



PERSPECTIVAS
REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS

VOL. 9, Nº 1, 2024, P. 307-324
ISSN: 2448-2390

Un materialismo en transición: Malabou y el problema de la desafección

Um materialismo em transição: Malabou e o problema da desafeição

A materialism in transition: Malabou and the problem of disaffection

DOI: 10.20873-rpvn9v1-16

Cristóbal Durán Rojas

E-mail: cristobaldr@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8870-5659>

Resumen

En el presente artículo nos proponemos desarrollar y discutir una posible hipótesis de lectura respecto a la obra de la filósofa Catherine Malabou. La crítica de la forma que lleva a cabo desde sus primeros escritos, permite valorarla más allá de la presencia, pero sin apelar a una trascendencia que se plantee por fuera del movimiento de la formación. En esa discusión sobre la forma, Malabou descubre una novedosa idea de materialismo, que hace posible considerar de otro modo la estructura auto-afectiva que subyace al movimiento especulativo y a la naturaleza de la subjetividad. A partir de esta consideración, buscaremos mostrar que una impersonalidad y una indiferencia, que es en cierto sentido un momento de desafección, permite entender de una manera distinta la amplia reflexión sobre la plasticidad, concepto operativo clave que atraviesa gran parte de la obra de Malabou.

Palabras clave

Catherine Malabou. Materialismo. Apego. Plasticidad. Desafección. Dialéctica.

Resumo

No presente artigo nos propomos desenvolver e discutir uma possível hipótese de leitura a respeito da obra da filósofa Catherine Malabou. A crítica da forma que leva a cabo desde seus primeiros escritos, permite valorizá-la além da presença, mas sem apelar a uma transcendência que se apresente por fora do movimento da formação. Nessa discussão sobre a forma, Malabou descobre uma nova ideia de materialismo, que torna

possível considerar de outro modo a estrutura autoafetiva que subjaz ao movimento especulativo e à natureza da subjetividade. A partir desta consideração, procuraremos mostrar que uma impessoalidade e uma indiferença, que é em certo sentido um momento de desafeição, permite entender de uma maneira diferente a ampla reflexão sobre a plasticidade, conceito operacional fundamental que atravessa grande parte da obra de Malabou.

Palavras-chave

Catherine Malabou. Materialismo. Apego. Plasticidade. Desafeição. Dialética.

Abstract

This article sets out to develop and discuss a possible reading hypothesis for the work of philosopher Catherine Malabou. The critique of form that she carries out from her earliest writings allows her to value it beyond presence, but without appealing to a transcendence that presents itself outside the movement of formation. In this discussion of form, Malabou discovers a new idea of materialism, which makes it possible to consider in another way the self-affective structure that underlies the speculative movement and the nature of subjectivity. From this consideration, we will try to show that an impersonality and indifference, which is in a sense a moment of disaffection, allows us to understand in a different way the broad reflection on plasticity, a fundamental operational concept that runs through much of Malabou's work.

Key words

Catherine Malabou. Materialism. Attachment. Plasticity. Disaffection. Dialectics.

Introducción: Una cuestión de *forma*

En varias de sus obras, Catherine Malabou propone una serie de ideas, algunas más y otras menos explícitas, que contribuyen a hacer avanzar el debate sobre el alcance y el futuro del materialismo. Podríamos decir que el materialismo está en el centro de sus preocupaciones teóricas, e incluso podríamos adoptar el punto de vista más extremo de que el materialismo es lo que marca o define el estilo de interrogación que hace inteligibles estas preocupaciones. Y lo más notable es, en primera instancia, que su interrogación se deja llevar infaliblemente por su preocupación por la forma. Si, como observó Gérard Granel a propósito de Marx, “el pensador materialista es precisamente alguien que piensa, no en lo material, sino en lo formal” (GRANEL, 2001, p. 28), podemos suponer que lo que está en juego en la consideración de la materialidad es una cuestión formativa. Esto daría un sentido más amplio a un materialismo que ya no se deja definir por sus limitaciones, por ejemplo, en una simple oposición entre materia y forma, sino quizá como una especie de *ligne de fuite* de la forma, abierta a su potencia de deformación.

Quisiéramos mostrar que para Malabou, el sentido de lo material se empieza a hacer excesivo. Sobrepasa el hiato y empuja más allá de la frontera que distingue lo estructural y lo material. En lugar de rechazar simplemente la idea de una forma hueca que pueda llenarse de contenido material, Malabou propone ideas que permiten dislocar la fijación pura y la posible identificación de una estructura. En *La plasticidad en el atardecer de la escritura* (MALABOU, 2008, pp. 95-105), Malabou intenta demostrar que la idea de forma inherente a la plasticidad debe desarrollarse sin recurrir a la huella o a la archi-huella, que parecen ser tan importantes para algunas de las filosofías contemporáneas. Según el análisis de Malabou, en Lévinas y Derrida la huella aparece divorciada de la forma, se resiste a las formaciones que vendrían dictadas por el movimiento de la presencia. La huella aparece, de este modo, como separada de su propio movimiento y de su capacidad de transformación.

La huella se libera del movimiento de la forma, y en esta medida aparece como trascendente a todo movimiento formativo. Si pensamos sobre todo en Lévinas, la huella puede pensarse como un campo de alteridad que no requiere la presencia de formas. Es decir, supera la forma y resiste a las capacidades metamórficas de la convertibilidad. De este modo, la huella queda a salvo de la convertibilidad. Del mismo modo, Malabou entiende la *différance* como una resistencia a la forma. Esto se debe a que el concepto de forma retiene y contiene la intensidad de su génesis y producción, y está inevitablemente marcado por el retraso. Si, como afirma Derrida, la forma es la presencia misma, entonces cualquier recurso metamórfico sólo sirve para superar a la presencia, dejando a la forma firmemente situada dentro del reino conceptual de la presencia. Es desde dentro de este reino desde donde Malabou ataca la trascendencia que implica la separación, como una especie de fetichismo de la forma –es decir, la idea de que la forma es inseparable de la huella– que en última instancia sirve para desmaterializar a la filosofía contemporánea (MALABOU, 2008, p. 98).

Esta desmaterialización de la filosofía contemporánea, debida al rechazo de una forma que se identifica inmediatamente con la presencia, parece echar por tierra cualquier consideración de la forma que exceda dicha matriz. Para Malabou, sin embargo, no habría modo de escapar o de trascender la forma, *no hay trascendencia de la forma*. De hecho, según la

filósofa, la forma es “la barrera metamorfoseable, aunque inamovible, del pensamiento” (MALABOU, 2008, p. 103). Podría decirse que, al centrarnos en la barrera metamorfoseable e inamovible, podemos discernir un concepto de forma permitido por el materialismo: se trata nada menos que del movimiento de la convertibilidad absoluta que desde entonces aparece como inseparable de la forma. Al pasar de una forma a otra, empezamos a ver un “*exceso de la forma respecto a la presencia*” (MALABOU, 2008, p. 104); el concepto convencional de forma queda superado, y exige una reelaboración para poder ser entendido como un proceso de transformación. En cambio, lo que Malabou denominó “Nuevo Materialismo” se refiere a una alteridad que ya no es un límite para la interioridad. Citando a Malabou:

Si se admite que puede pensarse la alteridad sin la ayuda de la trascendencia [...], si es verdad que no hay nada fuera, nada en el afuera – en el afuera de la economía, de la cambiabilidad o de la mutabilidad del ser –, entonces *no hay inconvertibilidad. La convertibilidad absoluta, recurso migratorio y metamórfico de la alteridad, es la regla. La cambiabilidad absoluta es la estructura* (MALABOU, 2008, p. 100).

La idea de un “Nuevo Materialismo” apunta a la plasticidad más allá de la destrucción y la deconstrucción, o, dicho de otro modo, al hecho de que es imposible trazar una línea entre la forma y lo que se resiste a la forma. El material de este materialismo seguirá siendo siempre plástico: conserva una huella y resiste así a un polimorfismo infinito y absoluto. Si la forma se fija y se convierte en una huella inconvertible, entonces podría decirse que éste es el resultado del fetichismo de la forma. Contra la forma, se fetichiza la alteridad. “La afirmación de la inconvertibilidad se encuentra, para Marx, en el corazón del fetichismo. A primera vista, el fetiche siempre se produce fuera de la operación de intercambio, fuera del mercado” (MALABOU, 2010, p. 77). Esto no es sólo un no rechazo de las formas, sino un refuerzo de estas; es decir, llama la atención sobre las formas para mostrar su no solución y su no separación. Podría decirse que ésta es la primera forma en que la plasticidad nos pone en el camino hacia un materialismo definido por la metamorfosis de la inmanencia, es decir, el movimiento inédito que da forma a la formación y a la deformación.

El modelo de este materialismo se describe explícitamente en *¿Qué hacer con nuestro cerebro?* Este texto aboga por un “materialismo razonable”, que intenta demostrar que lo

psíquico es una transformación o una metamorfosis de lo neuronal, y que no implica una fusión de estos dos conceptos como tampoco una separación nítida entre sus campos. El libro intenta concebir “el paso [*transition*] de lo indiferenciado a la posibilidad de una transdiferenciación de uno mismo” (MALABOU, 2007, pp. 78-79). Habría que aceptar que, como afirma Malabou, “la necesaria mediación de la *idealización del Sí-mismo*, que la posición del materialismo neuronal, que adoptamos totalmente, debe elaborar una cierta *idea, o teoría, del paso* [*transition*]” (MALABOU, 2007, p. 79). Esta idealización nos permite remontarnos y discernir cierto materialismo de la transición. Dicho materialismo no intenta fusionar estos dos dominios, ni mantenerlos separados el uno del otro. Más bien, este materialismo consiste en una transición en la que lo natural se contradice a sí mismo (MALABOU, 2007, pp. 90-91). La barrera inamovible, pero metamorfoseable, se define como transición y transdiferenciación: esta transición no tiene lugar entre un estado y otro, sino que es una formación de diferencias. Lo que intentaremos demostrar en los párrafos siguientes es que la inmanencia que empezamos a discernir descansa sobre una bisagra, sobre un lapso en el que la formación de la inmanencia no abarca ni diferencias ni distancias claramente definidas. Como tal, no puede ni separarse de sí misma ni crear un horizonte trascendental desde el que programar su propio futuro.

La metamorfosis del materialismo

En un texto titulado “Will Sovereignty Ever Be Deconstructed?”, Malabou intenta demostrar que los procesos formativos de la vida no pueden atribuirse a un recurso trascendental. Malabou cuestiona el concepto de vida de Foucault o Agamben, y sostiene que toda la tradición filosófica contra la biología genera en última instancia una oposición entre dos tipos de vida. Además, sostiene que algo así como una vida simbólica confiere un sentido rígido y trascendental a lo simbólico: “es como si aún necesitáramos afirmar la existencia de un más allá o un fuera de lo real para conferir sentido a la realidad, como si se solicitara una estructura previa, necesariamente no material, para dar sentido a la propia materialidad” (MALABOU, 2015, p. 70). Esta separación significa, en última instancia, que lo material está animado desde fuera, lo que nos impide ver la materialidad a través de la lente de su propia producción

simbólica y crea una “economía simbólica trascendental” (MALABOU, 2015, p. 69). Como nos advierte Malabou, el principal problema de esto es que confina lo biológico a un mero ámbito de predeterminación: lo biológico se convierte en “una simple materia prima para uso político” (MALABOU, 2015, p. 82).

Entonces, ¿cómo debemos entender esta transdiferenciación o metamorfosis que posiblemente define al materialismo? Consideremos *in extenso* la siguiente definición proporcionada por Malabou:

Materialismo es un nombre para el estatus no trascendental de la forma en general. Materia es lo que se forma a sí mismo al producir las condiciones de posibilidad de esta formación misma. Toda instancia trascendental se encuentra necesariamente en una posición de exterioridad en relación con aquello que organiza. Por su naturaleza, la condición de posibilidad es otra que lo que hace posible. El materialismo afirma lo contrario: la ausencia de exterioridad del proceso de formación. La autoformación y la autoinformación de la materia son entonces sistemáticamente intrascendentes (MALABOU, 2015b, p. 48).

La materia genera sus propias posibilidades y, al hacerlo, forma una posteridad que no es capaz de ver venir; ofrece sus posibilidades sin saber a qué atenerse y sin tener pleno conocimiento de la dirección en la que se dirige. Como tal, no existe ningún recurso trascendental que determine la formación, y ésta debe liberarse de sí misma para darse un futuro. Esta es precisamente una de las líneas de ataque más punzantes de Malabou en su anterior interpretación del cerebro emocional. Malabou encuentra que hay una “frialdad virtual” o una “potencia de aniquilación” en el destino del daño cerebral orgánico, y que esta frialdad revela “una ley del ser, que siempre parece estar a punto de abandonarse a sí mismo y esquivarse” (MALABOU, 2018, p. 34). El daño revela una condición que parece estar arraigada en la auto-afección cerebral: la primera relación que la vida cerebral tiene consigo misma, y que en última instancia sirve de fundamento a la vida psíquica, es el apego de la vida a sí misma, y que, sin embargo, no sabe nada de sí misma. En sentido estricto, no existe ningún nexo entre el afecto y la mismidad o, dicho de otro modo, se trata de un apego básico sin conocimiento alguno del (des)apego. El corazón mismo de la subjetividad descansa en un desapego estrictamente material, un intervalo en el que la subjetividad se forma sin ver lo que viene. Si tenemos en consideración que el lapso producido por el accidente cerebral es enteramente material. Esto,

en el sentido de que este lapso forma una posteridad sin sucesión y es inconsciente de la secuencia de acontecimientos que la precedieron y la produjeron. Sin ningún futuro programado o previsto, el único lazo que une al Ser consigo mismo viene dado por una “economía afectiva que se solicita a sí misma sin verse ni decirse adiós a sí misma” (MALABOU, 2017, p. 224). La indiferencia, lejos de estar excluida de la producción de subjetividad, impregna la inmanencia en la que la subjetividad se define por su apego a sí misma. Esta economía es lo que Malabou denomina “Material”, y contradice los tres órdenes descritos por Lacan: la organización y regulación del cerebro permite concebir una ausencia radical de lucha por el reconocimiento. Esto implica una diferencia entre un cerebro normal y un cerebro dañado, y de ello se deduce que

si el cerebro 'normal' nunca se afecta a sí mismo sin encontrarse consigo mismo en el espejismo de su propio distanciamiento, el cerebro dañado no tiene ninguna posibilidad, *a fortiori*, de estar presente en su propia fragmentación o en su propia herida” (MALABOU, 2017, p. 224).

Esta materialidad –y esto es precisamente lo que nos interesa aquí– indica que hay un momento en el que la separación no puede prever el resultado de una conexión cerebral dañada. Esto da lugar a un lapsus estrictamente material, en el que el cerebro no puede prever su propio daño (MALABOU, 2017, p. 224). Aquí, la materialidad debe concebir un otro, que no es el otro de la alienación o de la especularidad. Esta lógica materialista mantiene el movimiento de formación y deformación en las conexiones neuronales. Se trata de una metamorfosis de una vida que muere de indiferencia afectiva, y que, como tal, revela una especie de separación imposible en el centro mismo de la vida (MALABOU, 2017, p. pp. 328-329). Sea como fuere, es importante darse cuenta de que esta indiferencia no produce necesariamente una homogeneidad y no nos obliga a concebir un materialismo idéntico a sí mismo. No se define ni por la mera inercia ni por la espontaneidad subjetiva. La ausencia del ser respecto a sí mismo (MALABOU, 2013, p. 72) sigue siendo una especie de metamorfosis “que corresponde a un adiós del ser a sí mismo”. “Un adiós que no es la muerte, que se produce en la vida, como esta indiferencia de la vida a la vida que en ciertos casos es la supervivencia” (MALABOU, 2018, p. 34).

Es interesante observar que esta relación de indiferencia nos permite discernir una radicalización de la relación que define tanto a la subjetividad como a la deconstrucción de la subjetividad. ¿Es debido a este lapso de indiferencia, que la vida se da a sí misma la oportunidad de convertirse siempre en algo distinto de lo que es o “puede ser” dada su programación? ¿Abarca esta indiferencia el “suplemento de indeterminación” y la “entidad flotante” que Malabou identifica en Althusser y Darwin? Vayamos un paso más allá. La materialidad tiene una tendencia interior que nos permite percibir una “tendencia autotransformadora de la vida”. Esta posibilidad define la vida como variación continua, “transformándose sin separarse de sí misma” (MALABOU, 2015a, p. 45). En un sentido fuerte, la (trans)formación de la vida no sabe lo que está formando, es una formación que sobrepasa los límites mismos de la vida.

El descubrimiento de un tipo de indiferencia

Digámoslo más directamente: si la formación de la forma implica materialismo, si la génesis de la forma es lo que generalmente da cuenta de lo que esa forma no podría haber sido, es decir, si insistimos en el factor epigenético, que ve lo trascendental como el movimiento de la diferenciación progresiva y subraya la imprevisibilidad en el corazón del devenir generativo (MALABOU, 2014, p. 50), entonces la estructura no puede entenderse como pura predeterminación o programación. Como afirma Malabou, los recientes avances de la neurociencia dirigen nuestra atención hacia el caso más extremo en el que, no sólo es posible demostrar que la autoafección depende del movimiento inherente a su transformación para tomar forma, sino que, además, se nos desafía a concebir un estado en el que la definición de un sujeto ya no está meramente emparejada al afecto que supuestamente sustenta al sujeto. Más concretamente, Malabou se refiere a casos en los que el daño cerebral ha provocado una subjetividad destruida: en los casos más extremos, las víctimas del daño cerebral parecen suscitar la pregunta de si puede haber afectos que no me afecten a “mí”. “¿Es el sujeto afectado, entonces, alguien más, la presencia de otro sujeto dentro de sí mismo? ¿O es simplemente nadie, la ausencia de una primera persona sustancial?” (MALABOU, 2013b, p. 8).

Ante todo, es importante señalar que este debate no se limita únicamente a los casos de daño cerebral. La neurociencia nos permite plantear la afectabilidad inicial de un sujeto que conduce al “yo” y, en consecuencia, no hay razón para suponer que este “yo” sepa nada sobre sí mismo. Lo que se ha dado en llamar autoafección cerebral –una forma de señalar que las emociones son la forma más básica en que el *Yo* mantiene un firme control sobre sí mismo, una serie de procesos inconscientes y homeostáticos que mantienen vivo a un organismo– es, en sentido estricto, una forma de heteroafección biológica. De cierta manera, los casos de daño cerebral extremo remiten a *posteriori* a un proceso que está enraizado en los propios procesos de autoafección y que a la vez les da origen: “El estudio del cerebro emocional desafía precisamente la visión de una subjetividad autoafectiva en favor de un sujeto originariamente *desierto*, un sujeto que definitivamente no está presente para sí mismo” (MALABOU, 2013b, p. 4).

En este sentido, es posible afirmar que la neurobiología puede explorar la ausencia del *Yo* a sí mismo. Además, la neurobiología deja claro que este movimiento no es sólo un caso extremo en el que la subjetividad parece verse afectada y comprometida, sino que parece ser la naturaleza y el modo de funcionamiento *princeps* de la subjetividad. En consecuencia, y de forma muy interesante, Malabou atribuye los orígenes heteroafectados (o desafectados: algo que permanece no subjetivo o no referible a una primera persona) de la autoafección a un esquema subyacente al *Wonder*, o a la *Admiratio*. Si el *Wonder*, tanto en la obra de Descartes como en la de Spinoza, sirve como piedra angular de la subjetividad en un enfoque metafísico sustantivo de la autoafección, la pregunta que surge al discutir los casos de daño cerebral es la siguiente: ¿Qué ocurre cuando el *Yo* es incapaz de captar sus *proprios* afectos, cuando el *Yo* no es consciente de la autoafección?

Si esto es cierto, ¿qué ocurre cuando los mapas cerebrales – a fin de cuentas, garante de nuestra identidad – es incapaz de asimilar los afectos en un *auto*? ¿Qué ocurre cuando la autoheteroafección está deteriorada como consecuencia de un daño cerebral? Esto produce un nuevo tipo de figura: incapaces de asimilar subjetivamente los fenómenos, las pasiones quedan aisladas de la historia personal del sujeto. Se produce una especie de deconstrucción bio-lógica

de la subjetividad (MALABOU, 2013b, p. 58), como la que implica la existencia de un sujeto heteroafectado en su forma más radical: se trata de un devenir-Otro del Otro que ya no es coherente con el Yo. Este crea un sujeto hetero-heteroafectado, que ahora está completamente “desafectado”. Al desconectar el mapa cerebral de un sujeto de sus procesos emocionales, ahora podemos concebir un sujeto *desertor*. Esta deserción es quizá el mejor indicador de un sujeto que ya no está presente; lejos de pasar por alto este tipo de casos, adquiere mayor importancia cuando consideramos que la deserción es un aspecto definitorio del entorno rudimentario en el que nace la subjetividad. A todas luces, la deserción pone a prueba a un Otro afectado hasta el punto de que ya no es un Otro; señala la ruptura de los lazos que, de otro modo, harían de la autoheteroafección un garante de la subjetividad. ¿Cómo concebir un sujeto no afectado y no afectable, para completar o llevar a cabo la desconstitución de la subjetividad tradicional? (MALABOU, 2013b, p. 60)

Al responder a esta pregunta, corremos el riesgo de dar por sentado lo siguiente: tendemos a ver esa misma desafección como una de las piedras angulares más singulares e importantes del pensamiento de Malabou. Esto no sólo es resultado del tipo de pensamiento filosófico que Malabou pone en tela de juicio, sino que también nos hace conscientes de un problema más fundamental propio para las tradiciones de pensamiento filosófico que la autora discute: existe un fuerte e inquebrantable apego a aquello de lo que se espera escapar. Señala una resistencia a desprendernos precisamente de aquello cuya afectación esperamos evitar. En muchos sentidos, esta cuestión es visible en la temprana lectura que Malabou hace de Hegel. En el corazón de la *Aufhebung* subyace un “darse por vencido” o un “dejarse ir” que significa abandonar la posición elegida por uno mismo: “como una mano que se abre y renuncia a tener lo que tiene. De ello resulta la *relajación de la tensión* que la separa de su objeto, tensión ligada a la mantención de la distancia que organiza su frente-a-frente” (MALABOU, 2013, p. 272). La renuncia, o abrogación, que implica una “relajación de la tensión”, corresponde a la forma en que el yo renuncia a mantener su propia conservación y dominio, y depende de un desasimiento absoluto, y de un “*relevo liberado de cierto tipo de apego*” (p. 271).

En este punto, hay un lapso casi indiscernible en el que la subjetividad se pierde y luego (se) recupera (en) su nuevo yo; el yo recuperado es diferente del yo que antes había contemplado su propia transformación. El movimiento del Absoluto se hace posible cuando la retención unificada “relaja la tensión” que, de otro modo, crearía un estrecho lazo entre un sujeto y un objeto. Ahora, y con mayor fluidez, la atadura entre ambos se afloja y se impregna de lo que antes era incapaz de ver y/o predecir. Al renunciar a su propia materia, no es que el yo se funda con sus propios pensamientos, sino que es capaz de abrirse a un contacto que lo dejará alterado y transformado. La unidad, o unicidad, que existe aquí es vigilada silenciosa e indiferentemente por un *Yo* de nuevo tipo, un *Yo* que no se vio venir. A partir de este momento, sólo está sometido a su propio desapego, a aquello que no puede ver venir.

Lo que hace radical la tesis de Malabou es que el tipo de desapego que propone cambia el tipo de diferencias absorbidas por el Absoluto. El tipo de desapego consigue desviar el Absoluto de su curso hacia la restitución, renovándolo así una y otra vez, todo ello en ausencia de una secuencia que permita a un sujeto reconocerse en algún momento futuro. Siguiendo los pasos de Judith Butler, Malabou entiende la relación entre dominación/servidumbre (de la recepción francesa sobre la dialéctica amo- esclavo de Hegel) como parte del esquema de la sujeción y la diferencia entre Apego y Desapego. Malabou se pregunta si es posible hacer el tipo de afirmación que, según Butler, hace el esclavista: “sé tú mi cuerpo para mí, pero no dejes que me entere de que el cuerpo que eres es mi propio cuerpo” (BUTLER, 2015, p. 48). La cuestión que se plantea aquí es si es posible proponer una desapropiación definitiva del propio cuerpo, así como una apropiación definitiva del cuerpo ajeno. Sin embargo, según Malabou, el cuerpo (que parece estar sujeto a sí mismo) está en realidad conformado por algo exterior a él, es decir, encuentra su forma a través del cuerpo de un Otro. Como resultado, el cuerpo del Otro deja de “pertener” únicamente al Otro. Para Malabou, evitar por completo el apego es imposible. Así, la resistencia a él depende, no de localizar algún defecto en la integridad del concepto, sino del hecho de que el apego en sí mismo no puede ser absoluto. Al mismo tiempo, la idea de un desapego absoluto apoya la noción de un cuerpo trascendente, o conciencia, que es capaz de ejercer un control total sobre el otro.

Cuando la autoafección se pone en jaque (lo que presupone la duración del pliegue necesario para que el *Yo* recupere y se recupere a sí mismo), la heteroafección también se vuelve discutible. Esto se debe, en primer lugar, a que el afecto que se tiene por un Otro es indicativo de un apego por intentar estar fuera de uno mismo; en otras palabras, es un intento de resistirse a los cambios operados por el tiempo. “Esto implica que el desapego siempre conlleva cierto apego. De hecho, el propio acto de reivindicar imperativamente el desapego absoluto (“sé mi cuerpo”) revela un apego a ese acto. Si no, ¿por qué habría que reivindicarlo?” (MALABOU, 2010, p. 21). Dicho de otro modo: dado que ni el cuerpo ni la consciencia son capaces de afectarse o moverse emocionalmente, permanecen ajenos a sí mismos. El resultado es que no sólo el “yo” no se afecta a sí mismo, sino que el Otro está siempre fuera de sí. Se trata, ante todo, de una inclinación hacia la Otredad que, sin embargo, siempre está unida a sí misma. Esto es cierto incluso cuando la distancia que separa el afecto de un *yo* es dejada a la suerte por el plano que, por lo demás, traza las vías para la intersección entre la autoafección y la heteroafección. Para bien o para mal, el *yo* de la autoafección tiene la tarea de crear el accidente que a la vez le hará salir de sí mismo y le permitirá regresar.

En el mismo texto, Malabou afirma que, hacia el final de *Fenomenología del Espíritu*, “un desapego supremo” es lo que da a la plasticidad “su sentido definitivo”. El Ser pierde la forma del “yo” y pierde también la forma de su disyunción. La forma del “yo” estalla y se disuelve (MALABOU, 2010, p. 53). Todo esto es para decir que es precisamente este tipo de deshacerse lo que, en cierto sentido, aplaza el proceso de recuperación del espíritu. O, como mínimo, le otorga otro estatus y significado. Esta sustitución absoluta (que se absuelve de sí misma) es la paradoja que yace en el corazón de lo absoluto. El desprendimiento, como abandono o como desprendimiento libre, es lo que impide sistemáticamente una recuperación homogénea del espíritu con respecto a sí mismo. La *Aufhebung* pone en juego un duelo continuo de lo presupuesto, y un lamento por su fugacidad y su carácter efímero. Sin ella, la plasticidad coincidiría con una versión puramente positiva de la dialéctica en su movimiento de negatividad y determinación.

Este abandono tampoco daría lugar a un reapego a la mismidad de lo Absoluto. Como señala Malabou, estamos enfocando aquí un yo anónimo del Espíritu, una “nueva forma de yo sin interioridad, sin exterioridad”, que “no estaría *sujeta ni a nadie ni a nada*” (MALABOU, 2010, p. 53). Malabou dice que este yo ni siquiera está sujeto a sí mismo, sugiriendo que este desapego absoluto es “una indiferencia impersonal, una indiferencia silenciosa, abandonada a su gozo, que, sin borrar los límites de los cuerpos, los desata de la cadena de mal infinito de la sustitución” (MALABOU, 2010, p. 54). Esta abrogación transforma el apego que el Absoluto mantiene consigo mismo, el mismo apego que le permite seguir siendo lo que es.

Se puede decir que esta preocupación nos lleva a considerar que la subjetividad no se define simplemente en contraste con su estado anterior y con lo que cabría esperar de ese estado. Como afirma Michel Serres, “uno siempre se desprende sólo de la comparación” (SERRES, 1989, p. 68). Si este reconocimiento por comparación es simplemente la incapacidad de dejarse llevar, entonces lo que este materialismo intenta proponer es un abandono de la autorreferencialidad, la posibilidad de concebir un encuentro con aquello que no puede compararse. Más que un simple desapego, esto indica una desvinculación, una tan apasionada que el apego nunca deja de desvincularse de sí mismo, nunca deja de desmontarse. Inseparable de sí misma, la vida puede no ser más que el movimiento inmanente de su propia materia en metamorfosis.

Apegados a la desafección

Como afirma Malabou en *Les nouveaux blessés*, cierta separación (o escisión) es necesaria para estar expuesto a acontecimientos futuros. Para estar expuesto en general. Por ello, el modelo autoafectivo puesto a prueba por el trauma sólo se hace visible gracias a la desafección; en sentido estricto, el accidente formativo es imposible de prever para el yo subjetivo, dado que está ligado a un conjunto limitado de puntos de referencia. Como tal, una perturbación de la autoafección cerebral no exigiría necesariamente el fin de la vida psíquica (es como si el cerebro, sin afecto, sobreviviera a su propia “muerte”; en cierto sentido, está desafectado). Además, lo que está en juego aquí es una forma de entender la afectabilidad que no la equipara con una

recuperación o una recuperación: “Hasta cierto punto *se trata* del otro del yo *en* el yo; pero, aquí, *es el yo, y no el otro, quien nunca se deja encontrar* cuando está traumatizado. Es el yo el que falta, sin recuperación especular” (MALABOU, 2012, p. 140).

En el cerebro, el afecto no está separado de sí mismo ni forma un todo unificado. “De hecho, el ‘yo’, en su centro mismo, no está reunido” (MALABOU, 2017, p. 80). En este sentido, la desafección revela el afecto que el cerebro se tiene a sí mismo; es una especie de *conatus* que, al no ser reconocido, persevera. Si volvemos al léxico utilizado en *El porvenir de Hegel*, lo que se produce aquí es una verdadera “economía de la pérdida” que obliga a replantearse la lógica de la conservación. “La mantención siempre exige la perdición [*perdition*] para contradecir el desperdicio [*déperdition*] mismo” (MALABOU, 2013, p. 267). La pérdida puede abordarse una vez que la secuencia se ha desechado; y la única forma de continuar es no ver lo que se avecina. Aquí, la pérdida no tiene recurso, ni es susceptible de apelación; más bien, crea una nueva subjetividad que ya no reconoce la precedente.

Si la única experiencia posible de autoafección cerebral es la producida por un tipo singular de sufrimiento (el resultado de la desafección), entonces nos vemos obligados a reconocer que el cerebro, incapaz de verse a sí mismo, se resigna a su propia falta de autoexpectativas. El cerebro se abandona para no verse a sí mismo durante este lapso. ¿Es éste el signo de un diferencial considerable dentro de la propia idea de plasticidad, en la que hay un exceso de futuro en el futuro? Que la desafección sea incapaz de verse a sí misma y que remita el azaroso destino de los accidentes a algún futuro inédito, va de la mano con el libre abandono y abrogación que permite al Absoluto desligarse de sí mismo (aquí, el sometimiento no debe confundirse con el apego). Tal vez, esto ocurre cuando ya no es capaz de verse venir, lo que hace necesario tener en cuenta la abrogación en medio de la superación. “Si la superación puede superarse, es precisamente porque acaba por *verse a ella misma* y puede así dejar(se) *de lado*” (MALABOU, 2008, p. 79).

Aquí, perderse no equivale a morir. El carácter negativo del daño, de la pura fulminación, que provoca la desafección marca un nuevo giro en la deconstrucción de la subjetividad. Una especie de “ley del ser que siempre parece estar a punto de abandonarse a sí mismo y

esquivarse”, y que prescribe “el adiós del ser a sí mismo [...] como esta indiferencia de la vida a la vida que en ciertos casos es la supervivencia” (MALABOU, 2018, p. 34). En este sentido, la desafección señala el hecho de que se ha creado algo imprevisible, algo incapaz de verse venir. No se trata de una superación *propiamente dicha*, dado que no existe ningún afecto que determine el destino de los afectos futuros. Es el lapso en el que, en lugar de estar enfrentados, lo auto y lo hetero se entrelazan. Esta nueva psique ya no puede tomarse como una réplica o una sustitución de la precedente, sino que se trata de una metamorfosis que es incapaz de hacerse presente en el momento de la transformación. De hecho, es incluso posible para Malabou decir: “Ya no es el mismo sí-mismo el que se anticipa y se ve morir” (2017, p. 241). Lo que revela la desafección es la existencia de un desvío y de una incapacidad para recuperar la negatividad, todo ello porque la desafección no está ligada a un conjunto de factores previos que den cuenta de su posibilidad. Desprovisto tanto de trascendental como de trascendencia, alguien que experimenta la sorpresa ya no es capaz de verse afectado por esa sorpresa. ¿Nos permite esto concebir algún futuro alternativo?

Extrañamente, y de un modo extremadamente singular, la desafección marca el punto en el que, dentro del curso normal de los acontecimientos, el tiempo parece detenerse. De un modo profundo y radical, irrumpe un tiempo nuevo. Ésta es también la fuerza del desapego que hace posible que la vida se adhiera a su propia conservación, incluso en ausencia de un actor capaz de sentirla o asimilarla en sí mismo. Si la plasticidad es la estructura heteroafectiva de la subjetividad, ¿no es esta impersonalidad, una especie de síntesis desprovista de afecto (desafectada, por así decirlo), lo que permite mantener una separación mutua entre la anticipación de lo Mismo y la anticipación del futuro inesperado? Podemos llevar este argumento más lejos. Sin duda, no se trata de demostrar que la desafección tiene alguna estructura subyacente que precede a la plasticidad. Hacerlo supondría llevar a cabo un análisis general y de gran alcance de la filosofía moderna a través de la lente del afecto. Sobre todo, creo que es interesante mostrar cómo un pequeño rasgo o motivo aparentemente regional, cuando se amplía, puede ayudarnos a comprender el tipo de problemas que plantea Malabou en relación con la tradición filosófica. Es perfectamente posible pensar que la desafección no es

sólo un término que ejemplifica los resultados del poder destructivo de la plasticidad. Más bien, puede entenderse como un elemento regional y determinante del concepto global de plasticidad.

Por tanto, imaginemos que la desafección crea un tiempo en el que *ya no hay* tiempo. O, más exactamente: la desafección expone una verdad fundamental del hegelianismo que resuena en todo el Sistema y que afirma enfáticamente: “habría podido ser de otro modo; no podía ser de otro modo” (MALABOU, 2013, p. 281) ¿Cómo decidirlo? ¿Es posible anticipar algo cuando no hay nada que esperar, cuando sólo existe lo inesperado? ¿Cuál es el tiempo o el destino de esa desafección a la que el Sistema está diseñado para permanecer fiel, incapaz de desprenderse?

Cabe preguntarse si esta destrucción, a partir de la cual la recuperación se disocia de la subjetividad precedente, volviéndose ambas incompatibles, tiene futuro. Sin duda, existe un futuro, que adopta la forma única de “posibilidad negativa”. Como tal, los efectos de un accidente tienen el potencial de “introducir en el espesor de la sucesión la bifurcación no fechable de la destrucción” y crear un contexto en el que “el repertorio de formas viables llegó al agotamiento y ya no tiene nada que proponer” (2018, pp. 46-47). Una especie de “doble” del vínculo, un asíndeton que sirve de marca de un vínculo imposible (p. 53) crea literalmente un tipo de subjetividad definida por una posibilidad que se rechaza. Este rechazo, sin embargo, no es producido por un sujeto preexistente. La cuestión fundamental aquí es cómo concebir un futuro cuando no existe un significado preexistente que le dé forma. “Da testimonio de un poder o de una aptitud de lo negativo que no se afirma ni se carece, sino que *forma*” (MALABOU, 2018, p. 65). Es esta imprevisible posibilidad negativa la que da forma al futuro, un futuro que tampoco puede predecirse. Sin embargo, el hecho de que se trate de una interrupción no significa que se deje de lado la plasticidad. Es vital recordar que la plasticidad es a la vez “una *estructura de transformación y de destrucción de la presencia y del presente*” (MALABOU, 2008, p. 30) ¿Qué tipo de futuro nos depara esta destrucción del sentido y de la experiencia?

La interrupción conlleva la posibilidad de algo nuevo: es una posibilidad que no está fijada a la interrupción ni atada al pasado. Desprovisto de pasado, lo posible que llega de repente y sin previo aviso nunca se realiza del todo y nunca desaparece; perdura *a posteriori* hasta

presentarse. Esto constituye lo que Malabou denomina "*otra posibilidad*, aunque ella sea una posibilidad *a posteriori*" (2018, p. 72), y perdura inacabada y siempre pendiente, incluso cuando un sujeto es incapaz de sentirse a sí mismo. Un posible perpetuamente pendiente abierto al vértigo de un origen completamente distinto. Los acontecimientos siempre podrían haber ocurrido de formas diferentes; es una pregunta continua sobre cómo podría haber sido el futuro. Así, si la posibilidad negativa puede insertarse en la historia sin ser realmente contingente a ella, ello se debe a que el futuro no se desprende plenamente del presente. No hay un presente corroborado: la desafección del presente hace imposible conectar el presente con cualquier afección del pasado que pudiera concebiblemente dar sentido al futuro. Así pues, ¿es posible afirmar que el afecto aún está por crear y que, además, es incompatible con un presente que depende de un pasado-presente? Tal vez la desafección no sea tanto la muerte del afecto como el signo de un apego aún más extremo, capaz de engendrar afectos desprovistos de herencia, afectos que aún tienen que ver venir.

Bibliografía

- BUTLER, J. *Mecanismos psíquicos del poder*. Teorías sobre la sujeción. Quinta edición. Madrid: Cátedra, 2015.
- GRANEL, G. Le concept de forme dans '*Das Kapital*'. En: NANCY, J.-L. y RIGAL, É. (Eds.). *Granel, l'éclat, le combat, l'ouvert*. París: Éditions Belin, 2001, 21-35.
- MALABOU, C. *¿Qué hacer con nuestro cerebro?* Madrid: Arena libros, 2007.
- MALABOU, C. *La plasticidad en el atardecer de la escritura*. Dialéctica, destrucción, deconstrucción. Castellón: Ellago, 2008.
- MALABOU, C. *Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction*. New York: Columbia University Press, 2010a.
- MALABOU, C., BUTLER, J. *Sois mon corps*. Paris: Bayard, 2010.
- MALABOU, C. *The New Wounded: From Neurosis to Brain Damage*. New York: Fordham University Press, 2012.
- MALABOU, C. *El porvenir de Hegel*. Plasticidad, temporalidad, dialéctica. Lanús: Palinodia/La cebra, 2013a.
- MALABOU, C. Go Wonder: Subjectivity and Affects in Neurobiological Times. *Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience*. New York: Columbia University Press, 2013b. 1–72.
- MALABOU, *Avant demain. Épigenèse et rationalité*. Paris: P.U.F., 2014
- MALABOU, C. Will Sovereignty Ever Be Deconstructed? En: BHANDAR, B. and GOLDBERG-HILLER, J. (Eds.). *Plastic Materialities: Politics, Legality, and Metamorphosis in the Work of Catherine Malabou*. Durham, NC: Duke University Press, 2015a, 35–46.

MALABOU, C. Whither Materialism? Althusser/Darwin. En: BHANDAR, B. and GOLDBERG-HILLER, J. (Eds.). *Plastic Materialities: Politics, Legality, and Metamorphosis in the Work of Catherine Malabou*. Durham, NC: Duke University Press, 2015b, 47-60.

MALABOU, C. *Les nouveaux blessés*. De Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains. Paris: Presses Universitaires de France, 2017.

MALABOU, C. *Ontología del accidente*: Un ensayo sobre la plasticidad destructiva. Santiago: Pólvora, 2018.

SERRES, M. *Detachment*. Athens, OH: Ohio University Press, 1989.

Recebido em: 20-01-2024

Aprovado em: 03-03-2024

Cristóbal Durán Rojas

Doutor em Filosofia pela Universidade do Chile (2011). Foi professor de licenciatura, mestrado e doutorado em áreas vinculadas à filosofia contemporânea, estética e teoria psicanalítica em diversas universidades do Chile, Brasil, Espanha e outros. Publicou vários livros, o mais recente *Imágenes virales*. El cine de David Cronenberg (Santiago, Metais Pesados, 2024). Há anos tem se dedicado ao pensamento de Gilles Deleuze, Catherine Malabou e campos afins, e atualmente desenvolve uma pesquisa que busca pensar uma ampliação do pluralismo a partir da discussão ecológica contemporânea.