

UN MATERIALISMO POR INVENTAR

Cristóbal Durán

Reseña de *La plasticidad en espera*,
de Catherine Malabou.
Santiago: Editorial Palinodia,
colección “Archivo Feminista”, 2002, 106 pp.

Este libro corresponde a la reunión de cinco trabajos publicados por la filósofa francesa entre 2000 y 2006, y aparecieron en diversas revistas y libros compilatorios. La idea de reunir dichos textos en un solo volumen obedece a la inquietud de dar cuenta, de forma más o menos sistemática y sinóptica, de un proyecto cuyo alcance podría aparecer casi desmesurado. Este tercer libro traducido al castellano¹ busca presentar al público latinoamericano una labor de lectura sostenida que sobrevuela algunos de los puntos más críticos y particularmente exigentes de la llamada filosofía continental. El hilo conductor de dicha lectura pasa por conceder a la ‘*plasticidad*’ un estatuto de noción, concepto, o incluso de un “esquema motor de nuestro tiempo”². La autora señalará desde el prefacio –que es además el único texto escrito especialmente para este volumen– que la plasticidad surge a partir de una inscripción en el concierto de las críticas filosóficas de la forma que se han desarrollado desde la segunda mitad del siglo XX. Ello supone, en primera instancia, una discusión con cierto porvenir de los escritos de Jacques Derrida. Evidentemente éste no es el único autor que adquiere un lugar privilegiado en estas páginas de Malabou. Sin embargo, podríamos pensar que es él quien agudiza las formulaciones aquí comprometidas³. En más de una ocasión, la autora se

¹ *¿Qué hacer con nuestro cerebro?* fue publicado por Arena Libros en Madrid en 2007, y *La plasticidad en el atardecer de la escritura* vio la luz en Ellago Ediciones de Castellón en el 2008.

² *La plasticidad en el atardecer de la escritura*, op. cit., p. 41.

³ Para un examen crítico, y una toma de distancia, de Malabou frente a parte del texto derrideano se puede consultar especialmente el libro *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*

ha preguntado si para pensar la sustitución o el reemplazo de una noción de escritura en sentido habitual por una noción como la archi-escritura derrideana no era necesario pensar primero una plasticidad propia del concepto de escritura, una capacidad para deformar, reformar y hacer explotar su forma, lo que permitiría entonces el paso suplementario de una forma a otra. Así lo advierte en el prefacio de este libro: “Si la huella es pensada como absolutamente inconvertible, como absolutamente resistente al juego de los intercambios, de la circulación, de la economía de la presencia, ella se vuelve sustancial. (...) Si la huella no juega el juego de su propia conversión, es decir, si en cierto sentido ella resiste a su borradura, precisamente si no es plástica, ella ya no es una huella”. (11) Cierta labor de conversión, de una *convertibilidad absoluta*, es lo que a ojos de Malabou permite pensar en un porvenir del texto derrideano.

La plasticidad, entonces, no es un concepto puramente estético, pero tampoco uno puramente lógico. Es, podríamos decir, una manera de firmar cierta relación con la presencia, con la metafísica de la presencia. Toda relación con esta última supondría una plasticidad de los límites de la metafísica misma. Por ejemplo, en *La plasticidad en el atardecer de la escritura*, Malabou afirma este *double bind* que la metafísica no deja de arrastrar, y que de alguna forma tendría que quedar consignado en todo intento de lectura filosófica. “La plasticidad parecía sufrir definitivamente un retraso, no en relación con alguna otra cosa diferente de ella, sino más bien un retraso respecto a ella misma, un desfase irremediable entre su vigor metafísico y la ruina provocada por su propia deconstrucción”.⁴

Ello supone entonces que la forma no puede ser reducida a la presencia, o mejor dicho que la presencia nunca es puramente una forma estabilizada o estabilizante. Eso implica sustraerse de la crítica de la forma hecha por Derrida y que, según Malabou, confinaba a la *différance* a una reducción gráfica, pero sin pensar por ello en la *superación* (*Aufhebung*) espiritual como una curación o regeneración que simplemente restituye la plenitud de una presencia homogénea. “Llamo precisamente plasticidad a la resistencia de la *différance* a su reducción gráfica. O, si se quiere, a aquello que en la *différance* no es presente pero tampoco se escribe. Algo que no está presente, que no está ausente, que no está escrito”.⁵

(París: Galilée, 2009), en especial los capítulos “Grammatologie et plasticité” y “Le phénix, l’araignée et la salamandre”.

⁴ *La plasticidad en el atardecer de la escritura*, op. cit., p. 32.

⁵ *Changer de différence*, op. cit., p. 102.

Esta especie de ampliación de la presencia que no sería ningún presente consigo, pero que es también siempre una violencia para *hacerse presente*, es lo que implica pensar la forma a partir de la plasticidad, como surgimiento y explosión de la presencia, *a la vez*.

Y en el caso de los cinco textos aquí ofrecidos se pone en juego el rendimiento o alcance de la plasticidad en distintos territorios. Por ejemplo, el primero de los textos, “La muchedumbre” –publicado primero en ocasión de un volumen que recogía las lecturas hechas en el coloquio de Cerisy de 2002, dedicado a Derrida y a la democracia por venir–, Malabou confronta a Canetti con Derrida con el propósito de interrogar la relación entre la transformación de la masa y la democracia. Si para Canetti el criterio que decide a la masa es cierta inversión o transformación de la fobia del tocar, la autora lee en la masa una dinámica estricta del tacto sin tacto, del contacto sin contacto. Ese sería el secreto que asegura la separación y la distancia en la masa, y que restituye fugazmente su organización al impedir su mera fusión indeterminada. Es necesario pensar entonces que la democracia es el tacto de la masa, el tacto sin tacto (20), lo que la distancia de sí, en una metamorfosis de la transformación que aproxima y distancia, al mismo tiempo, el contacto en la masa. La distancia del poder es lo que impediría la fusión de la masa y la abriría a la democracia. Quien olvida esta distancia, olvida el secreto de la masa y corre el riesgo de detener las posibles transformaciones; corre el riesgo de fijarse en una única máscara, de paralizar la promesa de la democracia en la fijación final de un solo rostro. Por el contrario, Malabou propone que “se podría denominar democracia a la forma-máscara atrapada por el estar juntos que se define por la resistencia a toda voluntad de reconducir esta forma a algún rostro ‘verdadero’ o a alguna identidad natural. Resistencia, al mismo tiempo, a toda especie de prohibición de la transformación. La metamorfosis democrática es una figura particular del poder que no tolera ni su desfiguración ni su rigidización”. (27)

Como consecuencia del análisis llevado a cabo en “La muchedumbre” podríamos discutir toda una aproximación al poder presente también en el segundo ensayo, “Los dos Moisés de Freud”. En él, Malabou vuelve a considerar el poder como cierto aplazamiento o demora de la fuerza (“el poder es la fuerza que se toma su tiempo”, había ya dicho), y entonces como incapacidad de clausurar la fuerza en un punto de anudamiento,

sea una promesa fijada, un sujeto o una sustancia. Lo que abre la fuerza y la destina también a su debilidad es cierta ambivalencia, es decir, cierta plasticidad del concepto de poder en el psicoanálisis y en el Padre que éste conjura (41). Al confrontar algunos pliegues avistados en los dos Moisés freudianos (*El Moisés de Miguel Ángel* y el *Moisés y la religión monoteísta*), la autora intenta hacer visible una masculinidad dual o una transexualidad en la figura de Moisés. Evidentemente si consideramos que Moisés es una de las formas decisivas que toma la hipótesis de Freud de un Padre de la horda primordial, cuyo asesinato es el origen ambivalente de toda identificación por venir, Malabou nos invita aquí a pensar en un Padre que es siempre otro de sí, un padre cuyo poder no es solo su pleno poder sino también la transformación de un poder que reside en la imposibilidad de ser asesinado; un Padre que se contiene y que Miguel Ángel habría esculpido destinándolo por siempre a ser otro de sí, irreconocible, para así cumplir paradójicamente su identidad (48).

El tercer ensayo expone otra faceta de esta convertibilidad absoluta o de este lazo metamórfico que une y desune a la vez los conceptos o nociones supuestamente antinómicos que un texto hace funcionar. En este caso se trata de un ensayo sobre Heidegger y Lévi-Strauss, “Una diferencia de distancia”. ¿Qué asemeja y separa al concepto de estructura ‘estructuralista’ de aquel de Heidegger? ¿Es una misma estructura la que está puesta en juego? Malabou observa a partir de preguntas como éstas, que para poder definir la diferencia ontológica Heidegger tiene que distinguir una estructura óntica y otra ontológica, un sentido derivado y otro auténtico de la estructura que se tendrían que mantener a distancia entre sí. Pero ello se haría de un modo bastante peculiar, pues para declarar ausente el sentido auténtico de la estructura en sus consideraciones derivadas, ‘entitativas’, es preciso permanecer un instante en lo óntico. “¿Por qué hacer funcionar una diferencia fáctica, más fáctica que el hecho de ser-ahí, puesto que incluso para el Dasein más preocupado, el más caído, el menos resuelto, nunca nada es un simple ensamblaje, nada, salvo justamente lo que no es nada? ¿Por qué querer intentar des-solidarizar la significación auténtica de la estructura de un falso amigo o más bien de un falso enemigo que nada le opone?” (59). De alguna forma, la estructura se revela como una diferencia monstruosa, como un “híbrido óntico-ontológico” que es también en parte una *pura distancia* (que confundiría ser y ente) y que gracias a ello

impide dicha confusión al sostener una distancia, un espaciamento entre ambas. Pero ese espaciamento y esa temporalización entre ser y ente es lo que se ve amenazado de hacer secundaria a la diferencia ontológica al mostrarnos que hace posible su distancia, pero que al profundizar la distancia amenaza en parte el porvenir estructural de la diferencia (64). Eso sería, también, abrir la estructura ‘estructuralista’ a escapar de su pura clausura positivista e incluso cientificista.

A partir del cuarto ensayo, “Un ojo al borde del discurso”, se intenta pensar una plasticidad en el hecho mismo del pensamiento. Un ojo al borde del discurso hace nacer la visibilidad de aquello de lo que habla. Ya no hay ninguna trascendencia que no sea la transformación o la metamorfosis entre el ser y el decir. Desde entonces, la ausencia inscrita en el habla no es una ausencia que escape a lo discursivo, sino aquello que pareciera traerlo a una singular visibilidad donde se acuña, al decir, lo que se pierde. Otra visibilidad entonces que aquella del ojo, que aquí no deja de ser el ojo también del pensamiento. Lo que ve un discurso es siempre un rostro o una figura, y ello nos indica que lo que se pone en juego en el discurso es su formación o su capacidad de transformación. “Para Lyotard, nos dice Malabou, el rostro tal como lo define Lévinas carece de forma, aparece como puro acontecimiento sin contorno y finalmente sin materialidad”. (83) Pero el rostro, al hacer estallar la forma, sigue apegado a ella; desfigura su figura para hacer pensar el rostro como una extraña forma sin forma. Si eso es lo que ve el ojo que piensa, que se forma al formar un pensamiento, lo que ve finalmente el ojo del pensamiento, ¿es una forma o lo que avista a partir de la explosión de toda forma? (83)

Una vez llegados al texto que cierra este volumen, “La plasticidad en pena”, el concepto de la plasticidad ya se delinea siguiendo un estatuto más sistemático. En este texto se resaltan los pliegues que lo componen y lo circundan. Pensar la plasticidad sería pensar esa suspensión entre el soporte que guarda la forma que se le imprime. Un peculiar soporte que es tan activo como pasivo, y que no puede subsumir una caracterización en otra, una vez que se apela a ella. Pero la plasticidad es también y sobre todo lo que da cuerpo al tiempo, “el cuerpo del tiempo o el tiempo convertido en cuerpo” (92). La plasticidad hace salir al pensamiento fuera de sí mismo en sí mismo, y lo vuelca a pensar la exigencia de un materialismo. Un materialismo que es él mismo el paso de su tiempo o el

paso del tiempo; un materialismo que es el poder de conversión *para bien y para mal*. Un materialismo no es aquí otra cosa que la convertibilidad absoluta bajo la cual tenemos que pensar la implicación estricta –o bien la comparecencia– de necesidad y sorpresa, de la máquina y el acontecimiento. Un materialismo plástico que empieza a hablar entonces con las neurociencias, con las teorías de género, y al mismo tiempo, una y otra vez, con Hegel y su posteridad. Pensamiento y ser no son entonces una oposición ni una mera continuidad; son ellos mismos los nombres de la conversión que hace pasar de uno a otro. Sin trascendencia, entonces, lo que queda es un materialismo, un materialismo donde todo queda por hacer. Pero tampoco un encierro imanentista. Un materialismo que queda anunciado en el prefacio de este libro, pero que queda sugerido, arrojado al paso de su espera.