



Malabou e a impossibilidade de fugir do contorno: a permanência da subjetividade na ‘filosofia da diferença’

Malabou and the impossibility of escaping the outline: the persistence of subjectivity in the ‘philosophy of difference’

DOI: 10.20873-rpvn9v1-03

Gabriela Lafetá

E-mail: lafeta11@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0945-8013>

Resumo

A assunção de uma identidade inaudita e sem origem determinada, tampouco determinante, mas que define a *subjetividade* num momento em que a filosofia brada aos quatro ventos a morte do sujeito. O que isso implica afinal? Qual o futuro da ‘filosofia da diferença’ frente a uma metafísica que, então, se anuncia viva e *plástica*? O que acarreta ao pensamento político que ela enceta a manutenção de uma subjetividade contornada e sem traços fixos? Qual a importância para o pensamento e para a sociedade constituída e quebradiça do nosso tempo nos tomarmos – a nós mesmos e aos outros – contornáveis, identificáveis como sujeitos, embora sem destino, sem origem, sem decorrência mnésica? Seria o bastante apostar no emblema de um novo materialismo de tipo especulativo defronte a tendências para um realismo revisitado? Por uma enorme capacidade de conjugar elementos heterogêneos dentro de um *contorno* irrenunciável da forma do sujeito, estão o fio e o trajeto de investigação que o presente texto quer assumir desde o trabalho da filósofa francesa Catherine Malabou e do seu próprio trajeto, o mais atual e em curso, *Filosofia e anarquismo*.

Palavras-chave:

Malabou. Metafísica. Plasticidade. Anarquismo.

Abstract

The assumption of an unprecedented identity without a determined origin, nor determining, but which defines *subjectivity* at a time when philosophy shouts from the rooftops the death of the subject. What does this imply anyway? What is the future of the ‘philosophy of difference’ in the face of a metaphysics that announces itself alive and *plastic*? What does the maintenance of a contoured subjectivity without fixed traits entail for political thought? How important is it for thought and for the constituted and brittle society of our time to make ourselves – ourselves and others – circumventable, identifiable as subjects, although without destiny, without origin, without mnemonic outcome? Would it be enough to bet on the emblem of a new speculative materialism in the face of trends towards a revisited realism? Through an enormous capacity to combine heterogeneous elements within an indispensable *contour* of the subject's form lies the thread and the path of investigation that this text wants to take from the work of the French philosopher Catherine Malabou and her own path, the most current and in course, *Philosophy and anarchism*.

Keywords:

Malabou. Metaphysics. Plasticity. Anarchism.

O contorno que possibilita o texto

O que Catherine Malabou faz avançar como apontamento ou como um início muito simples para esse texto e, me parece, provocativo, é que o tempo presente da filosofia deixa a marca de uma certa comunidade do cansaço. Malabou diz que fazemos parte de um cerco à proibição e ao cansaço de ser proibido. Trata-se de uma proibição que, embora possa ser escutada como um “proibir a proibição” por uma vanguarda crítica, talvez mereça uma segunda demora à compreensão. Como que se demorar na compreensão de uma proibição viesse acompanhada do peso de um cansaço em se proibir o que a contemporaneidade nos faz ler como um indecoroso limite ao pensar: a metafísica.

Temos hoje um cansaço da proibição da metafísica, um cansaço em não poder afirmar mais nada sem imediatamente submeter a afirmação a seu contrário, enquanto se suspende um julgamento. Cansaço de um refazimento ético sem fim e sem horizonte que esgotasse as possibilidades, inclusive negativas, de determinar algo, de presumir ou de inquirir por direções. Ao menos que apareça, em um horizonte pouco traçado, o messianismo ético de Emmanuel Levinas e, de certo modo, aquele messianismo sem Messias de Jacques Derrida que vislumbram ainda uma metafísica refeita. Sendo assim, Malabou nos lembra que a filosofia do fim do século XX se deixou inteiramente ou quase inteiramente dominar pela questão do *todo outro* que a tudo interrompe e demanda.

A responsabilidade irrestrita a esta exterioridade *que chega* e que implica relação (visitação) faz-se acompanhar de um cansaço intrínseco de defender-se a todo custo. E, assim, o cansaço da proibição da metafísica também acompanha uma certa comunidade messianista. Levinas e Derrida, especialmente, acabaram por inscrever a filosofia, segundo Malabou, no frágil horizonte da culpabilidade em que afirmar o que quer que seja é afirmar o *Mesmo* ou uma Presença sinótica, e isso, por uma espécie de maioria (pós-*Aufklärung*) autoculpável. Proibição e culpa às margens de um exercício exaustivo com a filosofia, mas que nada deixa *ficar*.

Dizemos desde o espaço da ontologia enquanto a filosofia-que-nega (como Mefistófeles é o espírito que nega); seja ela como “tudo pode ser outro do que vem *sendo*” (Heidegger), ou da filosofia como *ser* sempre *em falta* (Hegel) ou, ainda, como lógica latente do impossível (Derrida). Ao que Malabou parece fazer abrir um movimento distinto do pensamento que aborda, e resgata a metafísica em outro patamar do conceito, enquanto deixa a aporia derridiana e o abismo heideggeriano repousarem no seu resto determinado.

Desse resto determinado no conceito depreende-se a dita 'filosofia da diferença', por entre a dialética e a desconstrução – a *kenosis* histórica de Hegel e uma gramatologia messiânica em Derrida –, em que o eixo contingência / necessidade sofre uma refração ao encontrar o eixo identidade / alteridade, rumo à visibilidade que todo conceito demanda.

A diferença atravessa esses eixos por uma construção em abismo que articula os trabalhos-em-desconstrução no pensar especulativo de Malabou, e que levará uma curiosa alcunha estrutural: *esquema-motor*; a fim de postular um seguimento então articulado: o acidente da *forma*, sua plasticidade em conceito, sua materialidade política e o fato de que a identidade é sempre segunda em relação àquilo que abre a possibilidade de uma identidade. Toda identidade supõe, portanto, uma abertura que deve lembrar a entrada detectável em um traço movente, avessa a toda forma enquanto substância ou essência. Mas, ainda assim, sem essências, há algo que abre, que desbrava, que determina uma *forma*, sem o qual não haveria identidade.

Malabou segue o paradigma da inscrição ontológica do rastro [*la trace*] deixado pela Gramatologia e por todo o trabalho posterior a esta de desconstrução dos conceitos em Derrida, para descrever o lugar de formação de uma identidade. Há, nesse sentido, um espaço anterior à descrição, precisamente o espaço de uma antecedência ou de inscrição de um texto qualquer que seja ele, e que confirma a posterioridade do que se apresenta como identidade, então descrita. Nesse seguimento, não há nada, pois, antes da diferença.

Sem ser originária, a diferença enceta o movimento de identificação. Derrida dele retira a forma, a visibilidade, para manter o movimento vivo interpretativo do rastro. Levinas diz do passado do rastro que se dá sem que ninguém tenha passado. Vê-se rastros na areia da praia ou pegadas na mata sem que ninguém tenha passado e sem que um certo jaguar tenha ali pisado,

já que a inscrição do rastro ou da pegada é anterior à descrição do passo. Para ambos, o traço [*le trait*] é o próprio rastro [*la trace*] cujo vestígio assinala apenas, como significação, a passagem de uma alteridade não identificada, embora absoluta e consolidada como *tal* por um passado que assombra e inspira o presente. *Algo* (ou *alguém*) sempre chega, vem sempre com antecedência, acontece *ante mim* como uma sentinela que devo seguir e sobre o qual não posso simplesmente voltar-me e captura-lo, do qual não posso capturar seu sentido.

Malabou segue esse passo. No entanto, ao invés das imagens messiânicas do vestígio, ela prefere imagens-movimento, tais como as que povoam os textos de Gilles Deleuze. Em *Diferença e repetição* (1968), Deleuze defende a caríssima ideia da anterioridade da diferença no seio do trabalho de constituição de identidades. O exemplo de Malabou¹ é o de um pianista que, à força de ensaiar, isto é, de repetir e repetir a obra original enquanto enfrenta a diferença que insiste em atravessar o espaço entre o intérprete e a partitura, produz algo singular no seio da repetição – único, próprio a si – ao que reconhecemos como identidade, identidade da obra e do intérprete. A identidade é, portanto, sempre em retrospectiva [*après coup*].

Por um novo paradigma – o da *plasticidade*, que abordaremos a seguir – as inscrições podem ser mudadas antes de serem deixadas em palimpsesto ou guardadas como vestígio de um passado imemorial. Há algo, então, antes ainda do rastro que é a mutabilidade do rastro. Há algo que responde pelo nome de 'diferença' que é anterior ao rastro e anterior à inscrição, e que é a possibilidade de convertê-lo, de reprogramá-lo, de descrevê-lo.

A metafísica que o rastro encobre deixando um vestígio – a metafísica do Outro e de uma diferença indesconstrutível – pede por tomar forma e assumir-se idêntica a si enquanto convertível em si – *subjetividade*. É aqui que Malabou entra com notável força teórica. Sua imagem-movimento será a topologia das conexões nervosas pelo trajeto dos estímulos que as correspondem, formam ou deformam assembleias neurais sob efeito da experiência, ou aquela das massas no espaço político cuja distância ou espaçamento articulados num jogo distinto ao jogo do poder como dominação condicionam a composição de um coletivo de singularidades, de

¹ In entretien à Fondation Agalma - *Entretien avec Catherine Malabou*, de 22 Janvier 2013. (<https://www.youtube.com/watch?v=r6rMj8ZAK1w&list=PLHAQaawvToSOLRypp9epZpS2Poozx9SC&index=13&t=1410s>).

subjetividades anarquistas. Mais do que memórias e vestígios, o futuro se alimenta de presenças metamórficas. Mais do que imagens, o subjetivo articula acidente e necessidade, hábito e interrupção, identidade e alteridade, oposição e deslocamento; antes que inscrição, tem-se a forma; antes que espectros, há máscaras; antes que resiliência, é à plasticidade que uma ontologia se abre; antes que salto, a subjetividade é contorno, já que nunca se desintegra.

Do rosto às máscaras de transformação

Levinas talvez seja o ponto nevrálgico na defesa de Malabou de um materialismo avesso a qualquer transcendência e de um preciso *contorno* que libera à subjetividade a dupla possibilidade de ser idêntica a si e outra em si.

A metafísica em Levinas traduz-se no salto ético em direção ao Outro e por ele, por *tu* [outrem]; o que não assume mais o lugar da subjetividade, mas o da responsabilidade pelo *infinito*. O infinito é a única definição possível do Outro que se *me*² apresenta, que *me* interrompe, que *me* libera da hipóstase que a existência (Heidegger) fez a *mim* e em *mim* confundir-se equivocadamente. A responsabilidade pelo Outro é gramatológica e a única transcendência possível no seio da imanência, o único acesso ao *sentido* que não coincide consigo mesmo pela apreensão inteligível. Isso porque outrem é infinito como o é Deus para Descartes: realidade maior do que a *minha* capacidade em apreendê-la, mas que, infinita em relação a mim, *me* implica, exige de *mim* resposta. Essa responsabilidade – única justificação a um *eu* situado, então psiquismo pronto a responder – se endereça ao Outro sem desvios, sem recusa, sem atraso, e cuja relação atesta que quaisquer conhecimento e pensamento, tão seguros quanto sejam, não podem alcançá-lo; de onde cessa, portanto, qualquer possibilidade do trabalho sobre a forma.

² O grifo nas pessoas morais (ou pronomes pessoais) é utilizado no presente texto a fim de marcar a separação metafísica que então se desenvolve nessa parte do texto. Segundo essa, Levinas nos leva a sair da linguagem “gramato-lógica” da referencialidade e da simetria sintática dos pronomes pessoais na indefinição semântica dos lugares de fala; em direção ao que ele nos fará ver pela referência exclusiva de um psiquismo que responde *por* si e *ao* outro – *eu*, *me*, *mim*, *minha* – e só assim, por essa sintaxe de uma metafísica (*por* si e *ao* outro), responde. A discussão com Derrida avança em direção ao que nos alude, nessa nota, uma “gramato-lógica” sobressignificada pela metafísica da separação, e pontualmente desenvolvida em *Autrement qu’être: ou par-delà de l’essence* (1974) em que Levinas responde a problemas acerca da *alteridade* deixados por Derrida no seu *essai sur la pensée de Emmanuel Levinas* em *Violence et Métaphysique* (1964).

Enquanto infinito, o Outro *me* traz a sua expressão como vestígio de um passado sem origem, mas arraigada na possibilidade absoluta da relação. Essa expressão é anterior à forma, na metafísica levinasiana, e se dá como *rosto*. Este, por sua vez, sempre transborda os contornos da plasticidade, e se expressa por uma anterioridade tal cuja presença suprema assiste a seu próprio aparecer como ausência, de cujo rastro é o passado *enquanto* Outro. Ou, ainda, se manifesta por uma “outra presença” que é e não é integrada no mundo: visitação.

A presença do Outro no mundo não toma, em Levinas, outra forma senão a visitação – como pobreza, em exílio e na nudez desprotegida do rosto cuja expressão só se inscreve ao modo de um reconhecimento e de um limite: “você pode me matar, mas não o faça”. A *forma* que, na relação com outrem, pareceria imediatamente me dar alguma solidez, segundo Levinas, ao contrário, deformaria a inscrição ética do rosto e confundiria o que se dá na reta e irrestrita resposta àquela inscrição (“você pode me matar, mas não o faça”) com gestos supostamente morais, pois segundo as *formas* do jurídico ou do afeto (da amizade ou do amor); dado que, por fim, caso reivindicasse sua concretude material pela forma, impediria o salto ético na direta e infinita resposta ao rosto.

O infinito que é o Outro, em Levinas, encontra na morte os limites reais da *minha* condição. A necessidade da morte não é uma lei implacável do determinismo que rege uma totalidade, mas é alienação da *minha* vontade por outrem (e cujo dizer *me* implica: “você pode me matar, mas não o faça”). Com e contra Heidegger, Levinas ainda assinala que, tal como são sinônimos *ser-para-a-morte* e *ser-com*, o assassinio e a violência atestam o modo de existência de um ser que é separado e entra em relação com outrem.

Aqui é o ponto decisivo de divórcio com Malabou. A morte nos dá essa dimensão de separação com o Outro e aquela do divórcio com Malabou. [*Je n'ai au fond jamais cru à une altérité de pure dissymétrie.*³] Aproximamos de Levinas para dizer que a morte encontra seu sentido no medo de alguém e por alguém, ou quando tem esperança em alguém. Ela é ao mesmo tempo

³ “No fundo, eu nunca acreditei em uma alteridade de pura dissimetria”. Em continuação ao dado parágrafo, por uma livre tradução: “Eu concedo minha confiança – obstinação dialética, talvez – unicamente ao conceito de uma alteridade articulada, atada a isso de que ela é alteridade, deslocada, mas sempre *tomada*, como se diz que se *toma* forma”. (MALABOU, 2005, p. 78).

ameaça e adiamento (“Mais um minutinho, Senhor Carrasco!...” (LEVINAS, 2000, p. 133.)⁴). É porque o ser é separado – *eu e tu* –, é porque os contornos não se atêm à subjetividade, mas se perdem à infinita responsabilidade desde uma dissimetria ontológica em favor do Outro, que a metafísica levinasiana não ressoa na retomada metafísica por Catherine Malabou.

No fundo, a separação metafísica que a ética em Levinas pressupõe não é uma “formação” subjetiva dentro da ontologia; o *autrement qu’être* não é uma individuação, mas uma relação não dialetizável nem plástica com o Outro – o esquecimento no ser, segundo Levinas. Não se trata de uma economia ontológica, mas de um sobressalto rumo à conversão ética em que a gratuidade da alteridade é suficiente à transgressão ontológica. Não se tem, ademais, uma experiência com o Outro, para Levinas, mas, de fato, uma relação; na medida em que outrem não me *acontece*, mas me interrompe; não me *transforma*, mas me traz a questão, a única capaz de toma-lo não como um outro-eu ou o outro-outro (uma coisa, um homem, um deus, um pensamento novo – *Wesensgestalt*⁵), mas como *outrem*.

Contra Levinas, Malabou imprime seu materialismo na impossibilidade do salto, da separação ou de qualquer transcendência que negasse, como ela diz, a impossibilidade de fugir. Assemelha-se ao que diz Negri sobre a imanência: “imanência é a ideia de que não há fora” (NEGRI, 2009, p. 86-96). Mas, Malabou lê o problema do “fora” com Levinas, não com Negri, ou seja, o quão irrealista é, para ela, a exterioridade (ou alteridade) absoluta enquanto saída à transcendência ética. E, ademais, o que é uma saída, o que pode ser uma saída aí mesmo onde não há nenhum fora, nenhuma exterioridade delegada, ao que se segue, o que é uma saída frente ao que nenhum outro tempo pudesse resolver, o tempo sem solução de uma dor extrema que não distingue pessoas morais, de um mal-estar que persiste desde sempre para dentro, como seria,

⁴ Vale pontuar nessa discussão sobre o ser-para-a-morte-com-o-outro que o *tu*, em Levinas, adquire um sentido metafísico para além da distinção que fizera Martin Buber em *Eu e tu* (1923). O *tu*, por Levinas, é mais antigo, resiste ao tempo, o dita inclusive, e inclui o que o autor chamará *eleidade* – ou o Outro absoluto cantado em verso por Paul Celan e lembrado por Levinas em livro dedicado ao amigo Blanchot (*Sur Maurice Blanchot*. Montpellier, 1976). O verso diz: *Die Welt ist fort, ich muss dich tragen* [« *Le monde n’est plus, il faut que je te porte* »] – algo como *O mundo desapareceu, é preciso que eu te traga*. *Eu e tu* são assim inscritos e marcados, em seus lugares ético-metafísicos, no poema de Celan e na leitura de Levinas. O *te* aí, o *tu*, é *outrem* ou o Outro a que Levinas conclama à filosofia, à terceira pessoa que coloca a justiça em jogo e ao mundo que desaparece.

⁵ “Forma essencial” in HEIDEGGER, M. *La Parole dans le poème*. Apud MALABOU, C. *Op. cit.*, 2005, p. 79.

afinal, escapar na clausura mesma? Questão já posta por Freud ao descrever a pulsão e a força por destitui-la, como *forma* que a psiquê assume em um mundo sem exterioridade, sem transcendência.

Com Heidegger, Malabou reafirma a transformação como cerne da alteridade. A metamorfose permite descobrir o outro no movimento próprio ao ser, exatamente ali onde a transcendência lhe falta. Nada existe que não seja desde já transformado e transformável, de modo que a alteridade é a latência, senão a potência ontológica por excelência. A transformação do homem em *Dasein*, sua transformação na e da linguagem, é a forma essencial ao que vem a ser a alteridade *intra-metabólica* da subjetividade, sob a luz do pensamento heideggeriano. Não é outrem que chega; é a forma em ser outro.

É assim que um conceito escondido no horizonte de concepção da subjetividade no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*⁶ é trazido por Malabou ao patamar do que ela entende como um conceito, ou seja, sua condição de inteligibilidade. Trata-se do conceito de *plasticidade*. Por ele e por sua lógica, ou nos termos de Derrida, pela economia que esse conceito estrutura, a única saída possível à impossibilidade de fugir é a transformação.

Ver a forma da plasticidade até a sua metamorfose, e vê-la como conceito, é o que quer Malabou sem que precisemos voltar às formas fixas, mas seguindo a sugestão hegeliana em ver a forma que não cessa de requerer reparação e tempo, mas também acidente e explosão.

A plasticidade designa, então, o movimento de constituição de uma saída ali mesmo onde nenhuma saída é possível. Para dizer de outro modo: a plasticidade faz possível a aparição ou a formação da alteridade ali onde o outro falta absolutamente. A plasticidade é a forma da alteridade donde falta toda transcendência. Todo materialismo habita em um mundo fechado. (MALABOU, 2010, p. 8, livre tradução).

Plástico é o elemento cujo contorno forma uma subjetividade crescente em um mundo fechado. Em texto intitulado *Sobre as maneiras de encontrar cientificamente o direito natural*, Hegel esclarece que, assim como o projétil, o elemento plástico tem a força de um

⁶ "(...) só conseguirá plasticidade aquela exposição filosófica que excluir rigorosamente a maneira como habitualmente são relacionadas as partes de uma proposição" (HEGEL, 1992, p. 65).

desenvolvimento que, ao culminar no seu ápice, repousa, adquirindo assim uma individualidade crescente. Sendo assim, Malabou conclui que Hegel havia antecipado a existência do explosivo plástico.

É ainda assim que Malabou continua o caminho deixado por Hegel numa espécie de atualização histórica do conceito. Unidas às suas capacidades receptora de forma e aquela que confere forma de modo ativo, considera-se que a tomada de forma e a doação da forma – operação de plasticidade – são originariamente contemporâneas à explosão da forma, isto é, à operação de fazê-la explodir. Explodir, no entanto, nada mais é do que adquirir outra forma sem relação com a forma antiga, sem que se entenda com isso uma nova origem, tampouco uma decorrência. É a esse aspecto irruptivo e latente de uma predicação, especificamente da dialética hegeliana, que Malabou deflagra do nosso tempo o pensamento da plasticidade, por uma ontologia do acidente e das muitas metamorfoses que constituem, não sob exceção, subjetividades psíquicas e políticas idênticas e diversas *de si*.

Máscaras de transformação iniciam o seu profícuo e profundamente articulado diálogo com as suas referências mais próximas (Hegel, Heidegger e Derrida) e as mais provocadoras (Freud, Lévi-Strauss e as neurociências. Vale destacar que Levinas não é articulado na sua máscara pessoal, embora apareça ao longo e em expressivo capítulo do livro *La plasticité au soir de l'écriture*). Elas suscitam do pensamento de Malabou o dialético, entre a plenitude de uma forma e sua possibilidade de mudança, entre a sua unidade contornável, identificável e uma enorme capacidade de articulação.

Tais máscaras, que Lévi-Strauss encontra no Museu Americano de História Natural em Nova York em exposição consagrada às tribos indianas do Pacífico Norte e que servem de pré-texto a Malabou nesse livro, são lidas por ela de modo estrutural (*o elo secreto e primitivo que une transformação e substituição*), mas também escritural quando elege a dobradiça como linha de operação da diferença entre duas lógicas do negativo. Desdobrando-se em metades de abertura estruturante e estampadas por desenhos gráficos, ambos denunciadores da quebra entre o elemento plástico e o elemento gráfico do pensamento, o que nos salta aos olhos na presente argumentação é que as máscaras de transformação não têm relação com o *rosto* que elas

dissimulariam ou que delas seria a essência, a origem ou o vestígio. Seu *ser* se resume à sua articulação. E não se escapa à sua articulação, tal como um inseto desdobra-se articuladamente de sua crisálida e, “de maneira disruptiva, inadvertida e não teológica” (MALABOU, 2005, p. 14-16, 83), vislumbra a única saída possível: o encontro articulado com uma forma.

O singular entre o *graphé* e a forma

Jacques Derrida condena a forma mediante um longo trabalho com a inscrição (por uma outra ontologia, uma ontologia da herança e do luto, ou seria melhor dizer, uma *hantologia*: do francês *hante* [assombro]). Ele a delimita como identidade enquanto a lê como presença a si do conceito. Se forçarmos uma forma à inscrição-que-assombra, esta imprime o nome *escritura* [écriture] ao se deixar traduzir por *techné*; e a insistência, talvez inglória, no termo “escritura”, em Derrida, intenta manter o sufixo [tura] denunciador da *técnica* e de uma certa *forma*, por sobre a genérica “escrita”. A escritura é o movimento artificioso do traço [trait] e do apagamento do traço, isto é, do ensaio e do retraimento do significado e da origem que se tornam, por esse retraimento [retrait] e nele, rastro [trace], remetimento, adiamento, iteralidade, envio ao outro, resposta, acontecimento e que, ao fim, escapa, segundo Derrida, ao sistema hegeliano do conceito.

Derrida responde com a noção de rastro à unidade da consciência – marca já desgastada de uma metafísica da subjetividade cujo princípio estaria sempre atrás da sua “verdade”. Esta, lida apenas *en retard* como suplemento, é averiguada em *Gramatologia* (1967) e responde às estruturas pelas quais Saussure, Lévi-Strauss e Rousseau visualizam a “primeira coisa” (de status originário) do conceito. Responde a ela por meio da operação fronteira da *différance*, ou do próprio suplemento que evidencia que a “segunda coisa” já estava *lá* no próprio conceito. Dito de outro modo, aquilo que a estrutura denuncia como origem (o signo, a cultura ou a natureza) já abriga a sua ameaça intrínseca (o rastro, o tabu, a corrupção), no espaçamento e na diferenciação dos seus termos. Assim, a consciência moderna se rende, segundo Derrida, à leitura do suplemento que a desconstrução opera.

O suplemento serve-se do liame da *différance* entre conceitos, no qual se pode ler o espaçamento temporal e escritural (de rastro) entre um conceito e outro, de um pelo outro, até

que um e outro se apaguem *enquanto tal* e se leem disseminados e suplementares na quase inscrição do significado. Modo diverso ao do método dialético em que momentos distintos na determinação de um conceito se opõem enquanto se complementam, determinando-se, assim, reciprocamente, na diferença que os distingue. Na desconstrução, ao invés, qualquer empreendimento de formação proposicional recorre ao trabalho do tempo do adiamento da sentença bem como ao trabalho do recurso ao suplemento no duplo olhar à diferenciação. Dada a impossível decisão pelo significado, dado o recurso lógico de adição suplementar, a consciência se faz entregue ao porvir de um rastro que jamais tomará corpo.

Na contramão dessa inscrição-que-assombra, Malabou escreve de outro modo o desígnio da escritura, deflagrando em seu seio uma anterioridade plástica e devolvendo a ela uma materialidade resoluta e tripartite da *forma*: suas capacidades de doação, de recebimento e de explosão. Mas, o que diz a forma – *substituto e vestígio de um augúrio* – e o que se julga de sua inteligibilidade?

Para responder a essa pergunta, é preciso seguir o movimento da escritura derridiana, e que Malabou a deforma partindo de um argumento de grande força narrativa rumo ao trabalho distanciado que a *forma* assumirá sobre a *grafia*, qual seja, o de que havendo sofrimento, há sintoma, havendo ferida, há contorno, havendo visibilidade, há subjetividade, e é por isso que a informação e sua aniquilação não podem reunir-se como em suplemento num mesmo conceito.⁷ A corrupção no estado de natureza, em Rousseau, não seria mais ou menos danosa no mesmo conceito de natureza; assim como a justiça não saberia ser mais ou menos justa, ou mais ou menos (*im*)possível no mesmo conceito de justiça, ou no conceito de desconstrução como quer Derrida em rara ocasião de resposta pela definição do seu trabalho em filosofia – “*La déconstruction est la justice*”. (DERRIDA, 1994, p. 35). O seu cuidado ético com a palavra, com o conceito ademais, jamais fixado em letra e em nome da *menor violência possível*, não tomará *forma* unida(o) que está à violência na arena da linguagem (*logos*) que é sua violência intrínseca. Jamais tomará forma a violência e a menor violência no conceito (e no trabalho) de escritura, portanto. Segundo Malabou, o trabalho do conceito é, nesse sentido, o de um espaçamento

⁷ Para ver a argumentação completa ir a “La plasticité en souffrance”. MALABOU, C. *Op. cit.*, 2005b, p. 36-37.

plástico, cuja formação e distância obliteram a suspensão ética com que a desconstrução cerca o conceito e liberam à sua historicidade (Hegel).

Resulta que, da desconstrução, jamais tomará *forma* a justiça – qualquer forma da justiça –, ainda que aquela se proponha ao trabalho da justiça e como justiça; jamais encontrará a sua expressão a *menor violência* que não se incorpora, que não se torna presente, eis a tese contra Derrida.

Ao afirmar o trabalho sobre a forma, e

dado que tem em si mesma todos os significados do trabalho da forma, a plasticidade aparece como uma instância demasiado sintética, demasiado integrativa, demasiado “cicatrizante”: seria já, em virtude mesma do seu nome, uma cura para o sofrimento que está encarregada de expressar. (MALABOU, 2005b, p. 36).

A expressão que a forma se encarrega de fazer presença, de *ser* ontologicamente a concessão de um *dom* manifesto de que o nosso tempo não pode se furtar, não destitui a justiça do lugar que Derrida a colocou, qual seja: *dar a justiça* é conceder singularidade ao outro. Nada tem a ver, pois, com tornar algo justo, expiá-lo da falta cometida ou restituir-lhe o devido faltante. Tal concessão – à forma de um *dom* – carece da fonte de doação (sob a máxima de Plotino: dar o que não se tem⁸) e não se deixa explicar de maneira estética ou psicanalítica. Voltaremos ao escape dessas duas maneiras que não se deixam explicar o *dom* como forma da justiça. Por ora, uma diferença histórica separa Derrida e Malabou no *esquema motor* dos seus tempos.

A justiça, em Derrida e o que seguirá como uma *hantologia* bem como uma messianidade frente ao tempo cumprido da Consciência, não se esgota no presente, não toma a forma do presente, tampouco volta no futuro como paga de um passado sofrido. Para Derrida, a justiça não se entrega ao palco articulado da história no tempo conjugado em que a revisa, mas, transcorre num descompasso ao modo trágico e gratuito do *dom*. O mesmo descompasso com que Heidegger resgata tão propiciamente do Discurso de Anaximandro, entre o tempo que *não é mais* e o que *não é ainda*, um deixar ao outro esse acordo consigo mesmo que lhe *é próprio*. Menos do

⁸ Sobre o lugar da negação e da denegação, bem como da religião e do “crido” em Derrida, por seus últimos textos, a desconstrução como discurso apofático, ver Malabou (1999).

que a sentença de Cefalo (de que a justiça é restituir o que se deve) e mais ao modo de um parricídio tal como o cometido pelo Estrangeiro de Eleia quando responde por uma herança assombrada e, ainda, bem próximo à resposta ao luto de um Hamlet que *maldiz sua própria missão, o castigo que consiste em dever punir, vingar, exercer a justiça e o direito sob a forma das represálias* (DERRIDA 1993, p. 45), dar o próprio do outro é dar-lhe uma disjuntura com o tempo.

Assim, na absoluta disjunção do tempo presente, a justiça, se se mantém, se ainda assombra, mantém-se e assombra apenas (*à peine*) em nome da absoluta singularidade do outro, sempre à frente do que dela possam fazer as formas jurídicas da justiça.

Lida desse modo, na permanência de um assombro, de uma inspiração e de um trabalho infinito com o próprio tempo, a justiça é trazida à luz da filosofia por Jacques Derrida, mas não responde pela urgência em tomar (e doar) forma. Essa urgência é a urgência da própria *forma* que as lógicas da negação (a dialética e a desconstrução) deixaram passar por ideação ou tragicidade. A justiça perde sua tragicidade com Malabou, e coloca-se em espaço de plasticidade. *A filosofia que vem deve explorar o espaço dessa derrota das estruturas messiânicas.* (MALABOU, 2014, p. 69).

Da metamorfose às máscaras da multidão (sobre a *massa*)

Atrelada que está ao trabalho da justiça e, tal como a concebemos, da democracia que com Malabou receber os contornos de uma 'democracia radical'⁹, a filosofia obedecerá estruturalmente à visibilidade do conceito e, por ele, à sua forma presente, qual seja, a forma orgânica da plasticidade e sua metamorfose.

⁹ Contraposta à igualdade massiva, que ignora sua capacidade intrínseca de conversão enquanto convertibilidade, tem-se, em Malabou, a concepção de uma democracia de *igualdade distante*, radical, tal como em Rancière, por seu caráter igualitário e não representativo. A igualdade distante dispõe subjetividades solitárias de exceção ou os de exclusão, bem como sujeitos engajados ou interessados, ambos, segundo a nossa autora, são formas de inserção em uma mesma realidade política, esta, por sua vez, aproximando-se cada vez mais do anarquismo de Proudhon. A presente argumentação segue Malabou em capítulo intitulado "A multidão" ["La muchedumbre"] in *La plasticidad en espera*. 2010.

Não se trata de uma explicação estética da forma, embora votiva e, circunstancialmente, filosófica.

Agora sim, o que demanda conceito é aquilo que desse modo faz seus votos, justamente o duplo movimento, contraditório e sem dúvida absolutamente indissociável, da tomada de forma e da explosão da forma.

A plasticidade caracteriza justamente esse lugar em que o tempo se incorpora subjetivamente nos votos de porvir. Ela sempre tem, em sentido forte, uma *vocação temporal*. A plasticidade é o corpo do tempo ou o tempo convertido em corpo. (MALABOU, 2005b, p. 29; 32).

A afirmação tão presente em Hegel de que a subjetividade nunca é uma instância passiva, mas receptiva e doadora de forma, inaugura o conceito de plasticidade que, ademais, segue seu curso histórico para além do âmbito da estética. Desse “para além” vê-se um invadir portentosamente a política, o *corpo* político de contrato diverso ou, antes, um corpo em *conversão* dada a posição de subjetividades que desejam e, ao fazê-lo, *modela o que propriamente constitui o seu horizonte de espera* (MALABOU, 2005b, p. 31; 34). Não é, porém, surpreendente que Malabou convoque um esteta – Georges Didi-Huberman – para legar ao tempo a impressão da *forma* ex-voto: um acontecimento por um sintoma, uma enfermidade pela cura, a dispersão pela distância, a disjunção pela formação; assim como convoca-o para legar ao corpo a identidade sob a *forma* da substituição: uma forma por outra, uma ideia por outra, uma cura por um acidente, uma perna de cera por uma perna real, um passado por um presente. *E desse modo toda a vida não seria mais do que uma série de deflagrações consagradas à forma, e de formas consagradas à deflagração*. A plasticidade deflagrada é o motivo de toda uma empreitada conceitual como condição de inteligibilidade.

Tampouco a psicanálise e a vasta incursão que dela faz Malabou por sua terminologia e por seu alcance analítico explicam o dom da forma da justiça, que dela (da psicanálise) reterá a instabilidade das semelhanças das formas. Porém, vale trazer de Freud essa instabilidade; vale a leitura de *uma certa plasticidade da potência* que a subjetividade assume e é esboçada por ele na figura bíblica de Moisés. Se Moisés é uma figura emblemática do pai, do fundador e do guardião da lei, a remissão ao masculino parece obrigatória e, por ela, Malabou percorrerá a subjetividade de uma transexualidade entre dois masculinos: o viril irado e poderoso e o viril que tira

a sua potência da repressão do seu poder, da contenção da sua ira. O que quer Malabou com os dois Moisés de Freud (o do monoteísmo¹⁰ e o da escultura de Michelangelo)? E, mais precisamente, o que deles ela retém como objeto da atenção do próprio Freud que, então, se desvia, sem muita explicação, do Moisés bíblico em direção a um Moisés todo-outro, esculpido pela arte?

Moisés não é um espectro como o é Marx para Derrida. Malabou o toma à pena na exatidão de seu contorno enquanto subjetividade presente, sintoma de uma inibição convertida em forma. Do sujeito sempre clivado em Freud, o seu Moisés retém a ambivalência que lhe confere a história e a arte pelas mãos do escultor renascentista – colérico e violento e comedido e responsável com o destino da lei – e, assim, atualiza o futuro da sua forma.

A quebra da forma mosaica por uma metamorfose, que a contenção da pulsão destrutiva assume na escultura, confere à nova forma uma temporalidade (doação do tempo do outro) de suspensão de sua cólera, uma explosão passível de descrição e o recebimento de uma outra forma que já não abriga a primeira e que não espera (como esperaria o espectador na apreciação da obra) uma continuidade do gesto mnêmico – como se ali estivesse um tranquilo Moisés prestes a lançar-se em cólera e consumir a destruição das leis maculadas pelo povo judeu. Um tranquilo e denso Moisés se apresenta, interrompe a expectativa, toma a forma de uma conversa não programada e resulta em uma metamorfose cujas formas são absolutamente estrangeiras uma a outra, impossíveis de sintetizar em uma alteridade; porém, ao mesmo tempo, digamos, ao tempo da plasticidade, um mesmo corpo, um mesmo contorno singular, subjetivo – Moisés –, sofre uma transformação e torna-se todo-outro: um Pai que renuncia à sua cólera, renuncia ao seu poderio autoritário e se torna – essa é a metamorfose que vira a chave à justiça em Malabou e que em Freud permaneceu como um assombro – Moisés se torna um pai estrangeiro à regra do pai, estranho ao Nome do Pai, um pai resistente ao saber predicativo sobre ele pois querendo-se melhor no exercício do seu tempo (e seria este o seu desejo?).

¹⁰ *Le Moïse de Michel-Ange, dans L'inquiétante étrangeté et autres essais*, tr. fr. Bertrand Féron, Paris, Gallimard Folio, 1985, et *Moïse et le monothéisme*, Paris, tr. fr. Anne Berman, Idées Gallimard, 1950. *Apud.* MALABOU, C. « Les deux Moïse de Freud » in *Cliniques méditerranéennes*, 2006/2 (nº 74), p. 79-88.

Até aqui, Malabou segue Freud por um outro destino ao assassinio do Pai, ao assassinato de Moisés, conferindo-lhe a possibilidade libertária da metamorfose. Contudo, não estanca aí a diferenciação com a predicação e com a psicanálise, mas, assiste-se, na conversão metamórfica de Moisés, a sua demora em si e como outro. Por ela, um Pai foge à ontologia levinasiana do *ser-com-para-a-morte* em que a forma da alteridade não se rende ao absoluto da morte, mas toma o seu lugar. Ao invés, a alteridade de um Moisés convertido é lida por Malabou como permanência de uma subjetividade que se torna finalmente aquilo é no curso das transformações do corpo e da alma.

E, já que não se torna senão aquilo que se é, as transformações que deflagram a estranheiridade consigo e a atualidade da forma, reforçam a permanência da identidade e nunca a contradizem, nem mesmo na ocasião de um dano, de um corte, de algo a que a plasticidade normal, criadora, não dá acesso nem corpo. Nem mesmo em uma deserção da subjetividade – os doentes de Alzheimer, a indiferença afetiva de certos cérebros-lesados, a perda gradual da condição mais ou menos estável da sobrevivência ou a possibilidade sempre latente de nos percebermos absolutamente outro, sem redenção nem resgate, sem reconciliação com a antiga forma, para sempre estranho aos outros e a nós mesmos –, nem mesmo desertado em si, deixa-se de ser o que se é.

O que chamamos aqui de *contorno*, no pensamento de Catherine Malabou, denota aquilo que vem ao ser e persiste nele acidental ou volitivamente, não 'apesar' mas 'a partir' de transformações significativas, por vezes desertoras, mas sempre atualizadas no tempo próprio à singularidade. Ainda que assumindo uma forma na desaparecimento de outra mais antiga, ainda que a nova forma em nada recupere a forma antiga, o trabalho especulativo com as lógicas da negação leva Malabou a um contorno intransponível que surge e permanece em meio à possibilidade sempre latente de sua autodestruição.

Sem a noção de *contorno* que, me parece, possibilita a incursão da *forma* após as operações do *rastro*, falar de um novo materialismo seria continuar um discurso atravessado por devires e porvires sem que, de fato, incutisse na filosofia o lugar político da metamorfose e o de um pensamento-que-toma-forma.

Resta-nos percorrer o contexto em que o contorno se forma, se deforma e explode, em que as subjetividades se implicam uma a outra para além dos circuitos delimitados pela arte ou pelo psiquismo. Esse é elo prático e não menos secreto da plasticidade entre o corpo subjetivo e o corpo político.

Essa estrangeiridade da potência a ela mesma dá-se a ler, no texto de Freud, em todo um jogo de corpo da estátua, em todo um jogo de deslocamento entre a direita e a esquerda, como se a potência se deslocasse fisicamente, como se Moisés, em um certo sentido, mudasse de carne, mudasse de sexo sem deixar de ser Moisés, isto é, sem deixar de ser vigorosamente masculino. (MALABOU, 2006/2, p. 85; livre tradução).

Agora bem, a democracia nasce da transformação desta igualdade massiva – que ignora ademais sua própria capacidade aforística – em igualdade distante. Entre uma e outra se desdobra o espaço da metamorfose. Paradoxalmente, a distância só se obtém do movimento de identificação com o outro, da possibilidade de ser todo o mundo sem ser ninguém em particular. (MALABOU, 2010, p. 21; livre tradução).

Eis o nascimento da *massa* – de um lado, uma *totalidade* para Levinas, de outro lado, a possibilidade da singularidade dos sujeitos políticos segundo uma *ontologia morfológica* com que Malabou pretende esclarecer um novo impulso do pensamento político do nosso tempo bem como uma forma não representável e não contratual de associação coletiva.

A defesa do plástico – da plasticidade – como esquema-motor do nosso tempo identifica o duplo movimento de presença e ausência do conceito de massa, sua visibilidade portanto, entre o aparecer e o transformar-se, em que a formação de um corpo público se mostra e se presentifica mediante distâncias. Estas transgridem as negações, denegações, determinidades e indeterminações que possuem uma lógica interna que permite o futuro dialético de um sistema, bem como o acontecimento puro do rastro. Ao invés, a pintura de Pollock¹¹ denuncia,

¹¹ Em uma explanação sobre a inteligência artificial, sobre qual tipo de forma nós queremos dar à inteligência artificial, Malabou desenvolve uma argumentação acerca da arte automática e da arte criativa, e situa a obra de Jackson Pollock em uma linha diferencial entre as duas, ou uma arte não deliberativa nem aleatória, o que resulta em uma arte menos fragmentada e mais palatável (em seu início) e uma mais fractalizada e *estranhável* (na sua fase madura). A questão de fundo nessa discussão é a inquietude que essa forma ainda esperada nos causa sobre a aparência física das inteligências artificiais, enquanto, segundo Malabou, é a sua 'aparência mental' o que está em jogo. Esta é cuidadosamente dissimulada por uma apresentação que deve manter grande parte do seu funcionamento em segredo, sob pena de rejeição ao *contorno* antes do que da apreciação contornada. Pollock mantém o segredo em uma aparente falta de contorno que a técnica do gotejamento propicia; e, no entanto, a sua obra é mais apreciada (estética e moralmente, no que toca à arte) quando os contornos são conceituais, isto é, quando são mais visíveis ao mesmo passo que mais secretos à subjetividade da obra. (in *Metamorphoses of Intelligence Lecture 3 of 3: "Like a Pollock Painting"*, Day 1 | Friday, May 22).

enquanto intervém, aquele duplo contorno; a análise das massas, na companhia de Elias Canetti, também o faz.

As distâncias que formam a massa não se encerram no que poderia ser a fobia do contato que regula as relações entre nós, quando cada corpo se estreita com outro anonimamente. Freud, Derrida e Canetti compartilham essa mesma visão sobre o temor do contato, até que uma massa *se forme* e o temor deserda o psiquismo para se transformar em uma igualdade absoluta, em distância e em máscara. Examinemos essa metamorfose com Malabou e Canetti.

A relação de distância que a massa estabelece consigo mesma é, segundo a nossa autora, a organização própria da democracia – aquela mesma democracia que Rousseau conclamava ao espaço público (às festas e assembleias públicas) e que Baudelaire canta em verso como um festim de vitalidade inspirado pelo gosto do disfarce e da máscara, secretamente disperso no que Malabou lê como nomadismo. A primeira metamorfose acontece nessa distância que transforma a *força* de que o contato direto disporia em uma economia do *poder*, na força, agora, diferida (nos dois sentidos do verbo *diferir*: espacializada quando abre a chance da distância entre forças, e adiada como sentença final). Dessa primeira metamorfose, uma segunda se anuncia: a de uma igualdade absoluta, massiva e imune às diferenças à igualdade conquistada pela diferenciação; e isso acontece mediante pertença sem adesão, e na identificação com o todo pela singularidade da parte. A forma diferencial, metamórfica da massa é a chance e o limite do seu poder. O poder da massa pode ser lido perfeitamente como o poder da máscara.

Num jogo de identificação e diferenciação, de pertença e não adesão, de imitação e dissimulação, a massa vai tomando a forma de uma máscara (em latim: *persona*) que fascina e, principalmente, impõe distância. O temor ao contato é abolido; a atuação da massa se inicia.

Ao contrário de Rousseau, para quem a transparência é condição absoluta à democracia, Canetti chama a atenção para a organização política a mais violenta e o maior obstáculo, portanto, à democracia, qual seja, aquela que desmascara as subjetividades impondo-lhes um

padrão, um “rosto” ou uma força imune à metamorfose (uma força sem contorno) como aniquilamento do poder da massa e conseqüente aniquilamento de qualquer transformação social.

A massa guarda sempre a extensão formal de uma explosão, não de um aniquilamento. Sem que se encerre em número, em soma e, segundo Derrida, sem que se deixe assimilar num coletivo, são ainda incontáveis suas imagens, seus interesses, seus suplementos ou mais-valias (DERRIDA, 1993 *apud* MALABOU, 2010, p. 29).

A explosão da massa é, ademais, o seu segredo. Ela se dá quando a solidão lhe reclama a forma. E pensar a solidão desde a massa é pensar no mesmo impulso político que forma o pensamento da massa. A soberania do indivíduo no coração da democracia é o seu direito de manter-se secreto no seio do manifesto e do público, e depende estritamente da mesma soberania que aparentemente a escapa – a soberania da própria massa.

Não falamos, com Malabou, de uma *vontade geral* (Rousseau) como extensão do segredo ou da transparência dos seus suplementos, mas de uma dada *hospitalidade* (Levinas e Derrida) à metamorfose política, uma hospitalidade a uma requerida multidão donde uma cabeça desponta para liderar; donde uma soberania se desprende na solidão subjetiva ou donde os próprios limites da massa, quais sejam, os limites da metamorfose política redefinem a coesão social.

Considerações finais

Da messianidade fica apenas uma fé sem dogma que acompanha todo ato de linguagem e toda relação com o outro, uma fé de que o completamente outro possa vir, um começo completamente diferente, uma outra história, que Derrida chama *a outra oportunidade* (Demeure, Athènes, 2009). *Crer é sempre crer no futuro, no porvir; tal é o fundamento de todo messianismo.* (MALABOU, 1999, p. 81).

Essa fé inegável no acontecimento do Outro, e que permaneça esse Outro marcado pela maiúscula metafísica, mas que seja o coletivo em que a relação com outrem toma forma, se essa fé atravessa a esfera política, o faz como denegação: eis a lógica da negação perfurando os alicerces da desconstrução; quando não seria este, ao certo, um problema para a desconstrução.

Denegar, no esquema psicanalítico e aqui (no texto “Como não derivar?”, 1999, um diálogo com Derrida em seu “Como não falar?”¹²), por uma releitura possível da messianidade, é a elaboração de uma proposição que só admite um discurso apofático, isto é, uma retórica de determinação negativa (o que algo não é) para *dar contorno* ao que *não* se deixa capturar em essência tocando-a sem dizê-la (‘ser justo é saber-se injusto’ ou ‘não se desconstrói nem se conceitua a justiça, conquanto a desconstrução é a justiça’). O que a faz ser lida, por Malabou ou, por assim dizer, o que a faz visível como um conceito, na sequência lógica que lhe diz o seu motivo fundamental: *a outra possibilidade, o outro da necessidade, a outra necessidade*, e que só resiste como uma *promessa, como excesso de possível*.

Bela sentença, embora demasiado estreita. Se algo permanece como excesso ou promessa, se esse mesmo algo dilui a visibilidade do conceito por uma transcendentalidade imanifesta tal como a aposta em um puro porvir, se ele não se dá à forma e às suas mutabilidades presentes, permanece como fetiche ou como motivo de um fanatismo cujo fundamento da fé insiste no inegável, ainda que em roupagem denegável. A possibilidade do contorno é a possibilidade de negar. A urgência da forma é a visibilidade do negado, dos muitos negados sociais, psíquicos, orgânicos. Há que se afirmar a negação, sem o disfarce da denegação, se se quer negar o discurso ofensivo.

Todo discurso ofensivo, todo discurso de rejeição, de combate, de luta, na instância de uma luta contra tal ou qual forma de fanatismo religioso, procedem do inegável, quer dizer, da própria possibilidade da denegação. Nesse combate, não se poderá alcançar mais do que o determinado, o particular, nunca o lugar arque-originário ou o próprio recurso do combate. (MALABOU, 1999, p. 85; livre tradução).

Sim, há só que há; sim, é-se sempre o que se é; sim, a fé nada mais é que o crédito concedido à fé (*reflexividade fiduciária*): argumentação como recurso intermédio entre o círculo suplementar e o salto diferencial, entre a dialética e *Destruction*, a driblar a metafísica por todos os lados da palavra. Por isso, o cansaço com a peleja metafísica com que abrimos o presente

¹² Trata-se de uma conferência dada por Derrida em inglês, na cidade de Jerusalém, em 1986, na abertura de um colóquio sobre *Ausência e negatividade* organizado por The Hebrew University e The Institute for Advanced Studies de Jerusalém; e que foi compilada junto a outros textos do período 1987-2003 pela Éd. Galilée, Paris, no volume *Psyché: Invention de l'autre II*, com o título « Comment ne pas parler : Dénégations ».

texto, em que a urgência da forma quer responder à morosa insistência em denegar ao infinito e conseguir apenas *o particular e o determinado* da denegação (de herança testamentária, judaico-cristã), e isso, por um embate que nunca alcançará *o lugar arque-originário ou o recurso mesmo do embate*, como queria Derrida

Entre o automatismo e preciosismo, nesse 'entre' onde encontramos a pintura de Pollock, acha-se a defesa do anarquismo, em Malabou. A impossibilidade para a justiça de fugir do contorno em que as subjetividades se dão, umas às outras, umas por outras, confere o contorno que só uma ontologia da forma plástica e do tempo plástico dá a ver. É desse excesso que nos sustenta fora do cálculo, e que não se trata do excesso de possíveis, senão do excesso metamórfico, que o contorno encontra seu propósito na presente abordagem a Malabou. Algo da maneira com que o pensamento desvia o Eu da trajetória de sua lógica se insinua da dialética, especialmente adorniana, no resgate de Hegel; mas, é o contorno a permanência da forma a ontologia que se nos impõe pensar. É ele o resgate dos limites e dos alcances da subjetividade no deserto proposicional.

Uma metafísica levanta-se do seu sono idealista para afirmar a materialidade da forma, na obra de Malabou. Do seu cerne plástico, dado a inúmeras e descontínuas ocorrências, uma subjetividade sempre se apresenta e enreda um mundo político; no mesmo passo que uma ontologia a acompanha e *vê vir*, antes que espere por vir, não o regresso da subjetividade, senão a sua reparação.

Referências bibliográficas

DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris : Galilée, 1993.

DERRIDA, Jacques. *Force de loi*. Paris : Galilée, 1994.

DERRIDA, Jacques. *Psyché : Invention de l'autre II*. Paris : Galilée, 2003.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. P. Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992, 2003.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Trad. J. Pinto Ribeiro. Lisboa: Ed. 70, 2000.

MALABOU, Catherine. *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*. Paris: Vrin, 1996.

MALABOU, Catherine. « ¿Cómo no derivar ? Creencia y denegación en Jacques Derrida ». *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, nº 19, 1999, p. 79-88.

MALABOU, Catherine. *La plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction*. Paris : Éd. Léo Scheer, 2005.

MALABOU, Catherine. « La plasticité en souffrance ». *Sociétés & Représentations*, 2005b, nº 20, p. 31-39.

MALABOU, Catherine. - « Les deux Moïse de Freud ». *Cliniques Méditerranéennes*, 2006/2 (nº 74), p. 79-88.

MALABOU, Catherine. *La plasticidad en espera*. Santiago de Chile: Palinodia, 2010.

MALABOU, Catherine. *Ontologia do acidente*. Desterro: Cultura e Barbárie, 2014.

MALABOU, Catherine. Entretien « Catherine Malabou : pour la rencontre entre philosophie et neurosciences » par DURAND, Jean-Marie. *Les Inrockuptibles*, octobre, 2014. (<https://www.lesinrocks.com/livres/catherine-malabou-rencontre-philosophie-neuro-sciences-106643-20-10-2014/>).

NEGRI, Antonio. “Políticas da imanência, políticas da transcendência: ensaio popular”. in *Storia politica della moltitudine: Spinoza e la modernità*. Bologna: DeriveApprodi, 2009.

RANCIÈRE, Jacques. *O espaço das palavras – de Mallarmé a Broodthaers*. Trad. M. Vieira e E. J. de Oliveira. Belo Horizonte: Relicário, 2020.

Recebido em: 20-01-2024

Aprovado em: 03-03-2024

Gabriela Lafetá

Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), desenvolve pesquisas sobre a me-tafísica na contemporaneidade – suas desconstrução e retomada –, aproximando-se da problemática moral, política, ontológica e estética que anima uma dada filosofia prática, com os instrumentais das teorias ditas pós-estruturalistas da escola francesa, com destaque em Emmanuel Levinas, Jacques Derrida e Catherine Malabou. Atualmente, dedica-se à pesquisa em pós-doutoramento (UFSJ) sobre ontologias contemporâneas.