

<http://doi.org/10.21555/top.v650.2103>

The Concept of Plasticity in the First Works of Catherine Malabou

El concepto de “plasticidad” en las primeras obras de Catherine Malabou

Albert Martínez i Cuadras
Universidad de Barcelona
España
amarticu101@alumnes.ub.edu
<https://orcid.org/0000-0002-3051-1851>

Recibido: 25 - 11 - 2020.
Aceptado: 06 - 05 - 2021.
Publicado en línea: 02 - 12 - 2022.

Cómo citar este artículo: Martínez i Cuadras, A. (2022). El concepto de “plasticidad” en las primeras obras de Catherine Malabou. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 65, 89–111. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v650.2103>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

Already in her doctoral thesis, Malabou (1996) started to develop, based on a rereading of Hegel, a notion that will run through her entire work: the concept of plasticity. In this article, I analyze the main appearances of concept in the French author's first works, in which she especially and explicitly establishes a conversation with Hegel, Heidegger, and Derrida, promising a concept of essence or form that incorporates difference without denying it. Although the concept of "plasticity" in Malabou's work has undergone a turn, because of which it has entered into an open dialogue with biology and, more specifically, with contemporary neurosciences, in this article I analyze its status *before* said turn.

Keywords: plasticity; Malabou; form; difference; essence.

Resumen

Ya en su tesis doctoral, Malabou (1996) empieza a elaborar, a partir de una relectura de Hegel, una noción que recorrerá toda su obra: el concepto de "plasticidad". En este artículo analizamos las principales apariciones de dicho concepto en los primeros trabajos de la autora francesa. En ella, dialoga especialmente, y de manera declarada, con Hegel, Heidegger y Derrida, prometiendo un concepto de la esencia o la forma que incorpore la diferencia sin negarla. Si bien el concepto de "plasticidad" en la obra de Malabou ha sufrido un giro, según el cual ha entrado en un diálogo abierto con la biología y, más concretamente, con las neurociencias contemporáneas, en el presente artículo veremos su estatuto *antes* de dicho giro.

Palabras clave: plasticidad; Malabou; forma; diferencia; esencia.

I. Recorrido

Este artículo se propone dilucidar el concepto de “plasticidad” que aparece mayormente en las primeras obras de Catherine Malabou, donde si bien ya le podemos atribuir una capacidad destructiva, esta está subyugada a su potencial creador. Las dos primeras secciones seguirán el recorrido de su tesis doctoral, *L’avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, en la que la autora francesa hace surgir dicho concepto de la lectura hegeliana del hábito aristotélico (sección II) y de la concepción de Dios que se puede rastrear en la “Filosofía del Espíritu” del autor alemán (sección III). Después se expondrá el carácter ontológico que la plasticidad alcanza en su siguiente obra escrita en solitario, *Le change Heidegger. Du fantastique en philosophie* (sección IV). La última sección (V) abordará el estatuto que la plasticidad guarda con respecto a la diferencia a partir de la lectura que Malabou hace de Heidegger, mediada por Derrida.

Es preciso destacar que la intención a lo largo del recorrido será mostrar cómo Malabou hace surgir el concepto de “plasticidad” a partir de las filosofías de Aristóteles, Hegel y Heidegger mayormente, pero no valorar su interpretación de estas.¹ Considero que la aportación del presente artículo al debate filosófico contemporáneo es la de revisar el concepto elaborado por la filósofa francesa en sus primeras apariciones, pues la bibliografía en castellano sobre este tópico es aún escasa. A este efecto, nuestro objetivo será exponer de forma ordenada, cuidada y rigurosa el sentido que la plasticidad adquiere a través de las primeras obras de Malabou. Pretendo brindar una mayor comprensión sobre la plasticidad *malabouniana* y ofrecer la exégesis que posteriormente sustente los estudios críticos acerca de dicho concepto.

¹ Parte de esta decisión también se debe al hecho de que, tal como Malabou misma ha reconocido posteriormente, “le concept de plasticité [dans *L’avenir de Hegel*] joue un rôle si prépondérant qu’il finit par manquer de netteté. On ne sait pas [...], en fermant l’ouvrage, si la plasticité est une notion strictement hégélienne ou un instrument herméneutique plus large” (2005, p. 49). Contentémonos, por ahora, con esclarecer este concepto tanto como nos sea posible apoyándonos en otros textos de la autora.

II. Primer momento: la ἕξις griega

Este apartado seguirá el recorrido del primer capítulo de la tesis doctoral de Malabou, en la que se revela la ἕξις ('hábito') como un lugar privilegiado para la constitución del concepto de la plasticidad. Como veremos, la ἕξις permite pensar el sujeto plástico más allá del ser humano, juntamente con la lectura que Hegel hace en su "Antropología", momento inicial de la "Filosofía del Espíritu".

En el prefacio de este primer capítulo, Malabou anuncia que "l'habitude façonne l'homme en 'œuvre d'art de l'âme', transformation qui reconduit à la *plasticité*" (1996, p. 42). A lo largo de este apartado intentaremos esclarecer los conceptos fundamentales de dicha afirmación respecto al concepto de "plasticidad": "habitude", "façonnement" y "œuvre d'art", de modo que al final podamos volver sobre ella con una mayor comprensión.

Los comentaristas del *Tratado del alma* de Aristóteles han coincidido, tradicionalmente, en diferenciar entre un νοῦς ('intelecto') pasivo y uno activo. Malabou prescinde de esta diferenciación y, amparándose en la lectura hegeliana de este tratado, otorga al mismo νοῦς una *plasticidad originaria*, según la cual el intelecto se convierte en sujeto y objeto de sí mismo, sufriendo bajo su propia acción (cfr. 1996, pp. 61-62). Así, el νοῦς sufre ante sus percepciones del mismo modo que la carne sufre ante una herida; siguiendo este mismo ejemplo, no se puede decir que el νοῦς sufre y el sufrido sean entes separados, del mismo modo que no se puede afirmar que la herida sea algo *esencialmente diferente* de la carne sobre la cual se abre.

Con esta primera aproximación se puede ver claramente que "le νοῦς est en puissance semblable à une ἕξις, qu'il convient de traduire non, pauvrement, par 'état', mais par 'manière d'être', sous-entendue 'manière d'être habituelle'" (1996, p. 62). El intelecto se habitúa a sufrir, disponiéndose *de una determinada manera* a la aprehensión. En virtud de esta afirmación, a partir de la cual νοῦς y ἕξις muestran la misma forma de ser, la metáfora de la impresión de una forma sobre un soporte se vuelve un motor potente de comprensión de la plasticidad. No deberá sorprendernos entonces "qu'Aristote se propose de révéler la signification du πάσχειν ['padecer'] et de l'ἐνεργεῖν ['producir'] inhérents aux mécanismes de la sensation et de l'intellection" (1996, p. 64).

Aquí, *πάσχειν* debe considerarse como una *ἀλλοίωσις* (‘alteración’) que no supone una *φθορά* (‘corrupción’) (cfr. 1996, p. 65). Este padecer no puede destruir corruptivamente la forma a la que está afectando (en este caso, el intelecto), porque, de lo contrario, no podría haber una auténtica transformación, sino solo una aniquilación del ente sufriente. A partir de aquí, la *ἔξις* solo podrá ser definida como una *alteración no corruptiva*, que puede modificar la forma, pero nunca acabar con ella.² Asimismo, la forma se presentará como aquello que puede ser *infinitamente modificado* sin ser destruido, característica que se analizará más detenidamente en el tercer apartado de este artículo, sobre el travestismo del ser.

Para Malabou, el concepto de “plasticidad” empieza a descubrirse en virtud del juego de *πάσχειν* y *ἐνεργεῖν* que contrae el hábito. No es casualidad, pues, que sea precisamente esta dialéctica la que Hegel usa para introducir la negatividad dentro del acto puro o la substancia absoluta, y que acabe dando lugar a un proceso de *auto-determinación* (cfr. 1996, p. 68). De esta manera, el hábito da nacimiento a una mutua recepción y donación de forma entre lo empírico y lo noético (cfr. 1996, p. 68). Este movimiento de recepción y donación de forma, alcanzado en las primeras páginas de su tesis doctoral, es la *característica fundamental* de la plasticidad, e impregnará todo el recorrido filosófico de la obra de la autora francesa, incluido su diálogo con las neurociencias.

Quizás el ejemplo aristotélico de la visión como modo de percepción pueda esclarecer un poco más a qué nos referimos cuando hablamos de recepción y donación de forma. Para Aristóteles, a diferencia de algunos de los filósofos precedentes que habían abordado el tema de la posibilidad de la sensación, la visión no se puede dar más que por el fenómeno de la afección, es decir, el proceso de *πάσχειν* y *ἐνεργεῖν*. La visión es *necesariamente* visión de otra cosa, porque la vista no puede reflejarse a sí misma. Lo visto altera al que ve: “on peut bien dire que le senti est une altération du sentant. Mais cette altération doit être comprise comme un accomplissement” (1996, p. 70). Esta “consumación” es la alteración no corruptiva que se ha mencionado más arriba, y constituye *esencialmente* el *νοῦς* (cfr. 1996, p. 76). A modo de interpretación, no es muy atrevido

² En sus trabajos más recientes, Malabou ha explorado el hábito en relación con la noción de “inteligencia” como una “constante reconfiguration [du passé] dans le mouvement d’un adieu négocié” (Malabou, 2017, p. 132).

afirmar que hay una relación evidente entre *πάσχειν* y la recepción de forma, y entre *ένεργείν* y la donación de forma.³

En su aproximación al *Tratado del alma*, Hegel introduce el movimiento entre *πάσχειν* y *ένεργείν* en el seno de la substancia misma, de modo que hay ya una *έξις* noética u originaria en virtud de la cual la substancia *se puede modelar a sí misma* (cfr. 1996, p. 78); dicho de otra forma: deviene una substancia plástica. En esta afirmación nos volvemos a encontrar con la plasticidad del ser en general: si la substancia se puede crear a sí misma, es solo porque en su constitución posee ya (aunque sea virtualmente) todas sus posibilidades futuras (cfr. 1996, p. 78). Este punto ha sido el foco principal de algunas de las críticas que se le han hecho a Malabou con respecto al concepto de “plasticidad” en sus primeras obras, ya que presenta notables dificultades interpretativas.⁴

La *έξις*, movimiento constitutivo de la plasticidad, no pertenece a lo que Hegel llama una “negatividad abstracta”, sino a la negación que conserva aquello que ella niega (*Aufhebung*) (cfr. 1996, p. 78). Llegados a este punto del análisis, la plasticidad “se vuelve” hacia sí misma para dar cuenta de cómo la barrera entre “interioridad” y “exterioridad” se difumina en virtud del juego entre *πάσχειν* y *ένεργείν*.

El hábito permite conservar como propio aquello que suponía un cambio a través de la repetición. El cambio se convierte en una disposición, proceso que describe el “*façonnement*” que hemos apuntado al principio, y que a la vez esclarece la simultaneidad de la pasividad de la recepción y su carácter productivo. Esta síntesis muestra cómo el ser habituado acaba *deseando* aquello que viene del exterior, difuminando la diferencia entre lo particular y lo universal. Así, a pesar de hablar por todo el ser, la plasticidad no es una instancia trascendental: “elle n’est rien en dehors de son contexte ni de son statut supplémentaire. La modifiabilité des

³ El tercer capítulo de la tesis doctoral de Malabou (1996, pp. 83-94) explora este juego entre *πάσχειν* y *ένεργείν* (en otras palabras, la *έξις*) en el mundo orgánico, demostrando que la plasticidad no es una cualidad atribuible solo al ser humano, sino a todo el ser en general. Por el momento, en el presente análisis, y siguiendo el rol central que la autora francesa otorga al hombre como *individuo plástico*, baste con apuntar esta concepción más abierta de la plasticidad.

⁴ Efectivamente, se puede afirmar que “if plasticity is truly universal and if even stasis can be the result of a plastic transformation, then plasticity itself is, after all, no longer plastic because there is nothing other than itself that it can become” (Watkin, 2016, p. 93).

concepts n'existe pas en dehors des modalités historiques précises de leurs modifications” (Malabou, 2009, p. 78). La plasticidad no se concretiza o manifiesta en las diferentes transformaciones habitadas del ser, sino que ella *es* ya dichas transformaciones.

Hasta aquí hemos comprendido dos de los tres conceptos principales de este primer momento de la plasticidad formativa, a saber: “habitude” y “façonnement”. Queda por ver qué significa “œuvre d'art” en el contexto de esta exégesis. El ejemplo de la obra de arte griega toma un privilegio especial al final del primer capítulo de la tesis doctoral de Malabou porque permite pensar “an oscillation in plasticity between revealing a form that was already there and reforming something by supplementing or adding to an extant form” (Hope, 2014, p. 331). En otras palabras, permite pensar el juego entre *πάσχειν* y *ἐνεργεῖν* a través del “façonnement” que implica el fin de la diferencia entre “interior” y “exterior”.

El hombre habituado se puede pensar como una obra de arte “dans la mesure où son être expose, de la même manière que la statue, la substantialité, laquelle n'est universelle qu'à s'incarner en une forme individuelle” (Malabou, 1996, p. 104). De la misma manera que una escultura griega muestra el carácter universal de la proporción y la belleza *solo* a través de su concretización individual, de la *impresión* de la forma que *es* (y no que *representa*), la plasticidad que surge del concepto de *ἕξις* dice la universalidad del ser a través de su transformación concreta. O, más estrictamente: *es* la universalidad *solo* en virtud de su transformación concreta.

Con el hábito, el ser humano se da forma a sí mismo “in much the same way that a sculptor gives form to a marble slab” (Watkin, 2016, p. 80), y recibe la forma tal como la escultura lo hace ante las manos del escultor. Esta metáfora también pone al descubierto que el proceso de *ἐνεργεῖν* no designa una producción “exterior”, sino una autoproducción que permite el momento que en Hegel se conoce como autodiferenciación. El hábito no produce un ser surgido de la nada, sino que modela el sujeto, convirtiéndolo a cada momento en un *nuevo ser*.

Esto conlleva dos consecuencias: el descubrimiento metodológico de una auténtica hermenéutica entre individuo y género (hábito e ideal) (cfr. Malabou, 1996, p. 105) y la asunción de la subjetividad, no como una realidad previa a cualquier ontología, sino como el *resultado* de todos sus procesos de autodiferenciación (o de transformación) (1996, p. 106). Esta

última será especialmente relevante cuando abordemos la temática del travestismo del ser.

Hasta aquí, la esencia se nos ha aparecido como una *esencia a posteriori* (cfr. 1996, p. 106), fruto del hábito que le confiere plasticidad. Esto ha traído como consecuencia un pensamiento del *a posteriori* en calidad de poseedor de un estatuto esencial, vía a través de la cual se podrá abrir el fenómeno del accidente, no como un mero añadido a la forma, sino como un auténtico *cambio ontológico*. Cerramos este primer apartado comprendiendo que, con la ἕξις, el ser plástico es aquel que *se hace a sí mismo*, pero también aquel que *se deja hacer*. En definitiva, “it gives and receives form” (Watkin, 2016, p. 82).

III. Segundo momento: la κένωσις de Cristo

El presente apartado no seguirá la línea de exposición del concepto de plasticidad en la κένωσις (kénosis, ‘vaciamiento’) que se encuentra en la tesis doctoral de Malabou, como sí lo hemos hecho hasta ahora con respecto a la ἕξις. Esto se debe principalmente a que, una vez comprendido el movimiento de recepción y donación de forma, solo falta dilucidar cómo y en qué sentido se puede aplicar al Dios hegeliano según la autora francesa.⁵ La exposición de este apartado será de carácter más temático, pues no buscará comprender la creación de una nueva temporalidad en la crucifixión de Cristo, como sí hace Malabou en *L’avenir de Hegel*, sino solo mostrar la transformación que sufre el concepto de “plasticidad” en su cita con la κένωσις.

Lo primero que constatamos es la aparente *imposibilidad* de atribuir la plasticidad del hábito al fenómeno de la Encarnación. La κένωσις, movimiento por el cual Dios “parte” o “vacía” su esencia en el Hijo, se da solo *una vez*. Cristo es, en este sentido, “la figure de l’événement pur. L’autre de l’habitude” (Malabou, 1996, p. 163). Esta aparente imposibilidad, a ojos de Malabou, no es más que eso: aparente, porque en el fondo muestra cómo la plasticidad está sujeta a su propia forma de ser. Solo porque la plasticidad es plástica y, por tanto, susceptible de *padecer* una transformación para *producirse* bajo una nueva forma se puede hablar de un Dios plástico. Pero esta nueva plasticidad es

⁵ Malabou dedica gran parte de este apartado a la discusión sobre el *porvenir* de Dios en la filosofía de Hegel, y a responder a los comentaristas que han negado su posibilidad. Para una mayor comprensión de estas cuestiones, cfr. Malabou (1996, pp. 113-179).

heredera de la anterior: la ha superado y conservado al mismo tiempo (*Aufhebung*). Este nuevo proceso mostrará la *Entäußerung* (‘alienación’) como su momento privilegiado, siendo su soporte, ya no la forma, sino la esencia.

A pesar de las críticas de los comentaristas de la teología a este fenómeno como una falta de porvenir, Malabou reconoce la *necesidad* de Dios de verse *un momento* (cfr. 1996, p. 166), de concretizarse para volver a su esencia. Hegel introduce así la negatividad en Dios, comprendida como una *pasividad* en el sentido de *dejarse dar forma*. Dios se moldea a sí mismo en la *κένωσις*, y, dado que esta pasividad es también una *donación de forma* (que acabará produciendo al Hijo), “la plasticité s’impose comme son nom le plus juste” (1996, p. 159).

Según Christopher Watkin, que Dios se vacíe a sí mismo no es un acto de pasividad y negatividad abstracta, por decirlo con Hegel, sino un momento de “divine plasticity, where plasticity ‘is a name for the originary unity of acting and being acted upon, of spontaneity and receptivity’” (Watkin, 2016, p. 84). La muerte de Dios sería, siguiendo esta línea de análisis, solo un evento de su *autonegación*, momento necesario para su constitución en esencia (cfr. Malabou, 1996, p. 148). No se trata de que el *ser* se parta o se “pierda” a sí mismo, sino de que, para llegar a *ser*, debe primeramente contener en sí esta primera negación. Dios solo se constituye como tal en su *κένωσις*.

La plasticidad divina revela una nueva modalidad de la recepción de forma que ya no es la de la escultura griega, sino la de la *Entäußerung* de Dios. Así también, para Malabou, se posibilita el surgimiento del sujeto moderno cartesiano: la individualidad ya no reposa sobre una adecuación entre lo universal y lo particular, como sí lo hacía en el momento griego, sino en sí misma, en su autoalienación (cfr. 1996, p. 164). Para la autora francesa, este cambio atestigua que la substancia-sujeto plástica, capaz de donarse y recibir la forma, *es* solo bajo su propia influencia, y que la sustitución de la *ἔξις* por la *Entäußerung* se da solo en forma de *Aufhebung*, es decir, de superación conservante.

Si la conception *grecque* de ‘l’activité-de-la-forme (*Formtätigkeit*)’ implique de penser l’auto-détermination à partir du *devenir essentiel de l’accident* — rendu sensible par les ‘individualités exemplaires’ —, il apparaît que le concept moderne de plasticité est solidaire d’une pensée de l’auto-détermination comme *devenir accidentel*

de l'essence — devenir qui constitue le sens profond de l'Incarnation [...] Dieu accomplit son essence et en devient par là même le prédicat, l'accident (Malabou, 1996, p. 166).

Sea como fuere, la conclusión acaba siendo la misma que en el apartado anterior: la relación entre el sujeto y el predicado se comprende como un proceso de autodeterminación en el que ambos tienen categoría ontológica, no solo el primero. Su diferencia radica en el modo de ser de su autodeterminación: en el caso de la ἔξις, es la de la forma, mientras que en el de la κένωσις, el de la substancia. Es decir: la plasticidad misma está sujeta a su cambio, puede *adaptar* sus manifestaciones a las exigencias particulares de sus entes. Malabou sigue aquí la exposición de Hegel de la historización del Espíritu (*Geist*) “regarding the necessity of the emergence of revealed religion as a precondition for modern (post-classical) subjectivity proper” (Clemens, 2010, p. 160). Lo importante en este trabajo no es tanto ver el surgimiento de esta “nueva subjetividad”, sino más bien comprender el cambio que existe de un movimiento plástico (el del hábito) al otro (el de la Encarnación).

Derrida aborda este tema al final del epílogo de la tesis, titulado “El tiempo de los adioses. Heidegger (leído por) Hegel (leído por) Malabou”.⁶ El estatuto de *necesidad* de la autodeterminación de Dios como momento plástico se revela, también, y al igual que el de la ἔξις, como un momento de contingencia. El reto de la plasticidad es el de pensar ambos momentos *a la vez*.

La “primera” (solo en el marco de esta exposición, y no en sentido cronológico u ontológico) figura de Dios es la de la *inmediatez* o abstracción. Para que “todo comience”, para que haya algo como un “porvenir”, es preciso que “Dios se aleje de Dios” (Derrida, 2013, p. 381). Este alejamiento es el que se da en la figura de Cristo, según la cual Dios se concretiza, deviene ente. Aquí, pues, se revela una doble dialéctica, parecida a la que vimos con la ἔξις: Dios se presenta como un agente activo al dar forma al Hijo, pero a la vez como un ente pasivo, pues ha “perdido” su *inmediatez*; Cristo, por su parte, es también un agente activo, al tener en él la autodeterminación que le confiere su

⁶ Sobre el diálogo entre Derrida y Malabou a propósito del estatuto del porvenir, cfr. Martinon, (2007, pp. 27-68). También puede ser de interés la lectura de su obra coescrita (Derrida y Malabou, 2004).

cualidad de esencia, pero también pasivo, al recibir la forma del Padre. Llegados a este punto, podemos afirmar que la κένωσις es, en virtud de su dialéctica de donación-recepción, plástica.

Esta plasticidad toma su forma final en la crucifixión. La negación que supone la muerte de Cristo en la cruz no es más que una *primera* negación, que debe superarse, redoblarse e invertirse, por decirlo con Derrida, en un “adiós a este adiós, es decir, a la muerte en la muerte” (2013, p. 380). El Hijo vuelve con el Padre, superando su propia muerte, para juntarse en una auténtica substancia plástica. La contingencia pasiva y la necesidad activa quedan relevadas (*Aufhebung*) en un mismo momento, el momento plástico. En Malabou, este momento “final” no contempla la dualidad como un *problema*, no vive la diferencia como una alteridad radical. Para Derrida, en cambio, dicha “unión” debe ser cuestionada: “siempre el adiós y el hasta-la-vista continuarán asediándose el uno al otro. Uno se mantendrá siempre como el espectro del otro, la espectralidad misma” (2013, p. 384).

En el ya mencionado epílogo de la tesis de Malabou, Derrida formula una pregunta que, siguiendo la lectura que hemos hecho de la κένωσις de Cristo, nos vemos en facultad de responder: “¿si Dios ha muerto, es un accidente? ¿Ha muerto por accidente? ¿Semejante accidente, lo habría visto, y visto venir—o no?” (2013, p. 384). La última pregunta pone en juego lo que nosotros hemos abordado como el problema de la necesidad y la contingencia en relación con el porvenir, uno de los temas capitales de la plasticidad en *L’avenir de Hegel*. El mismo Derrida reformula la cuestión un poco más adelante: “¿Para que el porvenir tenga un porvenir, y que Dios mismo quede por venir, no es preciso que su muerte misma, si ella tuvo lugar, haya sido *puramente* accidental?” (Derrida, 2013, p. 385). Esto es: si Dios ya vio venir su momento de Encarnación, si ya *previó* su plasticidad, ¿no sería esto un *falso* porvenir, un futuro sin sorpresas?

En este punto del análisis, la formulación de estas preguntas no es casual. Nos parece adecuado aquí remarcar que, si bien parecen contradecir la plasticidad, no hacen más que apuntar a su mecanismo *originario*, a su principio fundador: la dialéctica del dar y recibir de la forma. Para Malabou, el “porvenir de Dios” no es ni necesario ni contingente, sino plástico. En él se encuentran inscritos los dos momentos como uno mismo, el ente como ser y el ser como ente, el sujeto como predicado y el predicado como sujeto. En cualquiera de sus manifestaciones, lo que la plasticidad da a entender es que el debate

entre necesidad y contingencia se fundamenta solo en una comprensión falsa de ambos términos.

Visto con la metáfora de la escultura, se podría decir que dar y recibir es uno y el mismo momento: actividad y pasividad son indistinguibles. Asimismo, accidente y forma son, para el porvenir, también lo mismo. Volviendo a la pregunta de Derrida: Dios tiene porvenir *solamente y en la medida en que* es capaz de convertir la necesidad en contingencia y la contingencia en necesidad. Una Encarnación puramente accidental no contendría el momento del retorno a sí, mientras que una Encarnación sin accidente no podría nunca *devenir*.

Esta primera aproximación al concepto de “plasticidad” en la obra de Malabou ha de servirnos para comprender el intercambio entre ser y ente como la consecuencia *radical* del movimiento en el que forma y accidente se confieren su ser mutuamente. Si en el origen de la plasticidad solo hay el intercambio, tal y como hemos deducido de este apartado, entonces hablar de plasticidad será siempre hablar de una diferencia en el ser, o de un ser en la diferencia.

IV. El travestismo del ser

En *Le change Heidegger. Du fantastique en philosophie*, Malabou pone a prueba la noción de “cambio” que se deriva del concepto al que ha dado a luz su tesis doctoral. Esta segunda obra, en la que revisa la filosofía del Heidegger en *Ser y tiempo* bajo la mirada de la plasticidad, tematiza, no su característico proceso formativo (ya bien dibujado en su análisis de Hegel), sino el fenómeno de la *transformación* del ser. En efecto, la pregunta ya no está puesta sobre la propia plasticidad, sino sobre el *movimiento* que ella permite. Quizás sea esta la razón por la cual el término “plasticité” está casi ausente en esta obra. Aun así, se puede apreciar una continuidad evidente con respecto a su tesis doctoral, con el énfasis puesto en una concepción del ser que manifieste su carácter metamórfico antes que su esencialidad.

Otra vez, el propósito del siguiente apartado no es valorar la cita de Malabou con la filosofía de Heidegger. Nos limitaremos a mostrar cómo, pese a su ausencia, el concepto de plasticidad continúa siendo el esquema motor del pensamiento de la filósofa francesa, y cómo alcanza en esta obra un estatuto ontológico especial, en virtud del cual se podrá afirmar que “il n’y a pas lieu, peut-être, de parler de la plasticité *de l’être* — comme si la plasticité était quelque chose comme une qualité— mais de dire que l’être n’est *que* sa plasticité” (Malabou, 2005, p. 72). Lo que

en *L'avenir de Hegel* aparecía modestamente, en *Le change Heidegger* se muestra como el *engranaje fundamental* para una comprensión adecuada del concepto de “plasticidad”.

Cerrando su tesis doctoral, quedaba claro que la plasticidad prometía una transformación específica, a saber: un cambio que conserva y supera a la vez. Estos dos momentos del cambio, en *Le change Heidegger*, aparecerán como el primer y el segundo cambio respectivamente, o como la metamorfosis y la migración. A partir de ahora, me referiré a estos términos (conservación/primer cambio/metamorfosis, por una parte; superación/segundo cambio/migración, por la otra) como sinónimos.⁷

Podemos esclarecer el significado de la simultaneidad de los dos cambios a partir del análisis que Malabou hace de la tradición metafísica en la primera parte de *Le change Heidegger*. Desde el origen del pensamiento, se podría decir que cada filosofía no ha sido más que una simple reformulación de la anterior (cfr. Malabou, 2005, pp. 57-58). Aunque esta afirmación puede parecer atrevida, recuérdese aquí la célebre sentencia de Whitehead (1929, p. 63), según la cual toda la filosofía europea no habría sido más que una serie de notas a pie de página de Platón.

Estas aseveraciones se relacionan directamente con el primer cambio o la metamorfosis, según la cual no hay nada más que un “traspaso”, una presentación de lo mismo bajo la apariencia de lo diferente. Es, también, una concepción ontológica que Malabou llamará “metafísica” (en contraposición a la otra, la “ultrametafísica”), según la cual la esencia es siempre inmutable y solo adopta diferentes formas en virtud de su modo de presentarse. Siguiendo el hilo de esta interpretación, “chaque époque de la métaphysique apparaît alors comme une *transformation* mais aussi comme un *déplacement à l'identique* de la précédente” (Malabou, 2004, p. 58).

Pero rápidamente Malabou plantea el segundo cambio como *necesariamente* coexistente. La transformación de lo idéntico no puede

⁷ En su análisis de la filosofía de Heidegger, Malabou (2004, pp. 80-84) muestra cómo ambos cambios están impregnados el uno del otro, y argumenta a favor de una *diferencia* inscrita ya en el corazón de toda esencia desde el inicio de la metafísica. Más tarde mostrará cómo la mismidad está ya contenida en la diferencia o, como lo llama ella, la *ultrametafísica*. Para el presente trabajo baste con ejemplificar la simultaneidad de ambos cambios como *marca característica* de la plasticidad.

darse más que a través de un índice de alteridad inscrito en la mismidad (cfr. Malabou, 2004, p. 65). De lo contrario, no habría nunca ni siquiera la posibilidad del cambio. En otras palabras, la condición de posibilidad de la transformación es la diferencia que está escrita desde su origen. “Le changement du changement n’a jamais proprement commencé. *Il commence avec le commencement*” (2004, p. 59).

No se debe concebir el cambio como un simple “enriquecimiento”, sino como una auténtica metamorfosis. Así, la verdad o esencia revela su particular forma plástica: ella no hace más que desplazarse en virtud de esta diferencia originaria, y “tout se passe dès lors comme si le changement d’origine, le changement *de* l’origine se schématisait et se mettait lui-même en forme à partir de son occultation” (2004, p. 86). El ser no va “adaptando su contenido” a los recipientes en los que se presenta, sino que él mismo es, de alguna forma, el mismo recipiente en el que se presenta. En otras palabras, el ser *no es más* que sus entes.

Este movimiento constante entre el ser y el ente, según el cual se dan forma mutuamente, recibe en la filosofía de Malabou el nombre de “travestismo del ser”. El ser y el ente “pignent l’un vers l’autre, se donnent à voir l’un en l’autre, perdent leur propre tout en le gagnant dans ce jeu de non-familier, de l’étrange, du *queer*” (Malabou, 2009, p. 47). Ahora podemos volver sobre la diferencia inscrita en el corazón de toda esencia para revelarla, en virtud de su plasticidad, como esencia siempre travestida.⁸

La simultaneidad de los dos cambios no es un mero capricho teórico de la autora francesa, sino una conclusión casi necesaria de la plasticidad entendida en un sentido ontológico. En efecto: para que un cambio sea creador (receptor y donador de forma), no es posible pensarlo ni como una simple re-presentación ni como una pura novedad. Y esto requiere repensar el ser en un camino entre metamorfosis y migración, entre la metafísica y su deconstrucción (ultrametafísica). “Le lieu d’arrivée ne préexiste pas au saut. Il surgit *de* lui, avec lui” (Malabou, 2004, pp. 151-152): el producto de la transformación no *es* antes de venir en presencia, pero tampoco está completamente desvinculado de su anterior formulación. Entre la linealidad y el polimorfismo, Malabou elabora

⁸ Aquí cabe usar la cita de Malabou según la cual, en virtud de esta plasticidad de toda esencia, “le débat entre essentialisme et anti-essentialisme repose sur une conception vulgaire, inculte, de l’essence” (2009, p. 154).

este cambio que se hace a sí mismo, que podemos llamar “el cambio plástico”.

Una de las consecuencias evidentes de esta ontología plástica, advertida tanto por Malabou como por sus críticos, es la completa falta de trascendencia y, consecuentemente, de un concepto de “alteridad” que deba buscarse “más allá” del ser. La plasticidad, en virtud del cambio que inscribe en el ser, permite pensar la alteridad como aquello que ya hay en mí, como una diferencia en el origen de toda esencia. Sin esta diferencia, la posibilidad de transformación sería completamente impensable, pues solo habría un ser estático y la dialéctica entre los dos cambios sería sustituida por esta presencia inescapable.⁹

“De l’être, on ne sort pas” (Malabou, 2005, p.83), que puede también formularse como: “de la plasticidad no se puede salir”. Si bien, como ya hemos dicho, esta concepción ontológica de la plasticidad se considera a menudo, desde la crítica, como una *autoanulación* de esta, Malabou afirma que la “*échangeabilité absolue*” (2005, p. 89) es precisamente la condición de posibilidad del cambio. Al surgir del ser, la diferencia se vuelve *necesaria* y estructural.¹⁰

Como no puede haber nada fuera de la plasticidad, el *trazo* o el accidente no pueden ser más que “forms-in-formation” (Crockett, 2018, p. 111), “momentos” del ser. La recepción y la donación de forma se funden y se vuelven indiferenciables, razón por la cual en el presente artículo hemos decidido tratarlas en el mismo capítulo. Como afirma Sebastian Rand, la lectura plástica de Hegel lleva, casi necesariamente, a

⁹ Este aspecto de la plasticidad hace resonar un diálogo con la concepción de la alteridad heredada de Derrida a través de Levinas (cfr. Critchley, 1992; Bernasconi, 2014). La plasticidad, en los primeros trabajos de la autora francesa, debe leerse en parte como un intento de devolver “lo otro” al ser. No debe considerarse casualidad que los filósofos que guiarán la “destrascendentalización” de la alteridad en sus primeras obras sean, precisamente, Hegel y Heidegger (cfr. Kleinberg, 2005). También en esta línea se debe interpretar la introducción de la problemática del *don* en *Le change Heidegger* (cfr. Malabou, 2004, pp. 169-226).

¹⁰ Esto permitirá, en su análisis de Heidegger, que el Dasein tenga diferentes *modos de ser*, y que esto no solo le permita seguir conservando su carácter estructural, sino que incluso constituya una característica diferencial. No solo se podrá apreciar este cambio o “glissement” de una forma de ser a otra en la diferencia entre “propiedad” e “impropiedad”, sino en toda la paleta de modos de ser que nos muestra la *disposición afectiva* (*Befindlichkeit*) (cfr. Malabou, 2004, pp. 267-268).

la conclusión de *Le change Heidegger*, una ontología plástica según la cual “anything that is, is what it is only through an ongoing self-transformative activity” (Rand, 2011, p. 352). La forma *es* su reemplazamiento, de modo que “la vida no sería más que una serie de deflagraciones consagradas a la forma, y de formas consagradas a la deflagración” (Malabou, 2010, p. 94).

Cerrando *Le change Heidegger*, el cambio de la plasticidad es un cambio interior, que no puede venir de ningún lugar que no sea estructural. El accidente se encuentra completamente supeditado al yugo de la forma. Al final de esta investigación aparece por primera vez un tema que ha ido ganando importancia en las obras más recientes de Malabou: la aparente solidaridad existente entre la metafísica y el capitalismo (y, más tarde, entre las neurociencias y el capitalismo).

En su análisis de la filosofía de Heidegger, ambos constituyen una lógica del intercambio que oculta la diferencia inscrita en el origen de toda esencia (cfr. Malabou, 2004, p. 352). Ante este “encubrimiento”, la filósofa francesa propone abrirse a la deconstrucción que se encuentra en el corazón de toda esencia, y en virtud de la cual “la marque de la révolution est la fracture qui nous constitue” (2004, p. 354). Entre el primer y el segundo cambio, la plasticidad ontológica debería permitirnos repensar el ser a través del ente, y el ente a través del ser. O lo que es lo mismo: la mismidad desde la alteridad, y la alteridad desde la mismidad. Este es el movimiento que propone el concepto del “travestismo del ser”.

V. La plasticidad en diálogo con el ocultamiento de la diferencia y la alteridad: Heidegger, Derrida, Malabou

Dedicamos la última sección del presente artículo a revisar el estatuto de la plasticidad en relación con los pensadores con los que Malabou más ha dialogado, a saber, Hegel, Heidegger y Derrida. El recorrido del artículo nos permite, una vez comprendida la esencia del concepto de la filósofa francesa, ver brevemente cómo y dónde se sitúa con respecto a las filosofías de las que más bebe. También se nos presenta este espacio como una oportunidad para examinar más de cerca el “encubrimiento” de la diferencia originaria de la plasticidad, motivo que sin duda bebe de la lectura derridiana de Heidegger.

El ocultamiento de la diferencia originaria, o de la diferencia inscrita en toda esencia, aparece tematizado por Derrida en su conferencia “La

différance”, pronunciada en 1968 en la Société Française de Philosophie. Allí, el filósofo francés caracteriza este concepto, fruto de la corrupción ortográfica de la palabra “*différence*”, como “‘l’origine’ non-pleine, non-simple, l’origine structurée et différante des différences” (Derrida, 1972, p. 12). A partir de este momento, el nombre de *origen* de esta “*différance*” no puede concebirse de la misma manera en que lo concebiría la metafísica tradicional, a saber, como un principio autosuficiente a partir del cual el resto de las cosas se desplegarían. El origen de la “*différance*” es un origen ya roto, con un decalaje inscrito.

A propósito de este concepto, que sería lo ocultado, lo otro de la forma misma, parece evidente (como dirá Derrida: es la evidencia misma) “qu’on ne peut penser *ensemble* l’économique et le non-économique, le même et le tout-autre, etc.” (Derrida, 1972, p. 20). La “*différance*” no puede entrar en la economía del dar-recibir de la plasticidad porque no puede intercambiarse por nada: su modo de ser (si se puede decir tal cosa) es siempre el del decalaje, el de la desigualdad.

En un texto del mismo año, titulado “Ousia et grammè. Note sur une note de *Sein und Zeit*”, Derrida explora el ocultamiento u olvido de esta “*différance*” a propósito de una nota a pie de página de *Ser y tiempo*. Para él, la tradición filosófica occidental ha pensado la no presencia siempre en la forma de una presencia, o por lo menos como una modalidad de ella (cfr. Derrida, 1972, pp. 36-37).¹¹ Así, la presencia tendría un estatuto de verdad ontológicamente privilegiado en toda la historia de la metafísica. En Hegel, esta preeminencia del presente incluso rebasa la eternidad misma, que necesita de la exteriorización para poder devenir (cfr. Derrida, 1972, p. 59).

Lo que nos interesa aquí especialmente es hacer notar que el valor absoluto de la presencia es, según Derrida, lo que ha atribuido al accidente un papel subyugado o secundario con respecto a la esencia: “l’on pense le passé et le futur comme des affections amoindrissantes survenant à cette présence dont on sait qu’elle est le sens ou l’essence de ce qui est (l’étant)” (Derrida, 1972, p. 59). Si la plasticidad permitía pensar la necesidad y la contingencia conjuntamente, si nos ha permitido, a

¹¹ El problema de la temporalidad ocupa un lugar eminente en este ensayo. Más adelante, en el mismo texto, Derrida afirma que, para la metafísica que va de Aristóteles a Hegel, “le passé et le futur sont toujours déterminés comme présents passés ou présents futurs” (1972, p. 37). Para ahondar más en este tópico, cfr. Silverman (1989, pp. 149-163) y Hodge (2007, pp. 89-132).

través de nuestra lectura de *Le change Heidegger*, situar un cambio al origen de toda esencia, aquí la “différance” en el origen es totalmente lo contrario: no permite pensar una nueva esencia, sino más bien *negar* cualquier intento de establecerla.

El ocultamiento de la “différance” que habría hecho el, llamado en Heidegger, “concepto vulgar de tiempo” piensa el trazo como presencia. “Le temps est ce qui est pensé à partir de l’être comme présence et si quelque chose—qui rapport au temps, mais n’est pas le temps—doit être pensé au-delà de la détermination de l’être comme présence, il ne peut s’agir de quelque chose qu’on pourrait encore appeler *temps*” (Derrida, 1972, p. 69). En efecto: lo que Derrida intenta pensar no es otro concepto de “tiempo”, sino lo otro del tiempo, lo completamente otro de la metafísica. Es por esto por lo que Malabou considerará este tipo de pensamiento como una filosofía con una alteridad trascendente. Y esta es, precisamente, la concepción de “diferencia” que pretende revisar su concepto de “plasticidad”, tanto en *L’avenir de Hegel* como en *Le change Heidegger*.

En el epílogo de la tesis de Malabou, Derrida cuestiona qué diferencia se puede pensar con la plasticidad a propósito del concepto de “acontecimiento”, y escribe: “inventar, y sobre todo, hacer de la invención un acontecimiento, significaría redescubrir lo que estaba ahí sin estar ahí, en las lenguas y en la filosofía, *encontrarlo* ahí, sí, pero encontrar por primera vez lo que a pesar de todo *se encontraba* ahí” (Derrida, 2013, p. 344). Nos parece aquí especialmente remarcable este doble estatuto: por una parte, lo que el cambio plástico revela es aquello que se esperaba; por la otra, lo totalmente inesperado. La crítica de Heidegger que ve en Hegel la destrucción de todo porvenir en virtud de su concepto de “tiempo”, heredado de Aristóteles, y a partir del cual Derrida intuye la “différance” misma, queda, con la plasticidad, puesta en duda. Falta ver, antes de cerrar este artículo, en qué sentido Malabou encuentra en el Heidegger de *Ser y tiempo* una veta para llevar al accidente “de vuelta” a la ontología.

Con respecto al “estatuto”, por así decirlo, de la “différance”, Derrida no deja espacio a la duda: “la différence est non seulement irréductible à toute réappropriation ontologique ou théologique—onto-théologique—mais, ouvrant même l’espace dans lequel l’onto théologie —la philosophie— produit son système et son histoire, elle la comprend, l’inscrit et l’excède sans retour” (1972, p. 6). No se trata solamente de que la “différance” ponga en duda el concepto de “forma”, sino de que

incluso pone en jaque su estatuto como presencia. La huella (“trace”) siempre es diferente (“différente”): nunca tiene valor de presencia en sentido ontológico, pero precisamente por eso es capaz de acechar la ontología misma. Como alteridad absoluta inscrita en el origen, la “différance” no viene a “trascendentalizar” la esencia, sino a amenazarla.

A ojos de Malabou (2010, p. 11), esto acaba convirtiendo la huella en un *fetiché*, en la única realidad y, por ello, en trascendente. Derrida interroga el concepto de “plasticidad” porque ve en él el peligro de la presencia: si no tiene “différance”, si no puede haber un *otro de la plasticidad*, ¿qué la distingue de la metafísica? El filósofo francés, en el epílogo de *L’avenir de Hegel*, intenta pensar una alteridad de la forma como “lo que viene esta vez [a ella] *por-detrás* y *verticalmente*, de muy arriba, desde la altura de un altísimo más alto que la altura” (Derrida, 2013, p. 365).

Como respuesta a este problema, podemos argüir que, para Malabou, no hay nada que “exceda” a la forma, pues la plasticidad descubre la alteridad como su origen. El papel clave que Malabou otorga a los “afectos del *Dasein*” (*Stimmung*) en *Le change Heidegger* nos puede ayudar a comprender esta unión del accidente y la forma (la contingencia y la necesidad).

En *Ser y tiempo*, los afectos o la disposición afectiva permiten al *Dasein* experimentar un cambio en sí mismo. La estructura misma del *Dasein* está regida por la posibilidad de este cambio. Siguiendo el ejemplo paradigmático de Heidegger, la disposición afectiva del miedo “abre [...] el ente intramundano en su carácter amenazante y el estar-en en su estar amenazado” (Heidegger, *GA2*, p. 141). Esto significa también que, en la ausencia del miedo, este “ente intramundano” con carácter amenazante le está vetado al *Dasein*.¹²

El ejemplo del miedo lo deja claro: los afectos del *Dasein* revelan un “cambio” o “transformación” en el sí de esta estructura: “la transformation d’intensité de la *Stimmung* est donc toujours en même temps transformation de l’essence du *Dasein*” (Malabou, 2004, p. 330). No se trata de una transformación “accidental” o “añadida” a la forma, como la que Derrida denunciaba en la tradición filosófica occidental, sino de una alteridad radical que no necesita trascendencia. Que el

¹² Para profundizar en el tema de los afectos en Heidegger, cfr. Dahlstrom (2019) y Blattner (2005). Como primera aproximación, cfr. Vattimo (1980) e Inwood (1999).

Dasein tenga estructuralmente (esencialmente) la capacidad de ver sus afectos cambiados significa que forman parte tanto de su forma como de su accidente, son parte necesaria y contingente de su modo de ser.

Nos parece aquí revelador que el epílogo a la tesis de Malabou acabe con la siguiente afirmación: “estas palabras pertenecen a una lengua que no estoy seguro de entender bien” (Derrida, 2013, p. 385). Atestigua la imposibilidad, por parte del lenguaje derridiano (y con ello me refiero, principalmente, a la ‘différance’), de *pensar* la alteridad que propone la plasticidad. En este sentido se debe entender la tesis de que Malabou “is able to transcend the limit of deconstruction—*différance*—with ‘plasticity’” (Vahanian, 2008, p. 1).

Peter Szendy, en un texto titulado “L’économie de la plasticité”, aborda el concepto de “cambio” que se deriva de *Le change Heidegger*. Para él, si bien la diferencia original de la plasticidad designa un sistema económico de cambio e intercambio, su ocultamiento habría derivado en una especie de “capitalismo ontológico”, en el cual todos los entes son considerados “comme valeur stable, subsistante, *vorhanden*” (Szendy, 2016, p. 139). Que haya una diferencia en el origen del ser no significa que todo “valga por todo”, sino que el porvenir se encuentra en algún lugar *entre* contingencia y necesidad. De ahí la insistencia de Derrida en el epílogo de *L’avenir de Hegel* en la necesidad de pensar *a la vez* el anticiparse y el dejarse sorprender (cfr. Derrida, 2013, p. 335). A este respecto, consideramos especialmente clarividentes las siguientes líneas de Szendy:

[...] si cet échange de l’être à l’étant et de l’étant à l’être implique une *mutualité échangiste sans dissymétrie donatrice*, [...] alors il faut en déduire qu’il n’y a pas, qu’il ne saurait y avoir une ligne de partage infranchissable entre l’économie des échanges ontiques d’une part et l’archi-économie de l’être ou de la différence ontologique d’autre part (2016, p. 141).

Los dos cambios (el primero y el segundo, el metafísico y el ultra-metafísico) no son, estrictamente hablando, *dos cambios*. Se trata, más bien, de dos *modalidades* de lo mismo: dos formas de abordar el traspaso

del ser al ente, y del ente al ser. Para Malabou, el cambio se da siempre *entre* ambos.

VI. Conclusiones

Si la plasticidad ha entrado en el debate filosófico contemporáneo es sin duda por el cambio que promete otorgarle a la esencia. El concepto que forja Malabou ya en su tesis doctoral, y que ha timoneado todo su recorrido filosófico, intenta señalar una tensión, un “lugar de traspaso”. La plasticidad, filosóficamente comprendida, no solo viene a presentarse a sí misma como concepto genuino, sino que también pone en entredicho la herencia de la metafísica occidental.

El motivo de la plasticidad como la posibilidad de huir allí donde la huida se presenta como imposible¹³ designa este “poner en entredicho”. Se trata de una diferencia que no viene desde fuera, una diferencia no trascendente. Si algún motivo debe comprenderse como *fundamental* en la filosofía de Malabou, es sin duda este. Efectivamente: “la única salida posible a la imposibilidad de huir es la transformación. [...] [La plasticidad] hace posible la aparición o la formación de la alteridad allí donde el otro falta absolutamente” (Malabou, 2010, p. 9).

Referencias

- Bernasconi, R. (2014). There Is Neither Jew nor Greek: The Strange Dialogue Between Levinas and Derrida. En Z. Direk y L. Lawlor (eds.), *A Companion to Derrida*. (pp. 251-268). Blackwell.
- Blattner, W. (2005). Temporality. En H. L. Dreyfus y M. A. Wrathall (eds.), *A Companion to Heidegger*. (pp. 311-324). Blackwell.
- Clemens, J. (2010). The Age of Plastic; or, Catherine Malabou on the Hegelian Futures Market. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 6(1), 153-162. URL: <https://cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/view/141>.
- Critchley, S. (1992). *The Ethics of Deconstruction*. Edinburgh University Press.
- Crockett, C. (2018). Deconstructive Plasticity. Malabou’s Biological Materialism. En J. D. Caputo (ed.), *Derrida after the End of Writing*:

¹³ Este motivo aparece en varios puntos de la obra de Malabou (2009, p. 17; 2010, p. 8).

- Political Theology and New Materialism.* (pp. 109-120). Fordham University Press.
- Dahlstrom, D. O. (2019). Missing in Action: Affectivity in *Being and Time*. En C. Hadjiannou (ed.), *Heidegger on Affect*. (pp. 105-126). Macmillan.
- Derrida, J. (1972). *Marges de la Philosophie*. Les Éditions de Minuit.
- ____ (2013) El tiempo de los adioses. Heidegger (leído por) Hegel (leído por) Malabou. En C. Malabou (ed.), *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*. (pp. 331-385). C. Durán (ed. y trad.). Palinodia.
- Derrida, J. y Malabou, C. (2004). *Counterpath. Travelling with Jacques Derrida*. D. Wills (trad.). Stanford University Press.
- Heidegger, M. (2003). [GA2]. *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (trad.). Trotta.
- Hodge, J. (2007). *Derrida on Time*. Routledge.
- Hope, A. (2014). The Future Is Plastic: Refiguring Malabou's Plasticity. *Journal for Cultural Research*, 18(4), 329-349. DOI: <https://doi.org/10.1080/14797585.2014.959308>.
- Inwood, M. (1999). *A Heidegger Dictionary*. Blackwell.
- Kleinberg, E. (2005). *Generation Existential. Heidegger's Philosophy in France, 1927-1961*. Cornell University Press.
- Malabou, C. (1996). *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*. Vrin.
- ____ (2004). *Le change Heidegger. Du fantastique en philosophie*. Editions Léo Scheer.
- ____ (2005). *La plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction*. Éditions Léo Scheer.
- ____ (2009). *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*. Galilée.
- ____ (2010). *La plasticidad en espera*. C. Durán y M. Valdivia (eds. y trads.). Palinodia.
- ____ (2017). *Métamorphoses de l'intelligence. Que faire de leur cerveau bleu ?* Presses Universitaires de France.
- Martinon, J.-P. (2007). *On Futurity. Malabou, Nancy and Derrida*. Macmillan.
- Rand, S. (2011). Organism, Normativity, Plasticity: Canguilhem, Kant, Malabou. *Springer Science*, 44, 341-257. DOI: <http://dx.doi.org/10.1007/s11007-011-9196-3>.
- Silverman, H. J. (1989). Derrida, Heidegger and the Time of the Line. En H. J. Silverman (ed.), *Continental Philosophy II. Derrida and Deconstruction*. (pp. 149-163). Routledge.
- Szendy, P. (2016). L'économie de la plasticité. *Belin*, 155, 136-145.

- Vahanian, N. (2008). A Conversation with Catherine Malabou. *Journal for Cultural and Religious Theory*, 9(1), 1-13.
- Vattimo, G. (1980). *Introduzione a Heidegger*. Laterza.
- Watkin, C. (2016). *French Philosophy Today. New Figures of the Human in Badiou, Meillassoux, Malabou, Serres, and Latour*. Edinburgh University Press.
- Whitehead, A. N. (1929). *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Macmillan.

