza lo que es, sobre todo en clave política y, en particular, en su declinación en el Comunismo. A mi entender, esta lógica disidente y/o anárquica, resulta clave para una crítica materialista de la filosofía e incluso para una invitación a *changer de philosophie*, para decirlo en los términos de Malabou. En ese sentido, he aquí algunas pistas que el libro ofrece a ese respecto.

10 |

La primera cuestión que merece ser considerada es la tarea de la filosofía. ¿Cuál es y cuál podría ser? ¿En qué consiste y en qué podría consistir? ¿Cómo se lleva a cabo y cómo podría llevarse a cabo? Podemos decir que la tarea de la filosofía es hacer la realidad, es decir, el ser y la vida, inteligibles. Consiste, entonces, en dotarlos de sentido. Y, para ello, es preciso presuponer para ellos un sentido. Un sentido todo y pleno.

<sup>1</sup> núm. 4, 2002, pp. 403-416.

Un sentido común y de lo común. Por ello, el primer elemento de la crítica a la filosofía que podemos formular con y desde la propuesta de Malabou concierne al telos de la filosofía como supuesto de inteligibilidad. En ese sentido, lo que es preciso hacer manifiesto es que la tarea de la filosofía comporta una violencia que no se reduce al dominio de lo simbólico, sino que se hace efectiva también de forma material. Tanto el concepto, como el ser y la vida son objeto de dicha violencia de la filosofía en tanto violencia del sentido, pues la padecen.

Cabe afirmar, a partir del texto de Malabou, que la extirpación del clítoris constituye el borrado de un placer que es otro respecto del placer que hace sentido en la lógica binaria y que se ve refrendado por el sentido que supone la lógica patriarcal, imperialista-colonial y neo-liberal. La extirpación del clítoris y el consiguiente borrado del placer otro por el sentido doblemente supuesto tiene lugar doblemente, a su vez, tanto en el cuerpo como en el pensamiento: tiene lugar en el pensamiento del cuerpo a la vez que en el cuerpo del pensamiento. Tanto el *corpus* de la filosofía como el *corpus* de lo femenino han sido y siguen siendo objeto de la misma violencia material. La filosofía proporciona un sentido para ambos, hace sentido de ambos, fija en un sentido a ambos de forma que devengan inteligibles y, entonces, útiles. Sin embargo, avalar la inteligibilidad, privilegiarla, solo es posible forzando, imponiendo en ellos un sentido sin el cual no cabe atribuirles utilidad alguna. El clítoris, afirma Malabou, es “ese pequeño secreto hinchado que persiste, resiste, asedia la conciencia y lastima el talón, es [...] un órgano, el único, que solo sirve para el placer, y, por lo tanto ‘para nada’. La nada misma, la inmensa nada, el todo o nada del goce femenino”.<sup>2</sup> Esa nada es la que se extirpa con

11 |

<sup>2</sup> Catherine Malabou, *El placer borrado. Clítoris y pensamiento*, trad. Horacio Pons, Palinodia. Santiago de Chile, 2021, p. 11 [*Le plaisir effacé. Clitoris et pensée*. Paris. Éditions Payot & Rivages, 2020].

el clítoris para forzar al *corpus* de la filosofía y al *corpus* de lo femenino a un sentido que es uno y que es pleno; a un sentido total que los haga totalmente inteligibles, cognoscibles y, entonces, dominables.

La extirpación del clítoris, tanto del cuerpo de los textos como del cuerpo de las mujeres, es necesaria y se justifica porque ambos escapan, en virtud de la nada que los constituye, a la inteligibilidad, porque la ponen en duda, porque la dejan en evidencia, porque “no tienen sentido alguno”, al decir de Malabou. O más bien porque exceden, desbordan, enajenan el sentido (de lo) constituido y operativo como común. Desde la consideración de su dimensión material, que no es reducible a su dimensión simbólica, que no se deja captar del todo en ella, los cuerpos de los textos –también los filosóficos–, al igual que los cuerpos de las mujeres, no se ajustan del todo al sentido prescrito, lo cual implica que no se ajustan del todo a ningún propósito, que son sin fin o que su fin es irreducible a la lógica de los fines, que es también la lógica de los medios, tal como la filosofía la plantea y la hace valer. Se hace manifiesta aquí una lógica que es otra de la lógica que rige plenamente en lo simbólico y, con ella, se hace manifiesto un sentido otro del sentido que dicha lógica avala y privilegia.

12 |

Es preciso formular en este punto la pregunta acerca de qué otros muchos sujetos/objetos han sido también expulsados o capturados por la filosofía con el fin de ser instrumentalizados mediante prácticas coloniales que incurren en la “injusticia epistémica” denunciada por Miranda Fricker por motivos de género y redundan en lo que Silvia Rivera Cusicanqui y Leanne Betasamosake Simpson han caracterizado como “extractivismo epistémico”.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Para indagar en la crítica del extractivismo epistémico y en sus estribaciones en la teoría decolonial desarrollada por Anibal Quijano y Walter D. Mignolo, ver el artículo de Ramón Gosfoguel: “Del extractivismo

económico al extractivismo epistémico y ontológico”, publicado en 2015 en la *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, 4, 33-45, ISSN e2386-3730.

La segunda cuestión relativa a la invitación a *changer de philosophie* a la que podemos apuntar a partir de la lectura de *Le plaisir effacé. Clitoris et pensée* y a la crítica de la filosofía que Malabou desarrolla en su libro, remite a la materialidad del concepto filosófico, o a cómo se producen, a cómo se crean, a cómo se conforman los conceptos, el discurso y el pensamiento, a cómo se sostienen y a cómo se articulan. Esta aproximación implica una crítica de la dicotomía como principal dispositivo filosófico al servicio de la lógica binaria que refrenda la lógica patriarcal, imperialista-colonial y neo-liberal. En este sentido, escribe Malabou: “el clítoris desconcierta las dicotomías”.<sup>4</sup> ¿A qué se debe dicho desconcierto? ¿En qué consiste? ¿Qué suscita?

La lógica disidente, la lógica anárquica, excede, desborda, enajena la dicotomía; no la acata, no la obedece, no se atiene a ella, porque no la reconoce ni mucho menos se reconoce en ella-ni (en) ningún otro dispositivo. La lógica disidente, la lógica anárquica no tiene en la dicotomía un mecanismo rector. Eso significa, por tanto, que tampoco acata, obedece ni se atiene a la lógica binaria, que la instituye como tal. Significa también que los conceptos que radican en la lógica disidente, en la lógica anárquica, luego los conceptos que ponen en obra la disidencia y la anarquía no se materializan en/como una relación excluyente, es decir, en un “o lo uno o lo otro” con/en la realidad. La realidad y, con ella, el ser y la vida, no son fijados en esa forma lógica. Más bien se materializan en/como una relación que tiene la forma de un “ni una cosa ni la otra”. El clítoris, escribe Malabou, se ve “movido por una doble orientación erótica. Balanceo, cuando acompaña los movimientos de la vagina penetrada. Endurecimiento, cuando se eleva como una cresta. A veces, los dos al mismo tiempo. A veces, uno sin otro. Sin detenerse ni en uno ni en otro”.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Catherine Malabou, *El placer borrado*, op. cit., p. 12.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 12.

La diferencia que hace operativa la plasticidad en tanto diferencia sexual dota de esa forma anárquica al concepto, de una “doble vida” que, como señala Malabou “es ya un cuestionamiento de la norma de la heterosexualidad”.<sup>6</sup> Los conceptos que, por obra de la diferencia en tanto diferencia sexual, disienten de la lógica binaria y cuestionan su fuerza normativa, a diferencia de los que consienten a ella por ser ajenos a la diferencia, obran un sentido que oscila de un “ni” a otro “ni” en lugar de encorsetarlo, reprimirlo y depurararlo entre un “o” y otro “o” para adaptarlo, forzándolo, a/como lo común.

De ahí que podamos decir que los conceptos anárquicos se materializan en lo que podríamos caracterizar como un lugar sin lugar, como lo hace el placer femenino según Luce Irigaray en la cita que recupera Catherine Malabou del artículo “Ce sexe qui n’est pas un”, recogido en el libro homónimo que la primera publicara en 1977. En ese artículo, Irigaray se pregunta por el estatuto otro de la sexualidad femenina, visto que esta no se pliega a la lógica binaria en tanto lógica patriarcal, imperialista-colonial y neo-liberal, es decir, visto que esta no obedece, no acata y no se atiene al placer fálico, excediendo, desbordando y enajenando la dicotomía como dispositivo al servicio del “o lo uno o lo otro”. El placer femenino se materializa en el clítoris en/como “ni lo uno ni lo otro” en la reivindicación de Irigaray, quien afirma que se materializa “*un peu partout*”.

14 |

Eso mismo propongo aquí con relación a la materialización del concepto de acuerdo a una lógica disidente/anárquica que venga a asistir a la pasión filosófica en tanto pasión de la diferencia. La diferencia, la diferencia sexual, *le féminin* finalmente, encarna, pone en obra, actualiza un cambio material para la filosofía, para el pensamiento, para el concepto articulado

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 12.

en términos binarios al cual la filosofía debe atender y del cual debe hacerse cargo. Del mismo modo que cabe preguntarse, con Irigaray, por una forma otra del placer femenino, cabe preguntarse, con Malabou, por una forma otra del concepto y, así, por una forma otra de la filosofía en la que el sentido devenga “*un peu partout*”. Es preciso deslocalizar el sentido, desterritorializarlo, en términos de Deleuze y Guattari, para que la filosofía pueda atender y hacerse cargo de los efectos coloniales que conlleva ponerse y seguir al servicio del orden geopolítico que obedece, de nuevo, al/a la orden de lo común que acaba derivando en formas de violencia imperialista. Desconcertar la dicotomía suscita un futuro para la filosofía en el que esta no consienta a forma alguna de falocracia.

En la propuesta de Catherine Malabou, el clítoris encarna, pone en obra y actualiza una sustracción material a la dicotomía y, con ello, al binarismo como estructura general que todo lo integra y todo lo asume gracias a la operación de la mediación. Por ello, el clítoris encarna, pone en obra y actualiza materialmente lo que, siguiendo a Joan Copjec en su artículo de inicios de la década de los años noventa, podemos calificar de “eutanasia de la razón”,<sup>7</sup> pues el clítoris encarna, pone en obra y actualiza un “traspies del sentido” en la medida en que materializa una antinomia, constituye una contradicción en la ley y, aún, en la ley misma de la Razón, y, en ese –traspies, que es estructural, del– sentido, el clítoris disiente. Lo que se hace manifiesto aquí no es nuevo para la filosofía, pues lo que el clítoris materializa es un imposible; un imposible lógico y ontológico que ya se ha hecho valer en varias latitudes a lo largo de la historia occidental de la filosofía. De ese imposible

15 |

<sup>7</sup> El artículo citado, “Sex and the Euthanasia of Reason” se incluye en el libro *Supposing the subject* (1994. Verso. London. pp. 16-44), editado por la misma Joan Copjec. Escribe Copjec: “Así como para el psicoanálisis el sexo nunca es simplemente un hecho natural, tampoco es reducible a ninguna construcción discursiva, al sentido [...] El sexo es el traspies del sentido.

Esto no significa que el sexo sea pre-discursivo [...] El sexo encuentra su lugar solo allí donde las prácticas discursivas tropiezan –y en modo alguno donde logran producir significado” (Cito de la edición de 2006 de Paidós en traducción de Gabriela Gabaldini. Buenos Aires. p. 23).

da cuenta, por poner ejemplos básicos, la consideración kantiana de la antinomia con relación a los cuerpos de los que no tiene experiencia inmediata; la dio antes la consideración aristotélica de la aporía con relación a lo apofántico; y la dará después lo indiciario en la obra de Jean-Luc Nancy precisamente con relación al sentido.

Lo que se hace manifiesto en la historia del pensamiento occidental, lo que emerge resistiendo a la borradura, lo que insiste a pesar de ella es la *hybris*. La misma que condenara a Prometeo a ver devorado su hígado *in aeternum* por haber transgredido la ley. En el caso que nos ocupa, señala Malabou al respecto, el clítoris encarna, pone en obra y actualiza un exceso que lo es también para la filosofía en su historia occidental: “el clítoris siempre se asoció [...] a un goce excesivo” que comporta la transgresión de la ley implícita en la binariedad del goce fálico. De ahí que el clítoris, supuesto órgano del “goce excesivo” por dicha ley, deba ser extirpado con el fin de preservarla, imperturbada: “Hay varias maneras de seccionar el clítoris. Físicamente, claro está. Pero también hay una extensa gama de escisiones psíquicas”.<sup>8</sup>

Entre el cero, la ausencia –o presencia de la ausencia vinculada a la vagina, el vacío– a partir de la cual Freud da sentido a la sexualidad femenina, como recuerda Malabou, y el Uno de la sexualidad fálica y del goce –que remiten a la ausencia de la ausencia, lo pleno, vinculado al pene–, el clítoris desafía de nuevo no solo la ley misma de la Razón, sino a la par, con ella, la lógica binaria y, así, la lógica patriarcal, imperialista-colonial y neo-liberal. El clítoris las cortocircuita. La pregunta

<sup>8</sup> Catherine Malabou, *El placer borrado*, op. cit., p. 14. Es preciso señalar entre esas escisiones la que llega a darse en el seno de los feminismos hoy y, en particular, en los transfobos. En ese sentido, subraya Malabou: “Sé que se trata de una cosa difícil de oír y hacer oír, pero, una vez más, mujer y femenino no son enteramente asimilables uno a otro. El clítoris torna sensible

ese exceso de lo femenino respecto de la mujer, de una plasticidad del género respecto del género mismo. Su complicidad con lo femenino obedece a que ambos sobreviven a sus borraduras, a sus mutilaciones, a las violencias que se ejercen sobre ellos, como indestructibles resucitados. Que marcan un lugar vacío pero abierto” (p. 110).

ante la cual Malabou emplaza a la filosofía lee: “¿Puede el clítoris existir en las mentalidades, los cuerpos, los inconscientes, como no sea en negativo?”.<sup>9</sup> Formulado de otro modo: ¿Qué hacer con ese exceso que conduce al pensar a un abismo que es el abismo de la diferencia sexual, un abismo que constituye a la filosofía en la medida en que la afecta y del que la filosofía, sin embargo, hace caso omiso, del que toma una y otra vez distancia. ¿Qué hacer con la constatación de que “el placer de la mujer, en filosofía, jamás se trata”?<sup>10</sup>

Ante el exceso que la diferencia, la diferencia sexual y *le féminin* constituyen para la filosofía, es preciso otorgar existencia y vigencia al clítoris de otra forma que “no sea en negativo”. Es preciso, entonces, afirmar el clítoris más allá de los cuerpos en el pensar mismo y así afirmar el pensar más allá de la binariedad. Es preciso materializar el clítoris en el pensar mismo para que aquel de y cobre forma en el concepto. Ello es posible, como ha sido destacado, tomando el testigo de Luce Irigaray; aunque también es referencia obligada el de Carla Lonzi, a partir de la reflexión que esta desarrollara en su artículo de 1970 “La mujer clitoriana y la mujer vaginal”, recogido en el libro del colectivo Rivolta Femminile, que integraba Lonzi, *Escupamos sobre Hegel y otros escritos*.<sup>11</sup> Ambas propuestas, la de Irigaray y la de Lonzi, ofrecen elementos que permiten hacer manifiesta y otorgar operatividad a “una zona clitoridiana de *logos*”<sup>12</sup> desde la cual se hace necesario hacerse cargo de los efectos de la filosofía no solo sobre las representaciones de los cuerpos y de los sujetos, sino de los efectos materiales sobre los cuerpos y sobre los sujetos de dichas representaciones, las cuales han sido sostenidas a lo largo de la historia del pensar en Occidente.

17 |

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>11</sup> Carla Lonzi (2018) “La mujer clitoriana y la mujer vaginal” en *Escupamos sobre Hegel y otros escritos*.

Madrid, Traficantes de Sueños, 2018 [*Sputiamo sobre Hegel e altri scritti*. Milano, Rivolta Femminile, 1970].

<sup>12</sup> Catherine Malabou, *El placer borrado*, op. cit., p. 115.

En el decimocuarto capítulo del libro, “Zonas de éxtasis de lo real”, Malabou afirma que, para ella, “la única manera de soportar el falocentrismo filosófico es afirmar la no binariedad de la filosofía, lo cual tampoco significa, digámoslo una vez más, inferir su neutralidad”.<sup>13</sup> Y añade que “[e]sa no binariedad da testimonio de su carácter deconstruible”, es decir, del carácter deconstruible del falocentrismo filosófico. Para llevar a cabo la deconstrucción de la filosofía en atención a su dimensión sexuada, hay que descubrir el clítoris de sus textos. Escribe Malabou al respecto:

El clítoris de los textos marca el lugar donde los filósofos se dan el gusto y dejan de identificarse con su sexo anatómico y su género social. Ese lugar no siempre se ve de inmediato. Los cánones oficiales de la interpretación intentan, claro está, borrarlo. Sin éxito. En la distancia de los textos consigo mismos se aloja toda una serie de formas que estremecen el marco del *logos* occidental para abrirlo cada vez un poco más a los cuerpos extraños y a formas no repertoriadas de goce.<sup>14</sup>

Hay que descubrir el clítoris del archivo patriarcal, imperialista-colonial y neo-liberal de la filosofía. Eso es lo que se precisa para trazar una zona clitoridiana del *logos* que es, además, una zona libre “de conflicto”, una singular ZAD (*zone à défendre*), podríamos decir, que es como se conocen en Francia las zonas de resistencia anarquista, en donde, mediante la desobediencia civil, se pone límite a las acciones institucionales de expropiación de territorios para uso privado, como hiciera Thoreau a mediados del siglo XIX. Bien al contrario, los binarismos sin excepción, más allá y más acá de los cuerpos sexuados, más allá del clítoris, se constituyen estructuralmente en y como zonas de conflicto, siguiendo el modo operativo de la

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 100.

dialéctica hegeliana que se encarna en la forma relacional dicotómica de poder opositivo jerárquico entre el amo y el esclavo, como señala Lonzi en el artículo citado.

Para *changer de philosophie*, es preciso, por tanto, afirmar el clítoris, es decir, “permitir que el clítoris piense”, escribe Malabou. En el decimocuarto capítulo del libro, Malabou lleva a cabo una lectura crítica de Paul B. Preciado y de Roland Barthes, dado que ambos coinciden, *malgré eux*, justo en aquello de lo que parecen zafarse, es decir, en la forma relacional dicotómica, en el binarismo. Por un lado, Malabou apunta a la consideración que Paul B. Preciado realiza en *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce* (2019) del clítoris y del pene, porque dicha consideración acaba equiparándolos en una única e idéntica forma de “hiperpotencia” que es, además, garantía de “éxito”. Por otro lado y, en paralelo, Malabou desarrolla una breve pero iluminadora elaboración crítica de la relación que Roland Barthes establece entre las nociones de *studium* y *punctum* en sus ensayos de fotografía. La primera alude a una dimensión plana, poco interesante, de la fotografía, mientras que la segunda dice justo aquello que interrumpe la dimensión del *studium* por cuanto emerge y se hace valer “como una flecha, y viene a traspasarme”.<sup>15</sup> Afirmar el clítoris, en cambio, implica para Malabou salir de la dualidad *studium-punctum*, que vuelve a llevar a la dicotomía de la pasividad y la actividad y a sus desastrosos efectos [...] El placer se sitúa entre el *studium* y el *punctum*, en su distancia; no es ni uno ni otro. El clítoris –como lo femenino– es relación *con* el poder pero no relación *de* poder. En todo caso, el mío piensa en esos términos. El clítoris es un anarquista.”<sup>16</sup>

Todo ello nos conduce al tercer aspecto que estimo destacable de la crítica que Catherine Malabou plantea a la filosofía

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 119.

mediante la diferencia, la diferencia sexual y, finalmente, *le féminin*, a saber, la crítica a la filosofía como falocracia o como relación también o incluso fundamentalmente *de* poder; como relación precisamente ajena al anarquismo, para decirlo en los términos en los que Malabou articula en su último libro su crítica a la filosofía y a sus formas<sup>17</sup> que son también, sino principalmente, formas políticas. Es justo en ese contexto en el que sigue siendo urgente, como afirmara en *Changer de différence*, “decir lo femenino hoy” por más que resulte extremadamente “difícil” a la vez.<sup>18</sup> Lo que toca aquí Malabou y ante lo que emplaza a la filosofía es la conformación materialmente política del pensar que no es ni puede ser neutro y, entonces, que no es ni puede ser indiferente, en la medida en que se hace cargo de su dimensión sexual, es decir, en la medida en que en él cobra forma la diferencia, es decir, la diferencia sexual y, finalmente, *le féminin*.

Por un lado tenemos la falocracia, que designa una relación *de* poder, quizás incluso la primordial relación de poder en Occidente. Por otro lado tenemos la disidencia o la anarquía como relación *con* el poder. A la vez, por un lado tenemos la filosofía como falocracia, como ejercicio de poder, como edificio fundado y sostenido en una lógica que es patriarcal, imperialista-colonial y neo-liberal y, por otro, tenemos la filosofía *à nouveau* (nueva y de nuevo), como dice Malabou, oscilando según la lógica disidente/anárquica y, en consecuencia, como ejercicio con el poder. Lo que debe ser subrayado aquí es que la relación que se establece entre una forma y otra no es una relación ni de complementariedad, ni mucho menos de oposición y, por tanto, no es una forma relacional binaria entre otras. Dicha relación es, en cambio, equiparable a la

20 |

<sup>17</sup> Me refiero al libro publicado a inicios de 2022, *Au voleur! Anarchisme et philosophie* (PUF, Paris), en donde Catherine Malabou hace manifiesto que, a pesar de la atención que la filosofía francesa contemporánea ha dedicado a la anarquía, su no adhesión –en ocasiones

en forma de explícito rechazo– al anarquismo es una constante. Ello vuelve vigente la pregunta por la adhesión de la filosofía al poder.

<sup>18</sup> Catherine Malabou, *El placer borrado*, op. cit., p. 21.

que cabe establecer en términos lacanianos entre el goce fálico y el goce no-todo fálico, es decir, entre una forma de goce que atiende al sentido pleno dado de acuerdo a la lógica binaria y que se materializa localizadamente y otra forma de goce que es otra precisamente por disentir, por no atender del todo a dicho sentido y a dicha lógica y por ser deslocalizada. La forma de goce no-todo fálico se materializa, como ya hemos visto, en la oscilación entre “ni una cosa ni la otra” y sin detenerse “ni en una cosa ni en la otra”.<sup>19</sup> Se materializa, por decirlo de nuevo con Irigaray, “*un peu partout*”. Además, es importante señalar que esta es una forma de goce que, como el clítoris, desestima la norma heterosexual, pues desestima lo normativo como tal y en eso consiste su relación y su ejercicio con el poder.

Lo que se hace manifiesto en esta faceta de la crítica de Malabou a la filosofía es que una nueva relación del pensar, es decir, una nueva relación conceptual con el poder es necesaria. Dicha relación parece requerir que la filosofía se desplace de la zona fálica a la que parece estar circunscrita. Es necesario un desplazamiento de la filosofía del falo entendido como dispositivo que opera también en la filosofía para constituirla no solo como zona de conflicto, sino también como zona de privilegio simbólico y material que determina el trabajo conceptual. De ahí la relevancia de hacer operativa otra lógica en/para la filosofía, a saber, la lógica disidente/anárquica que es tal precisamente por desestimar el falo como dispositivo que garantiza el ejercicio de poder de acuerdo al poder patriarcal, imperialista-colonial y neo-liberal. Para ello, es preciso situar la filosofía en la diferencia, en la diferencia sexual y, finalmente, en *le féminin*, de forma que sobre todo *le féminin* no sea indiferente en/para la filosofía, sino que, en cambio, se materialice e importe conceptualmente con ella.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 12.

A mediados de los años noventa, en su contribución a una de las primeras articulaciones de las epistemologías feministas, de las que da cuenta el volumen colectivo *Feminist Epistemologies*, compilado por Linda Alcoff y Elizabeth Potter en 1992, Elizabeth Grosz planteaba ya la necesidad de sexual el pensamiento.<sup>20</sup> Para ello, escribía, es imprescindible “pensar con el cuerpo”. Resulta obvia la afinidad de la propuesta de Grosz con la reflexión de Malabou en torno al clítoris y a su afirmación en la filosofía. Ambas se preguntan por cómo sexual el pensar y por cómo sexual el concepto y, entonces, por cómo atender a la dimensión sexual de la filosofía, pues ello comporta tomar en consideración la relación de la filosofía con el poder. Ambas, Grosz y Malabou, se sitúan en la intersección que trazan las compiladoras del volumen a modo de nuevas coordenadas feministas del pensar y del saber: la intersección entre la epistemología y la política. La clave de esa nueva cartografía feminista del pensar y del saber, en la que reside y se prefigura la condición de posibilidad de otra relación de ambos con el poder, es justamente *le féminin*.

Eso explica que el esfuerzo de Catherine Malabou por permitir que el clítoris piense consista en situar a la filosofía en *l'écart*, es decir, en la distancia que por ser elaborada en términos de diferencia sexual, no remite a un estado entre otros, a una forma determinada entre otras, a un sentido pleno entre otros, sino que remite a un dar y recibir forma, a un diferir de sí, a la plasticidad, en fin. Afirmar el clítoris, hacer valer su lógica disidente, su lógica anárquica, hace de la distancia y, aún, del permanente tomar distancia, el anti-destino de la filosofía y de su operación a la vez. En ese sentido, escribe Malabou: “Aun cuando no sea necesario que sea el de una mujer, el clítoris sigue siendo el lugar enigmático de lo femenino.

<sup>20</sup> Me refiero al artículo de Elizabeth Grosz “Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason”, *Feminist Epistemologies*, eds. Linda Alcoff y Elizabeth Potter, London, Routledge, 1992.

Lo cual quiere decir que todavía no ha encontrado su lugar”.<sup>21</sup> Y añade: “Esbozo aquí ese lugar por medio de una serie de trazos, compuestos según una simultaneidad de revelación y desaparición, distanciados unos de otros y tomados de diferentes tipos de discursos, sin jerarquía ni juicio. Puede leerse los en orden— respetan una cronología del feminismo —o en desorden: forman un círculo”. Y, para acabar, advierte: “Mis trazos son en sí mismos pequeños clítoris de escritura. Dibujan sin darle figura el estatus de un órgano de placer que, aún *escrúpulo*, jamás se convirtió en un órgano de pensamiento”.

Podríamos enfatizar *l'écart* en los términos descritos para referirnos a él como la verdadera potencia de la filosofía que el clítoris encarna. Ahora bien, la potencia aquí no aludiría a lo planteado al respecto por Aristóteles, de acuerdo a lo cual el clítoris se vería una vez más inmovilizado en una dicotomía, en este caso entre la potencia y el acto. Será preciso recurrir a Spinoza y a su resignificación del término, ya que la *potentia* alude con él, tal como Gilles Deleuze nos recuerda ni más ni menos que en la entrada “*Jouissance*” de su *Abécédaire*,<sup>22</sup> a una relación con el poder, mientras que la *potestas*, la supuesta contraparte de la *potentia*, nombra una relación de poder. La distancia, que, según explica Malabou, es la diferencia, aunque la exceda, pues “no es solo la diferencia” —o, dicho de otro modo, es no-todo diferencia—, hace operativa a la filosofía en la *potentia* en la medida en que la habilita para devenir tal en “diferencia consigo mism[a]”.<sup>23</sup> De esa forma, la creación conceptual se sitúa y se lleva a cabo como toma de distancia, es decir, en una permanente diferenciación de sí, en un permanente distanciarse de sí. Luego la filosofía es o, mejor dicho, deviene en tanto “ocurrencia de la distancia” en la filosofía que, en consecuencia, difiere —y no cesa en diferir— de sí.

23 |

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>22</sup> *L'abécédaire* de Gilles Deleuze (avec Claire Parnet), producido y realizado por Pierre-André Boutang a par-

tir de las entrevistas realizadas a Deleuze por Parnet. Paris. Éditions Montparnasse, 1997.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 17.

El efecto del *écart* en la filosofía que se conforma en la *potentia* como tomar distancia de sí es una “fractura [...] que revela la multiplicidad que se cobija en ella”.<sup>24</sup> Esta multiplicidad concierne a la distancia misma, pues lo que se hace evidente en la fractura es, ante todo, una multiplicidad de distancias y, con ella, la intensificación de la lógica disidente/anárquica, de la oscilación, del ni-ni en la que el sentido se aleja una y otra vez de su supuesta plenitud –que es la plenitud de lo identitario– y en la que, en consecuencia, remite el poder normativo de la dicotomía –que se obra en la/como *potestas*. En esa fractura, que es estructural a pesar de haber sido y de seguir siendo borrada una y otra vez y, por tanto, imborrable, se vislumbra la condición de posibilidad de la transformación de la filosofía y de la filosofía como transformación. Ese es el motivo de que en ella se juegue el futuro de la filosofía en tanto filosofía conformada una y otra vez *à nouveau*.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 17.

AFECO

CIONES

# “El clítoris es un anarquista” Placeres, anarquismo y ecologías del orden plástico de la traducción\*

Carolyn Shread\*\*

\*\*Mount Holyoke  
College

Al *tilleul* en París

271

Desde que también yo empecé a “ver venir un pensamiento” en 2007,<sup>1</sup> cuando me encontré por primera vez con la filosofía de Catherine Malabou, me he dedicado a leerla, traducirla y escribir sobre ella, plegando la plasticidad a mis propias reflexiones sobre la traducción. Cada etapa de su formulación de la plasticidad como “el esquema motor más adecuado y más revelador de nuestro tiempo”,<sup>2</sup> en campos que van de la biología y la epigenética hasta la inteligencia artificial y la política, me ha impulsado a envolver la traducción en sus teorizaciones. La presente iteración de mi reflexión sobre la plasticidad de la traducción abarca dos libros de Malabou y un artículo dedicado al problema que debe guiar toda la investigación y la acción en la actualidad: la crisis climática.

\* Traducción de Rodrigo Zamorano.

<sup>1</sup> Catherine Malabou, “Un ojo al borde del discurso” (2000), *La plasticidad en espera*, ed. y trad. Cristóbal Durán y Manuela Vicuña, 2ª ed., Santiago, Palinodia, 2018, 65-79. En este temprano artículo, Malabou esboza, a partir de *Discurso, Figura* de Jean-François Lyotard (Barcelona, Gustavo Gili, 1979 [1974]), traducción de Josep Elias y Carlota Hesse), la emergencia de

un nuevo pensamiento: su propio pensamiento de la plasticidad. Allí se pregunta: “¿Qué es ver un pensamiento? ¿Ver venir un pensamiento?” (p. 65).

<sup>2</sup> Catherine Malabou, *La plasticidad en el atardecer de la escritura. Dialéctica, destrucción, deconstrucción*, trad. Javier Bassas Vila y Joana Masó, Barcelona, Ellago Ediciones, 2008 [2005], p. 41.

Inmerso en el pensamiento de amplio alcance de Malabou, este artículo es así una meditación sobre cómo tres focos de su trabajo –el placer, el anarquismo y la ecología– iluminan la traducción como paradigma y práctica plásticos. Mi enfoque aquí es *puntillista*, más que *pointu*, un abordaje impresionista de temas cuya coalescencia es de contigüidad, no de construcción, de proximidad intuitiva, no de construcción metodológica de sistemas. Ante las acusaciones de diletantismo, confío en que este enfoque se ajuste a su materia, ofreciendo no un diseño o plan de acción, sino un esbozo que insinúe cómo los procesos de traducción están impregnados de plasticidad y las formas en que la semiosis traductiva la ilumina.

Sumándose a sus otras traducciones al castellano, al alemán, al japonés, al italiano, al sueco, al croata, al noruego, al polaco, al danés y al portugués, *Pleasure Erased: The Clitoris Unthought*, mi traducción al inglés de *Le Plaisir effacé. Clitoris et pensée*, fue publicada en 2022.<sup>3</sup> Proyecto pandémico tanto para su autora como para su traductora, este libro escribe contra la borradura para nombrar la violencia y reclamar el placer para lo femenino. La actual traducción de *Au voleur! Anarchisme et philosophie* al inglés,<sup>4</sup> aún en sus etapas iniciales, augura una reelaboración radical de mi pensamiento en varios frentes. Este encuentro continuo con la filosofía de Malabou es una de las grandes aventuras intelectuales de mi vida: tal es el privilegio de quienes traducen a intelectuales verdaderamente innovadores, generosos y visionarios. La cita del título de este ensayo, tomada de la conclusión de *El placer borrado*, postula que clitoris y anarquismo son términos articulados. Aquí introduzco la ecología como tercer término en esa díada, inspirada por el artículo de Malabou “The Brain in History, or, The Mentality of the Anthropocene”,<sup>5</sup> una provocativa respuesta a nuestra catástrofe medioambiental. Estos hilos se conectan con debates incipientes sobre la ecotraducción, específicamente con el llamado a responder a la crisis ecológica desde los estudios de traducción realizado por Michael Cronin, particularmente en su *Ecotranslation: Translation and Ecology in the Age of the Anthropocene*,

<sup>3</sup> Catherine Malabou, *Le Plaisir effacé. Clitoris et pensée*, París, Bibliothèque Rivages, 2020; *Pleasure Erased: The Clitoris Unthought*, trad. Carolyn Shread, Cambridge, Polity, 2022; *El placer borrado. Clitoris y pensamiento*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires/Santiago, La cebra/Palinodia, 2021.

<sup>4</sup> Catherine Malabou, *Au voleur! Anarchisme et philosophie*, París, PUF, 2022; *¡Al ladrón! Anarquismo*

y filosofía, trad. Horacio Pons, Adrogué/Santiago/Donostia San Sebastián, La cebra/Palinodia/Kaxilda, 2023.

<sup>5</sup> Catherine Malabou, “The Brain in History, or, The Mentality of the Anthropocene”, *The South Atlantic Quarterly* 116:1 (January 2017): 39-53.

publicado el mismo año en que apareció el artículo de Malabou.<sup>6</sup> Aunque el llamado de Cronin a la solidaridad planetaria no se define como anarquismo, su desafío a los paradigmas de la traducción no es del orden de un giro, sino más bien de un vuelco [*overturning*].<sup>7</sup> A través de estos tres momentos dispares, entonces, una práctica traductiva sostenida, junto con la teorización que suscita tanto en la disciplina de los estudios de traducción como en la elaboración filosófica de la propia Malabou, produce un movimiento para integrar la plasticidad como esquema motor en el ámbito de la traducción. Cabe señalar que, en este contexto y a lo largo de este análisis, la traducción debe entenderse en su sentido más amplio, incluyendo la traducción (escrita), la interpretación (oral y gestual) y las formas que emergen en el horizonte de las nuevas geografías de la ecotraducción.

Mi reflexión parte siempre del deseo de contribuir a la circulación de una alternativa a la visión reductiva y capitalista de la traducción como práctica de sustitución mediante equivalencias. En este modelo de equivalencias, la reciprocidad perfecta es el modo de intercambio implícito e idealizado, mientras que el cambio plástico se censura como una infracción. Además, la plusvalía del trabajo de quien traduce se reduce de creación a ganancia en un contrato de trabajo por encargo. Esta concepción dominante, presentada por Lawrence Venuti en *Contra-Instrumentalism: A Translation Polemic* en términos de una visión instrumentalista en tanto opuesta a una visión hermenéutica, suprime todas las potencialidades plásticas de la traducción y –lo que es más importante para nuestra época– no reconoce la fuente de vida sustentable, homeostática y reparadora que la traducción ofrece.<sup>8</sup> En este sentido, pensar la traducción en un idioma plástico es un imperativo existencial. Para estar a su altura, y siguiendo a Malabou, reconozco las omisiones y luego los placeres del clítoris, junto con su modo anarquista de funcionamiento. En última instancia, me pregunto si ese anarquismo traductivo es la ecología de un futuro, la ecología sin la cual no hay futuro.

<sup>6</sup> Michael Cronin, *Eco-Translation: Translation and Ecology in the Age of the Anthropocene*, Abingdon/Nueva York, Routledge, 2017. Cronin es un prolífico intelectual que ha publicado numerosos artículos sobre este tema.

<sup>7</sup> Para más información, véase mi capítulo sobre “Ecological Approaches” en *The Routledge Handbook of*

*Translation Theory and Concepts*, eds. Reine Meylaerts y Kobus Marais, Londres/Nueva York, Routledge, 2023, 113-125.

<sup>8</sup> Lawrence Venuti, *Contra-Instrumentalism: A Translation Polemic*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2019.

La traducción sigue pensándose en general a partir de un modelo lingüístico, o lo que Roman Jakobson célebramente denominó “traducción propiamente dicha”,<sup>9</sup> definida como la que se produce entre dos lenguas humanas. Contrarrestando el sesgo lingüístico de las teorías convencionales de la traducción, intelectuales como Kobus Marais sostienen que la traducción es más bien un proceso semiótico.<sup>10</sup> En *A (Bio)Semiotic Theory of Translation*, Marais explica cómo su enfoque invierte las supuestas jerarquías y órdenes de la traducción: “En una inversión de la figura y la tradición convencionales, que consideran que la forma es primaria y los procesos de cambio son secundarios, me interesa la emergencia de la forma a partir del proceso. En lo que respecta a la traducción, me interesa el surgimiento de formas de sentido a partir de procesos de sentido”.<sup>11</sup> Me baso en esta noción ampliada de la traducción para describirla como eminentemente plástica. Una traducción plástica reconoce y acoge la emergencia de la forma, en contraste con una traducción elástica, que siempre busca regresar al original.<sup>12</sup> Al ampliar nuestro concepto de traducción, también cambiamos nuestras ideas sobre quienes traducen, dejando de lado el sesgo antropocéntrico para permitir, por ejemplo, la traducción interespecies, dado que, como dice Marais, “los seres humanos no son los únicos organismos de la tierra que crean sentidos y son receptivos a ellos”.<sup>13</sup> Limitar la traducción a la experiencia del lenguaje humano es no tener en cuenta la multitud de procesos sistémicos de traducción entre los seres vivos que nos rodean. De modo que la traducción, al igual que la plasticidad, ya no se concibe como algo secundario y derivado, sino como un proceso vital originario. A largo plazo, evidentemente será necesario un análisis plenamente desarrollado de la relación entre semiótica y plasticidad. Por ahora, basta decir que la plasticidad por lo general no ha sido teorizada en términos de traducción ni por quienes se dedican al pensamiento de Malabou ni por la propia filósofa.

30 |

<sup>9</sup> Roman Jakobson, “En torno a los aspectos lingüísticos de la traducción” (1959), *Ensayos de lingüística general*, trad. Josep M. Pujol y Jem Cabanes, Barcelona, Seix Barral, 1975, 67-78, p. 69.

<sup>10</sup> Véase, por ejemplo, Kobus Marais y Kalevi Kull, “Biosemiotics and Translation Studies: Challenging ‘Translation’”, *Border Crossings: Translation Studies and Other Disciplines*, eds. Yves Gambier y Luc van Doorslaer, Amsterdam, John Benjamins, 2016, 169-188.

<sup>11</sup> Kobus Marais, *A (Bio)Semiotic Theory of Translation:*

*The Emergence of Social-Cultural Reality*, Londres/Nueva York, Routledge, 2018, p. 5.

<sup>12</sup> Desarrollo la distinción entre traducción elástica y traducción plástica en el prefacio a *Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction*, trad. Carolyn Shread, Nueva York, Columbia University Press 2009.

<sup>13</sup> Kobus Marais, *A (Bio)Semiotic Theory of Translation*, op. cit., p. 82.

Sin embargo, una reciente excepción la constituye un texto inédito titulado “Il ne faut pas toucher à tout / Rien n’est intouchable” [No hay que tocarlo todo / Nada es intocable] que Malabou presentó en el seminario de Elsa Dorlin sobre la violencia, *Travailler la violence*, celebrado en París en el Centre national de la danse en diciembre de 2021. La conferencia se centró en *El placer borrado*, respondiendo a las maneras en que la violencia se relaciona con el clítoris, empezando por la propia denominación de esta violencia, yuxtapuesta a la necesidad precisamente de nombrarla como forma de testimonio y de reclamar el placer del clítoris como un potencial femenino, uno que no está, enfatiza Malabou, limitado a las mujeres. En esta ocasión, Malabou invocó la traducción, refiriéndose a “la violencia originaria [...] el hecho de que ninguna voz sea directamente traducible a otra y que, al mismo tiempo, toda voz exija ser traducida”.<sup>14</sup> Aludiendo a “¿Pueden hablar los subalternos?” de Gayatri Chakravorty Spivak,<sup>15</sup> Malabou reiteró la distinción entre “quelqu’un parle à votre place” [quien habla en tu lugar], es decir “une confiscation de parole” [una confiscación del habla], y “quelqu’un parle pour vous” [quien habla para ti], o traducción. Incluso cuando la línea se desdibuja, Malabou pregunta “comment ne pas prendre ce risque?” [¿cómo no correr este riesgo?]. No podemos no traducir. Noten que se trata de una afirmación en contrapunto con la tentativa, ambivalente y muy influyente formulación de Barbara Cassin del intraducible: una traducción siempre fallida como aquella que “on ne cesse pas de (ne pas) traduire”, o que “no deja de (no) traducirse”.<sup>16</sup> Este riesgo al que se refiere Malabou, el riesgo de la traducción, es el riesgo de la vida,<sup>17</sup> la transferencia semiótica de forma a través de “micrologías”, el suave toque que se encuentra en “los ínfimos espacios en blanco que existen entre las voces”. Al final de la conferencia, Malabou se refiere al puntillismo que inspira mi enfoque aquí, apuntando a “la frágil posibilidad de un encuentro”. Esta es también la técnica artística evocada

31 |

<sup>14</sup> Catherine Malabou, “Il ne faut pas toucher à tout / Rien n’est intouchable”, manuscrito inédito, citado con permiso de la autora: “la première violence [...] le fait qu’aucune voix ne soit directement traduisible en une autre et qu’en même temps, toute voix demande à être traduite”.

<sup>15</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Pueden hablar los subalternos?*, trad. y ed. crítica Manuel Asensi Pérez, Barcelona, Museu d’Art Contemporani de Barcelona, 2009 [1988].

<sup>16</sup> Barbara Cassin, “Présentation”, Barbara Cassin, ed. *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des*

*intraduisibles*, París, Le Seuil/Le Robert, 2004, xvii-xxii, p. xvii; Barbara Cassin, dir., Jaime Labastida, coord. general, Natalia Prunes, coord. del equipo de traducción, Natalia Prunes y Guido Herzovich, coord. de la adaptación al español, *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles*, 2 vols, México, Siglo XXI, 2018, p. xxix (vol. 1).

<sup>17</sup> Anne Dufourmantelle, cuyo trabajo sobre la dulzura analizaré más adelante, es también autora de *Elogio del riesgo* (Buenos Aires, Nocturna/Paradiso, 2019 [2011], traducción de Simone Hazan), que se abre con una viñeta titulada “Arriesgar la vida”, pp. 11-13.

en la conclusión de *¡Al ladrón!*: “En pintura, el movimiento puntillista, a veces llamado neoimpresionista y también, un poco más adelante, divisionista, es un movimiento militante que considera la técnica pictórica de los puntos como un equivalente plástico del anarquista. Georges Seurat, Paul Signac, Félix Fénéon, para citar solo a algunos, nunca ocultaron, además, su compromiso anarquista”.<sup>18</sup> En consecuencia, paso ahora a hablar de los placeres anarquistas a los que estos encuentros traductivos pueden dar lugar.

### Encontrar la traducción y sus placeres

A pesar de la plusvalía que evidentemente genera, de su omnipresencia y de la riqueza que ofrece a nuestro planeta, la mayoría de las veces la traducción provoca un resignado encogimiento de hombros ante una pérdida o imposibilidad asumida desde el comienzo. Aunque no cabe duda —el registro histórico es condenatorio— de que es tan vulnerable a las manipulaciones y distorsiones del poder como cualquier tipo de comunicación, esta limitada visión no logra captar el potencial de la traducción. Junto con otras teóricas feministas y queer de la traducción que han hecho hincapié en las interpretaciones culturalmente productivas que suplementan y tuercen los paradigmas fálicos, he articulado las maneras en que las conceptualizaciones convencionales no son más que reiteraciones del falocapitalismo, un encubrimiento y exclusión de la vida generativa que es la traducción.<sup>19</sup> El cambio plástico no es un mero intercambio: es una fuerza vital que, si bien puede incluir la destrucción,<sup>20</sup> puede asimismo ser productiva, parte de una metamorfosis, o incluso una metramorfosis.<sup>21</sup> En cualquier caso, este cambio de forma no hay que dejárselo a los cambistas; pertenece a la flora y la fauna, a quienes crean arte, a las comunidades sin cadenas.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Catherine Malabou, *¡Al ladrón!*, op. cit., p. 322.

<sup>19</sup> Véase, por ejemplo, Luise von Flotow y Carolyn Shread, “Metamorphosis in Translation: Refiguring the Intimacy of Translation beyond the Metaphysics of Loss”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 39.3 (Spring 2014): Comparative Perspectives Symposium on Translation, Feminist Scholarship and the Hegemony of English, 592-596.

<sup>20</sup> Catherine Malabou, *Ontología del accidente. Ensayo sobre la plasticidad destructiva*, trad. Cristóbal Durán, Santiago, Pólvara, 2018 [2009].

<sup>21</sup> Véase Carolyn Shread, “Transformations of Violence in Translation: Metramorphic Gains and Plastic

Regeneration in Marie Vieux-Chauvet’s *Les Rapaces*”, *Re-engendering Translation: Transcultural Practice, Sexuality and the Politics of Alterity*, ed. Christopher Larkosh, Manchester, St. Jerome Press, 2011, 50-71; y “Metamorphosis or Metramorphosis? Towards A Feminist Ethics of Difference in Translation”, *Traduction, Terminologie, Rédaction* 20.2 (2008): 213-242.

<sup>22</sup> El término “sin cadenas” es un guiño al recientemente publicado *Unchaining Solidarity: On Mutual Aid and Anarchism with Catherine Malabou*, eds. Dan Swain, Petr Urban, Catherine Malabou y Petr Kouba, Lanham, Rowman & Littlefield, 2021.

Me pregunto, entonces, ¿dónde radica mi placer al traducir a Catherine Malabou? ¿Y qué significa para ella ser traducida? ¿Permitir que las palabras forjadas en su pensamiento sean llevadas a la fragua de la traducción? ¿Dejar que la traducción toque su texto en una fusión que revela, sustituye, reconfigura? En “*Une intelligence autre: Reception Plasticity and the Melancholy of the Translated Author*”<sup>23</sup> hablé de la experiencia de Malabou con la traducción. Pese a hablarlo con fluidez y escribirlo con habilidad, dijo no poder escucharse a sí misma en inglés, señalando que es en mis traducciones que se escucha a sí misma, en compensación por su exilio del francés. Pero la traducción es mucho más que permitir que una autora bilingüe se escuche a sí misma; se trata de la extensión de un pensamiento, de su expansión gracias a la semiosis. Malabou ciertamente circula en inglés, el mío y el de sus otros traductores. Cuando la leo citada en mis traducciones, experimento una sensación de extrañeza al saber que podría haber sido diferente, que las palabras vienen de mí, aun cuando la obra sea suya. En sus palabras he encontrado una voz, mejor dicho, un aliento. Después de traducir “The Universal Right to Breathe” [El derecho universal a respirar], de Achille Mbembe, me pregunté: “de todos modos, ¿el aliento de quién?”<sup>24</sup> Cuando traduzco a Malabou, ella se escucha a sí misma y yo encuentro mi voz a través de ella: juntas compartimos el aliento, pues “no hay aliento solitario”.<sup>25</sup> La traducción actúa así como solidaridad, reconociendo su parte junto con lo que hereda. Estas son las sorpresas que guarda el placer que se encuentra en su obra, traducida.

### Ver el clítoris impensado

Y luego está el hecho de que en la obra de Malabou la filosofía encontró al clítoris. Por supuesto, las filósofas feministas, queer y trans con las que piensa –Françoise Dolto, Simone de Beauvoir, Luce Irigaray, Carla Lonzi, Paul B. Preciado– también trataron de introducir el cuerpo femenino y trans en la filosofía. Malabou se inspira en sus trabajos, afirmando claramente que en su análisis el clítoris es de todos

<sup>23</sup> Carolyn Shread, “*Une intelligence autre: Reception Plasticity and the Melancholy of the Translated Author*”, *Palimpsestes* 33 (2019): 92-101.

<sup>24</sup> Achille Mbembe, “The Universal Right to Breathe”, trad. Carolyn Shread, *Critical Inquiry* 47.52 (Winter 2021): S58-S62.

<sup>25</sup> *Ibid.*, Translator’s Note, p. S58.

porque lo femenino no solo pertenece a las mujeres.<sup>26</sup> *El placer borrado* nos abre los ojos para ver lo impensado que es el placer femenino y sigue su pista para deshacer la larga historia de un violento no ver.

Es injusto apuntar con el dedo a un pensador, pero dado que la laguna es ejemplar, debemos preguntarnos: ¿cómo no quedar atónitas ante el hecho de que la enorme e influyente *Historia de la sexualidad* (1976-2018) de Foucault no haga más que una referencia al clítoris? Por otra parte, recién en 1998 una investigadora solitaria, la doctora Helen O’Connell, nos presentó su anatomía. Como señala Rachel E. Gross: pese a todas las iluminaciones de la ciencia —el hombre y la luna y demás—, el universo sigue siendo un agujero negro para todos sus habitantes que no están en el centro de atención, comenzando por los cuerpos femeninos y trans. Al comienzo de su reciente *Vagina Obscura*, Gross elocuentemente escribe: “Llega un momento en la vida de toda mujer en que su cuerpo choca con los límites del conocimiento humano”.<sup>27</sup> La exclusión del clítoris de la representación y del discurso, del arte y de la ciencia, señala un epistemicidio generalizado.

La primera escultura anatómicamente correcta de un pene —perdón, quise decir de un clítoris— recién fue creada en 2013 por la artista Sophia Wallace en su *Ἀδάμας* [*Inconquistable*].<sup>28</sup> Esta destrucción de fundamentos alternativos del conocimiento está estrechamente ligada a una carencia de traducción: un reciente ejercicio pedagógico en el Smith College, que consistió en la traducción de la instalación textual de Wallace *CLITERACY, 100 Natural Laws* (2012)<sup>29</sup> a más de veinte lenguas, demostró la dificultad incluso de encontrar una palabra para el clítoris en muchas de ellas, por no hablar de romper el tabú de nombrarlo. Aun así, en abril de 2022 realizamos una primera instalación multilingüe de *cliteracy*,<sup>30</sup> pegando por todo el campus 300 folletos “traducidos por la multitud” en nuestro taller de traducción. Es precisamente en el desarrollo de una concepción más compleja y semiótica de la traducción

34 |

<sup>26</sup> Malabou también se basa en su propio libro anterior: *Changer de différence. Le Féminin et la question philosophique*, París, Galilée, 2009.

<sup>27</sup> Rachel E. Gross, *Vagina Obscura: An Anatomical Voyage*, Nueva York, Norton & Company, 2022, p. ix. Véase también su artículo “The Clitoris Uncovered: An Intimate History”, *Scientific American*, 4 de marzo de 2020. Disponible en <https://www.scientificamerican.com/article/the-clitoris-uncovered-an-intimate-history/>

<sup>28</sup> Sophia Wallace, *Ἀδάμας*, 2013. Disponible en <https://www.sophiawallace.art/works#/adamas/>

<sup>29</sup> Sophia Wallace, *CLITERACY, 100 Natural Laws*, 2012. Disponible en <https://www.sophiawallace.art/works#/cliteracy-100-natural-laws/>

<sup>30</sup> N. del T.: juego de palabras intraducible, combinación de *clitoris* y *literacy* (alfabetización, las habilidades de lectura y escritura). En castellano sería algo así como alfabetización del clítoris.

donde iniciaremos la escucha necesaria para reconocer la experiencia del clítoris, liberar sus placeres y responder, entre otras cosas, pero en primer lugar dada su urgencia, a la crisis planetaria. Estas confrontaciones con prácticas de violencia históricamente arraigadas constituyen el desafío al orden que realiza la traducción.

### Impugnación de los órdenes traductivos

Cuando se publicó la traducción al inglés de *Métamorphoses de l'intelligence. Que faire de leur cerveau bleu?*,<sup>31</sup> Malabou añadió un epílogo. Este añadido fue un importante anuncio del trabajo sobre la anarquía que estaba por venir. Reconociendo el régimen y el alcance de la inteligencia artificial, a medida que los teléfonos celulares se convierten en las prótesis ubicuas de nuestros cerebros y nuestra presencia se transmite por Zoom, la reflexión de Malabou no consistió en una advertencia contra las máquinas, en predecir una toma del poder que pondría fin al dominio del hombre. Apuntó, en cambio, al gesto fundamental del anarquismo: dejar ir. Allí escribe: “Frente a los desarrollos de la inteligencia artificial, la única solución es, de hecho, aceptar una pérdida de control. Perder el control de la inteligencia de forma inteligente”.<sup>32</sup> Dejar ir es una de las precondiciones del anarquismo.

La traducción en la que trabajo actualmente, tentativamente llamada *Stop Thief!*, aborda las controvertidas y borradas concepciones de la anarquía. Es importante para la traducción al inglés que la segunda parte del título sea *Anarchism in Philosophy*, en lugar de *Anarchy*, ya que el ligeramente menos familiar “anarchism” señala un movimiento político que mantiene una cierta distancia con la comprensión común del término “anarchy” como sinónimo de caos, epítome del desorden. Corrigiendo esta percepción errónea y basándose en la inversión propuesta por Joseph Proudhon de la relación entre anarquía y orden,<sup>33</sup> Malabou comienza su análisis del anarquismo en la filosofía de la mano de Élisée Reclus, geógrafo y anarquista francés del siglo XIX que defendía la

<sup>31</sup> Catherine Malabou, *Métamorphoses de l'intelligence. Que faire de leur cerveau bleu?*, París, PUF, 2017; *Morphing Intelligence: From IQ Measurement to Artificial Brains*, trad. Carolyn Shread, Nueva York, Columbia University Press, 2019.

<sup>32</sup> Catherine Malabou, *Morphing Intelligence*, op. cit., p. 153.

<sup>33</sup> El anarquista francés del siglo XIX Pierre Joseph Proudhon fue el primero en hacer esta inversión en *¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*, trad. A. Gómez Pinilla, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2005: “el más alto grado de perfección de la sociedad está en la unión del orden y de la anarquía” (p. 230).

opinión de que, más que el caos, una completa falta de orden, la anarquía es, de hecho, la forma más elevada de orden. En palabras de Reclus: “Nuestro objetivo político [...] es la ausencia de gobierno, es la anarquía, la más elevada expresión del orden”.<sup>34</sup> Reformulado en estos términos, Malabou se pregunta sistemáticamente por qué, no obstante, tantos filósofos –Aristóteles, Reiner Schürmann, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Michel Foucault, Giorgio Agamben y Jacques Rancière– se sienten atraídos por el anarquismo pero se resisten a asumir plenamente sus implicancias, “[c]omo si la filosofía quisiera mantener a raya su propia pulsión anarquista”.<sup>35</sup> La pregunta de Malabou es: ¿por qué, finalmente, ninguno de ellos es capaz de dejar ir la idea de gobierno?

Mientras Malabou expone la vacilación de la filosofía a la hora de pensar la anarquía política, ¿cómo puedo yo conectar el anarquismo con la traducción? La resistencia a la traducción puede leerse precisamente como una negativa a dejar ir: dejar ir un texto fuente, la autoridad del autor, el significado o la sonoridad de un texto, o una audiencia imaginada. Desde este punto de vista, ¿qué es la traducción sino el reordenamiento anárquico del texto? Un reordenamiento acompañado de los placeres clitoridianos de la multiplicidad en tanto opuestos al orden fálico de lo uno inscrito en la sacralización del original. En la traducción tenemos un indicador recurrente de que “ningún sistema, ninguna forma y ningún régimen del ser son nunca cerrados o autosuficientes [...] lo que está en juego es la cuestión de la transformabilidad y la transición entre diferentes regímenes de forma”,<sup>36</sup> como Ian James plantea en su Introducción a *Plasticity. The Promise of Explosion*, la magnífica colección de escritos de Malabou editada por Tyler E. Williams. El cambio disruptivo que es la traducción de un escrito desafía el dominio, la dominación y la voluntad de gobernar y determinar, entre otros elementos, el significado, el alcance, el impacto o el modo de un texto. Al sugerir que el orden del texto podría ser otro, que la soberanía de su autoría podría no cederse sino más bien asumirse en el tejido de otros textos, la traducción introduce nuevas grafías, nuevas sonoridades, nuevas especies, nuevas semiosis.

36 |

<sup>34</sup> Esta cita aparece en *¡Al ladrón!*, op. cit., p. 17. Malabou remite allí a Élisée Reclus, *Développement de la liberté dans le monde*, texto descubierto póstumamente y publicado en 1925 en *Le Libertaire*, ediciones del 28 de agosto, 4, 18 y 25 de septiembre y 2 de octubre; citado en Béatrice Giblin, “Élisée Reclus, un géographe d’exception”, *Hérodote: revue de géographie et de géopolitique* 117 (2005), 11-28, p. 11.

<sup>35</sup> Catherine Malabou, “Philosophy and Anarchy: Alternative or Dilemma”, *Plasticity: The Promise of Explosion*, ed. Tyler M. Williams, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2022, 220-240, p. 224.

<sup>36</sup> Ian James, “Introduction”, Catherine Malabou, *Plasticity: The Promise of Explosion*, op. cit., 1-12, p. 4.

Dado su largo encadenamiento a una lógica reproductiva –constreñida a su vez por una limitada visión del cuerpo femenino–, la definición imitativa de la traducción como inferior e infeliz [*infelicitous*] da paso a la innovación, la interpretación y la independencia.

El proyecto revolucionario del anarquismo desafía el *status quo*, liberando así nuevos placeres. ¿Dónde se encuentra entonces el placer en este anarquismo que es el reordenamiento traductivo? En pocas palabras: en una clitoridiana indiferencia al dominio. Recordando que la discusión de Malabou sobre la traducción se inscribe en un análisis de la violencia contra lo femenino, es útil reunir las diversas partes que convergen aquí:

Lo femenino es ante todo un recordatorio, recordatorio de las violencias ejercidas sobre las mujeres, ayer y hoy, de las mutilaciones, violaciones, acosos, feminicidios. De esa memoria, el clítoris es a no dudar, y en muchos aspectos, el depositario, símbolo y encarnación a la vez de lo que la autonomía del placer de las mujeres representa de insoportable. Al mismo tiempo, como ya he dicho, lo femenino trasciende a la mujer, la desnaturaliza para proyectar [...] el espacio político de una indiferencia a la sujeción.<sup>37</sup>

Al buscar una práctica que no es de servidumbre, que debe reclamar su libertad para cambiar el texto, los procesos semióticos de la traducción no solo son expresiones de vida, sino también de libertad y, por lo tanto, de felicidad. Se trata de un profundo desafío al poder y al *status quo* generalizado de los diversos regímenes de gobierno que controlan y arruinan el planeta. Como plantea Malabou en *El placer borrado*: “El clítoris –como lo femenino– es relación *con el* poder pero no relación *de* poder”.<sup>38</sup> Para la traducción, lo clitoridiano ofrece así una terminología útil para distinguir entre la historia de los abusos del poder –las formas en que la traducción es parte integral del imperio y otras opresiones domésticas–<sup>39</sup> y su capacidad para entrar en relaciones de poder alternativas. En el anarquismo encontramos un modelo político que define estas relaciones; en la ecotraducción, una práctica que apunta a este llamado a la acción.

37 |

<sup>37</sup> Catherine Malabou, *El placer borrado*, op. cit., p. 107.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>39</sup> Desarrollo la noción de “traducción clitoridiana” en “Pleasure Unthought in Translation”, *MLN* 137.4

(September 2022): 737-754, Special Issue: L'art de Malabou. Discours, plasticité, mimésis, ed. Hannes Opelz.

## Un reordenamiento dulce, o la fuerza de la ecotraducción

El anarquismo no es la caída en la violencia con la que se le suele caracterizar, sino que, como “la más elevada expresión del orden”, es una fuerza que se alía con la dulzura.<sup>40</sup> No es casualidad que Malabou haya escrito el prólogo de *Power of Gentleness. Meditations on the Risk of Living*, la traducción al inglés realizada por Katherine Payne y Vincent Sallé de *Puissance de la douceur*, de la difunta filósofa francesa Anne Dufourmantelle.<sup>41</sup> Centrándose en el “brillo conceptual”<sup>42</sup> de *la douceur*, o el toque suave, Malabou reconoce que también aquí ha faltado filosofía. Como “poco a poco, la dulzura toma forma, existe, se hace por fin pensable”,<sup>43</sup> encontramos de nuevo a Malabou meditando no sobre el control, sino sobre la dulzura, que incluye la plasticidad productiva, así como también la destructiva: “la renuncia de quien en la agonía se deja ir [...] en la despedida de la vida, en la ‘desconexión, la ilusión de la desconexión total’, en el abandono, en el dolor, en la renuncia”.<sup>44</sup> Para Dufourmantelle, este modo de interacción también está estrechamente vinculado con las demás especies con las que compartimos el planeta, como lo explica, por ejemplo, en la sección titulada “Cuidar”: la dulzura “incluye una relación de familiaridad con el animal, con el mineral, con el vegetal, con lo estelar”.<sup>45</sup> Un reordenamiento suave recurre así a modos siempre presentes en nuestro entorno pero que han sido suprimidos por otras prácticas e historias violentas.

La ecotraducción propuesta por Cronin parte de la idea de que la ecología es constitutiva de la traducción. Esto se contrapone a las concepciones de la traducción centradas en sus objetos, que establecen una brecha entre la práctica y sus materiales característica de las nociones instrumentalistas. En esta concepción, en cambio, la fuerza en juego es suave, pero inflexible:

38 |

<sup>40</sup> El tema de la fuerza como inherente a la capacidad de cambiar de forma que es la plasticidad se trata en un artículo reciente de Dylan Jeffrey Cree, “Of Force? Plasticity, Annihilation and Change”, *Humanities* 11.83 (2022).

<sup>41</sup> Anne Dufourmantelle, *Power of Gentleness. Meditations on the Risk of Living*, trad. Katherine Payne y Vincent Sallé, Nueva York, Fordham University Press, 2018. El prólogo de Malabou se incluyó también en la reedición francesa, de 2022, de *Puissance de la douceur* (París, Payot & Rivages, 2013). No fue

incluido en la traducción al castellano del libro: Anne Dufourmantelle, *Potencia de la dulzura*, trad. Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Nocturna/Archivada, 2021.

<sup>42</sup> Catherine Malabou, “Foreword: Philosophy in Furs”, Anne Dufourmantelle, *Power of Gentleness*, op. cit., xi-xv, p. xii.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. xii.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. xiv.

<sup>45</sup> Anne Dufourmantelle, *Potencia de la dulzura*, op. cit., p. 34.

La dulzura nos visita. No la manipulamos ni la poseemos jamás. Hay que aceptar entrar en sus mareas, recorrer sus caminos huecos, perderse para que sobrevenga algo inédito. Se podría decir que la dulzura se aloja en ese espacio delicado, fracturable, donde es con nuestro consentimiento que algo ocurre, pero sin que podamos ni comprenderlo ni aprehenderlo en las fronteras de nuestro antiguo yo.<sup>46</sup>

La traducción siempre ha lidiado con el desconocimiento, pero con la ecotraducción, este modo de relación se convierte en el contexto constitutivo, en lugar de ser simplemente una cuestión del texto.

Complementando la hermenéutica del paradigma constitutivo, el artículo de Malabou sobre “The Brain of History, or, The Mentality of the Anthropocene” [El cerebro de la historia, o, la mentalidad del Antropoceno] considera los fallos del razonamiento como respuesta a la crisis climática. Su imaginativa sugerencia es que la catástrofe medioambiental nos obliga a buscar no razones para actuar, que han demostrado ser ineficaces, sino más bien soluciones y nuevas prácticas compulsivas, adictivas incluso. Continuando con su interés de larga data por las neurociencias y el cerebro, Malabou se inspira aquí en el libro de Daniel Lord Smail *On Deep History and the Brain*<sup>47</sup> para postular la adicción como una fuerza de la plasticidad: “solo nuevas adicciones nos ayudarán a atenuar los efectos del cambio climático (comer de otra manera, viajar de otra manera, vestirnos de otra manera, etc.)”.<sup>48</sup> Además, Malabou vincula directamente esta ecoadicción a sus argumentos sobre la indiferencia, combinando la inteligencia artificial, los placeres clitoridianos y, ahora, el medio ambiente: “El sujeto del Antropoceno no puede sino volverse adicto a su propia indiferencia”.<sup>49</sup> En un gesto radicalmente innovador, Malabou postula así que la única fuerza lo bastante poderosa como para responder a las exigencias de la catástrofe climática, ella misma provocada por nuestras adicciones capitalistas, es una nueva economía libidinal: “Esta indiferencia, esta interrupción de la conciencia o de la toma de conciencia cuestiona directamente el concepto de responsabilidad [...] Solo la instauración de nuevas adicciones puede ayudar a romper las antiguas. La ecología tiene que convertirse en una nueva

39 |

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>47</sup> Daniel Lord Smail, *On Deep History and the Brain*, Berkeley, University of California Press, 2008.

<sup>48</sup> Catherine Malabou, “The Brain in History”, op. cit., p. 47.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 48.

economía libidinal”.<sup>50</sup> No es nuestra inteligencia, sino nuestros hábitos y compulsiones los que ofrecerán una respuesta lo suficientemente enérgica y eficaz. Del mismo modo en que debemos dejar ir nuestra “inteligencia de manera inteligente”<sup>51</sup> frente a la inteligencia artificial, dejar ir nuestra inteligencia también significa asumir el desafío al dominio planetario que es el legado del Antropoceno.

Reivindicar así la adicción es confiar en el anarquismo, en la capacidad de desarrollar hábitos autónomos sustentables. En vez de recurrir a regulaciones gubernamentales que inevitablemente se plegarán a los intereses capitalistas y que son demasiado lentas para ser eficaces, dado que el apocalipsis es ahora, Malabou abre el resquicio de la autonomía humana. En oposición al tropo de “lost in translation” [perdido en la traducción], es posible que para un planeta que ha perdido su homeostasis, la eco-traducción sea la solución para encontrarla mediante lo que aquí describo como el reordenamiento anárquico y compulsivo de la traducción.

### Conclusión puntillista o iluminación mutua

Este artículo es una convergencia impresionista de voces y temas que se iluminan mutuamente. Conjugando el placer, el anarquismo y las ecologías con la traducción, su estructura sigue el interés de Malabou por el movimiento puntillista. *¡Al ladrón!* termina con una evocación del puntillismo, recordando las raíces anarquistas de este movimiento artístico, su representación del dulce poder de la multitud, multitud que siempre ha adornado la tierra, pero que ha sido relegada por la dominación. El libro comienza, además, con una invitación a recuperar la pasión por nuestro mundo, como señala su memorable frase inicial: “Si no hay marxismo sin historia, el anarquismo es pasión por la geografía”.<sup>52</sup> De hecho, ahora es el momento de pasar de un marco histórico que concibe la historia como un desierto aislado de nuestro presente a un marco geográfico que pone nuestro medioambiente (y sus conexiones con el mal llamado “pasado”) en el centro, como constitutivo de la actualidad.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>51</sup> Catherine Malabou, *Morphing Intelligence*, op. cit., p. 153.

<sup>52</sup> Catherine Malabou, *¡Al ladrón!*, op. cit., p. 15.

En “Il ne faut pas toucher à tout / Rien n’est intouchable”, Malabou afirma que “no existe ninguna identidad que no pase por la traducción”. Al reflexionar sobre sus contribuciones filosóficas, observamos que también ellas están saturadas de traducción, que su obra circula del francés a una miríada de lenguas, poniendo en práctica la propia plasticidad de su pensamiento, y que, como he propuesto aquí, no son solo las lenguas en las que se presenta, sino las implicaciones que se extraen de ella, incluso más allá del lenguaje humano, lo que explica su adopción por distintas disciplinas. El dulce gesto de Malabou consiste en desencadenar su pensamiento del de sus lectores, traductores y críticos para reconocer su libertad y, por tanto, su potencial para el cambio revolucionario.



# La economía de la plasticidad\*

---

Peter Szendy\*\*

\*\*Brown University

43 |

Es poco decir que me alegro de este intercambio con Catherine Malabou; intercambio que he estado esperando, que ambos hemos estado esperando, creo, durante mucho tiempo. Fue precedido, preparado por tantos encuentros, por una amistad –filosófica y no solo filosófica– que se ha construido, que se ha formado y transformado desde un primer encuentro (fue en el Collège international de philosophie, una mañana de sábado en torno a un libro, a mediados de los años 90), seguido de tantos otros, especialmente aquel inolvidable coloquio sobre *La plasticidad* que Catherine había organizado en Fresnoy en 1999 y al que me hizo el honor de invitarme, hasta su lectura a la vez generosa y vigilante de mi trabajo sobre la puntuación (sobre lo que he propuesto llamar la estigmatología) en abril 2013 durante mi defensa de habilitación en Nanterre.<sup>1</sup>

\* Las páginas que siguen han sido escritas para la jornada titulada “Pensar con Catherine Malabou”, organizada por Frédéric Worms en la École normale supérieure, el 6 de enero de 2016. Traducción de Zeto Bórquez.

<sup>1</sup> Publicado en ese entonces: cf., Peter Szendy, *À Coups de points. La ponctuation comme expérience*, Paris, Minuit, 2013.

Un intercambio entonces esperado, con paciencia e impaciencia a la vez. El intercambio y la espera del intercambio: este será, por otra parte, mi tema o mi pregunta conductora.

\*

Pero me gustaría empezar este intercambio, este intercambio sobre el intercambio, intentando dar voz, lo mejor que pueda, a la admiración que tengo por la obra de Catherine: lo que es todo menos un gesto simple. No debido a una reserva que vendría a matizar mi admiración (es inmensa) o dictar alguna moderación en su expresión, sino porque uno de los muchos motivos de esta admiración, son las páginas que Catherine ha dedicado a la admiración, precisamente, a esa pasión del alma tal como lo entendía Descartes. Imposible, pues, admirando la fuerza de su pensamiento –uno de los pocos que realmente cuentan para mí hoy en día–, soslayar lo que Catherine nos da ella misma a pensar de la admiración. Decir mi admiración por ella es así ya un gesto doble, aunque me esforzaré aquí para mantener la mayor simplicidad posible.

En un ensayo publicado en inglés en 2013 titulado “Go Wonder”,<sup>2</sup> hablando de la admiración en el sentido clásico que tiene para Descartes, es decir, la capacidad de ser asombrado o sorprendido (*the capacity to be amazed*), Catherine escribe: “La admiración es la única pasión que no implica ninguna evaluación de su objeto” (*wonder is the only passion that involves no evaluation of its object*). La admiración, dice en resumen, es necesariamente sin medida: es estructuralmente inmensa, inmensurable o inconmensurable. Lo subrayaba también Jacques Derrida, en 1986, en un homenaje a Nelson Mandela: la admiración, decía él, “traduce la emoción, el asombro, la sorpresa, la interrogación ante lo que pasa la medida”.<sup>3</sup> Desde mi admiración y a través de ella, con Catherine y gracias a Catherine, lo que me gustaría interrogar en un primer momento, para acercarme a la cuestión del intercambio, es precisamente esta desmesura, este exceso, a saber, lo incalculable o lo aneconómico, si es que lo hay.

\*

<sup>2</sup> Catherine Malabou, “Go Wonder: Subjectivity and Affects in Neurobiological Times”, Adrian Johnston & Catherine Malabou, *Self and Emotional Life. Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience*, Columbia, Columbia University Press, 2013, p. 16.

<sup>3</sup> Jacques Derrida, “Admiration de Nelson Mandela”, *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987.

En una nota de *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique* (Galilée, 2009, p. 40, note 1), Catherine cita esas líneas de Derrida donde la admiración cartesiana, dice, es “definida como fascinación de la diferencia”. “Go Wonder” retoma muy ampliamente el argumento de este primer capítulo de *Changer de différence*, titulado “El sentido del ‘femenino’”.

En su tratado sobre *Las pasiones del alma*,<sup>4</sup> Descartes confiere a la admiración el estatus de “primera de todas las pasiones”: es la pasión del encuentro (“cuando el primer encuentro de algún objeto nos sorprende, [...] hace que lo admiremos y nos quedemos asombrados con él”), es el ser-afectado por lo “nuevo” o “diferente” que sucede. De esta admiración primera como apertura a lo que viene, Descartes deduce inmediatamente y de repente toda una serie de otras pasiones:

A la admiración se une la estima o el menosprecio, según sea la grandeza de un objeto o su pequeñez que admiramos. Y así podemos estimarnos o menospreciarnos a nosotros mismos: de ahí vienen las pasiones [...] de magnanimidad o de orgullo, y de humildad o de bajeza.

La generosidad o magnanimidad bebe así, como lo subraya Catherine en *Go Wonder*, de la fuente de “una especie de admiración o de autoestima dirigida hacia uno mismo” (*a kind of self-directed wonder, or esteem*).

Ahora bien, esta concepción autoafectiva de la generosidad (y quizá de las pasiones en general, que supondrían de alguna manera un padecer de sí como condición para ser afectado por el otro), es precisamente a lo que se opuso un pensamiento —el de la deconstrucción— con el que Catherine no deja de explicarse. Como ella lo recuerda algunas páginas después:

Derrida [en *Le Toucher – Jean-Luc Nancy*, Galilée, 2000] insiste en la posibilidad de elaborar un sentido nuevo y no cartesiano tanto de la admiración como de la generosidad; una admiración y generosidad que no sabrían nada ni serían conscientes de su propia apertura (*that wouldn't know or be aware of their own openness*). Una verdadera generosidad (*genuine generosity*) sería un puro don, inconsciente de sí mismo, incapaz de sentirse dar (*unable to feel itself give*).

La admiración o la generosidad, si las hay y que sean dignas de ese nombre, diría Derrida, deberían ser a la medida de lo sin-medida, de lo incalculable. Dicho de otro modo, según la impecable paráfrasis que propone Catherine de esta lógica deconstructiva:

<sup>4</sup> Publicado en Henry Le Gras, París, 1649 (artículos LII y LIV).

El problema con la ética cartesiana de la admiración y de la generosidad es que, cuando un sujeto da conscientemente algo (es efectiva y conscientemente generoso), no es realmente un dar algo (*it is not really an offer*). Es la decisión del sujeto, y por lo tanto siempre una forma de cálculo.<sup>5</sup>

Es a esta insistencia deconstructiva sobre lo incalculable o lo aneconómico que Catherine opone una economía de la plasticidad cuyo motivo me gustaría intentar seguir en su obra, hasta el punto en que nos arrastrará hacia el horizonte de una posible plasticidad de la economía.

\*

Este motivo económico surge muy pronto, desde el artículo que Catherine publica en 1990 con el título: “Economía de la violencia, violencia de la economía (Derrida y Marx)”.<sup>6</sup> De esta lectura cruzada o quiasmática de Marx y de Derrida (precede tres años a la publicación de *Espectros de Marx* de este último), retengo dos enunciados de inspiración marxiana, dos enunciados que con gusto calificaría de *nucleares*, no solo porque constituyen una especie de doble *núcleo* llamado a desarrollarse, por así, epigenéticamente en los escritos posteriores de Catherine, sino también porque preparan lo que me parece cada vez más como una *fisión atómica* en el pensamiento, una fisión que no deja nada intacto, lo veremos, ni el ser, ni el ente, ni su diferencia.<sup>7</sup>

Primer enunciado, por lo tanto: “El secreto, es el genio de Marx haberlo mostrado, es que toda medida es siempre, por sí misma, mensurable, que el equivalente es necesariamente él mismo un valor” (p. 309).

Y segundo enunciado: “No se podría [...], para Marx, pensar en un reparto [...] entre la “archi-economía” y la economía “empírica”, una dándose inmediatamente y factualmente (en una factualidad *irreductible*)

<sup>5</sup> Catherine Malabou, “Go Wonder: Subjectivity and Affects in Neurobiological Times”, op. cit., p. 25.

<sup>6</sup> “Économie de la violence, violence de l'économie (Derrida et Marx)”, *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 180, n° 2, avril-juin 1990. *El porvenir de Hegel*, el primer libro de Catherine, versión corregida de su tesis bajo la dirección de Jacques Derrida, aparecerá en Vrin seis años después, en 1996. En cuanto a *Espectros de Marx* de Derrida, fue publicado por Galilée en 1993.

<sup>7</sup> En *El porvenir de Hegel*, después de nombrar la “voladura” (*plasticage*) como “explosión” (p. 252),

Catherine escribe, y son casi las últimas líneas del libro (p. 256-257, subrayo): “Entre emergencia y aniquilación de la forma, la plasticidad implica la posibilidad de su auto-engendramiento como de su auto-destrucción. Si dice en efecto la vitalidad, la flexibilidad, es siempre susceptible de petrificarse. Si dice lo elemental de la vida, no por ello deja de estar en parte vinculada con la bomba atómica [...]. Proteger, el mayor tiempo posible, el medio dejado libre por el juego de estos límites entre *núcleo* y *nuclear*, [...] tales son las disposiciones que exige el porvenir”.

con la otra” (p. 313). ¿Cómo son nucleares estos dos enunciados? ¿Qué contienen *in nucleo*?

Lo que entra en relaciones de equivalencia, lo que se intercambia, lo que depende de una economía, son ciertamente las mercancías, “los bienes”, pero estos son también, como escribe Catherine en un artículo de 2002 dedicado al concepto de estructura en Heidegger y Lévi-Strauss, “las palabras” o incluso “las mujeres”: el lenguaje y la familia son campos económicos, así como “la organización cerebral –dirá Catherine con posterioridad– preside una *economía libidinal* cuyas leyes propias apenas comienzan a ser exploradas”.<sup>8</sup> Pero el reino o la jurisdicción del concepto de economía no solamente se extiende de una región óptica a otra, de la economía propiamente dicha (si hay algo así) al lenguaje, al parentesco o al cerebro. Es la ontología misma la que resulta coincidir con la economía en este gran, en este admirable libro que Catherine titula en 2004 *El Change Heidegger*.<sup>9</sup> “Existe evidentemente una proximidad entre Heidegger y Marx, que se basa sin duda en el pensamiento de una posible coincidencia de lo ontológico y lo económico al interior de la definición del intercambio, de la intercambiabilidad y de la mutabilidad”.

Lo que se construye en *Le Change Heidegger*, lo que se despliega en esta lectura marxiana del pensamiento heideggeriano, es por lo tanto lo que Catherine llama la “*economía de un intercambio anterior al intercambio y anterior a la economía*” (p. 95). Y esta “archi-economía” (retomando las palabras de Catherine en su artículo de 1990) se abre o comienza con un “intercambio originario” que tiene lugar en Platón, en la caverna: el intercambio “*del ente contra el ser* [tomando el ente o más bien la entificación del ente (*étantité*) el lugar del ser] a través de la *moneda de la esencia*” (p. 98). De modo que la ontología es un “sistema económico” que Catherine propone bautizar “*capitalismo ontológico*”, para marcar, indicar con esta fórmula y recoger “el problema de la coincidencia del capitalismo y la ontología”:<sup>10</sup> el capitalismo, en efecto, no es solamente

47 |

<sup>8</sup> Cf. “Une différence d'écart : Heidegger et Lévi-Strauss”, *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 192, n° 4, octobre-décembre 2002, p. 415; y *Les nouveaux blessés. De Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains*, Bayard, 2007, p. 26.

<sup>9</sup> *Le Change Heidegger. Du fantastique en philosophie*, Paris, Éditions Léo Scheer, 2004, p. 352.

<sup>10</sup> Cito aquí un texto contemporáneo del *Change Heidegger* (se trata de la intervención de Catherine en

el marco de un coloquio organizado en Estrasburgo por el Parlamento de los filósofos, del 30 de noviembre al 5 de diciembre de 2004), un texto que explicita los desafíos económico-políticos del libro: “L'oubli de l'étant –Heidegger critique du capital”, en *Heidegger – le danger et la promesse*, textos reunidos por Gérard Bensussan y Joseph Cohen, Paris, Éditions Kimé, 2006, p. 230.

para Catherine “la traducción económica del olvido del ser en y por la metafísica” (este olvido del ser en provecho del ente o de la entificación del ente, olvido por el cual se compromete o se inicia la circulación intercambista de la ontología metafísica); el capitalismo, en tanto “capitalismo ontológico” es también y sobre todo “una cierta comprensión del ser como valor de uso”. Es decir, si entiendo bien, como valor estable, subsistente, *vorhanden*.

Lo cierto es que, si el ser puede cambiar en valor y si la diferencia ontológica del ser al ente es intercambiabilidad, entonces no hay fuera o más allá de la economía:<sup>11</sup>

Si el lugar del primer cambio [del ser entificado es más originario que el tener lugar de todo intercambio óntico, no es que él mismo sea sin precio, inasequible, sin valor, más allá del valor [...]. A su vez, este lugar debe y va a cambiar. Él también tiene su valor de cambio. Para Heidegger, nada escapa al cambio ni a la convertibilidad.

Por lo demás, es por ello que Catherine no deja de impugnar el recurso a “no se sabe qué instancias ‘aneconomómicas’”: si “la ontología es una economía”, insiste ella, es que no hay “nada más allá de ella, nada más allá del juego”, es decir, “nada más que esta circulación originaria del cambio, del intercambio y de la sustitución”.<sup>12</sup> El primer enunciado del artículo de 1990 sobre Marx y Derrida (a saber, “que toda medida es siempre, en sí misma, mensurable, que el equivalente es necesariamente un valor”), este enunciado despliega aquí lo que contenía *in nucleo* y conduce hacia un concepto resueltamente económico de la plasticidad: la plasticidad, es decir, “el otro nombre” de la “intercambiabilidad” entre el ser y el ente,<sup>13</sup> es una generalización de la economía. Es una *economía general sin exterior*.

¿Qué ocurre, en cambio, con el segundo enunciado? ¿Qué ocurre con esa afirmación de que, como se recordará, no puede haber, desde una perspectiva marxiana, un “reparto [...] entre la “archi-economía” y la

<sup>11</sup> *Le Change Heidegger*, p. 97. “La diferencia”, escribe Catherine, “supone la intercambiabilidad (y por tanto la indiferenciación) de las instancias que difieren” (*Ibid.*, p. 28).

<sup>12</sup> *La Plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction*, Paris, Éditions Léo Scheer, 2005, p. 85.

<sup>13</sup> *La Plasticité au soir de l'écriture*, op. cit., p. 86.

economía “empírica”? ¿No parece contradecir todo lo que acabo de indicar sobre el alcance ontológico, precisamente, de la economía plástica?

No es así. No hay reparto o partición entre todos los intercambios ónticos por una parte –“intercambio monetario, intercambio de valores, intercambio sexual, intercambio de lenguas, intercambio de miradas”: la lista de Catherine podría continuar indefinidamente–, y la “archieconomía” por otra parte, es decir, la “economía ontológica” de la “intercambiabilidad mutua del ser y del ente”. No hay reparto si ello quiere decir no solamente la distancia entre una parte y otra, sino también, y sobre todo, su jerarquía: Catherine, cuando interpreta la diferencia ontológica heideggeriana como intercambiabilidad, siempre insiste en lo que hay de *mutuo* en el intercambio que pasa el reparto para una y otra parte; e insiste en ello haciendo prevalecer esta mutualidad contra, precisamente, lo que llama “una comprensión jerárquica de la diferencia ontológica”, contra un pensamiento del ente “como derivado y segundo respecto al ser”, contra lo que ella llama “el rasgo donador [*subrayo*] del ser y del ente”<sup>14</sup> (tanto es así que, para ella, el don fija el intercambio en la disimetría: volveré sobre ello).

En suma, como hemos visto, el ser se intercambia ciertamente por el ente (*das Seiende*), se transforma en entificación (*Seiendheit*) en el intercambio originario que abre desde Platón el capitalismo ontológico; pero esta sustitución primera no merecería el nombre de intercambio si el intercambio no se produjera también en sentido contrario, del ente al ser.

La mutualidad o la reversibilidad de este intercambio –lo que hace que se trate precisamente de un intercambio más que de un don–, esta reciprocidad, por tanto, del ser al ente y del ente al ser, es lo que, para Catherine, se anuncia o se promete en Heidegger a partir de los *Beiträge zur Philosophie*, en 1936-1938. Es precisamente en este sentido que Catherine puede escribir, comentando la fórmula del § 5 de los *Beiträge* sobre la “simultaneidad” (*Gleichzeitigkeit*) del ser y del ente, que “el ente no es solamente ente dado, es también *donador*”; es en este sentido que Catherine interpreta el *Ereignis* en tanto que “intercambio” entendido

<sup>4</sup> Cito sucesivamente: *Le Change Heidegger*, p. 199-200 (subrayado por Catherine); “L’oubli de l’étant – Heidegger critique du capital”, p. 238; y *Changer de différence*, p. 47 (subrayado por Catherine).

como “apropiación *mutua* [subrayo] de ser y del ente”; y en este sentido además que habla de “*otra* sustituibilidad del ser y del ente, pensada como *libre circulación* de uno en otro, [...] estructura de intercambio sin dominación ni apropiación de uno de los términos por el otro”.<sup>15</sup>

No puedo reconstruir aquí todos los desarrollos, todas las ceñidas lecturas que Catherine dedica, en la segunda parte del *Change Heidegger*, al *Gestell* (el dispositivo, el emplazamiento técnico) en la medida en que hace aparecer en el ente mismo el olvido del ser y revela de igual modo “un ente metamorfoseado”, que ya no es solamente dado pero que, a su vez, “*da al ser su visibilidad*”, es decir, una cierta figurabilidad que Catherine llama “fantástica”.<sup>16</sup> Tampoco puedo hacer justicia a todo lo que Catherine dice de “la cosa” (*das Ding*, título de una conferencia de Heidegger de 1950), en la que oye el otro nombre del ser así transformado.<sup>17</sup> Para ir directamente a lo que me interesa aquí, yo diría que si el “nuevo intercambio ontológico” que se revela en el *Gestell* y que circula al interior mismo de la cosa depende de una “convertibilidad *mutua*” del ser y del ente, si este intercambio del ser al ente y del ente al ser implica una *mutualidad intercambista sin disimetría donadora*, vale decir, si la intercambiabilidad puede decirse “absoluta”,<sup>18</sup> por lo tanto absolutamente reversible o recíproca, entonces es necesario deducir que no hay, que no puede haber una línea divisoria infranqueable entre la economía de los intercambios ónticos por una parte y la archi-economía del ser o de la diferencia ontológica por otra. Si esta se traduce en aquella, si la segunda *da* la primera, esta traducción o donación debe poder ser reversible: ha de poder decirse, como hemos leído en el segundo enunciado del artículo de 1990 sobre Marx y Derrida, que no hay ni puede haber en última instancia “reparto [...] entre la ‘archi-economía’ y la economía ‘empírica, dándose una inmediatamente [...] con la otra’”. De lo que

50 |

<sup>15</sup> Cito sucesivamente: *Le Change Heidegger*, p. 199-200 (subrayado por Catherine); “L’oubli de l’étant–Heidegger critique du capital”, p. 238; y *Changer de différence*, p. 47 (souligné par Catherine).

<sup>16</sup> *Le Change Heidegger*, p. 200. Cf. también p. 212 (a propósito de la conferencia titulada *Le Tourant*): “en el *Gestell* [...] el olvido, en tanto que se fenomenaliza, ya no es olvido”. O también p. 225: “La conversión de la *meetafísica* en su otro se condensa en todo objeto técnico”.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 229: “Esta capacidad de conducción óntico-ontológica caracteriza para Heidegger la ‘coseidad’ (*Dignheit*) en general”. Cf. también “L’oubli de l’étant

–Heidegger critique du capital”, p. 239: “Lo que, en el ente, resiste a su reducción al presente de la subsistencia, lo sabemos, es lo que Heidegger llama la coseidad. En ese sentido, la coseidad se intercambia, dentro del otro pensamiento, por la entificación”.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 216 (“El nuevo intercambio ontológico” es el título de la segunda parte del *Change Heidegger*). Cf. también *La Plasticité au soir de l’écriture*, p. 89: “si es verdad que no hay nada fuera, nada afuera –fuera de la economía, fuera de la intercambiabilidad o mutabilidad del ser, entonces *no hay inconvertibilidad*. [...] *La intercambiabilidad absoluta es la estructura*”.

este enunciado contenía *in nucleo*, vemos así desplegarse, una vez más, las lejanas pero rigurosas consecuencias.

\*

Sin embargo, la fisión nuclear que este enunciado, decía, mantiene en reserva, esta fisión permanece en espera (es Catherine misma quien, en *Le Change Heidegger*, habla de la “fisión nuclear” del ser, es decir, de su “diferencia a sí” como tiempo, temporalización o temporización).<sup>19</sup> Porque este nuevo ente transformado, este otro ente que es la cosa en el “nuevo intercambio ontológico”, es también un ente por venir, ya ahí pero todavía no advenido. Un ente que se trata –es una tarea– de *hacer advenir*, de “formar”, diría quizás Catherine, a través de otra crítica del capitalismo ontológico o de la ontología metafísica, una crítica que sería a la vez pre- y post- deconstructiva: la de un “Heidegger crítico del capital”.<sup>20</sup>

“El otro pensamiento” que se hace patente en Heidegger desde “el fin de la metafísica” es, en efecto, un pensamiento que “anuncia” (el verbo está por todas partes presente en *Le Change Heidegger*)<sup>21</sup> Ahora bien, el espacio de este anuncio, la distancia en la que anuncia lo que anuncia, es la que se abre entre la intercambiabilidad y el intercambio (dos términos que rozan o se tocan sin cesar en *Le Change Heidegger*):<sup>22</sup> el anuncio se sitúa muy exactamente entre la posibilidad del intercambio, por tanto, y el intercambio demostrado o advenido. Entre uno y otro está el tiempo, esa “fisión nuclear” del ser. Porque el intercambio que se aloja en la intercambiabilidad es una promesa de sí mismo, está por delante de él mismo, o mejor: *es un anticipo sobre sí mismo*. El intercambio como tal, la mutualidad del intercambio debe todavía tener lugar.

51 |

<sup>19</sup> Cf. p. 179: “El núcleo que es la plenitud del cambio del ser no revela sino su fisión y su no coincidencia. Prueba de ello es que se *pasa al tiempo*. La diferencia a sí del ser –su fisión nuclear– ¿no es el tiempo [...]?”

<sup>20</sup> Subtítulo, se recordará, de la intervención de Catherine en el coloquio de 2004 sobre *Heidegger –el peligro y la promesa*.

<sup>21</sup> Cf. p. 161: “Hay otro cambio. [...] Heidegger no deja de anunciarlo”. O p. 221: “la metamorfosis y la migración del Dasein, de Dios, de la relación al ser, del ente... anunciadas por Heidegger”. O también, p. 352: “El anuncio del otro cambio no tiene nada que ver con el de la venida aneconómica de no se sabe qué promesa o de no se sabe qué don que no prometen ni dan nada”. O, finalmente, p. 358: “el vínculo profundo que une anuncio del *Ereignis* y fin de la historia”. El anuncio incluso es explícitamente tematizado e interrogado como tal para ser pensado como metamórfico

o plástico (p. 344): “Se trata de saber si la filosofía puede soportar, en definitiva, el anuncio que se hace a sí misma de una ‘metamorfosis sin descanso’, sabiendo que la constitución del anuncio se ve afectada por lo mismo que anuncia, que lo escatológico, lo apocalíptico, lo mesiánico mismo, son estructuras de transformación originaria de la presencia. Todo lo que se anuncia, en efecto, es cambiado en el origen, todo anuncio cambia lo que anuncia y no anuncia sino el cambio”.

<sup>22</sup> Cf. principalmente, p. 30 (subrayado por Catherine): “Con el fin de la metafísica no adviene, como se podría creer, el fin del intercambio, sino [...] una *nueva intercambiabilidad del ser y del ente*. Nueva intercambiabilidad que no oculta su diferencia, sino que libera la esencia de su carga de inmutable [...]. Todo el pensamiento de Heidegger se ocupa así de propiciar las condiciones para un *nuevo intercambio ontológico*”.

En uno de los pocos pasajes del *Change Heidegger* donde parece definir el intercambio como tal, Catherine habla de un “intercambio en el triple sentido de una *contemporaneidad*, de una *mutualidad*, de un *paso en el otro*” (p. 166). Si la mutualidad y la contemporaneidad (dejo de lado por el momento el “paso en el otro”, volveré a él inmediatamente) definen el intercambio como tal (en lugar de la ficción del intercambio, ese intercambio ficticio o inauténtico del capitalismo que denunciaba Marx y cuyo nombre heideggeriano sería *Geltung*);<sup>23</sup> si el intercambio supone así lo mutuo y lo simultáneo para ser este intercambio que es, entonces, la pregunta que nos espera y hacia la que quisiera encaminarme para terminar, es esta: ¿qué es un intercambio cuya reciprocidad o reversibilidad *toma tiempo*? Y sobre todo: ¿cómo distinguirlo de un crédito o de una deuda? En cuanto el tiempo interfiere en el intercambio –y siempre lo hace, por fisión–, ¿no se vuelca inmediatamente hacia la deuda o el crédito?

Para tratar de agudizar esta pregunta, de formularla en toda su agudeza, demos un breve paso atrás y preguntémonos cómo el intercambio, pudo encontrarse ya, en la obra de Catherine, precediendo al don.

Esta sustitución de las precedencias –el intercambio antes del don– se inicia en efecto en el primer capítulo de la segunda parte del *Change Heidegger*, que se titula precisamente “Cambiar el don” (p. 169 ss.). Donde se emprende una crítica del don con los ecos a los que ya hemos atendido en ese texto más tardío que es *Go Wonder*, en el pasaje sobre la generosidad que citaba al comienzo. “*No hay don puro* –escribe Catherine en *Le Change Heidegger*– *si se entiende por ello un don sin puesta en*

<sup>23</sup> En efecto, se podrían citar muchos pasajes en los que Marx, en particular en los *Grundrisse*, analiza la manera en que el capitalista “obtiene [...] un valor para el que no ha dado ningún equivalente” (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* [1857-1858], en *Werke*, vol. 42, Dietz Verlag, 1983, pp. 243-244; *Fondements de la critique de l'économie politique*, traducción francesa de Roger Dangeville, I, Éditions Anthropos, 1968, p. 272-273 [traducción ligeramente modificada]): “La plusvalía (*Mehrwert*), es en primer lugar el valor (*Wert*) además del equivalente (*über das Äquivalent hinaus*). Por definición, el equivalente es solo la propia identidad del valor (*die Identität des Werts mit sich*). Nunca la plusvalía puede salir del equivalente”. La plusvalía se crea, por tanto, a partir de la diferencia entre la remuneración mínima del trabajador, suficiente para “mantenerlo [...] vivo (*am Leben zu erhalten*) –corresponde, por ejemplo, a “medio día”

de su trabajo– y el tiempo de trabajo suplementario que proporciona sin intercambio (que se ve obligado a proporcionar: es una deuda que no dice su nombre): “[...] el capitalista pagó solo el precio de medio día, pero obtiene, en el producto, toda una jornada de trabajo materializado (*vergegenständlichte*): para esta segunda mitad de la jornada de trabajo no ha intercambiado *nada* (*nichts ausgetauscht hat*). Lo que le hace un capitalista, por lo tanto, no puede ser el intercambio (*Austausch*), sino solo un proceso en el que obtiene, sin intercambio, *tiempo de trabajo materializado*, es decir, valor”. En su lectura de Heidegger, en tantos aspectos marxiana, Catherine opone este intercambio en la inequivalencia a un intercambio “otro–no capitalista” (*Le Change Heidegger*, p. 161): “*Otro–no debe nada a la Geltung*. [...] los términos en él intercambiados (*ausgetauscht*) lo son como ‘verdaderos equivalentes’ (*wahre Äquivalente*)”.

*juego, sin circulación de sí mismo, un don que no quiere perder su nombre ni entrar en la economía como todo lo demás*". Y añade: "Es decir que Heidegger, a mi parecer, no compartiría completamente las palabras de Jacques Derrida según las cuales '*el don no debe circular, no debe intercambiarse, [...] el don debe quedar aneconómico [...]*'".<sup>24</sup> El don, en efecto, es decir, aquí el don del ser en Heidegger, resulta él mismo, para Catherine, de un cambio o de un intercambio que lo produce o lo precede:

[...] apenas distinguido del ente, el ser se intercambia de nuevo. El ser sin el ente ya no puede 'ser'. Solo '*darse*'. Su despliegue en la presencia [...] no es necesario llamarle 'ser' sino '*es gibt*', 'da', 'hay': pensar el ser por él mismo equivale a pensar 'darle' el ser, el 'hay ser'. El ser se intercambia por su mismo don.<sup>25</sup>

Cambiar el don, en este sentido, es ante todo hacer del don el producto o el efecto, el resultado o el término de un intercambio. Es reinscribirlo en la circulación o la mutabilidad del intercambio ontológico.

Pero cambiar el don es también mostrar que el don deriva del intercambio, por sustracción de uno de los momentos o movimientos que lo constituyen como intercambio. La demostración se hace en dos tiempos. Primero:

*En su verdad, según lo que es por sí mismo, el ser es de entrada cambiable y cambiado. Se sustituye, se intercambia sin nada a cambio. Pierde su nombre [se convierte en don, es gibt]. De hecho, se puede definir la entrada en presencia como una sustitución pura, si se quiere. Esta sustitución pura Heidegger la llama 'retirada' (Entzug).*<sup>26</sup>

El don del ser sería así un intercambio truncado, un intercambio cuya reciprocidad se retiraría en favor de un sustituir-se sin reversión o reversibilidad (esto es precisamente lo que C. llama "sustitución pura", es decir, si entiendo bien, *don puro*). Por lo tanto, hay que decir todavía, y es el segundo tiempo de la demostración, que "este paso –del ser al don– no es unilateral", que *él mismo es* una reversión:

<sup>24</sup> *Le Change Heidegger*, p. 197. Cf. Jacques Derrida, *Donner le temps*, Galilée, 1991, p. 18-19.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 176.

No se trata simplemente de afirmar que el ‘hay’ [*es gibt*] sustituye en adelante al ser [...]. Esta sustitución solo es posible como reverso o revés de otra. *En efecto, el ser ha sustituido desde siempre al ‘el’ que lo da* [al es del *es gibt*, cuya metafísica es el ocultamiento]. [...] La donación es estructura de sustitución [yo añadiría: impura, esta vez, es decir, ya intercambista o intercambiada]. Intercambio posible y necesario de un don (que da) y de un don (dado).<sup>27</sup>

Por tanto, la cuestión del don y del intercambio, del don *como* intercambio y como intercambio iniciado (en todos los sentidos de esta palabra)\*,<sup>28</sup> esta cuestión se desplaza o se deporta hacia la de la sustitución. El léxico es aquí más móvil, mutante, lábil o metamórfico que nunca, en estos laberintos de la circulación de los intercambios ontico-ontológicos. Y la letra de los textos de Heidegger no ayuda realmente a orientarse, porque los términos del intercambio, del trueque o de la sustitución (*Tausch, Umtausch, Vertauschung, o Austauschung*) son términos que raramente se encuentran y cuyas usos heideggerianos son más bien peyorativos o apotropaicos.<sup>29</sup>

¿Qué es, en efecto, una sustitución? ¿Y en qué se distingue –si es que se distingue– de un intercambio?

De hecho, intercambio y sustitución a menudo parecen sustituirse o intercambiarse en Catherine, gracias a la conjunción “o” cuyo valor conjuntivo o disyuntivo es a veces difícil de evaluar: en *Le Change Heidegger*, Catherine puede así hablar de “la esfera del intercambio o de la sustitución” (p. 352), confiando quizás (difícil decidirlo) a la conjunción “o” el mismo valor que el de “y” en esta frase de *La Plasticité au soir de l’écriture*: “No hay nada más [...] que esta circulación originaria del cambio, del intercambio y de la sustitución”.<sup>30</sup> Y sin embargo la

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>28</sup> \*Traducimos “entamé” por “iniciado”, sentido que usualmente tiene el verbo “entamer”, como “comenzar a hacer”, pero que además remite al corte que se hace para extraer una parte, o a la parte que se utiliza disminuyendo un todo (por ejemplo, el total de un capital), entre otros sentidos. *N. de t.*

<sup>29</sup> Cf. por ejemplo, *Qu’appelle-t-on penser?*, traducción francesa de Aloys Becker y Gérard Granel, Presses universitaires de France, 1973, p. 222 (*Was heisst Denken?*, Vittorio Klostermann, 2002, p. 244): “Intercambiamos (*vertauschen*) también sin cesar en nuestra manera

de hablar las expresiones ‘es lo mismo’ y ‘es igual’”. O incluso *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (en *Zur Sache des Denkens*, Vittorio Klostermann, 2007, p. 72): “La cibernética transforma la lengua en un intercambio de información” (*die Kybernetik bildet die Sprache um zu einem Austausch von Nachrichten*). Hay aquí tantos derivados del radical *Tausch*, para el cual el diccionario de los hermanos Grimm da los equivalentes latinos *commutatio* y *permutatio*.

<sup>30</sup> Catherine Malabou, *La plasticité au soir de l’écriture*, op. cit., p. 85.

sustitución “pura”, la sustitución como tal y propiamente dicha, como se ha visto, se distinguiría del intercambio precisamente por la retirada que lo fija en donación (la “sustitución pura”, dice Catherine, es precisamente lo que “corre el riesgo de constituir la mutabilidad del ser en una instancia trascendental”).<sup>31</sup> Siempre que no se confundiera con dicha sustitución pura, ¿qué sería el intercambio, el intercambio como tal? ¿Habría que pensarlo como una doble sustitución recíproca o mutua, simultánea? Mientras que la “sustitución pura” ¿cabría entenderse como un “paso en el otro” que se haría en sentido único, una ida sin vuelta?

\*

Me falta tiempo, por desgracia, para continuar el análisis del juego de las transformaciones de estas categorías económicas que irrigan el pensamiento y la obra de Catherine. Haría falta principalmente mostrar cómo el propio intercambio es metamórfico en potencia, esto es, cómo el intercambio también es intercambiable, entre el intercambio de la equivalencia generalizada (*Geltung*) y uno, “por venir”, de lo que Heidegger llama el favor (*Gunst*).<sup>32</sup>

De cualquier modo, el intercambio, a fin de cuentas, aparece como el origen sin origen –porque él mismo intercambiable– de una diferencia que Catherine extrae o atrae siempre del lado del don y de la distancia asimétrica, del lado de “una alteridad de disimetría pura”,<sup>33</sup> a la que opone una intercambiabilidad primera. Esta originariedad del intercambio, debo apuntarlo al pasar sin poder detenerme en ello tampoco, aparece como una especie de repetición del gesto de Lévi-Strauss en su lectura de Mauss, una repetición que despliega, por decirlo así, el alcance ontológico de la decisión interpretativa lévi-straussiana. Y habría que tomarse también el tiempo de leer de cerca ese gesto en el que algunos –especialmente Deleuze y Guattari en su *Anti-Edipo*– vieron un forzamiento por

55 |

<sup>31</sup> *Le Change Heidegger*, op. cit., p. 178.

<sup>32</sup> Cf. principalmente, *La Plasticité au soir de l'écriture*, p. 86: “En efecto, en Heidegger existe una coincidencia entre *metafísica* y *capitalismo*, y al mismo tiempo, una coincidencia entre ‘*otro pensamiento*’ y *revolución*. Las dos lógicas en juego en el cambio occidental son en efecto, por una parte, la de la equivalencia generalizada (*Geltung*) –todo vale todo, cualquier ente se intercambia por otro en la arrogancia mercantil del cálculo–, y, por otra parte, la del favor (*Gunst*)–el intercambio por venir es un intercambio por *desapropiación*”.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 79. En *Le Change Heidegger*, dirigiéndose al lector o a la lectora que somos y que es ella misma, la “voz narradora2 de este libro, hay que decirlo, de tan bella factura, constata y promete (p. 27): “Has cambiado, sin darte cuenta, *intercambiado la diferencia por el cambio*. [...] Sin embargo, no has abandonado la diferencia. Por el contrario, descubrirás que el *intercambio* es su origen”.

parte de Lévi-Strauss.<sup>34</sup> Renunciando a seguir aquí estas pistas –habrá que hacerlo en otra parte–, vengo o vuelvo así a la distancia que habíamos visto agrandarse entre la intercambiabilidad como promesa o anuncio de un intercambio que Catherine llama “por venir” y el intercambio advenido. Esta brecha que abre en el intercambio una anticipación de sí o sobre sí, ¿no es el diferir de una deuda o de un crédito?

Extrañamente, mientras todo parece apelar a ella o convocarla en silencio, la deuda es la gran ausente de la economía que Catherine nos da a pensar.<sup>35</sup> La deuda, sí, que, sin duda, no es ni el don ni el intercambio, sino que tal vez precede a ambos dándoles tiempo, tiempo a crédito.

Empecé este intercambio con Catherine hablando de la admiración como de esa pasión que no mide, no evalúa. ¡Bueno!, si pudiera esperar medir a pesar de cualquier observación o interrogación conclusiva (más bien habría que decir suspensiva o quizás simplemente pensativa)

<sup>34</sup> Cf. *L'Anti-OEdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1973, pp. 218-219: “La pregunta que Mauss había al menos dejado abierta: ¿es anterior la deuda en relación al intercambio, o es solo un modo de intercambio, un medio al servicio del intercambio?, Lévi-Strauss pareció cerrarla en una respuesta categórica: la deuda no es más que una superestructura, una forma consciente en que se monetiza la realidad social inconsciente del intercambio”. Deleuze y Guattari e refieren a “L'introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss”, con la que Lévi-Strauss prefacia la recopilación de Mauss, *Sociologie et anthropologie* (Presses universitaires de France, 1950), en la que se encuentra el famoso *Ensayo sobre el don*, de 1923. Citemos al menos esta afirmación de la “Introducción” de Lévi-Strauss (p. xxxviii): “el intercambio constituye el fenómeno primitivo, y no las operaciones discretas [a saber: dar, recibir, devolver] en las que la vida social lo descompone”. Catherine recuerda de buen grado su deuda con Lévi-Strauss, no solo en “Une différence d'écart: Heidegger et Lévi-Strauss”, sino también en *La Plasticité au soir de l'écriture*, p. 17: “La referencia a Lévi-Strauss [...] expresa [...] la deuda profunda que mi trabajo ha contraído, explícita o implícitamente, con el estructuralismo”. Ya que una de las muy raras apariciones de la palabra “deuda” en la obra de Catherine es tomada de Nietzsche (véase la nota siguiente), y hay que recordar también que Nietzsche, para Deleuze y Guattari, es el pensador de la deuda (*L'Anti-OEdipe*, p. 224): “El gran libro de la etnología moderna es menos el *Ensayo sobre el don* de Mauss que la *Genealogía de la moral* de Nietzsche. Al menos debería serlo. Porque la *Genealogía*, la segunda disertación, es una tentativa y un logro sin igual por interpretar la

economía primitiva en términos de deuda, en la relación acreedor-deudor, eliminando cualquier consideración de intercambio [...]”.

<sup>35</sup> Hay, por supuesto, algunas apariciones de la palabra “deuda” en la obra de Catherine, pero que tratan más bien de recordar cuestiones de herencia filosófica sin realmente tematizar la deuda como tal. Cf. en *La Plasticité au soir de l'écriture*, no solo la mención, citada en la nota anterior, de la deuda con Lévi-Strauss (pág. 17), sino también este pasaje donde el pensamiento de la plasticidad aparece como lo que “compromete [...] a la deconstrucción a reconocer su *deuda metamórfica*” (p. 101). O, más recientemente, la introducción a *Avant demain. Épigenèse et rationalité* (Presses universitaires de France, 2014, p. 12), donde el proyecto de una “biología del pensamiento” –la del estudio científico del cerebro– se caracteriza como un “abandono” del trascendental kantiano “sin reconocimiento de deuda”. Sintomáticamente, en *Le Change Heidegger*, la palabra “deuda”, si no me equivoco, aparece una sola vez, en un exergo del capítulo tercero de la primera parte, tomada de Nietzsche (*La caya ciencia*, § 252): “En lugar de seguir teniendo que pagar nuestras deudas con una moneda que no lleva nuestra efigie” –Así lo quiere nuestra soberanía” (“*Lieber Schuldig bleiben, als mit einer Münze Zahlen, die nicht Unser Bild trägt!*” – so will es Unsere Souveränität). Qué cosa jسته único caso firmado por otro (Nietzsche)! Nos habla, en el enigma de un exergo, de la soberanía y de la deuda, incluso quizá, de la *deuda soberana*, expresión paradójica que hoy designa la deuda contraída por Estados supuestamente (¡supuestamente!) soberanos.

mi inmensa admiración por la obra de Catherine, sería esta: *la economía plástica general* que Catherine construye bien podría solicitarnos, como nuestra tarea más actual e inactual a la vez, *a repensar la deuda*, es decir, *a hacer la experiencia de la plasticidad (del concepto) de la deuda*, de sus transformaciones o metamorfosis posibles, en tanto que estaría en juego en todo don y en cualquier intercambio, óptico u ontológico.

Se trata –es nuestra *preocupación*– del porvenir de la deuda, del porvenir como deuda. Dicho de otro modo: se trata de la *reversibilidad de la deuda*, es decir, de su conmutabilidad y de su mutualidad (¿podría darse vuelta como un guante, como esas telas calificadas de “reversibles” o como estos bienes que la jurisprudencia denomina también “reversibles”, en la medida en que puedan ser “devueltos” a su propietario?). En resumen, en una palabra –o dos–, se trata de la plasticidad de la deuda, si no de su plastificación.



# Clítoris y pensamiento\*

---

Clémence Agnez\*\*

\*\* Elon University

59 |

En *El placer borrado. Clítoris y pensamiento*, Catherine Malabou traza una historia de los discursos, escasos, que rodean al clítoris. Ya sea desde un nivel médico, psicoanalítico o literario, el clítoris sufre de una casi ausencia de representación. Esta borradura abre paso a las teorías freudianas que describen a las mujeres como hombres castrados, colocándolas en el lugar de una falta fundamental que las instituye como mujeres. Esta falta puede ser entendida desde la perspectiva de la borradura: es el nombre que se le ha dado a una maniobra de negación de las singularidades femeninas. Por lo tanto, ya no se trata de una mujer que sería un hombre carente de falo, sino de un ser al que se le ha borrado un atributo primordial, un órgano anatómico y simbólico que goza y piensa según sus propias modalidades. Malabou introduce el modelo del clítoris frente al del falo, no solo como un órgano biológico, sino también como una herramienta de pensamiento. Así como

\* Traducción de Zeto Bórquez.

el falo es la proyección del órgano corporal en el plano simbólico, ella hace aparecer la figura del clítoris como otro tipo de placer implicado en la intelección: frente a los momentos monumentales y unitarios de un pensamiento, emerge la idea de sus múltiples zonas erógenas, colaborativas, a veces contradictorias. Esto es bastante perturbador ya que, si la noción de falo simbólico nos resulta familiar en los planos psicoanalítico, sociológico o antropológico, la idea de examinar un mismo texto o discurso a la luz de esta división entre sus momentos fálicos y clitorianos lo es mucho menos. Desde esta nueva distinción, asistimos a una doble invención: no solo la de las zonas clitorianas de un texto, sino también la de sus zonas fálicas, ambas pudiendo ser entendidas como conceptos metafóricos que permiten dar cabida a otros espacios de pensamiento además de la palabra autoritaria, prominente, penetrante. A lo largo de esta historia de la representación del placer femenino, *El placer borrado* vuelve sobre la clásica dicotomía entre clítoris y vagina, la cual amplía con los recientes discursos que muestran cómo estos órganos colaboran en el placer que producen. Frente a ellos, la tradición médica y filosófica erige un placer masculino indiviso, manifiesto en la eyaculación, pero sobre todo vinculado a un solo aparato, el pene, lugar, por lo tanto, de un goce unificado. En esta perspectiva, es el carácter unitario del aparato masculino lo que lo califica como *arkhè*, principio, autoridad. Por el contrario, la supuesta diseminación del placer femenino, repartido en dos lugares distintos, es lo que tradicionalmente lo desacredita en el plano simbólico, psicoanalítico, etc. Malabou realiza una relectura de esta concepción clásica a la luz de los avances científicos que revelan formas de cooperación entre clítoris y vagina. Por mi parte, propongo además volver a examinar el supuesto de la diseminación orgánica femenina frente a la unidad masculina. En efecto, me sorprende constatar que las representaciones clásicas de un órgano masculino del placer frente a dos órganos femeninos rara vez se cuestionen, a pesar de saber que el clítoris, además de su parte externa erétil, rodea en su parte interna las paredes vaginales, mientras que los hombres disponen de dos órganos de placer, el glande y la próstata, que podrían describirse como geográficamente más separados que el clítoris y la vagina. Dado que nos situamos en un plano simbólico, esta inversión de representación me parece cargada de sentido. Surge entonces un desafío, que consistiría en cuestionar no solo este esquema sino más bien el hecho de que sea el síntoma, en una sociedad patriarcal, de un sistema de valores que favorece lo unitario, lo monumental y lo dominante en detrimento de lo compuesto, lo horizontal y lo colaborativo. Esta idea de un placer

múltiple —es decir, no concentrado en un único lugar— accesible a todos los cuerpos, permitiría además superar el callejón sin salida esencialista que consiste en inscribir en mármol esta frontera estanca entre el monolito masculino por un lado y lo dispar femenino por otro.

El clítoris, ausente en los tratados de medicina, así como en cualquier forma de representación artística, es el único órgano que solo sirve para el placer. Por lo tanto, para nada: considerándolo desde el modelo darwiniano estructurado por la idea de economías adaptativas, puede ser considerado como un dispositivo de puro gasto. Sus primeras formas de reconocimiento lo privaron desde el principio de su singularidad ya que fue asimilado a un pene disminuido, el segundo componente, después de la vagina como ausencia que exhorta a ser colmada, de una definición de la mujer como hombre castrado. Esta lamentable correlación es consecuencia de una concepción freudiana aún subordinada al modelo llamado “unisexo”, que prevaleció desde la antigüedad hasta el siglo XVIII, y que describía un único sexo, con una versión interna para las mujeres y una versión externa para los hombres. Así, la vagina era el negativo del pene, re-codificado por Freud como una falta fundamental, un vacío por llenar. El clítoris, órgano curioso que socava la coherencia de ese modelo, podría haberlo cuestionado. De hecho, ha sido descrito de tal manera que refuerza la concepción tradicional, ya que se le ve como un sucedáneo de un pene malformado. Paradójicamente, al mismo tiempo se asocia con un placer excesivo, un desenfreno de una sexualidad femenina incontrolable.

61 |

Es la afirmación de la existencia simbólica y política del clítoris, mucho más allá del órgano físico, lo que permite abrirlo a otros sexos que el femenino. Catherine Malabou nos dice: “Ya no se trata, o no solamente, de designar el clítoris como marca exclusiva de la mujer. Enfoques queer, intersexuales, trans... El clítoris se ha vuelto el nombre de un dispositivo libidinal que no necesariamente pertenece a las mujeres y sacude la visión tradicional de la sexualidad, el placer y los géneros”.

Por lo tanto, surge la pregunta de si es efectivo investir el clítoris como símbolo en lugar de otras zonas erógenas, e incluso una multiplicidad de zonas corporales de placer. Malabou justifica esta elección, una vez más, por la negación implicada, en particular en la historia de la filosofía. Aun si hay muchas referencias a algunas partes del cuerpo de la mujer, casi ningún filósofo siquiera ha mencionado el clítoris. Lo femenino solo

se evoca a través de los senos, la vagina, los labios, todos atributos que asignan a las mujeres al lugar del órgano matricial o de la maternidad. El placer femenino nunca se aborda, y es por eso que, a riesgo de tener que defenderse de cualquier esencialismo, Malabou desea investirlo por sí mismo. Sobre este tema, aclara desde la introducción su postura teórica y política: “La posición que defiendo aquí es la de una feminista radical que se sitúa lejos de las TERF [Trans Exclusionary Radical Feminism]. También estoy muy lejos de aquellas que consideran que el binarismo sexual está grabado en piedra, que condenan lo que piensan que son los excesos de la teoría de género, reprueban la homoparentalidad y continúan haciendo concesiones a la falocracia. Pero también rechazo, a la inversa, la omisión sistemática de los feminismos previos al género, fundadores, precisamente, del feminismo radical”.

Se entiende aquí que la originalidad de la postura de Malabou radica en el deseo de situarse en la estela del feminismo radical diferencialista, al tiempo que integra los avances de l\*s militantes post-binari\*s. Es esta doble afirmación la que le permite construir un lugar para el clítoris que esté inscrito en un marco tanto simbólico como anatómico. Sin embargo, esta orientación de pensamiento no tiene nada de evidente, divide a much\*s militantes y puede parecer paradójica. La sensación es que es la propia imagen que Malabou forja del clítoris la que le proporciona las herramientas necesarias para reconciliar esas dos grandes tradiciones feministas, por un lado, al afirmar su presencia y su agencia en mil lugares además del biológico, y por otro lado, al considerar una reconexión de esas posturas que procedería por método diferencial, habitando la brecha que existe entre ellas en lugar de tratar de reducirla.

62 |

Volvamos a la genealogía de los discursos que acompañan a la sexuación femenina con el término lábil y ambiguo de “ninfa”. Las ninfas designan divinidades mitológicas de la naturaleza que habitan en los bosques, fuentes, cuevas o ríos, pero también los labios menores genitales que enmarcan la entrada de la vagina. Con respecto a esta segunda acepción, durante mucho tiempo se confundieron con el clítoris. Esta doble significación se enriquece con algunas variantes destacables: en primer lugar, la ambivalencia de la figura mitológica, originalmente una joven graciosa y poderosa, hija de la naturaleza que escolta a los dioses y vela por los humanos y las criaturas salvajes. Esta figura casi divina y virginal se amplía con una versión invertida, más rara pero notable: ya no una criatura celosa de su continencia y que rechaza cualquier forma de trato

sexual, sino el equivalente femenino del sátiro, ebrio de una lujuria simple, entregado a la satisfacción de sus pulsiones sexuales que son solo la consecuencia de una naturalidad casi animal. De esta concepción se deriva la noción de ninfomanía. La confusión entre ninfa y clítoris enfatiza la idea: la ninfómana está encadenada a los excesos de su clítoris. Más recientemente, con Nabokov, aparece la nínfula, una criatura atrapada entre la ingenuidad y la lascivia, inmadura pero ya sexualizada por el deseo que suscita a pesar de sí misma. La nínfula resuena con nuestra última acepción, la ninfa en cuanto fase intermedia, como en muchos insectos, entre larva y espécimen adulto. Si se intenta trazar lo que une nuestras diversas definiciones, se ve que podría tener que ver con la imposibilidad de acceder al placer auténtico, ya sea por exceso, por retirada-frigidez, o por inmadurez.

Esta privación de placer constituye precisamente un resorte de deseabilidad, deseo siempre concebido por y para el exterior. Habría algo de la mujer ideal en la imposibilidad de su goce, algo que ha sido instituido como la fantasía erótica por excelencia. Esta tradición de pensamiento aun encuentra ecos hoy en día. Pensemos, por ejemplo, en las afirmaciones de Mehdi Belhaj Kacem, quien identifica en la sexuación femenina el deseo y el placer, no siendo necesario ya este último y retirándose en beneficio exclusivo de un deseo fortificante, a diferencia del masculino, que, alternativamente, desea y goza.

Al final de esta primera semblanza, Malabou regresa a los datos anatómicos que nos informan sobre el lugar del clítoris en el reino animal: todas las hembras mamíferas tienen un clítoris. Su parte externa, llamada glánde, está la mayoría de las veces ubicada directamente en la entrada de la vagina, exponiéndola a una estimulación por contacto una vez que hay penetración. En la mujer, la pelvis se fue hacia adelante con el enderezamiento evolutivo relacionado con la marcha, y el glánde clitoriano se habría así ligeramente alejado de la entrada de la vagina. Su estimulación interna por penetración es efectiva, como para todos los demás mamíferos, pero la parte externa no es accesible directamente por el pene del compañero. Los roces ya no dependen de la penetración, lo que nos permite una primera extrapolación simbólica hacia la idea de una autonomía en el placer femenino. El segundo elemento que va en esta dirección es el curioso desarrollo de la ovulación en la mujer: a diferencia de todos los demás mamíferos esta no es (o ya no es) desencadenada por el orgasmo, sino que es cíclica e independiente de toda actividad sexual.

El glande clitoriano humano queda doblemente liberado de la reproducción sexual: aislado de la vagina por un lado, su estimulación no tiene mucho que ver con el acto de penetración, y, por otro, los orgasmos que provoca no tienen ningún efecto sobre la ovulación. Podemos aprovechar esta curiosidad biológica para proponer una extensión simbólica de esta doble emancipación: el clítoris sería entonces para las mujeres aquel al que no se controla (goza con o sin penetración), y que no controla (no provoca ovulación, no libera ningún gameto fértil, a diferencia de la eyaculación masculina). He ahí porque, siguiendo a Malabou, es posible observar, en la figura simbólica del clítoris como órgano de placer y pensamiento, las modalidades que caracterizan al anarquismo filosófico, es decir, lo que carece de *arkhé*, sin principio ni mando. El resto de esta sección, que retoma la conversación perdida entre la psicoanalista Marie Bonaparte y Freud sobre el placer femenino, me plantea aún más problemas. Marie Bonaparte, considerando que su clítoris estaba demasiado alejado de su vagina, se sometió a varias operaciones quirúrgicas con el fin de reducir esta brecha. Por lo tanto, afirma su convicción de que el placer clitoriano es el único satisfactorio, y se opone a Freud en su teoría de la frigidez femenina, especialmente cuando describe el placer clitoriano como el del niño, allí donde la mujer madura debe haber aprendido a desplazar su placer al nivel de la vagina. Estas conversaciones me parecen confusas y obsoletas, y aunque estemos en el plano simbólico, me parece absolutamente necesario tener siempre en cuenta la distinción entre clítoris y glande clitoriano, una distinción que habría permitido aclarar algunas secciones de *El placer borrado*. El primero designa el órgano en su totalidad, con las partes internas y externa, el segundo solo designa la pequeña parte externa. La confusión permanente entre los dos tiene como consecuencia la oposición que lamentablemente perdura entre orgasmo clitoriano y vaginal, cuando hoy sabemos que la vagina disfruta, al menos en gran parte, por el efecto de la compresión de las partes internas del mismo clítoris. Por lo tanto, es crucial caracterizar escrupulosamente las dos nociones, y no tomar la parte (el glande) por el todo (el conjunto del clítoris). Al rechazar esta sinécdoque, evitamos la compartimentación estanca entre el placer clitoriano y vaginal, compartimentación que en mi opinión ha sido creada para desacreditar lo femenino al instalarlo del lado de lo compuesto más que de lo unitario.

Pero volvamos a Simone de Beauvoir quien, todavía en *El segundo sexo*, intenta dar lugar a la sexualidad femenina, como una forma de responder a Sartre, quien, si bien recupera la sexualidad al afirmarla como un

problema filosófico a parte entera, únicamente la considera desde una perspectiva neutra, es decir, masculina. Desde entonces, el modelo de relación sexual que emerge pone en relación a dos seres neutralizados, calco del modelo neutro-masculino. Este reconduce, en su contraparte relacional, al de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo. Es decir que, contrariamente a la primera intuición que se podría tener de ella, esta dialéctica solo es posible en un enfrentamiento homogéneo de lo mismo y no en el de la diferencia. Todavía más problemático, desde la perspectiva de las filosofías existencialistas, la necesidad de atender a la sexualidad difícilmente se concilia con la afirmación del primado de la libertad, ya que la sexualidad, procediendo por deseo, reintroduce la necesidad al interior de la soberanía del sujeto existencialista. El deseo nos posee y nos aliena, a diferencia del querer, que poseemos. Al contrario del deseo sensual que nos mueve a pesar de nosotros, el querer es una especie de motor que nos damos a nosotros mismos y del cual nuestra razón sigue siendo ama. El deseo, además de alienarnos al contrariar nuestra soberanía, nos empuja a desplazar este efecto de alienación sobre el objeto de deseo. Algo de guerrero pasa en las descripciones de la relación sexual en Sartre: “No basta con que el trastorno haga nacer la encarnación del Otro: es deseo de apropiarse de esta conciencia encarnada. Se prolonga naturalmente ya no por caricias, sino por actos de prensión y penetración”.<sup>1</sup> Más adelante, Sartre desarrolla reflexiones reificantes acerca de la anatomía genital de la mujer: “La obscenidad del sexo femenino es la de toda cosa abierta: es un llamado a ser, como por lo demás todos los agujeros; en sí la mujer llama a una carne extraña que debe transformarla en plenitud de ser por penetración y disolución. E inversamente, la mujer siente su condición como un llamado, precisamente porque está perforada”.<sup>2</sup> No me extenderé sobre el carácter naíf, casi infantil, de la descripción. En cambio, me gustaría ampliar la lectura que Malabou hace de una observación respecto a ese famoso “llamado a ser”. Quisiera recordar que la proyección dinámica del ser en una falta fundamental concierne tanto a lo neutro –entendamos: el hombre, en Sartre– ya que el concepto de *deseo de ser* es el acicate del existencialismo sartreano. Sin embargo, encuentro la variación muy interesante: respecto a la mujer, no más *deseo de ser*, sino *llamado a ser*. Vemos bien la transición trágicamente clásica que pasa del *sujeto* neutro (masculino,

65 |

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 468.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 706.

por lo tanto) que desea al *objeto* femenino que llama. Lo femenino, aquí, tira, como se diría de una corriente de aire que favorece la combustión, suerte de absorción por el vacío, allí donde lo neutro-masculino es un agente movido en toda su autonomía por su propio deseo. Agencia del lado de lo neutro-masculino, pasividad del lado del otro-femenino. El primero afecta lo que le rodea, la segunda solo puede encontrar una forma de existencia al ser llenada por lo que le rodea. El primero se proyecta en el mundo, la segunda es colmada por el exterior. Si Beauvoir, por su parte, no abandona el existencialismo, desplaza las representaciones de la relación sexual afirmando que la sexuación nunca es un dato sino una incorporación progresiva, intensiva, nunca ni natural ni cumplida. En mi opinión, es preciso insistir en la forma verbal en presente de la fórmula más famosa de *El segundo sexo*: “No se nace mujer, se llega a serlo”. “Llegar a ser” es considerado no solo como un proceso, sino sobre todo como una dinámica nunca acabada: Beauvoir no dice que se ha llegado a ser una mujer, sino que se es agente de su llegar a ser-mujer. He ahí el sentido del presente en la segunda parte de la fórmula: se llega a serlo continuamente, no se deja de llegar a serlo puesto que no hay ninguna forma de ontología de la mujer, solo prácticas e incorporaciones sucesivas. Esta concepción, en el contexto de la época, es revolucionaria, en cuanto rompe radicalmente con las asignaciones sartreanas que remiten las existencias femeninas a un dato factual, sin historia, y que reifican a las mujeres en el lugar de una abertura [*béance*], un hueco, una falta fundamental. Sin embargo, Beauvoir reconduce una concepción de la sexualidad femenina en la que clítoris y vagina compiten, con la idea de un aprendizaje y un progreso en obra en la vida sexual femenina que debe permitirle pasar de un goce clitoriano considerado todavía como inmaduro, a un goce vaginal materno y descrito por Beauvoir como el único válido para una mujer adulta y madura. Catherine Malabou nos recuerda que para esos análisis se apoya en gran medida en las posiciones de Hélène Deutsch, una psicoanalista freudiana ortodoxa. Beauvoir logra, sin embargo, superar el carácter profundamente esencialista del pensamiento de Deutsch, ya que desplaza la relación entre clítoris y vagina hacia lo político al detectar el problema planteado por la dialéctica entre unitario y múltiple.

En 1970, Carla Lonzi, feminista radical italiana de la segunda ola, vuelve sobre la dialéctica del amo y el esclavo que Hegel describe como una lucha a muerte por el reconocimiento del otro. Para ser reconocido como conciencia y no como cosa, cada protagonista debe probar que está

dispuesto tanto a morir como a matar al otro. Este juego de intimidación se resuelve en la renuncia de uno de los dos, que entonces asume el rol de esclavo, subyugado al amo. Carla Lonzi ve en ello un modelo adecuado para pensar las relaciones de frontalidad entre dos hombres que se enfrentan, pero señala que esta dialéctica es incapaz de captar las relaciones entre hombres y mujeres de manera idónea, ya que supone una igualdad de hecho entre los protagonistas. Sin embargo, nos recuerda Lonzi, esta igualdad es denegada en todas partes. Desde el comienzo de su ensayo filosófico titulado *Escupamos sobre Hegel*, nos dice: “El problema femenino cuestiona todo lo que ha sido hecho y pensado por el hombre absoluto, el hombre que no concebía a la mujer como un ser humano a su altura”.<sup>3</sup> Más adelante, afina esta asimetría: “La igualdad de que disponemos hoy en día no es filosófica sino política: ¿nos satisface, después de haber sido ignoradas durante milenios, insertarnos bajo ese concepto en un mundo proyectado por otros?”. Lonzi nos dice que el hecho de haberse las mujeres convertido finalmente en iguales a los hombres en derecho no resuelve en nada la asimetría histórica, simbólica y filosófica que aún separa a mujeres y hombres. La dialéctica hegeliana es, para ella, una manifestación paradigmática de esto. En efecto, se basa solo en una igualdad política y filosófica entre las dos partes implicadas, pero esta igualdad no es efectiva entre hombres y mujeres, ya que estas últimas solo participan en un cara a cara en el terreno de lo masculino. Además, Lonzi exhorta a las mujeres a no dejarse arrastrar por los haces de poder que estructuran el mundo tal como lo proyectaron los hombres y que ella cuestiona radicalmente: “Nos hemos dado cuenta de que el plano de la gestión del poder no exige tanto capacidades específicas como una forma particular y muy efectiva de alienación. La aparición de la mujer (sobrentendido: como el advenimiento de una igualdad política en derecho) no implica su participación en el poder masculino, sino un cuestionamiento del concepto de poder”.<sup>4</sup> Recordemos que Lonzi es una de las figuras más destacadas de la corriente feminista denominada diferencialista, que busca cuestionar un pensamiento universalista, dentro del cual detecta que la pretendida neutralidad es solo superficial, ya que siempre es la del hombre blanco dominante. Es una corriente radical que afirma la singularidad de las mujeres como lugar de

67 |

<sup>3</sup> Carla Lonzi, *Crachons sur Hegel, une révolte féministe*, traduction collective, Paris, éditions Eterotopia 2017, p.43.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 44.

empoderamiento pero que a la vez plantea problemas porque a veces puede ser considerada como esencialista. Carla Lonzi intenta mantenerse en una línea difícil entre un universalismo que rechaza y un esencialismo que amenaza su pensamiento. Para hacerlo, dialectiza entre igualdad y diferencia. Un poco más adelante en el texto de Lonzi, se puede leer: “La igualdad es un principio jurídico: el denominador común presente en todos los seres humanos al que se debe hacer justicia. La diferencia es un principio existencial que concierne a las diferentes formas de ser del humano, la especificidad de sus experiencias, de sus finalidades, de sus posibles, de su sentido de la existencia en una situación dada y en una situación que quiere darse. La diferencia entre la mujer y el hombre es la diferencia primera de la humanidad”. Esta frase nos hace temer un deslizamiento hacia una división entre los sexos que sería por naturaleza, biologizante. Justo después, precisa: “La diferencia de la mujer corresponde a miles de años de ausencia en la historia”, afirmado entonces una diferencia histórica y no biológica. Para afinar la idea, compara este tipo de dominación simbólica, a pesar de la igualdad superficial, con la que tiene lugar en las sociedades postcoloniales, lo cual es, notémoslo, un gesto particularmente moderno, y prefigura los actuales movimientos interseccionales: “La igualdad es lo que se ofrece a los colonizados en el plano de las leyes y los derechos. Y lo que se les impone en el plano de la cultura. Y el principio a partir del cual lo hegemónico no deja de condicionar lo no hegemónico. El mundo de la igualdad es el mundo del aplastamiento legalizado, de lo unidimensional; el mundo de la diferencia es el mundo donde el terrorismo entrega las armas y donde el aplastamiento cede ante la variedad y la multiplicidad de la vida. La igualdad entre los sexos es hoy en día la máscara que oculta la inferioridad de la mujer”<sup>5</sup>. Aquí la inferioridad se debe entender como una asimetría simbólica en detrimento del sujeto femenino, asimetría consecuente con su incorporación en una metaestructura patriarcal que no podría darle otro lugar que el de subordinada. De ahí se deriva la imposibilidad de extender la dialéctica del amo y el esclavo a las relaciones entre hombres y mujeres, pues vendría seguramente a justificar esta asimetría naturalizándola, incluso cuando no toma en cuenta esa metaestructura patriarcal que descalifica sordamente a las mujeres.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 44-45.

Es este desplazamiento, realizado por Lonzi, de la igualdad hacia la diferencia, lo que Catherine Malabou acerca a otro importante texto de Carla Lonzi: “La mujer vaginal y la mujer clitoriana”, de 1974, y en el cual afirma que “el clítoris debe perder su rol secundario”. No debe estar más sometido al poder de la vagina, que es el símbolo, en el espacio masculino, de la maternidad y de la pasividad de las mujeres. El clítoris es para Lonzi el auténtico marcador de lo femenino, es decir, del poder y de la autonomía de las mujeres, su instancia de goce, de poder simbólico, y sobre todo de insubordinación: insubordinación a los hombres en su expectativa relativa a la reproducción, entendiendo que la maternidad es el trabajo no remunerado realizado por las mujeres (cf. Federici).

Por mi parte, considero la oposición caduca, como mostraba anteriormente: en efecto, esa polaridad solo se sostiene al precio de una confusión entre el glande clitoriano externo y el clítoris en su conjunto, cuya mayor parte interna contribuye en gran medida al placer denominado vaginal. Sin embargo, en un plano estrictamente simbólico, la oposición no carece de interés. Me parece que al desplazar el centro de la sexuación femenina de la vagina al clítoris, Lonzi abre el camino hacia la posibilidad de pasar del modelo que yo calificaría de *matricial-subordinado-pasivo* al de *gozador-autónomo-activo*. Notemos que la transición que propongo no es una inversión jerárquica sino una emancipación, ya que pasamos de subordinado a autónomo y no de subordinado a dominante. Malabou, por su parte, resume así la propuesta de Lonzi: “El clítoris se convierte en el emblema de la autonomía libidinal de la mujer –de su diferencia– y al mismo tiempo la zona de resistencia a la heteronormatividad de la ‘cultura sexual masculina’”. Extendería los análisis de Lonzi y Malabou, reafirmando una corrección que me parece crucial, y que reside precisamente en la calificación del desplazamiento que describen. Ahí donde ellas prescriben pasar del primado del placer vaginal al del placer clitoriano, propongo reconciliar ambos, suponiendo más bien que el placer vaginal es el placer clitoriano, siendo ambos resultantes de la estimulación del mismo órgano, ya sea a través de sus partes externas o internas. Lo que me parece más significativo, y también más radical, es diagnosticar, en el desplazamiento simbólico del órgano placentero hacia el órgano reproductor, una operación patriarcal de mistificación, una fábula destinada a ocultar el placer femenino –por lo tanto, su poder y autonomía–, tras la pantalla de su espacio matricial, confundiendo de paso vagina y útero en una especie de cavidad receptáculo. Esta sustitución, que establece el placer en el lugar de lo reproductivo, es decir,

del trabajo, es notablemente efectiva para privar a la mujer de su placer, y más aún, para hacer pasar su trabajo (reproductivo) por su placer (su pensamiento).

Realizando un análisis crítico —que no desarrollaremos aquí— de las prácticas de privación del placer femenino, ya sea a través de mutilaciones físicas o simbólicas, Catherine Malabou rechaza más generalmente la intactitud de nuestros cuerpos. Es esta misma afirmación, la de un cuerpo no indemne, transformado por la cirugía, pero también por la farmacopornografía, la que despliega Paul B. Preciado. Desde hace veinte años, sus investigaciones se han centrado en cuestiones de género y biopolítica, desde el *Manifiesto Contra-sexual* y *Testo jonki*, hasta su última obra, *Yo soy el monstruo que os habla*, Preciado, quien ha realizado un cambio oficial de género sin reconocerse completamente en ninguna de las dos categorías propuestas por el estado, dedica su trabajo filosófico y literario a la crítica de las dicotomías sexuales, hasta la que quisiera separar a los cisgéneros (identidad de género conforme a la asignada al nacer) de los transgéneros.

En realidad, “[n]o hay dos sino una multiplicidad de lados, de inclinaciones, de relieves y de fronteras”, nos explica Catherine Malabou, quien relaciona esta multiplicidad con la del clítoris. Propone invertir la relación género/sujeto afirmando que es “el género el que posee al sujeto”, y no al revés, al igual que un mecanismo que, mediante una sucesión de engranajes (normas logísticas, biomédicas, culturales) permitiría poner en marcha al individuo. Este mecanismo, constantemente transformado, a través de la ingesta de hormonas —pensamos especialmente en la píldora o en los tratamientos para la menopausia, la absorción de estimulantes (viagra) o la adición de artefactos (prótesis)—, nos invita a considerarnos como “usuari\*s de tecnologías”, como señala Preciado, adhiriendo aquí al transfeminismo de Donna Haraway, donde los individuos son “hackers mutantes” que buscan subvertir su aparato somático. El rechazo de los excesos de la biopolítica no es en Preciado un rechazo de lo biológico. Para Malabou, la construcción y la performatividad del género no deben eludir lo orgánico, que es preciso considerar en su plasticidad. Es aquí donde se sitúa el sexo, que Malabou concibe como “el intercambiador que permite la circulación entre la dimensión simbólica y la dimensión material del cuerpo”, siendo a la vez el producto y la fábrica del género. Esta afirmación parece aquí unirse a sus investigaciones sobre el cerebro, rechazando el hiato tradicional en filosofía entre, por un lado,

la existencia simbólica y, por otro, la fatalidad orgánica. Cuerpo atómico y cuerpo anatómico se interpenetran y se deforman pues ambos están sometidos a esta plasticidad, como lo demuestran las conexiones neuronales del cerebro que evolucionan concomitantemente a la producción de una idea. Así como el pensamiento que no puede ser un “cuerpo sin órganos” deleuziano, el género no puede concebirse sin su materialidad, que no es, una vez más, nunca inmutable.

¿Qué pasa más generalmente en la historia de la filosofía? La asexuación de la filosofía, y más precisamente del sujeto filosófico, históricamente ha excluido a las mujeres de la disciplina. El discurso filosófico está generado por defecto, en su abrumadora mayoría en masculino. Al explorar el “efecto sexualizante del discurso”, Malabou intenta considerar la disciplina en su relación de interconstrucción entre órgano y pensamiento, afirmando que su propia no binariedad intelectual no impone una desexuación, sino más bien un cuestionamiento crítico de su identidad, empujándola a considerar las fronteras siempre más permeables de un género con normas inalcanzables. A la doble realidad de su clítoris, anatómico y social (de sexo y de género), se añade, a través de la filosofía, “la existencia política de un clítoris transgénero”. Intenta así pensar el clítoris como el lugar de superación de una condición de sujeto, haciendo visible la imposibilidad de confundir totalmente mujer y femenino. Habla entonces de un femenino de “subjetivación”, que, retomando los términos de Rancière, permite una “desidentificación” de la fatalidad de una posición. Asociando clítoris y femenino, ya que ambos sufren violencias y borramientos, Malabou contempla estas heridas, y el espacio que estas mutilaciones dejan abiertas, como el lugar de una posible reunión de los diferentes feminismos.

71 |

Frente al edificio conceptual sistemático de la filosofía, que se concibe como un monolito, intenta dibujar otros modos de interpretación de los textos, imaginando sus lugares clitorianos, es decir, esos espacios del discurso donde “los filósofos se complacen y dejan de identificarse con su sexo anatómico y su género social (...) En la distancia de los textos a sí mismos se alojan toda una serie de formas que sacuden el marco del logos occidental para abrirlo siempre un poco más a cuerpos extraños y a formas no catalogadas de goce”.

Cabe recordar que es crucial evitar la trampa de un clítoris simbólico eréctil y superpoderoso, es decir, como espejo exacto del falo, órgano

simbólico del poder, del triunfo y de la penetración. Malabou interroga esta cuestión a propósito de un texto de Preciado quien, en “Un apartamento en Urano”, usa el clítoris para designar la concentración tecnológica y la dominación simbólica de la ciudad de San Francisco sobre el Estados Unidos neoliberal, reconduciendo la oposición entre pasivo y activo, entre dominante y dominado, entre saliente y difuso. Malabou, en cambio, ve el espacio clitoriano en una zona de tensión entre estas posiciones, manteniendo una multiplicidad de relaciones con el poder, pero no relaciones *de* poder.

Es en este sentido que afirma que el clítoris es un anarquista, es decir, “sin mando y sin comienzo”. El clítoris puede rechazar tanto la cronología como la jerarquía, en una “composición sin dominación”, sin objetivo ni principio. Así se dibuja un destino común entre clítoris y anarquía, borrados de la historia, desconocidos, despreciados por rechazar todo amo, luego reevaluados e instaurados en horizontes políticos.

“El clítoris no está precisamente ni en potencia ni en acto”, pues subvierte el sistema vagina/falo, es decir, la enunciación de una regla y su aplicación. Es también el rechazo de la dominación, y por lo tanto la crítica a las derivas de la resistencia misma que este clítoris encarna, intentando dibujar otra composición a las tradicionales relaciones de fuerza.

La originalidad del análisis de Malabou me interesa particularmente ya que para mis investigaciones de doctorado en filosofía estética y política examino la crisis del sujeto autor en el campo del arte contemporáneo. Donde Malabou detecta metafóricamente el espacio clitoriano en los discursos y en particular en la tradición filosófica, estudio ciertas modalidades de producciones artísticas actuales que, ellas también, se emancipan de mando, jerarquía y unidad, a menudo mediante prácticas colaborativas, co-construidas, colectivas, etc. Lo que da mucho relieve a mis primeras intuiciones es la contribución de Malabou respecto a una especificidad no de la mujer, ni siquiera de las mujeres, sino del femenino, siempre relacionado con las voces minorizadas, las palabras que luchan por ser escuchadas y que finalmente encuentran su modo de expresión en una articulación colectiva y participativa. Estos nuevos modos de autoría, dispersos entre varios sujetos, varias realidades somáticas también, tienen por supuesto que ver con la vida post-digital, la interconexión, la producción de saberes colectivos, etc. También tienen que ver con las corrientes de pensamiento horizontales, las nuevas

formaciones políticas sin aparato ni sindicato, situándose del lado de las iniciativas ciudadanas, las asociaciones, las comunidades en línea, de todo un conjunto de modalidades de trabajo y de resistencia que actualizan las formas clásicas del anarquismo. Ellas apelan a una salida de las injusticias sociales relativas a la captación de las riquezas, una salida del ecocidio que sigue a la creencia en la productividad infinita, y a las formas de abuso que golpean a las comunidades oprimidas. Cada uno de estos fenómenos es una consecuencia directa del capitalismo tardío y financiarizado. Estas formas actuales reivindican una relación con otro pensamiento, otro sistema, y ese gran otro del capitalismo patriarcal y colonial, podría ser no la mujer, sino lo femenino, lo femenino anarquista. Lo que no manda ni comienza, que sin embargo tiene una historia, que sin embargo se organiza, pero volviendo a barajar totalmente la relación que una comunidad puede tener con la noción de poder, de conflicto y de dominación. No que la toma de poder sea mala en sí, pero, como diría Foucault, ninguna dominación ni poder están fundados de derecho. Si es necesario que haya tomas de iniciativas y de posición, de dominación también quizás, estas siempre exigen ser reexaminadas. Pueden permanecer móviles si emergen en un paradigma político-filosófico que admite su carácter impermanente y transitorio. Es esto lo que ha presidido todo el trabajo de Malabou, buscar pensar no un orden preexistente sino organizaciones mutantes, plásticas y capaces de estructurar la vida política y filosófica sin por ello fijarse en una organización jerárquica auto-justificada. Veo delinear en este punto un modelo de pensamiento capaz de describir un fenómeno que se intensifica en los nuevos modos de producción artística actuales y que redistribuye las coordenadas de la posición de autor, a la luz de la deconstrucción, del pensamiento feminista, *cyborg* y post-género, para proyectarlos en el plano de las inteligencias colectivas y post-digitales.



CAMPO  
BAT

OS DE  
TALLA

# La filosofía y el afuera: Foucault y el pensamiento decolonial\*

---

Catherine Malabou

El título “La filosofía y el afuera” debe entenderse como el nombre dado a una confrontación.<sup>1</sup> Una confrontación entre dos afueras, dos conceptos del afuera, así como entre dos filosofías diferentes y dos conceptos diferentes de filosofía. Todas ellas derivadas del mismo problema: a saber, que “el afuera” solo puede volverse una cuestión filosófica si apunta a un posible afuera de la propia filosofía. El primer concepto del “afuera” que examinaré aquí viene del interior de la filosofía occidental y apunta a un nuevo espacio de pensamiento que no puede seguir llamándose filosofía. El segundo, lo tomo en préstamo de algunos destacados pensadores y escritores latinoamericanos; aparece como el afuera del intento filosófico

771

\* Traducción Rodrigo Zamorano.

<sup>1</sup> Nota de Tyler M. Williams: La autora escribió originalmente este texto para presentarlo como una conferencia en la Universidad Andrés Bello, en Santiago de Chile, en agosto de 2018, a modo de cierre de un seminario que impartió cuyo tema fue “La filosofía y lo poscolonial”. Comentando el trabajo de este seminario, Malabou observa: “Desde luego, la discusión sobre el afuera desarrollado en la conferencia podría haber

incluido muchos más ejemplos, tomados de muchos más países y culturas. El seminario no se enfocó únicamente en Latinoamérica, sino también en África, India, las Antillas francesas y Jamaica. Me habría gustado también tener tiempo (y el espacio necesario) para hablar sobre aquellas y aquellos intelectuales que no tienen país y que han vivido todas sus vidas en el exilio, sin ser capaces de referirse a ningún filósofo o poeta de casa”.

occidental de producir su propio afuera, abriendo así un afuera del afuera. Las dos aproximaciones al afuera comparten muchos rasgos, pero rápidamente divergen.

El primer concepto se encuentra en el texto de Michel Foucault que lleva por título *El pensamiento del afuera*. Allí Foucault analiza el desplazamiento que dio origen, a mediados del siglo XX, a lo que denomina “literatura moderna”. La literatura moderna define un tipo específico de escritura que se sitúa en un espacio donde la verdad y la falsedad se han desactivado y han perdido su sentido. Esta escritura no escribe sobre nada más que el acto mismo de escribir. Su única justificación es esta simple declaración: “hablo”. “Hablo” es una de las primeras palabras del texto de Foucault: “‘Hablo’ pone a prueba toda la ficción moderna”.<sup>2</sup> Contrasta el “hablo” con el “miento” del pensador cretense Epiménides, famoso por haber expuesto la siguiente paradoja:

Epiménides el cretense dice: “todos los cretenses son mentirosos”, pero él mismo es cretense; ergo, Epiménides es un mentiroso. Pero si fuese un mentiroso, lo que dice no es cierto y, por lo tanto, los cretenses son sinceros; pero Epiménides es cretense, de modo que lo que dice es cierto; en consecuencia, los cretenses son mentirosos, el propio Epiménides es un mentiroso y lo que dice no es cierto. De modo que podemos seguir demostrando alternativamente que Epiménides y los cretenses son sinceros y mentirosos.<sup>3</sup>

Esta paradoja no tiene solución.

No obstante, Foucault persiste. Cuando digo “miento”, implícitamente me refiero a la pre-eminencia y pre-existencia de la verdad. Es porque la verdad existe, o pre-existe, que puedo decir algo como “miento”. Epiménides no habría sido capaz de desarrollar esta paradoja sin presuponer una diferencia establecida entre lo cierto y lo falso. Cuando, por el contrario, digo “hablo”, no puedo referirme a la pre-eminencia o pre-existencia del lenguaje, porque el lenguaje como tal no antecede al acto de hablar. El lenguaje no tiene una esencia ni constituye una presencia

<sup>2</sup> Michel Foucault, *El pensamiento del afuera*, trad. Manuel Arranz Lázaro, Valencia, Pre-textos, 1988, p. 7.

<sup>3</sup> Thomas Fowler, *The Elements of Deductive Logic*, 3rd ed., Oxford, Clarendon, 1869, p. 163.

sustancial de la cual se desprenderían actos de habla o enunciados particulares, como los accidentes se desprenden de un sujeto. El lenguaje, en cierto sentido, no existe. Tras el “hablo”, solo existe un “habla” [“it speaks”], un murmullo anónimo. Es en ese sentido que es posible decir del lenguaje que está más allá de la verdad y la no verdad. Cuando reflexionamos sobre el lenguaje, cuando tratamos de referir el “hablo” a su supuesto origen, somos proyectados afuera, significa que tenemos que hablar. “‘Hablo’ en efecto se refiere a un discurso que, a la vez que le ofrece un objeto, le sirve de soporte. Ahora bien, este discurso está ausente”.<sup>4</sup> El discurso de soporte sobre el lenguaje no puede ser soporte de sí mismo, es un “desierto”, “pura exterioridad desplegada”.<sup>5</sup> Si se dice de esta experiencia del afuera y de esta inesencialidad del lenguaje que “pone a prueba toda la ficción moderna”,<sup>6</sup> es porque la literatura moderna de manera reciente y definitiva ha dejado de tratar de esconder este anonimato tras una narrativa. La literatura justamente ha dejado de mentir. Solo deja que este afuera hable por sí mismo, como una voz impersonal privada de origen. La literatura se ha vuelto así la ficción, o ficcionalización, de sí misma. “Este espacio neutro es el que caracteriza en nuestros días a la ficción occidental”, añade Foucault.<sup>7</sup>

Con Blanchot:

el lenguaje escapa al modo de ser del discurso [...] y la palabra literaria se desarrolla a partir de sí misma, formando una red en la que cada punto, distinto de los demás, a distancia incluso de los más próximos, se sitúa por relación a todos los otros en un espacio que los contiene y los separa al mismo tiempo. La literatura no es el lenguaje que se identifica consigo mismo hasta el punto de su incandescente manifestación, es el lenguaje alejándose lo más posible de sí mismo [...] este ponerse “fuera de sí mismo”, pone al descubierto su propio ser [...].<sup>8</sup>

El “hablo”, entonces, pone a prueba a la filosofía misma. ¿Los escritos de Blanchot son filosóficos, críticos o literarios? Una pregunta imposible. Los escritos de Blanchot están fuera de la filosofía, así como también

<sup>4</sup> Michel Foucault, *El pensamiento del afuera*, op. cit., p. 9.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 12.

están fuera de la “literatura” tradicional, fuera de todo “género”; ellos hacen que la especificidad de ambos géneros explote en la neutralidad.

Como cuestiona el concepto de verdad, esta escritura desde luego cuestiona también a la filosofía. Si el “hablo” no tiene un fundamento ideal o esencial, si solo está rodeado por el anónimo océano del lenguaje, esto significa entonces que el discurso [*speech*] está privado de reflexividad en el momento mismo cuando habla de sí. Cuando el sujeto hablante se vuelve sobre sí mismo es incapaz de captar nada. La supuesta conciencia del yo es desmantelada: “el ‘hablo’ funciona como a contrapelo del ‘pienso’. Éste conducía en efecto a la certidumbre indudable del Yo y de su existencia; aquél, por el contrario, aleja, dispersa, borra esta existencia y no conserva de ella más que su emplazamiento vacío”.<sup>9</sup> Estas afirmaciones contradicen toda la tradición filosófica y el privilegio que siempre ha conferido a la interioridad, la subjetividad y la reflexividad. El “hablo”, entonces, pone a prueba a la filosofía. La vuelve extraña. Amenaza su dominio.

¿Podemos llegar a sugerir que la decoloniza? ¿Cómo no pensar aquí en la crítica a Descartes elaborada por Enrique Dussel, el filósofo argentino-mexicano que ha asimilado el *ego cogito* cartesiano del “pienso, luego existo” al *ego conquiro* imperial de “conquistado, luego existo”? Como acertadamente señala Ramón Grosfoguel:

Recordemos que Descartes escribía su filosofía desde Amsterdam, justo en el momento en que Holanda pasa a ser el centro del sistema-mundo a mediados del siglo XVII. Lo que Enrique Dussel nos dice con esto es que la condición de posibilidad política, económica, cultural y social para que un sujeto asuma la arrogancia de hablar como si fuera el ojo de Dios, es el sujeto cuya localización geopolítica está determinada por su existencia como colonizador/conquistador, es decir, como Ser imperial.<sup>10</sup>

En su libro *Filosofía de la liberación*, Dussel desarrolla un potente y bello concepto del afuera. Contraponiendo lo que llama “filósofos del centro”

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>10</sup> Ramón Grosfoguel, “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, ed. Santiago

Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, 2007, pp. 63-77 [p. 64].

a los de la “periferia”, escribe: “Los seres humanos lejanos, los que tienen perspectiva desde la frontera hacia el centro, los que deben definirse ante el ser humano ya hecho y ante sus hermanos bárbaros, nuevos, los que esperan porque están todavía fuera, esos seres humanos tienen la mente limpia para pensar la realidad. Nada tienen que ocultar”.<sup>11</sup>

Este pasaje parece coincidir con el análisis de Foucault. El cuestionamiento del imperialismo filosófico occidental también está centrado en la soberanía y centralidad del “pienso” que ha generado cierta visión del lenguaje en torno a “la soberanía del significante” o el “imperialismo del fonema”, “la ilusión de la autonomía del discurso”.<sup>12</sup> Ilusión que por tanto tiempo ha justificado la “[r]azón, exclusión, represión” del afuera,<sup>13</sup> o, precisamente, la “periferia”. Parece entonces bastante factible identificar el análisis de Foucault una vez más con una forma de descolonización del lenguaje y la escritura.

Existe una segunda coincidencia entre *El pensamiento del afuera* y el discurso decolonial de Dussel. Para Foucault, el afuera de la filosofía no conduce a un abandono de la filosofía como tal. Como un afuera de la metafísica tradicional, sin embargo, no la *trasciende*, propiamente hablando, como si la alteridad radical de la metafísica pudiera alcanzarse más allá de la metafísica misma. El afuera mina la tradición desde dentro. Opera en un espacio distinto al de la habitual dualidad entre el adentro y el afuera y transgrede la oposición estricta entre lo interno y lo externo. Por lo tanto, explica Foucault, el afuera debe entenderse como el afuera del afuera, el afuera del concepto tradicional del afuera.

81 |

Derrida también caracteriza la deconstrucción como un afuera desde dentro, por decirlo así. En *De la gramatología* declara: “Los movimientos de deconstrucción no solicitan las estructuras desde afuera. Sólo son posibles y eficaces y pueden adecuar sus golpes habitando estas estructuras. Habitándolas de una *determinada manera*, puesto que se habita siempre y más aún cuando no se lo advierte”.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Docencia, 2013 [1977], pp. 15-16.

<sup>12</sup> Maurice Blanchot, *Michel Foucault, tal y como yo lo imagino*, trad. Manuel Arranz Lázaro, Valencia, Pretextos, 1993 [1986], pp. 24, 32.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>14</sup> Jacques Derrida, *De la gramatología*, trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti, México, Siglo XXI, 1986 [1967], p. 32. Traducción modificada.

Dussel afirma que la periferia no está más allá del centro, que no constituye una exterioridad completamente otra, una dimensión sagrada o divina del lenguaje. No puede haber un “afuera absoluto en este sistema”.<sup>15</sup> El afuera aparece como una frontera, en la frontera, no, una vez más, como una inalcanzable tierra prometida. El pensamiento decolonial habita “espacios relativamente exteriores no colonizados por completo por la modernidad europea”.<sup>16</sup> Otras instancias de esta topografía son la imagen de Gloria Anzaldúa de “las ‘fronteras’ entre dos personas, entre las personas y los que se consideran no personas, y entre las personas que no son tomadas como personas”;<sup>17</sup> el “pensamiento fronterizo” de Grosfoguel, que usa como “una respuesta crítica a ambos fundamentalismos, hegemónico y marginal”;<sup>18</sup> y la “frontera, el archipiélago y el mar” de Maldonado-Torres, que son como “las grietas del continente, en las fronteras, en el Sur Global”.<sup>19</sup>

¿Significa esto que la crítica o deconstrucción de la metafísica occidental y la crítica o deconstrucción del colonialismo teórico hablan el mismo lenguaje? En muchos aspectos, y en muchos niveles, los vocabularios de la crítica, la deconstrucción y la decolonización, o más bien la decolonialidad, parecen coincidir, en tanto apuntan a fisuras, aun cuando sean ínfimas e imperceptibles, en todos los sistemas en general.

Si admitimos que la deconstrucción y la decolonialidad hablan el mismo lenguaje, también tenemos que dar por hecho que la filósofa o el filósofo, quienquiera que sea, cualquiera sea la cultura a la que pertenece, puede viajar de un país a otro, de un continente a otro, y hablar sobre el afuera de la filosofía, y la filosofía del afuera, sin encontrar mayores dificultades de comprensión o de traducción entre paradigmas de pensamiento incompatibles. ¿No estamos viviendo ya en la época de lo que Dussel llama “transmodernidad” o “transmodernismo”, una era que viene después de la postmodernidad, una suerte de postposmodernidad, no restringida a Europa y abierta al mundo entero? “La transmodernidad de Dussel sería equivalente a la ‘diversalidad como proyecto universal’, lo cual es

<sup>15</sup> Ramón Grosfoguel, “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, trad. María Luisa Valencia, *Tabula Rasa* 4 (enero-junio 2006): 17-46 [p. 38].

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>17</sup> Nelson Maldonado-Torres, “El giro decolonial, el Caribe y la posibilidad de una filosofía poscontinental”, trad.

Fernando Limeres Novoa y Nelson Maldonado-Torres, *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 9.8 (2022): 1-27 [p. 14].

<sup>18</sup> Ramón Grosfoguel, “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales”, op. cit., p. 20.

<sup>19</sup> Nelson Maldonado-Torres, “El giro decolonial”, op. cit., pp. 9 y 14.

resultado de un ‘pensamiento crítico fronterizo’, ‘pensamiento crítico diaspórico’ o ‘pensamiento crítico desde los márgenes’ como intervención epistémica desde los diversos posicionamientos subalternos”.<sup>20</sup> En cierto sentido, los escritos de Blanchot también abren un posicionamiento subalterno. *El espacio literario* puede leerse así.<sup>21</sup>

¿Es desde esta “geopolítica del conocimiento”, otro concepto de Dussel, que el “pensamiento crítico decolonial” debiese apuntar a imaginar “un mundo transmoderno pluriversal de proyectos ético-políticos múltiples y diversos en los que podría existir un diálogo y una comunicación horizontales reales entre todos los pueblos del mundo?”.<sup>22</sup> Sin duda sería posible mostrar cómo la crítica foucaultiana, la escritura blanchotiana y la deconstrucción derrideana también señalaron los límites de la hegemonía occidental y trataron con conceptos subalternos reprimidos o ignorados por la herencia filosófica tradicional.

Y, sin embargo, esta misma proximidad entre intelectuales occidentales y decoloniales está plagada de “fisuras y fracturas”. Los dos afueras siguen siendo ajenos entre sí. Por críticos que puedan ser del sistema colonial francés que modela la lengua francesa y su “hablo”, pese a su crítica y deconstrucción de la metafísica tradicional, sigue siendo el caso que Foucault, Derrida y todos los demás filósofos continentales europeos contemporáneos pertenecen a una tradición que es suya, que es propia. Sus gestos deconstructivos no encuentran problemas de legitimidad. Son herederos del legado filosófico más clásico, con sus raíces griegas, sus cruces alemanes y su institucionalización francesa.

<sup>20</sup> Ramón Grosfoguel, “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales”, op. cit., 40. [N. de. T.: la versión en castellano de este texto difiere ligeramente de la versión en inglés citada por la autora. Como existen algunas divergencias en este pasaje, lo traducimos siguiendo la versión inglesa citada en el original: “Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality”, *TRANS-MODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 1.1 (2011): s. p.].

<sup>21</sup> La transmodernidad no puede entenderse como un nuevo concepto de lo universal sino como la designación de un mundo policéntrico o un “horizonte pluriversal” (Walter Mignolo, *The Darker Side of*

*Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Durham, Duke University Press, 2011, p. 109). Según la formulación de Ramón Grosfoguel: “Las epistemologías subalternas podrían proporcionar, siguiendo la redefinición que hace Walter Mignolo del concepto del pensador caribeño Édouard Glissant, una ‘diversidad’ de respuestas a los problemas de la modernidad que conduce a la ‘transmodernidad’” (Ramón Grosfoguel, “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales”, op. cit., 40).

<sup>22</sup> Ramón Grosfoguel, “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales”, op. cit., p. 41.

<sup>23</sup> Maurice Blanchot, *Michel Foucault, tal y como yo lo imagino*, op. cit., p. 49.

Por supuesto, se dirá que el sistema académico francés ha sido fuertemente rechazado por Foucault y Derrida, para seguir con estos ejemplos. En *Michel Foucault, tal y como yo lo imagino*, Blanchot escribe: “La postura, a mi parecer difícil, de Foucault, pero privilegiada también se precisaría así: ¿podemos saber dónde se sitúa, puesto que no se reconoce (en permanente ‘slalom’ entre la filosofía tradicional y el abandono de toda intención seria) ni sociólogo, ni historiador, ni estructuralista, ni pensador o metafísico?”.<sup>23</sup> Esta identidad multifacética, que Foucault identificaba con su transformabilidad, fue por supuesto la razón de que la institución académica francesa lo rechazara. Nunca fue capaz de conseguir una plaza a tiempo completo en una universidad francesa. Lo mismo aplica en el caso de Derrida, que nunca fue reconocido por el mundo académico francés ni contratado por el departamento de filosofía de ninguna universidad. Muy a menudo, el pensamiento francés viene de afuera, de fuera de Francia (como ya ocurrió con Descartes, caso que la gente tiende a olvidar con demasiada facilidad). No obstante, por doloroso e injusto que ese exilio pueda ser, jamás coincidirá con un exilio definitivo del adentro del canon filosófico europeo, con sus orígenes buenos y puros, su nobleza greco-germana-francesa. Estudiar filosofía en Francia o en Europa es, desde luego, siempre violento porque siempre es una forma de colonización espiritual. Ni las filosofías continentales ni las analíticas pueden separarse de la normatividad cultural que representan, del tipo de lenguaje que exigen de quienes las estudian y del sesgo de género que lo acompaña.

Dicho esto, la filosofía europea siempre sigue siendo una lengua madre para el filósofo exiliado. Este punto está ausente en el bello análisis de Foucault en *El pensamiento del afuera*. Cuando el “hablo” se vuelve sobre sí mismo, no se ve forzado al silencio; el afuera del lenguaje aún es un lenguaje. Foucault aún habla el lenguaje de la verdad cuando critica el lenguaje de la verdad, porque su concepto de la anonimidad del lenguaje es fundamentalmente occidental y permanece así sujeto al logos. El “hablo”, en el caso de Foucault, es siempre “hablo filosóficamente del afuera de la filosofía”; “hablo filosofía” como diríamos “hablo francés” o “hablo castellano”. La experiencia del afuera bien puede ser una experiencia del afuera de la filosofía, pero solo el filtro de la filosofía la hace posible. Los autores citados en *El pensamiento del afuera* son Nietzsche, Bataille, Klossowski, Descartes, Kant y Hegel. Vemos así que la anonimidad del lenguaje ya está culturalmente delimitada, formada, producida desde dentro de una cultura. Tal situación es muy distinta, incompatible tal

vez, con la de países que ciertamente tienen sus propios filósofos y sus propias tradiciones filosóficas, pero cuyos filósofos y tradiciones no se consideran canónicas o son poco conocidos en Europa, aun cuando esta situación afortunadamente está cambiando un poco en la actualidad. Es como si estos filósofos y tradiciones no europeos permanecieran afuera, afuera del afuera, y, si quisiéramos jugar un poco más, afuera del afuera del afuera. La colonización de la literatura.

La relación con el lenguaje, el ser del lenguaje, como lo llama Foucault, es por supuesto muy diferente en países donde el lenguaje filosófico fue inicialmente traído desde fuera, es decir, desde Europa. Quisiera citar unas pocas líneas de “¿En qué lengua se habla Hispanoamérica?”, un bello texto de Patricio Marchant:

Así, si pregunta: ¿en qué lengua se habla en Hispanoamérica?, pregunta que, reducida en dos de sus momentos a Chile –problemas de espacio y otros–, implica preguntar: a) si acaso existe filosofía actualmente en Chile; b) si alguna vez ha existido filosofía en Chile; y c) si puede existir –y de qué modo, según cuál forma– filosofía en lengua hispanoamericana. Y pregunta que debe trabajar, dejarse trabajar, por la relación entre una Lengua particular, la hispanoamericana, y esa otra “Lengua”, la filosofía.<sup>24</sup>

Dos “conceptos” de filosofía operan en la lengua materna y en traducción.

La “universalidad del espíritu”, prosigue Marchant, es un “imperialismo teórico”.<sup>25</sup> Marchant duda de la posibilidad de traducir la filosofía europea al castellano porque, en Latinoamérica, existe la necesidad de traducir la filosofía europea primero al español-europeo y luego del español-europeo a lo que llama una “futura lengua hispanoamericana”.<sup>26</sup> Y al mismo tiempo es necesario para esta “futura lengua hispanoamericana” luchar contra el español-europeo.

La conclusión a la que Marchant llega a partir de esto es particularmente sorprendente, pues señala la escisión entre las dos aproximaciones al afuera:

<sup>24</sup> Patricio Marchant, “¿En qué lengua se habla Hispanoamérica? (1987)”, *Escritura y temblor*, ed. Pablo Oyarzún y Willy Thayer, Santiago, Cuarto Propio, 2014, pp. 307-318 [p. 307].

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 317.

De este modo, en la *necesaria* lucha hispanoamericana contra el español-europeo, necesidad de ser, ser un *nombre*, *reparación de la violación como una “nueva” lengua*, necesidad de un, así llamado, “nombre propio”; de una, así llamada, “identidad cultural”; de una, así llamada, “historia propia”; esto es, en la medida en que una futura lengua hispanoamericana debe enfrentarse primera y directamente al español-europeo, Lengua en la cual faltan en absoluto filósofos –Suárez pensó y escribió en latín–, o Lengua reducida a “palabras” (medio de comunicación) y no Lengua de *nombres*, necesidad de una doble tarea: convertir, esto es, traducir, las palabras españolas a *nombres*, y de revestir las palabras del español-europeo con experiencias o descubrimientos hispanoamericanos. Así Gabriela Mistral tomó la palabra “desolación” para entenderla, toda la enormidad de relaciones conceptuales que ello implica, como descubrimiento o imposición [...] de otra escritura; así Neruda y el nombre, así Vallejo y Borges y toda la gran poesía chilena.<sup>27</sup>

Este pasaje es sintomático de la diferencia que estoy tratando de iluminar. Primero, porque Marchant está exigiendo nombres, lo cual justamente contradice la anonimidad del lenguaje. Hispanoamérica necesita nuevos nombres, es decir, singularidades irreductibles. Los nombres de ancestros singulares. Segundo, porque estos nombres son nombres de poetas. La poesía suministra los nombres. Nombres como sustitutos de los filósofos faltantes. La poesía es la Grecia antigua de Latinoamérica. Marchant menciona “Alturas de Machu Picchu” de Neruda, por ejemplo, como una suerte de templo. Brian Henry insiste en la dificultad de traducir a Neruda:

Los temas de “Alturas de Machu Picchu”, con su mezcla de valores indígenas y cristianos, hace que el poema sea particularmente difícil de traducir al inglés, porque esta combinación de herencias señala la paradoja de la identidad en Latinoamérica. La transferencia lingüística es solo parte del desafío. Todo un sistema de valores debe ser asimilado en castellano y volcado al inglés para que el poema funcione en inglés.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 317.

<sup>28</sup> Brian Henry, “Loaves, Light, Chalice: Pablo Neruda’s Alturas de Macchu Picchu”, *The Best American Poetry*, 28 de julio de 2020. Disponible en <https://>

[blog.bestamericanpoetry.com/the\\_best\\_american\\_poetry/2010/07/loaves-light-chalice-pablo-nerudas-alturas-de-macchu-picchu-by-brian-henry.html](https://blog.bestamericanpoetry.com/the_best_american_poetry/2010/07/loaves-light-chalice-pablo-nerudas-alturas-de-macchu-picchu-by-brian-henry.html)

Afuera y afuera. ¿Qué viajes son posibles entre ellos? ¿Entre los nombres de los poetas y la anonimidad de la escritura, entre las lenguas sin filosofemas y las lenguas que solo están hechas de conceptos? ¿El “hablo” realmente ha deconstruido el “miento” cuando, después de todo, ambos pueden significar lo mismo, cuando se vuelve claro que el “hablo” solo puede ser capaz de hablarse a sí mismo mientras deja al otro... afuera?



DIÁLC

DGOS

# Conceptos que importan: entrevista con Catherine Malabou\*

---

Entrevista “Concepts that Matter” realizada en mayo de 2021 en un encuentro en línea por quienes integran el Grupo de Lectura Pensar el concepto (G.L.P.c.): Catherine Malabou, que hace parte de las actividades formativas del Programa de Doctorado en Filosofía de la Universitat Autònoma de Barcelona y está coordinado por Begonya Saez Tajafuerce. La entrevista da cuenta de un diálogo con la autora que se hace explícito a partir de los temas que se han ido tratando y que han despertado preguntas formuladas a lo largo de los tres años de lectura compartida de forma regular de diversos textos de Catherine Malabou. Estos textos dan cuenta del recorrido que ella traza en su obra a través de la filosofía contemporánea desde Hegel y su tesis sobre la plasticidad a los feminismos y su reciente reflexión acerca del clítoris pasando por el anarquismo

91 |

\* La entrevista estuvo a cargo de Yaiza Bocos Mirabella, Lorenzo García, Alina Mierlus, Alberto Poza Poyatos, Guillem Pujol y Begonya Saez Tajafuerce. Traducción de Rodrigo Zamorano.

y su estatuto filosófico. Ese recorrido pone al descubierto la indagación que Catherine Malabou ha ido desarrollando de la materialidad del pensar y de cómo esa materialidad se traduce en formas conceptuales concretas que ella retoma de la tradición filosófica para revisarlas y reubicarlas en una relación de afección mutua. Del rico elenco de formas conceptuales que ella configura, han sido explícitamente exploradas la diferencia, el accidente, lo femenino, el cuerpo y el concepto mismo de concepto. Dicha exploración da lugar a la invitación a dialogar acerca de la materialidad de los conceptos, de la lógica, del discurso, del pensamiento y de la filosofía misma. He aquí las preguntas que se formularon para llevar adelante ese diálogo enmarcadas en cuatro ámbitos de reflexión y las respuestas de Catherine Malabou.

### Plasticidad y subjetividad

**Grupo de Lectura Pensar el concepto:** Si concebimos la plasticidad como una estructura ontológica según la cual ser consiste en dar y recibir forma, ¿cómo afecta esto a la subjetividad y al sujeto? ¿Nos fuerza la plasticidad a “*changer de subjectivité*”? ¿Cómo se conformaría esta “nueva subjetividad”? ¿Cómo operaría la plasticidad en ella? ¿Podríamos decir que la plasticidad determina todo lo que es pero que al mismo tiempo (*ebenso*) indetermina todo lo que es —*omnis determinatio est negatio*— y que este ser a la vez determinado e indeterminado produce una nueva subjetividad/renueva la subjetividad?

**Catherine Malabou:** ¿Qué es lo que la plasticidad ofrece a una nueva subjetividad? Me parece que la pregunta supone que ya tienen un concepto de subjetividad, pues que me pregunten si acaso la plasticidad está cambiando la subjetividad significa que ya tienen alguna idea de lo que ésta es. Y esto es algo que yo quisiera cuestionar. Porque, en realidad, a comienzos del siglo XXI, en filosofía —asumamos aquí que todas nosotras somos filósofas—, estamos heredando distintos conceptos de subjetividad, incluido el concepto constructivo de subjetividad. De modo que tenemos, por un lado, la subjetividad entendida como permanencia, mismidad [*sameness*] —ya sea empírica o lógica— y la subjetividad como *ipseidad*, que es una noción deconstruida de la subjetividad e incluye la relación con el otro, la ética del sujeto, pero nada sustancial. Y, por otra parte, tenemos la filosofía analítica, el gran continente de la ausencia de subjetividad, el cuestionamiento de la identidad personal. De modo que cuando hablamos de subjetividad —y cité solo estas tres figuras, pero

hay muchas otras que podríamos comentar— ya estamos hablando de la plasticidad del sujeto.

La plasticidad no es algo que vendría después de la tradición de la subjetividad. Porque la subjetividad desde el comienzo mismo es plástica. En primer lugar, porque tiene una historia: surge en Grecia a fines del bello periodo del platonismo y recorre un largo camino hasta su deconstrucción. Esto significa que desde el comienzo mismo es transformable, plástica. De modo que, en efecto, la plasticidad es ante todo nada más que la revelación de la plasticidad del sujeto, y en ese sentido no es nada nuevo.

Lo que es nuevo, no obstante, es que esto pone en conflicto el conjunto de todas las determinaciones de los sujetos. Mi visión de la plasticidad —y esto viene con Hegel— es que en vez de tener una historia de la subjetividad, del tipo que dice que la subjetividad es esto o aquello, a través de la historia, tenemos un conflicto entre todos estos diferentes conceptos de la subjetividad. Esto es lo que Hegel ha expuesto, mostrando la historia de la subjetividad como un frente de guerra, como una serie de conflictos, y lo que yo trato de hacer es examinar hasta qué punto podemos usar este conflicto para entender el tipo de sí [*selfhood*] que es el nuestro hoy. Esto es entonces lo que intento traer a esta multiplicidad de subjetividades. Y lo que trato de introducir en el conflicto de la subjetividad es el hecho de que nuestra subjetividad no solo es transformable, sino que es construible y destructible a la vez. Y puede explotar en el momento mismo en que se forma.

93 |

Me parece que el actual concepto de subjetividad es esta simultaneidad entre la explosión y la formación que denomino plasticidad destructiva y plasticidad constructiva. Pero, una vez más, este concepto no cae del cielo; es el resultado de una larga tradición que supone desde el comienzo mismo que el sujeto es plástico.

**G.L.P. c.:** ¿Es el hábito la forma o quizás debiéramos decir la operación mediante la cual la plasticidad conforma, se conforma y, por lo tanto, se confirma como una estructura ontológica? ¿Es posible afirmar entonces que no es tanto que los sujetos tengan hábitos, sino que más bien son los hábitos los que tienen sujetos? ¿O la plasticidad simplemente nos fuerza a librarnos de los sujetos como referencia ontológica?

**C.M.:** Cuando me preguntan si los hábitos descansan en algo ontológico o si la ontología misma está hecha de hábitos, en cierto sentido me parece que una vez más ya tienen un concepto determinado de ontología.

La cuestión del hábito aparece en la filosofía con Aristóteles, con lo que aún no se llama ontología, sino que se denomina la cuestión del ser —se volverá ontología en la Edad Media, dado que en Grecia el término en realidad no existía. Pero la cuestión estaba allí, desde luego, la cuestión del ser. El problema del hábito surge precisamente cuando la ontología está siendo cuestionada, desestabilizada. Está perdiendo terreno porque existe un importante diálogo entre Platón —como saben, en su teoría de las Ideas, incluso si ya introduce la cuestión del ser, es decir, la noción de la fluidez de los géneros del ser, Platón aún tiene esta noción de la realidad del ser, lo que llama la realidad de ser, que es una realidad ideal, pero una realidad de todos modos—, y Aristóteles, que sostiene que esto es demasiado general —una ontología o una categoría— y que no da cuenta del devenir de una persona durante su vida. Por ejemplo, que Sócrates devenga filósofo. La categoría de devenir filósofo no es reconocida en la teoría de las Ideas de Platón. De modo que tenemos este diálogo entre los dos en griego, que es el ser y el *tò tí ên êinai* —el qué es ser—. Aristóteles dice que no podemos excluir de la ontología —aun cuando el término no existiera— la manera específica en que alguien deviene lo que es, ya se trate de un filósofo, un músico, etc.

Ustedes saben que el hábito aparece por supuesto como una categoría ontológica, pero en el momento en el que la ontología se tambalea. Y esto sigue siendo así. Tan pronto como hablamos de hábito, tenemos un conflicto entre la permanencia —entre algo como una eternidad en cierto sentido, que es la permanencia del ser— y la fragilidad de una trayectoria individual. El hábito de ser que es definitivamente finito. Así que, para finalizar con esta pregunta, tenemos un diálogo entre el hábito y la ontología, pero realmente es imposible cerrar la pregunta porque el hábito, una vez más, es lo que hace que la ontología se tambalee en sus fundamentos.

**G.L.P. c.:** ¿Permite la plasticidad articular una ontología de lo *trans* tal como es concebida, por ejemplo, en la teoría *queer* o de género?

**C.M.:** Es importante reiterar que la plasticidad es un concepto que yo concibo como un entre medio. Daré ejemplos: entre medio de dos categorías del sujeto, entre medio de Platón y Aristóteles, entre medio del ser

y el hábito. De modo que, de la misma manera, la plasticidad es también un entre medio de los géneros. En primer lugar, esto es así para todos los géneros. Con esto quiero decir que incluso desde el punto de vista de la matriz heterosexual existe una especie de plasticidad de la propia heterosexualidad. Pero incluso más si tomamos en cuenta la fluidez de género y, por supuesto, el problema del transgenerismo.

Ahora bien, personalmente yo no reservaría el transgenerismo a las personas transgénero. Creo que existe cierto transgenerismo en todos los géneros, que la plasticidad en cierto sentido es una especie de concepto transgénero que crea ambigüedad, conflicto, binarios, fluidez no solo entre los cuerpos sino también, como dije recién, entre las determinaciones ontológicas, las categorías de la subjetividad, etc. De modo que sí, definitivamente, creo que la plasticidad es un concepto transgénero.

### Una estética de la plasticidad

**G.L.P. c.:** ¿Cuál es la relación entre la plasticidad y el arte? ¿Cómo es posible describirla? ¿Cómo debiese considerarse? ¿Tendría algún sentido pensar en una estética de la plasticidad? De ser así, ¿cuáles serían sus elementos clave o constitutivos y cómo se relacionarían con la estética que heredamos de la modernidad?

**C.M.:** Existen vínculos obvios entre la plasticidad y la estética: la plástica en un principio designaba la escultura –la plástica en alemán era el nombre de la escultura–, e inicialmente la plasticidad era un concepto que se usaba en el arte para caracterizar el acto de esculpir, modelar, dar forma.

Pero el vínculo entre la plasticidad y la estética se volvió realmente urgente y significativo en el periodo romántico, con el idealismo alemán, en particular, y la idea de la autonomía de la obra de arte. Se trata de una idea compartida por Hegel, Schlegel, Novalis y Schelling, quienes planteaban que una obra de arte se refiere únicamente a sí misma. La obra de arte se interpreta a sí misma, es una especie de máquina hermenéutica que produce su propia interpretación. De modo que tenemos, en esta noción de la obra de arte plástica, la idea de que una obra de arte es un sistema que produce su propio sentido, que se transforma de acuerdo con su propio significado, una suerte de hermenéutica fluida. No es sorprendente descubrir entonces que en los *Escritos sobre filosofía de la naturaleza* de Schelling, por ejemplo, haya muchos capítulos y secciones

dedicadas al cerebro, o que Büchner —el dramaturgo— también se haya interesado por la neurología. Actualmente encontramos en ciertas categorías del arte, y en particular del arte de *performance*, la idea de un tipo de obra de arte neuronal aún autónoma: una organización sistemática de sentido y materia que, debido a la autonomía, aún pertenece al romanticismo, pero que se abre a nuevas visiones de la sistematicidad mediante la *performance*. Creo que la *performance* es lo que ha actualizado en cierto sentido el concepto romántico de la obra de arte plástica.

**G.L.P. c.:** ¿Cuál es el rol de la afección en la plasticidad? ¿Cuál es la dimensión ontológica de la afección? ¿Cómo la plasticidad es afectada, por qué y con qué efectos? ¿En qué sentido y hasta qué punto es material, en tanto opuesta a psíquica, la afección en la plasticidad? ¿Cómo afecta a la plasticidad darle a la afección un estatuto ontológico? ¿En qué medida la plasticidad se conforma como heteroafección?

**C.M.:** Como saben, yo no trabajo en la teoría de los afectos, que ya es una disciplina constituida, principalmente en Estados Unidos. Al mismo tiempo, ustedes tienen razón cuando señalan que yo desarrollé algo parecido a un concepto de afección, de modo que hablaré desde mi punto de vista, no necesariamente desde el punto de vista de la teoría de los afectos establecida.

En primer lugar, mi concepto de afección viene de Kant. Él habla sobre la autoafección a propósito de la deducción trascendental, cuando muestra que yo solo puedo ser afectada por mí misma, que no tengo otro acceso a mi propia subjetividad más que mediante la afección. Esa es la manera en que en cierto sentido mi sujeto empírico —el hecho de estar aquí y ahora en esta habitación, por ejemplo— está en diálogo con una estructura lógica que es la estructura del “pienso”, y el diálogo entre lo lógico y lo empírico se llama autoafección, es una suerte de diálogo que tengo conmigo misma.

Kant dice que la forma de este diálogo es el *tiempo*. Aquí es donde define el tiempo como la forma más extrema de autoafección. Se trata entonces de una noción complicada: ¿por qué la temporalidad es para Kant la forma previa de la autoafección? Porque solo a través del tiempo puedo desarrollar este diálogo conmigo misma. En cierto sentido, entonces, la afección no es material, sino trascendental. Es la forma que permite la

existencia de la subjetividad en la conciencia. De modo que la afección no es material, sino lógica, trascendental.

Como señalé, descubrí que esta forma, esta forma trascendental era capaz de transformarse a lo largo de la historia de la filosofía. Esto es lo que Hegel le objeta a Kant cuando dice: sí, pero lo trascendental se transforma a sí mismo, lo cual significa que de hecho la autoafección se afecta a sí misma y cambia así en el tiempo. Y esos cambios son históricos. Y Hegel para extrapolar añade materiales: esto es lo que vemos en el arte, en las culturas en general, en las civilizaciones, en la historia, etc.

De modo que, en realidad, lo que Kant llama la lógica trascendental del tiempo, la trascendencia o la afección también abre en cierto sentido las historias de las afecciones materiales a través de su propia transformabilidad. En ese sentido, la autoafección produce su propia heteroafección: la historia es la heteroafección del tiempo. Esto es lo que dice Hegel: que la historia es la heteroafección de la temporalidad.

Esto es, en un sentido bastante amplio, aquello por lo cual vengo sintiendo un enorme interés: descubrir que el tiempo tenía una historia y que esa historia era la heteroafección de la temporalidad. Y traté de extrapolar esta lógica al cuerpo. Mi intervención fue desplazar este diálogo entre Kant y Hegel a la –en cierto sentido– encarnación corporal de esta lógica, y así es cómo llegué a trabajar sobre lo psíquico, como ustedes dijeron, y sobre el cerebro. Me parecía que el diálogo entre el cerebro y la psique era de hecho la repetición del diálogo entre Kant y Hegel, con el cerebro como la encarnación hegeliana de la autoheteroafección y la psique como el instante kantiano. Me interesó mucho la manera en que la psique y el cerebro se comunican en el cuerpo para determinar de hecho la identidad de un sujeto, de una persona.

Esta es una respuesta complicada solo para decirles que intenté pasar de una forma lógica a una forma histórica, y entonces a una forma corporal, sin nunca renunciar, al mismo tiempo, a las dos primeras. De modo que para mí la afección es una suerte de diálogo entre lo trascendental, lo dialéctico y lo corporal.

## Una ética de la plasticidad

**G.L.P. c.:** Tomando en cuenta que la plasticidad destructiva implica una intensificación de la negatividad, una negatividad que es constitutiva de la plasticidad creativa, surge la pregunta: ¿están éticamente relacionadas las dos formas de la plasticidad? ¿Es posible derivar una ética específica de la relación que podría establecerse entre ambas? ¿Puede una nueva articulación o ámbito ético surgir de las ruinas dejadas por la acción de la plasticidad destructiva? ¿Cuál podría ser el estatuto, el lugar o la acción del sujeto en esta nueva ética, o su novedad radicaría más bien en la ausencia de sujeto, en el hecho de que carecería de un sujeto? Por ejemplo, ¿dónde se encuentra el sentido de la responsabilidad en el contexto de la plasticidad?

**C.M.:** En primer lugar, es cierto que parece haber una incompatibilidad entre la plasticidad y la ética, porque cuando hablamos de ética suponemos por lo general que existen valores, como dice Nietzsche, y los valores no son plásticos. Por ejemplo, si creo en la justicia, no veo cómo podría ser plástica, pues tan pronto como la justicia se transforma se vuelve injusta. Necesitamos algún tipo de estabilidad. No podemos pensar que aquello en lo que creemos —ya se trate de la democracia, la justicia o lo que sea— pueda cambiar. Tal vez los valores adoptan formas históricas, pero aún así necesitamos estabilidad. Y la ética, como dice Lévinas, quizás no es tan fuerte como el imperativo consciente del tipo “debes”, pero aun así es algo que se nos impone y que no puede cambiar. Si pensamos en Lévinas, precisamente porque ustedes hablaron de la responsabilidad, habría que señalar que para él la responsabilidad no es plástica y esto es justamente lo que dice cuando habla sobre el rostro: dice que el rostro del otro no es plástico. Esto aparece en *Totalidad e infinito*: no tiene forma, porque si la tuviera se deformaría, lo cual sería incompatible con la ética.

Es cierto que tuve que luchar contra mí misma para demostrar que la plasticidad no era incompatible con la ética. Aquí podemos pensar en Nietzsche, quien desde el comienzo afirma que, por el contrario, la ética es la vida misma. Sabemos que Nietzsche establece una marcada diferencia entre una ética nihilista —que precisamente no quiere cambiar; es lo que llama ideales estéticos en *La genealogía de la moral*— y los valores creativos, plásticos —que son plásticos porque están vinculados con lo vivo, con la vida; esto aparece, por ejemplo, en un libro como *Ecce homo*. De hecho, el proceso mismo de creación de valores no es una manera

de desvalorizar los valores sino, por el contrario, de afirmarlos. Esta es la razón por la cual no estoy de acuerdo con Derrida cuando dice que la democracia o la justicia son indeconstruibles.

Yo sí pienso que los valores son deconstruibles y que quizás la ética consiste precisamente en la creación y recreación permanente de aquello en lo que creemos. Creer en la justicia, por ejemplo, significa que la justicia también es algo que se transforma, y que aquello que podría haber parecido justo tan solo una década atrás, quizás hoy sea diferente. La profesora Tajafuerce me preguntó sobre el transgenerismo. No lo sé, pero diez o quince años atrás –no sería realmente capaz de dar una fecha exacta–, el transgenerismo no era una cuestión central. En el ámbito académico ha ganado centralidad de manera bastante reciente, lo cual significa que la cuestión de la justicia está cambiando. Que una persona que hace diez años era invisible o casi invisible ahora se haya vuelto visible implica que los valores éticos cambian. No sería ético si nuestra mirada fuese siempre la misma. Para mí la ausencia de plasticidad no es ética. Asimismo, tenemos que distinguir entre un cambio constante de valores que es sofista –y que no es la plasticidad–, y una transformación de valores en el sentido de valores creativos, que yo creo que constituye la vida de la ética, una capaz de abrirse constantemente a nuevas formas de demandas de justicia.

**G.L.P. c.:** ¿Existe alguna diferencia entre el trauma físico (la salamandra que pierde su cola) y el trauma psíquico (el mal de Alzheimer)? ¿En qué consistiría esta diferencia? ¿Cómo el estatuto y la operación de la plasticidad afectan esta diferencia y cómo afectan la subjetividad?

99 |

**C.M.:** Existe, por supuesto, una diferencia inmediata entre la pérdida de una extremidad y el trauma psíquico; obviamente las reacciones no serán las mismas. Supongo que los procedimientos médicos implicados en estos dos tipos de pérdida tampoco serán los mismos. Pero pienso fundamentalmente en Merleau-Ponty: he estado enseñando un curso este año sobre *Fenomenología de la percepción*, un libro maravilloso que todas las personas debiesen releer, donde habla del concepto de esquema corporal. Allí Merleau-Ponty se refiere a los miembros fantasmas, a la anosognosia, es decir, la incapacidad de ciertos pacientes de ver sus amputaciones, y muestra que los traumas físicos, como las amputaciones, desde luego que afectan al esquema corporal, pero que los traumas psíquicos lo afectan de la misma manera. Fue uno de los primeros filósofos

en reconocer el hecho de que cualquier tipo de pérdida afecta también al cuerpo. Ya sabíamos esto a partir del psicoanálisis y Freud, pero no de la fenomenología. Así, Merleau-Ponty presenta, por ejemplo, el duelo —la pérdida de una persona, el trauma psíquico, la violación, cualquier tipo de shock o trauma social— como amputación. Y dice que, en realidad, el fenómeno del miembro fantasma también ocurre al nivel de la psique.

Podrán decir: sí, eso ya lo sabíamos. Pero para Freud todo tipo de renegación [*disavowal*] —como por ejemplo: no querer ver la pérdida que de hecho es el signo de la pérdida— siempre es interpretable, siempre hay una historia que el psicoanalista le pide al paciente que produzca. En cambio, Merleau-Ponty dice que el problema en realidad es que a veces no hay explicación en absoluto, y eso fue algo que me interesó en sumo grado antes de mi plasticidad destructiva: el hecho de que los traumas físicos y psíquicos —me refiero a los más violentos, los que casi siempre carecen de toda explicación— son pura destrucción, pura alteración, de los esquemas corporales y que producir una interpretación de ellos la mayor parte de las veces es imposible.

Ahora mismo, por ejemplo, estamos viviendo esta pandemia, este interminable trauma que nos afecta de tantas maneras. Obviamente, pienso que uno de los desafíos más complejos de esta situación es la dificultad de interpretarla, de producir una narrativa o una interpretación, de referirla a algo psíquico, neurológico o histórico. Desde luego, decimos que se debe al cambio climático, a la destrucción de la naturaleza, a esto o aquello, pero podemos sentir al mismo tiempo que ninguna explicación es realmente capaz de explicar lo que estamos viviendo. Y yo creo que lo estamos viviendo mucho más a través de nuestras reacciones corporales que a través de reacciones intelectuales, hermenéuticas o filosóficas.

**G.L.P. c.:** ¿Es posible establecer una relación entre la plasticidad destructiva y la pulsión de muerte? De ser así, ¿en qué consistiría? ¿En qué medida la plasticidad destructiva permite la articulación de una crítica estructural de la pulsión de muerte?

**C.M.:** El problema con la pulsión de muerte es lo que traté de explicar en *Los nuevos heridos*. Me fascina, desde luego, *Más allá del principio del placer*, y le he dedicado distintos intentos de lectura, puesto que me obsesiona. Sabemos, por supuesto, que es justo allí donde aparece la

pulsión de muerte. Ahora, el problema con la pulsión de muerte freudiana es que Freud no es realmente capaz de darnos un ejemplo de ella.

Al final de *Más allá del principio del placer*, Freud dice que podemos pensar en el sadismo, en el masoquismo, en la crueldad, en la violencia, etcétera, pero el problema es que estos ejemplos están vinculados con las pulsiones eróticas: de modo que, aun cuando son muy extremos, siguen perteneciendo a las pulsiones vitales. Y ahí radica el problema: todos los ejemplos que nos ofrece son sexuales o tienen un cierto tipo de relación con el placer, siempre están vinculados con el placer y la destrucción.

Me parece que lo que está sucediendo hoy en día con los descubrimientos de traumas cerebrales severos es que existe un tipo de destrucción que es total, que es absolutamente diferente del placer, que es absolutamente irrecuperable en términos de erotismo. Me gustaría entonces que aquello que llamo plasticidad destructiva fuera mucho más radical que la pulsión de muerte freudiana.

Creo que actualmente no solo necesitamos una ética, sino también el otro extremo: un concepto de destrucción pura, que parece estar ausente en Freud. Aun cuando, por supuesto, Freud hable todo el tiempo de él. Me preguntarán: ¿cuál sería entonces un ejemplo de pulsión de muerte? Precisamente eso es lo que he tratado de explicar en *Los nuevos heridos*: que, para mí, alguien que está totalmente destruido por el trauma es un ejemplo de la pulsión de muerte. Los pacientes con traumas cerebrales severos son ejemplos de la pulsión de muerte. Porque han sido golpeados por la pura destrucción sin ninguna posibilidad de referir el trauma a lo sexualmente placentero. De modo que sí, la plasticidad destructiva –al menos esto es lo que intento elaborar– quisiera ser una manera de pensar la pulsión de muerte como pulsión de muerte y no como una forma de compromiso con las pulsiones vitales.

**G.L.P. c.:** ¿Qué consideraciones la plasticidad nos llevaría a hacer sobre la Inteligencia Artificial (IA)? ¿Qué estatuto merece la IA según la plasticidad? ¿Es una forma de subjetividad? ¿Cuál es la potencia de la plasticidad en un contexto inmaterial que, no obstante, tiene efectos materiales, como la IA (datos, algoritmos, etc.)?

**C.M.:** En primer lugar, como saben, actualmente la robótica e incluso la computación están yendo en la dirección de la plasticidad. Tenemos,

por ejemplo, estos nuevos tipos de chips llamados chips sinápticos, que imitan el funcionamiento de las neuronas. Lo mismo ocurre con la robótica. Está el caso de los robots del increíble ingeniero Hiroshi Ishiguro, cuyo parecido con su creador —por la piel utilizada, por el tipo de material plástico— resulta muy perturbador, lo cual nuevamente apunta en la dirección de una máquina que es capaz de modular su funcionamiento y también su parecido a los humanos.

Las máquinas plásticas no solo imitan a los seres humanos, sino que también nos hacen pensar que saben lo que hacen: son máquinas autorreflexivas. Podrán decir que desde luego esto no es así, pero quién sabe. Me parece que el problema en este caso es la simulación. ¿Qué es la simulación? Para mí, la simulación no es imitación. Creo que estamos completamente equivocados cuando decimos que la inteligencia artificial o los robots tienden a imitar a los humanos y cosas por el estilo. No se trata de una imitación, sino de una simulación, y la simulación es distinta a la imitación porque, una vez más, ella expresa conciencia de sí misma. O al menos es como si el proceso de simulación nos dijera: ustedes saben que yo sé que estoy simulando. Es una lástima que en este momento no podamos observar a Sofía, la robot de Arabia Saudita que es capaz de hablar. Es cierto que todavía tiene una capacidad limitada, pero aun así ella en algún punto dice estar a punto de ponerse a improvisar. Algunas de sus respuestas son totalmente inesperadas. Cuando una periodista le pregunta: “Sofía, ¿tú sabes que eres un robot?”, ella contesta: “Sí, sé que soy una robot, y yo sé que sé que ustedes pensarán que parezco un ser humano, pero soy una robot”.

102 |

A esto me refiero, a esta suerte de conciencia simulada. No soy una persona adicta a la tecnología, pero tampoco estoy del lado de quienes sistemáticamente critican la inteligencia artificial y la robótica diciendo: nunca jamás las máquinas podrán ser como nosotros, porque yo pienso que sí lo serán. Y creo que algún día tendremos amigos artificiales y amantes artificiales, y tenemos que comenzar a pensar qué es una amistad artificial, qué es un amor artificial. Podemos desestimar la pregunta diciendo: no, eso nunca pasará. Pero por supuesto que ya ocurre, incluso si actualmente es con nuestros teléfonos y computadores. Creo que más adelante tendremos que, como ustedes dijeron al comienzo, conferir una cierta subjetividad, un cierto estatuto, un estatuto personal a los amigos artificiales, los enemigos artificiales, los profesores artificiales. No sé si sea bueno o malo, pero no me parece que simplemente podamos huir de

esto diciendo: no, jamás pasará. Creo, por el contrario, que se trata de algo muy importante.

### Una política de la plasticidad

**G.L.P. c.:** ¿Qué significa y qué implica hacer de la plasticidad una lógica de la anarquía?

**C.M.:** Es cierto que de manera muy reciente —se trata de un trabajo en curso— he estado tratando de escribir un libro llamado *Anarquismo y filosofía*. Es cierto que es ahora, a mi edad, que descubrí que, en realidad, la forma política más atractiva para mí es la anarquía y el anarquismo. Es un descubrimiento muy tardío, y no es tan sencillo, pero digamos muy simplemente que es porque se trata de la única forma política que tiene que inventarse a sí misma, que no puede proceder a partir de ningún tipo de dogma, creencia o certeza preexistente, sino que tiene que crear, inventar, producir su propia base en la medida en que en el corazón del anarquismo tenemos por supuesto la idea de que nada puede venir desde arriba.

La lógica antiestatal no significa necesariamente que tenemos que destruir el Estado. Ese es el anarquismo antiguo, y no creo que estemos allí en este momento. Pero nada puede venir desde arriba: el gobierno, cualquier tipo de gobierno, es una forma de dominación. Esa es la idea principal de Proudhon: que, en realidad, cualquier tipo de gobierno es una repetición de la economía doméstica con el amo del hogar, etcétera. Y que tenemos que producir nuestra propia manera de organizarnos. Me parece que esta creación de forma es, por supuesto, otra forma de decir que la política es plástica. Ya no creo en la forma partido ni tampoco en su utilidad. En Francia, por ejemplo, actualmente asistimos a una suerte de desintegración de la izquierda, que aún parece totalmente dominada por los partidos, la disciplina, la lógica de la obediencia, la dominación, la competencia... Al mismo tiempo, tenemos una especie de anarquismo fáctico, en el sentido de que somos nuestros propios jefes, arrendamos nuestros propios departamentos, usamos aplicaciones como Airbnb... Es decir, una uberización general de la vida. De modo que esta uberización ilimitada y formas muy fuertes de organización política coexisten. Y para mí hay una especie de incompatibilidad entre la horizontalidad fáctica de nuestros modos de vida y este tipo de organización piramidal. El capitalismo se aprovecha de esta falta de equilibrio entre lo horizontal

y lo vertical. Porque estamos perdidos. Por una parte, todo es horizontal: internet, Airbnb, Uber... Como ya mencioné, podemos arrendar sin ninguna forma de centralización. Y por la otra, aún estamos insertos en estas lógicas sumamente estrictas de centralización. Estamos perdidos.

No diría entonces que soy una anarquista en ese sentido, pero creo que tenemos que repensar lo que el anarquismo ha sido y qué tipo de filosofía opera en él. Tenemos que repensar lo que eso significa.

**G.L.P. c.:** Desde la perspectiva de la plasticidad como dispositivo político y como operación política, como una lógica *trans*, una lógica de la trans-formación, ¿cuáles serían los elementos principales para elaborar una crítica de la deconstrucción y sus “fundamentos” filosóficos como dispositivo y como operación política? De manera más concreta: ¿cómo podría la trans-formación, entendida como la emergencia de un nuevo orden, ser posible sin una *écriture* previa? O en otros términos: ¿cuál es el estatuto de *la trace* para la emergencia de un nuevo orden? ¿Cuáles son las consecuencias políticas de su desestimación, su renegación o su desaparición? ¿La afección de la plasticidad redundaba precisamente en el borramiento de *la trace*? ¿Podría la plasticidad misma ser afectada por el trauma como el borramiento, la alteración, la perturbación, es decir, la trans-formación de *la trace*?

**C.M.:** Aquí tocan mi muy complicada relación con la deconstrucción, con el trabajo de Jacques Derrida y con el vínculo con el maestro que tanto tiempo me tomó romper. Es, por lo tanto, una pregunta muy sensible, pero trataré de responder sin poner demasiado afecto en ella.

En primer lugar, nunca dije que la huella fuese simplemente algo condenado a desaparecer, sino precisamente que la plasticidad también significa plasticidad de la huella. Me parece que es en “La *différance*”, la conferencia que luego se publicó al comienzo de *Márgenes de la filosofía*, donde Derrida dice que la *différance* –con a– no siempre será lo que es, que un día cambiará, y que un día la escritura dejará de ser el esquema principal de nuestra época. De modo que anuncia, en cierto sentido, la plasticidad de la huella o de la escritura. Porque dice que cambiará. El problema es que nunca lo hizo. Me parece que a lo largo del trabajo de Derrida hay muchos cambios de dirección, pero la definición de la huella ha seguido siendo lo que era. Y creo que, de hecho, Derrida nunca ha sido capaz de producir una transformación de la *différance*. Me parece

que la *différance* o la huella o la escritura siempre han funcionado de la misma manera a lo largo de su trabajo.

De modo que, en cierto sentido, la huella se ha vuelto en la teoría crítica –pero también en lo real– una norma, un conjunto normativo de acciones que sistemáticamente ocultaron o han ocultado muchas otras posibilidades de expresión. Fue usada por Derrida y sus seguidores como un medio para descalificar y a veces destruir otras maneras de pensar, como por ejemplo la biopolítica de Foucault. Podría mencionar muchas otras. La huella se ha vuelto así su propio contrario; es decir, en absoluto una huella borrable, en absoluto lo que Derrida dice que es –en algunos de sus textos tempranos–, sino, por el contrario, una máquina de destrucción, una máquina de borrado, pero de borrado de otros. Se ha vuelto normativa. Esto no es culpa de Derrida. Creo que un concepto siempre corre el riesgo de volverse una norma y que tenemos que estar muy alerta a la posible fetichización de nuestros propios conceptos.

Tenemos que reconocer que un concepto tiene una duración vital como la de un insecto, de unas pocas horas. Un concepto ha de ser usado en una situación de emergencia; tan pronto como deja de responder a la emergencia, tenemos que abandonarlo. Y el problema es el mismo para todos nosotros. Es más fácil decirlo que hacerlo. Siendo honesta, ese fue mi problema con Derrida: ver que, en realidad, todo aquello que cuando yo era joven pensaba que era emancipatorio, fluido, etcétera, terminó siendo extremadamente limitante, como una suerte de censura. Recuerdo una conferencia sobre el tema de la soberanía en algún momento de la década del 90. Mi presentación fue sobre Foucault. Y todos –me refero al propio Derrida y a sus seguidores– me miraron y dijeron algo así como: “No es una conferencia sobre Foucault”. ¡Y cómo sería posible hacer una conferencia sobre la soberanía y no pronunciar siquiera el nombre de Foucault!

De modo que el problema con la huella es que, como Derrida dijo al comienzo, tiene que ser borrada; cuando ya no se borra a sí misma, entonces deja de ser una opción.

**G.L.P. c.:** ¿Qué queda de la lógica espectral en la lógica de la plasticidad? ¿Qué queda del archivo? ¿Cómo puede la desaparición de la memoria afirmarse en la época del *big data*, considerando el estatuto ontológico que se le da? ¿Qué tipo de relación política podría establecerse entre la

memoria, el archivo y la huella con el automatismo del hábito? ¿Sería el hábito y su carácter determinado en tanto automatismo el lugar en el cual se encontraría la memoria, el lugar en el que la memoria radicaría en el contexto de la plasticidad?

C.M.: En primer lugar, como ustedes bien saben, la memoria hoy por hoy es plural. Me parece que los científicos distinguen por lo menos diez tipos distintos de memoria: de largo plazo, de corto plazo, procedimental... Lo cual significa que el archivo mismo tiene que ser diferenciado. También sabemos actualmente que tenemos recuerdos falsos. Y que tal vez todos nuestros recuerdos son falsos, porque de muchos procesos cerebrales muy complejos tendemos siempre a recrear lo que hemos experimentado. Esto es un problema sumamente urgente en el derecho hoy en día, por ejemplo, cuando ocurre una violación y la pobre mujer es incapaz de demostrarlo y un abogado dice que lo está inventando. Y es muy difícil demostrar que la memoria está en lo correcto. Existe ahora una especie de ambigüedad con respecto a eso.

De modo que la memoria no es fiel, y no lo es porque hay varias memorias. Ese sería el primer punto de mi respuesta: que el archivo en realidad es plural, por lo que tendríamos que decir archivos. Lo cual también significa que hay varios espectros. Por ejemplo, un paciente con Alzheimer será capaz de recordar lo que ocurrió hace más de dos décadas, pero no algo que acaba de pasarle hace cinco minutos. De modo que hay diversos tipos de espectros, de retornos, de memorias, etc.

El *big data* —y no quiero jugar con el plural de manera sistemática— también es algo muy diferenciado. Cuando decimos *big data* tenemos la impresión de que es un depósito en el que ponemos todo, pero no es así cómo funciona. El *big data* se almacena en inmensos computadores que son como bibliotecas y ahí es donde los datos se organizan según distintas capas, por contenido, etc. De modo que me parece que hoy en día se ha vuelto extremadamente difícil definir en primer lugar qué es una huella, porque, como sabemos, los recuerdos ya no constituyen huellas. Esto es lo que sabemos del cerebro: que hay un cambio en las conexiones, pero no huellas, nada parecido a una marca. Pero también porque la huella, como dije, es múltiple. ¿Dónde se encuentra en medio de todo esto? ¿En esta pluralidad de recuerdos, sistemas, etc.?

Así que estamos en el momento de la plasticidad del archivo, debido a su multiplicidad. Una vez más, este es un argumento contra la huella que hace extremadamente difícil determinar qué es una huella. En el cerebro no tenemos un depósito: algo que vivimos no deja una huella, materialmente hablando. No sabemos dónde están los recuerdos, porque ellos crean estos cambios en las conexiones, pero no hay un depósito donde las imágenes se almacenen. La memoria es totalmente abstracta, es el sistema.

**G.L.P. c.:** ¿Cuál sería el sentido y el lugar de la resistencia en el contexto de una política de la plasticidad?

**C.M.:** Me parece que fue en *¿Qué hacer con nuestro cerebro?* donde propuse la diferencia entre flexibilidad y plasticidad, según la cual un material flexible es aquel que se puede manipular en todas direcciones, con el cual es posible hacer lo que uno quiera, mientras que un material plástico no puede regresar a su forma inicial una vez que ha sido formado, modelado o esculpido. De modo que la plasticidad es siempre una cuestión de umbrales: necesariamente existe un umbral de resistencia más allá del cual el material o la persona se destruiría.

Así, la resistencia es en primer lugar casi un problema físico. Según la definen físicos y médicos, es el umbral pasado el cual la persona es destruida. Políticamente, se refiere a lo que señalé antes sobre el anarquismo. Para mí, en la actualidad el primer gesto de resistencia consiste en resistir a toda forma de dominación. Pienso que la dominación se ha vuelto el problema del poder hoy en día. El límite entre el poder y la dominación se ha vuelto extremadamente importante, como hemos visto con la violencia policial, el movimiento *Me Too*, con *Black Lives Matter*, etc. El problema es cómo luchar contra la dominación. Y me parece que la dominación es precisamente aquello que toca el umbral.

Siento la dominación cada vez que experimento que mi umbral de resistencia ha sido atacado, alterado o amenazado. Por lo que diría algo muy simple: se trata de la reacción a la dominación. Eso, para mí, se ha vuelto central en la actualidad.



CONCOM

UITANCIAS

# Transgresencia\*

---

Émilie Notéris\*\*

\*\*École supérieure  
d'art et de design  
TALM d'Angers.

El asterisco que sigue al prefijo “trans” abre paso a la reflexión (desde y hacia esta posición). También evoca una serie de experiencias corporales conectadas al “género” y al desmantelamiento del género euro-occidental, su incapacidad para sostenerse en/sobre la carne Negra. El asterisco evoca toda una serie de configuraciones del ser Negro a que toman la forma de una traducción, transatlántica, transgresión, transgénero, transformación, transmutación, transcontinental, transfijo, transmediterránea, transubstanciación (proceso mediante el cual podemos entender la transformación de los cuerpos en carne y luego en mercancías fungibles conservando la apariencia de la carne y la sangre), transmigración, etc.

*In the Wake: On Blackness and Being*  
Christina Sharpe

La cuestión de la transgresión de la ley se ve inmediatamente obstaculizada por una incapacidad frente a la ley, una incapacidad para considerar cumplir con la ley, junto con una incapacidad para considerar transgredirla. Aquel que es definido por esta doble incapacidad está, en cierto sentido, doblemente fuera de la ley. [...] La fugitividad es, por lo tanto, un deseo proyectado, un espíritu de evasión y transgresión tanto de lo propio como de lo propuesto. Un deseo por el exterior, el de ser o jugar en el exterior, un límite fuera de la ley propio de la voz o del instrumento ahora siempre ya inapropiado.

*Stolen Life*  
Fred Moten

\* Traducción de Zeto Bórquez.

La negritud del terreno anárquico es inseparable de la transgresión de género del terreno anárquico. La negritud no tolera el mantenimiento de un género binario – la negritud es “demasiado linda para los binarios”, la negritud es una persistente e insistente “molestia en el género”, la negritud (y su feminismo integrado) es “trans impenetrable”, para usar el lenguaje perspicaz de Che Gossett. El mundo que atravesamos debe estar saturado por la desregulación de género, o desaturado por el género, lo que crea entonces un (des)orden mundial anárquico.

*Anarcho-Blackness: Notes Toward a Black Anarchism*  
Stolen Life

### El hilo que pensaba tirar hacia mí

Cuando Catherine Malabou me propuso retomar mi lectura de su libro *¡Al ladrón! Anarquismo y filosofía*, pensé de inmediato que sería la oportunidad de retomar un proyecto de escritura dejado en suspenso.

Había tenido el deseo de escribir, durante el verano de 2019, un libro que se llamaría *La transgresión normativa*.

Es 2022, y aun no comienzo a escribirlo.

En uno de los textos literarios que más me han impactado, *Paludes*, de André Gide, se dice que “hay que llevar hasta el final las ideas que se plantean”. Esta frase es irónica ya que es pronunciada por el narrador que a lo largo del libro escribe y no escribe *Paludes*. *Paludes* cuenta la escritura y la no escritura de *Paludes*. El libro termina así: “Estoy escribiendo *Polders*”. Somos llevados-as de un libro a otro sin verlo llegar a puerto. Gide nunca publicó un libro que se llamase *Polders*.

En la introducción de este libro que no escribo, pensaba comenzar contando cómo se me ocurrió la idea. El pensamiento había brotado al descubrir un libro de la poetisa y artista estadounidense Susan Howe, *La marca de nacimiento*, que acababa de ser publicado en francés.<sup>1</sup> Su lectura me había absorbido, a pesar de la molestia causada por el masculinismo del traductor francés, que se niega a lo largo del libro a hacer

<sup>1</sup> Susan Howe, *La marque de naissance*, trad. Antoine Cazé, Ypsilon, 2019.

concordar en género femenino frases tan insoportables como esta: “Dickinson es un poeta de primer orden junto a Shelley y Hölderlin. Ella es una de las más grandes poetas de lengua inglesa”. En cualquier caso, este texto de Susan Howe resonaba entonces con un proyecto que, como la cizaña, estaba germinando en mi mente. Separar la cizaña de la falsedad sería un posible subtítulo para *La transgresión normativa*. Me gustan los juegos de palabras, especialmente en los títulos, ya que ayudan a señalar simultáneamente varios caminos de pensamiento.

En *La marca de nacimiento*, Susan Howe aborda el concepto de la escritura de los grandes espacios y de la frontera, como esencia de la literatura estadounidense, que ella viene a perturbar y cuestionar. A los grandes relatos de los grandes autores y poetas estadounidenses opone una historia lateral y subterránea, la de los relatos disidentes o de cautiverio escritos por mujeres, como Anne Hutchinson o Mary Rowlandson, por ejemplo. Se interesa en cómo su palabra ha sido recubierta por la de los hombres. Se trata de tomar la historia de la literatura, con mayúsculas, oblicuamente. Separar la cizaña del buen grano. (Entendiéndose aquí el buen grano como aquel que, homologado por la historia oficial, luego ayudaría a fabricar el buen pan diario de la literatura). Identificar las malas hierbas. La cizaña embriagadora, a veces utilizada accidentalmente para hacer el pan, tenía el poder mágico de hacer tambalear al sujeto que la absorbía, llevado a la ebriedad por la falsa gemela del trigo. Susan Howe desentierra la cizaña para compartirla nuevamente. Para hacer tambalear la gran historia.

113 |

Me pregunté, en un movimiento paralelo a la lectura de ese libro, cuál podría ser el equivalente francés de aquel cuestionamiento de la identidad literaria estadounidense, y llegué a este concepto de la transgresión normativa.

Si la literatura estadounidense ha quedado atrapada en el ámbar de los grandes espacios y de la conquista, de la transgresión de fronteras; la identidad de la literatura francesa ha quedado atrapada en el concreto del catolicismo transgredido, como el gran gesto del autor forzosamente masculino y blanco, es decir, la transgresión de una frontera moral como operación de desregulación libidinal. El sexo masculino como único bastión erigido contra la religión y el puritanismo opresivo, el sexo como única religión, única liberación. Esta literatura *a la francesa*, la de la transgresión sexual unilateral (más cuerpos feminizados vueltos

disponibles para el consumo de un “yo” de deseo universal), es susceptible de ser perturbada, contrariada o contrarrestada, por otras escrituras rebajadas más o menos visibles. Ahí radica uno de los conflictos mayores que resurgen en nuestro presente, el escándalo de los cuerpos minoritarios que se niegan a doblegarse bajo el deseo de los cuerpos mayoritarios.

Una gran parte de *La transgresión normativa* debería así ocuparse de esta falsa transgresión, esencialmente en respuesta a la religión católica, que ha modelado y aun modela la vida literaria y cultural francesa, sostenida por la figura del gran escritor blanco heterosexual. Una figura como fantasía hegemónica y árquica frente a la cual deberíamos encontrar otras figuras más anárquicas.

Lo que me impide escribir *La transgresión normativa* es ante todo la necesidad para ello de leer y releer a todos esos autores blancos masculinos heterosexuales que he dejado de leer desde que mi trabajo fue marcado por el descubrimiento de las teorías feministas y queer. El título *La transgresión normativa* expresa en sí mismo un diferendo. Una voluntad de transgresión de las normas que se cierra sobre sí misma y termina por convertirse en una norma narrativa epocal. Una voluntad de universalización de un punto de vista pensado como el único válido, es decir, el paso de un gesto considerado como desviado y transgresor que se plantea con una voluntad hegemónica de inversión.

La segunda mitad del libro debería resultar, por su parte, más agradable de escribir ya que se propone reparar la historia y poner en acción relatos alternativos. No basta con emitir críticas ni practicar una lectura paranoica de la historia, sino también proponer una nueva que sea reparadora. La contraparte positiva de la transgresión normativa sería así la transgresión emancipadora. *La transgresión normativa seguida de la transgresión emancipadora*. Se tratará así de transgredir la transgresión normativa.

La transgresión narrativa sexualizada es el recurso de estilo por excelencia de los escritores franceses blancos heterosexuales que promueven una libertad personal que aplasta de paso la de las minorías (mujeres, racializado-as, trans...). Una voluntad de volverse transgresores, de aparecer como tales. Sin embargo, existen cuerpos que de entrada están imbuidos de transgresión, los cuerpos feminizados y racializados, reducidos a su esencia supuesta. Es más bien el gesto de reapropiación

estratégica de la transgresión operado por ellos lo que me interesa. Cómo ponerse del lado de la transgresión para llevarla a cabo y activarla.

### El nudo que encontré

Me había procurado tres obras (cuyas citas abren este texto) que intuitivamente me parecían necesarias para escribir este ensayo para Catherine Malabou. A saber: Christina Sharpe, *In the Wake: On Blackness and Being*, 2016; Fred Moten, *Stolen Life*, 2018; y Marquis Bey, *Anarcho-Blackness: Notes Toward a Black Anarchism*, 2020. Catherine había venido a cenar a casa y le había mostrado esta selección. Al tomar en sus manos el libro de Marquis Bey exclamó: “¡Pero yo lo conozco!”.

Me comenta en seguida que su encuentro había tenido lugar con ocasión de un seminario de un año dedicado a su obra, en el Departamento de Religión y Filosofía del Lebanon Valley College, cerrado con un simposio, el 11 de abril de 2013. Ocho alumnos que habían seguido el seminario m —organizado por Jeffrey W. Robbins, Noëlle Vahanian y Robert Valgenti— y cuyas propuestas habían sido seleccionadas, habían presentado entonces sus conferencias en su presencia. Una publicación universitaria siguió a ello, de agosto de 2013,<sup>2</sup> en la que figuran textos de Marquis Bey, Ashley Ferrari, Anthony Feudale, Devan Glenn, Dylan Matusek, Jordan Skinner, y Halley Washburn. El texto de Marquis Bey se titula “Filling the Shell of The Black Woman With Nothing”. Defenderá su tesis en estudios americanos y filosofía el año siguiente y ha publicado desde entonces cinco libros: *Them Goon Rules: Fugitive Essays on Radical Black Feminism* (2019); *The Problem of the Negro as a Problem for Gender* (2020); *Anarcho-Blackness: Notes Toward a Black Anarchism* (2020); *Black Trans Feminism* (2021) y *Cistem Failure* (2022).

Catherine también me mostró en su teléfono una fotografía de Marquis Bey, que había encontrado, dando esa conferencia en 2013. Así que intuitivamente empecé una indagación, la que une a Catherine Malabou con Marquis Bey. Me propongo desenrollar aquí el hilo.

Se guarda un recuerdo de este seminario de 2013 en el libro de Marquis Bey *The Problem of the Negro as a Problem for Gender*, publicado

<sup>2</sup> <https://www.blurb.com/books/4537234-brainstorms>

en 2020: “Toda la empresa teórica de la desedimentación es una evacuación de la esencia, y desvitalizar el esencialismo ha sido durante mucho tiempo un proyecto negro, trans, un proyecto feminista negro. En otras palabras, siguiendo a la filósofa Catherine Malabou –de quien me enamoré intelectualmente a los veinte años durante un seminario de filosofía de un año–, en la medida en que la desedimentación está vinculada a la deconstrucción, es imperativo que también entendamos esta empresa como la voluntad de ‘deconstruir la idea de la rigidez biológica y mostrar una vez más que el concepto de esencia, concebido como sustancia, ontológica o natural, carece de fundamento. La transformabilidad está en juego desde el comienzo, prevalece sobre cualquier determinación’”.<sup>3</sup>

Lo que es interesante son los dos trayectos de pensamiento que se cruzan aquí, el de una filósofa francesa que explora el concepto de plasticidad y de esencia, el realismo especulativo, e interviene regularmente en Inglaterra (Kingston University, en Londres) y en Estados Unidos (Universidad de Irvine, en California); y el de un-a asistente-a en estudios afroamericanos –en la Northwestern University, al norte de Chicago– especializado-a en el estudio de la negritud, la fugitividad, la transidad y la teoría feminista negra.

Tal como elle lo expresaba, apoyándose en el trabajo de Catherine Malabou, en su texto “Filling the Shell of The Black Woman With Nothing”: “Una experiencia común no es una esencia común. Pretender que la experiencia histórica es sinónima de una esencia negra innata es cometer el error de internalizar falsamente las circunstancias exteriores y hacerlas pasar por inherentes o naturales”. Un gesto similar de asimilación identitaria forzada ha sido realizado con respecto a la experiencia de las mujeres, como elle señala, y más particularmente de las mujeres negras. Lo que interesa entonces a Marquis Bey de Catherine Malabou es su cuestionamiento de la dicotomía esencialismo / anti-esencialismo que resulta inadecuada para abarcar la experiencia de las mujeres y aun más la de las mujeres negras. De la crítica que ella realiza de la teoría

<sup>3</sup> “The whole theoretical enterprise of desedimentation is an evacuation of essence, and evacuating essentialism of its teeth has long been a black and trans, and black feminist, project. In other words, following philosopher Catherine Malabou –with whom my twenty-year-old self fell in intellectual love during a yearlong philosophy seminar– to the extent that desedimentation is linked to deconstruction, it is imperative that

we also understand the undertaking as ‘deconstructing the idea of biological rigidity and showing, once again, that there are no grounds for a concept of essence, conceived of as substance, be it ontological or natural. Transformability is at work from the start, it trumps all determination’”. Cita el libro *Changer de différence* de Catherine Malabou.

queer, demasiado inclinada hacia un anti-esencialismo, Bey se reclama más voluntariamente del feminismo trans. Optar por una corriente de pensamiento en lugar de otra, es decir, escoger entre esencialismo y anti-esencialismo, se opone al concepto de plasticidad que atraviesa la obra de Catherine Malabou. La plasticidad podría ser entendida, por otra parte, como una forma de queridad ontológica, me parece, debido a la imposibilidad de su fijación y por la resistencia que ofrece. Marquis Bey subraya que en *Changer de différence*, ella propone pensar el nombre “mujer” como “una esencia vacía pero resistente, resistente porque vacía, que grava definitivamente de imposibilidad su propia desaparición”. La identidad de las mujeres negras es plástica, destaca ella a su vez, ninguna entidad estática o universal las caracteriza. La esencia de las mujeres negras está vacía, ya lo anunciaba su título: “Llenar la cáscara de las mujeres negras con vacío”. Un vacío, pues, una esencia ahuecada que ofrece una capacidad de resistencia.

Como escribía Catherine Malabou, siguiendo a Emmanuel Lévinas, en *Changer de différence*: “lo femenino no es reductible a la mujer”. Ella rechaza escoger entre dos campos, los del esencialismo y del anti-esencialismo: “Se ve y no se ve por qué sería más feminista decir que lo femenino no está necesaria y factualmente ligado a la mujer que sostener al contrario que la feminidad empírica es imborrable y resistente a todo rodillo neutralizante. [...] el ser no es pensable sin su transformabilidad óptica, y es precisamente en esta estructura plástica en la que ahora es preciso interesante si se quiere derribar el muro que la posteridad heideggeriana ha erigido erróneamente entre el ser y el ente”. Ella se sitúa así en un equilibrio precario y frágil, asumiendo un riesgo teórico que consiste en analizar la confrontación histórica entre el feminismo de la segunda ola y la contribución de las teorías queer. Al rechazar el par binario formado en la lucha contra la hegemonía de los binarismos, aquel que opone esencialismo a anti-esencialismo. Moviliza para ello una reevaluación del uso filosófico del término esencia y de su derivado, el esencialismo.

Es esta relectura filosófica la que impresionó fuertemente a Marquis Bey, como lo señala en “Filling the Shell of The Black Woman With Nothing”, donde propone una lectura feminista negra de *Changer de différence*: “Para Malabou, la mujer cambia constantemente, de acuerdo con su noción de la mutabilidad ontológica del ser. Lo que subyace en nuestra existencia es una constancia del cambio, de la mutabilidad.

De ello se desprende que lo que constituye a la persona no es una esencia estática palpable ni una esencia impuesta por el hombre, sino una esencia cambiante”.<sup>4</sup> Si esta cáscara vacía pero resistente de la esencia propuesta por Catherine Malabou resulta crucial para los hombres negros y las mujeres blancas, es particularmente beneficiosa para comprender la experiencia de las mujeres negras. Marquis Bey señala que este concepto de esencia cambiante tiene la posibilidad de liberar a las mujeres negras de las categorías en las que están confinadas al tiempo que “evita el error de atribuir lo que define a una mujer negra en particular a todas las mujeres negras”. Aceptar la mutabilidad y la transformabilidad de la esencia parece abrir el camino hacia una mayor igualdad de género, antes que imaginar un mundo con o sin esencia entendida como fijada de una vez por todas. Marquis Bey enfatiza que si Catherine Malabou solo menciona las cuestiones de género, sus observaciones se aplican perfectamente a las de la raza.

### Los lazos que se han formado

Me pregunté entonces lo siguiente: después de este primer encuentro con la filósofa francesa y sus conceptos de plasticidad y esencia, ¿cuáles han sido los caminos de pensamiento de la/del joven investigador:a Marquis Bey? ¿De qué manera dos escrituras pueden continuar avanzando en formas paralelas hasta alcanzar esa ficción matemática donde acaban volviendo a cruzarse?

La próxima línea topográfica que favorece este cruce es la anarquía.

La cuestión de la esencia y de su plasticidad informa, tanto como los anteriores, el último libro de Catherine Malabou, *¿Al ladrón! Anarquismo y filosofía*, en el que cuestiona “el fracaso anarquista de los conceptos filosóficos de anarquía”. Como lo expresa en un prólogo en forma de “Panorama general”: “La dificultad es que si algunos de los filósofos continentales más importantes del siglo XX, rechazando las limitaciones de teorías políticas más establecidas, como el marxismo en particular,

<sup>4</sup> “Woman, for Malabou, becomes constant change, consistent with her notion of the ontological mutability of being. That which underlies our existence is a consistency of change, of mutability. It follows, then, that

what constitutes the person is not a palpable static essence or a humanly-constructed imposed essence but a changing one”.

han podido ver en la anarquía un recurso deconstructivo y transformador, ninguno ha franqueado la distancia que, según ellos, separa la anarquía del anarquismo. Esta distancia ha permanecido como un territorio inexplorado conceptualmente”. Los filósofos en los que ella se interesa nunca se han reclamado anarquistas. En lugar de querer encerrar a toda costa el anarquismo en una identidad, prefiere dirigir su mirada “donde hay anarquía” y analizar la manera en que el anarquismo ha impregnado la filosofía antigua y contemporánea.

En su libro publicado dos años antes, *Anarcho-Blackness: Notes Towards a Black Anarchism*, Marquis Bey parte de una constatación relativamente similar: “Al investigar para este libro sobre el anarquismo y la relación de lo·a·s negro·a·s con él, noté una marcada ausencia de anarquistas negro·a·s que se describan como tales. Reflexioné sobre las razones de este hecho, aunque la historia de la radicalidad negra es una historia de pensamiento anárquico, ya que ser negro·a modifica necesariamente la potencialidad misma del anarquismo”.<sup>5</sup> Continúa: “Estas observaciones dirigidas hacia un anarquismo negro ponen extrañamente al descubierto la no necesidad de contar a toda·o·s lo·a·s negro·a·s que serían anarquistas y a todos los anarquistas que serían negro·a·s, así como la de presentar sus escritos y pensamientos como la expresión irrefutable de lo que constituye el anarquismo negro propiamente dicho”.<sup>6</sup> Su objetivo claramente no era “recuperar a lo·a·s negro·a·s que han manifestado tendencias anárquicas y forzarlos a entrar en el ámbito del anarquismo”. Se trataba de “resistir a la tendencia a absorber diverso·a·s pensadore·a·s en el ámbito del anarquismo”, de no ‘reivindicarles’ necesariamente como anarquistas cuando no se reconocen como tales.

Lo que une estos dos trabajos es un mismo deseo de buscar espacios donde “habría” anarquía, con la intuición de Marquis Bey de que la experiencia negra está de entrada del lado de la anarquía y la transgresión. En la conclusión de *¡Al ladrón! Anarquismo y filosofía*, Catherine Malabou afirma: “No se puede *ser anarquista*. La anarquía resulta ser en

<sup>5</sup> “When researching anarchism and Black people’s relationship to it for this book, there was a notable dearth of self-described Black anarchists. Perhaps the reason for this, I pondered, even though the history of Black radicality is a history of anarchic thought, is because Blackness necessarily alters anarchism’s capacity”.

<sup>6</sup> “These notes toward a Black anarchism argue that, oddly enough, it is not necessary to find all the Black people who are anarchists and the anarchists who are Black people and roll out their writings and thoughts as the definitive statement on what constitutes Black Anarchism proper”.

realidad más originaria que la ontología, excede la diferencia ontológica misma (Levinas). Su ‘decir’ excede su ‘dicho’, desborda infinitamente la forma proposicional llevando la responsabilidad de la obligación más allá de la esencia”. En un movimiento similar, Marquis Bey concluye *Anarcho-Blackness. Notes Towards a Black Anarchism*, con esta observación: “El objetivo es *pensar como* un-a anarquista en lugar de refugiarse detrás de un-a ‘ser’ ontologizado-a que se considera políticamente diferente”.<sup>7</sup>

En este juego de similitudes o más bien de “asimilitudes” que practico, al navegar entre la obra de Catherine Malabou y la de Marquis Bey, el lazo entre plasticidad, anarquía y género tiene un lugar destacado. Después de *Anarcho-Blackness. Notes Towards a Black Anarchism*, Marquis Bey publicó *Black Trans Feminism*. Justo antes de *¡Al ladrón! Anarquismo y filosofía*, Catherine Malabou publicó *El placer borrado. Clítoris y pensamiento*. Sus respectivos trabajos parecen así responderse y cruzarse en la escapada que proponen respecto a la norma, las dominaciones y la fijeza de las esencias, ya sean pigmentarias y/o genitalizadas.

El capítulo 15, “Clítoris, anarquía, femenino”, de *El placer borrado. Clítoris y pensamiento*, precisa esta reciprocidad de un libro escrito en los márgenes de otro, *¡Al ladrón!*: “La complicidad entre clítoris y anarquía radica primero en su destino común de pasajeros clandestinos, en su existencia secreta, oculta, desconocida. El clítoris también ha sido considerado durante mucho tiempo como un agitador, un órgano superfluo, inútil, desafiando el orden anatómico, político y social con su independencia libertaria, su dinámica de placer desligada de todo principio y objetivo. Un clítoris no se gobierna”. Ella explicaba en otra parte, en una entrevista: “Cuando fui contactada por las ediciones Rivages para escribir un texto, pensé en este tema y lo vi como una forma de capítulo del libro que estoy escribiendo en este momento, llamado *Filosofía y anarquismo*. [...] creo que lo que escribí sobre el clítoris y lo femenino en general aquí tomará todo su relieve, ya que de alguna manera mi pregunta se inscribe en la experiencia de una dominación, dominación masculina sobre la filosofía que tuve que enfrentar, vencer y que trabajo; espero que esta experiencia resalte en mi libro”<sup>8</sup> Para ella, el clítoris es “otra manera

<sup>7</sup> “To think like an anarchist is the aim rather than to hunker down in an ontologized ‘being’ that one considers politically different”.

<sup>8</sup> Entrevista aparecida en *lundimatin* el 24 de mayo de 2021.

de hacer sentido”, no viene a responder en una relación binaria al falo, sino que propone una distancia.

La voluntad de plantear conceptos frente al poder y al gobierno, el bosquejo de un gesto de distanciamiento fugitivo y transgresor se encuentran en Marquis Bey en el reciente *Black Trans Feminism*: “El feminismo, es decir, el feminismo trans, es decir, el feminismo negro, viene a deshacer, a través de su agencia e intencionalidad, las normas reguladoras del género. Realiza la deconstrucción creativa de la agresión ontológica perpetrada contra la raza y el género; una suerte de deconstrucción de género, un desmontaje que deshace los modos de subjetivación autoritarios. El feminismo como proceso cotidiano des/generizado insiste en que no puede ser gobernado ni determinado desde el exterior”.<sup>9</sup>

A modo de respuestas y reparaciones ante la violencia del poder, Catherine Malabou acude a Audre Lorde, bell hooks, Alice Walker y la re-memoria (*re-memory*) de Toni Morrison, como potencias de acción, hacia el fin de *Clítoris y pensamiento*. Ya que, así como lo formula, “sin principio no quiere decir sin memoria”. Por su parte, Marquis Bey acude a Using Kai M. Green, CeCe McDonald y Treva Ellison, y cita un extracto de “An Introduction: When Remembering Forgets, What Forgetting Remembers”, publicado por elloas el 20 de noviembre de 2017 en el marco del foro *Trans Multitudes*: “El trabajo de re-memoria que realizan escritore·a·s, artistas, soñadores, performeros, intérpretes y activistas negro·a·s trans, no conformes y fluidos de género, es multiforme: debemos recordar contra los modos memoriales que olvidan cómo el transgénero [...] está arraigado en las materialidades del racismo anti-negro y la resistencia negra”.<sup>10</sup> Marquis Bey apela, siguiendo a Saidiya Hartman, a las “re-memorias imaginativas” y a los “recuerdos fabulados de manera crítica”.

121 |

<sup>9</sup> “Feminism, which is to say trans feminism –which is, more, to say black feminism– is an agential and intentional undoing of regulative gender norms and, further, the creative deconstructing of ontological racial and gender assault; a kind of gendered deconstruction, an unraveling that unstitches governant means of subjectivation; feminism as the reiterative un/gendered quotidian process of how not to be governed and given from without”.

<sup>10</sup> “The re-memory work Black trans, gender non-conforming and gender fluid writers, artists, dreamers, thinkers, performers, and activists are doing is multifaceted: we have to remember against modes of remembering that forget how transgender . . . is grounded in the materialities of anti-black racism and Black resistance”.

Esta recuperación viene a trabajar los malentendidos que han acompañado y continúan acompañando la evolución y formación de los conceptos de esencia o de anarquía, de feminismo y de negritud. Con una preocupación repetida de contextualización que nunca fija las identidades según la acepción más común de una esencialización considerada como una acusación. Plasticidad, esencia cambiante y resistente, fugitividad y la transidad son herramientas de exploración filosófica que impiden que Catherine Malabou y Marquis Bey precipiten el naufragio de las diferencias contra los arrecifes de la simplificación teórica y práctica.

# La estética (gustatoria) de la plasticidad\*

Yaiza Ágata Bocos\*\*

\*\* Universitat  
Autònoma  
de Barcelona

## La clave estética de la plasticidad

No es atrevido preguntar a la plasticidad sobre la estética, ni a la estética sobre la plasticidad, teniendo en cuenta que, desde *El porvenir de Hegel*, Catherine Malabou no ha dejado de insistir en que “el país natal de la plasticidad es el dominio del arte”.<sup>1</sup> El tenor de esta palabra especulativa se alza entre el carácter de aquello que es plástico, por ser maleable (como la arcilla), lo que es plástico en tanto que puede dar forma (las artes plásticas), e, incluso, lo que es plástico en el sentido que supone “la aniquilación de toda forma (el explosivo)”(ídem).

123 |

\* El presente artículo se ha escrito a partir de la investigación de la tesis doctoral “Comer: de la sensación al lenguaje”, defendida el 8 de julio de 2022 en la Universitat Autònoma de Barcelona, y realizada bajo la dirección de Gerard Vilar i Roca, en el marco de los proyectos de investigación MINECO FFI2015-64138-P “La generación de conocimiento en la investigación artística: hacia una explicación alternativa. Un punto de encuentro entre filosofía, arte y diseño” (2016-18) y MICU PGC2018-093502-B-100 “Investigación artística y pensamiento estético. Un punto de encuentro entre filosofía, arte y diseño” (2019-22), gracias a la beca

FPI BES-2016-076468. Las reflexiones sobre la plasticidad fueron trabajadas en el grupo de lectura “Pensar la forma” y sucesivos (2018-20), organizados por Begonya Saez (UAB). Agradezco también al grupo de investigación GEARAD (UAB/EINA), coordinado por Jèssica Jaques y Tània Costa, por la oportunidad de meditar en colectivo algunas de las reflexiones aquí presentadas.

<sup>1</sup> Catherine Malabou, *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*, trad. Cristóbal Durán, Buenos Aires, La Cebra/Palynodia, 2013, p. 30.

Esta cercanía con el territorio del arte permite, en el citado texto, entender la individualidad plástica como escultura de sí —en el momento griego— y su transformación (he ahí el quid: *la plasticidad de la plasticidad*) en una subjetividad interna, particularizada, que se ve al modo de la pintura romántica. Como otros filósofos antes que ella, incluido el propio Hegel, su pensamiento se conforma teniendo lo estético como ingrediente filosófico, de modo que la interpretación a partir de las herramientas teóricas de la historia, la teoría, la crítica y la filosofía de arte pueden hacernos saber de la plasticidad. Además, Malabou afirma que “la plasticidad es el cuerpo del tiempo o el tiempo convertido en cuerpo”,<sup>2</sup> de modo que el pensamiento de la plasticidad tiene que ver con los tiempos de formación y deformación material, esto es, con el proceso *sensible* de la forma. La teoría del arte es una historia del estudio y la comprensión de este proceso, sea entendido partir de la forma bella, del sujeto-creador, la aparición de la obra o el modo de la recepción. Desde Baumgarten, la experiencia del Arte implica *conocer* sus cualidades, un conocimiento que le es propio y específico. Sobre este conocimiento versa también la plasticidad del dar y recibir forma: la estética de la plasticidad insiste en que el conocimiento de la experiencia sensible, afectada, a la que llamamos vida, es un conocer *singular*.

Más allá de la lectura de Hegel, Malabou no deja de insistir en la proximidad semántica entre la plasticidad y el arte. De hecho, puede decirse incluso que la autora apoya en el pensamiento estético algunas de las investigaciones que dan porvenir al propio concepto de plasticidad. Una muestra estratigráfica de ello puede encontrarse en el compendio de artículos, editado en Chile, *La plasticidad en espera* (2010). Allí aparece una lectura de los Moisés de Freud centrada en el “entre” que implica la representación *artística* de Miguel Ángel, se considera la cera un *material de reflexión artística* al otorgar a la cera de los exvotos comentados por Didi-Huberman el “(ser) capaz de *hacer ver* la impronta” en su “pura abertura de impronta o de huella”<sup>3</sup> (destacado propio); o se reflexiona sobre “*la visión del pensamiento*” “encerrada en los límites del discurso y de la escritura, sin un verdadero afuera”,<sup>4</sup> al modo en que la teoría del arte moderno entendió la representación. Mención aparte requieren sus continuas referencias a obras literarias o cinematográficas, en la medida

<sup>2</sup> Catherine Malabou, *La plasticidad en espera*, trad. Cristóbal Durán y Manuela Valdivia, Santiago de Chile, Palinodia, 2010, p. 92.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 71.

en que, en cuanto artísticas, exploran la formación y deformación de la subjetividad y materializan esta exploración para el discurso. Debe recordarse que, al menos desde Kant, puede considerarse el arte como aquello sensible cuyo concepto no llega a captarse. De este modo, el arte mantiene la alteridad “donde falta toda trascendencia”:<sup>5</sup> el arte inventa e inaugura, comunica y reflexiona sobre esta trascendencia *desde la materialidad*, la trabaja *plásticamente*, siendo la Estética la encargada de la asimilación del proceso para el discurso filosófico. Si el proyecto filosófico de Malabou –reconocible sólo en el andar de su amplitud bibliográfica y temática– puede considerarse metodológico,<sup>6</sup> no está de más precisar qué debe, en tanto que modo de aproximación o de *elaboración del problema*, a su raigambre estético.

La obra de Malabou insiste en pensar el concepto desde su materialidad y, en ello, comporta una cierta concepción estética, sobre la que podría estar sosteniéndose, en definitiva, la plasticidad de la plasticidad. Piénsese en la temporalización de la subjetividad en momentos: cada uno de ellos (el griego, el moderno...) *se representa* en relación con ciertas concepciones estéticas [en torno a la escultura, la pintura...]. Así pues, ¿no es, pues, precisamente la estética la que *resiste* a la plasticidad de la plasticidad? Puede considerarse que la plasticidad sobrevuela sobre la dimensión estética o, más bien, que ésta le es inherente, puesto que es por ella por la que se despliega la plasticidad de su concepto. Ya en el ámbito de las neurociencias y en torno a la pregunta sobre la metamorfosis de la inteligencia, Malabou toma lo estético como dique de la plasticidad al afirmar que “no hay programación biológica de la estética de la recepción”.<sup>7</sup> Habiendo admitido que la plasticidad cerebral no se diferenciará de la artificial,<sup>8</sup> Malabou encuentra en lo estético la interrupción del automatismo que salva la plasticidad como tal. Si bien es cierto que el cerebro plástico es programable (*automatos* en tanto “no tiene en sí mismo su amo”,<sup>9</sup> no es menos cierto que también “se mueve por sí mismo” (idem). La tarea crítica –que se presupone al pensamiento– no es ya insistir sobre los límites del conocimiento (Kant), sino cruzarlos, “escapar a la

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>6</sup> Begonya Saez, “Plasticidad y diferencia. De la diferencia ontológica a la diferencia sexual y viceversa”, *Revista de Humanidades*, núm. 39, 2019, pp. 77-104.

<sup>7</sup> Catherine Malabou, *Métamorphoses de l'intelligence. Que faire de leur cerveau bleu?*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017, p.172.

<sup>8</sup> En el loable ejercicio de ponerse en cuestión a sí misma, revisando las conclusiones de: *What should we do with our brain?*, New York, Fordham University Press, 2008.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 127.

alternativa de fuera y dentro; hace falta estar en las fronteras”, trabajar “(...) en los límites de sí mismo” (Foucault).<sup>10</sup> A sus palabras, “la tarea crítica, una vez más, consiste en encontrar el camino de la interrupción de la automaticidad para emancipar mejor los automatismos”<sup>11</sup> y, por tanto, no podrá determinarse, como han hecho algunos autores, que las características biológicas del cerebro *reducen* la posibilidad de la experiencia estética a una reacción “automática”. El cerebro explora *automáticamente* sus límites, en ambos sentidos, de modo que la tarea crítica es, al menos, “impedir asignar al color ‘azul’ una significación neuronal”.<sup>12</sup>

Malabou asume que la experiencia estética explora esta zona de surgimiento plástico, tras su lectura de John Dewey –particularmente, *El arte como experiencia* (1934)– y convierte así lo Estético en la salvaguarda plástica del concepto. En un recorrido más amplio por su obra, en relación a la inteligencia, la acción y la pedagogía, recurre a la obra citada para tomar la distinción entre experiencias como una prueba de “la dimensión transcendental de “*différence d’avec soi*” del sujeto en un sentido “práctico y determinado”.<sup>13</sup> El sujeto se ve como otro de sí y así puede analizar las experiencias como otras. La autora insiste en que esta capacidad es “biológica”, “automática” y por ello “inteligente”, y que será por ella por la que encuentre la vía para liberar los automatismos. Ahora bien, vale la pena destacar en qué contexto hace Dewey esta distinción, siendo precisamente el filósofo de la continuidad. Para el autor, aunque la experiencia es un “continuum”, hablamos de “una” experiencia cuando ésta ha llegado al fin de su realización, cuando “el material experimentado sigue su curso hasta su cumplimiento”.<sup>14</sup> Este cumplimiento es de orden estético: arraigándose en la condición de relación del ser vivo con su medio, la experiencia comporta una cualidad rítmica –una temporalización–, con sus propias subidas y bajadas, que el sujeto, criatura viviente, vive *primera y reflexivamente* como un proceso emocional, de modo que “cuando la unidad es de la especie que se acaba de describir, la experiencia tiene un carácter estético, aun cuando no sea, de modo predominante, una experiencia estética”.<sup>15</sup> El valor de lo estético se desarrolla en la continuidad de la vida, de modo que la experiencia

<sup>10</sup> Cita tomada por Malabou del texto de Michel Foucault, “Qu’est que c’est les Lumières?”. Véase, Catherine Malabou, *Métamorphoses de l’intelligence. Que faire de leur cerveau bleu?*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017, pp. 163-165.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>14</sup> John Dewey, *El arte como experiencia* [1934], Paidós, Barcelona, 2008, p. 41.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 49.

“es el arte en germen” y “el arte está, pues, prefigurado en cada proceso de la vida”. Además, queriendo captar esta unidad, no servirá leer un tratado: “su naturaleza e importancia sólo puede ser expresada por el arte, porque ahí hay una unidad de experiencia que sólo puede ser expresada como una experiencia”. Lo valioso para la lectura de Malabou es que Dewey entiende lo estético precisamente como la interrupción automática (por sí misma) del automatismo y establece una suerte de moralidad vital en su realización:

Entonces lo no estético se encuentra entre dos frentes límites. En un lado está la sucesión desatada que no comienza en ningún lugar particular y que termina –en el sentido de cesar– en cualquier sitio. En el otro polo está la detención, la constrictión, que procede de partes que únicamente tienen conexión mecánica. Son tantos los casos de estas dos clases de experiencia que inconscientemente se toman como normas de toda experiencia. Entonces, cuando aparece lo estético, *contrasta tan bruscamente con el cuadro de la experiencia trazado*, que es imposible combinar sus cualidades especiales con las formas del cuadro y se da a lo estético un lugar y un estatus fuera de él. La relación de la experiencia predominantemente intelectual y práctica que [he] hecho, intenta mostrar que tener una experiencia no implica tal contraste; al contrario, ninguna experiencia, de cualquier clase que sea, es una unidad, a menos que tenga cualidad estética.<sup>16</sup>

El hecho de que Dewey considere “el *substratum* orgánico (...) como un acelerador y un cimiento profundo”<sup>17</sup> de la experiencia y que no conceda a lo estético un “afuera” trascendental a ella explica por qué la dimensión estética, por él considerada, es tomada por Malabou como modelo o ejemplo de la espontaneidad creativa que caracteriza la plasticidad. De modo proporcional, su interpretación de Dewey en el contexto de un proyecto filosófico que pretende atender a “una posible biologización de lo trascendental”<sup>18</sup> –en el citado libro, mediante la noción de inteligencia–, sitúa al pensamiento estético en el corazón de la tarea crítica. Con un vocabulario afín, Malabou retoma las preguntas clásicas de la Estética, tales como forma, representación o tiempo, en conjunción con inquietudes propias de la actualidad en torno al cuerpo, la vulnerabilidad y el automatismo, entre otras, e induce a “estar entre las fronteras”,

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 47. Las cursivas son mías.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>18</sup> Catherine Malabou, *Métamorfosis de l'intelligence*, op. cit., p. 163.

frente a la distinción, frecuentemente remarcada, entre la experiencia estética y la vida.

### La estética (gustatoria) de la plasticidad

La estética de la plasticidad insiste en que “sólo hay una vida”<sup>19</sup> y se sitúa en el entre – permeable, poroso, plástico– de categorías tales como cuerpo-mente, cuerpo-sujeto, biología-símbolo, recuperando para la reflexión estética, asentada entre la sensibilidad y el concepto, la premisa de la integridad del cuerpo vivo. La geografía de esta integridad ha sido explorada por las artes, al menos, desde comienzos del siglo XX. Recuérdese a los futuristas, aboliendo la *pastasciutta* porque convierte al hombre en un “cúbito macizo empalmado con una compacidad opaca y ciega”,<sup>20</sup> a Piero Manzoni cagando arte, Antoni Miralda dando de comer “veneno” o Marina Abramovic y Ulay comiendo sus respectivos banquetes patrióticos. Desde los *happenings* y *performances* hasta el bio-arte, las artes no han dejado de insistir en la presencia del cuerpo vivo en las categorías de lo estético, y han exigido, con ello, que la Estética, como tarea crítica, pensara el presente de esta integridad históricamente denigrada. El cuerpo que ingiere es *uno* más de los cuerpos señalados. A pesar de la gran especificidad del caso, lo cierto es que la alimentación, en tanto que cuidado de la vida, cuando es entendida *también* como expresión artística, supone retos importantes a la definición de obra, desestabiliza la jerarquía de los sentidos propia de la sociedad occidental y renueva la estética de la recepción desde una perspectiva *visceral*. La estética gustatoria atiende específicamente a la comprensión estética del gusto, en su sentido no metafórico, y se pregunta de qué modo las prácticas vinculadas a él son experiencias estéticas, a pesar de todas las precauciones teóricas de la tradición.

La comida tiene que ver con la subjetividad –prueba de ello es el extenso estudio de la identidad a través de la alimentación–, se define a partir del hábito y la necesidad, de modo que, tanto los artistas que se dedican a ella como los cocineros creativos (algunos de los cuales pueden ser considerados hoy *artistas*), exploran con su trabajo creativo la subjetividad

<sup>19</sup> Sentencia, que Malabou otorga al pensamiento de Nietzsche, con la que finaliza el libro *Métamorfosis de la inteligencia*, y que también estructura el artículo “Una sola vida: resistencia biológica, resistencia política”, y sobre la que insiste en tanto que expresa la razón de su proyecto filosófico en torno a la vida biológica

y la vida simbólica. Véase, Catherine Malabou, “Una sola vida: resistencia biológica, resistencia política”, *Revista de Humanidades*, núm. 38, 2018, pp. 245-261.

<sup>20</sup> Filippo Tommaso Marinetti, *Contro la pastasciutta. Ovvero la cucina futurista*, Milano, Sonzogno, 1932. Facsímil por Nuove Editrice Berti, 2015.

misma del comensal. Lo que podrá comprobarse es que la ingesta estética refiere a un sujeto plástico, que da y recibe forma, que trabaja entre el automatismo y su interrupción automática, que se transforma. El cuerpo que ingiere es un cuerpo de asimilación, esto de es, de metamorfosis, que, como bien expresa Hans Jonas, desarrolla su “libertad indigente” tomando “materiales” para sí, para crear y mantener su propia “forma”:<sup>21</sup> la ingesta estética puede considerarse un ejercicio *en busca de la forma*, una reflexión práctica de *cómo es afectada la forma de sí* en su proceso de realización.

Considerado como el más subjetivo de los sentidos, el gusto ahonda en la dimensión corporal de la recepción. Pero la recepción no es pasiva: requiere un trabajo. Así lo entiende Dewey, quien equipara el trabajo del “perceptor” con el del artista y distingue la recepción estética del mero “reconocimiento”, según la distinción kantiana por la cual lo estético no debe responder a ningún otro “propósito” más que a sí mismo.<sup>22</sup> La “bella forma” es, para todos los receptores, pero para el comensal especialmente—por los términos de la acción de comer—, un trabajo del cuerpo: habría una manera de *usar* el cuerpo, en base a una actitud, que *llega a ser* estética a fuerza de transformación del hábito perceptivo en apertura a la experiencia del presente. Así lo entiende, entre otros, la somaestética,<sup>23</sup> influenciada por el pragmatismo del propio Dewey. La lectura de Malabou permite recordar a la estética gustatoria que el hábito no sólo implica la formación de sí —siendo esta la base de la teoría de la praxis meliorista de la ingesta—, al estilo del momento griego. El automatismo implica también la disrupción, la espontaneidad creativa, la recepción plástica, de un modo que transforma al sujeto de la acción y de la voluntad. La estética gustatoria plantea la pregunta de cómo enfrenta el sujeto a su cuerpo biológico, cómo asiste a la comprensión *sensorial* de sí como un acto estético.

Chus Martínez sitúa la aparición de la cocina tecno-emocional, que pronto se convertirá en artística,<sup>24</sup> en una España postfranquista doblegada por los efectos de las drogas. Su artículo “Food in the metabolic

<sup>21</sup> Hans Jonas, *El principio vida hacia una biología filosófica*, Valladolid, José Mardomingo Sierra, 2000, p. 130.

<sup>22</sup> John Dewey, *El arte como experiencia*, op. cit., pp. 60 y ss.

<sup>23</sup> La somaestética, como estética dedicada al cuerpo, a realizado algunas incursiones en la cuestión de la comida. Ver especialmente, en relación a lo aquí

expuesto, el trabajo de su fundador Richard Shusterman en torno al “arte de comer”. Richard Shusterman, “Somaesthetics and The Fine art of Eating”, *Body Aesthetics*, editado por Sherry Irvin, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 261-280.

<sup>24</sup> Especialmente, tras la participación de elBulli como Pabellón G de la Documenta de Kassel XII (2007).

era”, defiende que tanto las drogas que entraban por Galicia como la cocina de Ferran Adrià, pertenecen a una época que había dejado atrás al cuerpo “desnudo”<sup>25</sup> para embarcarse en un viaje, pleno de apetitos, “en el cual un nuevo *self* podría ser formado”.<sup>26</sup> La artificación de la cocina fue, en definitiva, “una reacción metabólica en el cuerpo social”, que hizo cambiar las costumbres y, por tanto, las definiciones de qué es ser sujeto. Vale la pena detallar que esta transformación se da, tanto para la comida como para las drogas, en la continuidad entre el sujeto y el cuerpo, en el “entre” entre el arte y la vida, la naturaleza y la técnica. El sabor está, como la inteligencia, entre la vida biológica y la vida simbólica. Además, es el centro emergente de un intercambio metabólico entre el sujeto y el medio, tanto en un sentido material (energético) como en lo que podría considerarse como un sentido figurado, de metabolismo conceptual. Es en este sentido que la comida implica un cuestionamiento del género en tanto que “medio inteligente de abordar el problema de la dicotomía entre lo interior y lo exterior” –y Martínez añade: “esto es género como otro nombre para el arte”.<sup>27</sup> La autora llama la atención sobre el hecho de que los proyectos de mujeres como Catherine Kousmine o Johanna Budwig, quienes tenían “la fuerte intención de afectar lentamente al sistema humano”, proponiendo “nuevas maneras metabólicas de vivir”<sup>28</sup> al margen –y muchas veces en contra– de los intereses de la industria alimentaria, son ignorados por la teoría del arte del comer. Todavía hoy, se prioriza la lectura del caso desde el “giro culinario”, que enfatiza las propiedades de expresión y de lenguaje del cocinero sobre la vivencia en carnes de la que podríamos denominar como *la* comensal –siguiendo a Diderot, quien atribuía a *las espectadoras* (en femenino) la afectación sin distancia ante la obra.<sup>29</sup> De este modo, no sólo se perpetúan los

<sup>25</sup> La observación de Martínez tiene un enfoque más amplio que la artificación de la cocina española. Habla de la filmografía de *The Living Theater*, y su “idea de una expresión no mediada y autoexpresión, de experimentar el mundo como un ser humano desnudo” en comparación con la película dedicada a la figura referente del movimiento anti-psiquiátrico R. D. Laing, *All Divided Selves* (2011), dirigida por Luke Fowler, por la que la autora entreve “una transformación que iría más allá de la acción”. Martínez recuerda la colaboración de Laing en el disco *Life before death* (1978), en una de cuyas letras se puede escuchar: “Recuerda que vivir es metabolizar, / así que no olvides en la ruta a lo sublime / revisar el tiempo de tránsito entre tu boca y tu ano. / Mira al suelo y también a las estrellas.

<sup>26</sup> Chus Martínez, “Food in the metabolic era”, Nicholas van der Meulen y Jörg Wiesel, Bielefeld (eds.), *Culinary*

*Turn. Aesthetic practice of cookery*, Transcript-Verlag, 2017, pp. 161-171.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>29</sup> Para la caracterización de “las espectadoras” de Diderot, entre otros sujetos de la teoría de la recepción, véase, Luis Puellas, *Mirar al que mira. Teoría estética y sujeto espectador*, Madrid, Abadía Editores, 2011. La perspectiva de la comensal pretende prestar atención al cuerpo en primera persona, según el giro en el concepto de representación trabajado en: Yaiza Ágata Bocos, “Sobre la representación. La subjetivación de quien ingiere”, *Comer: de la sensación al lenguaje*, Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 2022, pp. 111-232.

discursos del genio creador o la formación de comunidad, entre otros, sino que se *pretenden* ignorar los efectos en el cuerpo y, todavía más, los efectos *del* cuerpo en la formación del sujeto.

Con todo, esta pretensión se conjuga con un interés cada vez más extendido del cuerpo como *res extensa*, especialmente en los discursos más serviles del neuromarketing y aproximaciones similares, en los que el cuerpo es entendido como aquello que acoge *automáticamente* un estado sintético, de un modo calculable y, por tanto, susceptible de ser comandada. A este respecto, el concepto de plasticidad permite a la estética gustatoria tomar algunas precauciones en un tiempo en el que los *estados del cuerpo* son producto del mercado de consumo de experiencias. Lo plástico comporta una interrupción por la que la experiencia estética como estado de sí no puede entenderse simplemente como un estado químico-neuronal, previsible y, por tanto, al servicio del cálculo, sea por diseño de *experiences* del marketing experiencial o, parafraseando a Malabou, por darle una significación neuronal y/o hormonal al picante, lo salado, lo dulce. Lo estético implica una irrupción que lo distingue de la mera estetización y su fuerza de manipulación; pero su autonomía no establece una cesura clara entre arte y vida, sino que irrumpe de un modo tan íntimo como para aún permanecer “entre las fronteras”.

Nuevamente, Dewey propone algunas claves al respecto. El arte como experiencia es, primeramente, una experiencia rítmica, que trabaja por intensificación para aclarar los esquemas en los que se desarrolla la criatura viviente. Para el filósofo, “la forma, como se hace presente en las bellas artes, es el arte de aclarar lo que está involucrado en la organización del espacio y del tiempo, y que está prefigurado en todo el curso de una experiencia vital en desarrollo”.<sup>30</sup> La comida como arte incluye la materia y sitúa al cuerpo en un *ritmo visceral*, como lo definiría Leroi-Gourhan. El antropólogo entendió, como Dewey, la estética en relación a los rituales excepcionales, que “[arrastran] al actor fuera de su ciclo cotidiano”,<sup>31</sup> pero aseguró que “hay razones que mantienen al gusto biológicamente extraño al lenguaje”.<sup>32</sup> Al igual que el olfato, el sentido del gusto carece de un sistema propio de emisión y recepción de

<sup>30</sup> John Dewey, *El arte como experiencia* [1934], Paidós, Barcelona, 2008, p. 27.

<sup>31</sup> André Leroi-Gourhan, *El gesto y la palabra*, Caracas, Ediciones de la Universidad Central de Venezuela, 1971.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 285.

símbolos, sus significados no son transmisibles, de modo que la estética del gusto es una “estética sin lenguaje”, de “participación visceral”, carente de la capacidad “figurativa” por la que la gastronomía podría ser comprendida como un arte de un modo análogo a las artes que elaboran su significación a partir del espacio. Leroi-Gourgham hablaría de “efecto estético suplementario” en el caso de toda reflexión gastronómica que excediera el “arte de condimentar”, mediante el gusto, el olor y la consistencia, todo arte cuyo “desarrollo estético” proviniera de algo distinto al “reconocimiento alimenticio”<sup>33</sup>. En una época de radicalización de la reflexión culinaria, con lo que se trabaja artísticamente es, precisamente, con el reconocimiento: se cuestiona, se precipita, se aleja, se contradice... La cocina tecno-emocional y elBulli, precursor de este movimiento culinario, reivindicó como un “lenguaje propio” su cuestionamiento continuo mediante “técnicas creativas” como la “asociación”, la “descontextualización”, e incluso la “deconstrucción”<sup>34</sup>. Todas ellas incluían en su potencia creativa la memoria del comensal y jugaban a un extrañamiento casi completo de las técnicas de degustación para intensificar la noción de la comida como experiencia. La memoria a la que refiere el cocinero creativo es una memoria del cuerpo, hecha de hábito, que se activa en el obrar la ingesta, mediante las técnicas de degustación. A las técnicas del cuerpo de Marcel Mauss<sup>35</sup>, que definen la cultura a través del uso de los cuerpos, habría que añadir las técnicas del cuerpo que ingiere, que dibujan al sujeto con respecto al cuerpo en torno a la actividad de la alimentación. Al llevar estas técnicas, propias de la cultura, a la expresión artística, se puede considerar la de Adrià como una experimentación moderna *clásica* en torno al lenguaje culinario, pero sólo son técnicas artísticas en la medida que permiten a la comensal decirse a sí en los bordes de sí.

En elBulli, no comías lo mismo ni siquiera en dos bocados, de modo que la comensal *vivía el instante del sabor como una experiencia de lo nuevo*. Aunque es la comida, en tanto que “objeto” efímero, la que ostenta este valor –según una larga tradición gastronómica centrada en lo exótico como ostentación–, sólo la experiencia de sí en su ingesta puede considerarse estética en un sentido fuerte, puesto que sólo la ingesta asegura la

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>34</sup> Vocabulario propio de elBulli, desarrollado tanto en taller creativo del restaurante (el primer espacio de este tipo conocido), como en su progresivo desarrollado

como centro de pensamiento en torno a elBulliLab y elBulliFoundation.

<sup>35</sup> Marcel Mauss, “Les techniques du corps”, *Journal de Psychologie*, vol. XXXII, núm. 3-4, 1936.

participación visceral por la que, y no de otro modo, puede transmitirse el sentido de la obra como estado del cuerpo. Este sentido no está enteramente predeterminado por las características, cualidades ni ingredientes, ni es un juego meramente intelectual. La obra, en tanto que dispositivo que propone un *obrar del cuerpo*, traza una apertura de significado al desdibujar, como en los trances de las experiencias liminares, el cuerpo del hábito. Automática, en el sentido de espontánea o, en palabras de Dewey, “instintiva”, es la aparición del cuerpo que surge tras el borde del hábito; y estética es la capacidad de captarse en ese límite. Eso explica por qué, de entre las emociones estéticas más referidas, (especialmente por el arte de la cocina más reciente), está la de la sorpresa, una emoción ambivalente que aún no ha determinado la valencia emocional de lo que ocurre, una emoción que habita el *no sé qué* de un cuerpo.

Curiosamente, ese *no sé qué*, un saber que no se sabe sino como una intuición –porque aún no se ha detallado el esquema bajo el que entenderlo–, ha sido en la tradición occidental el garante de la trascendencia del sujeto. Según Giorgio Agamben, para finales del siglo XVIII, esta trascendencia quedará clausurada, entre otras actividades humanas, en la estética, y será el sentido del gusto, entendido ahora metafóricamente, el que vele por esta zona de discernimiento intuitivo. Por motivos que no pueden detallarse aquí, el gusto no metafórico vino a condensar la función misma de la estética: captar y valorar los matices según un juicio subjetivo arraigado a la experiencia corporal, aproximarse sensorialmente al mundo más allá de los esquemas preconcebidos, disponer del cuerpo y de la materia más allá de la necesidad... La distinción entre ingesta y degustación será, en definitiva, la diferencia entre la vida y el arte, pero lo que recorre esta diferencia es el estado del cuerpo. La degustación, en tanto que ingesta estética, es un espaciamento del cuerpo en sí. No se trata de que “la vida simbólica [exceda] a la vida biológica”, como Malabou lee en Foucault y Agamben,<sup>36</sup> y como se entiende en la tradición al distinguir la ingesta animal de la degustación propiamente humana. Esta marca ontológica, propia de la civilización occidental,

<sup>36</sup> Esta crítica se puede hacer especialmente a la obra *Gusto*, en la que analiza la tradición estética del gusto y su lugar como trascendencia del sujeto, sin mencionar su sentido no metafórico ni las condiciones de esta traslación del cuerpo al concepto. Al respecto, Giorgio Agamben, *Gusto*, Macerata, Quodlibet, 2015. Para la crítica de Malabou, “Una sola vida: resistencia biológica, resistencia política”, op. cit., p. 251.

<sup>37</sup> Esta inferencia de lo social, en resumidas cuentas, la distinción entre el sujeto libre y el esclavo, sería, según Simondon, clave en el desarrollo de la teoría hilemórfica y afectará a la distinción entre sujeto y cuerpo, determinando además al sujeto como *sujeto de la visión*. Véase, Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, Buenos Aires, La Cebra, 2009.

determina la *bios* dejando la *zoé* como resto, según una inferencia de lo social –quién es sujeto (de gusto) y quien no puede, si quiera, serlo–,<sup>37</sup> sin atender a la integridad del ser vivo. De lo que se trata es de que la práctica estética es, como la inteligencia, una “tendencia fisiológica que tiende a superar la fisiología misma”<sup>38</sup>, el porvenir de un cuerpo dado que se da forma a sí o, como bien supo expresar García-Bacca, del ser humano que se *transfinita*.<sup>39</sup>

Con respecto a esta “superación”, y en clara oposición a una comprensión meliorista o consumista de la práctica de la ingesta estética, cabe señalar que la plasticidad plantea una pregunta fundamental, que compromete la estetización a razón de un cuerpo: ¿hasta qué punto somos *plásticos*? Malabou toma las siguientes palabras de William James:

La plasticidad en el sentido amplio de la palabra significa la posesión de una estructura lo suficientemente débil como para ceder a una influencia, pero lo suficientemente fuerte como para no ceder toda a la vez.<sup>40</sup>

En este sentido, no debe confundirse la plasticidad con la flexibilidad,<sup>41</sup> puesto que la primera *guarda* la forma tanto como se *resiste* a ella. Debe recordarse que es por este *pathos del cuerpo*, por el que plasticidad es un dar y recibir forma. La forma no es una abstracción que se recibe y se encarna; el surgimiento de la forma tiene que ver con esa resistencia del cuerpo, una resistencia del orden de lo material, lo orgánico y, por ello, de lo automático. La estructura no cede, sino que es afectada: se transforma y he ahí cómo *da* la forma. La cuestión de la estructura es demasiado compleja para atender aquí a ella<sup>42</sup>; baste señalar que, en la medida que la plasticidad tiene que ver con la vida, la estructura requiere una disidencia consigo misma que le asegure un porvenir. La libertad indigente que mencionaba Hans Jonas recuerda que la autonomía se mantiene por una diferenciación metabólica de sí: es por ella por la que se asegura el movimiento que caracteriza a la vida como mantenimiento de la forma –podríamos decir, como mantenimiento del *surgimiento* de

<sup>38</sup> Catherine Malabou, *Métamorfosis de l'intelligence*. op. cit., p. 79.

<sup>39</sup> Juan David García-Bacca, *Infinito. Transfinito. Finito*, Barcelona, Anthropos, 1984.

<sup>40</sup> Cita tomada de la obra de William James *The Principles of Psychology* y recuperada para la conferencia “The relation between habit and the fold”, celebrada en The European Graduate School (Suiza) para los

estudiantes de Filosofía, Arte y Pensamiento Crítico, 2017.

<sup>41</sup> Catherine Malabou, *What should we do we our brain?*, op. cit., p. 12.

<sup>42</sup> Begonya Saez, “Plasticidad y diferencia. De la diferencia ontológica a la diferencia sexual y viceversa”, *Revista de Humanidades*, núm. 39, 2019, pp. 77-104.

la forma— a partir de unos materiales de los que se distingue. La dimensión estética no es sino otro nivel de complejización de la vida como tal que, para el caso que nos ocupa, ejerce una diferenciación del cuerpo en sí con respecto a sus estados. Los estados del cuerpo no son, en definitiva, ni infinitos ni heterónomos: en la medida que la plasticidad refiere a la condición material, la transfinitud se da en el “doble movimiento del porvenir orgánico del tiempo y del porvenir temporal de lo orgánico”.<sup>43</sup> Esta diferenciación es tanto el “lugar de disidencia” como —precisamente por eso— la apertura al movimiento del presente que define la vida. Creo que esta apertura debe leerse como una transducción, tal y como la definió Gilbert Simondon. En cualquier caso, se trata de una *transformación* en su sentido verbal, es decir, temporal. Debe recordarse que la plasticidad “no se limita a la caracterización de un tipo de individualidad, sino que permite pensar la manera en la que sustancia-sujeto se temporaliza a sí misma, es decir, se auto-diferencia en su concepto”.<sup>44</sup> La biologización de lo trascendental implica concebir la temporalización como un obrar orgánico: el tiempo no es el fondo sobre el que se desarrolla la transformación, su condición de posibilidad, sino que es el ser vivo el que el que, *al obrar el cuerpo*, se *promueve*, se temporaliza, obra un porvenir tanto como se distingue de sí, crea el tiempo en su metamorfosis.

### La comensal como sujeto del arte y el pensamiento estético

La plasticidad se sitúa en los nuevos materialismos y supone la disolución del sujeto. ¿En qué sentido podemos entonces entender a la comensal como sujeto del arte? Según lo expuesto hasta ahora, no cabe duda de que de lo que se tratará es de una transubjetivación, puesto que la metamorfosis hace sucumbir el sujeto al tiempo del proceso metabólico. En este sentido, la comensal no es sujeto, sino la vivencia en primera persona de una transubjetivación que abre una distancia del mí que vivo, una distancia por la que se distingue e inaugura el momento de la experiencia de mí. El sujeto que se diferencia consigo en *una* experiencia estética, se haya al borde de lo sublime y lo místico, al borde del saber, al borde del cuerpo y de la mente, de lo biológico y lo simbólico, porque se haya en el límite de sí, un límite que más que *traspasar* —como

<sup>43</sup> Catherine Malabou, *La plasticidad en espera*, trad. Cristóbal Durán y Manuela Valdivia, Santiago de Chile, Palinodia, 2010, p. 87.

<sup>44</sup> Catherine Malabou, *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*, trad. Cristóbal Durán, Buenos Aires, La Cebra/Palinodia, 2013, p. 214.

promesa de *bonheur* o ruptura absoluta—, se *transforma* en la metamorfosis por la que se concibe al sujeto como momento de sí. La comensal refiere a una transformación material, metabólica. Siguiendo la noción de estados del cuerpo, entendiendo la vivencia del cuerpo del hábito como una continuidad susceptible de distinguirse de sí, se apunta a que lo que cambia es la diferencia del cuerpo y del sujeto, del sujeto de sí mismo por la experiencia estética.

La comensal crea *automáticamente* la experiencia estética como una experiencia de sí, *una* experiencia integral de su singularidad: se adapta y resiste, da y recibe la forma, se diferencia de sí. Ahora bien, este proceso no es la acción de un sujeto voliente que actúa sobre una experiencia trascendental, en el sentido de frente a sí, ni un retorno al sí mismo a partir de ella. Por un lado,

La posibilidad de la diferencia del sujeto consigo mismo, experimentada en y como diferencia entre experiencia y experiencias, no es la condición del retorno del sujeto a sí mismo, de una autoafección o de una introspección. A la inversa, esta diferenciación forma la base de un proceso de desapropiación del yo.<sup>45</sup>

La experiencia estética tiene que ver con esa sensibilidad por la que se eriza la piel, el fondo normalmente considerado animal sobre el que se ha inscrito la definición de sujeto, y que, en la experiencia estética, se desestabiliza —de ahí que Kant no quisiera *traspasar* ese límite— tanto como se renueva. Como señala Begonya Saez, “la plasticidad estriba en ese obrar que es, a su vez, un padecer (de) la diferencia”.<sup>46</sup> En la ingesta estética, la comensal obra y padece la diferencia de sí. Por otro lado, la diferencia padece el obrar de la comensal, en su singularidad. La comensal como sujeto del arte cambia la distinción del sujeto estético en tanto que tal: su metamorfosis implica una nueva diferencia.

Una de las primeras “observaciones” que hizo la estética gustatoria al pensamiento occidental, investigada en la historia de la filosofía por Carolyn Korsmeyer y Michel Onfray, entre otros, y que ha implicado una

<sup>45</sup> Catherine Malabou, *Métamorfosis de l'intelligence*, op. cit., p. 136.

<sup>46</sup> Begonya Saez, “Plasticidad y diferencia. De la diferencia ontológica a la diferencia sexual y viceversa”, op. cit., p. 84.

profunda influencia para entender las prácticas del gusto como prácticas celebratorias del cuerpo y de la vida, que además ha permitido ahondar en la experiencia del gusto como una experiencia estética (véase Nicolas Perullo) y, por tanto, ha planteado retos conceptuales a una estética afectada por las prácticas del presente (Jèssica Jaques), es la jerarquía de los sentidos. En el caso que nos ocupa, no debe olvidarse que el sujeto es, en la cultura occidental, el sujeto de la visión; todavía más, la distinción sujeto-cuerpo es visual: es a la visión que un sujeto y un cuerpo, que hay una *res cognitiva*, que ve, y una *res extensa*, que es vista. Su definición está trazada en una concepción de sí centrada en la vista, para la que el gusto ocupa un lugar en la ordenación del mundo, un modo en la estructura del cuerpo.<sup>47</sup> La filosofía contemporánea no deja de criticar los límites de esta visión, pero, sobre todo, la posición del sujeto que la realiza, no sólo socialmente sino también materialmente, en el sentido de cómo *enfrenta* el sujeto su cuerpo biológico. Por ello conviene recordar de qué modo, propio de su singularidad, la comensal es acaso sujeto (*hypokeimenon*) de un cuerpo que ingiere, y cuál es la diferencia *trans* de la afirmación de la comensal como sujeto de arte.

La comensal es un nuevo sujeto de gusto (*sujet du goût*) en la medida que transforma al *sujeto* garante del discurso –también el estético–, tradicionalmente sujeto de la *visión*, y su concepción del gusto. No debe olvidarse que cuando decimos sujeto de gusto tal y como se desarrolló a lo partir del siglo XVIII por autores como Voltaire, Hume o Kant, definiendo la estética como disciplina, el término de gusto era comprendido por un sujeto ilustrado, que concibió el Siglo de las Luces, esto es, marcado *también* por la jerarquía de los sentidos. Quizás sea precisamente Hegel, en tanto que filósofo de los “misterios del comer”,<sup>48</sup> que asimila y se transforma, el que dé la pauta de la tarea crítica de la estética gustatoria. La comensal como sujeto del arte implica saborear, situar la mirada de nuevo en el cuerpo que vive, atender a la asimilación y la metamorfosis de sí por el pensamiento. La estética gustatoria, como reflexión crítica de la filosofía *desde el* gusto, no ha dejado de cuestionar la jerarquía

<sup>47</sup> Sobre “el lugar” del sentido del gusto con respecto al pensamiento y, por ende, la palabra, véase, Yaiza Ágata Boscos, “La indistinción del gusto”, *Comer: de la sensación al lenguaje*, op. cit., pp. 386-463. El régimen del gusto afecta a la comprensión de un cuerpo, al menos, gracias a la capacidad estructurante de la metáfora, tal y como la ha trabajado Mark Johnson

en: *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007; *The Aesthetics of Meaning and Thought. The Bodily Roots of Philosophy, Science, Morality and Art*, Chicago, The University of Chicago Press, 2018.

<sup>48</sup> Catherine Malabou, *El porvenir de Hegel*, op. cit., p. 180.

de los sentidos en una exploración colectiva, *afectada* por la cada vez más intensa presencia del cuerpo en las artes, por el hecho de que “cada hombre es un artista” (Beuys) e incluso lo es el comensal como sujeto (Daniel Spoerri), *afectada* por la afirmación rotunda de que la comida es un arte (Ferran Adrià) y una fiesta (Antoni Miralda y Montse Guillén), *afectada* por las investigaciones que entienden la degustación como una experiencia del sí (Vera García), un modo del ser (alfonso borragan) que se conoce (Julia de Luis). Si, como afirmaba Derrida, comer y pensar son ambas estructuras de mantenimiento del sujeto,<sup>49</sup> cabe preguntarse cuáles son las condiciones de inteligibilidad de la experiencia gustativa, una cuestión propia de la investigación estética,<sup>50</sup> que pone “en cuestión al resto de la filosofía” al cambiar la diferencia del cuerpo y el sujeto, concibiendo en sus propios términos al sujeto que degusta, al sujeto que piensa, al sujeto que sabe su saber.

<sup>49</sup> Trabajo desarrollado en los seminarios dictados en Estados Unidos y Francia, “Manger l’autre: Politiques de l’amitié” (1989) y “Rhétoriques du cannibalisme” (1991), archivados en la Universidad de California Irvine. Al respecto, consultar Valeria Campos, “Comer al otro: retóricas de la alimentación. Una lectura del

seminario inédito ‘Manger l’autre’ de Jacques Derrida (1989-1990)”. *Trans/Form/Ação*, núm. 43/44, 2020, pp. 343-368.

<sup>50</sup> Gerard Vilar, “Investigación estética”, *Revista de Investigación en Artes Visuales*, núm. 3, 2018, pp. 96-108.

# Resistencia en vez de resiliencia. Plasticidad en vez de flexibilidad

---

Álex Mesa\*

\*Universidad  
de Barcelona

## 1. Una definición negativa de resistencia: no es resiliencia

Estos son tiempos difíciles para resistir. Y no, no me estoy refiriendo a que la complejidad de la situación socioeconómica y política que se vive en buena parte (¿acaso no en todo?) del mundo torna difícil seguir *soportando*. De hecho, hay un exceso de lo que se soporta: nunca se había soportado tanto.

Se está soportando mucho, pero se está resistiendo poco. ¿Y esto qué significa? En resumidas cuentas: el *realismo capitalista*,<sup>1</sup> a través de sus múltiples herramientas, ha desarticulado una parte fundamental de la operatividad de la resistencia.

<sup>1</sup> El préstamo que tomo de Mark Fisher (*Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016/2018) me parece la forma más adecuada de hacer referencia a un contexto ideológico que, en ciertas ocasiones, podría y puede trascender los límites del neoliberalismo hegemónico. Tal y como el propio Fisher señala, el realismo capitalista es compatible con

alternativas al neoliberalismo como pueden ser determinadas formas de autoritarismo (pp. 22-23). En este sentido, el realismo capitalista es mucho más abarcante estructuralmente y va más allá de las condiciones asumidas respecto al modelo de sociedad y de mercado que ofrece la tentativa neoliberal.

Resistir implica soportar, sí, pero no deforma pasiva, hay un carácter de la resistencia que no se puede obviar: no implica solo recibir, sino también dar forma. La categoría de resistencia presupone que cada acción que se ejerce tiene una dimensión afectiva: afecta y genera afección. Por contra, hay una categoría que parece haber eludido parte de la estructura de la categoría de resistencia, aun infiltrándose de una forma sibilina, pretendiendo ser prácticamente un sinónimo. Esta categoría es la de resiliencia.

El concepto de resiliencia ha ganado una enorme presencia en las últimas décadas en diferentes campos teóricos. Desde la psicología, pero aplicándose con regularidad en sociología, filosofía o ciencias políticas, en la actualidad ya tiene una entrada recogida en la RAE con dos acepciones. En la primera de ellas, resiliencia es la “capacidad de adaptación de un ser vivo frente a un agente perturbador o un estado o situación adversos”.<sup>2</sup> En este sentido, la resiliencia se suele poner en valor como una gran virtud para poder *resistir*, ante todo. Sin embargo, la equiparación entre resistencia y resiliencia obedece a una imprecisión que es, a decir verdad, un grave error. Con la resiliencia, tal y como yo propongo aquí, se debería hablar de *soportar* y no de *resistir*. Y esta matización no es baladí, pues, a diferencia de lo que sucede con la resiliencia, resistir no pone el foco en una capacidad de adaptación que apela a cierta pasividad del sujeto.<sup>3</sup> Muy al contrario, como también se observa en la mayoría de las acepciones de la RAE, resistir se relaciona con oponerse. Es decir, en vez de adaptación, oposición o, lo que es lo mismo, reacción ante el cambio: actividad en vez de pasividad.

Por lo tanto, a tenor de lo que se observa desde la propia raíz etimológica, la resiliencia (que tampoco tiene un verbo que la reflexione) no tiene la misma capacidad operativa que la resistencia. No son conceptos sinónimos y, a pesar de la popularidad de la categoría de resiliencia, para los fines de este artículo es fundamental ahondar en uno de los aspectos que hacen que el concepto de resistencia sea tan fértil, también en términos

<sup>2</sup> *Diccionario de la lengua española*, 23.ª edición (versión 23.5 en línea).

<sup>3</sup> Se podría contraargumentar que la adaptación surge de cierta voluntad de cambio y que esta voluntad implica una suerte de disposición activa (reactiva) en la misma contestación adaptativa. Sin embargo, no se debe obviar que esta capacidad de adaptación es siempre dirigida a atender unas condiciones que son

asumidas como un mal inevitable y que, por lo tanto, ante tal tesitura no cabe otra posibilidad que no sea sino soportar. Por supuesto, aquí se comienza a observar una de las principales problemáticas de este prisma: a menudo la resiliencia se predica como virtud en contextos en los cuales es cuando menos cuestionable que se esté delante de un mal inevitable (crisis económica, precariedad laboral, etc.).

políticos, y es el de la capacidad para oponerse de mientras se soporta (recibir y dar forma).

## 2. El horizonte de la resistencia

Howard Caygill estima en su obra *On Resistance: a Philosophy of Defiance* (2013) que el concepto de resistencia ha sido uno de los más importantes del siglo xx y de lo que llevamos de xxi en el imaginario político internacional.

Caygill señala cómo el abuso del término resistencia, para describir praxis políticas como la Resistencia Francesa durante la Segunda Guerra Mundial, ha provocado que se pierda de vista el potencial que el concepto de resistencia presenta y, aún más, la propia capacidad de resistir:

La tormentosa historia de la Resistencia Francesa y su posteridad ejemplifica los peligros de desarmar las resistencias en nombre de una Resistencia y la tal vez inevitable subordinación de sus actividades e iniciativas centripetas a una lógica militar y/o política centralizada. Sin embargo, sin la constante reinvencción de las resistencias una Resistencia sostenida no habría sido posible.<sup>4</sup>

Así, cualquier movimiento de resistencia que trate de articularse puede caer en la tentación de desintegrar cualquier tipo de resistencia en aras de una unidad, de una voluntad integradora, positiva y propositiva. Por ende, cabe remontarse a la noción de resistencia y pensar en sus posibilidades como noción política no-propositiva, como esquema o vector de pensamiento. Con anterioridad al vaciado que significa el concepto de resiliencia respecto al de resistencia, esta última categoría había ya sido malentendida con cierta frecuencia, interpretando que no podía ser un concepto fértil si no podía ser expresado en términos propositivos. Se puede intuir que hay una relación entre el infructuoso intento de dotar de contenido propositivo a la resistencia y el asimilarla (desplazarla o reducirla) a la resiliencia: si resistir no puede ser un esfuerzo positivo, resistir no debe significar más que soportar. No obstante, no hay negatividad alguna en el soportar: la resistencia es la categoría que da cuenta

<sup>4</sup> Howard Caygill, *On Resistance: A Philosophy of Defiance*, London, Bloomsbury Publishing, 2013, p. 6.

de esta negatividad al sugerir que lo que resta es la oposición, señal inequívoca de que quién resiste es afectado, pero tiene también capacidad de afectar. Es decir, no solo se recibe el golpe, sino que se reacciona.

### 3. Resistencia discursiva

No hay una forma única y unívoca de comprender la resistencia. Cabe hablar de modos. La lista de los modos de resistencia es variable y podría matizarse de muchas formas, pero yo quisiera proponer dos modos generales de comprender la resistencia: como resistencia discursiva y como resistencia material.

La resistencia discursiva la comprendo como la fagocitación y reivindicación de las categorías que se mantienen inexpresadas e inexpresables en un discurso. Este modo de resistencia ha sido y es muy visitado desde los estudios de género, la teoría Queer y, más recientemente, desde los estudios interseccionales, donde se aboga por comprender que las diferentes diferencias operan a la vez (son simultáneas) y generan capas de exclusión que posicionan a los sujetos (o, más bien, a aquellos que se les sustrae la condición de sujeto pleno) en diferentes niveles de abyección atendiendo a criterios como su género, su orientación sexual, su racialización o su clase social.

Sobre la abyección como eje sobre el que gira la resistencia discursiva<sup>5</sup> ha escrito ampliamente Judith Butler:

Esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues laproducción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son “sujetos”, pero que forman el campo de los sujetos. Lo abyecto

<sup>5</sup> Butler parte de la noción foucaultiana de la centralidad y performatividad del discurso: “He aquí la hipótesis que querría emitir, esta tarde, con el fin de establecer el lugar –o quizás el muy provisional teatro– del trabajo que estoy realizando: yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad”. Véase Michel Foucault, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets Editores, 1970, p. 14.

<sup>6</sup> Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites discursivos y materiales del sexo*, Buenos Aires, Paidós,

1995/2008, pp. 19-20. La traducción castellana de la obra de Butler se permite una imprecisión en el título y que lleva al equívoco. La obra original se titula *Bodies that Matter. On the Discursive limits of “Sex”*, mientras que el título ha sido traducido como *Cuerpos que importan. Sobre los límites discursivos y materiales del sexo*. Incluir la noción de límite material en el título es una licencia impropia dado que, tal y como estoy señalando, es algo bien distinto el límite material del límite discursivo, de ahí que yo esté diferenciando entre resistencia discursiva y resistencia material.

designa precisamente aquellas zonas “invivibles”, “inhabitables” de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo “invivible” es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos.<sup>6</sup>

Por lo tanto, el discurso genera una exclusión y esta, a su vez, lo constituye en cuanto delimita el campo de actuación de este mismo discurso.

Paul B. Preciado marca la distinción entre bio y trans en la resistencia a la norma que esta última categoría encarna respecto a la primera; resistencia que es siempre discursiva,<sup>10</sup> pero que tiene una clara afectación material.<sup>7</sup>

Así, la abyección es creada por el discurso, a la vez que el discurso se crea y mantiene sentido por esta abyección.

La resistencia discursiva significa no dejarse significar, asimilar o absorber por un discurso integrador que solo puede dar cabida a los sujetos abyectos a costa de la renuncia a aquello que precisamente lo torna abyecto como, por ejemplo, su orientación sexual y/o determinados modos de expresarla.

El discurso tiende a comportarse de forma unitaria, con lo cual se descarta la posibilidad de la vigencia simultánea de dos paradigmas. Todo aquello que resiste al discurso solo tiene cabida adaptándose, integrándose o disolviéndose en el mismo. Por lo tanto, se exige que, como decía con anterioridad Caygill, aquello que resiste deje de resistir. Sin embargo, a pesar de que todo discurso genera un espacio de abyección (porque, en palabras de Butler, esta misma abyección constituye y da sentido al discurso), el discurso es mutable, se transforma y es cambiante. Es decir, el discurso se puede resignificar, lo cual quiere decir que aquello que resiste al discurso, podría tener cabida en otro discurso, en un discurso diferente. Así, por ejemplo, sucede cuando un colectivo en la total abyección consigue algún reconocimiento legal o conquista determinados derechos como, por ejemplo, cuando se aprobó la Ley 13/2005 en España por la que se legalizaban los matrimonios entre personas del mismo sexo.

<sup>7</sup> Paul B. Preciado, *Testo-yonqui*, Madrid, Anagrama, 2008, p. 86.

Por lo tanto, se halla una oposición en el discurso. Una oposición que muestra que los sujetos no son una constitución pasiva, inerte, de la que solo cabe esperar que soporten “estoicamente” (entiéndase aquí que el uso de este adverbio refiere a la visión reduccionista con la que hoy en día se hace habitual referencia al estoicismo como una forma de resignación absolutamente pasiva: aunque, a decir verdad, el estoicismo como doctrina no puede ser reducido a una simplificación tan gruesa).

#### 4. Resistencia material

La resistencia material, también visitada por los estudios de género, pero aún más, y especialmente, por los nuevos materialismos, el posthumanismo y el psicoanálisis lacaniano, concibe que hay algo que resiste, que no se deja asimilar, pero que va más allá del discurso: hay algo en la propia materialidad de las cosas que esquiva la asimilación.

Tanto en el caso de la resistencia discursiva como en el caso de la resistencia material está operando la negatividad. La abyección se crea por el discurso y el discurso es creado por los límites de la abyección. Ahora bien, desde el prisma de quienes tan solo conciben la resistencia discursiva, se puede caer en la tentación de pensar que no hay negatividad fuera del discurso: la materialidad sería un área sin delimitación y, sobre todo, un área sin límite. Sin embargo, quizás la materia resiste. Tal vez la negatividad sea intrínseca a la propia materialidad y, por tanto, sea ineludible esta confrontación. La resistencia se vuelve condición de posibilidad de la propia materialidad.

#### 5. Una flexibilidad sin fin

Con lo expuesto hasta aquí, queda meridianamente claro porque es un grave error la sustitución en diferentes campos teóricos del concepto de resistencia por el de resiliencia. Este último es un concepto totalmente inoperante en términos políticos, el imperativo que marca es el de soportar porque no queda más remedio, porque no hay una alternativa posible. Sin embargo, resiliencia es solo un término más dentro de una jerga que denota esta inoperatividad. El marco ideológico imperante siempre se dota de los instrumentos discursivos necesarios para materializarse y regular de alguna forma la vida de los sujetos que componen la sociedad. En este sentido, otro concepto fundamental

es el de flexibilidad. Otro imperativo que, en la línea de la resiliencia, nos exige una enorme capacidad de adaptación o, lo que es lo mismo, una enorme capacidad para soportar:

En la rúbrica “flexibilidad” el diccionario indica: en primer lugar, “carácter de lo que es flexible, que se dobla fácilmente (elasticidad, doblegabilidad); en segundo lugar, aptitud para cambiar fácilmente y poder adaptarse a las circunstancias”. Los ejemplos que se dan en esta segunda acepción son los que todo el mundo conoce: “flexibilidad de empleo, de horarios (horario flexible, convenido), taller flexible...”<sup>8</sup>

A la luz de esta cita de Malabou, se observa que la flexibilidad es un término correlativo a resiliencia y, en este sentido, ajeno a resistencia. La flexibilidad es un imperativo que apela también a la capacidad de soportar, se relaciona con esta forma de adaptación que la concibe como una habilidad pasiva de la que es imposible sustraerse, el mundo es cambiante y uno debe adaptarse. Ese sería el mandato. Sin embargo, no se torna demasiado complicado atisbarel poso ideológico de este mandato. Según lo observado, la tesis que se plantea aquí es clara: este esfuerzo adaptativo sigue unas directrices muy determinadas y no es, en absoluto, azaroso. Ni azaroso ni necesario en el sentido más elemental de la necesidad, la exigencia de adaptación no es ante cualquier cambio sobrevenido (aunque finja serlo), sino ante todo cualquier cambio en una línea muy acotada. Esta línea no es fácil de poder reseguir hasta sus últimas consecuencias, pero se extiende hasta las condiciones estructurales que posibilitan un sistema capitalista como el actual, donde el realismo capitalista se ha impuesto. De hecho, la evidencia más clara de que la exigencia de adaptación obedece a unas directrices adaptativas concretas se halla en la conjugación paradójica entre esta habilidad para tener que adaptarse siempre y, a la vez, una exigencia que pareciera contradictoria: sé realista, el mundo es el que es. Esto es tanto como decir que la capacidad de adaptación debe limitarse a las condiciones de un mundo que no es el del mundo natural o el único mundo posible (aunque se revista como tal), sino el mundo tal y como está articulado en el vigente modelo socioeconómico:

<sup>8</sup> Catherine Malabou, *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, Madrid, Arena Libros, 2004/2007, pp. 18-19.

“Ser realista” alguna vez significó estar a tono con la realidad experimentada como algo sólido e inmóvil. El realismo capitalista, sin embargo, indica que nos subordinemos a una realidad infinitamente plástica, capaz de reconfigurarse en cualquier momento. [...] La realidad de la que estamos hablando es parecida a la multiplicidad de un menú de opciones disponible para un archivo digital en el que ninguna decisión es conclusiva: siempre son posibles las revisiones y en cualquier momento se puede volver a un momento anterior de la historia del archivo.<sup>9</sup>

Cabe señalar que, a tenor de la terminología utilizada para este artículo, el uso del término “plástico” que hace Fisher es inapropiado. Si se sigue la terminología de Catherine Malabou, ella distingue claramente entre flexibilidad y plasticidad, a pesar de que, tal y como se desgranada en este artículo, ella estima que es una confusión recurrente. No obstante, la idea que Fisher trata de transmitir en este último fragmento sigue siendo relevante para este artículo: el capitalismo tardío consigue combinar de una forma muy bien articulada la exigencia de “ser realista” con un cambio constante que nos obliga a una adaptación apresurada y perpetua.

Tal y como ya se ha señalado, la proximidad entre los términos de resiliencia y de flexibilidades evidente y su vaciado en la operatividad política se pone de manifiesto de una forma exacerbada en marcos como el del mercado de trabajo. Eva Illouz y Edgar Cabanas estiman que:

Así, la flexibilidad es otro de los factores principales que legitiman al tiempo que explican la progresiva transferencia de responsabilidad al trabajador por parte de las empresas, con la psicología positiva desempeñando un papel destacado como guía psicológica para facilitar la flexibilidad de los trabajadores en términos tanto cognitivos como emocionales. El concepto de resiliencia es aquí especialmente relevante. Según los psicólogos positivos, los trabajadores resilientes se definen por su capacidad de adaptarse a las eventualidades y de convertir la adversidad en una oportunidad para crecer personalmente.<sup>10</sup>

De nuevo, la exigencia de adaptación, de ser capaz de soportar cualquier adversidad (o al menos intentar con gran ahínco). La premisa evidente

<sup>9</sup> Mark Fisher, *Realismo capitalista*, op. cit., p. 89.

<sup>10</sup> Edgar Cabanas y Eva Illouz, *Happygracia*, Barcelona, Paidós, 2018, p. 111.

es que no queda otro remedio. La alternativa a ser resiliente y flexible es la marginación, la exclusión, la abyección o incluso la muerte.

## 6. Plasticidad y resistencia

Catherine Malabou sostiene que la plasticidad cerebral no debe ser nunca confundida con la elasticidad o la flexibilidad, mientras que con estas categorías se actúa según una ideología neurocientífica que pretende obviar los propios límites del cerebro, desde el prisma de la plasticidad se tiene en cuenta siempre la resistencia:

El paso de lo neuronal a lo mental supone negación y resistencia. No hay continuidad pura y simple de uno a otro sino transformación de lo uno en lo otro a partir de su mutuo conflicto. Hay que suponer que la formación mental extrae su ser, o su identidad, de la desaparición de lo neuronal, que nace de una especie de espacio en blanco que es el lugar de encuentro, altamente contradictorio, de la naturaleza y de la historia. Sólo una explosión ontológica puede permitir el paso de un orden al otro, de una organización a otra, de un estado al otro. Neuronal y mental (se) resisten, y por esta razón pueden enlazarse entre sí, precisamente porque, contrariamente a lo que afirma Damasio, no hablan la misma lengua.<sup>11</sup>

La plasticidad implica agotamiento e irreversibilidad, es decir, la plasticidad significa límite. La materia no lo permite todo, la transformación produce un desgaste. La materialidad implica resistencia porque hay negatividad en la transformación, y la negatividad lleva al agotamiento de las posibilidades; de unas posibilidades que no están prefijadas (no hay una forma a priori, ni hay una forma final):

Con la plasticidad nos encontramos ante un concepto no contradictorio sino graduado, puesto que el propio sentido de plasticidad lo sitúa en los extremos de una necesidad formal (carácter irreversible de la formación: determinación) y de una modificación de la forma (capacidad de formarse de otro modo, de moverse, de aniquilar la determinación: libertad).<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Catherine Malabou, *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, op. cit., p. 81.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 23.

La elasticidad y la flexibilidad han sido dos categorías con las que se ha buscado comprender la operatividad de la materia. La elasticidad se refiere a la capacidad de transformarse indefinidamente y poder recuperar siempre la forma original,<sup>13</sup> mientras que la flexibilidad se refiere a la capacidad de la materia de recibir o padecer transformaciones de manera indefinida, sin agotamiento y sin tener en cuenta la resistencia que la materia presenta y que la convierte no solo en receptora pasiva, sino también en dadora de forma.<sup>14</sup> La elasticidad es un modo de comprender la operatividad de la forma que entronca con el paradigma esencialista de la metafísica<sup>19</sup> mientras que la flexibilidad nace de la reducción de la plasticidad a aquellas características que le son más apropiadas al sistema productivo capitalista.<sup>15</sup> Lo que tienen en común ambas formas, y en lo que se distinguen de la plasticidad, es que ambas están ignorando la negatividad y, por tanto, la resistencia intrínseca de la materialidad; se está ignorando la posibilidad misma de un límite estructural.

La resistencia material presenta una distinción fundamental respecto a la resistencia discursiva: hay una negatividad que es inamovible y que le es propia a la materialidad.

La plasticidad, por lo tanto, abre la puerta a la resistencia. La tesis de Malabou es clara, nos habla de que nuestro propio cerebro es plástico y que debemos asumir que entonces la resistencia es inherente a nuestra más íntima y elemental materialidad.

Nuestro cerebro mismo tiene capacidad de adaptación, sí, pero esta adaptación nada tiene que ver con la exigencia del discurso sobre la resiliencia<sup>21</sup> o sobre la flexibilidad. No es una adaptación sin límite, no es una adaptación sin restricciones o fricciones. Hay una negatividad siempre operativa. En definitiva, no es una adaptación sin resistencia:

Entre determinismo y libertad, la plasticidad designa todos los modos de transformación que se despliegan entre su significación cerrada (maleabilidad de la forma), hasta el punto en que el sistema cerebral aparece hoy en día como una estructura autoesculpida que, sin ser nunca elástica

<sup>13</sup> Catherine Malabou, "Plasticity and Elasticity in Freud's 'Beyond the Pleasure Principle'", *Diacritics* 37.4 (2007): 78-85.

<sup>14</sup> Catherine Malabou, *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, op. cit., pp. 18-19.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 19.

ni polimorfa, tolera una modificación constante de sí, diferencias de destino y una formación de identidad singular.

La cuestión que inevitablemente se plantea es entonces la de saber cómo responder de manera plástica a la plasticidad del cerebro. Si el cerebro es ese órgano biológicamente determinado para atenuar sus determinaciones biológicas, si el cerebro es de algún modo un órgano que se cultiva, ¿qué cultura le correspondería, que no pueda ser ya una cultura a la contra del determinismo biológico, que no pueda ser ya, dicho en otros términos, una cultura contra natura? ¿Qué cultura es ésta de la liberación neuronal? ¿Qué mundo? ¿Qué sociedad?<sup>16</sup>

La plasticidad es una operación que nos abre otro horizonte. Un horizonte donde la resistencia sí que es considerada en toda su dimensión operativa. Un lugar donde se da y se recibe forma, donde el sujeto no es meramente pasivo, ni un recipiente que apenas soporta y nada más. No obstante, se ha de estar muy atento. Tal y como ya se ha comentado con anterioridad, hay una confusión recurrente entre plasticidad y flexibilidad. Se interpreta que la plasticidad se resume en flexibilidad porque, al fin y al cabo, el imperativo de nuestra sociedad tardocapitalista es el de ser siempre flexible. Malabou referencia un origen claro en el uso extensivo del término flexibilidad. Esta referencia apela a la estructura que es requerida en el mercado de trabajo posfordista:

“Empleabilidad” es sinónimo de flexibilidad. Recordemos que flexibilidad, palabra clave en los años 70, significaba en primer lugar la posibilidad de adaptar rápidamente el aparato productivo y el empleo a la evolución de la demanda. Se convirtió en una cualidad indispensable tanto para los gerentes como para los empleados. Si insistimos aquí sobre la similitud de ciertos discursos del “management” y ciertos discursos neurocientíficos es porque nos parece, una vez más, que el fenómeno llamado “plasticidad cerebral” es casi siempre descrito en términos de una economía de la flexibilidad.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 37-38.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 54.

## 7. Un dominio sin centro

Uno de los aspectos más llamativos de esta era de tardocapitalismo, cuando menos en su vertiente neoliberal y disciplinaria, es que ha modelado una forma de dominación que, si bien es mucho más sibilina, es más constreñidora de lo que lo ha sido nunca. Si en Foucault encontrábamos<sup>18</sup> que el poder disciplinario contemplaba una dimensión relacional y horizontal del poder que no se podía hallar en el poder soberano (más focalizado en las formas terminales de poder que en las capilares), en autores como Mark Fisher o Catherine Malabou se observa que una de las características del funcionamiento político de los regímenes vigentes en este capitalismo tardío es el control descentralizado:

No es suficiente desvelar que el cerebro no es una estructura rígida ni una máquina para sustraerle a la amenaza de la alienación. En efecto, *la ideología neoliberal se basa hoy en una redistribución de centros y en una suavización considerable de la jerarquía*. Dominación y crisis de centralidad, según una paradoja que no es más que aparente, se concilian perfectamente. La nueva adecuación del capitalismo (capitalismo postfordista de la segunda época industrial) se ha realizado, fundamentalmente, al precio de sustituir, dentro de la empresa, *la planificación decidida y supervisada por una autoridad formal centralizada, por el control por autoorganización*.<sup>19</sup>

A menudo, la burocracia propia de este control descentralizado resulta muy frustrante dado que todo el mundo está buscando a la responsabilidad máxima sobre un problema, sobre una situación e, incluso, sobre un producto, pero con frecuencia la responsabilidad diluida en la cadena nos lleva a la problemática psicoanalítica de estimar que hay un gran Otro que sabe, aunque ese gran Otro es un muñeco de paja:

Y así volvemos al tema de la burocracia posfordista. Por supuesto que existe una relación estrecha entre la burocracia (el discurso de la oficialidad) y el gran Otro. Miremos dos de los ejemplos que da el propio Žižek: un funcionario de bajo nivel que fue informado de un ascenso y exclama: “Perdón, no me han informado de esta medida, así que no puedo ayu-

<sup>18</sup> Los conceptos foucaultianos de poder disciplinario y de materialidad del discurso atraviesan toda la obra de Michel Foucault pero se podrían destacar tres obras clave para reseguir el concepto tal y como se utiliza en este artículo: *El orden del discurso*, *Vigilar*

y *castigar* e *Historia de la sexualidad*. Hay múltiples ediciones de estas obras y aquí no se va a citar a ninguna en concreto.

<sup>19</sup> Catherine Malabou, *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, op. cit., p. 48.

darlo” [...] Todos estamos familiarizados con la libido burocrática, con el disfrute de ciertos funcionarios derivan de esta forma de dilución de la responsabilidad (“no es mi culpa: son las regulaciones”), y asimismo la frustración de tratar con burócratas viene de su incapacidad para tomar decisiones: es como si solo pudieran referirse a decisiones que ya han sido tomadas (por el gran Otro).<sup>20</sup>

De hecho, el ejemplo más ilustrativo de esta descentralización del dominio que, al final, acaba sosteniéndose en la mera apariencia del saber, se halla en el paradigma del *call center*:

La experiencia del *call center* rezuma la fenomenología política del capitalismo tardío, el aburrimiento y la frustración a través de la cadena de representantes, la repetición de los mismos detalles grises de parte de diferentes operarios con pobre entrenamiento y poca información, la rabia que se va formando y que resulta en impotencia porque no tiene un objeto legítimo, porque el cliente en realidad se da cuenta de lo obvio: que nadie sabe qué hay que hacer y nadie haría nada incluso si pudiera hacerlo.<sup>21</sup>

Lo que este dominio sin centro desvela es uno de los motivos fundamentales por los que la resistencia está en horas bajas: no se sabe ante qué o quién resistirse. La confusión generada por la dilución de responsabilidades es tal que, al final, con frecuencia se cae en la más absoluta de las resignaciones. Ante esta situación, los imperativos de resiliencia y flexibilidad emergen como los únicos válidos, adaptarse a unas circunstancias cambiantes ante las que no se puede hacer nada (no cabe resistir) parece ser la única forma de afrontar toda problemática en el tardocapitalismo.

151 |

## 8. Conclusiones: el horizonte de la resistencia

El paso de lo neuronal a lo mental supone negación y resistencia. No hay continuidad pura y simple de uno a otro sino transformación de lo uno a lo otro a partir de su mutuo conflicto. [...] Sólo una *explosión ontológica* puede permitir el paso de un orden al otro, de una organización a otra, de un estado al otro. Neuronal y mental (se) resisten, y por esta razón

<sup>20</sup> Mark Fisher, *Realismo capitalista*, op. cit., p. 83.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 101-102.

pueden enlazarse entre sí, precisamente porque, contrariamente a lo que afirma Damasio, no hablan la misma lengua.<sup>22</sup>

A través del paradigma neurocientífico de la plasticidad cerebral, Catherine Malabou nos presenta una forma de resistencia, de resistencia material que, sin embargo, nos abre el camino a comprender la resistencia estructuralmente. Si la flexibilidad y la resiliencia se han extendido como avatares reduccionistas y equívocos de la plasticidad y la resistencia, respectivamente, debido a sendos imperativos denotados por la ideología dominante, comprender la operatividad de la negatividad y la resistencia desde la misma estructura de nuestra sinapsis cerebral nos dará pistas que faciliten comprender hasta qué punto el sujeto no es meramente pasivo y hasta qué punto es la oposición que radica en la resistencia algo estructural y algo que, contrariamente a lo que el tardocapitalismo parece haber indicado, es extremadamente fértil, generación de cambio y diferencia.

<sup>22</sup> Catherine Malabou, *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, op. cit., p. 81.

# Plasticidad, capital y dialéctica\*

---

Alberto Toscano

¿Qué concepción del capital –en ambos genitivos, objetivo y subjetivo– se pone en escena en la plasticidad? ¿Y qué recursos ofrece el pensamiento del cambio animado por el concepto de plasticidad para imaginar el cambio dentro y fuera del capital? En un momento intelectual y político en el que las concepciones lineales de desarrollo han perdido desde hace ya mucho toda credibilidad y en el que las celebraciones entusiastas del devenir suenan cada vez más huecas, la sostenida investigación de Malabou sobre las modalidades filosóficas y científicas del cambio es un bienvenido estímulo e inspiración para quien busque repensar el carácter dialéctico de las formas sociales contemporáneas. En su intento de otorgar a la plasticidad el carácter de una concepción ética y política del mundo, en íntimo diálogo con las ciencias del cerebro, Malabou ha cuestionado el formateo

153 |

\* Traducción de Rodrigo Zamorano. Publicado en castellano originalmente en Alberto Toscano, *La abstracción real. Filosofía, estética y capital*, Santiago de Chile, Palinodia, 2021, pp. 123-151.

neoliberal del cambio bajo los imperativos de la flexibilidad, la adaptabilidad y la empleabilidad. La hegemonía espiritual de estas concepciones capitalistas del cambio es evidentemente una de las fuentes extrafilosóficas del sentido de urgencia e intervención que marca su proyecto. Malabou también nos ha exigido redescubrir la dialéctica hegeliana al replantearla en términos de las características formadoras y formables, reproductoras y explosivas de la plasticidad. Pero en claro contraste con la rica y amplia corriente de interpretaciones de Hegel que lo presentan ante todo como un pensador de la ontología social, la exploración de Malabou de la dialéctica ha sido casi exclusivamente filosófica, en el sentido específico de no tratar lo social como constitutivo de lo conceptual, cuestión sobre la que volveré más adelante.

Pero la dialéctica moderna es sinónimo de un pensamiento en y en contra de las formas sociales de la modernidad, de la sociedad burguesa posterior a la Revolución Francesa. También es –y yo diría que esta es la dimensión de la dialéctica más vital en nuestro presente– un pensamiento en y en contra del capital (aunque asimismo podríamos decir, como ha sugerido Fredric Jameson, que también es, paradójicamente, un pensamiento que como praxis sólo podría existir al otro lado del capital).<sup>1</sup> Las definiciones de dialéctica son innumerables, consabidamente contradictorias y muy difíciles de totalizar.<sup>2</sup> Aquí examino la idea de que la dialéctica es filosofía bajo la situación del capital, situación que implica la *expatriación* de la filosofía, su no estar en casa en sí misma, su no estar en casa sin más. Trataré de especificar esta “expatriación” esbozando la manera en que la filosofía, en cuanto pensamiento abstracto, puede estar fuera de sí, al lado de sí, más allá de sí, en un sentido que da una dimensión social, política y económica a lo que Malabou llama “tanto *tendencia*

<sup>1</sup> Véase Fredric Jameson, *Valencias de la dialéctica*, trad. Mariano López Seoane, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013.

<sup>2</sup> Fredric Jameson, “Parte I. Los tres nombres de la dialéctica”, *Valencias de la dialéctica*, op. cit., pp. 11-81.

*autodestructora* como *autodeconstructora de la filosofía*”,<sup>3</sup> pero que también nos permite explorar “la capacidad de la dialéctica [...] para *negociar con su propia destrucción*”.<sup>4</sup> Esto supone indicar de qué manera tomo distancia de la lapidaria declaración de Malabou en *La plasticidad en el atardecer de la escritura* según la cual la “nueva época [...] ya no es ciertamente la de la dialéctica” (en realidad, quisiera tomar distancia de la idea misma de una “nueva época”).<sup>5</sup> De hecho, quisiera sugerir que la supresión/conservación [*sublation*] no dialéctica de la dialéctica propuesta por Malabou en *La plasticidad en el atardecer de la escritura* se complica si agregamos a su polivalente exploración de la triada W.W.V. –*Wandel, Wandlung, Verwandlung*; cambio, transformación, metamorfosis– la U de *Übergang*, o transición, el problema del “otro cambio” en Marx, el cambio contra y más allá del intercambio. O, en la medida en que Malabou señala que su interrogante es sobre la transformación, quiero pensar, en contrapunto con su trabajo, qué puede significar “transformación” en y más allá del capital o más allá de la forma del valor como principio de nuestra síntesis social.

En una curiosa inversión, el problema de la ontología social del cambio no es abordado en los escritos de Malabou sobre Hegel, sino en su más reciente *Le change Heidegger*, un libro que posee la rara capacidad de generar una iluminación “impía”, profana de la obra de Heidegger, de –para citar uno de los pocos libros, junto con el de Malabou, que presentan a Heidegger por fuera del “heideggerianismo”– crear un “lugar a donde el hombre Martin Heidegger no habría querido verse conducido, sin duda”.<sup>6</sup> Y uno de los lugares ajenos al “hombre Martin Heidegger”, salvo por algunas declaraciones

<sup>3</sup> Catherine Malabou, *La plasticidad en el atardecer de la escritura*, trads. Javier Bassas Vila y Joana Masó, Vilaboa, Ellago, 2008, p. 54.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>6</sup> Reiner Schürmann, *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*, trad. Miguel Lancho, Madrid, Arena Libros, 2017, p. 414.

oblicuas y superficiales, es la cuestión de la ontología del capital, entendida como algo distinto del empleo de la esencia de la tecnología o de una iteración de la metafísica de la subjetividad epocal. Es a esta pregunta clave del pensamiento dialéctico a la que Malabou apunta en la conclusión de *Le change Heidegger*, donde escribe: “Obviamente existe una proximidad entre Heidegger y Marx que, sin duda, descansa en el pensamiento de una posible coincidencia entre lo ontológico y lo económico en la definición del intercambio, de la intercambiabilidad y la mutabilidad, del carácter metamorfoseable y desplazable del valor y la imposibilidad de transgredir esta plasticidad”.<sup>7</sup> Pero, ¿y si el intercambio, en cuanto origen no originario y despojante de la filosofía, expropiara la autosuficiencia de la filosofía, la consistencia de la ontología y la soberanía de lo filosófico? Localizar el *quid* de la dialéctica en las abstracciones reales del dinero y el intercambio, en la lógica aparentemente autónoma de las categorías del capital, tal como Marx y una serie de sus comentaristas más especulativamente orientados lo han hecho, es sugerir la posibilidad de que, para ensayar un pastiche de Heidegger, *la esencia de la filosofía no es filosófica*. En otras palabras, que en la medida en que la singular ontología del capitalismo considera a las abstracciones como poseedoras de una existencia social externa y en muchos sentidos indiferente a la abstracción *mental* o *filosófica*, los problemas de la filosofía tienen un carácter directamente social. Esto también significa que la filosofía ya no puede sostener que su misión ética o política es ofrecer una síntesis conceptual para otras disciplinas o prácticas, cuestión que abordaré más adelante a propósito de la crítica de Malabou a la ideología neuronal del neoliberalismo. Si la vida social ya es, aunque de maneras desconcertantes, conceptual de cabo

<sup>7</sup> Catherine Malabou, *Le change Heidegger. Du fantasmatique en philosophie*, Paris, Léo Scheer, 2004, p. 352. No hace falta decir que la coherencia del horizonte político de la obra de Marx depende de la posibilidad de que la plasticidad “transgreda” el valor capitalista o, mejor aún, de su abolición.

a cabo –cuestión que Adorno, entre otros, señaló hace ya mucho tiempo–, queda en tela de juicio la idea de que la filosofía pueda proponer conceptos –como el de plasticidad– para reorientar nuestras prácticas.

El llamado de Malabou a “poner fin [...] a una *desmaterialización* o *desmonetarización* del pensamiento filosófico contemporáneo” resulta oportuno.<sup>8</sup> Pero pienso que para que esto no siga siendo simplemente una mutación en el reservorio de analogías, imágenes o metáforas de la filosofía, sino un desafío real a su propia autosuficiencia finalmente estéril, este llamado implica explorar la manera en que el carácter conceptual o especulativo de la existencia del capital expulsa a la filosofía fuera de sí misma, obligándola a reflexionar sobre cómo está constituida por abstracciones no mentales. Para ponerlo en términos paradójicos, la filosofía será capaz de rematerializar sólo en la medida en que capte el carácter “espiritualizado” del capitalismo. Asumiendo que el capitalismo es una *metafísica realmente existente*, la filosofía es un componente crucial de cualquier transformación analítica de la vida social, tal como Marx dejó más que demostrado al mapear la dinámica interna del capital en la lógica de las categorías hegelianas. Pero la filosofía también se muestra cada vez más obsoleta en su imagen como una suerte de reservorio ideológico de visiones de mundo que podrían ser propuestas *para* otras prácticas y disciplinas.

157 |

Nuevamente es a propósito de Heidegger y no de Hegel que Malabou plantea el problema del entrelazamiento de metafísica y capitalismo. En la filosofía de Heidegger, escribe, “[e]xiste ciertamente [...] una coincidencia entre *metafísica* y *capitalismo*, y, por ello mismo, una coincidencia entre ‘*otro pensamiento*’ y *revolución*. Las dos lógicas que operan en el cambio occidental son, por una parte, la equivalencia generalizada (*Geltung*) –todo vale todo, cualquier ente puede cambiarse por otro en la

<sup>8</sup> Catherine Malabou, *La plasticidad en el atardecer de la escritura*, op. cit., p. 98.

arrogancia mercantil del cálculo— y, por otra parte, el favor (*Gunst*) —el cambio por venir es un cambio por *desapropiación*”.<sup>9</sup> Aproximarse a la primera de estas lógicas, la de la equiparación, indiferencia o intercambio universal, es fundamental para cualquier interpretación de la relación entre filosofía y capital (y, *a fortiori*, para cualquier dilucidación de qué exactamente podrían significar en el presente un pensamiento no filosófico y una práctica revolucionaria). Pero la coincidencia o identidad entre metafísica y capitalismo no es simétrica. De hecho, podría demostrarse que en la obra de Heidegger, al igual que en la mayoría de las reflexiones filosóficas sobre la constitución del capitalismo, éste se presenta como efecto de una metafísica particular que a la vez lo antecede y subyace a él. Es porque metafísicamente el ser está configurado como indiferentemente intercambiable, como un objeto en última instancia abstracto a disposición de la voluntad subjetiva arbitraria, que el capitalismo es posible. En cambio, la perspectiva que quisiera adoptar, inspirada en las pioneras reflexiones de Alfred Sohn-Rethel sobre la “abstracción real” —esto es, sobre el origen del pensamiento filosófico y la subjetividad moderna en la práctica no mental del intercambio de mercancías y las mediaciones de la forma dinero—, es que es la lógica extramental del intercambio de mercancías la que subyace al “cambio occidental” y que, por lo tanto, —para ponerlo en términos un tanto exagerados pero, me parece, pertinentes— mientras que *la esencia del capitalismo no es metafísica, la esencia de la metafísica sí es capitalista*. Las consecuencias de pensar la “coincidencia” entre capitalismo y metafísica son considerables.

En primer lugar, exige, en contra de todo remilgo eurocéntrico sobre la singularidad del origen griego de la filosofía, una expatriación radicalmente profana: es el surgimiento contingente de formas absolutamente mundanas de abstracción social articuladas en torno al intercambio

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 97.

monetario lo que permitió que emergiera el tipo particular de abstracciones característico de la filosofía griega antigua, y no algún misterioso rasgo espiritual de dicha civilización. El dinero es la abstracción hecha tangible y visible, el representante, equivalente y medio de un intercambio esencialmente impersonal, una relación sin atributos. La abstracción ideal (la filosofía) deriva de la abstracción real del intercambio, pero también en cierto modo es idéntica a ella.

De acuerdo con Sohn-Rethel en *Trabajo intelectual y trabajo manual*, “el acto del intercambio tiene que describirse como un movimiento abstracto en un tiempo y un espacio abstractos (homogéneos, continuos y vacíos) de unas sustancias abstractas (materialmente reales, pero carentes de cualidades sensibles) que no sufren, por consiguiente, cambios materiales, sino sólo una diferenciación cuantitativa (diferenciación en abstracto, no dimensional)”.<sup>10</sup> El mismo esquema subyacente explica la fecunda ficción heurística de la individuación espacio-temporal homogénea, y el hecho de que “[a]llí, en la plaza del mercado o en los escaparates, las cosas no cambian”,<sup>11</sup> inmersas como están en la separación temporal y espacial entre las prácticas de uso y los actos de intercambio.

Es la distinción espacio-temporal entre uso e intercambio la que hace posible encontrar una base “material” e histórica para los modos formales y ahistóricos del pensamiento y la práctica. La abstracción-intercambio es el origen histórico, espacio-temporal del pensamiento ahistórico, atemporal. La naturaleza del intercambio es tal que la actividad “abstracta” de la equivalencia y la equiparación es concreta, mientras que el valor de uso deviene objeto de la representación ideal, resultando así ser abstracto. Esta separación tiene que ver con el “postulado

<sup>10</sup> Alfred Sohn-Rethel, *Trabajo intelectual y trabajo manual. Crítica de la epistemología*, trad. Josep Sarret, Barcelona/Bogotá, Ediciones 2001/El viejo topo, 1980, p. 57.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 32.

puramente social” de que, en efecto, las cosas pueden ser instantáneamente congeladas, exigencia lógica del intercambio de mercancías que es “entonces” proyectada en el mundo natural. El reflejo “mental” del intercambio de mercancías ocurre por medio del dinero como *cosa abstracta*. El dinero acuñado es la forma valor hecha visible y el emblema de una práctica socialmente inconsciente: La abstracción, por lo tanto, es el efecto de la acción de los hombres, y no de su pensamiento. En realidad, ocurre “tras sus espaldas”, en el punto ciego, por decirlo así, de la conciencia humana. Es decir, allí donde el pensamiento y los esfuerzos de los hombres son absorbidos por sus actos de intercambio. A diferencia de las formas vinculantes y arraigadas de la sociabilidad precapitalista, el dinero como nexo social es formalmente ilimitado. Esto constituye un eco formal y lógico de las reflexiones de Marx sobre cómo el dinero se postula como la antítesis de cualquier comunidad distinta a él mismo. El dinero no sólo es formalmente ilimitado, sino que es tendencialmente excluyente de otros estándares de medida o medios de relación.

En el segundo cuaderno de los *Grundrisse*, de noviembre de 1857, Marx señala cómo el dinero “es inmediatamente la [verdadera] *comunidad* [*Gemeinwesen*], en cuanto es la sustancia universal de la existencia para todos, y al mismo tiempo el producto social de todos. Pero en el dinero, como ya vimos, la comunidad [*Gemeinwesen*] es para el individuo una mera abstracción, una mera cosa externa, accidental, y al mismo tiempo un simple medio para su satisfacción como individuo aislado. La comunidad antigua supone una relación totalmente distinta del individuo consigo mismo. Por lo tanto, el desarrollo del dinero [...] la rompe”.<sup>12</sup> O como sugiere la mención de la “mera” abstracción (que podríamos yuxtaponer a la abstracción *real* del dinero), ella recodifica la comunidad anterior al

<sup>12</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* Volumen 1, eds. José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2007, p. 161.

dinero como recurso auxiliar para la comunidad real del dinero, reducida o utilizada para los imperativos de la acumulación.

Pero el dinero no sólo es la comunidad real, también es un *sensus communis*. El intercambio monetario estructura toda una estética socialmente trascendente, que no es sólo una cuestión de conmensurabilidad (y de su dependencia dialéctica de la singularidad, o la apariencia de unicidad), sino también de una detención temporal y una evacuación espacial prácticas, que las herramientas habituales de la psicología o, de hecho, de la propia filosofía son incapaces de analizar. En vez de ser una actividad que de algún modo es primordialmente mental, esta abstracción monetaria es una actividad simultáneamente relacional e impersonal.

La cuestión crucial aquí es que la derivación de Sohn-Rethel no parte de la densidad de las relaciones sociales empíricamente observables y palpablemente materiales en dirección a las ilusiones supuestamente deformantes y trascendentales de la filosofía; sigue, en cambio, el ejemplo de la concepción de valor de Marx en cuanto forma social que fundamenta las abstracciones ideales en abstracciones reales. La filosofía puede así ser considerada como si se desarrollara a partir de “la mente socializada del hombre”. Como sostiene Sohn-Rethel en una de sus formulaciones más perentorias y provocativas, la filosofía es “el dinero sin sus vínculos materiales, es decir, algo inmaterial que ya no se reconoce como dinero y que de hecho ya no es dinero sino ‘intelecto puro’”.<sup>13</sup>

El objetivo aquí es “poner a Kant de nuevo sobre sus pies”, por analogía con la célebre afirmación de Marx sobre Hegel, para mostrar cómo los poderes sintéticos del sujeto trascendental son en realidad poderes sociales. O como propuso Adorno en *Dialéctica negativa*

<sup>13</sup> Alfred Sohn-Rethel, *Trabajo intelectual y trabajo manual*, op. cit., p. 126.

—reconociendo en parte el considerable impacto de la tesis de Sohn-Rethel en el desarrollo de su propio pensamiento desde que se conocieran a fines de la década de 1920—, el sujeto trascendental es “la sociedad sin conciencia de sí misma”.<sup>14</sup> La eliminación de la sociedad del pensamiento filosófico abstracto es un producto de la sociedad misma. Es una abstracción que la sociedad hace a partir de sí misma en el trabajo intelectual y en la primacía del intercambio como forma de mediación. El capitalismo es una sociedad abstracta en la que el vínculo social no se genera primordialmente por costumbre, reciprocidad o tradición —aunque éstas siguen siendo el material y las formas de la apariencia de la sociedad capitalista—, sino en la indiferencia del intercambio. Así, la profunda originalidad teórica de Marx se encuentra en el hecho de que ofrece la primera explicación del origen histórico de un fenómeno puro de la forma.

Me parece que esta perspectiva es muy importante para abordar el problema planteado por Malabou de la aparente íntima convertibilidad entre la intercambiabilidad filosófica (o una economía ontológica) y el intercambio y la acumulación de capital. Leemos en *La plasticidad en el atardecer de la escritura*: “puede pensarse la alteridad sin la ayuda de la trascendencia [...] si es verdad que no hay nada fuera, nada en el afuera —en el afuera de la economía, de la cambiabilidad o de la mutabilidad del ser—, entonces *no hay inconvertibilidad. La convertibilidad absoluta, recurso migratorio y metamórfico de la alteridad, es la regla. La cambiabilidad absoluta es la estructura*”.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2011, pp. 21-22.

<sup>15</sup> Catherine Malabou, *La plasticidad en el atardecer de la escritura*, op. cit., p. 100. Entre paréntesis, y si bien la brevedad de su observación hace difícil tratarla críticamente, es un tanto desconcertante que en el mismo libro Malabou presente la cuestión del fetichismo como la aparición de una externalidad con respecto al intercambio: “Para Marx, la afirmación de la inconvertibilidad se encuentra en el corazón del fetichismo. A primera vista, el fetiche siempre se da fuera de la operación de intercambio, fuera del mercado. A partir

Pero si aceptamos la interpretación de Sohn-Rethel de que la singularidad de la relación de Marx con la filosofía y la epistemología se encuentra en la capacidad del enfoque marxiano de establecer el origen de las formas mentales y filosóficas de abstracción en la forma práctica, socioeconómica del intercambio, entonces esta estructura no ha de pensarse en términos de una economía general que subsumiría la economía ontológica y, por decirlo así, la economía económica, sino como una determinada forma de síntesis social que sobredetermina las formas de la ontología y la metafísica.

El desafío de Malabou en sus reflexiones sobre Heidegger –pensar el vínculo entre la intercambiabilidad como principio capitalista y metafísico en el ámbito de un pensamiento radical del cambio– es bienvenido. Pero al tratar la intercambiabilidad como el objeto primordial de la reflexión filosófica, Malabou corre el riesgo, bajo la apariencia de un llamado a otro pensamiento, de reafirmar la vocación de la filosofía por comprender, en el sentido de abarcar y agotar, el propio cambio, en una repetición de esa primacía de la filosofía sobre el dominio de las abstracciones que la noción misma de abstracción real deconstruye con tanta fuerza. Esto es especialmente

de ahí, cuando la otredad se fetichiza por su resistencia a la plasticidad, cuando la hospitalidad sigue pensándose como la ‘réplica’ a la plasticidad o, en otras palabras, en contra de la forma, ya no es posible distinguir rigurosamente el cosmopolitismo del hipercapitalismo”. [N. del T.: esta cita está tomada del postfacio de Malabou a la edición inglesa de *La plasticité au soir de l'écriture* (“Afterword: Of the Impossibility of Fleeing–Plasticity”), que en el caso de la versión en castellano del libro fue reemplazado por un “Postfacio de la autora a la edición española”] Catherine Malabou, *Plasticity at the Dusk of Writing. Dialectic, Destruction, Deconstruction*, trad. Carolyn Shread, New York, Columbia UP, 2010, p. 77. El fetichismo de la mercancía no se distingue por la inconvertibilidad, sino más bien por la “ilusión objetiva” de que el intercambio promulga una “relación social entre cosas”, de que los seres humanos son meros vehículos para la convertibilidad infinita de los bienes que producen. Antes que plantear una otredad a la inconvertibilidad, los fetiches del capital, el dinero y el valor ocuyen (no en un sentido mental, sino en uno operativo y social) la alteridad de los cuerpos trabajadores.

evidente en su fidelidad al motivo heideggeriano de lo originario, él mismo convertible con lo ontológico. Malabou escribe sobre una mutabilidad ontológica que “presupone la economía originaria de un intercambio anterior al intercambio y anterior a la economía. Anterior al dinero, anterior al precio, anterior al sexo. Anterior al comercio. Anterior a la historia misma”.<sup>16</sup> Pero la diferencia entre un pensamiento general, metafísico de la abstracción y un pensamiento del surgimiento determinado, histórico de las abstracciones reales es precisamente que *no hay una economía originaria*, que la economía, especialmente en su capacidad de modelar el pensamiento filosófico “tras sus espaldas”, es la disipación de un pensamiento de lo originario. O para ponerlo de un modo distinto: que el efecto de origen es el efecto contingente pero lógicamente consistente consigo mismo de una forma social. La esencia de la filosofía no es filosófica. Si queremos poner a prueba las valencias políticas de la filosofía, su potencial para dislocar los actuales puntos ciegos del pensamiento y la acción, no hemos de hacerlo presentando el trabajo de la filosofía sobre sí misma como el preludeo a la creación (o la reforma) de conceptos *para* otras disciplinas y prácticas. Deberíamos comenzar, en cambio, con el momento de la expatriación de la filosofía, con una comprensión de la filosofía como contigua a sí misma (en la historia, la ciencia, la política, el capital...), con el escándalo de que las abstracciones están en lo social “antes” de estar en la mente. Pero éste, a diferencia del de Heidegger, es un “antes” totalmente profano, un antes estrictamente *carente de sentido* [*meaningless*], que puede expatriar a la filosofía de sus mórbidos remilgos sobre sus orígenes griegos u “occidentales” y verdaderamente poner fin a su desmaterialización y demonetización.

Esta expatriación, tal como la encontramos en Sohn-Rethel y en otros que han localizado la convertibilidad ontológica en las prácticas sociales de la antigua

<sup>16</sup> Catherine Malabou, *Le change Heidegger*, op. cit., p. 361.

Grecia antes que en algún brumoso reino del espíritu, es una cuestión monetaria. Es aún más interesante, a propósito de esto, que Malabou dirija nuestra atención a algunos de los pasajes de Heidegger donde el escándalo ontológico del dinero salta a la vista, cerrando *Le change Heidegger* con las meditaciones heideggerianas del ensayo “¿Y para qué poetas?”, sobre Rilke y el dinero. El encuentro de la poesía en tiempos de penuria con la forma del dinero adopta la apariencia de una suerte de lamento no tanto por los objetos perdidos como por las cosas perdidas, por las relaciones originarias no disueltas en los corrosivos circuitos de la moneda. Heidegger cita los siguientes versos de “El libro de la peregrinación”, de Rilke, el libro segundo de *El libro de horas*:

Los reyes del mundo son viejos  
y no tendrán herederos.  
Los hijos mueren ya de niños,  
y sus pálidas hijas entregaron  
al más fuerte las enfermas coronas.  
El vulgo las trocea para hacer monedas,  
el nuevo señor del mundo  
las dilata en el fuego para hacer máquinas  
que sirvan rugientes a su voluntad;  
pero la dicha no está con ellas.  
El metal siente añoranza. Y quiere  
abandonar las monedas y ruedas,  
que le enseñan una vida pequeña.  
Y de las fábricas y las cajas fuertes  
retornará a los filones  
de las montañas, cuyas fallas  
se cerrarán nuevamente tras él.<sup>17</sup>

La sociabilidad plebeya del trabajo abstracto y cronometrado –*El vulgo las trocea para hacer monedas*– no es el lugar de una emancipación posible, digamos, de un ser

<sup>17</sup> Rilke, citado en Martin Heidegger, “¿Y para qué poetas?”, *Caminos de bosque*, trads. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2010, pp. 199-238 [p. 217].

genérico [*species-being*] que encuentre en su “rutina” diaria los recursos para poner *las monedas y ruedas* al servicio de mejores fines. Como sugiere la yuxtaposición entre el metal cónico y la moneda mundana, o lo natural-ontológico y lo social-óntico, aquí la mirada poética es de aflicción nostálgica. Dos pasajes de las cartas de Rilke, citados por Heidegger, refuerzan esta impresión del decir poético que no atraviesa, sino que simplemente resiste la arremetida de la intercambiabilidad generalizada. El primero se articula en términos de la autenticidad europea en contra de la banal barbarie del Nuevo Mundo (una nota repetida en las clases del propio Heidegger): “Ahora, procedentes de América, nos invaden cosas vacías e indiferentes, cosas sólo aparentes, *engañifas de la vida*”.<sup>18</sup> El hogar adoptivo del capital simula la ontología de la cosa en la ubicuidad de la mercancía, cuya dinámica es la de una voraz e imparable indiferencia. La segunda cita, que es más ambigua, encuentra en la naturaleza “sensible-suprasensible” del dinero una extraña especie de espiritualidad: “El mundo se repliega, pues también por su parte las cosas hacen lo mismo, en la medida en que van desplazando cada vez más su existencia a la vibración del dinero, construyéndose allí una especie de espiritualidad que ya está superando su realidad tangible. En la época de la que me ocupo [Rilke se refiere al siglo XIV] el dinero todavía era oro, todavía era un metal, una cosa bella, la más manejable, la más inteligible de todas”.<sup>19</sup>

166 |

Pero en este contraste entre la cosa y el producto, entre el metal y el dinero, como alegoría y punto de referencia de la confrontación de Heidegger con la cuestión del capital, encontramos los límites absolutos de su concepción del cambio y de los recursos que puede ofrecer a un pensamiento contemporáneo, tal como el propuesto por Malabou, capaz de pensarse a sí mismo dentro y fuera del capital. Lo que quizás resulte más intrigante de la posición heideggeriana, desde el punto de vista de

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>19</sup> *Ibid.*

una teoría de la abstracción real, es su caracterización extrañamente “empírica” del capitalismo, entendido no por medio de sus formas sociales (y ante todo no mediante la contradictoria y autopostulada forma del valor), sino a través de la extrapolación filosófica de ciertos contenidos fenoménicos. Así, cuando Heidegger discurre sobre “la objetividad del dominio técnico sobre la tierra”,<sup>20</sup> es posible señalar que está confundiendo un efecto con una causa. A falta de una explicación de las formas sociales y económicas –las formas-valor– que gobiernan la expansión e intensificación del capital, se nos ofrece en cambio una especie de sublimación ontológica de términos económicos: “Lo humano del hombre y el carácter de cosa de las cosas se disuelven, dentro de la producción que se autoimpone, en el calculado valor mercantil de un mercado que, no sólo abarca como mercado mundial toda la tierra, sino que, como voluntad de la voluntad, mercadea dentro de la esencia del ser y, de este modo, conduce todo ente al comercio de un cálculo que domina con mayor fuerza donde no precisa de números”.<sup>21</sup>

En la sublimación y metaforización del capital heideggeriana, el horizonte de la expatriación filosófica –¿qué deben hacer los filósofos una vez que asumen que el capital *realmente* “mercadea dentro de la esencia del ser” de tal modo que hablar de dicha esencia se vuelve irrelevante?– es rescindido al tratar a la filosofía como observadora crítica de la antropología del capital de tal manera que se ignoran las fuentes y los mecanismos de las abstracciones reales del capital. Esto se evidencia en cómo Heidegger, en vez de reconocer el carácter determinado

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>21</sup> *Ibid.* Los ecos del *Manifiesto* son bastante evidentes, salvo que ya no es la burguesía sino un “dominio” impersonal el que “[e]chó por encima del santo temor de Dios, de la devoción mística y piadosa, del ardor caballeresco y la tímida melancolía del buen burgués, el jarro de agua helada de sus cálculos egoístas”. Carlos Marx y Federico Engels, *Manifiesto del partido comunista*, eds. Carlos Glez Penalva, Francisco Erice Sebares y Francisco Gálvez, trad. Wenceslao Roces, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 2013, p. 54.

de la abstracción del intercambio bajo el capitalismo, lo trata como una especie de intercambio *en general*.<sup>22</sup> Así, comentando a Rilke, escribe: “El hombre que se quiere a sí mismo cuenta siempre con las cosas y los hombres como con elementos objetivos. Lo contabilizado se convierte en mercancía. Todo cambia constantemente transformándose en nuevos órdenes. [...] Arriesgado de esta manera en la desprotección, el hombre se mueve en el medio de los negocios y el ‘cambio’. El hombre que se autoimpone vive de las apuestas de su querer. Vive esencialmente arriesgando su esencia en la vibración del dinero y el valer de los valores. El hombre, como permanente cambista e intermediario, es ‘el mercader’. Pesa y sopesa constantemente y sin embargo no conoce el auténtico peso de las cosas. Tampoco sabe nunca lo que dentro de él tiene verdaderamente peso y pesa más que nada. [...] La vida corriente del hombre actual es la vida corriente de la autoimposición sobre el mercado desprotegido de los cambistas”.<sup>23</sup>

Ahora bien, aunque Malabou acertadamente desconfía de la tendencia de Heidegger a tratar la mala infinitud del intercambio objetivo como una inautenticidad que podría ser compensada mediante la recuperación del horizonte de las “cosas” verdaderas, de la tentación en su obra por “formar una esencia, [por] esculpirla, [por] acuñarla como se acuña una moneda”,<sup>24</sup> la derivación que hace a partir de él de la problemática de una economía “antes” del capitalismo no logra confrontar el desafío dialéctico de la abstracción real, a saber, que tal dimensión originaria es una extrapolación falaz —una abstracción

<sup>22</sup> Martin Heidegger, “¿Y para qué poetas?”, op. cit., p. 217.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 233-234. Desde esta perspectiva, sería útil considerar de qué modo la distinción de Marx entre lo abstracto y lo general (más en concreto: entre trabajo abstracto y trabajo en general) en sus comentarios sobre el método podría ayudar a deshacer las hipótesis epocales, subdeterminadas que impulsan el monótono panorama de Heidegger de la historia de la metafísica occidental.

<sup>24</sup> Catherine Malabou, *Le change Heidegger*, op. cit., p. 348.

unilateral, para ponerlo en términos hegelianos— de la abstracción determinada del intercambio de mercancías a las leyes filosóficas generales, tal como ocurre en la siguiente formulación: “La ley económica del ser: cada cosa, comenzando por el propio ser, constantemente se intercambia consigo misma, entre presencia y presencia, valor y favor, propiedad y desapropiación”.<sup>25</sup> Antes de volver a este problema de la ontología del intercambio a propósito de su relación con el contraste crítico entre la plasticidad filosófica y la flexibilidad capitalista en el diálogo de Malabou con las ciencias del cerebro, otro breve desvío poético y monetario se hace necesario.

¡Oro!, ¡oro maravilloso, brillante, precioso! ¡No, oh dioses, no soy hombre que haga plegarias inconsecuentes! [...] Un poco de él puede volver lo blanco, negro; lo feo, hermoso; lo falso, verdadero; lo bajo, noble; lo viejo, joven; lo cobarde, valiente (¡oh dioses! ¿Por qué?) Esto va a arrancar de vuestro lado a vuestros sacerdotes y a vuestros sirvientes; va a retirar la almohada de debajo de la cabeza del hombre más robusto; este amarillo esclavo va a atar y desatar lazos sagrados, bendecir a los malditos, hacer adorable la lepra blanca, dar plaza a los ladrones y hacerlos sentarse entre los senadores, con títulos, genuflexiones y alabanzas; él es el que hace que se vuelva a casar la viuda marchita y el que perfuma y embalsama como un día de abril a aquella que revolvería el estómago al hospital y a las mismas úlceras. Vamos, fango condenado, puta común de todo el género humano que siembras la disensión entre la multitud de las naciones.<sup>26</sup>

Este monólogo del *Timón de Atenas* de Shakespeare, citado en el contexto de la discusión de Marx de los poderes de fetiche del dinero en los Manuscritos de París de 1844, pretende poner de relieve la manera en que la indiferencia cuantitativa del dinero puede liberar la más

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>26</sup> Shakespeare, citado en Karl Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, ed. y trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1980, pp. 177-178.

variada e incontenible de las metamorfosis, burlándose de las identidades estables o las oposiciones consagradas. Se trata del mismo poder creativo-destructivo que posee la arrojada burguesía del *Manifiesto*. La delirante visión de Shakespeare y el comentario de Marx también imitan la manera en que un mundo estructurado por la forma dinero insistentemente trata de repelerlo, degradándolo junto a las amenazantes formas de la otredad y la mezcla (el “amarillo esclavo”, la “puta común”). Aunque no toma distancia del tropo ginofóbico de la prostitución como disolución del orden, en su glosa sobre Shakespeare, Marx sí nota la ambivalencia intrínseca, o hipocresía, de esta ontología social monetarizada que une soberanía y vileza, reunión y separación, diseminación infinita y unidad homogeneizante:

Si el *dinero* es el vínculo que me liga a la vida *humana*, que liga a la sociedad, que me liga con la naturaleza y con el hombre, ¿no es el dinero el vínculo de todos los *vínculos*? ¿No puede él atar y desatar todas las ataduras? ¿No es también por esto el medio general de separación? Es la verdadera *moneda divisoria*, así como el verdadero *medio de unión*, la fuerza *galvanoquímica* de la sociedad.

Shakespeare destaca especialmente dos propiedades en el dinero:

1.º) Es la divinidad visible, la transmutación de todas las propiedades humanas y naturales en su contrario, la confusión e inversión universal de todas las cosas; hermana las imposibilidades;

2.º) Es la puta universal, el universal alcahuete de los hombres y de los pueblos.

La inversión y confusión de todas las cualidades humanas y naturales, la conjugación de las imposibilidades; la fuerza *divina* del dinero radica en su esencia en tanto que esencia genérica extrañada, enajenante y autoenajenante del hombre. Es el *poder* enajenado de la *humanidad*.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Karl Marx, *Manuscritos*, op. cit., p. 179.

La afinidad de la crítica del capital con el capital es evidente. Después de todo, ¿qué mejor nombre para el comunismo que fraternización de las imposibilidades? Quizás una mejor forma de considerar esta afinidad es como una ambivalencia, una potencialidad bivalente que asedia la relación del pensamiento dialéctico crítico con su objeto. También es una marca de inmanencia: la verdadera crítica del dinero no es una crítica externa –como la que podemos identificar en el Rilke de Heidegger–, sino una que se sumerge en las posibilidades abiertas por esta confusión universal de las categorías, las identidades y las demarcaciones tradicionales.

A propósito de esto, el argumento de Malabou de que un pensamiento de la plasticidad tiene que ocuparse de los lenguajes y las prácticas de la indiferencia metamórfica del capital –sobre todo del mantra de la “flexibilidad”– es testimonio de su intuición dialéctica. Una ontología crítica del cambio debe tomar en serio la “autorreflexión” del capital en cuanto economía orientada a la transformación y la novedad. De hecho, si nos resistimos a la tendencia a recurrir a la alteridad y la trascendencia –como Malabou repetidamente lo hace–,<sup>28</sup> entonces en cierto sentido podemos pensar el cambio sólo desde el interior de las formas que toma dentro del capital. A este respecto, la propuesta de Malabou de que tomemos conciencia política de la nueva imagen del cerebro que nos da la plasticidad a la vez que confrontamos de frente su profundo entrelazamiento con los nuevos lenguajes de la administración del trabajo y la acumulación del capital está acorde con la inspiración brechtiana tras una serie de intervenciones marxistas recientes, desde las meditaciones de Jameson sobre las posibilidades utópicas de Walmart

<sup>28</sup> Véase, por ejemplo, su declaración de que “[l]a filosofía que viene debe explorar el espacio de esta derrota de las estructuras mesiánicas”. Catherine Malabou, *Ontología del accidente. Ensayo sobre la plasticidad destructiva*, trad. Cristóbal Durán, Santiago de Chile, Pólvora, 2018, p. 72.

hasta los escritos de Virno sobre los potenciales emancipadores en el corazón de las posiciones subjetivas del cinismo: una crítica del capital no debe consolarse con las buenas cosas viejas, sino afrontar las malas nuevas.

Aunque sigo simpatizando con esta orientación, pienso que la politización de Malabou de la plasticidad cerebral a la luz de los desplazamientos del capital contemporáneo está cautiva de su confianza en una narrativa sobre los cambios al interior del capitalismo que pone un énfasis excesivo en las novedades en su “espíritu”, y en particular en el carácter “neural” de tales cambios. Basando su análisis en el influyente estudio de Luc Boltanski y Eve Chiapello sobre el desplazamiento en las estructuras y prácticas justificatorias o “espíritu” del “nuevo capitalismo” —estudio basado a su vez en un extenso corpus de textos franceses sobre administración—, Malabou apuesta a que una intervención filosófica en nuestra comprensión del cerebro tiene una carga política precisamente en la medida en que el capitalismo contemporáneo se piensa a sí mismo por analogía con el cerebro. Es cierto que ha habido una relación larga y genealógicamente compleja entre las concepciones del cerebro (o de manera más amplia, de la mente) y las visiones de la organización social, y que, especialmente en el periodo de posguerra, el lugar de la cibernética (esa “ciencia del control”) en el desarrollo de las ciencias cognitivas, la computación, la teoría social y la política social sentó las bases de una resonancia particularmente densa entre lo mental y lo político. Perceptiva a cómo los desarrollos neurobiológicos pueden ser movilizados para la legitimación de formas insidiosas de explotación y para la naturalización general del capital, Malabou llama a criticar el tipo de ideología neuronal que nos retrataría como individuos flexibles que ponemos nuestros cerebros flexibles a trabajar en un mercado laboral flexible. Pero dos aserciones ontológicas generales desestabilizan este énfasis en la crítica ideológica: la primera es que hay una imitación real entre el cerebro y la globalización capitalista y la segunda es que el cerebro

plástico puede ser replanteado como un lugar de resistencia, como la base de una altermundialización biológica.

Para que la crítica sea a la vez inmanente y dialéctica, es necesario, en cierta medida, partir del supuesto de que el objeto de dicha crítica no es simplemente una falsedad o una manipulación. Una crítica de la economía política clásica, por lo tanto, no es una refutación de Smith o de Ricardo, sino un examen de las limitaciones constitutivas, de los puntos ciegos en los sistemas de pensamiento que, no obstante, contienen una considerable adecuación con respecto a su objeto —la emergente economía capitalista—, pero que son incapaces de dar cuenta cabalmente de sus propias categorías y que llegan así a ser suprimidas/conservadas en una explicación que es más amplia y que comienza desde una perspectiva radicalmente diferente (la de la agencia del proletariado, en el caso de la crítica de Marx). Habiendo dicho esto, desde luego que hay autores y discursos (la mayoría, de hecho) que no ameritan este tipo de crítica. Meros *apologistas* del capital, como por ejemplo lo era Malthus para Marx, son más adecuadamente tratados por medio de una refutación, del sarcasmo o de una invectiva.

¿Cómo nos posicionamos entonces con respecto a la ideología “neuronal” contemporánea o espíritu del capitalismo? Esto es lo que Malabou escribe en el prefacio a la nueva edición francesa de *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*:

la relación estructural entre el sujeto biológico y el tema político está siempre ya determinada por el funcionamiento del capitalismo en un momento dado de su historia. Podríamos plantear en términos marxistas, de manera bastante simple, que la plasticidad cerebral es ahora la expresión superestructural o ideológica del capitalismo global o postfordismo que reemplaza al capitalismo industrial. La organización en redes, la ausencia de jerarquías, el control descentralizado, la labilidad emocional, la movilidad: la nueva administración es la versión objetiva de la estructura del sistema nervioso revelada por

la neurobiología contemporánea. La plasticidad cerebral puede considerarse la forma predilecta de naturalización del capitalismo.<sup>29</sup>

Diría, un tanto irónicamente, que esta declaración es a la vez demasiado marxista y no lo suficientemente marxista. Es demasiado marxista (en el sentido de un marxismo bastante ortodoxo) porque el funcionamiento del capital no es ideológicamente unívoco y porque el capitalismo no necesita exigir un régimen único de organización del trabajo (por ejemplo, el postfordismo) ni tampoco una única superestructura ideológica. Probablemente, la imitación entre el capital y el cerebro ha tenido mucho más efecto en las ciencias de la mente que en la organización del capital: como ha mostrado Bo Dahlbom en un agudo ensayo sobre el trabajo de Daniel Dennett, los modelos del funcionamiento cerebral a menudo replican inconscientemente los modos prevalentes de organizar el trabajo o, más bien, los discursos sobre la organización del trabajo (el cerebro maquínico y la fábrica fordista; el cerebro conexionista y la red de producción distribuida).<sup>30</sup> Si bien desde su surgimiento la red ha tenido numerosos efectos discursivos y materiales en las ciencias sociales, biológicas y digitales, cuestión analizada en detalle por Boltanski y Chiapello, hay poca evidencia –fuera del mundo de la ciencia popularizada, cuyo impacto en la organización del capital es muy discutible– de la importancia de la “plasticidad cerebral” como principio organizador para el control del trabajo, la explotación y el lucro.

Las razones por las que quizás la explicación de Malabou sea demasiado marxista en su acople de base capitalista y superestructura biológica/ideológica son también las razones por las que no es lo suficientemente marxista (en el sentido de completar las intuiciones dialécticas del

<sup>29</sup> Catherine Malabou, *Que faire de notre cerveau?*, 2ª edición, Montrouge, Bayard, 2011, pp. 11-12.

<sup>30</sup> Bo Dahlbom, “Mind Is Artificial”, *Dennett and His Critics: Demystifying Mind*, ed. Bo Dahlbom, Oxford, Basil Blackwell, 1998, pp. 161-183.

propio Marx). Pensar hoy que lo social es *como* el cerebro no es más iluminador que pensar que la economía fue como un gran organismo en el siglo XIX o como una máquina hidráulica en el siglo XVIII. La dialéctica –precisamente por esa atención al modelado y la deflagración de la forma, ese intento de combinar la continuidad relacional y la interrupción destructiva, que Malabou explora tan elegantemente– debiese estar precavida de la trampa del pensamiento analógico. Las reflexiones de Marx sobre la dialéctica de lo abstracto y lo concreto estaban dirigidas, entre otras cosas, a acabar con el “pensamiento figurativo” que anegaba el pensamiento económico y político. A este respecto, sugeriría que hacer justicia a las dimensiones filosóficamente empoderantes de la tematización de la plasticidad en las ciencias neurobiológicas exige rechazar *toda* imitación entre nuestro pensamiento de la sociedad y nuestro pensamiento del cerebro y enfatizar su discontinuidad.

Dado que Malabou menciona en su prefacio a Althusser como un posible referente para un materialismo renovado, pienso que nuestro tratamiento de las interferencias entre las ciencias del cerebro y la economía política podría beneficiarse de la afición althusseriana por las *demarcaciones*. En su favorable crítica de Jacques Monod, recogida en el *Curso de filosofía para científicos*, Althusser intenta, con su característico esquematismo, distinguir en el discurso del biólogo francés entre las afirmaciones de la ciencia (a saber, el descubrimiento del ADN y su reflejo en nuevos conceptos de la teoría biológica tales como “teleonomía” y “emergencia”); la filosofía espontánea de los científicos (que en Monod combina una elaboración dialéctica y materialista sobre cómo pueden haber sistemas vivos pero no materia viva, por una parte, y un idealismo sobre la “noosfera”, por la otra); la filosofía (el “idealismo ateo” de Monod); y la visión de mundo (una ideología práctica tomada de su trabajo científico, pero discontinua con respecto a él). El peligro de no prestar atención a estas demarcaciones es establecer una continuidad ilegítima entre la teoría científica y una ideología práctica,

interferencia política que depende de extender en demasía el alcance de un concepto a través de estos cuatro dominios, algo que Althusser (presciente aquí en términos de su uso posterior) atribuye a la idea de emergencia.<sup>31</sup>

Cuando Malabou asume la realidad ontológica y social de esta “imitación” entre el cerebro y el capital para apuntalar su argumento sobre el significado político de la plasticidad, corre el riesgo de dar excesivo crédito a uno de los muchos discursos apologéticos del capitalismo. Los discursos gerenciales sobre la deslocalización y (especialmente) la abolición de jerarquías son, por lo general, fachadas de prácticas de explotación laboral que de varias maneras se han vuelto más feroces desde los días del “fordismo”. La idea de que ya no es posible luchar contra un jefe o un padre<sup>32</sup> trata la noción de capitalismo horizontal como una verdad social, mientras que –pese a cruciales transformaciones en los sistemas de logística, las estructuras de propiedad y las cadenas de mercancías– los cambios en el capitalismo contemporáneo tienen poco y nada que ver con una descentralización del control, que podría tanto “reflejar” una nueva comprensión del cerebro como legitimar la noción de que el poder se ha vuelto particularmente difuso (el colosal crecimiento de los aparatos militar y policial, el incremento de las tendencias monopólicas y el astronómico aumento de la inequidad desacreditan esa idea de forma bastante rápida).

<sup>31</sup> “[L]a emergencia prolifera: es un verdadero ‘deus ex machina’. Cada vez que ocurre algo nuevo, una idea nueva, un nuevo acontecimiento, Monod pronuncia la palabra mágica: ‘emergencia’. Por regla general, puede afirmarse que cuando un concepto sirve para pensarlo todo, está muy cerca de no poder pensar nada. Es el subterfugio que ya Hegel denunció contra Schelling cuando éste aplicaba en todos los casos su teoría de los polos: *formalismo*”. Louis Althusser, “Apéndice sobre Jacques Monod”, *Curso de filosofía para científicos*, trad. Albert Roies Qui, México, Artemisa, 1986, pp. 119-158 [p. 134].

<sup>32</sup> Catherine Malabou, *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, trad. Enrique Ruiz Girela, Madrid, Arena Libros, 2007, p. 88.

Si bien la atención a los diferentes regímenes históricos y políticos del trabajo y la subjetividad es de crucial importancia, el acento en la flexibilidad no es una invención del “postfordismo”, así como tampoco está constitutivamente ligado –a pesar de la incesante tentación de naturalizar el capitalismo que permea las apologías gerenciales– a nuestra cambiante comprensión del cerebro. Es un imperativo primordial, axiomático del capitalismo, reflejado en las capacidades metamórficas del dinero, en la “mala infinitud” de la acumulación del capital y en la transformación de todos los trabajadores, como Marx señala en los *Grundrisse*, en “paupers virtuales” cuyos “ser[es] orgánico[s]” le son “indiferentes” al sistema de producción e intercambio.<sup>33</sup> ¿Significa esto que la plasticidad no puede ser, como propone Malabou, un lugar de resistencia? No necesariamente. Pese a la oportuna inversión de Malabou del tenaz desinterés de la filosofía continental por las neurociencias, sigo sin convencerme de que el cerebro sea “el *lugar biológico sensible y crítico de nuestro tiempo*, por donde pasan, de una u otra forma, las evoluciones y revoluciones políticas iniciadas en los años 80 y que abren el siglo XXI”<sup>34</sup> y de que tomar consciencia de la plasticidad cerebral albergue consecuencias políticas. Pienso que su concepción de la plasticidad como una especie de adopción y donación de forma que *no* es infinitamente maleable, reversible o renovable puede ayudarnos a resistir ciertas tendencias al interior de la filosofía contemporánea cuya celebración de la novedad y el cambio las pone en involuntaria consonancia con las fantasías capitalistas de la novedad.<sup>35</sup> En otras palabras, en vez de pregonar una nueva “visión de mundo” para que rivalice con la de los apologistas científicos de

<sup>33</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* Volumen 2, eds. José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2007, p. 110.

<sup>34</sup> Catherine Malabou, *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, op. cit., pp. 60-61.

<sup>35</sup> Sobre esto, véase la introducción de Benjamin Noys, *The Persistence of the Negative*, Edinburgh, Edinburgh UP, 2010, en particular su crítica de la tendencia filosófica contemporánea que denomina “aceleracionismo”.

la flexibilidad capitalista, la plasticidad podría funcionar como uno de los componentes de la resistencia, *al interior del campo de la filosofía*, contra dos modos de pensar el cambio que obstaculizan una reflexión sobria y transformadora sobre los desafíos de un pensamiento opuesto al capital: el primero, un pensamiento de la finitud anclado a una noción del sujeto que ignora la neurobiología y que se apoya en formas cuasireligiosas de trascendencia o mesianismo; el segundo, un pensamiento del devenir que desconoce el hecho de que la forma (sea esta neural, biológica, económica o política) es afectada por transformaciones irreversibles y que no es el objeto de poderes ilimitados de metamorfosis. Al diferenciar la plasticidad de la elasticidad,<sup>36</sup> la flexibilidad, el devenir y otros nombres del cambio indefinido y reversible, Malabou realiza una significativa contribución a la renovación de un pensamiento dialéctico capaz, al mismo tiempo, de una crítica inmanente de las abstracciones reales del capital y de una investigación futura sobre las nociones de forma que podrían ayudarnos a pensar el significado posible del cambio substantivo cuando dicho cambio no está dictado por un sistema en última instancia indiferente a nuestra presencia orgánica, ya sea la de nuestros cuerpos o la de nuestros cerebros.

<sup>36</sup> Para la crítica de Malabou a Deleuze, véase Catherine Malabou, *Ontología del accidente*, op. cit., p. 33.



El presente número  
de *Papel Máquina* se publicó  
en agosto de 2024 en la ciudad  
de Santiago de Chile.

Se utilizaron las tipografías  
Adobe Garamond y Aspira.







Editorial  
Begonya Saez Tajafuerce

Afecciones  
Carolyn Shread  
Peter Szendy  
Clémence Agnez

Campos de batalla  
Catherine Malabou

Diálogos  
G.L.P. c.  
Catherine Malabou

Concomitancias  
Émilie Noteris  
Yaiza Ágata Bocos  
Álex Mesa

Traslaciones  
Alberto Toscano

la forma  
–  
muerde  
como  
perro