

CUERPOS Y / O CORPUS ESPECTRALES, PERFORMATIVOS Y PLÁSTICOS. DERRIDA-BUTLER-MALABOU¹

Gabriela García Hubard

RESUMO: Este texto apresenta alguns aspectos das formas pelas quais poderíamos ler o corpo no *corpus* de três grandes filósofos do século XX e XXI: Jacques Derrida, Judith Butler e Catherine Malabou. Neste percurso, que procura sublinhar um dos caminhos da desconstrução até a pós-desconstrução, vamos ver que as tensões e as contaminações entre *corpus* e corpo não têm trégua.

PALAVRAS-CHAVE: Derrida; Butler; Malabou; corpo; *corpus*; espectralidade; plasticidade; desconstrução; pós-desconstrução.

ABSTRACT: *This essay explores different aspects related to forms in which we might read the body in the corpus of three major philosophers of the twentieth and twenty-first centuries: Jacques Derrida, Judith Butler and Catherine Malabou. Along this survey, which will point at one of the routes described by a movement from deconstruction to post-deconstruction, we will discover that the tensions and contaminations between body and corpus find no end.*

KEYWORDS: *Derrida; Butler; Malabou; body; corpus; spectrality; plasticity; deconstruction; post-deconstruction.*

La cucaracha no me miraba con los ojos sino con el cuerpo.
CLARICE LISPECTOR

[...] los espectros siempre están ahí, aunque no existan,
aunque ya no estén, aunque todavía no estén.
JACQUES DERRIDA

¿Podemos sentir nostalgia de un (otro) tipo de ‘cuerpo’ que no hemos poseído? Nacer en la llamada era ‘posestructuralista’ implica recibir como herencia un cuerpo discursivo, pero esta herencia, como toda herencia según Jacques Derrida, no es un ‘capital cultural’² que pueda ser simplemente almacenado, sino que implica decisión, responsabilidad y respuesta, así como una selección crítica, una elección, ya sea consciente o inconsciente (DERRIDA & STIEGLER, 2002 [1996], p. 69). ¿Cómo

1 Este texto forma parte del proyecto de investigación: “¿Corpus auctoris? Análisis teórico-práctico de los procesos de autorización de la obra artístico-literaria como materialización de la figura autorial.” (FFI2012-33379)

2 Retomamos aquí la noción de Pierre Bourdieu, aunque no sean las palabras que utiliza Derrida.

responder entonces al cuerpo discursivo que hemos heredado?, ¿cómo elegir críticamente entre la multiplicidad de corpus?

Quizás una de las herederas más responsables y críticas de nuestra actualidad sea Judith Butler. Si tuviéramos que empezar con un ejercicio, no exento de ironía, para trazar ese cuerpo que se crea a través de su pensamiento hablaríamos de un Prometeo posestructuralista sin cabeza: ese cuerpo performativo de nuestra imaginación sería un cuerpo sin órganos en tanto que no habría ni organización, ni jerarquía entre sus partes. Tronco, brazos y manos, piernas y pies, entrañas, arterias y huesos estarían articulados con los discursos de Hegel, Foucault, Austin, Althusser, Lacan y Freud, entre otros. La cabeza, o más bien el ‘sin cabeza’ se lo asignaríamos a Derrida, no por el papel central que puede ocupar en cualquier cuerpo y mucho menos por su relación con la consciencia, el logos y / o la razón (ya dijimos que en este cuerpo no hay jerarquías) sino por el juego de citas intertextuales que se empieza a establecer. Si el ‘cuerpo’ del que habla Butler guiada por Foucault (¿piernas, quizás?) es un efecto de los discursos, no debería sorprendernos que pueda llevar la cabeza bajo el brazo. Aquí tendríamos que regresar varios siglos para analizar hasta dónde puede llevarnos esa ficción sin cabeza de un Jinete que tomó, a través del folklor europeo, varios nombres e innumerables formas (narrativas, pictóricas y filmicas) gracias a la plasticidad. Pero, independientemente de la ironía, una cosa es clara: tenemos que reconocer que la creación sin cabeza de la que hablamos resulta ser un ‘cuerpo’ admirablemente audaz y necesario para confrontar algunas estructuras del poder hoy en día.

Ese Prometeo posestructuralista es un Jinete sin cabeza porque la herencia derridiana no puede más que presentarse como espectro: el ‘sin cabeza’ (como el “miembro fantasma, ese fenómeno marcado con una cruz por toda fenomenología de la percepción, (DERRIDA, 1993, p. 240)) es así una cita espectral, ficticia, y literaria, que conjuga su fuerza y su poder ahí en dónde la lógica de la cita y la ‘lógica de la espectralidad’ (DERRIDA, 1993, p. 24, n. 1) están íntimamente relacionadas. Hablar del ‘sin cabeza’ de ese Jinete para referirnos al trabajo de Derrida no es accidental, porque si tuviéramos que describir con una sola palabra el cuerpo que se (de)construye a través de su pensamiento la primera que viene a la mente es ‘espectral’. El cuerpo y / o corpus del padre de la deconstrucción es espectral prácticamente en todos los sentidos de la palabra, y en esa espectralidad radica, curiosamente, su fuerza y su poder.

Decimos curiosamente puesto que en la tradición popular (de la que surgen en gran medida todos los Jinetes sin cabeza de la historia del arte y la literatura) los muertos regresan a la tierra por diversas razones: para completar algo, para hacer justicia o para revelar un secreto, entre otras. El paso de los muertos por nuestro

mundo parece temporal: una vez que se restaura la normalidad, en el final feliz, casi siempre se regresa a la separación clara entre los vivos y los muertos. Y si en algo podemos estar de acuerdo es en admitir que los espectros tienen un poder particular, y una gran fuerza irruptora: cuando aparecen generan disturbios, aunque hablemos de un mundo ficticio. Decimos curiosamente porque la ‘lógica de la espectralidad’ del pensamiento derridiano no tiene un final feliz, no viene a restaurar ninguna normalidad, ni busca revelar un secreto, aunque sí perturba e irrumpe el orden de la razón. Basta recordar que para Spinoza, por ejemplo, no hay lugar en la razón para los fantasmas, pues son parte de la superstición, mientras que para Diderot los espectros pertenecen a los sueños y a la imaginación: solo a través de la filosofía y de la experiencia podemos deshacernos de ellos (DAVIS, 2007, p. 5-6).

En la filosofía y en la política no hay cabida para los espectros ya que, como lo menciona Derrida, los académicos tradicionales no creen ni en fantasmas ni en ‘el espacio virtual de la espectralidad’, pues normalmente creen en la frontera tajante entre lo real y lo no real, lo vivo y lo no vivo, el ser y el no ser (DERRIDA, 1993, p. 33). Y pese a todo, el espectro aparece como la figura más provocadora, divertida y contundente a través de la cual se deconstruye de manera explícita la presencia metafísica. Como lo explica con claridad Allison, Husserl repite el gesto de interpretar el sentido del ser como presencia. Algo *es* cuando está presente, cuando se presenta a un sujeto. Y un sujeto *es* cuando se presenta a sí mismo en la inmediatez del acto de consciencia (DERRIDA, 1993, p. 115). Puesto que la ‘presencia’ se refiere a aquello que *es*, que es autónomo, independiente e internamente estable, podemos empezar a apreciar la manera como los espectros derridianos desestabilizan la subjetividad, la objetividad, la consciencia y la lógica, entre otras, que recurren, sin cuestionamientos, a esta idea de presencia.

Por razones obvias la ‘lógica de la espectralidad’ tiende a resumirse, y por ende reducirse y simplificarse, a través del tan citado y pocas veces explicado juego de presencias y ausencias propio de la deconstrucción, sin embargo, los espectros derridianos evocan directa e indirectamente otros trazos de su pensamiento que valen la pena señalar por su riqueza y complejidad. Si estamos de acuerdo en que esta deconstrucción – de los presupuestos filosóficos que privilegian tanto la presencia espacial como el presente temporal – es una de las herencias más interesantes y poderosas de la deconstrucción, tendremos que reconocer el papel que juega la espectralidad en la historia de la filosofía después de Derrida y *Más allá...*

Dos de los momentos más importantes en que los espectros aparecen en la obra del filósofo, marcan con claridad el carácter provocador de su pensamiento: Poe irrumpe en la fenomenología de Husserl, y Shakespeare en el pensamiento político de Marx; la literatura va a acechar desde siempre a la filosofía, la ficción a

la verdad, y lo no serio a lo serio; la ausencia a la presencia y la escritura a la voz. En su libro *La voz y el fenómeno* publicado en 1967, ese texto que deconstruye algunos puntos claves de la fenomenología de Husserl, Derrida ‘empieza’ con dos epígrafes del mismo Husserl quien, como sabemos, buscaba una objetividad científica, y un tercero citando las palabras del señor Valdemar que incluyen el famoso sintagma: “estoy muerto”, proveniente de un cuento de Poe. Frente a la voz viva privilegiada por la metafísica (de una conciencia que se escucha a sí misma de manera clara, directa y transparente en un presente puro), el espectro de Poe emerge con la voz de un muerto viviente. Además del juego de ausencias y presencias propio de la *différance*, el espectro de Poe desestabiliza,³ en un primer momento, las fronteras entre vida y muerte, filosofía y literatura, ciencia y ficción. Pero como bien sabemos, la deconstrucción derridiana no solo busca subvertir y desestabilizar el pensamiento binario y sus jerarquías, sino que además implica un desplazamiento. Esa voz viva que nos dice: “te digo que estoy muerto” anuncia la importancia de la muerte (como ausencia posible) en la estructura del lenguaje, la cual, desde el principio, tiene que ser una estructura de repetición y de representación, que no deja lugar para una presencia como tal. El lenguaje no es otra cosa más que ese *juego* de repeticiones y representaciones que abren el juego de las presencias y las ausencias que tanto se evoca; el lenguaje siempre es repetición y *différance*. Esa voz espectral de Valdemar viene a decirnos que la historia del lenguaje no es tan ordinaria como pensamos, sino que, por el contrario, se acerca más a las historias extraordinarias de Poe (DERRIDA, 1967a, p. 53-66). Que el lenguaje esté más allá de nuestro ‘control’ absoluto, ya que nos precede y nos excede, siempre ha resultado no solo enriquecedor sino casi indispensable para el funcionamiento de la literatura, pero no podemos decir lo mismo de la filosofía occidental desde Platón hasta Husserl. Simplificando las cosas podemos decir que la voz de Valdemar se suma a la de Derrida para decirnos (entre muchas otras cosas que no podemos desarrollar aquí) que el lenguaje antecede a la conciencia, que no necesita a la presencia para funcionar y que su estructura no es tan estable, sistemática, transparente, cerrada y perfecta, con todas las consecuencias que esto implica. Es precisamente esta noción de que el lenguaje antecede a la conciencia y por ende al sujeto, una de las piezas del rompecabezas que conforman el mapa de los cuerpos discursivos, como lo veremos más adelante.

3 Hay que insistir en que la deconstrucción desestabiliza y problematiza los límites y las fronteras, pero no los elimina ni los borra completamente, así como nunca pretende que no haya diferencia entre los diferentes dominios. Para una lectura del rigor, la complejidad y la sutileza de la forma en que Derrida trabaja este tema referimos al lector a su texto *Aporías*.

Ahora bien, los espectros aparecen en sus primeros textos de manera sutil y con mayor prudencia, pero no con menor ímpetu de provocación. Sin embargo, para cuando Derrida publica 26 años más tarde *Espectros de Marx* en 1993, y ya es una figura internacional indiscutible del panorama filosófico, político y cultural, los espectros adquieren una dimensión ineludible, convirtiéndose en uno de los cuasi-conceptos de su pensamiento. Vale la pena señalar que a través de un análisis de la forma en que los espectros derridianos se van desplegando en su obra, podemos indicar que, si bien sus primeros textos retoman una serie de trazos de la lingüística estructural de Saussure, al mismo tiempo que critican otros, su pensamiento no se limita a retomarlos. Si bien es cierto que la *différance* surge de la radicalización de la diferencia saussuriana, también es claro que no es la única ‘fuente’: Derrida señala claramente la importancia de Nietzsche, Freud y Heidegger como grandes pensadores de la diferencia, como espectros de su pensamiento, en esa cadena de fantasmas que conforman la filosofía occidental. Aquellos críticos que, cansados de los cuerpos discursivos, pretenden dejar la deconstrucción derridiana de lado argumentando que es hora de pasar a otra cosa que no sea Saussure, parecen no darse cuenta de la complejidad deconstructiva y de su herencia que no puede ser, como lo señalamos al inicio, simplemente almacenada. Es por esto que un vistazo a algunos de sus espectros nos ayudará a entender mejor la manera en que se (de)construye un cuasi-cuerpo para más adelante dar paso a otra forma, quizás a otro tipo de cuerpo.

La tentación de referirnos a los espectros como cuasi-cuerpos puede justificarse por dos razones: por un lado para Derrida el espectro es una variación tanto de la *trace* como de la *différance*; por el otro, en *Espectros de Marx* nos dice que el fantasma “tiene una especie de cuerpo, pero sin propiedad, sin derecho de propiedad ‘real’ o ‘personal’” (DERRIDA, 1993, p. 75). Más adelante regresaremos a esta especie de cuerpo sin propiedad, al cual llamamos aquí cuasi-cuerpo recordando el momento en que el filósofo, frente a la dificultad de explicar que la *différance* o la *trace* no son conceptos, ni son cosas, que no *son* porque nunca están simplemente presentes, se refiere a ellos como cuasi-conceptos, ejemplificando al mismo tiempo que no podemos escapar al lenguaje de la metafísica. Sin embargo, pese a que la noción de cuasi-cuerpos nos marcaría una de las direcciones de nuestro texto, reduciría el potencial de los espectros derridianos, los cuales, nos parece, se hacen sumamente sugerentes a través del imaginario ficticio que los acoge con tanta ‘naturalidad’, en ese lugar (que no es necesariamente el de la literatura) en donde el lenguaje es más extraordinario que ordinario.

Retomando el gesto de *Espectros de Marx*, podríamos hablar de los fantasmas que acecharon a Derrida, pero en este caso nos vamos a centrar sobre todo en la

lógica de la espectralidad como herencia para la formación de otros cuerpos, cuasi-cuerpos o corpus a-venir, es decir en el espectro de Derrida, aceptando siempre que su legado no puede reducirse a un cuerpo de conocimiento simple. Irreverente, fresco y hasta impertinente en ciertos contextos, el espectro derridiano pone en duda las certitudes establecidas y amenaza la estabilidad de las estructuras que parecen darle sentido. El hecho de no saber si el espectro existe, no es un gesto de ignorancia, sino una indicación de que es algo que no concierne al saber, el cual va de la mano con el conocimiento en esa búsqueda de la Verdad que tanto tiempo guió a la filosofía. En este sentido, puesto que no sabemos si el espectro está vivo o muerto, Derrida nos explica que desafía tanto a la semántica, como a la ontología, al psicoanálisis y a la filosofía. Metafórica, juguetona y sumamente irónica, la lógica de la espectralidad no da cabida a las ideas de esencia y de substancia, deconstruyendo la ‘presencia como realidad efectiva y como objetividad’ (DERRIDA, 1993, p. 263). Frente a la imposibilidad de evocar todo lo que conllevan los cuasi-cuerpos o cuerpos espectrales derridianos, nos detendremos únicamente en algunas de las aristas que dialogan con los cuerpos performativos y plásticos: tales como la deconstrucción del tiempo, del origen (y por ende de la traducción), de la identidad, pero también del sentido.

Lo sabemos bien, *Hamlet* marca el tiempo de los espectros derridianos, y con una sola frase se despliega todo el potencial de la lectura y el análisis:

“*THE TIME IS OUT OF JOINT*”

¿Cómo asumir la temporalidad dislocada? Derrida retoma en *Espectros de Marx* esta célebre frase para volver a lo que ya había dicho en *La Voz y el fenómeno* al evocar las ideas de Husserl sobre la temporalidad: el presente está internamente dividido, el tiempo es una fase construida a través de un continuo movimiento de protenciones y de retenciones, es decir, el presente está fisurado, y es acechado por el pasado y el futuro, pero sobre todo por un ahora dislocado, que amenaza la unidad, y provoca la dispersión (DAVIS, 2007, p. 74).

En un movimiento típico del filósofo esta temporalidad, que se presenta como la temporalidad ‘propia’ de la lógica de la espectralidad, devendrá la lógica y la temporalidad de la historia, del mundo y del ser. Que el espectro solo pueda pensarse en un tiempo sin conjunción asegurada, hasta en la ficción es un hecho, pero resulta más radical decir que el mundo es una disyunción temporal y que el ser también está, diría el espectro de Shakespeare a través de Derrida, “*out of joint*”, desajustando y separando la propia identidad.

Seguimos escribiendo la cita en inglés porque a través de ella Derrida también nos confronta con la problemática de la traducción:

“*The time is out of joint*”, el tiempo está *desarticulado*, descoyuntado, desencajado, dislocado, el tiempo está trastocado, acosado y trastornado, *desquiciado*, a la vez desareglado y loco. El tiempo está fuera de quicio, el tiempo está deportado, fuera de sí mismo, desajustado. Dice Hamlet, que abre así una de esas brechas, saeteras a menudo poéticas y pensantes, desde las que Shakespeare cuidaba de la lengua inglesa sin dejar, al mismo tiempo, de marcar el cuerpo de la misma con algún flechazo sin precedentes. (DERRIDA, 1993, p. 42)

El tiempo es inestable y caótico (DERRIDA, 1993, p. 270); todas las diferentes traducciones al francés que se han realizado de esta misma frase (“*The time is out of joint*”) se encuentran “*out of joint*”.⁴ Dicho de otra manera, estamos frente a la imposible adecuación a través de la traducción, frente a lo inaccesible de la otra lengua: desordenado, chueco, desunido fuera de lugar, deteriorado, estropeado, desequilibrado, al revés y hasta deshonorado, aquí radica para Derrida el genio de esa *cosa* espectral que se llama Shakespeare: hacer todas las traducciones posibles e inteligibles, y autorizarlas sin reducirlas. Ese “*out of joint*” de la espectralidad proyecta así la inadecuación de toda traducción, lo cual no impide traducir, sino que marca la responsabilidad que implica todo trabajo de traducción para no borrar la singularidad del idioma (DERRIDA & STIEGLER, 2002 [1996], p. 81). Dando un paso más en este pensamiento espectral, Derrida se pregunta si esa falta de unión (ese espacio) no abre la posibilidad del otro, de lo otro, del encuentro con el otro. Tanto la dislocación temporal así como la del ser, de la identidad, y de la traducción, nos guían a la noción del “otro”: es necesario hacer en la traducción otra experiencia del lenguaje, otra experiencia del otro. Es así como la lógica de la espectralidad, a través de la irrupción de la literatura, introduce otro pensamiento de la traducción, del ser (llamado por Derrida *Hantologie*⁵), de la temporalidad y por ende del origen (DERRIDA, 1993, p. 31).

Recordando cómo inicia el manifiesto del partido comunista (“Un espectro asedia Europa – el espectro del comunismo”) Derrida escribe: “todo comienza por la aparición de un espectro”. Un espectro es siempre un aparecido que regresa, pero “no sabríamos controlar sus idas y sus venidas porque *comienza por re-venir*” (DERRIDA, 1993, p. 22-32). Tocamos así uno de los temas más contundentes: al comienzo, en el pensamiento derridiano, no está el verbo, sino el espectro, es decir

4 Curiosamente ‘el tiempo’, ‘*the time*’, parece traducirse sin contratiempos.

5 “*Hantologie*: Término compuesto. Ontología (es decir, ciencia del ser) de aquello que ‘acecha o asedia [*hante*]: los espectros, los fantasmas: es entonces la ontología de aquello que existe sin existir, de aquello que desde un principio reviene, jamás primero.” (RAMOND, 2001, p. 43)

la *différance*, porque no podría haber verbo sin repetición, sin iterabilidad. El verbo sin *différance* no tendría sentido, o como lo dice en otro lugar, “el origen del sentido no tiene sentido. Esta no es una declaración nihilista ni pesimista” (DERRIDA & STIEGLER, 2002 [1996], p. 108), ni tampoco irracional. Decir que todo empieza con la aparición de un espectro invita a pensar en un espectro sin presencia que lo preceda, sin sujeto originario, pues no hay origen puro; si todo comienza por revenir es que no hay un punto fijo de partida, ningún *arkhè* como tal, y Derrida lo reitera una y otra vez en sus textos, muchas veces de manera irónica: en *De la gramatología* por ejemplo, nos dice que todo comienza por la marca, por la huella (*trace*), por el intermediario, lo cual es inconcebible para la razón (DERRIDA, 1967b, p. 90, 226); en *La diseminación*, agrega que todo comienza por la citación (DERRIDA, 1972a, p. 384); en *Posiciones* escribe que al comienzo había la *différance* (DERRIDA, 1972b, p. 40); retomando el pensamiento de Levinas, en un adiós añade que todo debe comenzar por algún ‘sí’, que hay que comenzar *por responder*, es decir, que no habrá, al inicio, primera palabra (DERRIDA, 1997, p. 53); y en *Políticas de la Amistad* explica porque al comienzo había el ‘quizás’ (DERRIDA, 1994, p. 58-59). Sin duda podríamos seguir citando cuando dice que en el comienzo estaba, estuvo y estará ‘el tabaco’, o el ‘y’ (*et*), es decir la diseminación, la multiplicidad, pero por el momento retengamos, de la deconstrucción del origen, el momento en que todo comienza por el regreso del espectro, todo empieza por la cita, pues de alguna manera marcarán el ritmo de los cuerpos performativos y plásticos por venir.

Pero antes es importante preguntarse ¿por qué el origen del sentido no tiene sentido? Esta pregunta la responde Derrida en la entrevista publicada en *Echographies of Television*⁶ (1996), aclarando varios aspectos indispensables para entender su pensamiento. Hemos venido insistiendo: para que algo tenga sentido tiene que ser repetible (un lenguaje que no puede repetirse no es un lenguaje), para

6 En esta entrevista queda claro que para Derrida el efecto de las nuevas tecnologías integra una dislocación general que ya hemos evocado (“*The time is out of joint*”). Los nuevos medios de comunicación, aquello que Derrida llamó teletecnología, parecen hablar el mismo idioma que la lógica de la espectralidad. La imagen televisiva es fantasmagórica porque podrá ser reproducida en el futuro en su ausencia, y como ya lo saben, desde ese momento son acechados por este futuro que evoca su muerte. Su desaparición ya está ahí. Las imágenes tecnológicas son, para Derrida, privilegiadamente espectrales: “el efecto generalizado de las nuevas tecnologías, es que el ‘aquí y ahora’ deviene incierto, sin garantías, sin raíz ni anclas” (ie. DERRIDA & STIEGLER, 2002 [1996], p. 57, 79). Ciertamente ya habíamos dicho que la dislocación temporal era parte tanto de la historia como del mundo, pero para Derrida, en esos días (años noventa) la desterritorialización, la dislocación y la disociación son más radicales. Ya lo vimos antes con la temporalidad, no hay sincronía con el presente vivo, siempre hay *differance*, pero como la televisión, por ejemplo, genera la ‘idea’ de que se transmiten las cosas en ‘vivo’, Derrida explica que nunca hay un tiempo real absoluto, nunca es puro, lo que llamamos tiempo real es porque la *differance* está reducida (DERRIDA & STIEGLER, 2002 [1996], p. 129).

que pueda haber un intento de apropiación tiene que ser iterable, pero solo hay sentido si este proceso de apropiación es limitado y está amenazado por el fracaso. Derrida nos explica que el sentido no se puede reapropiar completamente, por lo que nos habla del doble movimiento de *exapropiación* a través del cual tendemos hacia el sentido para tratar de apropiárnoslo pero sabiendo al mismo tiempo que siempre va a seguir siendo extranjero, otro, alteridad; es decir que si pudiera reapropiarse el sentido completamente, exhaustivamente, no habría sentido, pues solo tendría sentido para el sujeto que se lo apropia. Es necesario querer que la 'cosa' sea mía y que se mantenga lo suficientemente otro para que me siga interesando, para que la siga deseando; este es el mismo gesto que se repite en las relaciones amorosas, en el duelo y en la percepción (DERRIDA & STIEGLER, 2002 [1996], p. 111). La condición del sentido, en general, solo es posible a través de la *exapropiación*. La condición del sentido es esta tensión (aproximación y distanciamiento, apropiación y expropiación al mismo tiempo), esta *ley*, este *double bind*. Independientemente de que esta noción del pensamiento derridiano nos parezca que explique con claridad un movimiento 'clásico' de la deconstrucción, es relevante en nuestro contexto por dos razones que en realidad son indisolubles: por un lado la herencia, de la que hemos hablado desde el principio, es aquello que no nos podemos apropiar completamente; por el otro, el movimiento de la exapropiación explica el trabajo del duelo, y para Derrida el trabajo de duelo produce espectralidad, como todo trabajo (DERRIDA & STIEGLER, 2002 [1996], p. 117). Para el filósofo, la única manera de no olvidar a los muertos es luchando contra el duelo normal o sano que propone Freud, y aceptar al otro como otro dentro de nosotros, lo cual es una obligación ética. Si el trabajo de duelo implica la interiorización del objeto o del ser perdido, el duelo que propone la deconstrucción invita a no olvidar al otro respetando su alteridad, es decir rechazando una apropiación total a través de la interiorización; el rechazo a una asimilación total no representa una patología (como Freud lo hubiera pensado), sino más bien una obligación ética. Tanto en el amor como en la producción de sentido y en el proceso del duelo, nunca se consigue una reapropiación total, sin embargo, no se renuncia a ella (DERRIDA & STIEGLER, 2002 [1996], p. 58).

Ahora bien, ya habíamos dicho que la deconstrucción desestabiliza el pensamiento binario, pero esto no implica simplemente invertir las jerarquías (muerte sobre vida, ausencia sobre presencia). De la misma forma en que la exapropiación no trata de una lógica binaria que nos permita hablar de control o no control (del sentido, por ejemplo), sino de un 'control sin control', la lógica del espectro también excede las oposiciones entre visible e invisible, sensible e insensible, vivo y muerto (DERRIDA & STIEGLER, 2002 [1996], p. 25). Es por esto que no podemos decir que

Derrida es un pensador nihilista de la muerte, y de la ausencia, sino del ‘entre’: para entender sus fantasmas, para dialogar y ‘*entretenerse*’ (como él mismo lo sugiere) con ellos es indispensable entender el ‘entre’ y la tensión de la exapropiación.

El corpus derridiano no busca revelar el secreto del fantasma, más bien le interesa el misterio, pues si no hubiera nada secreto en los grandes pensadores no habría legado. Estos espectros no se pueden agotar ni entender por completo, no es posible su apropiación, por eso continúan acechando el presente. El secreto, como el nudo del sueño del que habla Freud, no es un conocimiento escondido que puede ser revelado por completo, el secreto señala los límites del saber, pero es gracias a esta imposibilidad de saber absoluto que se puede continuar con el diálogo. Tiene que haber suficiente secreto para desafiar a la interpretación, por lo que su pensamiento hace un llamado al “riesgo sin límites de la interpretación activa” (DERRIDA & STIEGLER, 2002 [1996], p. 26). La lógica de la espectralidad no habla de una creencia en los fenómenos sobrenaturales, sino de un trabajo de duelo, y para Derrida, el dialogar con los muertos es, ya lo dijimos, una urgencia ética; acoge lo extraño, lo desconocido, lo otro, abre la posibilidad de un encuentro incondicional con el otro (DAVIS, 2007, p. 84). Es evidente que, a este tipo de espectros, no hay que exorcizarlos. De la misma manera que preguntamos ¿qué sería de la literatura sin los fantasmas y los muertos vivientes? podemos ahora preguntar ¿qué sería del pensamiento posestructuralista e incluso pos-deconstructivista sin los espectros derridianos? Ya conocemos el poder y el lugar privilegiado que tienen los fantasmas en la literatura y el cine, y ahora empezamos a entrever el lugar que ocupa el corpus espectral derridiano en la filosofía, la política y de manera general en la teoría.

Pero regresemos al cuerpo, y al Jinete con miembro fantasma. El pensamiento derridiano no niega el cuerpo biológico, orgánico, físico, incluso habla de él: escribe sobre su circuncisión, habla sobre las manos y los ojos, evoca el momento en que su gato lo mira desnudo, etc., aunque una cosa es clara, Derrida no le otorga un lugar privilegiado en su pensamiento. Sin embargo, ahora nos es más fácil entender, gracias a la tensión de la exapropiación, la “especie de cuerpo sin propiedad” de la que nos habla, pues pareciera que ni siquiera el mismo sujeto puede apropiarse completamente su propio cuerpo, puesto que esta apropiación no tendría ningún sentido. El cuerpo derridiano “is out of joint”, evocando las innumerables traducciones de la cita que ya hemos mencionado podríamos decir por lo menos, que el cuerpo está deportado, fuera de sí mismo, desarticulado. Si en el pensamiento derridiano las cosas nunca coinciden consigo mismas, ¿cómo pedirle al cuerpo que coincida con su forma?

¿Pero qué pasa con el cuerpo del Jinete sin cabeza? ¿Acaso olvidamos atribuirle un sexo? Ya habíamos dicho que una de las herederas más responsables y

críticas de los cuerpos discursivos es Judith Butler, para quien la *forma* heredada desde Platón va de la mano con la idea de un cuerpo original, natural; es por eso que a Butler no le interesa el cuerpo *per se*:

La materialidad que le interesa a Butler es la de los *Cuerpos sexuados*, lo cual remite a las fuerzas que los producen y que nuestra autora identifica con el lenguaje cuya estructura primaria, no debería olvidarse, es material. Me refiero a la materia semiótica, la de los signos, fónicos o gráficos, lingüísticos o icónicos, cuya puesta en movimiento corre a cargo de la materialidad orgánica de los cuerpos que los intercambian entre sí, de los que se derivan efectos que, siendo significativos o de significación, no por ello dejan de estar inscritos en la materialidad orgánico-semiótica y su trama dinámico-estructural (BELLO, 2008, p. 12).

La ‘dialéctica’ que propone Butler no busca fijar verdades, lucha por generar ideas que no aspiran a una certeza absoluta. Lo sabemos bien, de Foucault retoma que el sexo y la sexualidad son construcciones, efectos de los discursos del poder, para afirmar la inestabilidad de las identidades sexuadas. Para la filósofa, los sujetos no crean los discursos sino que son creados por ellos; a esto lo llama sujeto-efecto. Los sujetos nacen instituidos en contextos específicos y tiempos determinados (en ese lugar donde solo podría aparecer el espectro de Althusser). Por eso Sara Salih nos explica que no se trata de reducir todo a una construcción lingüística, sino de analizar las condiciones en las que emerge, ya que ese momento del que emerge, al final, no se distingue de su fabricación. De alguna forma podemos decir que no hay cuerpos en el pensamiento de Butler, solo hay cuerpos sexuados, aunque lo más relevante en nuestro contexto radica en que las identidades sexuadas de los cuerpos de Butler son performativas. Como lo señala Bello, una de las innovaciones más importantes de su pensamiento consiste precisamente en darle una dimensión filosófica a la performatividad (retomando los enunciados performativos de Austin): esto se refiere al “poder del lenguaje de formar y deformar la identidad del sujeto: y sus negativos, la diferencia y la alteridad” (BELLO, 2008, p. 16). Dicho de otra manera, el lenguaje no solo evoca o nombra un cuerpo, sino que el acto de nombrarlo constituye el cuerpo.

Este corpus performativo también realiza un movimiento de expropiación del corpus espectral: la performatividad de Butler no presupone la existencia de un sujeto, ¿cómo olvidar que todo empieza por la aparición de un espectro, que todo comienza por la citación? Butler explica la distinción entre performance, que presupone la existencia de un sujeto, y la performatividad, que no la presupone, pues el sujeto no está detrás o antes de su ‘acto.’⁷ Las ideas de que el sujeto no pre-

7 Es aquí en donde escuchamos el eco de lo que ya habíamos mencionado: el lenguaje antecede a la conciencia y por ende al sujeto.

exista como una entidad esencial, y de que la identidad sea construida, significa que es posible reconstruir las identidades de manera que retengan y subviertan las estructuras de poder existentes (SALIH, 2002). Aquí radica el poder de los cuerpos performativos, que coinciden con los plásticos en esa capacidad creadora, como lo veremos más adelante. Señalemos simplemente que esta reconstrucción de la identidad solo es posible gracias a la iterabilidad, a la lógica de la citación derridiana que, como ya lo habíamos dicho, está íntimamente relacionada con la lógica de la espectralidad.

Pero vayamos más despacio, en *Cuerpos que importan*, Butler explica que no hay performatividad sin repetición, sin *iterabilidad*, lo cual implica que no es un evento singular, único, sino una producción ritual (BUTLER, 1993, p. 95). Esto quiere decir que la performatividad que produce tanto el sexo como el género del sujeto, no es originaria, sino que es una repetición: cita otros ‘actos’ performativos anteriores (por ejemplo, ciertos comportamientos de la ‘feminidad’ se repiten, y es esta repetición la que les da sentido). Ya lo habíamos dicho, para que algo tenga sentido tiene que poder ser repetible, es decir, tiene que poder ser citado en otro momento y en un lugar diferente: la noción de la cita en Derrida implica la posibilidad del sentido gracias a la repetición, pero también la de re-contextualizar, y ningún contexto va a ser completamente saturable: la cita es una repetición y su significado va a modificarse dependiendo del contexto en el que se produzca. El sexo performativo de los cuerpos que evoca Butler puede ser re-citado de otras formas de manera que desestabilice la hegemonía heterosexual (BUTLER, 1999, p. xii-xv), ya que la lógica de la cita implica una fuerza de ruptura con su contexto. ¿Por momentos podríamos pensar que los cuerpos performativos están más cerca de los cuerpos espectrales que de los cuerpos plásticos? Aún es pronto para responder.

Salih nos recuerda que en *Cuerpos que importan* Butler regresa al tema del cuerpo y ‘más o menos’ acepta que hay un cuerpo físico, el cual siente dolor cuando se golpea, sin embargo, los cuerpos de Butler aquí continúan siendo predominantemente discursivos. Eso no quiere decir que no existe el cuerpo material, sino que solo podemos aprehenderlo a través del discurso. La materialidad real del cuerpo está localizada y definida dentro de un contexto social; el sexo y el género son para la filósofa construcciones culturales que contornan y definen el cuerpo (SALIH, 2002). Tanto los cuerpos espectrales derridianos como los performativos de Butler no tienen un origen como tal, nos son ‘naturales’, deconstruyen el pensamiento binario y escapan a la esencia y a la “metafísica de la substancia”.⁸ En ambos corpus el cuerpo

8 No es parte del objetivo de este texto señalar las diferencias ente ambos corpus, sin embargo, estamos conscientes de que las diferencias son cuantiosas.

físico, biológico, parece no tener mayor relevancia. ¿Es esto criticable? ¿Empobrece sus visiones? ¿No estamos más bien frente a dos cuerpos y / o corpus que aparecen como el lugar de otro tipo de relaciones complejas (BUTLER & MALABOU, 2010, p. 8)?

Tanto la noción de ‘cuerpo espectral’ como la de ‘cuerpo performativo’, que hemos evocado aquí, se inscriben principalmente dentro de un diálogo establecido entre filosofía, psicoanálisis y literatura, sin embargo, el ‘cuerpo plástico’ que dialoga con ellos parece sustituir, en un primer momento, la literatura por la neurobiología para proponer, como lo veremos un poco más adelante, un nuevo paradigma que remplace el paradigma de la ‘escritura’ derridiana, la cual es indisoluble de los cuasi-conceptos que hemos evocado a través de la lógica de la espectralidad. La dificultad de este cambio de paradigma radica en que resulta complicado ‘matar’ al padre (en una suerte de ‘complejo de Prometeo’), cuando éste no se nos presenta más que de forma espectral.⁹ En este contexto quizás podemos señalar la lógica de la espectralidad como una de las razones por las que sigue siendo tan difícil encontrar un pensamiento pos-deconstructivo que no pretenda simplemente almacenar la herencia.

Empecemos pues esta última parte a través del diálogo entre corpus performativo y corpus plástico, es decir entre el pensamiento de Judith Butler y el de Catherine Malabou. El libro que publican juntas, titulado *Sé mi cuerpo* (*Sois mon corps*), trata del problema del cuerpo en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Desde el principio nos dicen que para los hegelianos el sujeto de Hegel, o no tiene cuerpo, o intenta renunciar a él durante su recorrido, delegándolo. La fórmula del título, que aparece por primera vez en un ensayo de Butler, “es una manera de llevar a la palabra, bajo la forma de un imperativo de sustitución, ese acto de delegación”¹⁰ (BUTLER & MALABOU, 2010, p. 7). El cuerpo aparece así redoblado sugiriendo que su estructura conlleva a estar fuera de sí mismo, y que por lo tanto, ese imperativo o exigencia (“sé mi cuerpo”) solo puede ser satisfecho parcialmente: “aunque no haya cuerpo que sea mío sin el cuerpo del otro, no hay desapropiación definitiva posible de mi cuerpo ni apropiación definitiva posible del cuerpo del otro” (BUTLER & MALABOU, 2010, p. 8). Frente a la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo, que protagonizan este episodio, pensar en la exapropiación derridiana podría parecer un exceso, puesto que, como lo señala Malabou: para Derrida el

9 Es en esta dirección que Derrida recuerda la paradoja: si tanto Marx como otros científicos y académicos no creen que existen los fantasmas, ¿por qué todos quieren acabar con ellos?, ¿por qué acabar con algo que no existe? (DERRIDA, 1993, p. 126).

10 Tendríamos que señalar en esta cita la doble delegación: una consciencia delega a la otra (aunque en realidad son una misma pero escindida) su cuerpo, pero también podemos ver que esta delegación es delegada al lenguaje.

fantasma más fantasmal que no merece regresar, mas que en forma de una sombra, es precisamente Hegel (MALABOU, 2010). Sin embargo, parece que no podemos evitar el acecho del espectro derridiano.

Malabou explica que los sustantivos “dominación” y “esclavitud” son los nombres conceptuales que Hegel otorga al apego y al desapego: el amo es el que busca desapegarse de la vida, es decir de su cuerpo, mientras que el esclavo está, por su condición de esclavo atado a la vida, es decir a su cuerpo (BUTLER & MALABOU, 2010, p. 14). Estas consciencias (que, hay que recordar, están en el seno de la propia consciencia) buscan desapegarse de la vida para ser reconocidas como consciencias y no como cosas, atadas a la existencia. Sin embargo, para saber qué hace Hegel con el cuerpo tenemos que pasar por otras voces (lecturas, interpretaciones), las cuales coinciden en comprender “el apego y el desapego como operaciones de delegación y de desdoblamiento del cuerpo” (BUTLER & MALABOU, 2010, p. 16), ya que el desapego de la vida no tiene sentido más que para el otro: una consciencia (el amo) tiene que demostrarle a la otra (el esclavo) que es capaz de desapegarse de la vida. Aunque por caminos distintos y con significados diferentes, en estas lecturas tanto Kojève como Derrida, Butler y Malabou señalan la imposibilidad del desapego absoluto en Hegel.

Detengámonos un momento en la lectura de Kojève porque habla de la tensión cuerpo-corpus que, explícita o implícitamente, no hemos dejado desde el inicio. “La dimensión propiamente corporal de la vida aparece en esa doble operación”: el cuerpo es, por un lado, aquel del que una consciencia pretende poder desapegarse, y por el otro, aquel del cual la otra consciencia no puede separarse (BUTLER & MALABOU, 2010, p. 23). La vida biológica se identifica a la vida corporal, y el deseo no biológico a la dimensión relativa al lenguaje de la existencia (BUTLER & MALABOU, 2010, p. 24). Cuando la consciencia del amo se muestra capaz de poner su vida en juego (pues el desapego total de la vida lleva a la muerte), adquiere una dimensión simbólica y conceptual, y niega su animalidad. Lo humano se separa de lo animal. Es así como en esta lectura de la *Fenomenología del espíritu*, el desapego marca la separación de corpus y cuerpo: el corpus representa la consciencia del amo, lo humano, y lo simbólico; mientras que el cuerpo representa al esclavo, lo animal y lo biológico.

Kojève empuja a Hegel a hablar de lo ‘humano’, del ‘animal’, del ‘sentido’, del ‘lenguaje’. Esos términos están totalmente ausentes de la escena dialéctica de la dominación y la esclavitud. Lo hace para permitirle al cuerpo mostrarse un momento, aparecer como carne animal, empírica, biológica, antes de desaparecer de nuevo inmediatamente y tomar la forma de ese cuerpo espiritual llamado “Libro”. Kojève interpreta en efecto el saber absoluto como la obra del “Sabio” que

escribe el “Libro” del espíritu. Bajo el efecto de la escritura, el cuerpo deviene *corpus*. Desmaterializado en el lenguaje, el cuerpo espiritual se materializa de nuevo bajo la forma de esa memoria objetiva que es el libro de la *Fenomenología del espíritu*, que traza todo el recorrido (BUTLER & MALABOU, 2010, p. 26).

El doble movimiento de apego-desapego que marca la escisión en el seno de la propia consciencia conlleva a la diferenciación entre corpus y cuerpo. Malabou explica que para el Hegel de Kojève lo simbólico se desapega así de lo biológico, pero resulta imposible el desapego total (a la vida y al cuerpo) por el riesgo de muerte, y se da cuenta que la vida es tan importante como la libertad del desapego. Puesto que al final la balanza de la lectura de Kojève se inclina hacia la imposibilidad del desapego absoluto, habría que preguntarse entonces hasta que punto el cuerpo contamina el corpus y viceversa: ¿tendríamos que aceptar que no hay corpus sin cuerpo?, ¿podemos pensar que la relación tan compleja entre amo y esclavo, apego y desapego se ve reflejada en la relación entre corpus y cuerpo, entre cuerpo discursivo y cuerpo biológico?, ¿será pertinente problematizar la distinción corpus / cuerpo bajo la luz de estas lecturas hegelianas?

¿Y qué hay de los cuerpos espectrales? Resulta interesante el hecho de que, mientras Butler lee a Hegel a través de Foucault, Malabou lo hace a través de Derrida: “La separación entre consciencia y cuerpo que parece estructurar la *Fenomenología del espíritu* es quizás menos la expresión de la actitud filosófica clásica, de inspiración platónica, la cual consiste en desvalorizar el cuerpo, que un gesto destructor antes de tiempo, denunciando la imposibilidad de la auto-afección” (BUTLER & MALABOU, 2010, p. 49). Esto quiere decir que el espectro de la exapropiación derridiana en la lectura del texto de Hegel no era una simple alucinación. Malabou reconoce que en la obra de Hegel sí hay cuerpo, y que el cuerpo es una forma, al mismo tiempo heredada y formada, algo dado naturalmente y el resultado de un trabajo, es por este trabajo que el sujeto de la *Fenomenología del espíritu* en su lectura no es “una instancia fija y pasiva”, sino una fuerza plástica. También nos explica que Hegel no concibe el sujeto individual “como una unidad diferenciada entre sus formas empírica y trascendental” como lo hace Kant. Para Hegel, estas dos formas (empírica y trascendental) del “yo” son extranjeras entre ellas y el “cuerpo es de alguna manera el lugar de esa discordancia. Él no tiene estatus porque el yo de la consciencia, originariamente clivado, no puede afectarse ni tocarse él mismo. El cuerpo está así desde el principio fuera, es el afuera mismo del sujeto, «fuera de sí mismo» –estructura de la *hetero-afección*” (BUTLER & MALABOU, 2010, p. 49). Lo que Malabou describe como “estructura hetero-afectada de la subjetividad” se llama en la obra de Hegel “plasticidad”.¹¹ Es

11 Cabe señalar que en otro texto que evocaremos un poco más adelante la filósofa define ‘hetero-afección’ como el afecto del otro. (MALABOU, 2009, p. 113)

en esa estructura hetero-afectada en donde el “yo” es constantemente otro a sí mismo, y “en donde el cuerpo tiene de alguna manera dos maestros, empírico y trascendental, sin tener ninguno”:

Puesto que la consciencia es al principio extranjera a ella misma como a su cuerpo, ella debe formarse a ella misma, formarse en tanto que consciencia y en tanto que cuerpo. La plasticidad designa justamente la doble operación de donación y recepción de la forma, doble operación que comporta también un riesgo de explosión (*plasticage*) de la forma. El cuerpo es en efecto algo dado natural [un *donné de nature*], pero también es, sobre todo, lo que uno hace de él, la manera en la que lo esculpimos, en la que lo maquinamos, en la que lo trabajamos, con la parte insoluble de alienación y de libertad que estas empresas suponen (BUTLER & MALABOU, 2010, p. 50).

Cuando Hegel dice que el sujeto es plástico, está “designando la doble capacidad del sujeto a darse y a recibir así su propia forma. El individuo forma su cuerpo y la consciencia de su cuerpo” y, como lo dice al final de la cita, toda formación de “sí” comprende una dimensión de alienación irreductible (la consciencia parece estar “out of joint”). Esta formación aparece como obra extranjera, lo cual representa una amenaza de destrucción de la identidad que está al mismo tiempo generando: “Soy otro del «yo mismo», lo cual me permite al mismo tiempo ¡toda la latitud para ser quien yo quiera!” (BUTLER & MALABOU, 2010, p. 50-51).

Es aquí en donde empieza a surgir el cuerpo plástico, es decir, de la lectura que Malabou hace de Hegel, aunque de momento siga pareciendo un poco espectral. El cuerpo, lo acabamos de leer, es algo dado de forma natural, pero una vez más lo que importa realmente es otra cosa: su carácter plástico, su trabajo de formación. La noción de plasticidad que Malabou retoma de Hegel, para luego enriquecerla con las artes plásticas y, sobre todo, con la neurobiología, nos presenta frente a ese sujeto escindido, clivado, “out of joint”, destructor pero también creador, el cual coincide por momentos con el cuerpo performativo de Butler, aunque después tomará otro camino que le permita crear otra *forma*, y otra visión del cuerpo.

Separemos un poco estas voces: “La plasticidad expresa la naturaleza contradictoria de la hetero-afección” (BUTLER & MALABOU, 2010, p. 51),¹² nos dice Malabou, ahí en donde “la plasticidad” proviene (en un primer momento) del *corpus* de Hegel y la naturaleza contradictoria de la hetero-afección del de Derrida, quien demuestra que la auto-afección no puede ser nunca pura, pues es un sinónimo de presencia, de auto-presencia. Puesto que ya sabemos que el ‘ser’ para

12 Butler reconoce que Malabou tiene razón al señalar que la hetero-afección se presenta en Hegel desde el principio, porque apegarse a su propia vida es imposible sin una cierta desposesión de sí mismo. “El yo que se transforma no coincide nunca consigo mismo, deviene extranjero a su cuerpo como a su «yo». La transformación de sí es una hetero-afección. (BUTLER & MALABOU, 2010, p. 95).

Derrida está, como diría Shakespeare “out of joint”, el filósofo propone más bien distinguir distintos tipos de auto-hetero-afección: “La diferencia temporal que yace en el corazón del “yo” es la diferencia entre mi yo y el “intruso”, el otro de mí en mí. [...] El amor, por ejemplo, como cualquier otro afecto, va a proceder a partir de una desarticulación – y no de una síntesis intuitiva– del ego. Hetero-afección, más exactamente «auto-hetero-afección,» sería entonces la fuente real de todos los afectos.” (MALABOU, 2009, p. 114) ¿Cómo olvidar que en el corpus derridiano el gesto que se repite en las relaciones amorosas es el de la exapropiación? Ya lo habíamos señalado, el movimiento de la exapropiación explica todo trabajo, pero de manera ejemplar el trabajo del duelo, el cual, para Derrida, produce especificidad. En este punto pareciera imposible exorcizar el espectro derridiano en el trabajo plástico que señala Malabou.

Butler y Malabou presentan su libro como un trabajo de ventriloquia: “presencia de una voz «propia» en otro cuerpo, conquista de sí mismo, en el robo de la identidad del otro” (BUTLER & MALABOU, 2010, p. 16). Este juego de ventriloquia, parece no estar muy lejos de las voces espectrales que hemos evocado: hacer hablar al otro en mí. Pero mientras que las voces espectrales parecen no necesitar de ningún cuerpo biológico, la ventriloquia es un acto corporal físico. Una de las grandes diferencias entre el cuerpo espectral y el cuerpo plástico, es decir entre el corpus de Derrida y el corpus de Malabou (que abre el camino a la pos-deconstrucción) radica en que este último produce un cierto tipo de *regreso* de la forma, la cual siempre estará acechada por el espectro de la deconstrucción, así lo expresa Malabou en “el retrato” que hace “del concepto de plasticidad”:

El vínculo secreto y primitivo que une transformación y sustitución, metamorfosis y remplazo, oposición y relación funcional marca la imposibilidad de que una figura o una forma coincida pura y simplemente con ella misma, de que sea idéntica a sí. A su vez y de igual manera, ese vínculo marca la imposibilidad de que esa no-coincidencia para consigo o esa juntura se manifieste de otra manera que no sea como una figura, la imposibilidad de darse de otra manera que no sea como un devenir-forma. Mi trabajo se concentra en desplegar todas las torsiones de este vínculo sincopado (MALABOU, 2008[2005], p. 17-18).

El pensamiento de la plasticidad reconoce así la imposibilidad (deconstructiva) de que una “forma coincida pura y simplemente con ella misma”, pero al mismo tiempo provoca que esa imposibilidad se convierta en otro tipo de forma. Con el espectro derridiano aún rondando por aquí, Malabou presenta, a través de un intenso diálogo con la neurobiología, la plasticidad como el nuevo paradigma que viene a sustituir al de ‘escritura’. Es precisamente este diálogo (sin olvidar por supuesto a Hegel) el que permite hablar de ese devenir-forma, de esa otra forma del

cuerpo, o más bien tendríamos que decir de otro cuerpo. Este diálogo entre filosofía y neurobiología se presenta hoy como el motor del siguiente “ismo” (modernismo, marxismo, posestructuralismo) que promete desde otra perspectiva transformar y renovar, por ejemplo, los conceptos de memoria, identidad, libertad, sexualidad y lenguaje,¹³ entre muchos otros. La sola idea de “cerebro emocional” que domina los estudios neurológicos contemporáneos no puede pasar desapercibida, y mucho menos después de la lectura “filosófica” que está realizando Malabou.

En el texto “How is Subjectivity Undergoing Deconstruction Today?” la filósofa analiza quién radicaliza más la noción de hetero-afección (si Deleuze, Derrida o Damasio) ya que la coincidencia entre los textos que analiza de los tres autores radica en que encontramos a dos sujetos en uno, aunque de distinta manera. La discrepancia es la siguiente: tanto los afectos en la obra de Deleuze, como la hetero-afección en Derrida requiere un “hetero-cuerpo”, es decir un cuerpo no orgánico, o un cuerpo sin órganos. Y es justo en este momento en que Malabou recuerda que Derrida recurre a la noción de exapropiación para excluir al cuerpo: no podemos decir, escribe Derrida, “mi corazón” más que por el otro, para el otro. Ya señalamos que la noción de hetero-afección parece estar íntimamente vinculada con la exapropiación, de la misma manera que las relaciones amorosas con el duelo, sin embargo, el texto no se detiene ahí, pues Malabou se pregunta si la crítica a la fenomenología, al cuerpo fenomenológico de carne, no condujo a Derrida y a Deleuze a desmaterializar el proceso real de los afectos:

¿Es realmente necesario trascender la biología para poder articular un concepto de afectos que no estén relacionados con la subjetividad? ¿O más bien parece, por el contrario –y esta sería una de las lecciones más sorprendentes de la neurología hoy en día– que la organización orgánica neuronal es radicalmente deconstructiva? [...] ¿Podemos estar seguros que dos amantes pueden resistir la ausencia de los placeres del cuerpo, y estar satisfechos con un fantasma? ¿Por qué es necesario buscar el afuera fuera del cuerpo?

[...] No estoy intentando defender un tipo de reducción biológica en contra del pensamiento filosófico, sino elaborando una nueva posición filosófica (continental) en neurobiología, un puente conectando las humanidades y las ciencias empíricas del cerebro y de la mente. Este tipo de puente puede encontrarse en el hecho que, en lugar de proponer una visión substancial de la subjetividad, la neurobiología actual está explorando la ausencia del *self* para sí mismo (MALABOU, 2009, p. 120-121).

Si bien vale la pena insistir en que aquello que más interesa al corpus de la plasticidad no es el cuerpo biológico *per se*, sino su capacidad plástica (de dar y recibir la forma) para al mismo tiempo fortalecer el nuevo paradigma, no pode-

13 Incluso lo que Malabou llama la “cerebralidad” como relevo de la “sexualidad” freudiana.

mos evitar hablar del *regreso* de un tipo de cuerpo, pero solo a condición de tener en mente, para entender este tipo de *regreso*, la lectura (como movimiento) de Malabou que abre la posibilidad de un nuevo entendimiento del eterno *retorno* de Nietzsche. Su propuesta nos guía a leerlo no como un retorno de lo mismo, ni tampoco como un retorno *diferente*, es decir, ni como un retorno del cuerpo fenomenológico, ni como un retorno del cuerpo espectral o del cuerpo sin órganos propuestos respectivamente por la ‘diferencia’ de Deleuze y Derrida. ¿Es posible entonces leer el eterno retorno como un “pensamiento de clonación ontológico? [...] ¿Qué pasa si el reto filosófico de nuestra época, prefigurado por Nietzsche, era precisamente venir a pensar sin identidad y sin diferencia?” (MALABOU, 2010).

Todavía es pronto para decirlo, pues la plasticidad como paradigma está, nos parece, en proceso de formación. Aunque una cosa es clara, ese otro cuerpo, esa otra forma que no ha almacenado la deconstrucción de la metafísica de la presencia, solo será posible en ese diálogo con una ciencia que, a su vez, parece estar también desplazando sus propios paradigmas, y pensando su corpus / cuerpo de otra forma.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLISON, David. Husserl. In: REYNOLDS, Jack & ROFFE, Jonathan. *Understanding Derrida*. NY: Continuum, 2004, p. 113-120.
- BELLO, Gabriel. Prólogo: Judith Butler: Narración autobiográfica y autorreflexión filosófica. In: NAVARRO, Pablo Pérez. *Del texto al sexo*. Barcelona / Madrid: Egales, 2008, p. 7-28.
- BUTLER, Judith. *Bodies That Matter: on the Discursive Limits of “Sex”*. New York: Routledge, 1993.
- _____. *Gender Trouble*. NY / London: Routledge, 1999.
- BUTLER, Judith & MALABOU, Catherine. *Sois mon corps*. Trad. Elsa Boyer, Catherine Malabou. Paris: Bayard, 2010.
- DAVIS, Colin. *Haunted Subjects*. NY: Palgrave MacMillan, 2007.
- DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*. Paris: PUF, 1967a.
- _____. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967b.
- _____. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967c.
- _____. *La dissemination*. Paris: Seuil, 1972a.
- _____. *Positions*. Paris: Minuit, 1972b.
- _____. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993.
- _____. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994.
- _____. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997.

- DERRIDA, Jacques & STIEGLER, Bernard. *Echographies of Television*. Trad. Jennifer Bajorek. Cambridge: Polity, 2002 [1996].
- MALABOU, Catherine. *La plasticidad en el atardecer de la escritura*. Trad. Javier Bassas y Joana Masó. Castellón: Ellago Ediciones, 2008 [2005].
- _____. How Is Subjectivity Undergoing Deconstruction Today? Philosophy, Auto-Hetero-Affection, and Neurobiological Emotion. *Qui Parle*. Vol. 17, nº 2, p. 111-122, spring/summer 2009.
- _____. The Eternal Return and the Phantom of Difference. Trad. Arne De Boever. *Parrhesia*, nº 10, p. 21-29, 2010. <http://parrhesiajournal.org/parrhesia10/parrhesia10_malabou.pdf>
- RAMOND, Charles. *Le vocabulaire de Derrida*. Paris: Ellipses, 2001.
- SALIH, Sara. *Judith Butler*. NY / London: Routledge, 2002. Versión digital.

Recebido em 18.04.2013

Aceito em 20.08.2013