

PLASTICIDAD Y DIFERENCIA. DE LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA A LA DIFERENCIA SEXUAL Y VICEVERSA

PLASTICITY AND DIFFERENCE.
FROM ONTOLOGICAL DIFFERENCE TO SEXUAL DIFFERENCE AND
BACK

BEGONYA SAEZ

Departamento de Filosofía
Universitat Autònoma de Barcelona
Edifici B - despatx B7/110
E - 08193 Cerdanyola, España
begonya.saez@uab.cat

RESUMEN

La lectura de Malabou desarrollada en este texto procura una aproximación a la plasticidad como *pathos* o método filosófico que disiente y resiste tanto de la metafísica como de la deconstrucción mediante una articulación estructural de la diferencia ontológica y de la diferencia sexual que, además, da lugar a una nueva consideración de lo femenino en virtud de la invención de una nueva esencia.

Palabras claves: plasticidad, pathos, diferencia ontológica, diferencia sexual, diferencia trans.

ABSTRACT

The reading of Malabou hereby delivered offers an approximation to plasticity as philosophical *pathos* or method, which differs from and resists both, metaphysics and deconstruction by means of a structural articulation of ontological difference as sexual difference. This endeavor allows for a new consideration of the feminine by virtue of the “invention” of a new essence.

Keywords: *Plasticity, pathos, Ontological Difference, Sexual Difference, “Trans” Difference*

Recibido: 18/06/2018

Aceptado: 27/08/2018

Que laisse le disparu en moi, une présence, une trace ou une différence sans cicatrice? C'est entre les trois qu'il m'appartient de décider ce que veut dire, entre essence et accident, 'le temps des adieux'.
Catherine Malabou, *Changer de différence*

La lectura que deseo elaborar en lo que sigue concierne al estatuto de la diferencia a tenor de lo que, con relación a la plasticidad, Catherine Malabou plantea en su libro *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique* (2009) y en su artículo “Una diferencia de distancia. Heidegger y Lévi-Strauss” (2002), publicado originalmente en la *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*¹ y compilado en castellano en *La plasticidad en espera* (2010).

En concreto, se trata de observar, por un lado, en qué sentido y en qué medida la diferencia, declinada ya sea como diferencia ontológica o diferencia sexual, es una estructura. Por otro, se trata de observar en qué sentido y en qué medida la diferencia ontológica y la diferencia sexual

¹ La referencia completa del artículo es Malabou, Catherine, “Une différence d'écart”. *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, n.º 4, 2002, pp. 403-16.

dicen o pueden llegar a decir lo mismo de aquello que es y, entonces, son o pueden llegar a ser intercambiables con relación al ser.

Ambas observaciones procuran tomar la medida de la operación plástica en tanto que operación material a la que no solo es posible sino necesario remitir la pregunta ontológica y que, además, articula una “respuesta a las críticas filosóficas de la forma que no han dejado de desarrollarse desde la segunda mitad del siglo XX” (Malabou, *La plasticidad* 7) y, en particular, a la deconstrucción².

En el planteamiento de Malabou, que va a ser tomado aquí en su declinación ontológica no ajena a lo político, “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” (7)³. Abre la vía, sin duda, para “cambiar de diferencia”, es decir, para una nueva diferencia así como para una nueva destitución de la diferencia.

La paradoja en que se sostiene esta afirmación se revela solo aparente en el momento en que se hace manifiesto que ahí se remite a la diferencia ya no como esencia, aunque tampoco como estructura –que diría la nueva diferencia–, sino como dispositivo que sirve a la lógica binaria, la cual dice, en la propuesta de Malabou, la diferencia que es necesario destituir de nuevo (*à nouveau*), es decir, no solo otra vez –pues la diferencia que dice la lógica binaria ya ha sido destituida por la deconstrucción y la teoría de género y *queer*, con las que Malabou dialoga de manera explícita– sino sobre todo la diferencia que es necesario destituir de otro modo.

² Es la propia Malabou quien, en el texto “Grammatologie et Plasticité”, incluido en *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*, se cuida de establecer las líneas directrices de dicha respuesta. En primer lugar, Malabou aboga por desarrollar “un *travail non-métaphysique de la forme*” y, en segundo lugar, afirma que la operatividad de la plasticidad no pasa por considerarla “une instance transcendente et vide” (78).

³ En una formulación más reciente de la conveniencia de la articulación de un nuevo materialismo cómplice de la plasticidad que obra la diferencia con relación a la forma, también en el cuerpo, que ahí merece la consideración de Malabou, ella escribe: “At the heart of contemporary biological research lies the reactivation of phylogenetic remains that we believed to be forever lost. // And how might the return of these possibilities offer a power of resistance? The resistance of biology to biopolitics? It would take the development of a new materialism to answer these questions, a new materialism asserting the coincidence of the symbolic and the biological” (“One Life” 438).

A fin de llevar a cabo las observaciones propuestas, voy a considerar en primer lugar dentro de los márgenes del *corpus* indicado el sentido y alcance de la plasticidad en tanto método y/o *pathos*, es decir, en tanto operación que rige la articulación discursiva, sea cual sea el régimen disciplinar de la misma. En segundo lugar, voy a recorrer la noción de diferencia articulada en los textos señalados con el fin de dar cuenta del cambio que (en) dicha noción opera. Y, en tercer lugar, voy a detenerme en una de las formas que cobra la diferencia, a saber, lo femenino.

1. LA PLASTICIDAD COMO MÉTODO Y/O COMO *PATHOS*⁴

En este primer apartado voy a considerar en qué sentido y en qué medida la plasticidad constituye un método rector del proceder filosófico que es, como sabemos, un proceder discursivo, acorde con el proceder material de lo que es.

Queda probado que la plasticidad se hace valer en el ámbito de la biología, como lo han demostrado las neurociencias y, en particular, la

⁴ El último artículo de Malabou compendiado en *La plasticidad en espera* (2010) lleva por título “La plasticité en souffrance”. Ha sido traducido como “La plasticidad en pena” o, también, al interior del texto, como “la plasticidad en espera” y, en concreto, a la espera de concepto o a la espera de estructura (85). Ciertamente, la expresión *en souffrance* alude en francés a estar en suspenso, postergado, irresuelto, titubeante, pendiente, interrumpido, demorado o aplazado –aunque a la vez vigilante y atento– y en ese campo semántico me parece encontrar razón para atribuir a la plasticidad el estatuto de *pathos* que incide en una (in)determinación ontológica fundamental, puesto que todo lo que es, toda forma, en definitiva, debe ser concebida aquí *en souffrance*. En ese sentido, escribe Malabou: “la plasticidad designa todo aquello que se relaciona con la emergencia de la forma en general” (85). También indica con respecto a Hegel que “La plasticidad caracteriza precisamente la relación que el sujeto mantiene con el accidente, es decir, con lo que sucede [...] la plasticidad enuncia el lugar más sensible, lo vivo, de la subjetividad, la relación que esta última trama con el acontecimiento” (91). Otro lugar desde el cual pensar la plasticidad como *pathos* vendría indicado en esta cita: “la plasticidad de la plasticidad se sitúa en los extremos: de un lado, la figura sensible que es la toma de forma [...] del otro, el aniquilamiento de toda forma [...] este entre-dos de la toma de forma y la explosión está inscrito en la historia misma de la palabra ‘plasticidad’”(88-9).

neuroepigenética, y que, de acuerdo con estas disciplinas, opera en los cuerpos de manera estructural, por lo que se puede afirmar que toda forma en los cuerpos es plástica e incluso la conformación de los cuerpos lo es. Luego es posible afirmar que todo lo que es atiende a la plasticidad o que la plasticidad obra en todo lo que es. La plasticidad rige, entonces, la vida misma. O bien, la plasticidad afecta la vida misma y se hace así, en ella, efectiva. La vida se deja actuar.

La plasticidad es, entonces, una afección o, dicho de otro modo, un *pathos* del que la plasticidad es también objeto, pues la plasticidad, afirma Malabou, “es ella misma plástica; su modo de ser es idéntico a sus significados” (*La plasticidad* 88). Me parece fundamental apuntar a esta dimensión con el fin de enmarcar la lectura dentro de los márgenes que traza esta nueva diferencia –que no solo plantea sino que también ensaya Malabou– sensible a la violencia, dimensión que va a ser elaborada en el siguiente apartado del texto.

En este apartado, me interesa revisar los términos de la relación entre la filosofía (o el concepto, como forma filosófica primera desde Hegel) y la plasticidad, o el lugar que la plasticidad ostenta, como método y/o como *pathos*, en el seno de la filosofía hoy. Malabou se atribuye un lugar que se debe a la explícita filiación con el pensamiento hegeliano y derridiano. Pero es igualmente cierto que una consideración de la plasticidad –más allá de una aproximación histórica a la filosofía como operación u afección material de la diferencia– la constituye en encrucijada para repensar los viejos materialismos en diálogo con los nuevos. En cualquier caso, la plasticidad significa en el contexto de una ontología relacional cifrada en la diferencia y de carácter material que tiene como referente al ser trans.

La filiación con Hegel y Derrida es considerada por Malabou en lo que podríamos calificar de ajuste de cuentas permanente. Con todo, es en el texto “Le phénix, l’araignée et la salamandre”, incluido en *Changer de différence*, donde ese ajuste de cuentas –que lo es sin duda con la filosofía– concierne al estatuto de la diferencia y su relación con la plasticidad. Lo que Malabou sostiene y muestra en este texto es que la diferencia padece la plasticidad, es decir, que el modo de ser así como la forma de la diferencia son

en souffrance de la plasticidad. De ese modo, la diferencia –por el momento ontológica– deviene operación de la filosofía en cuanto difiere a la vez de una concepción esencialista y de una concepción afín a la deconstrucción, es decir, de la *différance*. La plasticidad llega, entonces, como esquema motor, al lugar de la presencia y, sobre todo, de la escritura y de su correlato que es la huella y que Malabou considera finalmente, en tanto que resto que no padece cambio, en los mismos términos que la presencia⁵.

Es preciso señalar que afirmar de la diferencia en tanto diferencia ontológica que es *en souffrance* de la plasticidad equivale a decir –en el planteamiento de Malabou– que la diferencia ontológica es *en souffrance* de la diferencia sexual. La posibilidad y el éxito de la operación –que consiste en cambiar de diferencia– no es posible sin la intervención de esa diferencia otra que es la diferencia sexual, que es otra porque es estructural. En el siguiente apartado desarrollo la relación entre la diferencia ontológica y la diferencia sexual en aras de esclarecer dónde radica la posibilidad y el alcance del cambio de diferencia.

Malabou abre su análisis crítico en “Le phénix, l’araignée et la salamandre” recordando la ocasión del adiós de Derrida en un gesto de invención filosófica que la hace digna heredera de su mentor. Remitiendo al texto que Derrida titulara “Le temps des adieux. Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou” (1996), y que recoge las observaciones que hiciera con motivo de la defensa de la investigación doctoral de Malabou que él mismo dirigiera, ella retoma el verbo *recouvrer*, que alude, entre otros significados, a la operación de recuperación de un estado normal, y desarrolla a partir de la transformación que ese verbo denota, una recuperación de la noción de plasticidad para concederle eso que, atendiendo a su singularidad, ha sido ignorado, una “fuerza inédita” (Malabou, *Changer* 82), que es ni más ni menos que su fuerza como método, la fuerza que da lugar a una “manera plástica de filosofar” (86). De ese modo es posible conceder a la plasticidad no solo un concepto, sino un porvenir (*avenir*) en la filosofía que, hasta

⁵ Véase, a este, respecto, de Malabou, *La plasticité au soir de l’écriture: Dialectique, destruction, déconstruction*.

cierto punto, coincide con el porvenir de Hegel, aunque también, según Malabou, con el porvenir de la deconstrucción (86). Ese porvenir se juega en dos horizontes, a tenor de Malabou: en el horizonte de la tradición metafísica y en el de la deconstrucción (de la misma).

Ahora bien, ¿es posible precisar esa “manera plástica de filosofar”? Dicho de otro modo: ¿dónde reside la singularidad de la plasticidad como método? ¿Qué y cómo opera esa fuerza inédita suya? Según lo planteado hasta aquí, un modo de responder a esas preguntas es recuperando para –y con– la plasticidad un *pathos*, es decir, rehabilitando para –y con– la plasticidad un “lieu de dissidence interne” que Malabou identifica sin dudarle como “une séparation de la différence avec elle-même, qui seule peut l’engager dans la postérité” (86)⁶. Recuperar es, entonces, disentir. La operación plástica que propone Malabou consiste, entonces, en una recuperación de la diferencia obrada por la diferencia misma –que, por ello, deja de ser la misma diferencia–, es decir, en una recuperación de la

⁶ Me parece que este es el lugar en el que se abre la posibilidad de pensar la plasticidad y la performatividad como métodos *y/o pathos* afines, en la medida en que ambas obran una diferencia que tiene un efecto material, es decir, en la medida en que ambas obran una transformación en el reparto de lo material. Hay, sin embargo, dos cuestiones que distinguen y separan la plasticidad de la performatividad en lo relativo a la diferencia. La primera compete al ser de la diferencia, es decir, a la diferencia ontológica en tanto que diferencia sexual. Mientras que para Malabou la diferencia es estructural, es decir, opera a nivel ontológico –que es ya siempre sexual– y remite al modo de ser del ser, para Butler opera a nivel óptico, es decir, tiene como referente modos de ser. De ahí que la diferencia en Butler, declinada como diferencia sexual, acabe operando en términos binarios *y/o* identitarios, por más que su planteamiento crítico de toda operación normativa haya comportado una transformación material de la misma mediante el desplazamiento del binomio homo/hetero al lugar que en los feminismos de la igualdad y de la diferencia ocupa(ra) el binomio hombre/mujer. La segunda cuestión que distingue y separa la plasticidad de la performatividad como método *y/o* como *pathos* compete al qué y al cómo de esa transformación, pues no hay ni se precisa sujeto para la operación plástica. Así Malabou: “la metamorfosis [...] designa [...] el movimiento mismo del ser” (*La plasticidad* 9). La operación plástica no requiere, por tanto, ni de un yo ni de una voluntad que la garantice en modo alguno y que asegure, así, una transformación que va a serlo estrictamente del orden material en tanto que orden simbólico. La operación plástica excede ese orden, que es el orden del ente. En ese sentido, afirma Malabou “El motivo de la metamorfosis deja de designar una realidad solo mitológica o ficticia para tomar explícitamente un sentido ontológico y político” (9).

diferencia en que la diferencia se padece. He ahí la plasticidad como método y/o como *pathos*. La plasticidad estriba en ese obrar que es, a su vez, un padecer (de) la diferencia.

2. LA DIFERENCIA À NOUVEAU

Decía en la introducción a esta lectura que atiende al cambio que, por obra de la plasticidad, padece la diferencia en el planteamiento de Malabou, que ella desarrolla una propuesta dirigida a una recalificación ontológica –y política– de la diferencia que la haga operativa de nuevo –es decir, otra vez pero también de otro modo–. Esto significa, primero, hacerla operativa de acuerdo con una lógica ajena a los binarismos y, segundo, hacerla sensible a la violencia que todo binarismo comporta. La nueva diferencia, por tanto, es nueva en la medida en que atiende a la plasticidad en tanto que estructura: la padece y, entonces, la obra. La diferencia sucumbe al *pathos* de la plasticidad en tanto que diferencia ontológica que es ahora nueva, es decir, es la misma y otra a la vez –en tanto que diferencia sexual–. Y es esta recuperación de la diferencia, que, insisto, no es solo de orden ontológico, sino también político, aquello que la re-nueva con relación, específica y explícitamente, a la *différance*.

Hay tres cuestiones que me interesa desarrollar en este segundo apartado con relación a esta recuperación ontológica y política de la diferencia que Malabou propone y lleva a cabo. La primera tiene que ver con la pregunta acerca de la naturaleza de la diferencia y, en concreto, con su carácter de estructura. La segunda remite al carácter de la relación entre la diferencia ontológica y la diferencia sexual. Y la tercera atañe a la disidencia de la diferencia con ella misma y a la negatividad y/o que para ello es necesario y que ello comporta.

Con respecto a la naturaleza estructural de la diferencia, cabe considerar que, en la propuesta de Malabou, la diferencia es estructural en un sentido esencial, es decir, la diferencia no es estructural en oposición a esencial, sino que es estructuralmente esencial. Se trata para Malabou de hacer

operativa una esencia *à nouveau*, es decir, una nueva esencia –nueva porque su forma será la estructura– y de un nuevo modo –nuevo porque responde a la plasticidad como método y/o como *pathos*–. En tanto estructura, la esencia disiente de sí misma.

En este sentido, Malabou nombra en –o, más bien, con– “Le phénix, l’araignée et la salamandre” los tres paradigmas desde los cuales ella articula su invención filosófica en *Changer de différence*, es decir, su intento de recuperación de la noción de plasticidad con el fin de tomarla en su singularidad restituyéndola en virtud de la fuerza inédita que le ha sido ignorada tanto por Hegel como por Derrida (*Changer* 88). A este respecto, afirma:

Confronter ces trois *structures* de la blessure, de l’inscription et de la guérison permettra, en suivant ces animaux, de relancer la question du ‘faire revenir’ et du recouvrement à partir d’une compréhension déterminée de l’effacement de la trace ou de la cicatrice” (88, las cursivas son mías).

En resumen, en el paradigma del fénix la recuperación es sinónimo de resurrección, sin cicatriz, es decir, “sans trace” –ni rastro ni resto– y da cuenta simbólica del “travail de l’esprit qui revient à lui-même à partir de l’extrême scission. Selon ce premier paradigme ‘recouvrer’ signifie ‘être de nouveau présent’” (29). Es importante destacar con Malabou que la escisión, por más que resulte extrema, es provisional. Afirma:

La séparation, la souffrance, la scission, ne marqueraient que d’éphémères temps de béance. Le négatif prépare perpétuellement sa propre régénérescence. La négativité est l’acte de se “relever éternellement elle-même”. La plasticité dialectique est la constante reconstitution de la présence. (89-90)

Luego, de acuerdo con esta estructura de la herida, es posible afirmar que no hay *pathos* para la plasticidad en el paradigma del fénix, o bien que si lo hay, se trata de un *pathos* accidental. Ahí la plasticidad no es un método; la dialéctica lo es. La dialéctica rige el discurso y lo real. Y lo rige a tenor de

la substancia que solo sabe de la disidencia de sí misma de forma accidental y solo en aras de su plena recuperación.

Retomaré más adelante la operación de la negatividad en tanto operación plástica no dialéctica que cifra el *pathos* de esta y que lo expone, exponiendo de ese modo, a la diferencia, a la separación, al sufrimiento, sin posibilidad de levantarse a sí misma como lo hace en el paradigma del fénix. De este modo es posible apuntar a la dimensión de la violencia que dicha operación comporta y de la que Malabou se hace eco mediante el léxico que emplea para desplegar los paradigmas de la herida. Este es un lugar en el que es preciso detenerse, para articular la plasticidad como *pathos* y específicamente como afección.

Pero veamos antes cómo explicita Malabou la estructura de la inscripción en el paradigma de la araña, que es el de la deconstrucción y, entonces, de la *différance*. Malabou hace ver enseguida que este paradigma, al igual que el anterior, “constitue bien lui aussi une structure d’effacement de la trace” (90). Ahora bien, en el paradigma de la araña se teje “l’impossibilité originaire, pour la présence, d’être autre chose qu’une trace” (90). La *différance* tampoco deja cicatriz. Es una estructura, por tanto, sin rastro y sin resto. En ese sentido, “[l]a différence, on le sait, n’as pas d’essence, elle n’est pas” (92). La borradura es lo que hace estructura aquí y por ello es la esencia aquí el agujero en la tela de araña, un elemento que, por cierto, Malabou no considera porque se ciñe al planteamiento derridiano, según el cual lo que merece consideración es la tela o el texto que teje la araña. Es decir, la esencia no es la borradura del texto, sino la borradura de sí misma. Ahora bien, esa borradura de la *trace*, replica Malabou, no es estrictamente “sans trace”, sino que “cet effacement est en même temps et nécessairement une marque. Une trace n’arrive qu’à s’effacer, mais l’effacement à son tour n’arrive qu’à laisser une trace” (92). La recuperación, en este paradigma, llega con el remiendo de la tela y, por ello es “incertaine, le remède peut créer une autre lésion, les coutures du texte peuvent craquer, ouvrir d’autres cratères, d’autres trous” (93). A tenor de la fragilidad de la operación de la escritura expuesta aquí por Malabou, la negatividad opera en este paradigma pero, o bien lo hace en un modo totalitario que redundaría en su inoperancia –al

modo de la diferencia sin rastro ni resto— o bien de modo circunstancial y, sobre todo, riesgoso, conllevando la posibilidad del exceso que conduce a la destrucción. Ahí la plasticidad no es un método, la escritura lo es⁷.

Malabou pone a prueba la plasticidad como método y/o como *pathos* desgranando una operación de calado histórico, sistemático y metodológico que hace padecer en esos términos a la filosofía. Esa operación consiste en recuperar la diferencia en la disidencia de sí misma, es decir, pasa por recuperarla como diferencia ontológica en tanto diferencia sexual.

En el paradigma de la *salamandre*, que corresponde a la plasticidad tal como la plantea y ensaya Malabou, la diferencia dice una operación de trans-diferenciación (*Changer* 95). El paradigma de la herida que se hace valer aquí es el que ofrece la medicina de regeneración, fundada en la capacidad de las células de padecer una trans-formación que permite, “à partir d’elles, de fabriquer de la peau, du muscle, des neurones, de régénérer, sans l’aide d’apport extérieur l’organe malade” (95). Según este paradigma, la recuperación no consiste ni en un relevo ni en un restablecimiento (96); la “régénération n’est ni une résurrection ni une greffe” (96). Lo que obra aquí no es ni la plasticidad como dialéctica ni la plasticidad como escritura, sino una plasticidad arcaica que no asegura ni una identidad ni una diferencia plenas, porque “[l]’organe qui repousse est en effet différent du précédent”, con lo cual “[i]l n’y a pas cicatrice mais il y a différence” (97) y, por eso, la plasticidad obra una regeneración con y, a la vez, de la diferencia. No se trata de borrar la marca, dice Malabou, sino de cambiarla. Eso significa que la diferencia dice una operación de trans-diferenciación: “Les cellules souches peuvent précisément *changer de différence*, changer d’inscription” (101). La plasticidad arcaica, entonces, procura la recuperación de la diferencia sin la mediación “ni du même ni du tout autre” (101-2). Esa es la diferencia trans.

⁷ Así como Malabou no presta atención en su análisis crítico de la *différance* al agujero en la tela de araña, es decir, en el texto, como lugar desde el cual recuperar la pregunta acerca de la cicatriz, no presta tampoco atención a la letra como marca de escritura, que además ostenta una dimensión radicalmente material y, por tanto, se constituye en el lugar desde el cual pensar una nueva *trace* que, si bien plantearía dificultades operativas a la plasticidad, obraría una negatividad igualmente radical en virtud de una diferencia —y su correspondiente *pathos*— ni accidental, ni totalitaria, ni circunstancial.

Ahora bien, ¿en qué sentido y en qué medida la diferencia trans es una estructura? La hipótesis que me propongo plantear al respecto es que la diferencia, en virtud de la plasticidad, es decir, en tanto diferencia plástica, y en tanto diferencia que padece la plasticidad, en tanto diferencia que opera la plasticidad y, entonces, en tanto diferencia que disiente de sí y de ese modo obra el *pathos* de la plasticidad en el discurso y en lo real, la diferencia trans es una estructura material. Cambiar de diferencia implica cambiar de estructura. O, dicho de otro modo, la estructura, como la diferencia, se ve afectada por la plasticidad.

Ello se hace manifiesto en el texto “Una diferencia de distancia. Heidegger y Lévi-Strauss” (2002), publicado con anterioridad a *Changer de différence*, en el que Malabou afirma en las primeras líneas y sin más dilación:

Es imposible fijar el estatuto ontológico de la estructura [...] pues una estructura [...] inmoviliza, captura y paraliza a la diferencia más fundamental, la diferencia ontológica. Entiéndase por ello: el ente, el ser y su diferencia. La estructura no es ninguno de los tres: ella no es un ente, es imposible encontrar en el mundo algo como una estructura; al mismo tiempo, ella no es el ser [...] la estructura tampoco no es una diferencia, ella es más bien un híbrido, una suerte de monstruo óntico-ontológico. Y más aún cuando lo que acabo de enunciar puede perfectamente invertirse. Es decir, el ente, el ser y su diferencia: la estructura dice los tres a la vez. (*La plasticidad* 51)

Afirmar que la diferencia trans es una estructura material responde al interés de explorar el carácter híbrido que Malabou atribuye a la estructura y que dice también de su exceso como “monstruo óntico-ontológico”. Me parece que, para desarrollar esta exploración, es necesario poner atención en cómo la diferencia, en tanto diferencia trans —es decir, diferencia que padece y obra la plasticidad— afecta a la estructura. La diferencia lleva a la estructura a disentir de sí o, dicho en los términos de la propia Malabou, lleva a la estructura a su *écart*.

A mi entender, el *écart*, eso que la distancia obra en la estructura en tanto distancia disidente de sí, consiste en una toma de distancia. Se trata de

un distanciamiento que da lugar a un espaciamiento. He ahí la monstruosidad en la estructura. Cabe señalar que es en ese espaciamiento que la distancia obra en la estructura y que Malabou entiende como un entre-dos, en el que instala a Heidegger y a Lévi-Strauss justamente para acercarlos a pesar de ellos mismos, porque para uno y otro, afirma Malabou, no hay forma de abordar la diferencia si no es por remisión a la estructura, que es “su condición esencial de inteligibilidad, es decir, de hecho [...] lo que revela su modo de ser” (52). En virtud de esta hibridación teórico-hermenéutica, Malabou se propone “interrogar el irreductible mestizaje ontológico del concepto de estructura” (52).

Heidegger, resalta Malabou, construye *Ser y tiempo* en constante referencia al concepto de estructura a tenor de sus tempranas lecturas relativas a la lógica en general (1912) que define como “ciencia de las estructuras” (*La plasticidad* 53), así como a la lógica aristotélica (1925-1926), de donde aísla la estructura primera de la predicación, es decir, la estructura del algo-como-algo o *Als-Struktur*. La estructura atañe al ser en la medida en que, en virtud de la diferencia ontológica, atañe a “ese ente que tiene una comprensión de su ser” (*La plasticidad* 54). Y lo atañe, es decir, lo afecta del tal modo, que hace del *Dasein* mismo una estructura que es, a la par, en tanto que estructura de existencia, un monstruo. O, dicho de otro modo, hace del *Dasein* una estructura óntico-ontológica que se despliega en los existenciales, estructuras monstruosas a su vez, cuya particularidad reside en el hecho de procurar la articulación entre las estructuras o modos de ser fundamentales en una unidad originaria, la cual, sin embargo, no es de carácter substancial sino relacional, determinación también monstruosa. Así, cada una de las estructuras “toma sentido solo en y por su relación con l[a]s otr[a]s” (*La plasticidad* 55-6).

Ahora bien, la estructura en *Ser y tiempo*, insisto con Malabou, atañe al ser y, por tanto, su significación insiste en ser ontológica y no óntica, aunque Heidegger reconozca una significación óntica de la estructura que es “la del *ensamblaje, agenciamiento, armazón, composición* e incluso *máquina*”, porque “[e]l *Dasein* es un todo, no un agregado ni un ensamblaje” (*La plasticidad* 55), aunque sea un todo que “toma sentido solo en y por su relación con los

otros” (56). En función de esta doble perspectiva, Malabou concluye que en *Ser y tiempo* se hacen valer dos concepciones de estructura: una de carácter ontológico que procura y consolida a la vez una unidad originaria y otra de carácter óntico que ofrece el marco en el que van a ir encajando piezas diversas para conformar una pseudounidad accidental y/o circunstancial. La segunda concepción deriva de la primera y “no tiene sentido alguno [...] no sirve de nada” (8). Luego entonces, pregunta Malabou: “¿por qué querer diferenciar su sentido? ¿Por qué hacer funcionar una diferencia fáctica? [...] ¿de qué sirve en *Ser y tiempo* esta estructura finta-falsa-ficticia que es el ensamblaje?” (59). Y a esta pregunta Malabou responde como afirmará más adelante –en 2005– con respecto a la plasticidad: “ella espera” (59). Tenemos, pues, una estructura *en souffrance*.

Por el momento, en el texto de Malabou, la estructura de Heidegger está a la espera de la estructura de Lévi-Strauss, porque, “al no ser intramundana”, la estructura “en Lévi-Strauss [...] no designa *nunca* un simple ensamblaje de elementos” (*La plasticidad* 60) sino el todo articulado a que aspira el *Dasein*. Ahora bien, ¿cómo procura Lévi-Strauss la articulación a ese todo, es decir, a la estructura? O, dicho de otro modo, ¿cómo logra Lévi-Strauss que la estructura padezca la diferencia y que le otorgue, entonces, la inteligibilidad que precisa? Malabou identifica en la lingüística de Saussure el dispositivo que permite a Lévi-Strauss la articulación de la estructura: la distancia y, en particular, la distancia diferencial (*La plasticidad* 61). Esa distancia opera una toma de distancia o el distanciamiento que da lugar a un espaciamento en la estructura que asegura para ella la articulación. Ahora bien, la pregunta que plantea Malabou aquí es en qué medida la distancia asegura la diferencia o, por el contrario, la compromete. En este sentido, plantea lo siguiente:

Todo el asunto consiste entonces en saber si diferencia y distancia tienen la misma significación, si Heidegger habría podido hablar tanto de distancia ontológica como de diferencia ontológica. Se trata de medir la diferencia o la distancia entre la diferencia y la distancia. (62)

La diferencia, afirma Malabou, sucumbe a/en la distancia en el planteamiento de Lévi-Strauss. Es decir, sucumbe en el espaciamiento que la distancia opera en la estructura. Y ello porque “La distancia diferencial no tiene morada ontológica, es ontológicamente híbrida o monstruosa” (63). Es por eso que Heidegger no puede equiparar la distancia a la diferencia –como harán algunos de sus intérpretes (post) estructuralistas, entre los cuales se encuentra Derrida–, porque la distancia no dice al ser, y porque el espaciamiento que conlleva no es lugar para el ser sino un mero “vacío intersticial”, una “nada intervalar que separa sin más los átomos de un agregado” (64).

Lo que Heidegger no considera –en su celo de pureza ontológica– es el carácter relacional de la ontología y, en concreto, no considera que la relación padece la estructura porque la estructura padece la distancia. No considera que la distancia, si bien no es equiparable a la diferencia, opera el espaciamiento que esta requiere para operar. Por eso no le resulta posible cambiar de estructura y, en consecuencia, cambiar de diferencia.

Por una parte, el correctivo que Malabou encuentra en Lévi-Strauss para con el planteamiento de la diferencia ontológica en Heidegger y que hace posible el cambio que él impide, pone en evidencia que no basta con afirmar del *Dasein* que es un todo estructurado, porque el *Dasein* no dice solo al ser siendo como es en relación, dado que su estructura ontológica es la relación. En ese sentido, la diferencia ontológica es y no puede si no ser una estructura articulada, es decir, una estructura que padece la distancia. El *Dasein* padece en efecto la distancia y el existencial de la cura, quizás de forma más obvia da cuenta de hecho de esa afección estructural, de esa afección de/en la estructura. En ese sentido, la pregunta sobre cómo afecta la distancia la diferencia, si la distancia la garantiza o la compromete, se responde afirmando ambas, es decir, que la garantiza en la medida en que la compromete y, a la vez, que al comprometerla la garantiza. Dicho de otro modo, sin espaciamiento, no hay diferencia, tampoco ontológica. Y eso equivale a afirmar que la distancia es estructural a/en la diferencia. Eso es, además, otro modo de decir la diferencia trans, que, según hemos visto en lo anterior y a tenor de lo planteado por Malabou en “Le phénix, l’araignée

et la salamandre”, es sin duda una diferencia híbrida y/o monstruosa, pues no lo es “ni du même ni du tout autre” (*Changer* 101-2).

Por otra parte, la distancia como correctivo permite a Malabou situar a la estructura –y así hacer la diferencia operativa– en la finitud. Pero la sitúa justamente desubicándola, pues, en tanto que finita, dice Malabou, la estructura es “ontológicamente desenclavada” (*La plasticidad* 67). El carácter finito de la estructura dice, a mi entender, de nuevo –nuevamente y de otro modo– del carácter híbrido, monstruoso, de la diferencia. Dice de su carácter impuro y también material en tanto que diferencia trans. Situar la estructura –dar lugar a su carácter finito– desubicándola dice, además, del *pathos* de la plasticidad y, en ese sentido, Malabou afirma –enunciando la economía plástica de la diferencia– que “Ser finito es ser intercambiable, es decir, poder y deber circular” (65). La diferencia trans no dice una particularidad del ser⁸, dice el ser, y lo dice como estructura material que es, a su vez, condición material de posibilidad –y de inteligibilidad– del ser en sus modos de ser.

La diferencia trans nos permite abordar la segunda cuestión a tratar en este apartado, a saber, el carácter de la relación entre la diferencia ontológica y la diferencia sexual. Tras el desarrollo de la primera cuestión, es posible reformular el asunto retomando una de las preguntas que planteaba al inicio: en qué medida y en qué sentido la diferencia trans dice la diferencia ontológica en tanto que diferencia sexual o, dicho de otro modo, dicho en los explícitos términos en que Malabou considera la diferencia ontológica en el texto “Le sens du féminin”, en *Changer de différence*, en qué sentido y en qué medida la

⁸ Así como antes he considerado pertinente formular la pregunta acerca de la relación entre plasticidad y performatividad, esta me parece ser la ocasión para apuntar a la relación entre la diferencia trans y la diferencia sexual que dice el transgénero. Creo que hay elementos en el análisis que lleva a cabo Malabou con respecto a la estructura que permiten una comprensión en paralelo de sendas diferencias: la significación material de ambas, que, sin lugar a dudas, designa la impureza, el exceso o lo monstruoso del ser, resumiría dicha comprensión. Ahora bien, desde el enfoque de Malabou, entiendo que la diferencia sexual que dice el transgénero, paradigmáticamente en la propuesta de Butler, es decir, en la propuesta de la teoría de género y de la teoría *queer*, dice una particularidad del ser. O, dicho de otro modo, no es el ser –que aquí, en tanto que la diferencia trans es una estructura material, remitiría al cuerpo– el que padece la diferencia, sino que es el sujeto quien la padece.

diferencia ontológica y la diferencia sexual no se constituyen en una relación jerárquica por mor de la cual una sería superior o anterior a la otra sino en una relación de intercambiabilidad. En este sentido, sentencia Malabou:

Or la différence ontologique ne signifie rien (même si on l'écrit au pluriel –les différences ontologiques) si l'on ne voit pas que l'écart se double d'une substituabilité. L'être et l'étant se changent l'un en l'autre, c'est là la plasticité de la différence [...] L'être et l'étant son différents mais ils échangent leurs modes d'être. [...] La substituabilité est le sens de l'être. C'est à dire que le travestissement est donné avec la différence [...] La différence de l'être et de l'étant n'interdit en rien de penser leur échangeabilité. (*Changer* 46-7)

La diferencia trans es una diferencia “[o]riginairement échangée” (47). Por padecer la distancia, es decir, por ser estructura, es una diferencia híbrida y monstruosa que imprime su carácter de intercambiabilidad a la diferencia ontológica en tanto que diferencia sexual. Es la plasticidad de la diferencia, en efecto, lo que vemos operar aquí, o, también, el *pathos* de la plasticidad. Diferencia ontológica y diferencia sexual son intercambiables en la medida en que ambas dicen del ser y del ente, intercambiables a su vez. Nada impide, pues, pensarlas en esa relación.

La diferencia trans obra la condición y el ejercicio de *travestissement* al que da lugar: “la différence est un échangeur, pas un principe de sélection ou de ségrégation duelles” (*Changer* 48). Por tanto, la intercambiabilidad –que es otro modo de decir la articulación– es la condición de ser de lo que es. En tanto que diferencia plástica, la diferencia trans recibe y da la forma de la diferencia ontológica en tanto que diferencia sexual y esa forma –como el propio recibir y tomar, es decir como la propia operación plástica– es intercambiable.

La pregunta que me parece necesario plantear ahora con relación a la diferencia trans es ¿qué queda de la negatividad de la diferencia, de la cual se había postulado una disidencia de sí, en la operación plástica concebida como intercambiabilidad?, ¿no comporta la intercambiabilidad una nivelación de la(s) diferencia(s)? O, dicho de otro modo y remitiendo

a la forma, ¿es posible pensarla desde la resistencia?, ¿hay una negatividad que resista a la operación de recibir y dar forma que obra la diferencia trans? Y, en ese sentido, ¿es posible hacer valer aún la diferencia en la diferencia trans?, ¿disiente la diferencia trans de sí? O, incluso, ¿en qué sentido y en qué medida rige la diferencia en la relación de la diferencia ontológica con la diferencia sexual aun siendo intercambiables?

Si atendemos al carácter material de la diferencia trans según lo señalado, me parece que el lugar al que es preciso remitir estas preguntas es el cuerpo. Ese es, además, el contexto en el que la propia Malabou se pregunta nuevamente por la naturaleza de esta nueva diferencia y aboga por el género como esencia cambiante, porque “la trans-formabilité⁹ définit son statut ontologique” (48).

Ahora bien, ¿qué del cuerpo, en tanto estructura abierta (cfr. “One Life” 433) de y a la diferencia trans, es decir, a la operación de dar y recibir forma –y basta con tomar de referente la operación sináptica así como los casos en que dicha operación se ve afectada, como lo son las enfermedades de Parkinson o Alzheimer, o los traumatismos cerebrales– resiste a dicha operación?

No se trata de abogar aquí por una concepción teleológica del cuerpo que, en tanto ser vivo, “simply perform[s] a program” (435). Más bien, la plasticidad, en el paradigma de la salamandra, “nous rappelle en effet que la régénération est une déprogrammation, une ‘desécriture’ si on veut” (*Changer* 101). Tampoco se trata de procurar el rescate de una suerte de núcleo identitario que es preciso preservar y que resulta ajeno a la transformación. Más bien se trata de plantear un límite a la plasticidad que, como sugiere la propia Malabou, no es sinónimo de transformación que responde a una lógica dialéctica (97). En este sentido, de nuevo de acuerdo con el paradigma de la salamandra, Malabou recuerda que la nueva cola, es decir, el órgano que crece para substituir a la cola que aquella ha perdido: “est en effet différent du précédent” (97). De ahí que, insista: “[I]l n’y a pas cicatrice mais il y a différence [...] La régénération n’est donc pas une reconstitution de la présence, mais une régénération de la différence” (97).

⁹ El guión es mío.

No hay duda de que la diferencia padece la plasticidad. De ahí resulta, como hemos visto, la diferencia trans. Ahora la pregunta es si, como parece afirmar Malabou, la plasticidad padece la diferencia, es decir, si hay un límite para la transformación o, dicho de otro modo, si hay un límite para lo trans de la plasticidad, para que se desarrollen las “possibilities inscribed in the living body itself” (“One Life” 431). Coincido con Malabou en que estas cuestiones que –según ella tocan eso del cuerpo que es estrictamente material en oposición a eso del cuerpo que es incorpóreo, es decir, espiritual y/o simbólico (432)– “are the very ones able to renew the political question” (431) y que estas cuestiones han estado y siguen tomadas por los discursos de la biopolítica o del psicoanálisis que Malabou critica.

La pregunta que planteo por la resistencia del cuerpo a la operación plástica y por el límite para lo trans de la plasticidad no lo es con relación a un sujeto que la llevaría a cabo, pues no hay tal sujeto, sino con relación a la operación misma¹⁰. Malabou parece responder a esa pregunta tomando el cuerpo en su dimensión estrictamente física, al afirmar, por ejemplo, con respecto a la salamandra, que “la cicatrice est un obstacle physique à la régénération” (*Changer* 99). ¿Quiere decir esto que solo es posible pensar un límite para lo trans de la plasticidad en el reparto físico? ¿Que la resistencia del cuerpo lo es en virtud de su dimensión física? Esa parece ser la opción que defiende Malabou en “One Life Only: Biological Resistance, Political Resistance”, donde critica el tratamiento que la biopolítica ostenta del cuerpo, cuando lo

¹⁰ En su libro *A cada cual su cerebro. Plasticidad neuronal e inconsciente*, François Ansermet y Pierre Magistretti afirman que “La plasticidad participa en la emergencia de la individualidad del sujeto, este se libera del determinismo genético. Cada una de nuestras experiencias es única y tiene un impacto único [...] la plasticidad opera en sí misma una forma de determinismo, pero mientras opera esta suerte de determinación del sujeto, este se libera del determinismo genético exclusivo que determina desde un inicio su destino. La plasticidad sería entonces ni más ni menos que el mecanismo por el cual cada sujeto es singular y cada cerebro, único. ¡De allí el título de este libro: *A cada cual su cerebro!*” (15). Si bien desde el planteamiento de Malabou no considero que se pueda suscribir la remisión al sujeto que llevan a cabo los autores para contrarrestar un cierto determinismo de la plasticidad que ella misma se encarga de desarticular, sí considero rescatable, en cambio, la remisión a la singularidad en tanto que singularidad del cuerpo que, en efecto, queda reflejada en el título a modo de guiño de la máxima lacaniana ‘a cada cual su deseo’.

hace significar o en su declinación biológica o en su declinación simbólica. Esta hace posible la significación política del cuerpo en tanto normativo.

Malabou ofrece en este texto una crítica a la lógica dicotómica que parece operar en el planteamiento de la biopolítica mediante la separación de la declinación biológica—que, según Malabou, acaba siendo desconsiderada—de la declinación simbólica. Me parece que la crítica de Malabou lo es también de la diferencia que opera en el discurso de la biopolítica en tanto que vieja diferencia que nada sabe de su condición trans. A tenor de esa crítica, defiende en ese texto el valor o alcance político de la biología—que ahora padece la plasticidad y sabe, por tanto, de la diferencia trans—y, en esa clave, se pregunta por la resistencia de la biología a la biopolítica (cfr. “One Life” 438). Ahora bien, ¿qué sucede con la dimensión simbólica en el planteamiento de Malabou?

¿En qué medida contribuye dicho planteamiento a afirmar la señalada coincidencia entre lo simbólico y lo biológico y, así, a formular un “nuevo materialismo” (438)? Malabou sostiene la pregunta en la relación dicotómica que la biopolítica traza y hace operativa entre lo biológico y lo simbólico y que hace coincidir el carácter material del cuerpo—y, por tanto, de la diferencia trans—con la dimensión física y/o biológica del mismo. Insisto ¿dónde queda la declinación simbólica del cuerpo? ¿Hay que descartar la declinación simbólica para la resistencia?¹¹ De nuevo, si hay un límite para la transformación, ¿excede

¹¹ Sólo por tomar un ejemplo de las muchas y diversas propuestas que se engloban en la actualidad bajo la rúbrica de los nuevos materialismos y que permite poner en perspectiva el planteamiento de Malabou, sin ánimo de elaborar una comparación exhaustiva que requeriría un estudio prolijo, recojo el propósito de Karen Barad en su primer texto programático, en el que expone los parámetros y las coordenadas de su recuperación de la dimensión material del cuerpo: “Posthumanist Performativity. Toward an Understanding of How Matter comes to Matter”. Barad comparte preocupación en términos generales con Malabou: “it seems that at every turn lately every ‘thing’—even materiality— is turned into a matter of language or some other form of cultural representation” (801). Y añade que “It is hard to deny that the power of language has been substantial. One might argue too substantial, or perhaps more to the point, too substantializing” (802). Pero Barad también comparte preocupación con Malabou en términos específicos: “Foucault does not tell us in what way the biological and the historical are ‘bound together’” (809) e incluso críticos: “To restrict power’s productivity to the limited domain of the

este la declinación biológica del cuerpo? ¿En qué medida la declinación simbólica del cuerpo es ya declinación biológica y, por tanto, constituye un límite para la plasticidad? Un modo de plantear este asunto es recurriendo a la experiencia traumática en clave freudiana. Eso es precisamente lo que Malabou lleva a cabo en *Les nouveaux blessés: De Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains*. No voy a detenerme en el análisis de este texto. Me bastará con señalar que Malabou elabora una crítica a la concepción freudiana del trauma en tanto que afección psíquica que toca al sujeto en su declinación simbólica, comprendida también en términos históricos, por considerarla de insuficiente alcance. Según Malabou, el trauma freudiano no dice de la plasticidad como operación radicalmente destructiva, es decir, negativa. No dice de la violencia de la plasticidad que, por la vía material, destituye por completo a la subjetividad, es decir, a la psique. El trauma freudiano, entonces, no comporta la inhabilitación del cuerpo en tanto reserva de las posibilidades inscritas en él (cfr. “One Life” 431) en su declinación biológica y simbólica. Por tanto, la crítica a Freud reside en el hecho de no haber considerado precisamente, como decía más arriba, que la declinación simbólica del cuerpo es ya su declinación biológica y que, por tanto, el trauma constituye una afección para ambas. El carácter destructivo de la plasticidad, insiste Malabou, opera en ambas; hay, por tanto, una violencia de la plasticidad. Y esta violencia inhabilita todas las posibilidades. La pregunta que persiste en la crítica de Malabou, a mi entender, es si entre esas posibilidades se encuentra también la de resistir o si ella resiste, justamente, la violencia de la plasticidad.

‘social’, for example, or to figure matter as merely an end product rather than an active factor in further materializations, is to cheat matter out of the fullness of its capacity” (810). Sin embargo, la pregunta que Barad considera crucial en este asunto tiene un alcance precisamente material –que excede lo biológico– que se echa de menos en el planteamiento de Malabou y que procura la coincidencia a la que Malabou apunta como objetivo a desarrollar: “What is about the materiality of the bodies that makes it susceptible to the enactment of biological and historical forces simultaneously? [...] Could it be that there is some important sense in which historical forces are always already biological?” (809). Barad parece brindar un porvenir para la declinación simbólica del cuerpo que permite articular una respuesta relativa al papel que dicha declinación puede jugar en tanto que lugar de resistencia política.

La crítica que Malabou plantea a la concepción del trauma en Freud no da cuenta de la medida en que la plasticidad padece la diferencia. Y eso se debe a que Malabou no considera que la dimensión material –dimensión híbrida y monstruosa, biológica y simbólica a la vez– del cuerpo ponga un límite a la plasticidad y, en consecuencia, no considera que dicha dimensión opere un límite en la trans-formación.

¿Hay una singularidad de la plasticidad?, es decir, ¿obra la plasticidad la singularidad? Esta pregunta me parece relevante por tres motivos: el primero toma en cuenta que cambiar de diferencia comporta necesariamente para Malabou una recuperación de la noción de plasticidad que atienda a su singularidad, porque de ello depende recuperarla en su “fuerza inédita” (*Changer* 82). El segundo motivo tiene que ver con el carácter político que la plasticidad adquiere precisamente por cuenta de esa fuerza inédita y singular suya que, a mi entender, es la diferencia en tanto que diferencia trans, la cual redundante en la transformación, aunque también, como hemos visto, dicha fuerza singular pueda llegar a ser asoladora. Y el tercer motivo remite al cuerpo por cuanto que, en virtud de su carácter material, pone límite a la transformación y resiste a la plasticidad que, a la vez, en virtud de la diferencia trans –ontológica y sexual en la medida en que son intercambiables–, lo constituye. Entiendo que estos tres motivos son indiscernibles en el planteamiento de Malabou, a pesar de que no todos ellos estén igualmente desarrollados en sus textos y menos en los textos trabajados aquí. Los tres motivos permiten afirmar que la plasticidad padece la diferencia trans y que en eso consiste precisamente su singularidad, que ahí radica su fuerza única.

Dicho de otro modo, a cada cual su plasticidad y a cada cual su diferencia, porque a cada cual su cuerpo, es decir, a cada cual su estructura material. El *pathos* de la plasticidad, como vimos en la primera parte de este artículo, no es dialéctico. Por eso la plasticidad no padece la dialéctica, sino que padece la diferencia trans y eso significa que aquello que el cuerpo resiste en tanto que estructura material es la mediación, por lo que la operación plástica, que, como sabemos, consiste en recibir y dar forma, no es dialéctica. La operación plástica no es una mediación ni puede serlo, porque solo atiende a una lógica que puede dar cuenta del cuerpo en

tanto que estructura material y esa lógica, híbrida, monstruosa, es a la vez universal y singular. Esa es la consecuencia de que la diferencia disienta de sí y que lo haga materialmente —a diferencia de la *différance*— y ahí, en esa negatividad constitutiva, estructural y material, reside su carácter político. El cuerpo que —en tanto estructura abierta de y a la diferencia trans— resiste es lo que explica que la salamandra que padece la plasticidad sea y no sea la misma, es decir, que resista a la identidad, a la presencia. Pero, además y sobre todo, es lo que explica que la salamandra sea y no sea singularmente la misma, es decir, la operación plástica que consiste en dar y recibir forma siempre atiende a la monstruosa lógica universal-singular.

La tercera cuestión a la que apuntaba al inicio del apartado remite a la negatividad que hace posible la operación plástica. Hemos visto cómo esa negatividad, en el caso de la plasticidad destructiva, puede comportar una violencia desoladora. Ahora bien, es esa misma negatividad la que otorga el carácter político a la operación plástica en la medida en que, por la vía del cuerpo, es decir, por la vía material, resiste a la mediación. Esa negatividad es también la que hace de la diferencia, en tanto que diferencia trans, una disidencia.

3. ¿LO OTRO FEMENINO, LO FEMENINO OTRO?

Sin perder de vista que la diferencia ontológica y que la diferencia sexual son intercambiables y que obran esa intercambiabilidad como diferencia trans, es decir, como diferencia que disiente de sí, voy a abordar lo femenino en los términos en que Malabou lo desarrolla en *Changer de différence*, como forma singular de la diferencia trans y, en particular, como forma de resistencia material. En tanto que forma singular de la diferencia trans, lo femenino es considerado por Malabou *à nouveau*, es decir, como nueva forma y de forma nueva. En concreto, lo femenino va a pasar de ser considerado como lo otro de lo masculino para ser considerado como lo otro de sí mismo, pues, como ya he señalado, lo femenino dice en la propuesta de Malabou la diferencia trans: lo femenino padece la plasticidad.

Malabou establece ya al inicio de *Changer de différence*, en el texto “Le sens du ‘féminin’”, que “[i]l existe aujourd’hui deux types de féminisme” (9). El primero, que ella entiende tradicional y cuyo referente es Luce Irigaray, “repose sur l’évidence de la différence sexuelle comprise comme dualité du masculin et du féminin” (9), dualidad que nunca cuestiona al amparo de las reivindicaciones que suscita en nombre de los “impératifs d’égalité, de parité, de mutualité” (9). En cambio, el segundo tipo de feminismo, heredero de la teoría de género y de la teoría *queer* y cuyo referente es Judith Butler, recusa “le partage binaire des ‘genres’” (9) por cuanto que lo considera una construcción cultural¹². Malabou se propone articular el diálogo inexistente entre sendas tradiciones en relación con su experiencia de “*femme philosophe*” (10) y atendiendo a la violencia que asedia ese lugar, que es del orden de lo político y lo teórico.

En ese contexto, Malabou reconoce y asume la necesidad de “reconnaître un certain espace du féminin qu’il semble possible et très dangereux à chercher à nier” (10), porque negarlo supone negar la violencia que lo invade brutalmente y que no es la violencia de la plasticidad sino de la deconstrucción. Quizás solo quepa aspirar a una definición negativa de ese espacio, pero esa definición instituye ya una diferencia que Malabou ubica y considera significativa al nivel de la singularidad. De ahí que afirme, en una declinación débil de la singularidad, que es necesario insistir “plus que dans la différence sexuelle même, sur la différence des femmes entre elles” (10). Atendiendo a esa diferencia –que dice de la disidencia de las mujeres en tanto mujeres, es decir, en tanto sujeto colectivo identitario–, Malabou sitúa el diálogo en los términos indicados. También lo sitúa atendiendo

¹² No cabe duda de que la tipología propuesta por Malabou podría o incluso debería ser probada. Sin embargo, como he señalado, lo que me interesa aquí es observar lo femenino no en una genealogía o cartografía que contribuye a su ubicación y resonancia histórica y temática, sino como forma que cobra la diferencia que padece la plasticidad, es decir, en tanto que diferencia trans. En este sentido, se trata más bien de hacer ver cómo lo femenino surge debatiéndose entre y contra a la vez de todo esencialismo y de todo construccionismo, así como antes hemos visto a la diferencia debatirse entre y contra Hegel y Derrida o entre y contra Heidegger y Lévi-Strauss. Se trata de ver cómo lo femenino obra, según Malabou, la diferencia trans.

a la relación de imposibilidad que según ella es preciso señalar entre la mujer —en su singular disidencia de sí— y la filosofía, a la que, en virtud de dicha singular disidencia, la mujer resiste.

Los cuatro textos que integran *Changer de différence* abordan esa imposibilidad, que es cifra de la violencia a la que la “*femme philosophe*” se enfrenta y, particularmente, el primero, “Le sens du ‘féminin’” y el último “Possibilité de la femme. Impossibilité de la philosophie”. Esa violencia consiste en ser “occultée comme sujet” (11). Malabou identifica a su interlocutor en todos y cada uno de estos textos, Jacques Derrida, a la vez tan lejos y tan cerca y, al final, ni una cosa ni la otra gracias a “la afirmación pura, radical y sin concesión alguna de mi libertad” (11).

La propuesta de Malabou se guía a la par por una declinación fuerte de la singularidad que dice de la disidencia de las mujeres “entre ellas” en tanto que sujeto colectivo identitario y, además, deconstruible. En efecto, las cuestiones que plantea “tournent toutes autour d’une résistance du féminin à sa déconstruction” (12). Y esa resistencia va a ocuparme en lo que sigue para concluir. Malabou marca la agenda de esta lectura con vistas a observar en qué medida y en qué sentido lo femenino opera aquí como una estructura, en el modo en que lo hace la diferencia sexual en tanto que diferencia ontológica. De esta forma, toma distancia tanto del feminismo tradicional, en que lo femenino acaba convertido y operando al modo de una esencia, como de los posfeminismos, en que todo de lo femenino, es decir, del género —así como todo de la diferencia sexual en tanto que diferencia ontológica y, por tanto, también del sexo— y, por ende, de los cuerpos —al participar de lleno del enfoque biopolítico, que toma al cuerpo exclusivamente en su dimensión simbólica— permite ser deconstruido.

Malabou apuesta por que lo femenino puede contribuir a la tarea del feminismo de hacer visible la violencia que se ejerce contra las mujeres y, en particular, contra sus cuerpos, y denunciarla como violencia específica (110), es decir, como violencia que es social y teórica y que consiste en rehusar a las mujeres un lugar y una esencia (113). Dicha contribución es posible siempre y cuando lo femenino resista o bien a su esencialización, es decir a “determination naturelle” o bien a su deconstrucción, es decir a ser

considerada mera “construction sociale” (113). Y lo femenino resiste, según Malabou, cuando recibe y da la forma de una esencia que, sin embargo, escapa a toda determinación esencialista porque no es toda esencia o porque es una esencia otra, debido a que la esencia de lo femenino padece la plasticidad. De ahí que se trate de una esencia que está presente o se hace presente aunque a la vez resulta esencialmente ajena a la re-presentación.

Lo femenino es a la espera de la esencia. Lo femenino es, en la propuesta de Malabou, *en souffrance*. Lo relevante aquí es que lo femenino no es cualquier esencia en la medida en que toda esencia –en tanto esencia otra– lo es de lo femenino, es decir, que lo femenino ostenta un privilegio ontológico no solo con relación a lo masculino o a la dualidad sino también con relación al ser trans. En ese sentido, afirma Malabou que “Ce n’est pas la présence, en fin de compte, que dit l’essence, mais l’entrée en présence, c’est-à-dire un mouvement originaire qui, encore une fois, est celui d’un change ou d’un échange” (153). Entiendo entrar a la presencia aquí como entrar al reparto del cuerpo, es decir, a la estructura material de la diferencia trans.

Malabou procura hacer operativa una esencia à *nouveau*, es decir, una nueva esencia, que no contribuye a la metafísica de la presencia, y de un modo nuevo, porque la esencia recibe y da la forma de la diferencia desde el origen, que es también un nuevo origen en la medida en que en el origen está el movimiento en virtud del cual la esencia entra a la presencia. La esencia recibe y da su forma de la plasticidad y padece su *pathos*. La esencia y, singularmente, la esencia de lo femenino lo es en tanto disiente no solo de sí misma –con lo cual obra una resistencia a la deconstrucción–, sino del sí mismo como forma metafísica de la subjetividad y, así, de la diferencia ontológica que nada sabe de la diferencia sexual, razón por la cual Malabou afirma rotundamente que “la possibilité de la philosophie est en grande partie liée à l’impossibilité de la femme” (117).

En este contexto, surge la pregunta no tanto por el porvenir de lo femenino, que Malabou parece perfilar con relación a la nueva esencia en tanto que femenino otro, sino por el porvenir de la filosofía que depende de su desesencialización. Es preciso que la filosofía padezca la plasticidad y haga suyo el signo trans de la nueva diferencia.

Malabou se hace cargo singularmente de esa pregunta –que es la pregunta por la filosofía *à nouveau*– remitiendo a su experiencia de resistencia después de haber sido ubicada en el lugar del otro, en un “dehors radical” (124) y, de ese modo, ontológicamente desheredada (127), privada de voz y palabra y con la mera posibilidad del simulacro para ser, hablar y escribir. Esa resistencia en tanto que *femme philosophe* consiste precisamente en hacer operativos los conceptos de modo que sea posible “créer un espace trans-philosophique où il est donnée précisément licence aux femmes de transformer leur impossibilité d’être en un pouvoir spécifique” (28). Este es el espacio de la “philosophie empêchée” (28).

La filosofía *à nouveau*, la generación de ese espacio trans para la nueva filosofía, cuenta con tres grandes momentos no ajenos a la forma de la dialéctica hegeliana que atraviesa la experiencia de Malabou: hacer como, hacer con y hacer sin (129). Los enumera como sigue:

Le premier correspond aux années d’apprentissage. Le second marque la découverte du féminisme et de sa valeur théorique [...] à la prise de conscience du caractère sexué ou ‘genré’ de la subjectivité philosophante et philosophique [...] Enfin vient un temps où elle parte seule [...] pour commence à parler et installer, dand un territoire inédit, l’esquisse d’un autre corps, d’une autre essence Le lieu où elle éprouve l’espoir [...] au delà de l’essentialisme et de l’anti-essentialisme, d’une nouvelle pensé du féminin à partir de son impossibilité philosophique meme. (129-130)

Ahora bien, advierte Malabou, ese espacio trans que permite augurar el porvenir de la filosofía, se conquista singularmente, “dans une solitude absolue” (158) y “au prix d’une grande violence, celle que la philosophie exerce constamment contre moi et celle que j’exerce en retour contre elle” (157).

BIBLIOGRAFÍA

- Ansermet, François y Magistretti, Pierre. *A cada cual su cerebro. Plasticidad neuronal e inconsciente*. Traducido por Laura Fólica. Madrid: Katz Editores, 2006.
- Barad, Karen. "Posthumanist Performativity. Toward an Understanding of How Matter comes to Matter". *Signs: Journal of Women and Culture in Society*, vol. 28, n.º 3, 2003, pp. 801-31.
- Malabou, Catherine. *La plasticité au soir de l'écriture: Dialectique, destruction, déconstruction*. París: Éditions Léo Scheer, 2005. (*La plasticidad en el atardecer de la escritura*. Traducido por Xavier Bassas y Joana Masó. Castelló: Ellago Ediciones, 2008)
- . *Les nouveaux blessés: De Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains*. Francia: Bayard, 2007.
- . *Changer de différence*. Paris: Galilée, 2009.
- . *La plasticidad en espera*. Traducido por Cristóbal Durán y Manuela Valdivia. Santiago de Chile: Palinodia, 2010.
- . "One Life Only: Biological Resistance, Political Resistance". *Critical Inquiry*, vol. 42, n.º 3, 2016, pp. 429-438.