

**LA DIGRESIÓN. MALABOU, DERRIDA Y  
EL CONCEPTO VULGAR DEL TIEMPO.  
(APROXIMACIÓN AL PROBLEMA DE LA  
INACTUALIDAD DE HEGEL)**

**THE DIGRESSION. MALABOU, DERRIDA AND THE VULGAR  
CONCEPT OF TIME.  
(ON THE INACTUALITY OF HEGEL)**

**IVÁN TRUJILLO**

University of California, Riverside  
2401 HMNSS  
Building University of California, Riverside  
itrujillocorrea@gmail.com

**RESUMEN**

Rozamos aquí *El porvenir de Hegel* de Catherine Malabou a la luz de una digresión hecha por Jacques Derrida en *Márgenes de la filosofía* y en la que se hace referencia a la problemática de la gravedad de la metáfora. Intentando situar esta problemática en relación con lo que en dicho trabajo Derrida llama “una caída en general”, observamos en primer lugar que Malabou omite expresamente esta digresión en su texto. Enseguida, intentando comprender su pensamiento sobre el porvenir de Hegel como una cierta digresión que busca interrumpir la inscripción

heideggeriana de Hegel en el concepto vulgar del tiempo y su confinamiento en el pasado, sugerimos que dicho pensamiento no parece poder omitir del todo la digresión derridiana sobre la gravedad de la metáfora. Dicha dificultad no parece en principio disociable de un pensamiento de la formación plástica del porvenir bajo el signo del exceso y de la caída.

*Palabras claves: porvenir, digresión, caída, Derrida, Malabou.*

#### ABSTRACT

We touch here *The future of Hegel*, of Catherine Malabou, in the light of a digression of Jacques Derrida, published in *Margins of Philosophy*, and which refers to the gravity of the metaphor. In this reference is at stake the problem of a “Fall in general” and the problem of a beyond the limits of metaphysics. Observing that Malabou omits this digression in its text, we seek to understand its attempt to think of Hegel’s future as a kind of digression that interrupts Hegel’s inscription in the vulgar concept of time and its confinement in the past. We suggest, touching Malabou’s Thought, that in this attempt it not only seems that Derrida’s digression on the gravity of the metaphor cannot be omitted completely, but also it is related to the thought of the plastic formation of the future under the sign of Excess and the Fall

*Keywords: Future, Digression, Fall, Derrida, Malabou*

---

Recibido: 14/06/2018

Aceptado: 27/08/2018

## I. INTRODUCCIÓN

*La ironía no es solo una interrupción; es (y esta es la definición que él da de la ironía), nos dice, una 'permanente parábasis', parábasis no solo en un punto sino en todos los puntos...*

Paul de Man, *La ideología estética*

¿Se puede leer a Malabou y Derrida juntos? No a la primera y al segundo, sino la primera y el segundo, al mismo tiempo. Punto a punto y sin anularse. ¿Como un punto y su doble? Al parecer no. Sobre todo tras *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*. En efecto, tras este trabajo, publicado en francés el año 1996, la filósofa de la plasticidad ha insistido en varios contextos, aunque siempre con un énfasis similar, en que el problema de la plasticidad cae fuera del alcance del pensamiento derridiano.

En *La plasticidad en el atardecer de la escritura. Dialéctica, destrucción, deconstrucción*, se va a distinguir el movimiento de la huella del movimiento de la forma, señalando que la huella “no deriva de la presencia”, que “está antes de la presencia, siempre primera respecto a eso de lo que ella es huella, siempre más originaria que la forma que debe dejar una huella. No es susceptible de ser vista, no está obligada a presentarse” (32-3). En *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*, leemos que la época de la escritura ha pasado, que asistimos a la declinación de la grafía y del grafismo en general, que las imágenes plásticas “tienden a substituir a las imágenes gráficas” (69-70). En *La plasticidad en espera*, en contra de los que piensan que “la forma solo puede significar la presencia” y que “por ello no hay ningún porvenir más allá de la tradición filosófica acabada”, el prefacio comienza señalando que

el concepto de forma pensado como coincidencia entre el surgimiento y la explosión de la presencia, abre la vía para un nuevo materialismo y para una nueva destitución del sujeto, iniciativas aún más radicales que la deconstrucción, de las que sin embargo son herederas. (7)

Pese a la elocuencia de estos antecedentes, tenemos el propósito de hacer de una digresión hecha por Derrida, pero omitida por Malabou en *El porvenir de Hegel*, una lectura que nos permita abordar también el trabajo de aquélla. Por lo menos en algunos aspectos puntuales. En tanto que herederas de la deconstrucción, las iniciativas aún más radicales de las que ella habla, “el doble” de radicales, como me gustaría interpretar, deberían poder admitir en principio la posibilidad de estar forjadas en esta digresión.

Ahora bien, la digresión es omitida por Malabou citando el pasaje del texto derridiano en que dicha digresión aparece. El texto en cuestión es “Ousía et Grammè”, recogido en *Marges de la philosophie*. Conciérne dicho texto a Hegel y a Heidegger, pero sobre todo al Hegel de Heidegger, e implícitamente a Mallarmé<sup>1</sup>. En su texto, Malabou se muestra exclusivamente receptiva de las observaciones críticas por parte de Derrida al Hegel de Heidegger. Parece ser en principio totalmente indiferente a la referencia a Mallarmé y, por tanto, también, a lo que podría relacionarla con la digresión. La omisión de esta y la indiferencia ante aquélla podrían ser consideradas como consecuentes. El hecho mismo de que Derrida refiera a Mallarmé de un modo más bien marginal, podría servir de apoyo a este doble gesto. Sin embargo, hay otros textos en los que Derrida ha puesto a trabajar juntos a estos mismo tres autores<sup>2</sup>. En cualquier caso, lo que parece estar en juego en la digresión omitida por Malabou es la gravedad de la metáfora, su peso en el discurso filosófico y su relación con el problema de “una caída en general”.

Quizá se pueda hacer trabajar en Malabou la digresión de Derrida por ella omitida. Para ello nos inspiramos en el extenso comentario del filósofo de la deconstrucción a lo que fue su tesis doctoral y que ha sido recogido

<sup>1</sup> La referencia a Mallarmé es discretamente señalada en las notas 10 y 11 de “Ousía et Grammè” (49 y 50, respectivamente). Y esta discreción está refrendada por lo que sería su tardío emplazamiento en la composición de dicho texto. De tres carpetas que contienen versiones de “Ousía et Grammè” en el archivo Derrida en Irvine, ni siquiera en la más próxima a la publicación (contenida en el Folder 12) aparece la referencia a Mallarmé. Más adelante comentamos un breve, pero decisivo, segmento ligado a esas escasas notas y que también es un añadido posterior.

<sup>2</sup> Entre otros trabajos, *La diseminación* (1972), *Márgenes de la filosofía* (1972), *Psyché* (1987) y *Glas* (1974).

al final de la edición en castellano de su libro. Este comentario se titula “El tiempo de los adioses. Heidegger (leído por) Hegel (leído por) Malabou”<sup>3</sup>. Lo que nos interesa de este comentario, es cómo se hace aparecer la relación de Malabou con Heidegger, en particular, con el llamado concepto vulgar del tiempo y del cual busca mantener distancia. Para nosotros, al menos en ciertos aspectos importantes de su comentario, todo sucede como si Derrida leyera el trabajo de Malabou a partir de la digresión omitida. Nos preguntamos si acaso el trabajo de la filósofa de la plasticidad es, en cierta forma, arrastrado por la digresión que omite; “en digresión”, si es que así puede decirse<sup>4</sup>.

Procedemos, en primer lugar, a situar la digresión omitida. Ella concierne en principio al problema de la inactualidad de Hegel, sobre todo a su relación con la interpretación de Heidegger y su concepto vulgar del tiempo. El problema es si Hegel puede estar más allá del límite que le ha asignado Heidegger. Porque Malabou descarta una confrontación entre Hegel y Heidegger, sugerimos que su interrupción de la interpretación heideggeriana podría llegar a tener el aspecto de una digresión.

En segundo lugar, en trazos muy gruesos mostramos que en la digresión derridiana está implicado el problema de la metafóricidad. De una parte, bosquejamos en qué consiste el problema de la metáfora en el discurso filosófico; problema que para Derrida concierne a Hegel, a Mallarmé y a Heidegger. De otra, porque ciertos rasgos de este problema atañen al concepto de plasticidad, en particular al pensamiento de la formación plástica del

<sup>3</sup> Aunque recogido como epílogo en *El porvenir de Hegel*, el texto en francés “Le temps des adieux. Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou”, está publicado en *Revue Philosophique*, n.º 1, 1998, pp. 4-47.

<sup>4</sup> Estamos prevenidos del hecho de que este libro tal vez sea una versión modificada de su tesis de doctorado. Para nuestra interpretación no es una necesidad que Derrida haya conocido de hecho la digresión omitida por Malabou para la construcción de su comentario. Lo que nos interesa es señalar lo que pueden llegar a ser las huellas de esa digresión omitida en el libro que leemos. De hecho, la omisión se hace mediante el recurso a los paréntesis con tres puntos. Solo que los paréntesis, como veremos, pueden también formar parte del pasaje omitido. Esta omisión, en todo caso, no parece revestir una particular importancia en el texto. Se puede perfectamente constatar que hay varios otros pasajes de textos citados por Malabou en los que utiliza el mismo recurso de los paréntesis y los tres puntos.

porvenir y al exceso en él implicado, contrariando un poco a Malabou, nuestra exposición tiene como supuesto el problema de una forma indisociable de su génesis y de su historicidad, por lo que siempre el concepto de plasticidad puede no llegar a tener jamás una forma precisa. De ahí la necesidad de que haya siempre forma. Y quizá discurso de la plasticidad. Problemas de figuración y de suplementariedad están en ello implicados.

En tercer lugar, a partir de lo que provisionalmente comprendemos como un pensamiento del exceso, nos preguntamos si acaso Malabou nos ofrece la posibilidad de pensar que no hay concepto vulgar del tiempo.

## 2. INACTUALIDAD Y DIGRESIÓN

“(...)”

Catherine Malabou, *El porvenir de Hegel*

“...esta flor grave...”

Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*

Se podría decir que el libro de Catherine Malabou sitúa desde el comienzo el problema del porvenir de Hegel en relación con su inactualidad. Tras preguntar con la célebre frase de la *Estética* si la filosofía de Hegel es una “cosa del pasado” (Malabou hará del arte “el país natal de la plasticidad”)<sup>5</sup>, este

<sup>5</sup> Esta referencia al arte, que en el texto de Malabou será también el primer sentido, estético, de la plasticidad en Hegel, no será el mero recuento de un antecedente histórico, puesto que el arte en Hegel es la religión-arte, y la escultura, la representación plástica y humana del dios (Malabou, *El porvenir* 30). En la medida en que la plasticidad no es indiferente a la estética, y en particular, como ya lo hemos sugerido, a la forma y a la figura, no dejamos de tener presente la crítica recepción, por parte de la filósofa de la plasticidad, del trabajo de Philippe Lacoue-Labarthe, en particular a propósito de lo que sería el proceso filosófico abierto contra la forma y la figura, de la victimización de tales conceptos y de la violencia ejercida sobre la figura. En una observación que tiene como primera referencia a Derrida, va a señalar a este autor como “una radicalización de una cierta tendencia de la deconstrucción en general a constituir precisamente la forma y la figura en cuerpo conductor de la metafísica de la presencia” (Malabou, “L’insistance” 157). Pero enseguida, y para remarcar lo que parece considerar como el más profundo y más grave alcance de dicho motivo, va a mencionar a Lévinas, a

problema de la inactualidad de Hegel parece explicarse así: distanciamiento y rechazo ante la forma juzgada como totalizante, o totalitaria, y que se habría creído plegada en el idealismo especulativo; divorcio entre Hegel y la filosofía contemporánea a causa de que su filosofía “ha aparecido, con el tiempo, como *una empresa de anulación del tiempo*” (Malabou, *El porvenir* 18), y que es lo que varios intérpretes han dado a pensar, como es el caso de Kojève, pero sobre todo Heidegger, quien no solo afirma que en Hegel culmina la historia de la metafísica con el concepto vulgar del tiempo (Heidegger 1998), sino también que el tiempo es siempre pasado, lo que ya ha pasado (Heidegger 2006)<sup>6</sup>; relación de la afirmación del porvenir de Hegel con una “actualidad filosófica” (Malabou, *El porvenir* 24) que ha hecho mutar el concepto de porvenir.

A favor de un porvenir de Hegel que debe ser afirmado en contra del peso de la interpretación heideggeriana como culminación de la comprensión vulgar del tiempo y como pensador de un tiempo siempre pasado, Malabou procede desde el comienzo a señalar ciertas acepciones del porvenir que habría que rechazar, desplazar o abandonar. Si hubiese que negarle a Hegel el porvenir, no sería precisamente en relación con aquellas acepciones que dicen el porvenir en el “sentido ordinario de ‘futuro’” (17), en “la definición corriente del porvenir entendido como momento del tiempo” (24), en “su sentido inmediato, y totalmente aparejado, de futuro” (25) o en “el significado ‘bien conocido’ del porvenir y, por consiguiente, la definición ‘bien conocida’ del tiempo” (25).

---

su precaución respecto de la forma y de la figura “como si forma y figura ocultaran la alteridad del rostro, su dimensión ética” (158). En un trabajo en preparación abordamos el problema de la desestetización, respecto del cual no es fortuito confrontar el pensamiento de la plasticidad. Dejamos planteada la siguiente inquietud: ¿es el pensamiento de plasticidad, antes que una confrontación con Derrida mismo, una confrontación con la radicalización de una cierta tendencia de la deconstrucción y con el alcance más profundo y más grave de la identificación entre metafísica de la presencia y forma, aquí por ejemplo bajo los nombres de Lacoue-Labarthe y de Lévinas? ¿Qué lugar tiene en esta confrontación cierto privilegio epocal otorgado a Kant, a lo sublime kantiano, por ejemplo, en su forma lyotardiana y que es también un emplazamiento antihegeliano?

<sup>6</sup> Se cita el curso de Heidegger de 1930 sobre la *Fenomenología del espíritu*.

Pero, así las cosas, podría resultar difícil no suscribir la oposición de Heidegger al concepto *vulgar* del tiempo. Quizá, por ello, Malabou no se propone ninguna confrontación entre Hegel y Heidegger. Tras señalar que en Heidegger la temporalización originaria en *Ser y tiempo* se temporaliza a partir del porvenir y que el tiempo de la filosofía especulativa no es sino la nivelación de este tiempo, nuestra filósofa dirá que el éxito de su itinerario depende de su “capacidad de apertura a los argumentos que lo contradicen” (*El porvenir* 23), en particular a los de Heidegger. Heidegger es aquí el nombre de esa “actualidad filosófica” con la que se relaciona este trabajo. No se trata de una confrontación entre Hegel y Heidegger sobre el pensamiento del tiempo, pues dos cosas no se pueden ignorar según Malabou: la mutación de sentido que sufrió el concepto de porvenir en el siglo XX y el porvenir mismo del concepto de porvenir. Afirmar el porvenir de Hegel equivale a confrontar el análisis de Heidegger “según el cual la ausencia de un pensamiento del porvenir *en* la filosofía de Hegel implica la ausencia de porvenir *de* la filosofía de Hegel” (23).

Al final de *Ser y tiempo* Heidegger habla del concepto del tiempo en Hegel como una paráfrasis de Aristóteles, en un trayecto que va de este a aquél y eximiendo a Kant. Malabou apoya su exposición en el escrito “Ousía et Grammè” de Jacques Derrida, cuyos antecedentes están en el curso sobre la historicidad en Heidegger de 1964-1965 y en un seminario de comienzos de los años sesenta<sup>7</sup>. Comenzará por la existencia de “dos tiempos de Hegel”, “dos tiempos a la vez” (*El porvenir* 39), en relación con los párrafos 258 y 259 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Esto supone una doble determinación del tiempo: griega y moderna, luego aristotélica y kantiana. El tiempo en el § 258 es comprendido como “el ser que siendo, no es, y que

<sup>7</sup> En el año académico 1961-1962, Derrida dicta el seminario “Le Présent (Heidegger, Aristote, Kant, Hegel, Bergson)”, al que asisten Suzanne Bachelard, Georges Canguilhem, Paul Ricoeur y Jean Wahl, el que será reelaborado con posterioridad. Entre ese seminario y “Ousía et Grammè” publicado en *Márgenes de la filosofía*, está el curso de 1964-1965 “Heidegger: la question de l’Être et l’Histoire”, publicado recientemente en 2013. A este curso fueron a parar primero los efectos del seminario de 1961-1962, ya que la primera redacción de “Ousía et Grammè” existente en el archivo Derrida, data de 1966.



no siendo, es”, significando de modo corriente (*d’ordinaire*) que el tiempo es y no es, y que sus momentos se anulan. No obstante, el devenir como coimplicación de la presencia y la nada –apuntada en el § 259– hace que lo señalado en el párrafo precedente signifique también, rigurosamente, que el concepto del tiempo se temporaliza, que “el tiempo no es siempre (simultánea, sucesiva y permanentemente) lo que es” (Hegel, *Enciclopedia* 39). Esta diferenciación muestra que el tiempo no tiene un solo significado (lo que llama “diferenciación lógica”) ni es temporalmente idéntico (lo que llama “diferenciación cronológica”).

Tras indicar la determinación aristotélica (griega) de la definición del tiempo (“el ser que siendo no es”) y la determinación kantiana o moderna (el “tiempo como forma pura de la sensibilidad”), en relación con la diferenciación lógica Malabou señalará que al retomar Hegel el resultado del análisis kantiano el tiempo ya no se reduce “al continuum de los instantes”, “a una pura serie de ahora” (*El porvenir* 40)<sup>8</sup>. Se trata, más bien, de una “instancia sintética”, de un “ver venir” (40). Se entiende, asimismo, que esta instancia sintética ya se encuentra en Aristóteles. Pero Malabou aplaza un poco esta indicación. Sobresale, en cambio, una observación crítica de Derrida, en el sentido de que Heidegger no habría dicho palabra alguna sobre el hecho de que Hegel no hace otra cosa que introducir a Kant en la paráfrasis de Aristóteles. “Heidegger ‘no relaciona este concepto hegeliano (sensible no-sensible) con su equivalente kantiano’”(40). Poniendo de relieve enseguida que Hegel piensa el tiempo como devenir y no solo como aquello en lo que se produce el devenir, destaca que para Derrida Hegel no piensa el tiempo como caída, como intra-temporalidad o caída en el tiempo, tal y como lo sostiene Heidegger. Luego, una observación de Derrida y una brevísima digresión sobre la gravedad de las metáforas, producirá quizá un discreto y peculiar (des)ajuste entre él y Malabou.

<sup>8</sup> De lo que Hegel sería una paráfrasis es de la elaboración conceptual, por parte de Aristóteles, de la comprensión vulgar del tiempo. Esta determinaría al tiempo “como serie de ‘ahora’ que transcorre sin comienzo ni fin y que, de ese modo, constituyen el flujo uniforme en el cual se despliega la serie de acontecimientos” (Malabou, *El porvenir* 18-9).

El filósofo de la deconstrucción observará, en efecto, que Hegel es precavido con las metáforas de la caída en el tiempo y añade entre paréntesis: “a las cuales no se trata, por otro lado, de rehusar entonces toda gravedad” (Derrida, *Márgenes* 49). La filósofa de la plasticidad, por su parte, omite esta breve digresión, sin que se pueda asegurar que los paréntesis con tres puntos que la reemplazan no sean los paréntesis puestos por él mismo<sup>9</sup>. Cita así: “Hegel multiplicó las precauciones de este tipo. Al oponerlas a todas las formulaciones metafóricas (...) que dicen la ‘caída’ en el tiempo, se podría exhibir toda una crítica hegeliana de la intra-temporalidad (*Innerzeitigkeit*)” (Malabou, *El porvenir* 40). En vez de reparar en la gravedad que no habría que negar a las metáforas, sigue el camino que hace aparecer el tiempo no solo como una sucesión de ahora, sino también como una instancia sintética.

Diremos enseguida cómo entendemos esta digresión. Por el momento observamos lo siguiente: Malabou parece querer ir contra la corriente<sup>10</sup>, es decir, contra la corriente de una interpretación dominante que se ha

<sup>9</sup> En cuanto al contenido, no será la única vez que Malabou omite la problemática de la metáfora, o de la metaforicidad en Derrida (cfr. Malabou, *Changer*).

<sup>10</sup> Aclaremos que en un uso que llama “personal”, Derrida utilizará la palabra “corriente” (*courant*) como traducción de la palabra alemana “vulgar”. Aclarará esto en nota en el contexto de unas citas de Malabou de la traducción de François Vezin de *Ser y tiempo*. Dirá que la utilización de la palabra “vulgar” (*vulgaire*) resulta “muy pesada”, “en todo caso muy cargada, en muchos sentidos” (“muy pesada” y “muy cargada”, son palabras de Derrida). En efecto, en dos pasajes de *Ser y tiempo* relativos a Hegel, Heidegger habla, de un lado, del desarrollo más radical de la “comprensión vulgar del tiempo (*des vulgären Zeitverständnisses*)”, y de otro, Hegel aparece como una paráfrasis de Aristóteles respecto del tiempo entendido como “flujo” de ahora, “como ‘curso del tiempo’ (*aus ‘Lauf der Zeit*)”. Utilizar la palabra “corriente”, le da a Derrida “la oportunidad [*chance*] de lo cursivo y del tener-curso para la acreditación de lo más corriente [o vulgar] que la vuelve a ligar así con el curso o el flujo del tiempo aquí inculminado (*Lauf der Zeit*)”. Observamos que las comillas, aquí simples, son de Heidegger. Por lo que habrá que tener presente lo siguiente: 1. Para la palabra “vulgar”, Heidegger no utiliza las comillas, sino solo para “flujo” y “curso del tiempo”. 2. Hay que confrontar las dos últimas palabras puestas entre comillas por Heidegger, con lo que dice Husserl en sus *Lecciones de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, en el sentido de que faltan las palabras para nombrar la constitución originaria del tiempo. Porque no se habla de “flujo” sino cuando ya está constituido, no se habla sino “en imagen” (*im Bilde*) (Husserl 95).

vuelto corriente dejando a Hegel en el pasado, sobre todo a causa de la interpretación de Heidegger. También, a contra corriente porque intenta mostrar que Hegel no es un pensador del tiempo como tiempo pasado, no es un pensador, según el concepto vulgar o corriente del tiempo, de un tiempo como sucesión, como flujo de ahora, como curso o corriente del tiempo, sino un pensador del porvenir. Pero en cuanto al porvenir de Hegel, ya lo hemos señalado, Malabou rehúsa entenderlo en sentido ordinario, desplaza su definición corriente como momento del tiempo, rechaza restringirlo a su sentido inmediato y totalmente aparejado de futuro, abandona su significado “bien conocido” y por tanto la definición “bien conocida” del tiempo. ¿Cómo se distancia de Heidegger y su distancia del concepto vulgar y corriente del tiempo? Respondemos tentativamente, haciendo quizá una digresión. Negándole a Hegel un porvenir así entendido, Malabou no le niega, tal como lo hace Heidegger, todo porvenir. De ahí su digresión. Y quizá de un modo similar a Derrida, quien señala que no habría que negar toda la gravedad a las metáforas, pese a la precaución de Hegel con respecto a las metáforas que dicen la caída en el tiempo. Pero para ser como esta digresión, es algo semejante lo que debe estar en juego.

Ya sabemos que, según Malabou, Hegel “trabaja (en) dos tiempos a la vez”. El de Aristóteles y el de Kant. Pero el del primero ya es, en cierto modo, como el de este último. Aristóteles, como lo ha mostrado Derrida, anticipa la ruptura kantiana. Malabou comparte con él que, antes de Kant, en Aristóteles hay instancia sintética<sup>11</sup>. Es la posibilidad de la imposible coexistencia de dos ahora, o de que un ahora sea el doble del otro. Por ello, quizá también, la posibilidad ineluctable de la digresión.

---

<sup>11</sup> Se va a señalar que Hegel retoma la problemática aristotélica de la *stigmé* definiendo el tiempo a partir de la primera parte de la aporía expuesta en *Física IV*: el tiempo se compone de ahora. Pero implícitamente retomaría también la segunda parte de la aporía: el tiempo no se compone de ahora. Es la imposibilidad de la coexistencia de las partes del tiempo. Tras decir que un ahora no puede coexistir, como actual y presente, con otro ahora como tal, se citará a Derrida y su análisis de la instancia sintética, a saber precisamente la posibilidad de lo imposible o la coexistencia de los dos ahora en una síntesis, en una cierta complicidad o coimplicación que mantiene juntos a los ahora actuales (Malabou, *El porvenir* 41).

Tras concluir que en *Física IV* Aristóteles entiende el tiempo a la vez como sucesión de ahora y como instancia sintética, se dirá que Hegel retoma esta comprensión de la síntesis. Si no se habla solo de diferenciación lógica, sino también de la cronológica, es porque el concepto hegeliano de tiempo no puede ser reducido a un significado único, y se diferencia temporalmente de sí mismo. Como antes, a propósito de la capacidad del itinerario seguido por Malabou, en el sentido de estar abierto a los argumentos que la contradicen, ahora esta capacidad del tiempo de autodiferenciarse es la marca de su plasticidad. Por lo mismo, la multiplicidad de los tiempos en Hegel no tendría que plantearse necesariamente en confrontación con el concepto vulgar del tiempo del que habla Heidegger. Si la discreta presencia de la noción de plasticidad en la filosofía hegeliana puede transformarse en una instancia de captación de esta, si la plasticidad puede ser abordada como una instancia de formación del porvenir y el tiempo en la filosofía hegeliana, si el porvenir, como plasticidad, implica el desplazamiento de la definición corriente de porvenir fuera de toda nivelación, entonces la plasticidad como exceso del porvenir en el porvenir, y la temporalidad como exceso del tiempo en el tiempo, pueda ya, en cierto modo, dejar caer el concepto vulgar del tiempo, y también, poner en juego o a prueba el concepto mismo de plasticidad.

### 3. CAER - EN DIGRESIÓN: HEGEL, MALLARMÉ, HEIDEGGER, MALABOU

La omisión por parte de la filósofa de la plasticidad de la digresión del filósofo de la deconstrucción concierne, con mayor seguridad, a lo que se dice dentro de los paréntesis. Y lo que allí está en juego es pensar “una caída en general” sobre la base de una relación con la metáfora, con la gravedad de la metáfora. ¿Hasta qué punto el pensamiento de la formación plástica del porvenir y del exceso allí implicado puede tener que ver con esto?

La digresión de Derrida llama a una nota al pie que remite a “La mitología blanca”, en *Márgenes de la filosofía*. Se pondrá de relieve en este

texto la dificultad de descifrar la figura o la metáfora en el texto filosófico, toda vez que ella es un filosofema clásico y un concepto metafísico. Y esto, a pesar de los intentos de articulación interna del discurso filosófico sobre la base de una reducción de la figura. Pero, se observará enseguida, la dificultad se agrava “cuando se trata de tropos ‘arcaicos’ que han dado a los conceptos ‘fundadores’ (*theoria, logos, eidos*, etc.) las determinaciones de una lengua ‘natural’” (Derrida, *Márgenes* 264). De esta dificultad más grave será consciente Hegel, en la *Estética*, a propósito de la posibilidad de tomar “*begreifen*” en sentido espiritual sin que se nos ocurra pensar en la idea de coger con la mano<sup>12</sup>. Derrida dirá enseguida:

Sobre todo, el movimiento de la metaforización (origen luego borradura de la metáfora, paso del sentido propio sensible al sentido propio espiritual a través del rodeo de las figuras) no es otro que un movimiento de idealización. Y es comprendida bajo la categoría maestra del idealismo dialéctico, a saber, el relevo (*Aufhebung*), es decir, la memoria que produce los signos, los interioriza (*Erinnerung*), elevando, suprimiendo y conservando su exterioridad sensible. (Derrida, *Márgenes* 265-6)

Ahora bien, antes y después de comenzar a hablar de esta dificultad de descifrar la figura en el texto filosófico y, en consecuencia aludir a Hegel, Derrida se ha referido a Mallarmé y a Heidegger. Al primero, en relación con los efectos textuales que desbaratan la oposición de lo propio y lo

<sup>12</sup> Vale la pena recordar tres pasajes del libro de Malabou: 1. *El porvenir de Hegel* comienza con una implícita alusión a la *Estética* cuando se dice que a la filosofía de Hegel se le trata como una “cosa del pasado” (17). 2. A propósito de la formación del concepto de plasticidad, se va a decir que formar un concepto que tiene una presencia discreta en la filosofía hegeliana implica, no sin relación con lo que se dice en la *Estética*, observamos, contar con el doble sentido de un *coger* y un *comprender* autorizado por “la etimología misma de la palabra ‘concepto’” (24). 3. No solo uno de los significados más usuales del concepto de plasticidad es artístico, el del arte del modelaje y sobre todo el trabajo del escultor, sino que al interior de la filosofía hegeliana el primer dominio de sentido en relación con el cual Hegel da forma al concepto de plasticidad es el de las artes plásticas: “Las palabras *plastisch* y *Plastik* aparecen frecuentemente en los análisis que Hegel dedica en particular al arte griego en la *Estética*, donde define la escultura como ‘arte plástico por excelencia’” (31).

figurado. Al segundo, en nota al pie, a propósito de la desconfianza que inspira a Heidegger el concepto (metafísico) de metáfora.

En “Ousía et Grammè” en tanto, mientras se habla de Heidegger, la referencia implícita a Mallarmé se va a precipitar, en medio de una alusión a lo que comunica la crítica hegeliana de la intra-temporalidad, de cuyas metáforas era muy consciente, con el *Verfallen* heideggeriano. En efecto, tras señalar la existencia de la crítica hegeliana de la intra-temporalidad y de la posibilidad de una caída en el tiempo, Derrida va a decir que tal crítica no solo es análoga con lo que se desarrolla en *Ser y tiempo*, sino que ella debería componer, como sucede en este libro, con la temática de la caída (*chute*) o la decadencia (*l'échéance*), del *Verfallen*. Al observar enseguida que nada, ninguna precaución, podría sacar a este concepto de *Verfallen* de su orbe ético-teológico, Derrida agrega una salvedad que, en nota al pie, va a remitir a Mallarmé: “A menos que, en el vacío, la decadencia [*l'échéance*] del orbe en cuestión sea en sí mismo reconducido a un destino [*point de chute*] más separado” (Derrida, *Márgenes* 79). En esta referencia, es una cierta metaforicidad lo que está en juego.

Brevisísimamente. En cuanto a Hegel: no es desconocido que, en *De la gramatología*, en el marco de “El fin del libro y el comienzo de la escritura”, Hegel es “el último filósofo del libro y el primer pensador de la escritura” (35)<sup>13</sup>. En “Fuera de libro (Prefacios)”, en *La diseminación*, señal de eso es que Hegel ha sido capaz de incorporar el prefacio en el contenido del libro, usualmente entendido como una producción empírica, exterior, posterior y en definitiva ajena a él. Se trata ahora de una incorporación filosófico-especulativa que, si bien hace sistema con lo que Derrida llamará “el Libro”, en una definida acepción teológica, también logra amenazar desde adentro a la Vida hegeliana del Concepto, y por lo mismo, también, lo que llamará la “Teología del texto”. Una exterioridad textual, que no es ya un espesor sensible, aloja una restancia, un vacío, incluso una productividad azarosa, no interiorizable<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> “El fin del libro y el comienzo de la escritura” corresponde al primer capítulo de *De la gramatología*.

<sup>14</sup> En efecto, en *La diseminación*, tras hablar del “Modelo del Libro” y del “Libro modelo”, de la naturaleza como “Libro de Dios”, se hablará de “la doble inscripción del prefacio”:

Para Derrida el libro no es nada sin la Teología del texto. En contra de una lectura idealista de Mallarmé que lo pliega onto-teológicamente a Hegel, reconocemos en *La diseminación* la prescripción del lugar estructural del señuelo teológico, a saber, ese “suplemento de marca producido por el trabajo textual, que cae fuera del texto, como un objeto independiente, sin otro origen que él mismo, huella vuelta a convertirse en presencia (o signo), es inseparable del deseo (de reapropiación o de representación)” (*La diseminación* 387-8). La Teología del texto, es entonces objeto del trabajo de la “constelación de los blancos” de Mallarmé, esto es, de una estructura tropológica que circula infinitamente sobre sí misma mediante el suplemento incesante de una vuelta (de) más: cuánto más metáfora, más metonimia; no hay metáfora, tampoco metonimia<sup>15</sup>. No hay ni sentido total, ni sentido

---

“su involucramiento semántico en el Libro, representante de un Logos o de una Lógica (onto-teología y saber absoluto) y la restancia de su exterioridad textual que no se confundirá con su espesor sensible” (68). Un poco más adelante, y tras decir que el concepto hegeliano establece su prefacio y se hunde en sí mismo, que la “concepción del concepto es una auto-inseminación” se va a decir: “Esa vuelta a sí de la simiente teológica interioriza su propia negatividad y su propia diferencia consigo. La Vida del Concepto es una necesidad que, al *incluir* la dispersión de la simiente, al hacerla trabajar en provecho de la Idea, *excluye* al mismo tiempo toda pérdida o toda productividad azarosa [*hazardeuse*]” (74, cita ligeramente modificada). Finalmente, tanto en *Márgenes de la filosofía* como en *Glas*, Derrida va a comentar el pasaje de *La fenomenología del espíritu* con el cual Malabou comienza, y también cierra, su discusión con Heidegger (cfr. Malabou, *El porvenir* 227-8). En el primero, tras hablar del tiempo como de un círculo que se oculta a sí mismo su propia totalidad, que “pierde en la diferencia la unidad de su comienzo y de su fin” (Derrida, *Márgenes* 87), diferencia que podría dejar una huella imborrable, dirá que el tiempo es aquello mismo que borra (*tilgt*) el tiempo, e interpretará este borramiento como una escritura que lo da a leer y lo mantiene suprimiéndolo (*Márgenes* 87). En el segundo, hará notar que el carácter incompleto del ser-ahí del concepto (el tiempo) es el vacío semántico que lo mantiene en movimiento. Porque la separación significante (*significatif*) permite que un texto siempre pueda funcionar en vacío, el concepto “puede siempre no llegar a sí en un texto” (*Glas* 256).

<sup>15</sup> En “La mitología blanca”, justo antes de comenzar a hablar de la dificultad de descifrar la figura en el texto filosófico, Mallarmé es situado en “la misma constelación” que nos recuerda “que la cosa más natural, la más universal, la más real, la más clara, el referente más exterior en apariencia, el sol, no escapa completamente, desde el momento en que interviene (y lo hace siempre) en el proceso de intercambio axiológico y semántico, a la ley general del valor metafórico”. A propósito del signo “oro”, dirá Derrida enseguida, Mallarmé “calcula efectos textuales que desbaratan las oposiciones de lo propio y lo figurado, de lo metafórico y de lo metonímico, de la figura y del

propio. Porque el blanco se pliega, una complicación tiene lugar: “la marca suplementaria del blanco (espaciamento asémico) se aplica al conjunto de los blancos (plenos sémicos), más a sí mismo, pliegue sobre sí del velo, tejido o texto” (387).

En cuanto a Heidegger: a la posibilidad de “una caída en general” se la puede encontrar en dos lugares al menos. Ambos relacionados con el azar. Las dos referencias las podemos encontrar en *Psyché* (Derrida, *Psyché*)<sup>16</sup>.

En “La retirada de la metáfora”, el pensamiento heideggeriano de la diferencia óptico-ontológica, de su olvido metafísico, permite dar a pensar simultáneamente el trazado de la estructura corriente del uso metafórico y cierto reborde metafórico. Porque la retirada del ser para Heidegger es aquello por lo cual la metafísica no se produce sino metafórico-metonímicamente (trópicamente), no se puede pensar la retirada del concepto metafísico de la metáfora sin hacer un pliegue suplementario de la metáfora, la repetición desplazada de la metáfora intrametafísica, su re-trazo. En otras palabras, porque la retirada del concepto metafísico de metáfora no da lugar a ningún sentido propio (a la vista del cual siempre funciona la metáfora metafísica), dicha retirada vuelve a tirar, o a dejar caer la metáfora, como generalización abismal de lo metafórico, como dados que en su tirada, en su caída, jamás pueden abolir el azar.

En “Mes chances”, el *Dasein* como arrojado es interpretado como entregado a la suerte, “à la chance (*Verfallen*)”<sup>17</sup>. En efecto, procediendo a vincular la interpretación epicureana de la dispersión diseminante con la analítica del *Dasein*, Derrida va a señalar que el análisis heideggeriano de la finitud del ser arrojado (*Geworfenheit*) mantiene una relación esencial “con la dispersión y la diseminación (*Zerstreuung*) como estructura del *Dasein*” (Derrida, *Psyché* 396). No siendo el *Dasein* ni *subjectum* ni *objectum*, “él mismo está arrojado, entregado originariamente a la caída y a la decadencia [*déchéance*], podríamos decir a la suerte (*Verfallen*). Las chances del *Dasein*,

---

fondo, de lo sintáctico y de lo semántico, del habla y de la escritura clásicas, del más y del menos” (Derrida, *Márgenes* 258-9).

<sup>16</sup> Y como veremos enseguida, antes incluso, en el curso sobre Heidegger de 1964-1965.

<sup>17</sup> Heidegger (*Ser y tiempo* 482s).



son asimismo y sobre todo caídas [*chutes*]” (396)<sup>18</sup>. Todo lo cual indica que el *Dasein* en cuanto *cadente* (*Verfallenheit*) “no debe interpretarse como la ‘caída’ (*Fall*) fuera de un estado original más puro y más elevado” (396).

En el curso de 1964-1965 se habrá insistido en que la comprensión inauténtica es una posibilidad y una necesidad esencial inscrita en el corazón del *Dasein*. No se trata de una decadencia (*déchéance*) en lo inferior, en sentido moral. “La amenaza de transformar el *Da-sein* (la ex-sistencia del *Dasein*) en substancia sobre la base del modelo de los objetos disponibles en el mundo y de la *Vorhandenheit*, esta amenaza no es extrínseca al *Dasein*. Ella pertenece a la estructura misma del *Dasein*” (Derrida, *Heidegger* 178)<sup>19</sup>. Antes de esto, ha hablado de la metáfora y de la metaforicidad en el pensamiento de Heidegger. Después de esto, señala que el intento de descubrir una historicidad propia o auténtica, más allá y en contra de la concepción vulgar de la historia, no encuentra una salida en *Ser y tiempo*. Lo inauténtico y derivado no son solo errores que hay que corregir: “La comprensión vulgar o corriente [*courante*] o filosófica de la historicidad tiene su legitimidad y es conforme a una cierta estructura o composición estructural de la existencia del *Dasein*” (247)<sup>20</sup>. Más lejos se hablará de un imposible pensamiento no metafórico del ser en contra del gesto metafísico de des-metaforización que hace aparecer a la metáfora como tal. “No se trata entonces de substituir una metáfora por otra, lo que es el movimiento mismo del lenguaje y de la historia, sino de pensar el movimiento como tal, de pensar la metáfora metaforizándola como tal, de pensar la esencia de la metáfora (es todo lo que quiere hacer Heidegger)” (279)<sup>21</sup>.

No hay desde entonces más que la presencia. Comprensión inauténtica, vulgar y corriente del tiempo. Y si no es posible otro tiempo, si no es posible oponerle otro concepto de tiempo que no sea metafísico, entonces quizá no hay concepto vulgar del tiempo. Es lo que se sugiere Derrida ya finalizando

<sup>18</sup> Traducción ligeramente modificada.

<sup>19</sup> La traducción es nuestra.

<sup>20</sup> La traducción es nuestra.

<sup>21</sup> La traducción es nuestra.

“Ousía et Grammè”<sup>22</sup>. Y si esto concierne no solo a Heidegger, sino también a Hegel, entonces habrá que sacar a este de la suposición de una caída en el tiempo. Y en el caso de pensar a Hegel en relación con una caída, sería necesario pensar “una caída en general” e inscribir allí también a Heidegger, al *Verfallen* heideggeriano. ¿Le concierne a Malabou este pensamiento?

Malabou, a su modo, también sugiere que no hay concepto vulgar del tiempo. No, al menos, en Hegel. Y si hay implicado en ello un cierto pensamiento de la caída como accidente, al parecer ninguna metaforicidad está involucrada.

Sin embargo, una plasticidad abordada como la instancia de formación del porvenir y del tiempo, y de un porvenir como determinación temporal no identificado con un momento del tiempo, indica que el concepto mismo de plasticidad no puede ser sino plástico, siempre puesto a prueba por lo inesperado. Significando la plasticidad el exceso de porvenir en el porvenir, y la temporalidad, el exceso de tiempo en el tiempo, la plasticidad mantiene siempre una relación con lo accidental (cfr. Malabou, *Changer*). Si la plasticidad hegeliana es apertura al porvenir y al acontecimiento, es debido a la pluralidad de sus tiempos, la que excede la distinción heideggeriana entre temporalidad originaria y temporalidad vulgar. La excede viéndola venir. Si hay una resistencia plástica de la dialéctica hegeliana, es debido a “su capacidad de acoger y dejarse sorprender (por) su posteridad” (Malabou, *El porvenir* 325).

#### 4. MALABOU EN DIGRESIÓN: LO ALEATORIO, EL VACÍO Y LA RELACIÓN CON EL OTRO

*Y el tiempo también, el tiempo mismo tendría una historia.*

Jacques Derrida, “El tiempo de los adioses”

¿Se podría leer a Malabou bajo los efectos de la digresión que ella omite? Bajo el título “El tiempo de los adioses. Heidegger (leído por) Hegel (leído por) Malabou” (*El porvenir* 331-85), leemos a Derrida leyendo en Malabou *la*

<sup>22</sup> Cfr. Derrida, *Márgenes* 98.

*figuración, la caída y el vacío*, en relación con problemas tales como la lectura heideggeriana de Hegel y de su concepto cursivo y corriente del tiempo, es decir de su incapacidad para pensar el porvenir; la posibilidad de pensar la relación entre la teleología y el azar, el proceso dialéctico como plástico y el porvenir como ver venir; el pensamiento del adiós al tiempo como pensamiento de un porvenir que ya no es un momento del tiempo, como interrupción radical del ver venir, es decir, pensamiento de una figura del ver venir que consistiría ya no en un giro adicional, sino en una implicación en la noche y en la exposición a la sorpresa, al azar y a lo totalmente otro; finalmente, también, dos cosas: el pensamiento del automatismo de la ipseidad que no deviene lo que es más que al dividirse y cuya necesidad Malabou atrae o aspira hacia su abismo, dándole una chance en el pensamiento de Hegel (“El tiempo” 369); la interpretación hegeliana de la muerte de Dios, la necesidad de “agregar un suplemento de adiós a este adiós hegeliano” (378), cuya “lógica infinitizable, inutilizable y originariamente endeudada del adiós a Dios” (378) continúa desplegándose por todos lados, despliegue que con Malabou se pliega al infinito (en un pliegue sobre sí) no sin a la vez pliegarse “la plasticidad y *en* la plasticidad” (379).

Si nos enfocamos sobre un problema específico, el del “punto aleatorio” y su interpretación en tres fases, hallamos entonces: primero, el dejar caer de la oposición, lo necesario y lo contingente. Malabou señala una coimplicación originaria entre el accidente y la esencia. Sobre la manera en que un destino esencial se actualiza en sus accidentes, en sus épocas y momentos, agrega: “La filosofía hegeliana asume absolutamente el surgimiento de lo aleatorio en el seno mismo de lo necesario, y el devenir necesario de lo aleatorio” (371). Enseguida, el relevo dialéctico de la forma tiempo “dejaría todavía el tiempo”, un *tiempo vacío*. Tras preguntarse por este resto de tiempo, leemos: “¿Hay un lazo esencial entre este ‘dejar’ y eso que en el ver-venir todavía *deja* venir lo que viene, desde el más allá del ver, del prever y del saber?” (372). Finalmente, hallamos la indomable, inevitable y vertiginosa cuestión del totalmente otro, surgiendo de la necesidad de lo Mismo. Tras preguntarse si acaso toda plasticidad está comprometida en un duelo “comenzando por aquel que divide y opone a sí mismo al ver-venir”, Derrida reafirma esta

posibilidad señalando lo que sucede “cuando ella fracasa en hacer volver al Mismo, a interiorizar, asimilar (etc.), al otro, lo ‘indomable’, [...], lo ‘inevitable’, lo ‘vertiginoso’, la cuestión de lo totalmente otro, mientras este fracaso del trabajo del duelo impulsaría a *dejar, abandonar* [...], a saludar con un cierto adiós, y por consiguiente a hacer el *duelo del duelo*. Ahí donde el duelo es imposible” (375).

La resistencia a la inactualidad de Hegel, o a lo que le niega a Hegel una relación con cierta actualidad filosófica, estaría pre-vista por Hegel mismo. Pero tanto Malabou como Derrida en estos pasajes recién consignados, parecen sugerir que la resistencia a la inactualidad de Hegel es su inactualidad o algo que vuelve hasta cierto punto imposible tanto su actualidad como su inactualidad. Todo parece jugarse en el por-venir del más allá del ver-venir. Derrida es consciente, sin embargo, que la filósofa de la plasticidad quiere mostrar a Hegel contra la corriente, y en más de un sentido: como cursividad o flujo del tiempo; como concepto corriente o vulgar del tiempo del que habla Heidegger; como el Hegel que a partir de Heidegger se ha vuelto corriente. Al parecer ella quiere mostrar, quizá como Heidegger con respecto a Kant, que Hegel nada tiene que ver con el concepto vulgar del tiempo, con el carácter cursivo o corriente del tiempo. Malabou busca así distanciarse de lo corriente que se ha vuelto este mismo concepto y de Hegel inscrito en él, pero también de lo corriente o del sentido común que identifica el futuro con el porvenir.

¿Y si la posibilidad de que no haya concepto vulgar del tiempo implicase un imposible pensamiento no metafórico del ser? ¿No habría acaso que tomarle todo el *peso* a este pensamiento o asumir toda la *gravedad* de esto? Situando a Hegel contra la corriente, ¿habría podido Malabou evitar ser arrastrada por ella? Es la dificultad constatada por Husserl mismo en sus *Lecciones de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* al reconocer que no poseía más que imágenes, o metáforas, para hablar del “flujo” o corriente del tiempo<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> La temporalización, dirá Derrida en *La voz y el fenómeno*, “es la raíz de una metáfora que no puede ser sino originaria” (143).

## BIBLIOGRAFÍA

- Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2000.
- . “El tiempo de los adioses. Heidegger (leído por) Hegel (leído por) Malabou”. *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*. Lanús: Palinodia-La cebra, 2013.
- . *Glas*. París: Galilée, 1974.
- . *Heidegger: la cuestión de l'Être et l'Histoire*. París: Galilée, 2013.
- . *La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 1975.
- . “La voz y el fenómeno”. *Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Valencia: Pre-Textos, 1995.
- . “Le temps des adieux. Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou”. *Revue Philosophique*, n.º 1, 1998, pp. 4-47.
- . *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.
- . *Psyché*. Santiago: La cebra, 2017.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza, 2005.
- . *Phénoménologie de l'esprit*. París: Aubier-Montaigne, 1941.
- Heidegger, Martin. *La fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid: Alianza, 2006.
- . *Ser y tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria, 1998.
- Husserl, Edmund. *Lecciones de la fenomenología conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta, 2002.
- Malabou, Catherine. *Changer de différence*. París: Galilée, 2009.
- . *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*. Lanús: Palinodia-La cebra, 2013.
- . “L'insistance de la forme”. *Poésie*, n.º 105, 2002, pp. 154-9.
- . *La plasticidad en el atardecer de la escritura. Dialéctica, destrucción, deconstrucción*. Madrid: Ellago, 2008.
- . *La plasticidad en espera*. Santiago: Palinodia, 2010.
- . *Ontologie de l'accident*. París: Léo Scheer, 2002.